

Revista de Estudios Orteguianos

23 
2011

Revista de Estudios Orteguianos

Director

Javier Zamora

Gerente

Carmen Asenjo

Redacción

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

Consejo Editorial

**Juan Pablo Fusi, Gregorio Marañón Bertrán de Lis,
Andrés Ortega Klein, Fernando R. Lafuente,
Jesús Sánchez Lambás, José Juan Toharia,
José Varela Ortega, Fernando Vallespín Oña**

Consejo Asesor

**Enrique Aguilar, Paul Aubert, Marta Campomar,
Helio Carpintero, Pedro Cerezo, Adela Cortina, Béatrice Fonck,
Ángel Gabilondo, Luis Gabriel-Stheeman, Javier Gomá, Domingo Hernández,
José Lasaga, Thomas Mermall (+), José Luis Molinuevo, 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

23 
2011

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, 2011

Diseño y maquetación: Vicente A. Serrano

Diseño de cubierta: Florencia Grassi



Esta revista ha recibido una ayuda de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura para su difusión en bibliotecas, centros culturales y universidades de España, para la totalidad de los números del año.



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

Depósito Legal: M. 43.236-2000

A. G. Luis Pérez, S. A.

C/ Formación, 16. Pol. Ind. Los Olivos

28906 Getafe (Madrid)

Impreso en España

<https://doi.org/10.63487/reo.n23>



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 23. Noviembre de 2011

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de trabajo de la carpeta Toros. Tercera parte.

José Ortega y Gasset

Edición de

Felipe González Alcázar y M. Isabel Ferreiro Lavedán 5

Itinerario biográfico

El aristócrata en la plazuela. Sexta y última parte: (1940-1955).

Ignacio Blanco Alfonso 27

ARTÍCULOS

Albert Camus, lector de José Ortega y Gasset. A propósito de "L'Avenir de la civilisation européenne".

Marc Firoud 63

Georg Simmel, Ortega y Gasset y el retorno a la metafísica tradicional: rumbo a una filosofía de la vida.

Lior Rabi 83

Vida, cultura y arte: la música en el pensamiento de Ortega y Gasset.

Clementina Cantillo 107

Vidas filosóficas: la historia de un concepto, de sus géneros filosóficos y de su importancia en el pensamiento español.

Jorge Brioso 125

LA ESCUELA DE ORTEGA

Recasens: intimidad desde la distancia.

Presentación de Giuseppe Bentivegna 151

José Ortega y Gasset: algunos temas capitales de su filosofía.

Luis Recasens Siches 161

RESEÑAS

Una filosofía práctica. José Lasaga 183(Pedro Cerezo Galán, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*)*Reflexiones políticas para el mundo actual.*

Antonio García Santesmases 187

(Fernando H. Llano Alonso, *El Estado en Ortega y Gasset*)*¿Un conservador heterodoxo?* Jaime de Salas 191(Pedro Calvo-González Cuevas, *Conservadurismo heterodoxo:**Tres vías ante las derechas españolas: Maurice Barrès, José Ortega y Gasset y Gonzalo Fernández de la Mora*)*Análisis de los conceptos estéticos orteguianos.* Luis de Llera 196(Enrique Ferrari Nieto, *Diccionario del pensamiento estético de Ortega y Gasset*)*Espacios de sociabilidad cultural en el primer tercio del siglo XX.*

Ángel Peris Suay 199

(Álvaro Ribagorda, *Camino de la modernidad. Espacios e instituciones culturales de la Edad de Plata. 1898-1956*)*Historias de los intelectuales.* Emilio Sáenz-Francés 203(José Manuel Cuenca Toribio, *Ensayos Contemporáneos*)

TESIS DOCTORALES

Dos soluciones a un problema común: Eugenio d'Ors y Ortega y Gasset.

Alejandro Martínez Carrasco 209

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2010

Ascensión Uña 211

Relación de colaboradores 221

Normas para el envío y aceptación de originales 223

¿Quién es quién en el equipo editorial? 229

José Ortega y Gasset

Notas de trabajo de la carpeta *Toros*

Tercera parte*

Edición de

Felipe González Alcázar y M. Isabel Ferreiro Lavedán

ORCID: 0000-0003-0992-6275

ORCID: 0000-0003-2841-6078

Introducción

La publicación de las Notas de Trabajo de la carpeta 20/1, titulada de mano de Ortega *Toros*, culmina en esta edición de la tercera y última subcarpeta¹, numerada 20/1/6, que se divide en dos carpetillas: “Jovellanos”, 20/1/6/1, con una sola nota, y “Forner. Exequias”, 20/1/6/2, compuesta por doce notas. La diferenciada temática, respecto del tema taurino de las anteriores, ha aconsejado su edición por separado en esta tercera parte.

Las notas de la presente edición se refieren a dos escritores muy significativos del siglo XVIII español: Gaspar Melchor de Jovellanos y Juan Pablo Forner. Si bien el primero, como expectativa de interés para la tauromaquia, escribió en ocasiones sobre toros aunque fuera en su contra, Forner apenas si trató el tema y desde luego, ni en las *Exequias de la lengua castellana*, ni en la *Oración apologetica* (1786), que es el texto que Ortega trata más en estas notas.

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

¹ Para la descripción y el análisis de la carpeta completa véanse “José Ortega y Gasset. Notas de trabajo de la carpeta *Toros*. Primera parte”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 21 (2010), pp. 27-58 y “José Ortega y Gasset. Notas de trabajo de la carpeta *Toros*. Segunda parte”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 22 (2011), pp. 29-56.

Cómo citar este artículo:

González Alcázar, F. y Ferreiro Lavedán, I. (2011). Notas de trabajo de la carpeta “Toros”. Tercera parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (23), 5-25.
<https://doi.org/10.63487/reo.460>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 23. 2011
noviembre-abril



La inclusión de esta subcarpeta bajo el rótulo *Toros*, no teniendo motivos para dudar de que no fuera por otras personas y no por deseo de Ortega, puede justificarse por alguna alusión en las anotaciones a obras de temática taurina o a fechas biográficas de algunos toreros y sobre todo por tener cierta relación con los materiales que usó el filósofo para mostrar la extraordinaria importancia que tuvieron las corridas de toros en la vida diaria del siglo XVIII español, entre todas las clases sociales, como dejó constatado en su "Goya y lo popular". Entre las fuentes precisas estaba la conocidísima *Memo-ria* (1790) de Jovellanos, uno de los textos fundacionales de la corriente anti-aurina del pensamiento español. En esta ocasión, las reflexiones al hilo de esta obra tienen que ver con las celebraciones, festividades, e idiosincrasia del pueblo español. Curiosamente, en la carpetilla dedicada a Forner hay una hoja de anotaciones sobre los *Diarios* de Jovellanos que reflejan sucesos del día a día del siglo ilustrado para un intelectual y alto funcionario del Estado. Ambas notas se basan en textos publicados a primeros del siglo XX.

La carpetilla dedicada a Forner es curiosa, tanto porque es autor que no aparece citado ni una sola vez en las *Obras completas* de Ortega, como por tratarse de un ejercicio de comentario, paráfrasis y resumen, no de las *Exequias de la lengua castellana*, como parece desprenderse del título, sino de la *Oración apologética por la España y su mérito literario*, uno de los escritos que más fama dieron a su autor. La obra de Forner, por tanto, no parece haber provocado en Ortega mayor interés que esta lectura atenta de un debate dieciochesco.

La *Enciclopedia metódica* (1778-1832) fue la continuación de la tarea realizada por D'Alembert y Diderot con su famosa *Encyclopédie* (1771-1752), ahora organizada por materias. En ella, Nicolás Masson de Morvilliers se encarga de un artículo sobre España que se hizo famoso por su pregunta: "¿Qué se debe a España? Después de dos siglos, después de cuatro, después de diez, ¿qué ha aportado a Europa?" que invitaba un tanto manipuladoramente a responder: "nada". Entre las iniciativas que el gobierno español bajo Floridablanca puso en marcha para contrarrestar el gran eco que encontró Masson en la Europa ilustrada, una de ellas consistió en convocar un concurso para que los escritores e intelectuales escribieran refutaciones a ese famoso artículo. Y fue Juan Pablo Forner, traductor a su vez del discurso apologético que el abate Carlos Denina había presentado a la Academia de Ciencias de Berlín, quien escribiera un discurso como "exornación" al artículo de Masson. El cual agradó tanto a Floridablanca que lo mandó imprimir a costa del Estado en 1786 y favoreció su difusión y conocimiento. La *Oración* dio cuenta de la historia de la cultura española desde la Antigüedad, así como de las principales aportaciones de los españoles al mundo del conocimiento, para lo cual usó el término "literario"; todavía novedoso por entonces en su sentido extenso, pues

contenía las Bellas Letras, las Ciencias Físicas, Matemáticas, la Filosofía Moral o la Teología. Con todo, la *Oración* fue muy contestada en España y dio lugar a numerosas polémicas.

Ortega apunta, al hilo del discurso, algún comentario a determinadas expresiones de Forner. Para ello hizo uso de la edición de Alonso Zamora Vicente, editada en 1945 por la Diputación Provincial de Badajoz. Hacía tiempo que el texto no era accesible al público en general, como tampoco otras obras de su autor, a excepción de la publicación de las *Exequias de la lengua castellana* por Pedro Sainz Rodríguez en 1925. Por consiguiente, hay una determinada fecha *post quam* para las notas de esta carpetilla, que si retomamos algunas de nuestras averiguaciones anteriores, apoya la hipótesis de que Ortega contemplara la posibilidad, a finales de los años cuarenta, de escribir sobre tauromaquia.

Las presentes notas contienen, pues, tanto un apunte sobre la visión general de la sociedad española a la hora del nacimiento de las corridas de toros, así como de su importancia para entender esa misma sociedad.

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 nos han conservado en su Archivo. Las citas a textos antiguos aparecen también como son, esto es, sin haber actualizado la ortografía.

Cuando las Notas remitan a ideas contenidas en el *corpus* publicado de Ortega, se reproducirá al pie algún párrafo destacado donde se aluda 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. Se emplea sistemáticamente la 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. Para ello nos hemos valido de su biblioteca personal, conservada en la Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón².

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

² [Entre los libros citados o relacionados con estas notas, se encuentran en la biblioteca de José Ortega y Gasset los siguientes: Juan Pablo FORNER Y SEGARRA, *Oración apologética por la España y su mérito literario: para que sirva de exornación al discurso leído por el abate Denina en la Academia de Ciencias de Berlín, respondiendo a la cuestión ¿Qué se debe a España?*, edición de Alonso ZAMORA VICENTE. Badajoz: Imprenta de la Diputación Provincial, 1945; Gaspar Melchor de JOVELLANOS, *Memoria sobre los espectáculos y diversiones públicas de España*, en *Obras publicadas e inéditas de don Gaspar Melchor de Jovellanos*. Madrid: B.A.E., 1903, tomo II; Gaspar Melchor de JOVELLANOS, *Obras de don Gaspar Melchor de Jovellanos. Diarios (Memorias íntimas). 1790-1801*. Madrid: Imprenta de los sucesores de Hernando, 1915].

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo de la carpeta

Toros

Tercera parte

* * 1

Jovellanos

* 2

Espectáculos³ – Se ve que J[ovellanos] parte de una experiencia o vista de enorme tristeza en nuestros pueblos⁴ y, en general, en la vida española que describe muy bien p. 415⁵.

¹ [20/1/6/1]

² [20/1/6/1-1]

³ [Gaspar Melchor DE JOVELLANOS, *Memoria sobre los espectáculos y diversiones públicas de España* (1790), en *Obras publicadas e inéditas de don Gaspar Melchor de Jovellanos*. Madrid: B.A.E., 1903, tomo II]

⁴ [En *Conferencia* (1918) en Buenos Aires escribió Ortega: “Vamos buscando esos pueblos españoles milenarios, donde parece el tiempo haberse labrado un remanso imperturbable, pueblos como aplastados bajo el gravamen de su propia historia, que hacen desde lejos al camino un ademán alucinado con la torre de su iglesia, trunca, casi siempre, como una antigua rota esperanza”, en III, 169]

⁵ [“Sin embargo, ¿cómo es que la mayor parte de los pueblos de España no se divierten en manera alguna? Cualquiera que haya corrido nuestras provincias habrá hecho muchas veces esta dolorosa observación. En los días más solemnes, en vez de la alegría y bullicio que debieran anunciar el contento de sus moradores, reina en las calles y plazas una perezosa inacción, un triste silencio, que no se pueden advertir sin admiración ni lástima. Si algunas personas salen de sus casas, no parece sino que el tedio y la ociosidad las echan de ellas, y las arrastran al ejido, al humilladero, á la plaza ó al pórtico de la iglesia, donde, embozados en sus capas, ó al arrimo de alguna esquina, ó sentados, ó vagando acá y acullá, sin objeto ni propósito determinado, pasan tristemente las horas y las tardes enteras sin espaciarse ni divertirse. Y si a esto se le añade la aridez é inmundicia de los lugares, la pobreza y desaliño de sus vecinos, el aire triste y silencioso, la pereza y falta de unión y movimiento que se nota en todas partes, ¿quién será el que no se sorprenda y entristezca a la vista de tan raro fenómeno?”, *Memoria sobre...*, ed. cit., p. 415]

Es un jurista – Historicismo de los juristas en el XVIII como Moser⁶.

Le espanta y asquea lo chabacano y cabrio de nuestro pueblo y su plebeyismo⁷ /v[er] 443. 1⁸. Pero no ve la gracia diabólica que hay en él. En cambio le encantan las costumbres populares del norte por lo que tienen de Rousseauismo⁹.

* * 10

Forner Exequias¹¹

⁶ [Johann Jakob Moser, 1701-1785]

⁷ [En *Preludio a un Goya* (1946) Ortega expone su teoría del plebeyismo español. Como marco de discusión, resume: “No logro comprender cómo este fenómeno no ha sido destacado y definido adecuadamente, porque su tamaño –en extensión y dinamismo– es enorme, porque sus efectos duran hasta los primeros años del presente siglo –mi generación lo vivió aún plenamente durante su adolescencia– y porque no creo que haya acontecido en la historia de ningún otro pueblo nada parejo. Dondequiera la norma fue todo lo contrario: las clases inferiores contemplaban con admiración las formas de vida creadas por las aristocracias y procuraban imitarlas. La inversión de esta norma es la auténtica enormidad (...). No se intente minimizar el hecho: fue el plebeyismo el método de felicidad que creyeron encontrar nuestros antepasados del siglo XVIII”, IX, 774]

⁸ [Superpuesto]

⁹ [Refiérese, sobre todo, a la nota al pie de la p. 443, que dice: “Cuando escribimos esta memoria no conocíamos el país vascongado ni sus bailes dominicales; pero un viaje hecho por él en 1791, y repetido en 1797, nos proporcionó el gusto de observarlos, y nos confirmó más y más en lo que habíamos escrito acerca de las diversiones populares. Es ciertamente de admirar cuán bien se concilian en estos sencillos pasatiempos el orden y la decencia con la libertad, el contento, la alegría y la gresca que los anima. Allí es de ver un pueblo entero, sin distinción de sexos ni edades, correr y saltar alegremente en pos del tamboril, asidos todos de las manos, y tan enteramente abandonados al esparcimiento y al placer, que fuera muy insensible quien los observase sin participar de su inocente alegría. Tanto basta para recomendar estas fiestas públicas á los ojos de todo hombre sensible; pero el filósofo verá además en ellas el origen de aquel candor, franqueza y genial alegría que caracteriza al pueblo que las disfruta y aun también de la unión, de la fraternidad y del ardiente patriotismo que reina entre sus individuos. ¡Cuán fácil no fuera, con solo extender tan sencillas instituciones, lograr los mismos inestimables bienes en otras provincias!”. Sobre Jovellanos y su rechazo del plebeyismo hay una nota en “Goya y lo popular” (1950) que dice: “No es cosa de reproducir una vez más los consabidos versos de Jovellanos en sus dos sátiras, aunque constituyen el documento más completo que sirve de comprobación a cuanto acabo de decir. Cuando se releen, obsérvese la precisión del vocabulario que podríamos llamar técnico-plebeyo incluido en ello. Jovellanos, que detesta los toros, habla como un revistero taurino. En su *Memoria sobre la policía de los espectáculos y diversiones públicas y su origen en España*, escribe: «¿Qué otra cosa nuestros bailes que una miserable imitación de las libres e indecentes danzas de la ínfima plebe? Otras naciones traen a danzar sobre las tablas los dioses y las ninfas, nosotros los manolos y las verduleras», VI, 763]

¹⁰ [20/1/6/2]

¹¹ [Juan Pablo FORNER, *Exequias de la lengua castellana. Sátira menipea*. Esta obra fue enviada a Godoy y permaneció inédita mientras vivió su autor. Ortega, por las alusiones, debió de acceder a ella a través de la edición de Pedro SAINZ RODRÍGUEZ. Madrid: Espasa-Calpe, 1925]

*12

*Forner–Oración*¹³

Cree estar muy *à la page* al declararse empirista y baconiano –¹⁴ y defender sólo las ciencias útiles – pero tiene tan poca clara idea de todo ello que excluye la física y la ataca por su matematicismo p. 41¹⁵ – /Como Bonilla San Martín considera a los árabes como “nuestros”¹⁶ p. 140/¹⁷.

En cambio ni él ni M[enéndez] Pelayo ni los de hoy intentan siquiera lo único que tiene sentido, lo único que puede ser fértil y lo único que es intelectualmente bravo – a saber: reconociendo que en España la ciencia ha sido escasísima mostrar por qué el hombre español no necesita –relativamente– de ella, cómo, sin ella, ha logrado per- // vivir y está ahí –sano y no poco florido. Mas para hacer eso hay que pensar /lo que se llama pensar/¹⁸ y eso es lo que ni Forner, ni Pelayo ni los de hoy¹⁹.

– Lo que no se comprende es por qué Pelayo y Sainz²⁰ dicen que este libro es retórico – cuando es uno de los doctrinales más aristados y severos al tiempo.

¹² [20/1/6/2-1]

¹³ [Juan Pablo FORNER, *Oración apologetica por la España y su mérito literario*. Madrid: Imprenta Real, 1786. Inmersa en la polémica con Masson de Morvilliers acerca de su artículo en la *Encyclopédie Méthodique* (1782) con el muy difundido interrogante “¿Qué se debe a España?”, la obra fue publicada a cuenta del Estado por intercesión de Floridablanca. Por la correspondencia con la paginación Ortega utilizó la edición de A. ZAMORA VICENTE en Badajoz: Imprenta de la Diputación Provincial, 1945]

¹⁴ pero [tachado]

¹⁵ [“No se deje deslumbrar con los ásperos cálculos e intrincadas demostraciones geométricas, con que, astuto el entendimiento, disimula el engaño con los disfraces de la verdad. El uso de las Matemáticas es la alquimia en la Física, que da apariencias de oro a lo que no lo es”, *Oración apologetica...*, ed. cit., p. 41]

¹⁶ [“Nuestro Avenzoar fue ejercitadísimo en la Farmacia: y el aparato de las boticas modernas es enteramente sarraceno”, *Ibidem*, p. 140. Ortega cita al polígrafo español Adolfo Bonilla y San Martín, nacido y fallecido en Madrid, 1875-1926]

¹⁷ [Superpuesto]

¹⁸ [Superpuesto]

¹⁹ [Ortega expresa su disconformidad con la interpretación que hacía de la obra de Menéndez Pelayo la filosofía *oficial* de la España de los años 40: “No obstante lo cual, por grotescas e inoperantes razones de política, se ha querido estos años galvanizar la sombra inerte del buen don Marcelino –especialista en Lope de Vega, por eso lo cito–, como si Menéndez Pelayo fuera un hombre que ha dicho cosas de las cuales se puede vivir, que es lo que hay perentoriamente, inexorablemente que reclamar de quien pretenda ante su pueblo valer como pensador. Pero vaya dicho en honor de Menéndez Pelayo que él no pretendió jamás ser tenido por tal y sabía muy bien el trabajo que le había costado, hacia el fin de su vida, llegar a ser discreto”, *Curso de cuatro lecciones. Introducción a Velázquez* (1947). IX, 891]

²⁰ [Tanto Marcelino MENÉNDEZ PELAYO en su *Historia de las ideas estéticas en España* como Pedro SAINZ RODRÍGUEZ, en su edición, citada arriba, de las *Exequias de la lengua castellana* son

*21

Forner

1756: 1797 – Fiscal en Sevilla /desde 1790²² hasta 1796 en que va a Madrid.
Anti siglo XVIII –²⁵

*24

Toros

Fechas de Gordito y Lagartijo²⁵

--

Pro y contra²⁶ –

Jovellanos

Biografía Forner –

Venus vaga o vagasa²⁷

de esa opinión. Así en esta última leemos: “*La Apología* es una pieza retórica escrita con el nervio y la elocuencia habituales en su autor, pero que a veces peca de declamatoria y fastidiosamente correcta. Las notas, eruditísimas, muestran el profundo conocimiento que tenía Forner de nuestro pasado científico y literario y las dos páginas referentes a Luis Vives, llenas de entusiasmo, son quizá el trozo más profundo de crítica dedicado a un filósofo nacional en todo el siglo XVIII”, *Oración apologética...*, ed. cit., p. 24]

²¹ [20/1/6/2-2]

²² [Superpuesto]

²³ [Son los datos biográficos de Juan Pablo Forner y Segarra, Mérida, 1756-Madrid, 1797.

De su vida profesional Ortega destaca que fue Fiscal del Crimen en la Audiencia Provincial de Sevilla en 1790 y en 1796 fue nombrado Fiscal del Consejo de Castilla. En el revés de la hoja:]

De casa de Miguel a la revista

Termo con café

Sobre con azúcar

Cuartillas libro por copias

²⁴ [20/1/6/2-3]

²⁵ [Antonio Carmona y Luque, *El Gordito*, Sevilla, 1838-1920 y Rafael Molina Sánchez, *Lagartijo*, Córdoba, 1841-1900]

²⁶ [Nicolás FERNÁNDEZ DE MORATÍN, *La Tertulia y el pro y el contra de las fiestas de toros*. Madrid: Imprenta de Burgos, 1835. Véase nota 14 de la segunda parte de estas notas de trabajo, en *Revista de Estudios Orteguianos*, 22 (2011), p. 35]

²⁷ [Por “Venus vaga” o “vagasa” se entendía tradicionalmente “prostitución callejera”. Curiosamente en su *Informe sobre la licitud y conveniencia de las corridas de toros* de 1792, solicitado por el Consejo de Castilla, Forner, como Fiscal de la Audiencia de Sevilla escribe acerca del ambiente general de la ciudad: “La Venus vaga tiene su trono en esta población”. Puede leerse este informe por la reciente edición (hay otra de 1946 en *Archivo Hispalense*) de A. MORENO MENGÍBAR en *Revista de Estudios Taurinos*, 4, (1996), pp. 191-220]

Obras Forner – y sobre Forner

— —

– Nebrija – ²⁸

*29

“Barbas octiduas” – llama Jovellanos a las que no se han afeitado en ocho días –

Diarios – 105³⁰.

— —

Conmovera la apuntación de Viernes 9 mayo 1794³¹. Complétese con Domingo 11³².

— —

Estos hombres se preocupan ante todo de lo que llaman “las verdades útiles”³³.

²⁸ [Elio Antonio de Nebrija, Lebrija, 1444-Alcalá de Henares, 1522. Puede sorprender que Ortega cite a Nebrija, pues éste no escribió de toros aunque sí usó en ocasiones el término “toro” como ejemplo en sus obras gramaticales. Baste el ejemplo de su gramática latina (*Introducciones latinae* de 1478) para explicar los tipos del ablativo común: “De intrumento: v gr. Los toros se defienden con las astas: (Cic.) *Cornibus tauri se tutantur*”, en una traducción para las Escuelas Pías en Alcoy: Imprenta de F. Cabrera, 1840, p. 309]

²⁹ [20/1/6/2-4]

³⁰ [Gaspar Melchor de JOVELLANOS, *Obras de D. Gaspar Melchor de Jovellanos. Diarios (Memorias íntimas). 1790-1801*. Madrid: Imprenta de los sucesores de Hernando, 1915. En la entrada correspondiente al miércoles 20 de noviembre de 1793 escribe Jovellanos: “Viene un escribano de la Pola de Lena a quitar nuestras barbas octiduas y lo hace muy listamente, y no hay forma de que tome cosa alguna”, *Oración apologética...*, ed. cit., p. 105]

³¹ [“Ruin mañana, fría, ventosa, húmeda ¿Qué salir?, ni por pienso. Informe a la Dirección: casi concluida la relación del reconocimiento y medidas: entretenimiento en el diálogo. A mediodía el hijo de Corellana me trajo las *Gacetas* inglesas, que llegan hasta el 26 de abril. Toma de la Martinica por los ingleses el 26 de marzo. Victoria de éstos con los holandeses sobre Catean. Muerte de la facción de Herbet, con muchos diputados; de Danton y sus amigos. Estos bárbaros se destruyen unos a otros, y van labrando su ruina. Horroriza el furor de las proscripciones. Por fortuna, mueren todos los malos. Vienen embarcados los instrumentos comprados para el Instituto: el barco está a la vista. Por la tarde, aunque fría, paseo con D. Ramón. Por la noche lectura en Gibbon y *Tácito*”, *Ibidem*, p. 144]

³² [“Bella mañana; algo fresca, porque empezó a soplar el vendaval; paseo en San Lorenzo. Acabo de leer las *Gacetas*. Los alumnos trabajando; a escribir el correo. Malísimo tiempo, sin embargo, con D. Ramón. Por la noche lectura en Gibbon y en *Tácito*”, *Ibidem*, p. 145]

³³ [En la apuntación referida al martes 27 de mayo de 1794 escribe Jovellanos: “Mis deseos son formar los principios de una Academia, para cuando vayan saliendo nuestros jóvenes de la enseñanza elemental de Instituto, empeñarlos en los estudios sublimes, y emplearlos en la aplicación de las verdades útiles”, *Ibidem*, p. 148]

*34

Fornier
Oración

17. Actitud utilista, típicamente enciclopedista³⁵.

--

Bien –claro que con reservas– la defensa de Esparta frente a Atenas –18-19. Claro, ni la filo[sofía] es eso, ni Esparta es tan lo otro³⁶.

--

19. Cita a Leibniz. Como en Desc[artes] y Vives – ¡Dios me perdone! – me produce la impresión de que no los ha leído y, como es tan frecuente en los decidores españoles – se dedica a tocar de oído la guitarra filosófica³⁷.

³⁴ [20/1/6/2-5]

³⁵ [“La gloria científica de una nación no se debe medir por sus adelantamientos en las cosas superfluas o perjudiciales. Igual la república de las letras a la civil en los fundamentos de su verdadera perfección y felicidad, debiera sólo adoptar como meritorios y estimables los establecimientos o sistemas que le son útiles, y pesando con madura y pausada meditación el fin a que están destinadas las ciencias y las artes, los aditamentos que necesitan para su uso, qué beneficios pueden sacar de ellas los hombres y de qué modo han de tratarse para que ocasionen la utilidad a que se dirigen; desnudándolas de aquella pomposa superfluidad con que se ofrecen hoy más al deleite que al beneficio de la vida, reducir las a los sucintos círculos del provecho y de la verdad, sin aplicar una injusta estimación a los vanos entendimientos, que por capricho o por ambición los rompen o atropellan”, *Oración apologética...*, ed. cit., p. 17. Ortega había resumido algunas de sus ideas sobre el enciclopedismo en “Prólogo a un *Diccionario Enciclopédico abreviado*” (1940): “El enciclopedista creía poseer el saber. En la evolución de toda cultura se pasa siempre por la época que podemos llamar la época del «por fin». Los hombres de esa fecha creen que han encontrado *por fin* lo que la humanidad venía, desde milenios, buscando, sin haberlo hallado entonces. Es el *pléroma* –es la plenitud de los tiempos. Los enciclopedistas estaban convencidos de que eran ellos los hombres con mejor suerte de la historia universal, porque a ellos había sido reservado obtener *por fin* lo que centenares de generaciones habían anhelado vanamente: la sabiduría. Ellos la poseían. Nótese lo que esto significa. No creían hallarse en buen camino, a lo largo del cual, con esfuerzos cuidadosos y continuos, se podría ir averiguando, poco a poco, lo que las «cosas» son. No: creían que, por lo menos en principio, lo sabían ya, que poseían la *sageuse* embotellada. De aquí que el auténtico enciclopedista fuese poco investigador”, V, 634]

³⁶ [“En la antigüedad nadie tuvo por bárbaros a los lacedemonios, aunque carecían de Academos, de Estoas y Peripatos. Su ciencia era el ejercicio de la virtud; su saber, la obediencia a las leyes; su gloria, pensar y obrar bien. Donde sobresale este género de sabiduría poca falta hacen los sistemas vanos y el inmenso índice de las opiniones que propaga sucesivamente la verdad. Las disputas, las sectas, los sofismas, las adivinaciones científicas, que llenaban los ámbitos de la grande Atenas, añadían a esta ciudad una pompa y un ornato admirable, que llamaba a sí la atención de las demás gentes, sencillamente embelesadas con aquellos sutiles y oscuros razonamientos de los filósofos (...). Antes hubo en Atenas varones justos que ideas platónicas; antes virtudes civiles que elementos peripatéticos; antes las verdades útiles y constantes de la sabiduría que Intermundios Epicúreos o Números Pitagóricos”, *Oración apologética...*, ed. cit., pp. 18-19]

³⁷ [“Casi toda la Europa está hoy hirviendo en una especie de furor, por querer cada nación levantar y engrandecer su mérito literario sobre las demás que se le disputan (...). Los sistemas,

20. Confirmando: hay que definir este tipo de escritor español que está admirable[mente] dotado por la naturaleza pero que no da cosecha –porque es un bestia y se dedica a hablar de lo que no ha visto siquiera ni menos estudiado. Sustituyendo el pensar por estados previos pasionales de odio o fervor, igual[mente] brutales, arbitrarios y vacíos uno y otro³⁸.

20. ¿De dónde vendrá este empirismo y utilismo de Forner? ¿de Vives y Bacon – no parece poco y lejos?³⁹. Esto viene de Francia – pero... ¿de qué francés? La oposición al “sistema arbitrario” es el lugar común desde 1770. D’Alembert⁴⁰. Positivismo⁴¹.

que eran antes una posesión de las ciencias abstractas, han pasado a las historias de la literatura; y se insertan en ellas novelas muy enlazadas, no de otra suerte que enlazó Leibnitz su Optimismo con las cuestiones de la bondad de Dios y de la libertad”, *Oración apologética...*, ed. cit., p. 19. En el [*Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*] (1918) escribe Ortega: “Quien se ocupa de asuntos filosóficos en nuestro país está condenado a no poder hablar de ellos, casi nunca, en la única forma satisfactoria, que es la forma técnica. Muy raro es que halle un público, siquiera sea reducido, al cual interesen los problemas verdaderamente científicos de la filosofía y que, a la vez, goce de preparación suficiente para seguir el hilo de un discurso conciso, abstracto y riguroso. Por ello se ve en España obligado el cultivador de la filosofía a usar de ella, por decirlo así, subrepticamente, larvando el puro razonamiento con el antifaz de la disertación literaria o la homilía política”, VII, 705.]

³⁸ [En *Para una topografía de la soberbia española* (1932) escribe Ortega: “La soberbia es nuestra pasión nacional, nuestro pecado capital. El hombre español no es avariento como el francés, ni borracho y lerdo como el anglosajón, ni sensual e histriónico como el italiano. Es soberbio, infinitamente soberbio. Esta soberbia adquiere en algunas regiones peninsulares, sobre todo en Vasconia, formas extremas que no carecen de grandeza trascendente. El breve análisis que sigue puede servir de contribución para que un día se haga la topografía de la soberbia española”, V, 174]

³⁹ [“Es menester confesarlo: solos Juan Luis Vives y Francisco Bacón de Berulamio han conocido en el mundo el método intrínseco, el valor real de la sabiduría, y sólo ellos eran capaces de desengañar dignamente el aprecio de la de cada nación. Yo sé que no se hubieran deslumbrado ni con la máquina de los torbellinos, ni con los enlaces de los átomos, ni con la vitalidad de la mónades, ni aun tal vez con las famosas leyes de la gravitación. Venerando la eminencia de talentos tan singulares que acertaron a sujetar el orbe al arbitrio de su imaginación e ingenio, mirarían sus invenciones como nacidas para poner en olvido a las de los antiguos, y que serán sucesivamente ofuscadas y obscurecidas por la industria de los venideros”, *Oración apologética...*, ed. cit., p. 20]

⁴⁰ [Jean le Rond d’Alembert, París, 1717-1783]

⁴¹ [“El resto de Europa vivía entregado al positivismo, que no es una filosofía, que, si se quiere, es algo más y mucho menos que una filosofía: una actitud mental a que históricamente llega el hombre, el resultado de una cadena de experiencias intelectuales hechas en dos siglos (...). Y, sin embargo, es la generación más auténticamente alemana que ha habido hasta hoy, según lo prueba el repertorio de sus tendencias, y es que, congruentemente con lo que acabo de decir, la influencia anglo-francesa no consistió en imponer a estos hombres tal o cual idea concreta, sino en imponerles un suelo mental, una disposición radical: el empirismo”, “Prólogo para alemanes” (1934). IX, 140]

21. Bien: protesta contra el criticismo XVIII. Cópiese porque es un buen trozo⁴². //

2⁴³

23. bien⁴⁴–

24. Brutalidad eruptiva⁴⁵

⁴⁶ 27. El típico /cura de/⁴⁷ aldea: cree que con decir eso a sus parroquianos ya ha deshecho a Montesquieu, a Rousseau, a Beccaria⁴⁸ –

⁴² [“Infelizmente hemos nacido en una edad que, dándose a sí misma el magnífico título de filosófica, apenas conoce la rectitud en los modos de pensar y juzgar. Vivimos en el siglo de los oráculos. La audaz y vana verbosidad de una tropa de sofistas ultramontanos, que han introducido el nuevo y cómodo arte de hablar de todo por su capricho, de tal suerte ha ganado la inclinación del servil rebaño de los escritores comunes, que apenas se ven ya sino infelices remedadores de aquella despótica resolución con que, poco doctos en lo íntimo de las ciencias, hablaron de todas antojadizamente los Rousseaus, los Voltaires y los Helvecios. La oportuna erudición y el conocimiento debido de las doctrinas que ha trasladado a nosotros la antigüedad industriosamente descubridora, o se desprecian o se gustan en sucintos e infieles diccionarios, donde dislocadas, si no trastornadas las noticias, se pierden y rompen las conexiones de los sistemas. En cada libro hallamos un oráculo; en cada escritor, un censor inexorable de los hombres, de las opiniones, de las costumbres, de las naciones, de los estados, del universo”, *Oración apologética...*, ed. cit., p. 21]

⁴³ [20/1/6/2-6]

⁴⁴ [“Hombres que apenas han saludado nuestros anales, que jamás han visto uno de nuestros libros, que ignoran el estado de nuestras escuelas, que carecen del conocimiento de nuestro idioma, precisados a hablar de las cosas sobre España por la coincidencia con los asuntos sobre los que escriben, en vez de acudir a tomar en las fuentes la instrucción debida para hablar con acierto y propiedad, echan mano, por más cómoda, de la ficción; y tejen a costa de la triste Península las novelas y fábulas tan absurdas como pudieran nuestros antiguos escritores de caballerías. Éste es el genio del siglo. La verdad de los hechos pide largas y menudas averiguaciones que no se compadecen bien con los que sujetan el saber a la vanagloria. Cuatro donaires, seis sentencias pronunciadas como en la trípode, una declamación salpicada de epigramas en prosa, cierto estilo metafísico sembrado de voces alusivas a la Filosofía con que quieren ostentarse filósofos los que tal vez no saben de ella sino aquel lenguaje impropio y afectado, se creen suficientes para que puedan compensar la ignorancia y ningún estudio”, *Ibidem*, p. 23]

⁴⁵ [No hace referencia Ortega a un texto concreto de esta página sino, creemos, al estilo de la escritura de Forner. Como de ello son continua muestra las notas que ofrecemos]

⁴⁶ El al [tachado]

⁴⁷ [Superpuesto]

⁴⁸ [Charles-Louis de Secondat, barón de Montesquieu, Burdeos, 1689-París, 1755; Jean-Jacques Rousseau, Ginebra, 1712-Ermenonville, 1778; Cesare Beccaria, Milán, 1738-1794. “Hemos tenido grandes juristas, sapientísimos legisladores, eminentes intérpretes de la razón civil; pero entre ellos ninguno ha escrito el espíritu de las leyes en epigramas, ni ha destruido en las penas el apoyo de la seguridad pública, ni se ha resuelto a perder el tiempo y el trabajo en fundar repúblicas impracticables; se ha contentado con mejorar los establecimientos de aquella en que vivían; consiguientemente, todos deben pasar por bárbaros y rudos”, *Ibidem*, p. 27]

--

Bien lo de los poetas⁴⁹.

--

29. Es curioso cómo se sabían en España mejor que en Francia que se preparaba una revolución. *La Oración* se imprime en 1786⁵⁰.

--

41. Desdén, sin precisión ninguna, de la Física: Contra la Matemática en la Física⁵¹. Era este Forner un frenético, dispuesto a no ver lo que hay delante.

43. Párrafo feroz contra la Escolástica⁵². //

3⁵³

⁴⁹ ["Nuestra lengua no permite versos en prosa, ni nuestros poetas saben helarlos con una afectación filosófica, fría e insípida, incompatible con las agitaciones del espíritu divino; y ved aquí que, con nuevo e inaudito modo de juzgar, no son buenos poetas porque lo son realmente", *Ibidem*]

⁵⁰ ["¿Y querrán decir todavía nuestros acusadores que es bárbara la constitución de nuestro Gobierno porque nos asegura de los tropiezos que trae consigo la licenciosa y desenfrenada libertad de pervertir los establecimientos más autorizados, y las ideas que ha aprobado por verdaderas el general consentimiento de todas las gentes? (...). Subirá al cadalso el sacrílego que usurpó al templo los vasos consagrados al ministerio del culto, ¿y le será lícito al falso filósofo declamar contra la santidad de los ritos y erigirse en acusador de la religión que establece la paz y la virtud en la tierra? Será condenado a la rueda el rebelde, el comunero, el que se levanta contra la autoridad suprema, ¿y se permitirá pacíficamente al insolente literato que esparza las semillas de la rebelión, trate de tiranos a los depositarios de la justicia y acuerde a los súbditos los miserables derechos de aquella libertad que, si permaneciese, convertiría el mundo en un teatro horrible de violencias, de guerras, de usurpaciones y de maldades que harían gemir a la naturaleza misma?", *Ibidem*, pp. 29-30]

⁵¹ ["Redúzcase a cuerpo las que son realmente verdades en la Física, y vea la vanidad de algunas naciones si tiene motivo justo para desdeñarse del comercio con la antigüedad y para tratar de ignorante a España porque no se ha inclinado a ignorar con ostentación. No crea precipitadamente ninguno de mis españoles que en su Península, aunque no tan rica en depósitos de experimentos, se sabe menos Física que en Francia o Inglaterra. No se deje deslumbrar con los ásperos cálculos e intrincadas demostraciones geométricas, con que, astuto el entendimiento, disimula el engaño con los disfraces de la verdad. El uso de las Matemáticas es la Alquimia en la Física, que da apariencia de oro a lo que no lo es. También acá sabemos el arte de forzar los elementos a que obren, y juntar el cálculo a la observación. También sabe España desmenuzar los cuerpos, examinar sus partes, medir sus períodos, y seguir el callado curso de la naturaleza en el admirable artificio de sus efectos y transmutaciones", *Ibidem*, p. 41]

⁵² ["Mas qué, ¿España no ha sido jamás superflua en su sabiduría?, ¿se ha contenido siempre dentro de los límites de lo útil y verdadero? Su inclinación a sutilizar y su tenaz apego al Escolasticismo ¿no tienen desacreditados sus métodos y libros en toda Europa? ¿Qué utilidad puede ofrecer en sí la literatura de una nación en que hasta los poetas hacen profesión de metafísicos y los filósofos componen un espeso ejército de escolásticos, disputadores frívolos, en cuyas obras, como en una sentina científica, yacen estancadas la sofistería, la incultura y la vanidad...? No imitemos la jactancia de muchos de nuestros convecinos", *Ibidem*, p. 43]

⁵³ [20/1/6/2-7]

43. “La pomposa Grecia...”⁵⁴.

44/-46/⁵⁵. Muy bien y decidido el origen árabe del Escolasticismo⁵⁶. Téngase en cuenta la nota 3 – Véase cómo cuando tiene que citar un libro sobre árabes y pensamiento tiene que ser extranjero⁵⁷.

48. absurdo – Nótese además el “buen suceso” que hoy se diría galicismo⁵⁸.

50. Ataque a la jurisprudencia y medicina escolásticas⁵⁹ –

55. Considera una ventaja que los españoles no tomaran de los árabes filosofía ni teología (como lo hicieron los extranjeros) sino las ciencias útiles⁶⁰. Lo

⁵⁴ [“La pomposa Grecia apenas vio en sus escuelas sino caprichos expuestos con admirable orden y enérgica majestad de palabras (...). Ninguna cosa más espléndida, más bella, más agradable que la Filosofía de los griegos hasta en sus delirios”, *Idem*]

⁵⁵ [Superpuesto]

⁵⁶ [“Las letras profanas, consideradas como inútiles si no se hacían servir a la Teología, vistieron una especie de traje religioso, que al mismo tiempo que las consagró, las encogió primero, y después las olvidó de lo que habían sido. Nada era útil, nada digno del entendimiento, si no se aplicaba a la confirmación o explicación de los dogmas y la moral”, *Ibidem*, pp. 45-46]

⁵⁷ [En la nota 3, pp. 130-133, leemos: “Para los que no la tengan basten los testimonios de dos hombres eruditísimos en cuanto concierne a antigüedades filosóficas, Pedro Gasendo y Daniel Morhof. El modo con que se introdujeron las versiones árabes en las escuelas de París, y desde ellas en las demás de Europa, puede verse con extensión en la *Historia Crítica de la Filosofía* de Bruckero, que nada deja que desear”]

⁵⁸ [“De allí (*Forner se refiere a la España Árabe*) salió el conocimiento de las Matemáticas, de allí la Astronomía, de allí la Medicina, de allí la Botánica, de allí la Química, de allí el principalísimo fundamento y elementos primeros de estas ciencias naturales tan célebres hoy como cultivadas, no sé si con tan buen suceso como vehemencia (...). Y es indudable que si la elegancia de hoy debe su restauración a la literatura griega, sin las tareas de los sarracenos, las ciencias naturales ni hubieran dado en estos últimos siglos tantos pasos hacia su perfección”, *Ibidem*, p. 48]

⁵⁹ [“Establécese en Italia el estudio de la Jurisprudencia por el hallazgo de las Pandectas florentinas, e interpretando aquellos primeros juriconsultos italianos a los más elegantes de la antigüedad, forman un nuevo Derecho, desaliñado, escabroso, rudo, disputador, que subyugó con mayor poder que el fuego y el hierro a todas las legislaciones de Europa, haciéndose obedecer los antojos de unos hombres que ni aun conocían lo que interpretaban. Tocóle igual suerte a la Medicina. Era ésta en su mayor parte griega entre los sarracenos (...). Si la ignorancia de las costumbres, lengua, estilos y artes de Roma produjo un Derecho indigesto, inculdo y antojadizo, la aplicación de la filosofía peripatética a la teórica de las dolencias produjo una Medicina escolástica en que, menos los modos de curar, todo se averiguaba. Cargáronse los textos árabes con impertinentes y enormes comentarios, que los adulteraron y extraviaron su utilidad entre un confuso amontonamiento de cuestiones frívolas”, *Ibidem*, p. 50]

⁶⁰ [“Los moros de España cultivaron las ciencias naturales y matemáticas con notabilísima preferencia a las metafísicas y teológicas. Carecían de ellas los cristianos indígenas y las necesitaban. La intermediación y la esclavitud facilitaron la comunicación, y la necesidad suavizó el horror de tratar con gentes de religión distinta. Pero la paz que floreció entonces dichosamente en el seno de la Iglesia de España aseguró la verdad del dogma sin ventilarle y ocasionó con esto que, no habiendo motivo para emplearse con escritos polémicos, los preladados y los eclesiásticos, que eran los sabios en aquella edad, redujesen sus tareas literarias, o a ilustrar ambas Historias, civil y eclesiástica, o a explicar la moral y dogmas de la religión, o a entender los libros árabes para adquirir sus ciencias”, *Ibidem*, p. 55]

que no es verdad, pues tampoco tomaron ésta y que se dedicaran sólo a comentar el dogma. Esta página es de un lama tibetano. //

4⁶¹

56. Suponer que los árabes españoles no hicieron filosofía en dicha, es no querer aceptar los hechos⁶². ¡Ibn Tofail!⁶³.

N[ota] 4 -134. Error de que los latinos no tuvieron exposiciones de Geometría ¡Y Boecio!⁶⁴.

Cita a Pico, a Bailly Hist[oire] de l'Astronomie, a Joan Burch Mencken, menos mal que puede citar a Pedro Ciruelo⁶⁵.

Freind. Historia Medicinal. 1735⁶⁶.

Daniel le Clerc. Rhasis. Freind⁶⁷.

142. ¿Era santo Alberto el Grande?⁶⁸.

Ignora el rango de Ockham como *inceptor* de la tercera escolástica⁶⁹.

⁶¹ [20/1/6/2-8]

⁶² ["España, libre del contagio del Escolasticismo, daba de sí entre los sarracenos habilísimos médicos, astrónomos, geómetras, algebristas, químicos, poetas, historiadores; entre los cristianos, hombres que competían en estas artes con sus tiranos, y uniendo a ellas el estudio de la religión, tratado con el decoro antiguo, hacían de su nación la región única donde las ciencias eran lo que debían", *Ibidem*, p. 56]

⁶³ [Ibn Tofail o Abentofail (en latín Abubacer), Guadix, c. 1110-Marraquech, 1185, autor del famoso tratado *El filósofo autodidacto*, casi desconocido en Europa hasta su publicación en 1671, traducido al latín, *Philosophus autodidactus*, por Eduard Pococke. En español se publicó traducido en 1900 por un alumno de Menéndez Pelayo, Pons Boigues]

⁶⁴ [Esta nota 4, pp. 134-141, pertenece a una llamada en la página 43. "La primera, que entre los latinos no hubo un escritor eminente de Geometría que pudiese servir para la enseñanza de los posteriores", *Ibidem*, p. 134. Anicio Marco Severino Boecio, Roma, 480-Pavía, 525]

⁶⁵ [Forner cita en su nota la refutación contra los astrólogos de Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Adversus astrologos* (1495); la *Histoire de l'Astronomie Moderne* (1779) de Jean Sylvaire BAILLY; y *De Charlataneria. Eruditorum* (1713), de Johan Burkhard MENCKE. De Pedro SÁNCHEZ CIRUELO, su *Cursus quator Mathematicarum Artium liberalium*, con una primera edición de 1516]

⁶⁶ [John FREIND, *Historia medicinae a Galenitempore usque ad initium saeculi decimi sexti* (1725-1726)]

⁶⁷ ["Daniel le Clerc atribuyó a Avicena el descubrimiento de est verdadero uso de la Química; pero Freind ha demostrado evidentemente que esta gloria se le debe a Rhasis, médico doctísimo entre los orientales", *Ibidem*, p. 140]

⁶⁸ [Ortega pasa a la nota 5 y en la página 142 se lee: "San Alberto, llamado el Grande, abrió la segunda época [de la Escolástica]"]

⁶⁹ ["Duró desde el principio del siglo XIII hasta la entrada del XIV, en que Guillermo Durando, desertando de la Escuela Tomística, dio origen a una nueva secta y principio a la tercera edad escolástica. Esta fue corruptísima, y si se puede decir así, enteramente servil, porque los que la mantuvieron (hablo del vulgo de los escolásticos) no hicieron más que reñir porfiadamente por la permanencia de la secta en que se habían alistado, sin adelantar un paso a lo que recibieron de sus maestros", *Iem*. La Tercera Escolástica se inicia en el siglo XIV a través de la obra de Guillermo de Ockham (1280/1288 – 1349) como iniciador (*inceptor*) de la misma]

142-143: Ejemplo del eterno *vorbeireden* menendezpelayista⁷⁰.
150. Cita a Vives. De causis⁷¹.

5⁷²

58. Reconocimiento del retraso español en hacerse escolasticismo que él considera como una virtud⁷³ y lo fuera si hubiese sido otra cosa.

59. Enorme estupidez⁷⁴.

Cita, por fin, a Ockham.

Alusión de ataque a D'Alembert⁷⁵.

60. Como si lo uno dañase a lo otro y no fuese *también* necesario, por lo menos, conveniente. ¡El bruto, el bruto celtíbero!⁷⁶.

⁷⁰ ["La costumbre de distinguirse con sobrenombres magníficos, que se hizo moda entre los Escolásticos, no sería reprehensible si a todos se les hubieran dado tan debidamente como a Santo Tomás (...). Y, lo que hace más a mi intento, ninguno logró sobrenombre magnífico por la sofistería; pues si tal vez logró alguno Raimundo Lulio, sería, o por sus conatos en derribar el peripato, o por su infatigable aplicación a todas las ciencias", *Ibidem*, pp. 142-143]

⁷¹ ["*Medicis rerum veterum ignavis, et earum quae potissimum ad salutem humani corporis conducerent, aliquid tamen fuit agendum ex scholastica illa phisicae exercitatione* (...). Viv. De Caus. corrupt. Art., lib. VI", *Ibidem*, p. 150. La obra de Juan Luis VIVES citada es *De causis corruptarum artium*, una parte de su *De disciplinis libri XX* de 1531]

⁷² [20/1/6/1-9]

⁷³ ["España se hizo escolástica mucho tiempo después que toda Europa era escolástica (...). Mas ¿de qué modo se adoptó en España? Mejorándole; convirtiéndole de profesión semibárbara en ciencia elegante, sólida, reducida a principios ciertos e invariables", *Ibidem*, p. 58. "Cuando hacia dos siglos que había dejado de haber grandes escolásticos en el resto de Europa, donde el escolasticismo fue creado, es cuando surgen inesperados, de pronto, los próceres escolásticos españoles, Suárez, Fonseca, Arriaga y los teólogos de Trento, *Curso de cuatro lecciones. Introducción a Velázquez* (1947). IX, 911]

⁷⁴ ["Lo que tiene de malo el Escolasticismo no lo adquirió en España: lo que tiene de bueno aquí lo adquirió. Españoles fueron los que le purgaron, los que a la profundidad, o llámese sutileza, de sus raciocinios, aplicaron las galas del buen gusto y amena literatura; y ni Italia, ni Francia, ni Alemania, ni Inglaterra negarán jamás justamente que entre nuestros grandes escolásticos y los suyos hay la misma diferencia que entre los doctos del siglo XVI y los del XII", *Ibidem*, p. 59]

⁷⁵ ["La malignidad misma habrá de confesar que uno de éstos vale por muchos Ockamos y Halesios; y España jamás trocará al solo escolástico Cano, no ya por todos los *Iuminados* e *Irrefragables* de la edad pasada, pero ni tal vez por ninguno de estos ponderados fabricantes de mundos de la presente, que, con título de filósofos, han dado algún aumento a las Matemáticas, pero han tratado a la Filosofía, si con orden y pulidez, no con menos voluntariedad que aquellos a quienes reprenden", *Idem*]

⁷⁶ ["Sea en hora buena grande hombre Cartesio cuanto quiera entre sus patricios, pero yo no preferiré el estudio de un mundo fabuloso a la seguridad de mi entendimiento en la adoración que debo prestar al Criador y árbitro de mi ser; ni la arbitraria y fútil fábrica de los torbellinos podrá jamás compararse dignamente con el mérito de perfeccionar el estudio de la religión.

Es falso que Sócrates lograra enseñar el arte de ser buenos⁷⁷.

*Conozco bien el siglo en que vivo*⁷⁸ – esto es verdad en parte (ignora /o finge ignorar/⁷⁹ el a-sistemismo del tiempo).

61. Declaración de fe empirista⁸⁰.

62. Contra la “*ilustración*”.⁸¹ //

6⁸²

Ésta es la primera y más urgente obligación del hombre; aquélla es ocupación de que sin gran daño puede carecer el uso de la racionalidad y de la vida. Las admirables pruebas de ingenio en cosas estériles y de ningún uso, alábense si se quiere; pero alábense según su valor”, *Ibidem*, p. 60]

⁷⁷ [“Conserve en buena hora Atenas del nombre de Demócrito, gran sistemático y no más, pero levante y consagre las estatuas a Sócrates, que, sin sistemas, enseñó el arte de ser buenos a sus ciudadanos, y sin ostentación echó los cimientos a la divina ciencia de las virtudes”, *Idem*. Ortega escribió en muchas ocasiones sobre Sócrates, por ejemplo en la lección V de *La razón histórica [Curso de 1944]*: “Pues este chato Pan de los bosques, este plácido Sileno, de cara astuta y de grandes ojos de toro, definía en las plazas y gimnasios de Atenas su extraño hacer, para el cual, muy probablemente él mismo inventa y usa por vez primera el nombre de filosofía (...). Por cierto, que sólo una vez, sólo en un cierto momento nos presenta Platón a Sócrates desdiciendo un bocadinho esa su actitud de docto ignorante y sabio en insapiencia. Fue en una jornada calurosa de estío en que, al mediodía, Sócrates hace salir con él de la urbe a su discípulo Fedro y le lleva a las afueras, hasta un bosque de plátanos junto al río Kefisos, lugar de umbrátil frescor. En esa hora de la siesta propicia a los abandonos –que en griego se llama la *mesembria*–Sócrates revela a Fedro un secreto: «Yo digo en Atenas que sólo sé que nada sé –pero esto no es enteramente verdad. Hay un asunto, un solo asunto en el que soy gran entendido y sabedor –ese asunto es *tà erotiká*, las cosas del amor». Mientras esto hablaban, sobre sus cabezas, puestas en los plátanos, las áticas cigarras caniculares rascaban en su áspero rabel o *arrabil*”, IX, 688]

⁷⁸ [“Conozco bien el siglo en que vivo. ¿Pero acaso la posteridad hará gala de la precipitación en sus juicios, y juzgará tan al aire como la presente tropa de filosofadores, que, confundiendo tiempos y cosas, miden a los elegantes y sólidos escolásticos por la misma línea que a la infacunda y vana turba de realistas y nominalistas?, *Oración apologetica...*, ed. cit., p. 60]

⁷⁹ [Superpuesto]

⁸⁰ [“No apruebo los abusos del Escolasticismo, ni en cuanto a la Filosofía hago ni haré jamás profesión de otros dogmas que de los que me inspiren la demostración y recta experiencia”, *Ibidem*, p. 61]

⁸¹ [“No hay ciencia, ni aun en la presente *ilustración*, cuya mayor parte no conste de dudas y controversias, que formando innumerables volúmenes dejan el entendimiento, poco menos, en las mismas tinieblas que tocaba ahora veinte siglos. Pasarán muchos antes que el hombre se fije en lo que asegura y universalmente debe aprender y saber”, *Ibidem*, pp. 62-63. Y escribe Ortega: “Los «ilustrados», aunque no puedan menos de dejarse tocar en algún punto por esa misma afición a lo popular, la rechazan como conjunto. Lo castizo es el mal, es la barbarie, es lo que la irracionalidad de la historia azarosamente ha formado. Está ahí, como todo lo que simplemente «está ahí», para ser reformado. La «ilustración» es radical reformismo. Una actitud incómoda ante la vida que comienza siempre con un «no», para construir sobre su ruina el «sí» de una idea, *Preludio a un Goya* (1946). IX, 782]

⁸² [20/1/6/2-10]

63. “El más que físico, geómetra Newton”⁸⁵. Como el bestia que atacaba a Einstein⁸⁴.

64. Falso que los enciclopedistas fuesen sistematistas⁸⁵ – eran empíricos pero matemáticos.

65. Estúpido resumen final – Veremos si lo demuestra⁸⁶. Sospecha la objeción del lector⁸⁷.

83. “Propóngannos en hora buena Francia, Italia e Inglaterra sus profundos geómetras, sus eminentes astrónomos, sus consumados físicos: sin enviárselos, unimos con gusto nuestras alabanzas a las que merecen tan grandes hombres. *Pero afirmaré sin temor* que a Newton y Descartes les hubiera sido infinitamente más fácil hallar sus mundos //

⁸⁵ [“¿Qué extraño, pues, que aun en el recto y sólido Escolasticismo se tropiecen sombras y tinieblas en muchos puntos, si el desengaño que trae consigo la tácita frialdad con que hace mirar el tiempo las invenciones más ponderadas y recibidas, va ya haciendo desconfiar hasta de los dogmas del, más que físico, geómetra Newton, y a pesar de los infatigables esfuerzos de tantos hombres inmortales de nuestros tiempos dilatar los dominios de la verdad, nos vemos inundados de sectas, sistemas y opiniones con tan precipitada abundancia, que jamás se han escrito ni mayores ni más excesivos delirios, resucitados los envejecidos y ya olvidados, y acumulados sobre ellos cuantos sueñan diariamente la vanidad, el antojo y la irreligión?”, *Ibidem*, p. 63]

⁸⁴ [En *La razón histórica [curso de 1940]* escribe Ortega: “Ahora bien, quien hubiera adscrito su fe a la teoría de Newton al quedar ésta anulada por la teorías de Einstein –y éste es el caso más favorable en que la anulación no implica total descalificación– perdería su fe no sólo en ella sino en la razón. En cambio, la creencia en la razón no implica que adscribamos nuestra fe a sus mudables teorías, sino simplemente que nos persuadamos de ellas. El que se vacuna no cree en la vacuna sino que la practica a crédito de su fe abstracta en la ciencia, en la ciencia en general”, IX, 493]

⁸⁵ [“Si Masson quiere tener sólo por cultas a aquellas naciones en que se haga particular mérito de las ficciones sistemáticas; a aquellas en que las investigaciones del entendimiento sirvan en la mayor parte para embelesarnos, no mejorarnos o socorrernos; a aquellas en que la administración pública corra a cuenta del ciudadano imperito, empleándose en tanto los filósofos en formar estados y legislaciones fútiles, imposibles de reducirse a la ejecución; (...) si coloca, vuelvo a decir, una nación sola en esta actividad infecunda, y tareas que nada interesan al orden y felicidad de la vida; España no aparecerá, cierto, del todo inculca, que también ha sabido engendrar célebres soñadores, siquiera para que por ellos la tengan en alguna consideración los países que prefieren la gloria de un sistema vano a la formación de un código legislativo”, *Oración apologética...*, ed. cit., p. 64]

⁸⁶ [Se trata del final de la primera parte de esta *Oración*: “Dispóngase la malignidad extranjera a ver renovadas en la *Península escolástica* las miras de Vives y Bacon, que servirán como de presupuestos para juzgar el mérito de la literatura de España. Si hasta aquí he mostrado la injusticia de las acriminaciones generales con que pretenden desacreditarnos, acordaré en lo siguiente algunos beneficios notables que debe Europa a las vigilias de nuestros doctos (...). Verá Europa algo de lo que debe a España”, *Ibidem*, p. 66]

⁸⁷ [“Porque es indubitable que si algunos de nuestros buenos escritores fueran leídos por los que hoy hacen profesión de oraculizar, su moderación sería más visible, sus desengaños más provechosos, menos confiada su erudición y más juiciosa su razón en el tratamiento de la sabiduría”, *Idem*]

7⁸⁸

Sin el auxilio de las matemáticas que sin ellas a Magallanes el famoso estrecho en que consagró su nombre a la inmortalidad”. 83⁸⁹

¡La estupidez es de órdago! Nótese que es la eterna manera del fanático cura de aldea que habla sólo para los parriocanos [sic] previamente de acuerdo con él, que sabe no van a oírle los de otra parroquia y habla de lo que ignora porque sabe que los de la aldea también lo ignoran. Esto se sigue haciendo hoy a fondo en España.

--

Idiota párrafo en que afirma ser “deudor (a Vives) el entendimiento de cuantos progresos sólidos ha hecho después de sus días en el estudio de la verdad”⁹⁰.

8⁹¹

92. (Séneca) “No copió de Grecia cual Cicerón”!!⁹². ¿Por qué dice esta estupidez! [sic].

Esa ⁹³ inexistencia de la verdad para el castizo escritor español – es verdaderamente monstruosa.

Es curioso que el estilo de estas páginas 90 y sig[uientes] se parece al de Donoso Cortés.⁹⁴

113. Vives: “su universal saber consagrado, si no a la excrutación de la Naturaleza, que eternamente se resistirá a las tentativas del entendimiento, por lo menos, a las mejoras de éste y a la utilidad...”⁹⁵.

114 – Vives “el talento mayor que ha visto las edades” “me hace ver en Vives //

⁸⁸ [20/1/6/2-11]

⁸⁹ [Cita directa de la *Oración* de FORNER, ed. cit., p. 83. La cursiva es de Ortega]

⁹⁰ [“¿Carecería del conocimiento de toda la Enciclopedia o ciencia universal el grande, el inmortal Vives, aquel expugnador inflexible de los abusos, sagacísimo escudriñador de cuanto superfluo, vano, desordenado, pernicioso han metido en las ciencias el descuido o la sofistería; promovedor infatigable de la utilidad; verdadero y primer padre de la restauración, a cuyos desengaños, no aprendidos en la entonces bárbara París o tenebrosa Bolonia, sino sacados del inestimable fondo de su prudencia, es deudor el entendimiento de cuantos progresos sólidos ha hecho después de sus días en el estudio de la verdad?”, *Ibidem*, p. 84]

⁹¹ [20/1/6/2-12]

⁹² [“Pero nació Séneca en España, y éste es su delito (...). No copió de Grecia, cual Cicerón; sacó del fondo de su rectitud los puros documentos con que enseñó a los hombres los oficios de su naturaleza, y habrá quien se avergüence de celebrar sus obras”, *Ibidem*, p. 92]

⁹³ una [tachado]

⁹⁴ [Juan Donoso Cortés (1809-1853)]

⁹⁵ [*Oración apologética...*, ed. cit., p. 113]

una gloriosa superioridad sobre todos los sabios de todos los siglos”⁹⁷.

¡Es un borracho, un loco furioso, un imbécil de clínica, un sinvergüenza panfletario! [sic]. Todo menos un escritor. //

⁹⁸ Bien la cita de Trevisano –161–. “Ma gli Spagnuoli puo d’ogni altro nella metafora perspicaci, l’espressero con questo Laconismo facondo, Buon Gusto”⁹⁹.

⁹⁶ [20/1/6/2-13]

⁹⁷ [“Son, en verdad, méritos que no sin fundamento obligan a reputarle en su patria por el talento mayor que han visto las edades. Cuando sean más leídas sus obras, cuando más cultivadas las innumerables semillas que esparció en el universal círculo de las ciencias, cuando más observadas las nuevas edades que en grande número aparecen en sus discursos, los innumerables desengaños con que reprimió los vagos vuelos e intrépida lozanía de la mente y la facilidad de adoptar por verdad lo que no lo es, entonces confesará Europa que no el amor a la patria, sino el de la razón, me hace ver en Vives una gloriosa superioridad sobre todos los sabios de todos los siglos”, *Ibidem*, p. 114. En la conferencia “Juan Luis Vives y su mundo”, de 1940, Ortega disertó sobre Vives. Como juicio crítico puede bastar lo siguiente: “He dicho paladinamente que Vives no fue un hombre genial, pero poseyó dos virtudes maravillosas. Es una de ellas ser el iniciador –porque se trata de la más moderna virtud–, el iniciador de la seriedad. Por aquellos tiempos hubo varios hombres de letras y ciencias mucho más geniales que Vives, pero no vacilo en aseverar que Vives es el primer intelectual *serio* que aparece desde el siglo XIV, y como en el siglo XIV, o antes, no tiene sentido hablar de seriedad –porque la forma de aquella vida excluía y hacía innecesaria esa virtud–, puede exagerarse más y decirse que Vives es el primer intelectual *serio* que hay en Occidente”, IX, 467]

⁹⁸ [20/1/6/2-14]

⁹⁹ [Se trata de la explicación que hace Forner de su nota al pie número 14 en la página 84: “La expresión de *buen gusto* nació en España”. Como explicación, Forner recurre a la *Introducción* de Bernardo TREVISANO a las *Reflexiones sobre el buen gusto* (Venecia, 1736) de Ludovico MURATORI. La cita completa a la que recurre dice así: “Tal sentimento così bene acordato, e disposto (che sempre goda di conformarsi à quanto la Ragione acconsente), chiamarono alcuni un’armonia dell’Ingegno; Altri dissero, che fosse il Giudicio, regolato però dall’Arte; Certi una squisitezza di genio; Ma gli Spanuogli piu d’ogni altro nella Metafora perspicaci, l’espressero con questo Laconismo facondo, Buon Gusto”, *Oración apologetica...*, ed. cit., p. 161]

– 162. Reconoce que Calderón¹⁰⁰ es en su conjunto lamentable y para el vulgo¹⁰¹ – aunque...

© Herederos de José Ortega y Gasset.

¹⁰⁰ [Pedro Calderón de la Barca (1600-1680). “No es éste instante para hablar someramente de Calderón. Su obra y su estro, tomados en conjunto, se nos han vuelto sobremanera problemáticos. Por lo mismo, para decir sobre él todo lo nuevo que es debido y posible decir, hay que pertrecharse ante todo de respeto. Pero hay un punto —el único que en este caso interesa— que es de sobra patente para que necesitemos silenciarlo. La mayor parte de su obra dramática es, en rigor, obra lírica embutida en argumentos de escena. Pues bien: a su vez, una muy respetable porción de esa su obra lírica es una formidable quincalla de versificaciones formalistas”, *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950). VI, 714]

¹⁰¹ [“El vulgo admira todavía las comedias de Calderón, sin que toda la madurez de la crítica más justa y sensata baste a hacer que no se divierta con aquellos tejidos de aventura poco verosímiles. Esto ¿de qué nace? De que en efecto hay bellezas admirables en aquel mismo desarreglo; y como la inclinación a la belleza puede más que la inclinación a la verdad y bondad, el vulgo, sin hacer cuenta de éstas, sigue la inclinación dominante, y haya excelentes aquellos dramas. Si apareciese, por ventura un cómico tan feliz, que supiese hermanar las bellezas de Calderón con las estrecheces de la verosimilitud, el vulgo lo aplaudiría y admiraría también, sin meterse en si aquéllo estaba o no escrito según manda el arte o la razón reducida a reglas. Satisfaría con lo que le recrease, y dejaría libremente al autor ordenar sus dramas como mejor le pareciese”, *Ibidem*, p. 162]

EL ARISTÓCRATA EN LA PLAZUELA SEXTA Y ÚLTIMA PARTE: 1940-1955*

Ignacio Blanco Alfonso

ORCID: 0000-0002-2595-464X

“Toda mi vida he tenido que estar atado en la galera de escribir artículos”
(José Ortega y Gasset, 1953)

Con la última entrega de “El aristócrata en la plazuela” asistimos al final de una prolífica actividad intelectual en la que el periodismo ha desempeñado una estudiada función ética y estética. La obra de Ortega en su conjunto conviene leerla teniendo en cuenta esta cualidad formal y comunicativa con que su autor la concibió: una obra abierta, o sea, accesible y asimilable por el gran público, e igualmente incisiva en las cuestiones esenciales de la vida política e intelectual de su tiempo. Como el propio filósofo confesó en el “Prólogo a una edición de sus obras” (1932), muy pronto se percató de que “en nuestro país, ni la cátedra ni el libro tenían eficiencia social. Nuestro pueblo no admite lo distanciado y solemne. Reina en él puramente lo cotidiano y vulgar. Quien quiera crear algo –y toda creación es aristocracia– tiene que aceptar ser aristócrata en la plazuela. He aquí por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico”¹.

Todavía en 1953, no muy lejano el final de sus días, seguía regurgitando dentro de Ortega esta conciencia de lo que podríamos calificar como “periodismo circunstancial”, o sea, un periodismo hecho al albur de los acontecimientos con la determinación de intervenir socialmente como solo el hombre de letras debe hacerlo, con la palabra: “Me daba pena –escribe en 1953 para justificar su inquietud por volver a escribir artículos– que todos los extraordinarios fenómenos acontecidos en el mundo desde hacía veinte años, no me parecían suficientemente analizados ni diagnosticados”². No es necesario buscar otros adjetivos para describir su actividad periodística si dejamos resonar las propias palabras con que Ortega la define: “análisis” y “diagnóstico”. Este fue

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

¹ V, 98.

² Carta de ORTEGA a Eduardo Mallea, [sin lugar], 22-VII-1953.

Cómo citar este artículo:

Blanco Alfonso, I. (2011). El aristócrata en la plazuela. Sexta y última parte: (1940-1955). *Revista de Estudios Orteguianos*, (23), 27-60.
<https://doi.org/10.63487/reo.461>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 23. 2011
noviembre-abril



su afán intelectual, analizar y diagnosticar los problemas de su tiempo, y el periódico, el instrumento propicio para intentar salvar su circunstancia.

Nos adentramos, a continuación, en los últimos años de la vida del gran filósofo español contemporáneo, que no pueden ser comprendidos sin tener en cuenta su circunstancia vital. El exilio y el difícil retorno a una patria subyugada por la Dictadura franquista marcan el quindenio que va desde 1940 hasta la muerte de José Ortega y Gasset, ocurrida en octubre de 1955. Desde 1934, el pensador está resuelto a no volver a la “galera” del periódico, pero tras su regreso de Argentina en 1942, recibe varias proposiciones que le llevan a replantearse el sentido de su intervención social. Sin embargo, son años de dificultad económica y anímica, y desde el destierro ¡todo es tan complicado! A la larga el sufrimiento pasa factura y algo de las heridas permanece. Como su admirado Antonio Machado cantara, “todo pasa y todo queda”. Las suspicacias y dudas con que Ortega encara esta recta final de su vida nos hablan, precisamente, de lo que queda, del peso acumulado en el alma del filósofo, y nos ayudan a comprender el final de su relación con la prensa.

Los difíciles años 40 y 50

La vida en el exilio está pasando al filósofo una difícil factura emocional e intelectual. Entre los proyectos que había pergeñado para animarse a viajar a América estaba la firma de un contrato con Espasa-Calpe Argentina para la edición de sus libros. Con la frustración de esta posibilidad, más la cancelación de otras tentativas de cursos y conferencias por el continente, Ortega entra en una fase anímica deplorable.

Además del clima bélico que domina la atmósfera mundial, en España tampoco parecen darse las condiciones propicias para el regreso, que en el fondo era lo que Ortega necesitaba para recobrar el tono vital: asentarse con su mujer y sus hijos en su tierra materna, cerca de las “amistades fecundas” y de los suyos. No puede asistir al entierro de su madre, Dolores Gasset, ni de su hermana, Rafaela; ni a la boda de su primogénito Miguel, ni al nacimiento de su primer nieto. Las páginas que Javier Zamora Bonilla dedica a esta etapa de la vida de Ortega permiten formarnos una idea cabal de las profundas dificultades que sorteó para mantenerse a flote: “El año 1941 fue para Ortega el más duro de su vida”, escribe Zamora. Además de los problemas de salud, “todos los proyectos le salieron mal”, por lo que se sumió en la “desesperanza y en la abulia”³.

³ Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002, p. 444.

En este contexto es fácil de comprender que la década de los 40 no fuese una etapa prolífica desde el punto de vista periodístico. Tan solo encontramos esporádicas colaboraciones en la prensa extranjera, y no en diarios sino principalmente en revistas, cuyo formato se adaptaba mejor al tipo de artículos largos y sesudos de los últimos tiempos. El autor se ha impuesto no escribir más artículos de periódico, al menos de forma continuada. Como se explica en la “Nota a la edición” del sexto tomo de las *Obras completas*, que reúne textos desde 1941 hasta 1955, “en esta época son muy pocas las obras que responden a esta forma de publicación que había sido tan propia del filósofo”⁴. El restablecimiento de la relación con el periódico bonaerense solo fue aparente y se deshizo definitivamente tras el año 40. Eduardo Mallea, sin embargo, no cesará en su intento de recuperar a Ortega para *La Nación*, como atestiguan las cartas del Archivo que llegan casi hasta la muerte del filósofo.

Aunque son muchas las invitaciones que Ortega recibe para escribir en medios de comunicación de muchos lugares, como *España* de Tánger o *La Vanguardia* de Barcelona, al principio de la década todavía no se encuentra con ánimo para emprender ninguna singladura de estas características. Parece como si el filósofo no se decidiera a resolver ninguna de las proposiciones hasta que se despeje su horizonte vital, cuya circunstancia pasa inexorablemente por abandonar América y acercarse a España. La oportunidad se presenta en marzo de 1942, cuando Ortega y su esposa parten de Argentina hacia Portugal, primero con la intención de pasar unos meses cerca de los suyos, pero finalmente para establecer en Lisboa su domicilio, que mantendrá hasta el final de su vida.

Con un pie puesto en la Península Ibérica, Ortega recupera el ánimo y con él la iniciativa para nuevos proyectos. En distintos escritos encontramos pistas del cambio que se ha producido en la existencia del filósofo, pero probablemente en ninguno como en el inédito “[Llevo doce años de silencio...]”⁵. La filiación de este escrito en 1945 está razonada en la “Nota a la edición” del noveno tomo de las *Obras completas*. El texto tiene apariencia de artículo periodístico, por su extensión, por el estilo y por las referencias explícitas que hace el propio Ortega a “este primer artículo” y a “futuros artículos” en los que se ocupará de las cuestiones que ahora se limita a mencionar. Si así fuera, podríamos estar ante la primera colaboración con el periódico *España*, de Tánger, que por entonces dirigía su discípulo y fiel amigo Fernando Vela.

Comienza Ortega afirmando con rotundidad: “Llevo doce años de silencio. Durante nueve años y medio he vivido en la emigración. En rigor, sigo en ella. Hay pues, dos cosas, dos humildes cosas a las cuales nadie puede enseñarme:

⁴ VI, 969.

⁵ IX, 703-706.

a callar y a emigrar”. La contundencia del exordio no deja atrás los subsiguientes párrafos, en los que el filósofo desentrañará la razón del silencio que durante años se ha visto obligado a acatar todo intelectual de cualquier latitud. Sin embargo, con una energía que hacía años que no encontrábamos en sus palabras, afirma Ortega que “ha llegado el momento de quebrar esta decenaria taciturnidad. Se entiende de intentarlo”. Su propósito será desentrañar el “torrente de terribles acontecimientos” que durante años ha sumergido a las gentes de todo el mundo, lo que se presenta como una “larga faena que ha de ocuparme, artículo tras artículo, durante mucho tiempo”.

Ortega entiende que la humanidad ha vivido durante la Segunda Guerra Mundial en una “gigantesca ratonera”, una “sideral prisión” de la cual empieza a emerger en la fecha del escrito. Frente a estas metáforas, Ortega sitúa la de la “isla desierta”, imagen con la que representa el lugar con el que han soñado tantos hombres durante estos años. Precisamente “La isla desierta” es el título que escoge para “un futuro artículo de esta serie”, dice. No obstante, condiciona esta posibilidad a un estado de libertad de expresión que le permita no solo verbalizar la verdad, sino *de-clararla*. Esto, precisamente, “es lo que no ha podido hacerse *en ninguna parte del mundo* durante estos diez años. De aquí la gravedad y el carácter problemático que tiene empezar ahora de nuevo a decir”.

De lo que llevamos leído se extraen sin dificultad dos nuevas perspectivas que nos permiten interpretar el cambio producido en el filósofo hacia 1945. Por un lado, queda patente su decisión de volver a escribir en los periódicos, razón que encuentra en el nuevo escenario planteado por el final de la Guerra y la necesidad de iluminar la negra existencia del momento. Que el lugar escogido sea *España* de Tánger resulta bastante probable de acuerdo con la correspondencia mantenida con Vela.

Conviene aclarar antes de proseguir que el diario *España* había nacido en Tánger en octubre de 1938 como órgano de propaganda franquista. Al frente del negocio se encontraba Gregorio Corrochano, empresario, periodista y ensayista español nacido en Talavera de la Reina el 8 de abril de 1882, que se había hecho famoso y respetado en el ámbito periodístico por sus crónicas taurinas en *ABC*. Hombre inteligente y conocedor de los entresijos del periodismo, había configurado una redacción de profesionales simpatizantes del Movimiento, pero a la vez con capacidad intelectual para desempeñar una labor informativa y editorial aceptable que pasara desapercibida para la censura. Entre otros conocidos nombres de las letras españolas recalieron en *España* de Tánger Ramón Menéndez Pidal, Pedro Laín Entralgo, Agustín de Foxá, Fernando Vela, Jaime Menéndez, Rafael Sánchez Mazas... La interpretación que de todo ello extrae Juan Manuel Menéndez, en dos artículos de opi-

nión publicados en *Marruecos Digital* (1-III-2007 y 29-III-2007), es que *España* de Tánger supuso una continuación del gran periódico *El Sol*, clausurado, como sabemos, en 1936.

Por otro lado, el hecho de que Ortega apele a la libertad de expresión como condición para volver a la prensa, nos induce a pensar que no las tenía todas consigo. Esta cuestión inquietaba su ánimo y le impedía encontrar una resolución para su futuro periodístico.

Como sabemos, el artículo “[Llevo doce años de silencio...]” quedó inédito. La razón podemos buscarla en una carta que el 18 de marzo de 1946 le escribe Fernando Vela desde Tánger⁶. Por el comentario del primer párrafo, en el que Vela le responde a Ortega que lo que le ha solicitado parece un informe sociológico de Tánger, nos hacemos una idea de los temores que albergaba el filósofo antes de animarse a emprender la colaboración. No obstante, si ya había redactado el primer artículo, la cosa debía estar más bien atada. Efectivamente, la extensa carta de Vela es una radiografía de la situación en Tánger desde 1938, año en que el discípulo orteguiano fecha su llegada a la ciudad magrebí. Le habla, con gracia, de los periódicos que se encontró a su llegada: “*España*, de carácter nacionalista, dos republicanos (uno de ellos muy rojo), un periódico francés, poco afecto a la España nacional, otro inglés del que se puede decir lo mismo y uno italiano fascista. Se atacaban, pero muy ligeramente y la polémica nunca pasó del ámbito periodístico”. Tras la ocupación española de la ciudad internacional, los periódicos siguieron manteniendo sus líneas editoriales como si tal cosa: “Hoy el diario francés publica las informaciones contrarias al Gobierno español y *España* la defensa de nuestro país. Pues bien, es como si uno las publicara allí y otro a mil kilómetros de distancia”, concluye Vela para clarificar a Ortega que en Tánger hay libertad de prensa.

En otro detallado párrafo de la misiva, Fernando Vela proporciona a Ortega datos concretos del periódico *España*, “propiedad de Corrochano exclusivamente”. Según Vela, la tirada del diario rondaba en 1946 los 40.000 ejemplares, y aunque podría aumentar por la demanda del público, lo cierto es que estaba muy condicionada por la carestía y escasez de papel provocadas por la Guerra. Vela no oculta a Ortega las dificultades económicas de la empresa pero, en un gesto que podría agradar al filósofo, recalca que “no tiene ni ha tenido nunca subvenciones”. La escasa distribución por Tetuán, el Marruecos español y Andalucía, así como los mil ejemplares que según Vela se vendían en Barcelona y en Madrid, “naturalmente aumentarían” con las colaboraciones de Ortega.

⁶ Las referencias a este asunto en carta de Fernando VELA a Ortega, Tánger, 18-III-1946.

En otra vuelta de tuerca sobre la censura, Fernando Vela le aclara que “la información la recibe directamente de la Reuter y otras agencias extranjeras por teletipo sin pasar por Madrid, aunque también publica parte de la información transmitida por la Agencia española oficiosa Efe, principalmente en lo que se refiere a España”. Por todo ello, Vela cree que Ortega debe abandonar las suspicacias porque *España* “hoy no está sujeto más que a la autocensura; no recibe más consignas que de Tetuán, que son escasísimas, y de nuestro Cónsul general en Tánger, Cristóbal del Castillo, también muy parco en ellas”. Las dudas de Ortega estaban fundamentadas, no obstante, porque en 1942 la difusión del diario en España fue suspendida durante once meses por la censura franquista, pero Vela le explicaba que “al cambiar el curso de la guerra esa prohibición fue levantada”.

En resumen, Fernando Vela cree que lo importante para el periódico es el “público español”, por lo que insta al filósofo a concretar los términos de su colaboración: “Espero con gran impaciencia su primer artículo. Dígame si antecedendo a ese primer artículo ha de hacerse una entrada diciendo alguna cosa: por ejemplo, que no colabora en ningún periódico español desde 1934. Usted aconsejará sobre lo que debe decirse. ¿Conviene hacer una propaganda previa de sus artículos? ¿Leve, moderada o a todo tren?”.

Documentos:

José Ortega y Gasset en el puerto de Buenos Aires, a punto de embarcar rumbo a Europa. [Marzo de 1942]



Llegada a Lisboa. En primer término vemos a Ortega, y tras él, entre otros, de derecha a izquierda, su hija Soledad, su mujer Rosa Spottorno y su secretaria, Dolores Castilla. [Primavera de 1942]

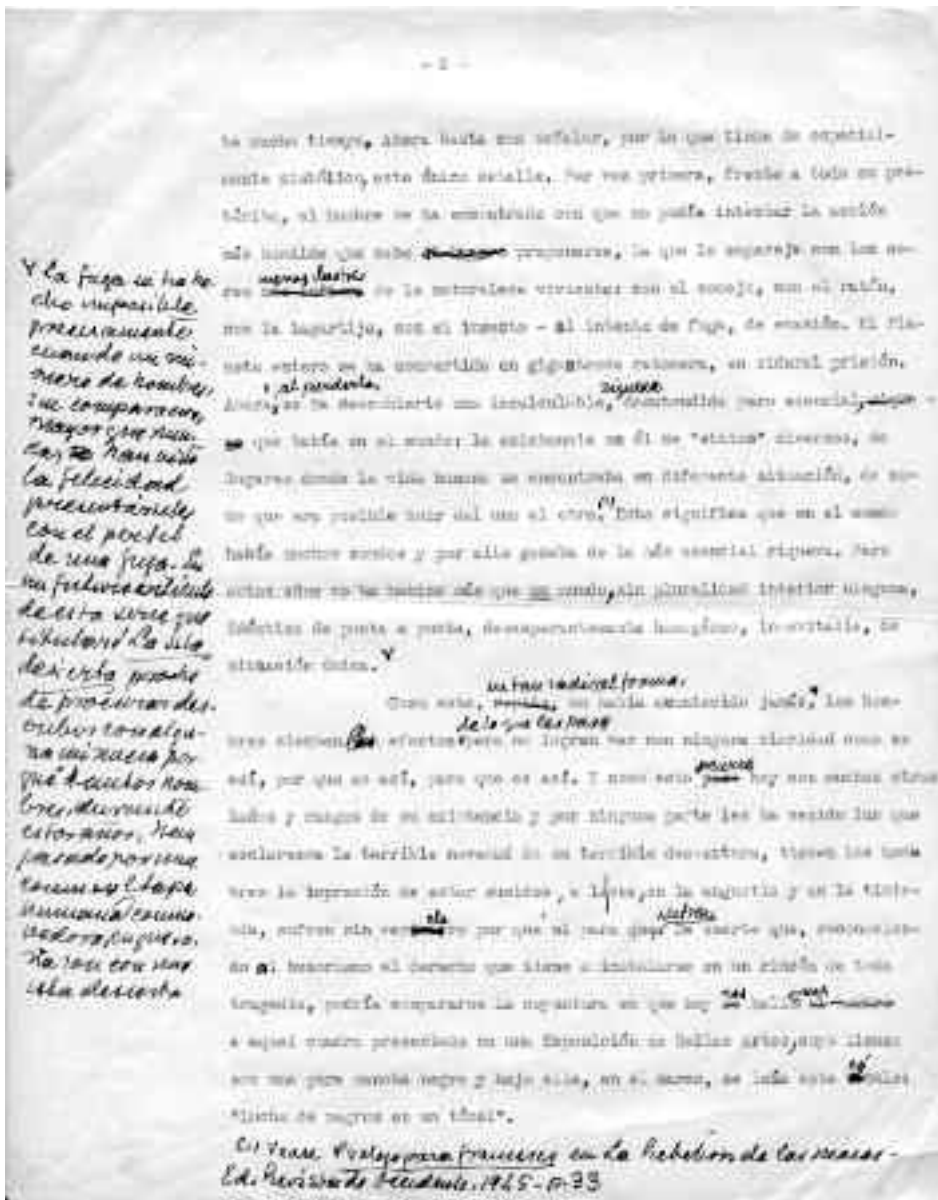


Foto familiar de Ortega, ya en Portugal, con su mujer Rosa Spottorno y su nieto José Miguel. [1942]



Una de las páginas del artículo “[Llevo doce años de silencio]” con anotaciones manuscritas de Ortega. [1945]

DOCUMENTOS DE ARCHIVO



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

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

Primera página de la larga carta de Fernando Vela en la que informa a Ortega de la situación en Tánger, 18-III-1946.

EDICIONES
 de la
 Revista de
 Estudios Orteguianos
 MADRID
 18 MARZO 1946

Querido Ortega: Por lo que me dice José quiero usted con un ensayo
 antropológico sobre Tánger. Le voy a dar toda clase de detalles para que pueda
 antes viajar en una visión integral.

La población: 45.000 árabes y bereberes son predominantes de los primeros,
 20.000 labradores marroquíes y unos cientos de judíos de la Europa central, huídos
 de las persecuciones. 12.000 españoles, que durante nuestra guerra civil
 vivieron en un ambiente antiliberal, opresivamente unos 5.000. Entre ellos,
 salvo una capa alta poco numerosa de profesionales liberales y cooperantes en
 toda la obra de cultura, ciencias de letras y ciencias, artes, letras etc.
 de cultura española no se resida hasta hace muy poco tiempo un buen número de
 primera categoría, para la segunda hay un colegio de españoles (una de las public
 sadas un decreto cuando algo con el Instituto de Segunda Enseñanza que no
 llegó a ser tal) hay también una biblioteca pública española de reciente crea
 ción y un hospital español. La colonia francesa es compuesta de unos 3.000 em
 presarios, propietarios de edificios, comerciantes, profesores, empleados, econo
 mistas de obras, profesionales liberales que los liceos de Segunda Enseñanza para
 varones y mujeres con un detallado profesorado, a ~~luz de~~ las que concurren
 tanto los árabes y musulmanes españoles, un buen hospital, una escuela del Ins
 tituto Pasteur, varias escuelas de primera enseñanza, francesas y franco-árabes
 y una escuela de oficio. Una colonia italiana con unos cuarenta institucio
 nes con liceo, hospital etc. Otra inglesa con ~~unos~~ cuarenta, una con un
 hospital, y luego gente de toda el mundo: lituanos, lituanos, polacos,
 sirios, turcos, rumanos. De la población gran número concurren con cuarenta por
 ciento y hasta a cinco argentinos, ~~de~~ ~~los~~ ~~que~~ ~~son~~ ~~de~~ ~~la~~ ~~América~~.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Contactos con *La Vanguardia*. 1946

Como vemos, este año de 1946 resulta clave porque empieza a tomar forma un nuevo horizonte periodístico para Ortega. A la vez que Fernando Vela le escribía desde Tánger, don José se ve envuelto en otra tentativa de comenzar a publicar en un periódico en España. La ocasión se presenta porque su familiar, Luis Martínez de Galinsoga y de la Serna, conocido en el gremio como Luis de Galinsoga, periodista adepto al Régimen, fue designado por Franco director de *La Vanguardia*. El periódico catalán, uno de los más antiguos de España (comenzó a publicarse el 1 de febrero de 1881), había sido incautado por “los nacionales”, que impusieron a la familia Godó, propietaria de la cabecera, dos condiciones para permitir su existencia: la primera, que debía llamarse *La Vanguardia Española*, y, la segunda, que el director fuese nombrado por el Régimen. Los Godó no tuvieron más remedio que aceptarlo y el veterano rotativo barcelonés se convirtió en un órgano más de la propaganda franquista, con la consiguiente tilde anticatalana que Galinsoga se encargó de imprimirle.

Como todo lo que se publicó durante los férreos años del comienzo de la Dictadura, los artículos de Ortega también debían someterse a la censura previa, escollo que, como ya sabemos, será difícil de obviar por el filósofo, quien no termina de ver clara su colaboración. La primera carta que se conserva en el Archivo sobre este asunto data del 5 de noviembre de 1945. Por ella sabemos que la propuesta de vincular la firma de Ortega con *La Vanguardia Española* se le trasladó al filósofo en el verano de ese mismo año por medio del corresponsal del periódico en Lisboa, a la sazón Antonio Martínez Tomás. En la carta, Galinsoga le expresa que “sería para mí un singular honor y para mi ejecutoria periodística de Director un timbre de ufanía, lograr que *La Vanguardia* fuese el primer periódico español en que apareciese tu firma después de tu repatriación”. Galinsoga presiente “lo ambicioso” de tal deseo, de ahí que invite a Ortega a que establezca “con absoluta independencia” las condiciones de la colaboración. Se despide firmando como “tu devoto admirador y amigo”⁷.

No se conserva la respuesta de Ortega, si es que la hubo por escrito. En cualquier caso, los contactos se produjeron utilizando como correo al mencionado Martínez Tomás, pues en abril de 1946, Galinsoga escribe a Ortega y le habla del “feliz acuerdo al que hemos llegado, especialmente honroso para mí”⁸. Más en concreto, alude a “tu resolución de distinguir a *La Vanguardia* con la exclusiva de tu egregia colaboración en España”. La carta no deja lugar a dudas sobre el supuesto acuerdo que han alcanzado: “Espero con ansiedad tu primer artículo y los sucesivos. Ya le dije a Martínez Tomás que nos parecía

⁷ Esta y las anteriores en carta de Luis de GALINSOGA a Ortega, Barcelona, 5-XI-1945.

muy bien tu propuesta en todos sus extremos". Es evidente que Ortega ha puesto una serie de condiciones y que *La Vanguardia* las ha aceptado.

Como nosotros sabemos que Ortega tenía sobre la mesa la colaboración con el diario *España* de Tánger, no nos resulta difícil interpretar el sentido de este párrafo escrito por Galinsoga: "Agradecemos igualmente tu rasgo caballeroso de que podamos compartir con algún otro periódico la exclusiva. Pero esto lo declinamos, porque no queremos prescindir del honor de que dicha exclusiva sea absoluta para *La Vanguardia*". Parece evidente que Ortega pensó en simultanear los artículos en ambos periódicos, tal vez por prudencia frente a la censura franquista.

Don José no deja transcurrir demasiado tiempo antes de contestar a su pariente. La carta, de dos páginas mecanografiadas, la fecha Ortega en Madrid, el 27 de mayo de 1946. Se encontraba en Madrid porque el día 4 de mayo había pronunciado la conferencia "Idea del Teatro" en el Ateneo madrileño, invitado por su director Pedro Rocamora. La conferencia es la misma que el 13 de abril había dado en Lisboa, profusamente recogida por la prensa, también por *La Vanguardia* que daba una crónica del corresponsal Antonio Martínez Tomás. Volviendo al meollo de la negociación con el periódico de los Godó, ya en la tercera línea de la carta vislumbramos su sentido; Ortega explica a Galinsoga que no se ha demorado en contestar por desatención, sino porque "ha tardado en formarse dentro de mí la respuesta", y añade enigmático: "Nota que se trata de una cuestión de cierta gravedad, no para mí ni para ti, sino para las cosas mismas"⁸.

Es necesario leer un poco más para que el resquemor del filósofo sobre la censura empiece a aflorar. "Esta serie de artículos a la que después de doce años de silencio me siento incitado, primero por mi convicción de que ha llegado el momento de volver a «hablar en serio» de las cosas; segundo, por solicitudes muy intensas y múltiples que me han llegado precisamente de extranjeros, va a ocuparse de los grandes problemas del mundo y entre ellos los particulares de España, a fin de situarlos dentro de su perspectiva". Ortega explica además que serán artículos "doctrinales", lo que elimina "toda virulencia o inmoderación". Hasta aquí todo entra dentro de lo normal, y probablemente Galinsoga estuviera asintiendo mientras leía las palabras de su pariente.

Sin embargo, en el segundo párrafo encontramos nítidamente expuesta la explicación del problema. Ortega no ha contestado antes porque quería conocer de primera mano (él habla de "experimentación") y no telemáticamente, cuál era el ambiente en España, de ahí que hubiera esperado a dar la conferencia en el Ateneo antes de formalizar su compromiso con *La Vanguardia*.

⁸ Esta y las inmediatas en carta de Luis de GALINSOGA a Ortega, Barcelona, 9-IV-1946.

⁹ Esta y las siguientes en carta de ORTEGA a Luis de Galinsoga, Madrid, 27-V-1946.

dia. ¿Cuál fue el resultado del viaje a España? “Este experimento rectifica un poco mi creencia en que era ya posible, con suficiente normalidad, escribir en la prensa española sobre los temas que tengo en proyecto tratar”, y añade que “siempre pensé que esto era algo problemático”.

Esta creencia explica que no abandonara la posibilidad de publicar en Tánger. Ortega entiende que la situación en España es anacrónica “con respecto al temple a que ha llegado la conciencia pública”, y se muestra esperanzado en que pronto cambiará la situación. Por todo ello, le pide a Galinsoga que evite sus cautelas, porque quiere evitar “roces y dificultades que para nadie pueden ser fértiles”. A la vista de este giro inesperado para *La Vanguardia*, le plantea al director la siguiente propuesta: “Creo, en conciencia, que debo comenzar publicando esos artículos en *España* de Tánger (aparte Suiza y Norteamérica donde han de publicarse también). Si se ve que la publicación no levanta polvareda o que, como espero, la censura de la península progrese hacia mayores holguras, podría hacerse su publicación en *La Vanguardia* como estaba convenido. Ni que decir tiene que yo supedité la publicación exclusiva de estos primeros en España a la condición de que cuando yo lo juzgara oportuno volvieresen a situarse las cosas según hace semanas convinimos”.

Consciente de la faena que esto suponía para el rotativo catalán, Ortega regala parabienes a Galinsoga, a quien trata de “primo”, y reconoce la generosidad de *La Vanguardia* en interesarse por su obra.

Apenas habían pasado dos días cuando Luis de Galinsoga vuelve a escribir a Ortega. Como no podía ser de otro modo, a fuer de mantener la delicada relación con el filósofo, Galinsoga le muestra su “conformidad” con todo lo planteado en su carta y con sus “archijustificadas cautelas”. Aún iba más allá el escritor franquista y le anunciaba su intención de desplazarse a Madrid para tratar directamente con el Régimen las reservas de Ortega respecto a la censura, por supuesto en “provecho de tu colaboración, egregia siempre, pero en estos momentos, preciosa por motivos que están en la conciencia de todos, sino en provecho del Régimen mismo y de la altura de nuestra Prensa”. Todavía pudo elevar más el tono al vincular los artículos de Ortega “al provecho de España ante el Mundo”.

Galinsoga pide a Ortega que retrase su compromiso con *España* de Tánger hasta que se resuelvan sus pesquisas en Madrid. No solo se lo pide en provecho de *La Vanguardia*, sino también del mismo Ortega, y le avisa de que la prensa española reproducirá inmediatamente sus artículos con las previsibles mutilaciones de la censura, “estragos” dice, lo que podría deformar el sentido exacto de sus palabras. “Otra posibilidad es que la Agencia oficial circule a la Prensa de toda España extractos incompletos, y tal vez desdichados de tus artículos que produzcan en la conciencia pública, una confusión sobre tu punto de vista y sobre

tus juicios, que son siempre tan diáfanos”¹⁰. Como se ve, Galinsoga no daba puntada sin hilo, y prevenía a su primo de la “desorientación” a la que se verá abocado si acepta la colaboración con el periódico magrebí.

Efectivamente, la reunión entre el periodista conservador y el ministro de Educación Nacional, a la sazón José Ibáñez Martín, conde de Marín, se produjo en Madrid. La solución de la consulta que Galinsoga traslada a Ortega es que “tus artículos no serán sometidos, después que yo los reciba y los despache, sino al exclusivo conocimiento y aprobación del Ministro de Educación Nacional, sin otras interferencias ni intervenciones”. El periodista esperaba, equivocadamente, que a Ortega le pareciera bien esta solución y que pronto *La Vanguardia* empezaría a publicar los “ansiados” artículos del filósofo. Pero no fue así. En mayo de 1946, en una breve carta que Galinsoga escribe a José Ortega Spottorno, le expresa el interés que tiene en hablar en persona con su padre sobre el asunto de su colaboración con *La Vanguardia*. El hijo de Ortega le responde con una breve nota en la que le informa de que su padre ha partido para Lisboa, pero que telefónicamente le ha transmitido su interés por entrevistarse con él. Elocuente resulta el comentario que Ortega Spottorno añade: “Le parece muy bien la entrevista que proyectas, con tal de que no se trate solamente de dejarle a él libre de censura, pues esto sería un privilegio inoperante a los efectos prácticos que podrían tener, sobre todo en el extranjero, sus artículos”¹¹. Se entiende que Ortega desconfía del resultado que para su reputación pudiera suponer figurar como colaborador de un periódico franquista.

Por otra carta fechada en enero de 1953, sabemos que Galinsoga mantuvo viva durante muchos años la esperanza de contratar la firma del prestigioso pensador. “Hace mucho tiempo –escribe en 1953– me honraste acogiendo con simpatía mi propuesta de colaboración tuya en *La Vanguardia* en las condiciones que tú señalases”, y ahora le “suplica” que reconsidere la propuesta dado que la situación es diferente. Aprovecha la misiva para pedirle que atienda a un periodista de *La Vanguardia* que desea entrevistarle, pero Ortega se niega porque “desde hace muchísimos años –puede que sean 30– creí debido no realizar ninguna entrevista periodística”, lo que le ha resultado “sumamente provechoso” pues, a cada solicitud que recibía, siempre podía contestar con que no concedía entrevistas: “Quebrar este consolidado sería para mí catastrófico”. Respecto al recuerdo de la colaboración que jamás se consolidó, Ortega lo zanja explicando que “hoy por hoy no creo que convenga a ese periódico ni mi colaboración ni publicar una entrevista conmigo que mereciese un poco la pena”¹².

¹⁰ Esta y las referidas a este tema en carta de Luis de GALINSOGA a Ortega, Barcelona, 29-V-1946.

¹¹ Carta de José ORTEGA SPOTTORNO a Luis de Galinsoga, Madrid, 1-VI-1946.

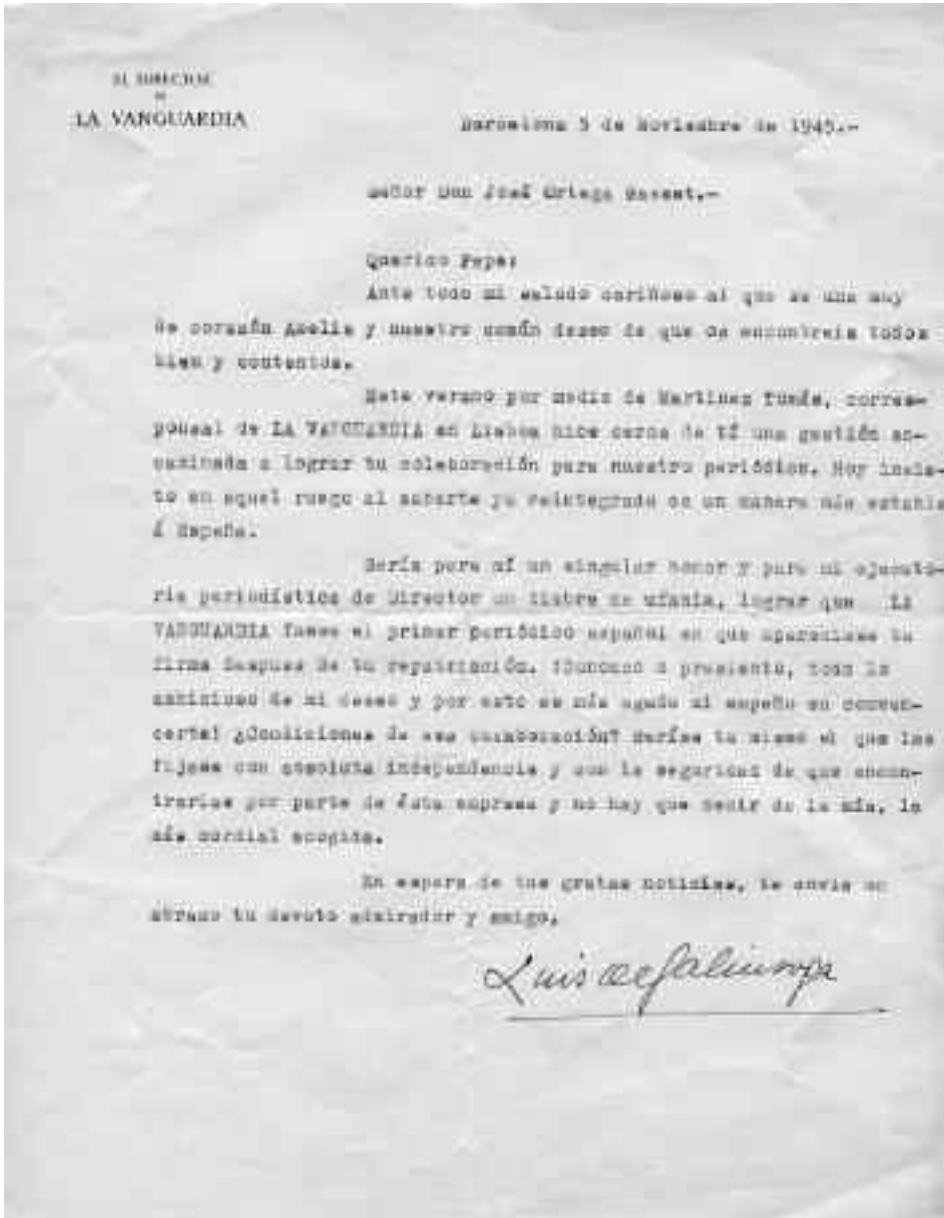
¹² Esta y las anteriores sobre este tema en carta de ORTEGA a Luis de Galinsoga, Lisboa, 24-I-1953.

Hasta aquí la correspondencia entre los dos parientes lejanos. Así se frustró el intento más serio de colaboración periodística que tuvo Ortega en España durante la Dictadura franquista. Luis de Galinsoga no logró arrancar del filósofo un compromiso que le permitiera henchir sus ínfulas de periodista influyente y con contactos. Puede que la esterilidad de su relación epistolar con Ortega esté detrás de la biliosa necrológica que le dedica al filósofo desde las páginas de *La Vanguardia* con motivo de su muerte en 1955. Habla Galinsoga de un “Ortega esclavo de una pasión y casi de un sectarismo totalmente incompatibles con su alto señorío intelectual”. “No –escribe– la muerte no destruye los hechos de una vida”, por eso escoge el día de su muerte para recordar “la verdadera intoxicación espiritual que padeció Ortega en aquellos meses de funesta recordación”, y sorprenderse de los “abismos de equivocación a que puede llegar una mente presa de la enfermedad”. En fin, el que antes se llamaba admirador de la obra y del pensamiento de Ortega, se retrata en esta desafortunada página que tanto contrasta con el tono y el sentir de las cartas leídas. Para rematar la necrológica, y en sintonía con el tratamiento periodístico que la prensa franquista hizo de la muerte de Ortega, Galinsoga también aludía a la formación religiosa que albergaba el filósofo “soterrada bajo densos aluviones de errores filosóficos y acaso también de frívolas coqueterías”¹³.

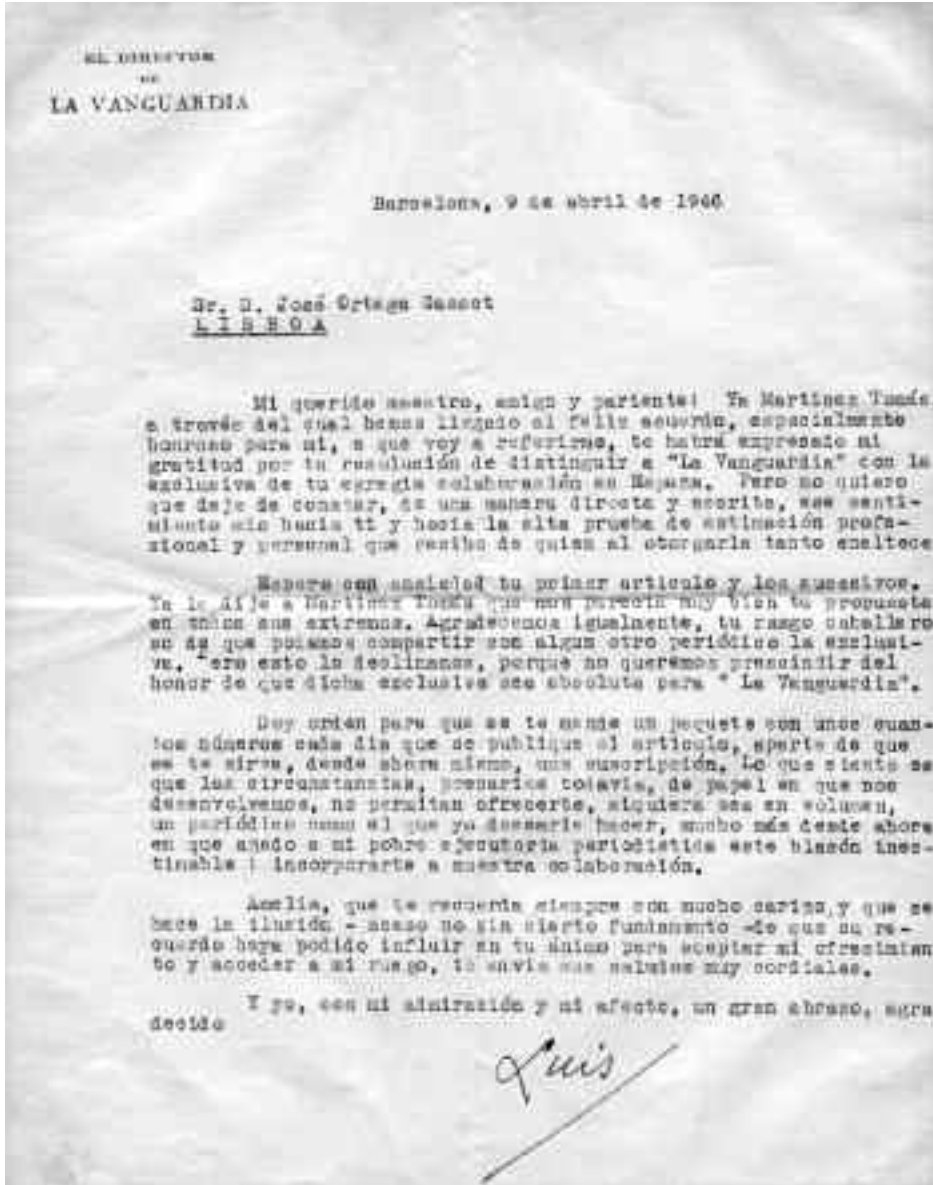
¹³ Luis de GALINSOGA, “Los hombres y los días. Ante la verdad del más allá”, *La Vanguardia*, 19-X-1955. Para conocer más a fondo el tratamiento periodístico de la muerte de Ortega, véase Ignacio BLANCO, “Otoño de 1955: conmoción por la muerte de Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, (10/11) 2005, pp. 78-150.

Documentos:

Carta de Luis de Galinsoga a Ortega. Barcelona, 5-XI-1945



Carta de Luis de Galinsoga a Ortega. Barcelona, 9-IV-1946



La Vanguardia Española dedicó toda la portada de su edición dominical a la conferencia “Idea del Teatro” dada por Ortega en el Ateneo de Madrid. 5-V-1946



Dos días después, *La Vanguardia Española* seguía informando de la conferencia de Ortega en el Ateneo. 7-V-1946



Carta de Ortega a Luis de Galinsoga. Madrid, 27-V-1946



DOCUMENTOS DE ARCHIVO

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

Final de un ciclo. 1949-1953

Ninguna de las posibilidades que se le brindaron al filósofo fue aprovechada para reintegrarse en la vida periodística española. La indecisión domina a Ortega, que muestra una actitud suspicaz y cautelosa, sin duda motivada por los desengaños del pasado que ahora regresaban a su memoria acentuados por la censura y la incertidumbre sobre su futuro inmediato. Parece que la edición y traducción de sus libros le interesa más que la prensa, aunque como hemos visto en su correspondencia, tenía interiorizada la necesidad de ocuparse de desentrañar el sentido del mundo en largas series de artículos. Por lo que vemos y por lo que está biografiado, el Ortega del exilio, con una salud renqueante, es un hombre voluble al que le cuesta encarar con decisión nuevos proyectos periodísticos.

Del periodo correspondiente a los últimos años de vida del filósofo, no podemos hablar, en puridad, de ningún artículo periodístico. Los textos que aparecen en la prensa desde su ruptura con *La Nación* en 1940, proceden en su mayoría de conferencias y cursos, en algunos casos revisados y autorizados por Ortega, como el “Discurso a los universitarios de Berlín” publicado en el semanario *La Hora* (6-XI-1949). A estas alturas, el reconocimiento internacional del pensador es muy importante, y los periódicos nacionales y extranjeros recogen con profusión sus intervenciones públicas. Podemos asegurar, en cierto modo, que por el contenido de lo que fragmentariamente aparece en la prensa, Ortega cumplió su deseo de ocuparse de la larga “faena” de explicar los profundos problemas acuciantes.

El detalle cronológico de los escritos aparecidos en prensa de habla hispana entre 1945 y 1955 es el siguiente: “Prólogo de Ortega a un libro de Dilthey. Primeras páginas del prólogo del libro *Introducción a las ciencias del espíritu*, próximo a publicarse” (*Boletín Editorial de la Revista de Occidente*, marzo de 1946); “La reviviscencia de los cuadros” (*Leonardo*, mayo de 1946); “Instituto de Humanidades” (*Revista de Psicología General y Aplicada*, julio-septiembre de 1948); “Ortega y Gasset en el II Centenario del nacimiento de Goethe. Trozo de la conferencia «Goethe sin Weimar», pronunciada por don José Ortega y Gasset en Hamburgo el día 1 de septiembre en la «Sociedad de Amigos de Goethe en Weimar»” (*Boletín Editorial de la Revista de Occidente*, octubre de 1949); “Discurso a los universitarios de Berlín” (*La Hora*, 6-XI-1949); “Alrededor de Goethe” (*Ínsula*, diciembre de 1949); “Se discute en la luz y en la sombra, la vida y el arte de Goya” (*Semana*, 28-II-1950); “La reviviscencia de los cuadros” (*Boletín editorial de la Revista de Occidente*, marzo de 1950); “En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»” (*España –Tánger–*, 7, 14 y 21-I-1952); “En torno al «Coloquio de Darmstadt»” (*La Nación –Buenos Aires–*, 15-VI, 6 y 27-VII-1952”).

A ellas hay que sumar las publicaciones en la prensa extranjera en lengua inglesa, alemana y francesa, cuyo detalle se puede consultar en la “Cronología del *corpus* textual” incluidas en el último tomo de las *Obras completas*¹⁴, siempre que su publicación sea previa a la española.

En una carta que el director y propietario del diario *España* de Tánger, Gregorio Corrochano, envía a Ortega en marzo de 1949, todavía sigue abierta la negociación para vincular la firma del filósofo. Fernando Vela media en estas conversaciones, y transmite a Corrochano la sensación de que tal vez haya mejorado “la posibilidad” para que se resuelva favorablemente la pretensión del periódico internacional. Sin duda, Corrochano sabe que la precaria libertad de expresión de la prensa española es una de las razones por las que Ortega no se ha decidido a concretar el ofrecimiento que se le hizo en 1946, como hemos visto páginas atrás.

No obstante, Gregorio Corrochano parece decidido a contar con Ortega como “la primera firma española”, aunque la complicada situación financiera de la empresa le lleva a ser prudente y a plantear una nueva complicación: “Dado que su colaboración no tiene precio, con toda sinceridad le confesamos que no nos atrevemos a proponer por nuestra cuenta las condiciones económicas, prefiriendo que usted nos comunique las que puedan convenirle, con el ruego de que tenga en cuenta la distinta situación en que actualmente se encuentra este periódico que, por una serie de circunstancias adversas, que a Vd. no se le ocultarán, precisamente estos días ha tenido que reunir a su Consejo de Administración para ver el modo de salvar las dificultades”¹⁵.

El asunto no fraguó. Lo máximo que conseguiría publicar *España* de Tánger será las tres entregas de los Coloquios de Darmstadt, de 1951, que comentaremos más adelante. Por lo que deducimos de la correspondencia orteguiana de estas fechas, las dificultades económicas influyeron en la causa para que el filósofo declinara emprender esta colaboración u otras como la de *La Vanguardia*. Pero sobre todo fue la distancia intelectual entre Ortega y una prensa intervenida hasta la médula por los franquistas, lo que obstaculizaba cualquier intento de volver a escribir en los periódicos españoles.

Esta hipótesis está alimentada, entre otros, por contactos epistolares como el que Ortega mantiene con Jaime Suárez, director del semanario de los estudiantes españoles *La Hora*. Sus cartas nos sirven no solo para ver más clara esta intuición, sino también para reconstruir la publicación de un interesante texto de esta época. El 11 de octubre de 1949, Suárez le envía una felicitación por las repercusiones internacionales de las conferencias de Ortega sobre Goethe en el extranjero, circunstancia que aprovecha para pedirle un favor: “Queremos

¹⁴ X, 637-651.

¹⁵ Carta de Gregorio CORROCHANO a Ortega, Madrid, 30-III-1949.

que sea V. quien abra el primer número de este curso, que aparecerá el día 23". Le propone que hable a los universitarios sobre "la vocación": "Creo que puede V. ayudarnos, y debe hacerlo, a sacar a la Universidad de este callejón en que se ha metido, en donde toda ausencia de vocación tiene asiento". Suárez, como otros intelectuales del momento, es consciente del desaprovechamiento de una inteligencia como la Ortega en la España de los 50, lo que le lleva a exhortar al gran filósofo a que tome partido por los universitarios: "Creo que ha llegado el momento de que V. se encare con la mocedad española en su dimensión universitaria. Ojalá quiera hacerlo a través de nuestras páginas"¹⁶.

Ortega le contesta a los tres días, y en su respuesta, además de ofrecer a *La Hora* un texto inaugural del curso universitario, encontramos una idea aprovechable para la biografía orteguiana de este periodo: "Agradezco a usted mucho su felicitación por los resultados de mis viajes. Además la acepto –no por lo que atañe a mi éxito personal que a estas alturas de la vida, desgraciadamente, no me interesa nada, tal vez porque estoy harto de éxitos– sino porque se trata, en efecto, de éxitos cuyo tamaño y densidad *pueden* [*subrayado del autor*] significar algo de primera importancia para mi país. Viceversa, lo que me ha interesado más en estos éxitos ha sido la parte de ellos que no venían tanto de mi ser individual cuanto de lo que hay en mí perteneciente a mi pueblo, raza o como se quiera llamar". Estas palabras, escritas en 1949 en una comunicación privada y no pública de cara a la galería, nos señalan la verdadera altura intelectual de Ortega. Para acentuar más si cabe su auténtico sentido, es conveniente recordar que la prensa franquista, en otro gesto más de mentalidad provinciana, había silenciado los éxitos internacionales del filósofo. Este hecho es una "estupidez" que "irrita" al propio Ortega, porque la ocultación de su prestigio internacional supone la pérdida de una buena oportunidad de estímulo para sus propios compatriotas. "No le extrañe a usted que yo, desde hace catorce años, no escriba en los periódicos españoles".

El texto que finalmente entrega al semanario estudiantil procede de una conferencia dada el 7 de septiembre de 1949 a los universitarios de la Universidad Libre de Berlín, titulada "*De Europa meditatio quaedam*" que, por su contenido, piensa Ortega que satisface el deseo de la revista de ofrecer a los universitarios españoles palabras de estímulo. La posdata contiene el curioso ruego de que "necesito absolutamente recibir las pruebas para que me las corrija Julián Marías, que es gran corrector. Yo lo soy muy torpe y además no puedo ahora dedicar a la faena un solo minuto"¹⁷.

Como era de esperar, Suárez le expresa la "alegría y emoción" que le produce recibir la generosa contribución, con la que espera "romper el cerco de

¹⁶ Estas referencias en carta de Jaime SUÁREZ a Ortega, Madrid, 11-X-1949.

¹⁷ Carta de ORTEGA a Jaime Suárez, [s.l.], 14-X-1949.

malintencionado silencio de una prensa de la que más vale no hablar”. El compromiso de *La Hora* con el pensamiento de Ortega es inequívoco y con la publicación del discurso pretenden “abrir combate por unos valores culturales que en modo alguno deben quedar postergados”¹⁸. El asunto se cierra con una última breve nota de Ortega que acompaña las galeradas, en las que corrige “unos terribles griegos en los que el tipógrafo ha entrado dando mandobles”. “Es la primera aparición de este trozo en que me arrimo bastante al toro y conviene que no lleve erratas”¹⁹, concluye el autor.

El mismo semanario tratará, en vano, de volver a contar con la firma de Ortega en un par de ocasiones en 1950 y 1952, como muestran las cartas que le envía Miguel Ángel Castiella, a la sazón director de la revista estudiantil, y conservadas en el Archivo. Sin embargo, el filósofo declina estas invitaciones amparándose en su precario estado de salud, y apoyándose en que “no he iniciado aún, ni sé cuándo podré ni deberé hacerlo, la publicación de artículos en publicaciones periódicas”²⁰. En respuesta a la invitación de 1952, Ortega se muestra todavía más explícito: “Créame que siento muy vivamente no poder dar cumplimento a la petición que me hace porque desde hace muchos años no publico artículos en periódicos y revistas ni participo en entrevistas o encuestas. Como no me es posible modificar actualmente esa conducta, me encuentro ante un caso de fuerza mayor que me impide corresponder a su deseo como fuera mi gusto”²¹.

Por último, una curiosa publicación de la que debemos ocuparnos al término de este itinerario es el reportaje con fotografías publicado en la revista *Semana* el 28 de febrero de 1950 titulado “Se discute, en la luz y en la sombra, la vida y el arte de Goya”. Como se explica en la “Nota a la edición” del sexto tomo las *Obras completas*, se trata de un coloquio celebrado en el Instituto de Humanidades con el título “Características del arte de Goya”. La autoría y fijación del texto póstumo ha sido posible por el manuscrito conservado en el Archivo de la Fundación.

¹⁸ Carta de Jaime SUÁREZ a Ortega, Madrid, 18-X-1949.

¹⁹ Carta de ORTEGA a Jaime Suárez, [s.l.], 26-X-1949.

²⁰ Carta de ORTEGA a Miguel Ángel Castiella, [s.l.], 27-IV-1950.

²¹ Carta de ORTEGA a Miguel Ángel Castiella, Madrid, 13-XI-1952.

Documentos:

Carta de Gregorio Corrochano, director del diario *España*, de Tánger, a Ortega. Madrid, 30-III-1949



Carta de Jaime Suárez, director del semanario estudiantil *La Hora*, a Ortega. Madrid, 11-X-1949



Carta de Ortega a Jaime Suárez, 26-X-1949



Carta de Ortega a Miguel Ángel Castiella, Madrid, 13-XI-1952



“Se discute en la luz y en la sombra la vida y el arte de Goya”, *Semana*.
[Madrid, 28-II-1950]



Testamento. 1953

El colofón de esta vasta andadura biográfica y periodística que ahora termina, consiste en la publicación de una serie de escritos procedentes de la conferencia dada por Ortega en Darmstadt (Alemania) el 5 de agosto de 1951. Esta procedencia confirma la repetida afirmación del filósofo de que desde 1940 no ha escrito artículos de periódicos propiamente dichos, sino que son textos de diferente naturaleza. Sin embargo, por las cartas que Ortega intercambia con el director del suplemento literario de *La Nación*, Eduardo Mallea, observamos que el autor sí intervino en el texto de aquella conferencia comentando y dividiendo su contenido en tres entregas periodísticas, que fueron las publicadas en *España* y posteriormente en *La Nación*.

Mallea escribe a Ortega el 26 de junio de 1952. Lo primero que le transmite es el viejo dolor, suyo y de la dirección del diario, por “el estado interrumpido de su colaboración en *La Nación*”. Pero en realidad le escribe para comunicarle que ha llegado a sus manos “la oferta de unos artículos suyos a título exclusivo”, que son los ya mencionados sobre los coloquios de Darmstadt. “La dirección no ha querido que esos artículos fueran a otras manos y los ha adquirido inmedia-

tamente, en consonancia con los sentimientos hacia su persona y obra que antes le expresé”²².

La respuesta de Ortega es larga, a pesar de que se vio obligado a retrasarla un año. Efectivamente, el 22 de junio de 1953²³, escribe a Eduardo Mallea y justifica su demora en que no solo ha tenido que decidir si volver a escribir para *La Nación*, “sino en absoluto de volver a escribir artículos, cosa que no hago desde que el 1940 dejé precisamente ahí de hacerlo”.

Los siguientes párrafos representan un testamento periodístico que nos llega, justamente, al final de este itinerario biográfico. Sin saberlo Ortega, estaba redactando las postreras líneas de esta investigación y poniendo en perspectiva su ingente legado periodístico.

Toda mi vida he tenido que estar atado en la galera de escribir artículos, porque era la única manera de sostenerme económicamente. Esta labor, claro está, ha estorbado gravísimamente la redacción de libros más pensados y completos. Desde 1934 dejé de escribir en España y en los años siguientes reduje mi labor de este tipo a los artículos que enviaba a *La Nación*. Las circunstancias me llevaron a suspender también esa colaboración y, a pesar de la difícilísima situación económica en que me hallaba, tuve la sensación de liberarme y abandonar la galera. Desde entonces no creo haber escrito ningún artículo, porque esos tres sobre el “Coloquio de Darmstadt” que publicaron Vds. no son en realidad artículos, sino un pequeño ensayo de circunstancias para mis lectores y oyentes alemanes.

Sin embargo, desde hace casi cuatro años, volví a sentir la conveniencia de escribir nuevamente artículos. Por dos razones conjuntas: una, porque me daba pena que todos los extraordinarios fenómenos acontecidos en el mundo desde hacía veinte años, no me parecían suficientemente analizados ni diagnosticados. Otra, porque para organizar bien mi trabajo de libros me sería ventajoso aumentar muy considerablemente mi presupuesto y esto solo era posible mediante artículos que hoy me serían en muchas partes admirablemente pagados. Solo si esto último acontecía, me era posible volver a la galera, porque era el supuesto para esta buena organización de mi vida (viajes, buen secretariado, etc.) que me permitiría acabar las obras que tengo tan avanzadas.

Vemos cómo, hasta el final de sus días, el principio radical de la filosofía orteguiana se encarnaba en la propia circunstancia vital del filósofo. No podía Ortega segregar su regreso a la actividad periodística de la realidad a la que el exilio y la salud le habían abocado. Ni la censura ni la solución económica se

²² Carta de Eduardo MALLEA a Ortega, Buenos Aires, 26-VI-1952.

²³ Carta de ORTEGA a Eduardo Mallea, [s.l.], 22-VII-1953

alineaban en su horizonte existencial para resolver su regreso a la plazuela intelectual del periódico. Es por eso que quiere aclarar a su interlocutor la cronología de los hechos:

Mi ensayo pues fracasó y así pasó todo el año 1952. En diciembre me vine a Lisboa –por no haber estado bien de salud tuve que quedarme en Madrid con mis hijos desde marzo de 1952– y aquí nuevamente me volvió a hurgar el deseo de hacer artículos. Entre tanto me había llegado noticia de que *La Nación* estaba dispuesta a mejorar sus condiciones. Me decidí entonces a reanudar mi colaboración con Vds. Escribí un artículo. Y cuando, poco después, iba a enviárselo a Vd. me encontré con una situación en que era imposible *inciar* [*subrayado del autor*] de nuevo la colaboración.

La labor de escribir artículos de periódico con regularidad no es tarea fácil. Solo quien ha experimentado en carne propia los rigores de “la galera”, conoce el esfuerzo constante y la ingente cantidad de voluntad y energía que hay que poner para cumplir con el compromiso. La juventud que le falta al escritor, por un lado, la dificultad económica sobrevinida por los largos años de exilio, por otro, unidos al insobornable significado que Ortega imprimió a su obra, explican este testamento periodístico que acabamos de leer. Todavía añadirá Ortega otra tilde más: “Ya ve Vd. que los mejores escritores franceses tienen que vivir de los artículos en los periódicos, pero que estos artículos son forzosamente muy breves y no hacen sino descalificar a sus autores”. En definitiva, a la altura de 1953 no está el autor por la labor de echar por tierra lo que habían sido 50 años de prolífica actividad intelectual, exponiendo sus artículos a las arbitrarias mutilaciones de la censura y empeñando una porción de la energía que le requerían otros proyectos y el propio afán de cada día.

Esta última etapa de relación con la prensa podría resumirse con la misma advertencia del “Prólogo para franceses” (1937) de *La rebelión de las masas*, cuando Ortega señala que “el asunto de que trata es demasiado humano para que no le afecte demasiado el tiempo”²⁴. Una circunstancialidad semejante es la que atraviesa los últimos años que hemos recorrido en este itinerario: la obra periodística es demasiado humana como para que no le afecte el tiempo. Cómo fue este tiempo lo conocemos bien. Cómo influyeron los complejos años de la Dictadura en la vida y obra de José Ortega y Gasset, es harina para otro costal.

²³ IV, 369.

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

Portada del diario *España*, de Tánger, en cuyo margen derecho superior se anuncia el primer artículo de Ortega sobre los coloquios de Darmstadt. Tánger, 7-1-1952

1952 7 de Enero

España

Director: Gregorio Cortés

Hoy empiezan las conversaciones Truman-Churchill

Cambios de impresión preliminares sobre gran variedad de temas

Se da por seguro que Eisenhower será candidato a la Presidencia de los Estados Unidos

Desde Nueva York

Importantes medidas británicas de seguridad en Suez

LOS EGIPCIOS HABRAN DE EVACUAR UNA ALDEA PRÓXIMA

«La decisión política se tomará en el momento de la salida de los egipcios de Suez»

D. JOSE ORTEGA Y GASSET

BRILLANTE CONMEMORACION DE LA PASCUA MILITAR

El comandante general Morán Grande, en nombre de los tres Ejércitos, felicitó al Cuartel de las Armas del Reino en su aniversario quincuagésimo séptimo de la del Suroeste

EL PAPA EN SU DISCURSO EN EL NIEMEN

El papa ha hablado en su discurso del día de hoy de la paz y de la fraternidad entre los pueblos.

Hoy, huelga general en Austria

Protesta contra la devolución de propiedades al príncipe Starhemberg

DOGMA

Precisión

El reloj Dogma es el más preciso que se haya fabricado jamás.

VIAGE POLITICO

El ministro de Asuntos Exteriores, Sr. Franco, se dirige a París para celebrar una reunión con el ministro de Asuntos Exteriores francés, Sr. Bidault.

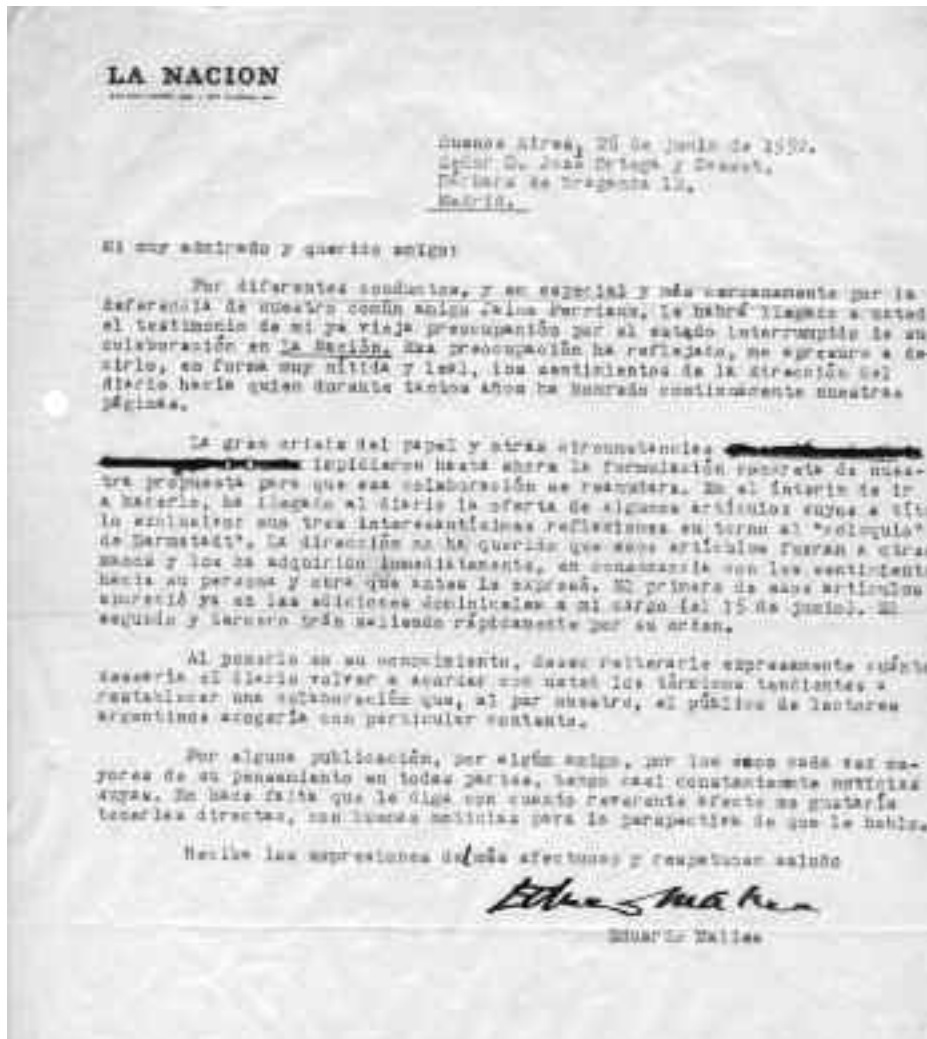
Chalgrin

El doctor Chalgrin recomienda el uso de su medicamento para el tratamiento de la hipertensión arterial.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Carta de Eduardo Mallea a Ortega. Buenos Aires, 26-VI-1952

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



Última carta de Ortega a Eduardo Mallea. 22-VII-1953



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

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

© Herederos de José Ortega y Gasset.

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



Artículos

Albert Camus, lector de José Ortega y Gasset.
A propósito de "L'Avenir de la civilisation européenne". Marc Firoud

Georg Simmel, Ortega y Gasset y el retorno a la metafísica tradicional:
rumbo a una filosofía de la vida. Lior Rabi

Vida, cultura y arte. La música en el pensamiento de Ortega y Gasset.
Clementina Cantillo

Vidas filosóficas: la historia de un concepto, de sus géneros filosóficos
y de su importancia en el pensamiento español. Jorge Brioso

Albert Camus, lector de José Ortega y Gasset. A propósito de "L'Avenir de la civilisation européenne"

Marc Firoud*

Resumen

Al examinar la nota del 27 de noviembre de 1954 en sus *Carnets*, observamos que Albert Camus ha leído *La rebelión de las masas*. Y el 28 de abril de 1955, durante un coloquio sobre "El futuro de la civilización europea", el escritor francés subraya, como punto esencial de su reflexión, que la "civilización europea es primero una civilización pluralista", añadiendo: "ese pluralismo que siempre ha sido el fundamento de la noción de libertad europea me parece la contribución más importante de nuestra civilización". Tal meditación hace referencia directa a Ortega. Este artículo intenta exponer una convergencia de pensamiento poco puesta de relieve entre ambos autores.

Palabras clave

José Ortega y Gasset, Albert Camus, *La rebelión de las masas*, pensamiento político, Europa, civilización europea, historia de los intelectuales

Abstract

When analyzing *Carnets's* remark of November 27th 1954, we can notice that Albert Camus has read *La rebelión de las masas*. Actually on April 28th 1955, during a colloquium about "The Future of European civilization", the French writer underlines as an essential point of his reflexion that "European civilization is first a pluralist civilization". Then he adds: "this pluralism that has always been at the foundations of the European liberty notion appears to me as the most important contribution to our civilization". This musing is a direct reference to Ortega. The following article tries to expose this convergence of thought between both authors that is rarely mentioned.

Keywords

José Ortega y Gasset, Albert Camus, *La rebelión de las masas*, political thought, Europe, european civilization, history of intellectuals

Uno admiraba a Francia cuando el otro confiaba en España. Uno era español, madrileño, germanófilo. El otro, "francés y africano del Norte", argelino, mediterráneo sobre todo. Contemporáneos el uno del otro, Albert Camus (1913-1960) y José Ortega y Gasset (1883-1955) habrían podido encontrarse físicamente. Las biografías más acreditadas –Herbert

* La *École Nationale d'Administration* (ENA), donde estudia Marc Firoud, no pretende dar ni su aprobación ni su desaprobación a las opiniones emitidas en este artículo, que deben considerarse como propias de su autor. Este texto se basa en una comunicación efectuada en francés durante las *XXVII Rencontres méditerranéennes Albert Camus* (7 y 8 de octubre de 2010).

Cómo citar este artículo:

Firoud, M. (2011). Albert Camus, lector de José Ortega y Gasset. A propósito de "L'Avenir de la civilisation européenne". *Revista de Estudios Ortegaianos*, (23), 63-82.
<https://doi.org/10.63487/reo.462>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 23. 2011
noviembre-abril



R. Lottmann y Olivier Todd— nos muestran que no sucedió. Quizá Camus oye-
ra hablar de Ortega en sus intercambios con la mujer de letras y editora ar-
gentina Victoria Ocampo¹. Pero no cabe duda de que le conocía por lo menos
de oídas, ya que cualquiera que se interesase por la España del siglo XX no po-
día ignorar a tan importante personaje.

Leyendo el ensayo más famoso del madrileño, *La rebelión de las masas*, tra-
ducido en francés en 1937 por Louis Parrot, Albert Camus conoció a José
Ortega y Gasset. No nos extraña que referencias a esta obra alimenten las res-
puestas de Camus a las preguntas de los intervinientes del coloquio organiza-
do por la Unión cultural greco-francesa, en Atenas, el 28 de abril de 1955, en
su conferencia "L'Avenir de la civilisation européenne" ("El futuro de la civili-
zación europea"). Lo que nos sorprende más es que un análisis preciso de este
texto revela que Ortega no es un simple nombre perdido entre las palabras, co-
mo en los *Carnets* —tal como sugerían algunos hasta ahora—, sino un punto de
referencia para Camus que simboliza un filón de ideas compartidas por los dos
intelectuales.

No se puede avanzar en estos nuevos y difíciles caminos sin definir clara-
mente la intención. A priori, la demostración de un Albert Camus lector de
José Ortega y Gasset se apoya en una sola fuente: "L'Avenir de la civilisation
européenne", donde una cita revela la presencia del autor español. Sin embar-
go, cuando se estudia esta referencia paralelamente a las menciones a Ortega
y Gasset en *Carnets* (24 de noviembre de 1954), se toma conciencia de que en
La rebelión de las masas Camus descubre la proximidad entre la potencia de cier-
tos análisis del madrileño y su propia reflexión sobre Europa. Trataremos de
centrarnos sobre esta convergencia raramente destacada, teniendo en cuenta
estas limitadas referencias. Una lectura atenta demuestra que Albert Camus
encontró la voz orteguiana en su meditación sobre Europa, desarrollando des-
de entonces una hermandad de pensamiento inédita.

El uso de un pensamiento, o Albert Camus lector de Ortega y Gasset

La presencia de Ortega y Gasset en "L'Avenir de la civilisation européen-
ne" revela una lectura atenta de *La rebelión de las masas* por parte de Camus. Por
tanto, es cierto que se podrían expresar vías de pensamiento comunes más allá
de las convergencias de ideas sobre Europa.

Resultaría interesante apuntar las numerosas referencias que unen a ambos
pensadores, ya sean políticas o morales. Un examen profundo sobre los víncu-

¹ Olivier TODD, *Albert Camus – Une vie*. París: Gallimard, 1996, colec. NRF Biographies, p. 496.

los, por cierto fecundos, entre obras como *La rebelión de las masas* y *el Hombre insurrecto* destacaría aún más dicha hermandad. Frente a pistas de meditación de tal amplitud, este artículo se limita a poner de relieve las referencias de Camus a Ortega en su discurso sobre la civilización europea y sus *Carnets*. Quizás otras investigaciones profundizarán el análisis a partir de este modesto surco trazado.

No podemos eludir, en el marco de este estudio, el “anacronismo” de que son casi veinte años los que separan la publicación de *La rebelión de las masas* en francés y los comentarios de Camus en sus *Carnets* sobre el autor español. En 1953, se publicó en Múnich un volumen en homenaje a Karl Jaspers con textos de Ortega y Camus, entre otros². ¿Bastaría para explicar el mano a mano que notamos entre ambos escritores en “L’Avenir de la civilisation européenne”? Incluso tal referencia, si bien puede ayudarnos, no permite aclarar totalmente el “desfase” y, por consiguiente, la razón del uso de Ortega y Gasset en este momento. Varios elementos nos invitan a ser prudentes en la genealogía del encuentro intelectual entre ambos autores.

En efecto, encontramos en el fondo documental de Albert Camus en Aix-en-Provence (Francia) dos libros dedicados por Ortega y Gasset al escritor: *Estudios sobre el amor y Meditaciones del Quijote*. Paulino Garagorri le dedicó también su libro *Ortega, una reforma de la filosofía* (1958). Ahora bien: el orteguismo en la reflexión camusiana estaba no sólo vinculado a la admiración por un pensador mayor del siglo XX sino también a un verdadero interés intelectual. Cabe añadir que en la lista de la biblioteca de Camus ciertos títulos están subrayados. Este hecho resalta la importancia singular que el autor atribuye a estas obras. Es el caso de los tres libros mencionados. Esto nos permite entender el comentario de Andrew Dobson:

En Francia, Albert Camus –“uno de los pocos franceses que lo ha leído”– propuso traducir a Ortega pero nunca ocurrió; Gallimard lo ha ignorado deliberadamente [...] ³.

Además, Camus admiraba el estilo de Ortega y Gasset hasta tal punto que destacaba a propósito del autor español que, “después de Nietzsche, era quizás el mayor escritor europeo”⁴. Más allá, el uno y el otro comparten *actitudes*

² José ORTEGA Y GASSET, “Notas a la edición”, en *Obras completas*, tomo VI. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2006, p. 996. En adelante, cuando se hagan referencias a estas obras, se harán con el tomo en números romanos y las páginas en arábigos.

³ Andrew DOBSON, “Introduction”, en *An Introduction to the Politics and Philosophy of José Ortega y Gasset*. New York: Cambridge University Press, 1989, p. 5.

⁴ Citado por Raymond GAY-CROSIER, “Albert Camus: Pour une culture européenne sans européisme”, *Orbis Litterarum*, Copenhague-Oxford, vol. 50, n.º 5, octubre 1995, pp. 304-319.

intelectuales que pueden reflejarse de un modo en maneras de escribir y transmitir ideas bastante cercanas. En el fondo, lo que Jeanyves Guérin escribe a propósito del autor francés, también se puede aplicar al pensador madrileño:

Si ser filósofo es construir un sistema, un modelo de pensamiento, está claro que Camus no lo es en absoluto. Es un pensador, un ensayista. No se dirige sólo a unos especialistas⁵.

Por otra parte, resulta también evidente que la interpretación de la referencia política y moral a Ortega en un momento histórico de crisis del proyecto europeo abre cuestiones de primer orden en el campo de los estudios camusianos. En un cierto sentido, cuando Camus escribe a finales de los años treinta que la "teoría perjudica a la vida"⁶, ya se hace eco de una corriente de ideas a la cual pertenece Ortega. Merecería un examen rotundo... Sin embargo, se puede dar un ejemplo basado en el tema de la vida creadora, que encontramos en *La rebelión de las masas* y al mismo tiempo en los escritos camusianos de aquella época.

Esto lo confirma el resumen que hace Herbert R. Lottman de la conferencia "El artista y su tiempo", pronunciada en Italia en el momento de la lectura por Camus de la obra de Ortega. El autor francés defiende la idea siguiente: "El artista libre no es hombre de comodidades y desorden interior, sino hombre de autodisciplina"⁷. Esta obligación profunda a la cual se somete libremente el artista para construir una obra original es una preocupación constante, incluso punzante, para Albert Camus y así lo refleja en sus *Carnets*:

La vida creativa supone un régimen de alta higiene, de gran decoro, de constantes estímulos que exciten la conciencia, –y añade– la vida creativa es una vida enérgica⁸.

Ahora bien, se trata de una cita casi *in extenso* de José Ortega y Gasset:

⁵ Jeanyves GUÉRIN, "Au sommet de la plus haute tension va jaillir l'élan d'une droite flèche, du trait le plus dur et le plus libre [Introduction]", en *Dictionnaire Albert Camus*. París: Robert Laffont, 2009, colec. Bouquins, p. X.

⁶ Albert CAMUS, "Alger républicain. 20 octobre 1938" [1938], citado en *Essais*. París: Gallimard, 1965, colec. La Pléiade, p. 1417.

⁷ Herbert R. LOTTOMANN, *Albert Camus*. París: Le Seuil, 1978, p. 551.

⁸ Albert CAMUS, "Cahier VIII (août 1954-juillet 1958)" [1954], en *Carnets 1949-1959*, en *Œuvres complètes*, vol. IV. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 1202.

La vida creadora supone un régimen de alta higiene, de gran decoro, de constantes estímulos, que excitan la conciencia de la dignidad. La vida creadora es vida enérgica [...]⁹.

En el enfoque y en la obra de Ortega aparecen ya, en cierto sentido, las preocupaciones camusianas más decisivas. Si nos referimos otra vez a nuestras fuentes de estudio, notamos que el mismo Camus apuntó: “Ortega, que quiere saber a quién habla antes de escribir”¹⁰, haciendo así referencia al “Prólogo para franceses” de *La rebelión de las masas*:

Yo creo que un libro sólo es bueno en la medida en que nos trae un diálogo latente, en que sentimos que el autor sabe imaginar concretamente a su lector [...]. Desde hace casi dos siglos se ha creído que hablar era hablar *urbi et orbi*, es decir, a todo el mundo y a nadie. Yo detesto esta manera de hablar y sufro cuando no sé muy concretamente a quién hablo¹¹.

Este gusto por lo concreto revela una implicación necesaria del hombre hacia el prójimo más palpable, la búsqueda de un contacto completo –pensado y vivido– con los demás y con el mundo. Sea situada en el plano moral o estético, esta red de interrogaciones comunes tiene también un enfoque político muy próximo para los dos intelectuales. Así, no puede extrañar que cuando Ortega muere en Madrid, el 18 de octubre de 1955, Camus le rinde homenaje: “La muerte de Ortega y Gasset recordó a los estudiantes que este gran filósofo puso la libertad, sus derechos y sus deberes, en el centro de su pensamiento”¹². Esta idea

⁹ José ORTEGA Y GASSET, “¿Quién manda en el mundo?” [1930], en *La rebelión de las masas*, IV, 468.

¹⁰ Albert CAMUS, “Cahier VIII (août 1954-juillet 1958)” [1954], en *Carnets 1949-1959*, en *Œuvres complètes*, vol. IV. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 1202.

¹¹ José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para Franceses” [1937], en *La rebelión de las masas*, IV, 350-351.

¹² Albert CAMUS, “Fidélité à l’Espagne” [1956], en *Articles, préfaces, conférences (1949-1956)*, en *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 990. Cf. también Albert CAMUS, “Hommage à un journaliste exilé” [1956], en *Articles, préfaces, conférences (1949-1956)*, en *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 982. Quizás Camus piense en *La rebelión de las masas* cuando escribe: “Ser un hombre libre no es tan fácil como se cree. La verdad es que los únicos que afirman esta facilidad son aquellos que han decidido renunciar a la libertad. Porque no es a causa de sus privilegios [...] que se rechaza la libertad, sino a causa de sus tareas extenuantes. Aquellos, al contrario, cuya profesión y cuya pasión es dar a la libertad su contenido de derechos y de deberes, saben que se trata de un esfuerzo de todos los días, de una vigilancia continua y de un testimonio cotidiano donde el orgullo y la humildad tienen partes iguales”.

¹³ Albert CAMUS, “L’Avenir de la civilisation européenne” [1955], en *Articles, préfaces, conférences (1949-1956)*, en *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 1011.

marcó el espíritu y la pluma del escritor francés, que se expresa así en la conferencia que nos interesa: "Una libertad que conlleva derechos y deberes es una libertad que tiene un contenido y que se puede vivir"¹³.

Desde el advenimiento de las masas a la denuncia del anti-humanismo

De manera decisiva, este enfoque se destaca en la meditación sobre la idea europea que encontramos en "L'Avenir de la civilisation européenne". En efecto, la conferencia de Albert Camus nos da una llave de entrada en las coincidencias de la reflexión sobre Europa entre los dos escritores. El vínculo se establece directamente cuando Camus cita a Ortega y Gasset en su intervención¹⁴. Pero esta referencia es una reivindicación de fondo, y no de forma, que resulta de una lectura madurada, meditada, refinada.

Esto se confirma en las respuestas siguientes cuando, contestando a una pregunta, Camus quiere destacar "dos fenómenos característicos de la historia europea" –¡nada menos!–, sin que sea el objeto de la pregunta. Por una parte, el autor francés evoca una "aceleración de la historia"¹⁵, resultado de un hiato entre el tiempo de la inteligencia humana y el frenesí del progreso técnico. Por otra parte, cita la idea orteguiana del "advenimiento de las masas"¹⁶ (en sus *Carnets*¹⁷ retoma un elemento que encontramos en *La rebelión de las masas*):

¹⁴ Albert CAMUS, "L'Avenir de la civilisation européenne" [1955], en *Articles, préfaces, conférences (1949-1956)*, en *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, 2008, p. 998.

¹⁵ José ORTEGA Y GASSET, "La altura de los tiempos" [1930], en *La rebelión de las masas*, IV, 387: "El imperio de las masas presenta, pues, una vertiente favorable en cuanto significa una subida de todo el nivel histórico, y revela que la vida media se mueve hoy en altura superior a la que ayer pisaba".

¹⁶ José ORTEGA Y GASSET, "El hecho de las aglomeraciones" [1930], en *La rebelión de las masas*, IV, 375. Se trata del inicio de la obra: "Hay un hecho que, para bien o para mal, es el más importante en la vida pública europea de la hora presente. Este hecho es el advenimiento de las masas al pleno poderío social".

¹⁷ Albert CAMUS, "Cahier VIII (août 1954-juillet 1958)" [1954], en *Carnets 1949-1959*, en *Œuvres complètes*, vol. IV. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 1201: "Del siglo VI al año 1800, la población de Europa nunca consiguió sobrepasar los 180 millones. De 1800 a 1914, sube de 180 millones a 460 millones". Cf. José ORTEGA Y GASSET, "Un dato estadístico" [1930], en *La rebelión de las masas*, IV, 402. Después de citar este número, subraya que "bastaría [...] este dato para comprender el triunfo de las masas y cuanto en él se refleja y se anuncia". Se puede comparar lo que escribe Ortega con lo que responde Camus: "El advenimiento de las masas estalla en este número". Más adelante, el madrileño precisa que "el brinco es único en la historia humana. No cabe dudar de que la técnica –junto con la democracia liberal– ha engendrado al hombre-masa en el sentido cualitativo de esta expresión" (José ORTEGA Y GASSET, "La barbarie del «especialismo»" [1930], en *La rebelión de las masas*, IV, 441).

Acompañado (y naturalmente estos dos factores están en interacción) de la aceleración de la historia, este advenimiento nos lleva a una situación que sobrepasa muy claramente los marcos intelectuales y los marcos racionales que le dieron origen. Hoy, nuestro problema es primero la adaptación de nuestra inteligencia a las nuevas realidades que nos proporciona el mundo¹⁸.

La reflexión de Camus se une *mutatis mutandis* a la fórmula orteguiana del desafío a la vez trágico y potente que lleva en su seno el proceso de civilización:

La civilización, cuanto más avanza, se hace más compleja y más difícil. Los problemas que hoy plantea son archiintrincados. [...] Este desequilibrio entre la sutileza complicada de los problemas y la de las mentes será cada vez mayor si no se pone remedio y constituye la más elemental tragedia de la civilización¹⁹.

En gran medida, la razón de tal problema parece común a los dos escritores. Ambos denuncian el fracaso, desde un punto de vista moral, del proyecto cartesiano. Pensando en voz alta, Camus pone en paralelo “el singular éxito de la civilización occidental en su aspecto científico” y “su singular fracaso moral”, y se pregunta

si la creencia absoluta, ciega en cierta manera, en el poder de la razón (digamos la razón cartesiana, para simplificar, ya que es ella la que se encuentra en el centro del saber contemporáneo), si esta creencia absoluta en la razón racionalista no es responsable en cierto modo de un estrechamiento de la sensibilidad humana²⁰.

En su “Prólogo para franceses”, Ortega proponía el mismo tipo de explicación cuando subrayaba que

Tres siglos de experiencia “racionalista” nos obligan a recapacitar sobre el esplendor y los límites de aquella prodigiosa *raison* cartesiana. Esa *raison* es sólo matemática, física, biológica. Sus fabulosos triunfos sobre la naturaleza, su-

¹⁸ Albert CAMUS, “L’Avenir de la civilisation européenne” [1955], en *Articles, préfaces, conférences (1949-1956)*, en *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 998.

¹⁹ José ORTEGA Y GASSET, “Primitivismo e historia”, en *La rebelión de las masas*, IV, 429. Unas líneas más adelante, Ortega añade: “Claro es que al complicarse los problemas se van perfeccionando también los medios para resolverlos. Pero es menester que cada nueva generación se haga dueña de esos medios adelantados”.

²⁰ Albert CAMUS, “L’Avenir de la civilisation européenne” [1955], en *Articles, préfaces, conférences (1949-1956)*, en *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, pp. 996-997.

periores a cuanto pudiera soñarse, subrayan tanto más su fracaso ante los asuntos propiamente humanos [...]²¹.

Fruto del *imperium* cartesiano, el proceso de especialización del trabajo científico deteriora gravemente la comprensión de los fenómenos humanos, edificando parcelas de saber que se convierten poco a poco en continentes herméticos que se ignoran. En sintonía, Ortega y Camus ponen la denuncia de esta división al nivel de un reto de civilización, al señalar

cómo en cada generación el científico, por tener que reducir su órbita de trabajo, iba progresivamente perdiendo contacto con las demás partes de la ciencia, con una interpretación integral del universo, que es lo único merecedor de los nombres de ciencia, cultura, civilización europea²².

La razón técnica, puesta en el centro del Universo, considerada como el agente mecánico más importante de una civilización, acaba provocando una especie de perversión, a la vez en la inteligencia y en las costumbres²³.

Ambos constatan los efectos del dominio de la racionalidad científica sobre la relación del hombre con el mundo. Ambos denuncian la tendencia del racionalismo cartesiano a conquistar todo el ámbito de la inteligencia, descalificando la interrogación moral del hombre sobre el hombre como algo inútil. Ambos luchan contra un anti-humanismo alimentado por la idolatría a una ciencia cuya potencia está decuplicada debido a sus aplicaciones técnicas. El uno después de 1914, y el otro después de 1945, están muy atentos a no asimilar los desarrollos de la ciencia a los progresos de la civilización.

Europa, libertad y pluralismo

Una vez hecho el diagnóstico de la crisis de Europa, profunda crisis moral e intelectual, Albert Camus toma claramente posición sobre lo que considera las características esenciales de la civilización europea.

²¹ José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo para Franceses" [1937], en *La rebelión de las masas*, IV, 369. Ortega declara de entrada, en el mismo prólogo, que "buena parte del azoramiento actual proviene de la incongruencia entre la perfección de nuestras ideas sobre los fenómenos físicos y el retraso escandaloso de las «ciencias morales»".

²² José ORTEGA Y GASSET, "La barbarie del «especialismo»" [1930], en *La rebelión de las masas*, IV, 443. La solución reside en un esfuerzo de reunificación de los saberes, es decir la elaboración de una "auténtica filosofía –única cosa que puede salvar [Europa]" (en José ORTEGA Y GASSET, "El mayor peligro, el Estado" [1930], en *La rebelión de las masas*, IV, 446).

²³ Albert CAMUS, "L'Avenir de la civilisation européenne" [1955], en *Articles, préfaces, conférences (1949-1956)*, *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 997.

Sin referirse a Ortega, el escritor francés quiere subrayar como punto central que “La civilización europea es, en primer lugar, una civilización pluralista”, y añade: “Este pluralismo que siempre ha sido el fundamento de la noción de libertad europea me parece la aportación más importante de nuestra civilización”²⁴. En realidad, este comentario esencial se hace directamente eco de una nota de los *Carnets*, impregnada de uno de los mensajes de *La rebelión de las masas*: “Ortega y Gasset. [...] La libertad y el pluralismo son las dos dominantes de Europa”²⁵. La referencia parece sacada del “Prólogo para franceses”, bajo una formulación que se cristaliza así:

La libertad y el pluralismo son dos cosas recíprocas y [...] ambas constituyen la permanente entraña de Europa²⁶.

Es, sin duda alguna, un pensamiento profundo. La dialéctica que no se termina – “dialéctica sin síntesis, en la cual las oposiciones no se reabsorben, sino que persisten”²⁷– hace de Europa, por esencia, el continente de la diversidad. Y Albert Camus comparte la definición orteguiana del estado de libertad, que “resulta de una pluralidad de fuerzas que se resisten mutuamente”²⁸, sin que nunca una destruya a las otras, garantizando así la heterogeneidad de las maneras de ser.

Por supuesto, Camus también habría podido referirse a la necesidad de una “variedad de situaciones”, noción creada por Wilhelm von Humboldt (1767-1835), pero extraída de *La rebelión de las masas*²⁹. La idea subyacente hace referencia a la pareja libertad-pluralismo, como explica Ortega:

Para que el humano se enriquezca, se consolide y se perfeccione es necesario, para Humboldt, que exista “variedad de situaciones”. Dentro de cada na-

²⁴ Albert CAMUS, “L’Avenir de la civilisation européenne” [1955], en *Articles, préfaces, conférences (1949-1956)*, en *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 997.

²⁵ Albert CAMUS, “Cahier VIII (août 1954-juillet 1958)” [1954], en *Carnets 1949-1959*, en *Œuvres complètes*, vol. IV. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 1202.

²⁶ José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para Franceses” [1937], en *La rebelión de las masas*, IV, 358.

²⁷ Según la explicación de la “Notice” de Raymond Gay-Crosier y de Maurice Weyembergh (en Albert CAMUS, *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, note 1, p. 1438).

²⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para Franceses” [1937], en *La rebelión de las masas*, IV, 359.

²⁹ Albert CAMUS, “Cahier VIII (août 1954-juillet 1958)” [1954], en *Carnets 1949-1959*, en *Œuvres complètes*, vol. IV. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 1202. Camus escribe: “Humboldt. Para que el ser humano se enriquezca y se perfeccione, hace falta una «variedad de situaciones». El mantenimiento de esta variedad constituye el esfuerzo central del liberalismo”.

ción, y tomando en conjunto las naciones, es preciso que se den circunstancias diferentes. Así, al fallar una quedan otras posibilidades abiertas. Es insensato poner la vida europea a una sola carta, a un solo tipo de hombre, a una idéntica "situación". Evitar ha sido el secreto acierto de Europa hasta el día, y la conciencia de ese secreto es la que, clara o balbuciente, ha movido siempre los labios del perenne liberalismo europeo. En esa conciencia se reconoce a sí misma como valor positivo, como bien y no como mal, la pluralidad continental³⁰.

La trama de la historia europea reside en un equilibrio inestable, dinámico, abundante, que le da su vitalidad. Ningún principio, ninguna idea, ningún grupo o ninguna clase triunfó en Europa de forma absoluta. Ortega y Gasset percibe en eso la llave de la civilización europea:

Se comprende, sin embargo, que no todo el mundo perciba con evidencia la realidad de Europa, porque Europa no es una "cosa", sino un equilibrio. [...] El equilibrio o balanza de poderes es una realidad que consiste esencialmente en la existencia de una pluralidad. Si esta pluralidad se pierde, aquella unidad dinámica se desvanecería. Europa es, en efecto, enjambre: muchas abejas y un solo vuelo. Este carácter unitario de la magnífica pluralidad europea es lo que yo llamaría la buena homogeneidad, la que es fecunda y deseable, la que hacía decir a Montesquieu: *L'Europe n'est qu'une nation composée de plusieurs*³¹.

Esta idea-fuerza constituye un elemento esencial de la reflexión camusiana sobre Europa. En este sentido, Albert Camus evoca, para salir de la crisis europea que percibe, la necesidad de definir

fórmulas sociales con una especie de equilibrio, difícil de mantener, que se realizará, sabiendo por supuesto que el equilibrio en cuestión no puede ser, por definición, algo cómodo. [...] De hecho, el equilibrio es un esfuerzo y un coraje continuo. La sociedad que tenga este valor será la verdadera sociedad del futuro³².

Europa, vista como la cuña de la libertad, lugar de un pluralismo irreductible de los puntos de vista y de las ideas, se alimenta de un principio político

³⁰ José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo para Franceses" [1937], en *La rebelión de las masas*, IV, 362.

³¹ José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo para Franceses" [1937], en *La rebelión de las masas*, IV, 356.

³² Albert CAMUS, "L'Avenir de la civilisation européenne" [1955], en *Articles, préfaces, conférences (1949-1956)*, en *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 1001.

fundado sobre una diversidad esencial. Ortega, expuesto a las divisiones del periodo de entreguerras, Camus, testigo de los bloqueos de un mundo bipolar, ambos movidos por un rechazo de las “ideologías caducas”³³, llaman a una movilización de los hombres de conciencia –intelectuales o escritores en el texto de Camus, “hombres excepcionales” bajo la pluma de Ortega.

El objetivo es transitar por el camino de valores nuevos, concebidos como homenajes a la libertad. Frente a este desafío humano, similar a aquel de la identidad –y por lo tanto del futuro– de la civilización europea, Albert Camus evoca una cierta expresión de la responsabilidad intelectual, común con José Ortega y Gasset.

El sentido de la medida

Libertad y pluralismo son los pulmones de Europa. Sin duda, una respiración tal necesita muchos siglos para llegar a la idea según la cual la libertad tiene un límite en la existencia y en el reconocimiento de los demás. Desde el punto de vista filosófico, proviene quizás de una profunda y análoga meditación del *péras* platónico que ambos autores han leído en el *Filebo*. Al fin y al cabo, para abrir la civilización europea a un futuro auténtico, Camus expresa una búsqueda del sentido de la medida que podría ser orteguiana:

La medida no es el rechazo de la contradicción, ni la solución de la contradicción. La medida [...] siempre ha sido el reconocimiento de la contradicción, y la decisión de mantener este reconocimiento, pase lo que pase. [...] Supone en realidad un heroísmo. Tiene posibilidades, en cualquier caso, de darnos no la solución, [...] sino el método para estudiar los problemas que se plantean ante nosotros y caminar hacia un futuro soportable³⁴.

Estar en lo cierto, con la conciencia de la medida y el respeto de la contradicción, es encontrarse en una situación calificada por el argelino de *heroica*. Como Ortega y Gasset, que opone hombres excelentes y hombres mediocres representados en la idea de “hombres-masa”, Albert Camus distingue dos tipos

³³ Albert CAMUS, “L’Avenir de la civilisation européenne” [1955], en *Articles, préfaces, conférences (1949-1956)*, en *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 998. Confrontado con lo que escribe Ortega sobre el “bolchevismo” y el “fascismo”: “uno y otro [...] son dos pseudoalboradas” (en José ORTEGA Y GASSET, “Primitivismo e historia”, en *La rebelión de las masas*, IV, 432). Comunismo y fascismo no llevan a los países hacia el futuro, sino hacia el pasado, el primitivismo, la barbarie; y si se deja atrás el liberalismo, hay que preservar su idea.

³⁴ Albert CAMUS, “L’Avenir de la civilisation européenne” [1955], en *Articles, préfaces, conférences (1949-1956)*, en *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 999-1001.

de comportamientos morales: uno sacado de la "Europa burguesa", otro de una Europa animada por una fuerza noble, consciente de sus derechos y de sus deberes, para quién

[La medida] se concibe como la conciliación de contradicciones y, en el ámbito social y político en particular, como la conciliación de los derechos y de los deberes del individuo. La posición de la Europa burguesa consiste en reivindicar únicamente los derechos humanos. Los derechos humanos son valores que hay que defender, pero no cuando significan la negación de los deberes³⁵.

La Europa burguesa responde del individualismo absurdo, "que piensa en sus frigoríficos, en sus restaurantes gastronómicos, que dice «yo no voto»". Para el autor francés, esta Europa se caracteriza por un estancamiento que toma la forma de un repliegue frente al curso de los tiempos, síndrome de una sociedad agotada frente a los desafíos exigidos cada día por la libertad. Esta forma de nihilismo que nota Camus hace referencia contrariamente a la idea orteguiana de vida como recorrido noble:

La nobleza se define por la exigencia, por las obligaciones, no por los derechos. *Noblesse oblige*. [...] Los derechos privados o *privi-legios* no son, pues, pasiva posesión y simple goce, sino que representan el perfil adonde llega el esfuerzo de la persona. En cambio, los derechos comunes, como son los del "hombre y del ciudadano", son propiedad pasiva, puro usufructo y beneficio, don generoso del destino con que todo hombre se encuentra y que no responde a esfuerzo ninguno [...]. Al significar para muchos "nobleza de sangre" hereditaria, se convierte en algo parecido a los derechos comunes, en una calidad estática y pasiva, que se recibe y transmite como una cosa inerte. Pero el sentido propio, el *etymo* del vocablo "nobleza" es esencialmente dinámico. [...] Son los hombres selectos, los nobles, los únicos activos y no sólo reactivos, para quienes vivir es una perpetua tensión, un incesante entrenamiento. Entrenamiento = *áskeis*. Son los ascetas³⁶.

La convergencia entre, por una parte, la denuncia de la Europa burguesa y, por otra parte, la afirmación de una humanidad mejor desde el punto de vista moral, muestra sin duda que este extracto corresponde a la *aristocratie vraie*

³⁵ Albert CAMUS, "L'Avenir de la civilisation européenne" [1955], en *Articles, préfaces, conférences (1949-1956)*, en *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 1000.

³⁶ José ORTEGA Y GASSET, "Vida noble y vida vulgar, o esfuerzo e inercia", en *La rebelión de las masas*, IV, 411-413.

mencionada en los *Carnets* a propósito de *La rebelión de las masas*³⁷. El madrileño elimina toda dimensión organicista de la nobleza –¿cómo podría ser de otra forma con su perspectiva humanista?– y, al revés, llama la atención sobre las implicaciones etimológicas de la palabra. Es el “Ortega-pedagogo” aspirando a una mejora ética de todos los hombres que se expresa y que defiende la idea según la cual, en el fondo, todos los hombres-masa son potenciales *aristoi*³⁸. Hay que subrayar la coincidencia entre la defensa del helenismo griego, padre de la filosofía de la medida de Albert Camus³⁹, y el término *áskesis* utilizado por José Ortega y Gasset, lo que demuestra una profunda herencia común de pensamiento.

Si el escritor francés hace referencia a dicha *aristocratie vraie*, es porque se sitúa del lado de una tensión hacia mayor libertad, al revés de la alienación del “snob” denunciado por Ortega:

[El hombre-masa] tiene sólo apetitos, cree que tiene sólo derechos y no cree que tiene obligaciones: es el hombre sin la nobleza que obliga –*sine nobilitate*– snob. [...] Como el snob está vacío de destino propio, como no siente que existe sobre el planeta para hacer algo determinado, es incapaz de entender que hay misiones particulares y especiales mensajes. [Ahora bien,] la libertad ha significado siempre en Europa franquía para ser el que auténticamente somos⁴⁰.

Aquí, el concepto de “hombre-masa” que usa el madrileño no tiene ninguna significación sociológica –Camus lo entendió perfectamente– sino que representa un estado de ánimo, una *aptitudo moral*⁴¹. Ésta nace de una actitud hacia la vida que Ortega nota en el seno de la civilización europea durante el periodo de entreguerras.

En cualquier caso, desde las profundidades de la lectura camusiana, surge un llamamiento al ejercicio de la libertad en Europa. Al igual que en la bús-

³⁷ Albert CAMUS, “Cahier VIII (août 1954-juillet 1958)” [1954], en *Carnets 1949-1959*, en *Œuvres complètes*, vol. IV. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 1202.

³⁸ José ORTEGA Y GASSET, “La subida del nivel histórico”, en *La rebelión de las masas*, IV, 384.

³⁹ Albert CAMUS, “L’Avenir de la civilisation européenne” [1955], en *Articles, préfaces, conférences (1949-1956)*, en *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 999.

⁴⁰ José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para Franceses” [1937], en *La rebelión de las masas*, IV, 357.

⁴¹ José ORTEGA Y GASSET, “El hecho de los aglomeraciones” [1930], en *La rebelión de las masas*, IV, 378: “La división de la sociedad en masas y minorías excelentes no es, por tanto, una división en clases sociales, sino en clases de hombres, y no puede coincidir con la jerarquización en clases superiores o inferiores”. Ortega explica, más adelante, que masa “no designa una clase social, sino una clase o modo de ser hombre que se da hoy en todas las clases sociales” (en José ORTEGA Y GASSET, “La barbarie del «especialismo»” [1930], en *La rebelión de las masas*, IV, 442).

queda de la verdad en el ámbito especulativo, la práctica de la libertad conlleva reglas que hay que respetar para darle una sustancia, un contenido, una realidad. Consta de derechos y deberes. Nunca definitiva ni adquirida, la libertad se vive según las responsabilidades cotidianas que el hombre debe asumir. Consiste en elevarse a la medida de la libertad para preservarse de los demagogos, estos "estranguladores de civilizaciones"⁴².

Una vía media, un destino para Europa

En realidad, Europa está sola frente a sí misma. La crisis de la civilización europea es como un aliento que le falta. Civilización cuya materia es la historia, Europa es *causa sui*⁴³. Así, la situación se parece a una encrucijada, a un cruce de caminos donde el viejo pasado puede llevar a un nuevo futuro:

Los modelos, las normas, las pautas, no nos sirven. Tenemos que resolvernos nuestros problemas sin colaboración activa del pasado, en pleno actualismo –sean de arte, de ciencia o de política. El europeo está solo, sin muertos vivientes a su vera; [...] ha perdido su sombra. Es lo que acontece siempre que llega el mediodía⁴⁴.

Es inútil buscar en otra parte sus modelos; el porvenir de Europa como civilización se determina a través de una vía media, la única que le corres-

⁴² José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo para Franceses" [1937], en *La rebelión de las masas*, IV, 367: "Los demagogos han sido los grandes estranguladores de civilizaciones. [...] La demagogia esencial del demagogo está dentro de su mente y radica en su irresponsabilidad ante las ideas mismas que maneja y que él no ha creado, sino recibido de los verdaderos creadores". El término "demagogos" hace referencia a los comunistas, a los fascistas y a los demócratas de discurso. La figura del nihilismo individualista y cínico está cerca: "El cínico no hacía otra cosa que sabotear la [civilización mediterránea de la Antigüedad]. Era el nihilista del helenismo. Jamás creó ni hizo nada. Su papel era deshacer –mejor dicho–, intentar deshacer, porque tampoco consiguió su propósito. El cínico, parásito de la civilización, vive de negarla, por lo mismo que está convencido de que no faltará" (en José ORTEGA Y GASSET, "La época del «señorito satisfecho»", en *La rebelión de las masas*, IV, 440). Se debe comparar con esta nota de los *Carnets*, sin duda inspirada por la lectura de *La rebelión de las masas*: "La Rusia de hoy asiste al triunfo del individualismo bajo su forma cínica" (en Albert CAMUS, "Cahier VIII (août 1954-juillet 1958)" [1954], en *Carnets 1949-1959*, en *Œuvres complètes*, vol. IV. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 1202).

⁴³ "El mayor enemigo de una civilización es generalmente ella misma. Si la civilización europea está en peligro, [...] es principalmente porque no lleva en sí bastante salud y bastante fuerza para responder a este desafío de la historia" (en Albert CAMUS, "L'Avenir de la civilisation européenne" [1955], en *Articles, préfaces, conférences (1949-1956)*, en *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 1005).

⁴⁴ José ORTEGA Y GASSET, "La altura de los tiempos", en *La rebelión de las masas*, IV, 392-393.

ponde. Ni en el Este, ni en el Oeste, sino en ella misma⁴⁵. El renacimiento europeo sólo es posible mirando al horizonte, formulando un futuro hecho de valores fecundos:

La Europa que concibió íntegramente las ideologías que hoy dominan el mundo, y que las ve ahora volverse contra ella, encarnadas en países más grandes y con una industria más poderosa, esta Europa [...] también puede tener la fuerza de concebir nociones que permitirán dominar o equilibrar aquellas ideologías. Simplemente, necesita respirar, necesita soltura, pensa-

⁴⁵ Haría falta evocar las coincidencias de pensamiento entre Camus y Ortega respecto a su análisis de la civilización estadounidense. Siendo ambos europeos, el uno y el otro se apartan de la *American way of life*. “[Hay en los Estados Unidos], en el ejercicio de [la] filosofía de la felicidad, un especie de exceso propio del temperamento estadounidense, una especie de voluntad de conquista total que ha acabado tomando formas que, naturalmente, han superado los límites, aniquilado los matices. Es lo que hace [su] vida cotidiana difícilmente adaptable a la del europeo medio [...]. De la misma manera, este rechazo sistemático de la idea general, este gusto por lo concreto, por el empirismo, por el hecho, es decir por todo lo que se puede percibir, oír y entender inmediatamente, llevó al pensamiento americano a alejarse de la idea general. [...] Varios errores estadounidenses sobre las cuestiones europeas vienen de este rechazo a tener cuenta de algunos fundamentos de la tragedia europea, los fundamentos ideológicos y metafísicos. Añadiré sin embargo que los Estados Unidos constituyen un pueblo joven [...]. El tipo de peligro que nos puede traer Estados Unidos es precisamente esta tendencia a llevarnos al nivel directo de los hechos de la vida tal y como suceden, y que, en la mente de la gente poco preparada [...], podría colocar ciertas sensibilidades a un nivel donde no es deseable que éstas se encuentren” (en Albert CAMUS, “L’Avenir de la civilisation européenne” [1955], en *Articles, préfaces, conférences (1949-1956)*, en *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 1006-1007). Hay que comparar este extracto con el fenómeno de camuflaje histórico propio al modelo estadounidense según Ortega: “El *camouflage* es, por esencia, una realidad que no es la que parece. Su aspecto oculta, en vez de declarar, su sustancia. [...] Los Estados Unidos significan [...] un caso de esa específica realidad histórica que llamamos «pueblo nuevo». [...] América es fuerte por su juventud, que se ha puesto al servicio del mandamiento contemporáneo «técnica», como podía haberse puesto al servicio del budismo si este fuese la orden del día. Pero América no hace con esto sino comenzar su historia” (en José ORTEGA Y GASSET, “¿Quién manda en el mundo?” [1930], en *La rebelión de las masas*, IV, 463-464). El peligro es la perdición de la cultura en Europa frente a la hegemonía de la técnica, tan presente en Estados Unidos: “se vive con la técnica, pero no *de* la técnica [...], no es *causa sui*, sino precipitado útil, práctico, de preocupaciones superfluas, imprácticas” (en José ORTEGA Y GASSET, “Primitivismo y técnica” [1930], en *La rebelión de las masas*, IV, 424). Ortega reflexiona también sobre la oposición entre el progresismo plácido de los Estados Unidos y la dimensión trágica de la civilización europea: “No hay razón para negar la realidad del progreso, pero es preciso corregir la noción que cree seguro este progreso. Más congruente con los hechos es pensar que no hay ningún proceso seguro, ninguna evolución, sin la amenaza de involución y retroceso. Todo, todo es posible en la historia [...]. Porque la vida, individual o colectiva, personal o histórica, es la única entidad del universo cuya sustancia es peligro. Se compone de peripecias. Es, rigurosamente hablando, drama” (en José ORTEGA Y GASSET, “Primitivismo y técnica” [1930], en *La rebelión de las masas*, IV, 421-422).

mientos que no sean provincianos como lo son actualmente todos nuestros pensamientos⁴⁶.

Frente al ángulo agudo en el que se encuentra el pensamiento europeo, el espíritu del cosmopolitismo –espíritu móvil, viajero, aventurero buscando la frontera y el contacto con el prójimo– marca el camino de una cultura europea que vuelve a afirmar una voluntad de pluralismo y de libertad, una pulsión que la caracteriza. Para refundar a Europa sobre la base de un diálogo entre diferentes⁴⁷, el escritor español denuncia el “provincialismo”, con un tono más político:

A mi juicio, la sensación de menoscabo, de impotencia que abrumba innegablemente estos años a la vitalidad europea, se nutre de esa desproporción entre el tamaño de la potencialidad europea actual y el formato de la organización política en que tiene que actuar. [...] Por vez primera, al tropezar el europeo en sus proyectos económicos, políticos, intelectuales, con los límites de su nación, siente que aquéllos [...] son inconmensurables con el tamaño del cuerpo colectivo en que está encerrado. Y entonces ha descubierto que ser inglés, alemán o francés es ser provinciano⁴⁸.

Sería necesario recordar el ambiente intelectual en que se escribe *La rebelión de las masas*, que, en las librerías, se encontraba al lado de obras de Coudenhove-Kalergi, del conde de Sforza o de Jouvenel⁴⁹. Sin embargo, Ortega no trata el tema porque está de moda. Es un tema que nace de una intuición orteguiana, que Camus percibió y la anotó en sus *Carnets*: “[Ortega y Gasset] hace una distinción entre la sociedad y la asociación”⁵⁰. La referencia proviene de una distinción analítica esencial para entender el pensamiento de Ortega sobre Europa:

⁴⁶ Albert CAMUS, “L'Avenir de la civilisation européenne” [1955], en *Articles, préfaces, conférences (1949-1956)*, en *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, pp. 1001-1002.

⁴⁷ El ideal cosmopolita, nacido en el siglo XVIII, es aquel de una curiosidad sincera y entusiasta hacia su prójimo. Ortega subraya que Ferguson, Herder, Goethe buscaban la pluralidad de las formas vitales teniendo como objetivo no la anulación, sino la integración. Cf. José ORTEGA Y GASSET, “Epílogo para ingleses” [1938], en *La rebelión de las masas*, IV, 504.

⁴⁸ José ORTEGA Y GASSET, “¿Quién manda en el mundo?” [1930], en *La rebelión de las masas*, IV, 469-470.

⁴⁹ Emilio de DIEGO, “Una percepción de la idea de Europa en España durante el periodo de entreguerras (1918-1939)”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, n.º 1, 2003, pp. 311-324.

⁵⁰ Albert CAMUS, “Cahier VIII (août 1954-juillet 1958)” [1954], en *Carnets 1949-1959*, en *Œuvres complètes*, vol. IV. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 1202.

Sociedad es lo que se produce automáticamente por el simple hecho de la convivencia. De suyo e ineluctablemente segrega ésta costumbres, usos, lengua, derecho, poder público. Uno de los más graves errores del pensamiento “moderno”, cuyas salpicaduras aún padecemos, ha sido confundir la sociedad con la asociación, que es aproximadamente, lo contrario de aquélla. Una sociedad no se constituye por acuerdo de las voluntades. Al revés, todo acuerdo de voluntades presupone la existencia de una sociedad, de gentes que conviven, y el acuerdo no puede consistir sino en precisar una u otra forma de esa convivencia, de esa sociedad preexistente. La idea de la sociedad como reunión contractual, por tanto, jurídica, es el mas insensato ensayo que se ha hecho de poner la carreta delante de los bueyes⁵¹.

Según Ortega y Gasset, el europeo siempre ha vivido en dos espacios históricos: Europa por una parte y, por otra parte, la nación o la comunidad. Por consiguiente, además de las sociedades nacionales, existe una sociedad europea, formada por una convivencia anterior a las distintas naciones, un “vivir-juntos” creado por los contactos entre los individuos del Viejo Continente, mucho tiempo antes de la emergencia de una idea nacional. Desde entonces, una dialéctica sin fin entre lo uno y lo múltiple –aquella precisamente de la libertad y del pluralismo– forma la trama de la historia europea: entre los pueblos europeos, la homogeneidad y la diversidad están unidas e impiden la hegemonía de un principio totalitario. En la Europa de Ortega, “cada nuevo principio uniforme fertiliza la diversificación”⁵².

Si siempre ha existido una conciencia cultural europea, sin embargo no ha habido una unidad europea a nivel político. Las dos variables parecen independientes. Sin embargo, la distinción orteguiana permite reflexionar sobre el lazo que las une, haciendo de la construcción europea no un ideal cualquiera, sino un hecho social muy anciano que hace probable, en su debido momento, la constitución de un Estado europeo. La lógica de institucionalización de Europa no es por lo tanto más utópica, según el madrileño, que la unidad de Francia o de España en el siglo XI⁵³. La idea está cercana a la respuesta que hace Albert Camus a un interviniente durante el coloquio:

⁵¹ José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para Franceses” [1937], en *La rebelión de las masas*, IV, 353.

⁵² Jesús J. SEBASTIÁN LORENTE, “La idea de Europa en el pensamiento de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), n.º 83, Madrid, enero-marzo 1994, p. 228.

⁵³ José ORTEGA Y GASSET, “¿Quién manda en el mundo?” [1930], en *La rebelión de las masas*, IV, 490.

Se necesitan instituciones [europeas comunes]. Su objeción [...] es que las diferencias de costumbres y de modos de vida entre los pueblos europeos lo hacen imposible. Le responderé con el ejemplo de Francia⁵⁴.

Las perspectivas orteguianas y camusianas tienen como objetivo la superación de las formas existentes de la organización política, condición *sine qua non* para dar un contenido auténtico a la realidad de la sociedad europea. En efecto, a pesar de la carencia de una institución, conviene según Camus "dar un contenido a los valores europeos, aunque Europa no sea para mañana"⁵⁵.

El proyecto de unidad de Europa constituye el punto clave del futuro de la civilización europea, el vínculo entre lo uno y lo otro está establecido explícitamente en las obras de Ortega⁵⁶ y Camus, que sugieren una tercera vía constitutiva de un nuevo "imperio del Medio"⁵⁷. En ambos casos, un equilibrio dinámico basado sobre la coexistencia libre dentro de un conjunto compartido que da forma a Europa. Lo de "dentro" parece unido de manera irresistible a lo de "fuera" con la interacción, el intercambio, el diálogo. Entonces, para los dos grandes intelectuales, nada es más urgente que denunciar el nacionalismo⁵⁸.

Controlar la crisis consiste por lo tanto en preocuparse por el futuro y dejar abierta la posibilidad de un porvenir. Tal aventura requiere de sus pioneros un deseo de vivir, un impulso hacia la existencia. Ortega y Gasset se preocupa porque no ve esta tensión vital entre sus contemporáneos, que parecen, según él, fijados en la ataraxia que produce el confort que proporciona la ideología del progreso inexorable:

⁵⁴ Albert CAMUS, "L'Avenir de la civilisation européenne" [1955], en *Articles, préfaces, conférences (1949-1956)*, en *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 1004.

⁵⁵ Albert CAMUS, "L'Avenir de la civilisation européenne" [1955], en *Articles, préfaces, conférences (1949-1956)*, en *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 1002.

⁵⁶ "Sólo la decisión de construir una gran nación con el grupo de los pueblos continentales volvería a entonar la pulsación de Europa" (en José ORTEGA Y GASSET, "¿Quién manda en el mundo?" [1930], en *La rebelión de las masas*, IV, 493).

⁵⁷ "Hay que luchar para conseguir vencer estos obstáculos [a la idea europea e inspirados por la noción de soberanía] y hacer Europa, Europa por fin, donde París, Atenas, Roma, Berlín serán los centros nerviosos de un imperio del Medio, si pudiera decir, que, de una cierta manera, podrá desempeñar su papel en la historia de mañana", en Albert CAMUS, "L'Avenir de la civilisation européenne" [1955], en *Articles, préfaces, conférences (1949-1956)*, en *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 1002.

⁵⁸ "Todos los nacionalismos son callejones sin salida" (en José ORTEGA Y GASSET, "¿Quién manda en el mundo?" [1930], en *La rebelión de las masas*, IV, 493). La idea está muy cercana a la postura camusiana: "Si Camus veía en la nación la posibilidad de la realización de la libertad [...], el nacionalismo era para él sinónimo de totalitarismo" (Philippe VANEY, "Nationalisme", en *Dictionnaire Albert Camus*. París: Robert Laffont, 2009, colec. Bouquins, p. 596).

La seguridad de las épocas de plenitud [...] es una ilusión óptica que lleva a despreocuparse del porvenir, encargando de su dirección a la mecánica del universo. Lo mismo el liberalismo progresista que el socialismo de Marx, suponen que lo deseado por ellos como futuro óptimo se realizará, inexorablemente, con necesidad pareja a la astronómica. [...] Bajo su máscara de generoso futurismo, el progresista no se preocupa del futuro; convencido de que no tiene sorpresas ni secretos, peripecias ni innovaciones esenciales, seguro de que ya el mundo irá en vía recta, sin desvíos ni retrocesos, retrae su inquietud del porvenir y se instala en un definitivo presente. No podrá extrañar que hoy el mundo parezca vaciado de proyectos, anticipaciones e ideales. Nadie se preocupó de prevenirlos⁵⁹.

El diagnóstico orteguiano pone en evidencia la falta de compromiso que parece caracterizar la vida contemporánea, inmersa en un paraíso posmoderno. La situación parece nacer de una desecación del deseo de una circunstancia más justa y más libre, primera fuente de aquéllas y aquéllos que toman la responsabilidad de ir-hacia-el-mundo. El futuro de la civilización en Europa reside en el rechazo a salirse de la historia, rechazo de un presente cerrado, que vive de una plenitud sin futuro que no es en realidad más que indiferencia hacia el mundo e incluso hacia el prójimo. Una última cita de Ortega resume todo el espíritu de su pensamiento:

La auténtica plenitud vital no consiste en la satisfacción, en el logro, en la arribada. Ya decía Cervantes que “el camino es siempre mejor que la posada”. Un tiempo que ha satisfecho su deseo, su ideal, es que ya no desea nada más, que se le ha secado la fontana del desear. Es decir, que la famosa plenitud es en realidad una conclusión. Hay siglos que por no saber renovar sus deseos mueren de satisfacción⁶⁰.

Albert Camus comparte la desolación del madrileño y sostiene que el porvenir nace de una postura cuya energía viene del instinto de vivir, postura prometeica hacia el “presente histórico” que debe su sentido sobre todo a la revuelta de la juventud. Así el proyecto de civilización de una Europa unida es sólo una de las múltiples maneras de llevar a los hombres a vivir su condición por sí mismos, es decir a *comprometerse* –actitud camusiana *par excellence*:

⁵⁹ José ORTEGA Y GASSET, “El crecimiento de la vida” [1930], en *La rebelión de las masas*, IV, 399.

⁶⁰ José ORTEGA Y GASSET, “La altura de los tiempos” [1930], en *La rebelión de las masas*, IV, 390.

El verdadero problema consiste en saber si queremos sobrevivir como civilización. Y esta voluntad no es forzosamente racional. Si te digo que quiero seguir viviendo, no es porque sé perfectamente lo que soy, sino porque tengo un sentimiento extremadamente vivo, extremadamente agudo de lo que soy como ser y que tengo el deseo de seguir en mi ser. Entonces no es primero una cuestión de razón, sino este instinto de vivir. Pues, si los jóvenes de hoy, en Occidente, no tienen este instinto de vivir, hay que volver a tenerlo, porque ahí está el problema. Y no lo volverán a tener, yo creo, confiándose a gente que les dirán, en este orden, lo que hay que creer y hacer. Lo volverán a tener confiándose a sí mismos. Quiero decir a su experiencia de la vida y a su propia reflexión⁶¹. ●

Traducción de Tijani Aberkan

Fecha de recepción: 01/02/2011

Fecha de aceptación: 22/07/2011

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAMUS, A. (1965): *Essais*. París: Gallimard.
- (2008): *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard.
- (2008): *Œuvres complètes*, vol. IV. París: Gallimard.
- DIEGO, E. de (2003): "Una percepción de la idea de Europa en España durante el periodo de guerras (1918-1939)", *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 1, pp. 311-324.
- DOBSON, A. (1989): *An introduction to the politics and philosophy of José Ortega y Gasset*. Nueva York: Cambridge University Press.
- GAY-CROSIER, R. (1995): "Albert Camus: Pour une culture européenne sans européisme", *Orbis Litterarum*, 50, pp. 304-319.
- GUERIN, J. (e. a.) (2009): *Dictionnaire Albert Camus*. París: Robert Laffont.
- LOTTMANN, H. (1978): *Albert Camus*. París: Le Seuil.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2006): *Obras completas*, tomo IV. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- (2006): *Obras completas*, tomo VI. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- SEBASTIÁN LORENTE, J. J. (1994): "La idea de Europa en el pensamiento de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), 83, pp. 221-245.
- TODD, O. (1996): *Albert Camus – Une vie*. París: Gallimard.

⁶¹ Albert CAMUS, "L'Avenir de la civilisation européenne" [1955], en *Articles, préfaces, conférences (1949-1956)*, en *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard, 2008, colec. La Pléiade, p. 1009.

Georg Simmel, Ortega y Gasset y el retorno a la metafísica tradicional: rumbo a una filosofía de la vida

Lior Rabi

ORCID: 0000-0001-8503-8582

Resumen

En este ensayo se consideran las interpretaciones de la metafísica tradicional que los filósofos Georg Simmel y Ortega y Gasset proponen como crítica al neokantismo. Durante la primera década del siglo XX, ambos filósofos concordaban con la filosofía neokantiana, por lo que no consideraban que el pensamiento especulativo fuese un objetivo central de la filosofía, pero para la segunda década del siglo XX ambos habían formulado una filosofía que, más que reconocerla, se basaba en la importancia de la metafísica. El argumento principal de este artículo pretende mostrar que, para comprender a fondo la evolución del pensamiento de ambos filósofos, es necesario considerar sus esfuerzos por reformular la relación entre la filosofía y las ciencias naturales. Al examinar la historia de la filosofía, ambos llegaron a la conclusión de que el propósito de la filosofía debe ser completamente distinto del propósito de las ciencias naturales. A diferencia de los filósofos neokantianos, ellos consideraban que la filosofía debe ocuparse de "la totalidad del ser" (Simmel) o de "todo lo que existe" (Ortega). Siguiendo esta línea de pensamiento, ambos intentaron explicar por qué debían romper lazos con la filosofía neokantiana, la cual asimilaba los objetivos de la filosofía con los objetivos de las ciencias naturales.

Palabras clave

José Ortega y Gasset, Georg Simmel, totalidad del ser, todo lo que existe, ciencias naturales, metafísica tradicional, filosofía neokantiana, filosofía de la vida

Abstract

This paper deals with the interpretation of Georg Simmel and Ortega y Gasset to the traditional metaphysics. At the first decade of the 20th century both philosophers appropriated the neo-Kantian approach to the objective of philosophy and did not consider the metaphysical discussion as pivot within the philosophical discussion. At the second decade of the 20th century they both formulated a philosophy which is based on the acknowledgement of the importance of metaphysics for dealing with the objectives of philosophy. The main contention in this article is that this evolution in their thought is best understood when considering their effort to rethink the relationship between philosophy and natural sciences. While they were delving into the history of philosophy they both agreed that the objective of philosophy must be completely differentiated from the objective of the natural sciences. Unlike the neo-Kantian philosophers they argued that philosophy must deal with "the totality of being" (Simmel) or "everything that exists" (Ortega). Based on this argument these two philosophers tried to explain why they could not continue to embrace the neo-Kantian philosophy which tied together the objectives of philosophy and these of the natural sciences.

Keywords

José Ortega y Gasset, Georg Simmel, totality of being, everything that exists, natural sciences, traditional metaphysics, neo-Kantian philosophy, philosophy of life

Cómo citar este artículo:

Rabi, L. (2011). Georg Simmel, Ortega y Gasset y el retorno a la metafísica tradicional: rumbo a una filosofía de la vida. *Revista de Estudios Orteguianos*, (23), 83-105.
<https://doi.org/10.63487/reo.463>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 23. 2011
 noviembre-abril



1. Introducción¹

El propósito de este artículo es examinar cómo llegaron Simmel y Ortega y Gasset a considerar la metafísica como una herramienta importante para alcanzar los objetivos de la labor filosófica.

Como se explica en las próximas páginas, durante la primera década del siglo XX, ambos filósofos admitían la crítica kantiana de la metafísica tradicional; no obstante, durante la segunda década del mismo, abandonaron la concepción neokantiana y pasaron a considerar el pensamiento metafísico como un objetivo central de la práctica filosófica. Su pensamiento maduro se centra en una concepción metafísica de la vida humana que declara que la vida es una realidad absoluta. A través de este artículo pretendo mostrar que es necesario hilvanar aquellos esfuerzos que los llevaron a replantearse los objetivos de la filosofía, para poder comprender la evolución de su pensamiento; su crítica de la filosofía neokantiana debía, entonces, reevaluar el propósito de la filosofía, y fue el hacer hincapié en las diferencias entre las ciencias naturales y la filosofía lo que finalmente les permitió, tanto a Simmel como a Ortega, abrirse paso para poder comenzar a enunciar su nueva *filosofía de la vida*.

En su libro *Hauptprobleme der Philosophie*, publicado en 1910, Simmel presenta una alternativa al concepto neokantiano de filosofía; mientras que Ortega propone en *¿Qué es filosofía?* una crítica de la visión neokantiana de las ciencias naturales, e intenta cimentar un camino que le permita a otros filósofos retornar a la metafísica tradicional.

Pretendo exponer, pues, las similitudes que existen entre ambos enfoques y su forma de reincorporar la metafísica tradicional al debate filosófico, que incluye, como hemos dicho anteriormente, una reevaluación de los cometidos de la filosofía independientemente de los de las ciencias naturales.

2. La crítica neokantiana de la metafísica especulativa

La filosofía kantiana marcó el principio de una nueva era redefiniendo los objetivos de la filosofía. Kant consideraba que los filósofos tienen la tendencia de aceptar con facilidad el dogmatismo metafísico y su filosofía criticaba esta supuesta tendencia, procurando no concentrarse en los problemas tradicionales de la metafísica, sino en encontrar una forma certera de convertir la meta-

¹ El autor quiere dar las gracias al profesor Tzvi Medin, a la doctora Rosalie Sitman y a Goldi Horta que fue la traductora del artículo al castellano. Las traducciones de las citas en alemán e inglés al castellano son de Goldi Horta.

física en ciencia². Ésta crítica llevó a muchos de los seguidores de su filosofía a considerar el discurso metafísico tradicional como evidencia de un pensamiento especulativo. El gran esfuerzo de este nuevo movimiento consistía en aprehender el objeto de estudio de la filosofía como parte del objeto de estudio de las ciencias naturales. La propuesta de Kant en su *Crítica de la razón pura*, consiste en exponer las condiciones bajo las cuales la metafísica pueda ser considerada como parte inmanente del mundo de la experiencia, al igual que el resto de las ciencias. Otro propósito importante de la filosofía kantiana era el de garantizar la objetividad de las ciencias naturales para así sobreponerse a las aseveraciones escépticas de David Hume. Kant comprendió que sería imposible lograr su propósito a través de nuevas aseveraciones metafísicas sobre la realidad, por lo que su interés se tornó a comprender las condiciones que nos permiten experimentar el mundo fenoménico, criticando, principalmente, el dogmatismo metafísico, y refiriéndose por realidad al mundo de las ciencias naturales. Esta metodología kantiana explica por qué Georg Simmel aseveraba que “para él [Kant], el mundo es real mientras sea el objeto de una ciencia que haya sido establecida, o que sea, por lo menos, posible. Aquello que no satisface las condiciones de la ciencia no es real”³.

A partir de los últimos años del siglo XIX y durante el siglo XX, el aspecto especulativo de la filosofía tradicional se vio severamente cohibido por la filosofía analítica, aunque tuvo resonancia en las teorías de algunos filósofos continentales⁴. A comienzos del siglo XX, los filósofos neokantianos, Herman Cohen y Paul Natorp, criticaron los aspectos especulativos de la filosofía tradicional. Su filosofía no es ni empirista, ni sensualista ni realista, como tampoco es especulativa, sino que concentra la atención del filósofo en el mundo de la experiencia, pero, a diferencia de la fenomenología de Husserl, no admite que la intuición humana pueda servir como herramienta metodológica para alcanzar los objetivos de la filosofía. Su método consiste en replantear las per-

² Immanuel KANT, *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul GUYER and Allen W. WOOD. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, Introduction , B-xviii, p. 111.

³ “Die Welt ist ihm Realität, insofern sie Inhalt der –schon gewonnen oder möglichen– Wissenschaft ist; was den Bedingungen dieser nicht entspricht, ist nicht «Wirklich»”. Georg SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie*, ob. cit., p. 19.

⁴ Los filósofos analíticos, como Moore y Russell por ejemplo, expusieron como problemas imaginarios los problemas de la ética normativa, de la metafísica tradicional y de la epistemología, pues aseguraban que no puede articularse respuesta alguna a cualquiera de estos dilemas filosóficos en forma de declaración cuya verdad o falsedad pueda examinarse. La tradición analítica dirigió su crítica a la metafísica tradicional, proponiendo que la filosofía no debe ocuparse del pensamiento especulativo, sino de investigar las estructuras lógicas de las matemáticas, la ciencia y el lenguaje humano. Ver: SLUGA, Hans D., *Gottlob Frege*. London, Boston and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1980, p. 9.

cepciones mediante el uso de términos y principios humanos; su argumento propone que a través de la aplicación de estos preceptos lógicos el filósofo alcanza una nueva percepción científica del mundo⁵.

En su libro *Logik der reinen Erkenntnis*, Cohen señala la influencia empirista de John Locke como la mayor debilidad (Schwäche) de la filosofía kantiana, e insiste en que el proceso del pensamiento humano no puede determinarse completamente a partir de la información procedente de las percepciones, puesto que, para él, la información proveniente de los sentidos es precisamente el problema que el pensamiento científico debe abordar, ya que “pensar es pensar en el origen” (Denken des Ursprungs)⁶; por otra parte, insiste, el pensamiento crítico afecta el proceso mediante el cual se formula el conocimiento científico. El método filosófico de la escuela de Marburgo profesa lo que Cohen llama el “principio del origen” (Prinzip des Ursprungs): “Comenzamos con el pensamiento. El pensamiento no puede tener otro principio que sí mismo. El pensamiento puro lleva a la aparición del reconocimiento puro”⁷. El autor propone que la razón humana busca invariablemente una mejor comprensión del mundo percibido, mas las teorías científicas siempre contradicen las percepciones inmediatas de los seres humanos; la discrepancia, nos dice, surge del hecho de que el pensamiento científico es pensamiento crítico, por lo que no puede definirse ni delimitarse a partir de la información sensorial.

Siguiendo esta línea de pensamiento, podemos distinguir, por un lado, la tradición especulativa, y por el otro, el neokantismo. La filosofía neokantiana se considera una crítica del mundo de la experiencia que comparte no sólo el carácter científico de las ciencias naturales, sino también sus objetivos, buscando siempre un mejor entendimiento del mundo fenoménico. El filósofo neokantiano no propone verdades absolutas, sino que busca siempre tener una conciencia más elevada del mundo.

El objetivo principal de la filosofía es rastrear las fuentes humanas del pensamiento científico, pues ésta es responsable de esclarecer las hipótesis de las cuáles el investigador parte hacia sus experimentos⁸. Dado que todo experi-

⁵ Helmut HOLZHEY, “Cohen and the Marburg School in Context”, en Reinier MUNK (ed.), *Herman Cohen’s Critical Idealism*. Dordrecht: Springer, Amsterdam Studies in Jewish Thought, 2005, pp. 16-17.

⁶ Hermann COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Bruno-Cassirer, 1902, p. 34.

⁷ *Ibid.*, pp. 11-12.

⁸ Cohen sustituye el argumento metafísico tradicional por la hipótesis científica; esto no quiere decir que Cohen presente un principio metafísico, sino que la hipótesis simboliza una “base” o “producto del entendimiento humano”. El investigador Geert Edel argumenta que la idea del origen (Ursprung) de Cohen debe ser interpretada como la culminación y el reemplazo permanente de la hipótesis. Podemos entonces deducir que, para Cohen, los conceptos de origen e hipótesis no son contradictorios. Ver: Geert EDEL, “Kantianismus oder Platonismus? Hypothesis

mento científico parte necesariamente de alguna hipótesis humana, la responsabilidad del filósofo consiste en explorar su origen. Bajo esta premisa, la filosofía y las ciencias naturales tienen una finalidad en común, pues comparten la infinita tarea de discernir racionalmente el mundo fenoménico, incluyendo, por supuesto, nuestras capacidades para experimentarlo. Natorp define dicha tarea como “ewiges fieri”⁹. El pensamiento especulativo tradicional pierde su legitimidad ante este nuevo proyecto, puesto que el neokantismo niega que la argumentación metafísica tenga valor alguno, siquiera metódico, que aporte a la tarea prescrita.

Siguiendo su propia interpretación de la filosofía kantiana, los filósofos neokantianos afirman que existen diferencias importantes entre “la filosofía” y “el filosofar”, argumentando que su filosofía, al igual que la de Kant, encarna la intención de filosofar. Para la escuela de Marburgo, su exégesis del concepto kantiano de “la cosa en sí” (Ding an sich), la cual incorpora el concepto de “límite” (Grenzbegriff)¹⁰ presenta su compromiso con la práctica de filosofar. El mundo, como es experimentado por el ser humano, aparece como la meta infinita de las ciencias humanas, incluida la filosofía, que resulta incapaz de ocuparse de una realidad que no puede ser percibida por la conciencia humana. Por consiguiente, la tarea del neokantismo contradice explícitamente el cometido de la metafísica; algunos investigadores definen el neokantismo de la escuela de Marburgo como un “idealismo crítico” (Kritische Idealismus)¹¹, pero podríamos incluso definirlo como un idealismo científico que contradice tanto el empirismo como el dogmatismo metafísico, y se ocupa de las relaciones entre los productos de la razón humana y los descubrimientos de las ciencias naturales.

En las siguientes secciones, seguiremos el camino que dos filósofos neokantianos recorrieron, partiendo de un método científico hasta llegar a un método metafísico especulativo.

3. La filosofía de la vida en el pensamiento de Ortega y Gasset

En las próximas páginas analizaremos la metafísica tradicional que pasó a formar parte central del pensamiento maduro de Georg Simmel y de Ortega y Gasset. Ambos hicieron un esfuerzo por articular sistemáticamente una *filoso-*

als Grundbegriff der Philosophie Cohens”, *Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici*, Bd. 1-2 (1991): I filosofi della scuola di Marburgo, p. 81.

⁹ Paul NATORP, “Kant und die Marburger Schule”, *Kant-Studien*, 1912 (Würzburg), p. 199.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Ver por ejemplo: Helmut HOLZHEY, “Cohen and the Marburg School in Context”, *ob. cit.*, p. 16.

filía de la vida (Philosophie des Lebens) que habría de basarse en un criterio absoluto. A pesar de las similitudes que existen entre los pensamientos maduros de Simmel y Ortega y Gasset, existen varias diferencias. Dados los distintos énfasis y las articulaciones que existen entre sus ideas, la filosofía de la vida de cada autor y su relación para con la metafísica tradicional se presentan en distintos capítulos. En los próximos dos capítulos, procuraré esclarecer las suposiciones metafísicas que sirven como guía para estas nuevas filosofías. La *filosofía de la vida* en el pensamiento de Ortega y Gasset y Simmel enuncia una nueva forma de entender la importancia de la metafísica en relación a los objetivos de la filosofía. Su nueva filosofía de la vida se centra en la noción de que los objetivos de la filosofía no son los mismos objetivos que los de las ciencias naturales. En este sentido, su filosofía madura es distinta del neokantismo. Tanto Simmel como Ortega mantenían que los filósofos debían reconocer la importancia de la metafísica tradicional y de la ontología. Dado que el filósofo debe tomar en cuenta todos los diferentes aspectos de la realidad, se ve obligado a asistirse de la metafísica especulativa. Por lo tanto, el que el filósofo tome en cuenta todos los aspectos de la realidad es esencial para que pueda cumplir los objetivos de la filosofía. La metafísica especulativa es una parte inmanente del discurso filosófico, independientemente de si estamos dispuestos a aceptarlo o no.

En su juventud, la actitud filosófica de Ortega y Gasset, así como los objetivos que le adjudicaba a la filosofía, era producto de la influencia de sus estudios en las universidades alemanas durante los años 1905-1907. Después de que Ortega y Gasset terminase sus estudios de doctorado en la Universidad de Madrid, partió a estudiar en la Universidad de Berlín, donde se especializó en filosofía del siglo XIX, ética y la filosofía de Kant, y conoció por primera vez a dos de los pensadores más importantes allí: Alois Rihel y Georg Simmel¹².

En octubre de 1906 Ortega llegó a la Universidad de Marburgo, donde estudió las ideas neokantistas de Hermann Cohen y Paul Natorp. En una carta que le envió a su familia en junio de 1907 se describe a sí mismo como un pensador neokantiano. En su carta también menciona que Platón, Galileo, Descartes, Newton y Kant eran los orígenes del pensamiento neokantiano de la escuela de Marburgo. En esta carta es fácil notar que Ortega consideraba su propio pensamiento como parte del sistema filosófico neokantiano de la misma escuela¹³. Durante sus estudios en la Universidad de Marburgo, Ortega insistió en la similitud entre los objetivos de la filosofía y los de las ciencias natura-

¹² José ORTEGA SPOTTORNO, *Los Ortega*. Madrid: Taurus, 2003, pp. 284-285.

¹³ ORTEGA, "Carta 175, Marburgo, 3 de junio 1907", en *Cartas de un joven español*. Madrid: El Arquero, 1991, p. 551.

les, argumentando que la verdad científica queda siempre más allá de las percepciones humanas: “la tierra parece estar quieta –*epur si muove*– dijo Galileo: y sin embargo se mueve”¹⁴. La influencia neokantiana en el pensamiento de Ortega se expresa claramente en su insistencia en separar *el mundo de la sensación y el mundo de la verdad*. Los sentidos son solamente transitorios e inconstantes, mientras que el mundo de la verdad presenta un objetivo de la filosofía y las ciencias naturales¹⁵.

La influencia de la concepción neokantiana de los objetivos de la filosofía en el pensamiento del joven Ortega se expresó en su propuesta de la relación entre la filosofía y el pensamiento científico. Ortega declaró que la ventaja de Europa en comparación con otros continentes, por ejemplo Asia y África, deriva de su aplicación del pensamiento científico. En un artículo que publicó en España a su regreso de sus estudios en Marburgo, explicó que Sócrates, según Aristóteles, aportó dos herramientas científicas a la humanidad: la definición y la inducción. Según Ortega, estas herramientas son vitales para que el científico pueda comenzar su investigación.

En febrero de 1908, Ortega aunó los objetivos de la filosofía a los de las ciencias naturales, declarando públicamente que el misticismo español tradicional, o los conceptos religiosos, debía ser reemplazado por una nueva forma de pensar, rigurosa y científica: “Las matemáticas junto con la filosofía son el centro del pensamiento europeo [...], sin matemáticas, que fueron descritas por Kant como el orgullo del pensamiento humano, y sin filosofía, podemos deducir que aún no formamos parte de la cultura moderna”¹⁶.

En la historiografía actual, el pensamiento del joven Ortega es descrito como neokantiano¹⁷. A éste periodo se le considera la primera fase de su pensa-

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ “En pocas palabras intentaría aclararlo de este modo: hay dos mundos, el mundo de la sensación y el de la verdad; aquel es momentáneo como la sensación, éste eterno, el mundo normal, el mundo de $2+2=4$ cuya igualdad sigue siéndolo esté triste o alegre”. ORTEGA, “Carta 177, Marburgo, 12 de junio 1907”, en *Cartas de un joven español*, ob. cit., p. 556.

¹⁶ ORTEGA, “Pidiendo una biblioteca”, *El Imparcial*, 21 de febrero de 1908, en *Obras completas*, Tomo I. Madrid: Alianza Editorial, 1983, pp. 82-83. En adelante se citarán estas obras como *Oc83*, con el tomo en números romanos y las páginas en arábigos.

¹⁷ En sus investigaciones, tanto Pedro Cerezo como Javier San Martín se centran en la influencia de la fenomenología de Husserl en la revolución del pensamiento de Ortega. Cerezo mantiene que Ortega concebía la fenomenología como una alternativa al neokantismo: “Ahora se confirma que lo que a Ortega interesaba de la fenomenología, tal como se anunciaba en el primer ensayo sobre «Sensación, construcción, intuición», era precisamente su poder alternativo frente al positivismo parcial, que representaban, por diversos motivos, tanto el empirismo como el neokantismo. La fenomenología se presentaba, pues, a los ojos de Ortega, como el método idóneo para alcanzar una experiencia directa e integral, esto es, no reductiva ni mediatizada, de la realidad «en persona», como suele decir Husserl”. Ver Pedro CEREZO, *La voluntad de aventura, Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel, 1984, pp. 210-11. Como

miento. La mayoría de los investigadores señalan que este periodo duró entre 6 y 10 años¹⁸. El mismo Ortega argumentó que en 1912 comenzó a articular su filosofía madura¹⁹.

En 1924 Ortega publicó su artículo “Reflexiones de centenario”, en el que trata de examinar el significado histórico de la filosofía de Kant. Ortega enfatiza que, a pesar de haber nacido en 1724, la influencia de su filosofía era extensa y dominante, aún en el siglo XX. En 1924, después de haber comenzado a articular su propia filosofía de la vida, y después de criticar la filosofía neokantiana, Ortega argumenta que la filosofía kantiana sufría de una fobia hacia la ontología tradicional (“ontofobia”)²⁰. Por un lado, la metafísica tradicional y la investigación ontológica representan un esfuerzo humano por reflejar pasivamente la realidad entera. Por el otro lado, la filosofía Kantiana tiene la intención de demostrar cómo es que la consciencia humana construye la realidad como la conocemos. Según el argumento de Ortega, la lógica y la metafísica kantianas se vieron influidas por la actitud de Kant hacia la ética. Ortega arguyó que la ética normativa kantiana representa el esfuerzo humano por considerar el mundo como debe ser y no como es. Basándose en su argumento de que no hay forma de entender la lógica y la metafísica kantianas sin considerar la influencia de su ética normativa, Ortega declara que la filosofía kantiana sufre de lo que definió una “ontofobia”: En vez de reflejar la realidad, el filósofo kantiano utiliza la razón como una herramienta para controlarla. El objetivo práctico del científico natural se convirtió también en el objetivo del filósofo. Según Ortega, este esfuerzo por unir los objetivos de la filosofía y de las ciencias naturales llevó a un cambio significativo en la historia de la filosofía. En vez de reflexionar sobre la realidad pa-

Cerezo, San Martín argumenta que Ortega deja la filosofía neokantista a favor de la filosofía de Husserl, la cual, él y otros, concebían erróneamente como una filosofía idealista. Según San Martín, la influencia de la fenomenología en el pensamiento de Ortega duró hasta 1929. Ver Javier SAN MARTÍN, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Madrid: Tecnos, 1998, pp. 143-196.

¹⁸ Julián Marías aseguró que Ortega superó el neokantismo y comenzó a formular su pensamiento en su artículo “Adán en el paraíso” de 1910. Pedro Cerezo mantiene que la segunda fase en el pensamiento de Ortega comenzó en el año 1911. Ver Julián MARÍAS AGUILERA, *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Revista de Occidente, 1973, pp. 323-26. Pedro CEREZO, *La voluntad de aventura, Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 25-39.

¹⁹ En su prólogo para los lectores alemanes, el mismo Ortega relata que fue el impacto de su encuentro con las ideas de Husserl en el año 1912 lo que lo llevó a articular su nueva filosofía. El momento en el que se vio expuesto a la fenomenología, superó su rudimento idealista a favor de una nueva filosofía de vida. Ver: José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para alemanes”, *Oc83*, VIII, 43. Para una interpretación interesante de la forma de explicar la evolución histórica de su pensamiento filosófico en relación a Husserl y Heidegger, puede leerse el primer capítulo del libro de Tzvi MEDÍN, *El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, pp.17-52.

²⁰ ORTEGA Y GASSET, “Kant. Reflexiones del centenario”, *Oc83*, IV, 42.

ra tratar de encontrar la forma de incorporar en ella a los seres humanos, el filósofo aspirará a controlarla²¹.

Esta crítica de Ortega hacia los conceptos neokantianos de ontología y metafísica tradicional, afectó profundamente su propio pensamiento filosófico. La filosofía de la vida de Ortega se basaba en el reconocimiento de la importancia de la metafísica para el discurso filosófico. En diversos escritos de los años 1930-31, él arguye que a pesar de que el discurso filosófico siempre ha sido llevado a cabo por el ser humano, el filósofo tiende a ignorar la centralidad de la vida humana. Las preguntas filosóficas deben ser entendidas mientras consideramos el contexto de su primera aparición dentro de la vida humana. El propósito principal de Ortega era el de reintegrar la vida humana al corazón de la filosofía. Más específicamente, Ortega pretendía convencer a sus lectores de que la vida humana no está condicionada por ninguna otra realidad, puesto que los distintos aspectos de la realidad o las preguntas sobre el mundo deben aparecer, ante todo, dentro de la existencia humana o de *mi vida*. Así podemos mantener que la vida humana es una *realidad primordíal*. Dada su prioridad sobre cualquier otra realidad, la vida humana puede iluminar todos los distintos aspectos de la realidad:

Para el cristianismo es Dios la realidad más independiente de nuestra vida que cabe pensar y, sin embargo, y aunque parezca contradictorio, ese mismo Dios resulta dependiente de nuestra vida, por una razón teológica muy honda. En efecto: al decir de Dios que es una realidad independiente de nosotros, decimos que es por completo *trascendente* a nuestra vida, o lo que es igual, que no podemos decir nada de ella, ni cómo es, ni siquiera en último rigor, si existe²².

La filosofía de vida no se centra en algún rasgo específico de la realidad, sino que se compromete a entender la realidad entera. Ortega creía que la realidad de la vida humana es el hecho más básico, y por tanto, la condición para cualquier otro hecho posible. El concepto de “mi vida” existe absolutamente, y no está condicionado por ningún otro hecho.

¿En qué relación está la realidad que he llamado “vida”, “mi vida” con cualquier otra? Pronto caemos en la cuenta de que cualquier otra realidad que no es “mi vida” forma parte de mi vida, en el sentido de que depende de la realidad que es “mi vida”. Dios mismo, si existe, comenzará para mí existiendo de alguna manera en mi vida²³.

²¹ *Idem*.

²² José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 115.

²³ *Ibid.*, p. 106.

Para Ortega, la vida humana es una realidad que, siendo considerada por nosotros como la primera realidad, puede ayudarnos a entender cualquier otra realidad posible.

Puesto que los objetivos del neokantismo se habían fundido con los de las ciencias naturales, el compromiso del filósofo con la búsqueda de una realidad absoluta se había vuelto irrelevante. En su filosofía, Ortega se fija como meta la búsqueda de una realidad absoluta. El encontrar esta realidad significa para él la posibilidad filosófica de clarificar todas las realidades. Ahora, para que podamos considerar cierta realidad como una realidad absoluta, mantiene Ortega, deben cumplirse dos condiciones:

1. Una realidad absoluta existe independientemente del resto de las cosas.
2. Un absoluto no permite entenderlo todo²⁴.

Ya que la vida humana es un hecho primordial que no se ve condicionado por otras realidades, y dado que todos los otros hechos pueden entenderse como relativos a la vida humana, debe considerársele como una realidad absoluta. Al presentar a la vida humana como una realidad primordial y absoluta, fácilmente podemos comprender cómo la filosofía de la vida de Ortega ayudó a la metafísica tradicional a recuperar su prestigio filosófico. El compromiso del filósofo de tomar en cuenta lo que Ortega definió como “todo lo que existe”, significa que los argumentos metafísicos son esenciales para el discurso filosófico. El camino hacia éste entendimiento filosófico se vio influido por el esfuerzo de Ortega de reconsiderar los objetivos de la filosofía en relación con los de las ciencias naturales.

4. La filosofía de la vida en el pensamiento de Georg Simmel

La filosofía de Simmel también se vio influida por las ideas de la filosofía neokantiana. Simmel estaba bien familiarizado con las ideas neokantianas de Heinrich Rickert y Wilhelm Windelband, las cuales reevaluaría seriamente más adelante; algunos investigadores mantienen que estas ideas tuvieron una gran influencia en su pensamiento filosófico. En la historiografía actual, la segunda fase en el pensamiento de Simmel es descrita como su fase neokantiana. Sus primeros escritos reflejan la influencia positivista en su pensamiento. En aquellos años, hizo un gran esfuerzo por abogar convincentemente que el pensamiento sociológico puede considerarse una ciencia empírica. Durante los últimos años del siglo XIX Simmel escribió considerables artículos sobre la filosofía de la cultura. El investigador Frischeisen-Köhler arguye que las ideas de Simmel correspondientes a esa época de su pensamiento eran muy si-

²⁴ *Ibid.*, p. 106.

milares a las ideas de Rickert en su tratado de "Filosofía de los valores"²⁵. La tercera y última fase del pensamiento de Simmel comenzó en el año 1910 y duró hasta su muerte en 1918. Esta fase es descrita como su fase filosófico-metafísica. Mientras que algunos investigadores continúan describiendo las fases históricas del pensamiento del autor en cuestión, el filósofo Heinz-Jürgen Dahme propuso una interpretación distinta de la evolución de su pensamiento filosófico. En su artículo "Das Abgrenzungsproblem von Philosophie und Wissenschaft bei Georg Simmel" (1983), Dahme intentó explicar que es lo que él considera la continuidad en el pensamiento de Simmel. En vez de hacer hincapié en las distintas fases del pensamiento de Simmel, Dahme señala que, además de la discontinuidad, podemos trazar una continuidad en su pensamiento. Según el investigador, durante los años en que Simmel escribió, uno de sus objetivos era el de intentar reevaluar la relación entre la filosofía y las ciencias naturales, sin jamás subestimar la importancia de la metafísica para con los dilemas filosóficos²⁶.

Es posible que varias de las ideas importantes de Simmel que fueron formuladas durante la última mitad del siglo XIX fueran también centrales para su pensamiento posterior. Sin intentar argumentar a favor de la continuidad o discontinuidad del pensamiento filosófico de Simmel, podemos notar fácilmente, como lo hizo Frischeisen-Köhler, que durante la segunda fase de su pensamiento, Simmel criticó el debate metafísico tradicional, comprendiendo que su error se basa en su intento de convertir una verdad parcial en una verdad absoluta²⁷. En su libro "La filosofía del dinero", que fue publicado en el año 1900, Simmel argumenta que debemos renunciar a la búsqueda en el mundo de entidades, sustancias o fuerzas cuya existencia y significado descansen exclusivamente en ellas mismas, pues, argumenta, todo lo que podemos percibir como una realidad absoluta es, sin embargo, relativo. Basándose en este argumento, Simmel critica el punto de vista dogmático que trata de asentar la certeza del conocimiento en una base absoluta:

Sin importar qué proposición hayamos descubierto que queramos considerar la definitiva, por encima de la relatividad del resto de las proposiciones, persiste la posibilidad de que lleguemos a reconocer que incluso ésta es

²⁵ Max FRISCHEISEN-KÖHLER, "Georg Simmel", *Kant-Studien*, 1920 (Würzburg), p. 21.

²⁶ Heinz-Jürgen DAHME, "Das Abgrenzungsproblem von Philosophie und Wissenschaft bei Georg Simmel", en Herausgegeben von Heinz-Jürgen DAHME und Otthein RAMMSTEDT (eds.), *Georg Simmel und die Moderne. Neve Interpretationen und Materialien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 89.

²⁷ FRISCHEISEN-KÖHLER, "Georg Simmel", ob. cit., p. 12.

meramente relativa, y se ve condicionada por una superior. Tal vez el conocimiento tenga una base absoluta, pero nos es imposible establecerla de manera irrevocable²⁸.

Para poder evaluar el acercamiento de Simmel a la metafísica durante lo que se considera el segundo periodo de su pensamiento, podemos ayudarnos de su interpretación de la teoría del conocimiento de Kant, para demostrar lo complicada que era realmente la actitud de Simmel hacia la metafísica durante la primera década del siglo XX. En su libro *Los profetas y el Mesías* el investigador Gil Villegas señala que ya en su libro sobre Kant, publicado en 1906 durante su supuesta fase neokantiana, el filósofo de Berlín presenta una interpretación inusual sobre la actitud de Kant en relación a la metafísica y la epistemología. Villegas menciona que para Simmel, el mayor problema en la filosofía de Kant no es un problema epistemológico, sino uno que pertenece al campo de la metafísica. Simmel proclama, lo que es inusual para un filósofo neokantiano, que Kant no presenta la idea de *la cosa en sí* para poder disolver la necesidad de considerar el último problema filosófico, sino que esta idea tiene un significado metafísico que encarna la intención de reconocer la importancia de la metafísica para la resolución de los dilemas humanos. Por lo tanto, Gil Villegas dedujo que en 1906 las categorías de Simmel no eran estrictamente kantianas sino que se orientaban constantemente hacia su filosofía de vida²⁹.

Es evidente que, como menciona Gil Villegas, la interpretación de Simmel de la *cosa en sí* kantiana, abrió para los que escuchaban en la Universidad de Berlín, un espacio para reconocer la importancia de la metafísica para la vida humana. Aun así, es importante destacar que la actitud de Simmel hacia la metafísica, durante la primera década del siglo XX, aún no estaba determinada, puesto que en el mismo libro también alaba la manera en la que Kant propone solucionar el dilema tradicional mente-cuerpo sin la necesidad de adoptar conclusiones metafísicas. El problema filosófico que conlleva el determinar el tipo de relación que existe entre el cuerpo y el espíritu humanos llevó a los filósofos predecesores de Kant a presentar argumentos metafísicos. En su filosofía,

²⁸ Georg SIMMEL, *The Philosophy of Money*, translated by Tom BOTTOMORE and David FRISBY. London, Henley and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 104. Para propósito de este artículo es importante señalar en que en su libro *Lebensanschauung*, Simmel argumenta que ahora considera la vida humana como una realidad absoluta. En 1918 él presenta la vida humana como una realidad absoluta: "die Lebenstranzendenz als die Wahre Absolutheit, in der der Gegenstaz des Absoluten und des Relativen aufgehoben ist".

²⁹ Francisco GIL VILLEGAS, *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 136. Para otros investigadores que tratan la filosofía de Simmel en relación a Ortega ver: Nelson ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*, capítulo 9. Madrid: Gredos, 1979.

Kant no necesita recurrir a resolución metafísica alguna; por lo que, para Simmel éste es precisamente un ejemplo clave de cómo el filósofo puede superar un debate especulativo tradicional. Este enfoque le permitió a Kant superar dos teorías importantes: la materialista (*materialistisch*) y la espiritualista (*spiritualistisch*). Según Simmel, los filósofos materialistas o espiritistas no limitaron su teoría a la experiencia, y por lo tanto pudieron ofrecer únicamente respuestas metafísicas a los viejos dilemas mente-cuerpo.

Kant consideraba imperativo el permanecer dentro de los límites de la experiencia humana; al lograr dicho cometido podría presentar una crítica seria a las resoluciones tanto de los materialistas como de los espiritualistas. Su teoría del conocimiento evita determinar qué hay más allá del mundo de la experiencia humana. En lugar de referirse al mundo como *la cosa en sí* (*Ding an sich*), Simmel señala que puede ser mucho más útil considerar cómo es que ésta se manifiesta ante nosotros. Para Kant el mundo aparece solamente como fenómeno (*Erscheinung*) y no como es en sí. De la misma manera, señala Simmel, para Kant “el alma no se conoce a sí misma en sí, sino únicamente como aparece ante sí misma”³⁰. Cuando consideramos la forma en la que el alma se refiere al cuerpo, no podemos asistarnos de la metafísica tradicional para tratar el problema; esto quiere decir que no podemos presentar un argumento sobre cómo sería el alma para sí misma. Tratando el tema del alma, únicamente podemos referirnos a ella como a un fenómeno, de manera que las explicaciones espiritistas describiendo la forma en la que el alma se relaciona con el cuerpo, o las explicaciones materialistas, describiendo el alma como un aspecto de la materia, se volvieron irrelevantes. Kant se concentra en el mundo de la experiencia, por lo que no tiene que internarse en la metafísica tradicional³¹.

La atención del filósofo alemán se centra en el mundo de la experiencia, de manera que el alma (*Seele*) no nos es conocida como es, sino como aparece ante sí misma. Tanto el alma como el mundo físico nos son desconocidos como son en sí. Según Simmel, dado que el alma y el cuerpo nos son conocidos únicamente como fenómenos, y no en sí mismos, no hace falta determinar cuál es la esencia de la relación entre ellos.

Es solamente en la tercera fase de su pensamiento cuando Simmel comienza a basar su filosofía en argumentos metafísicos, pues trata de explicar cómo

³⁰ “Kant behauptet: die Seele erkennt auch sich selbst nicht, wie sie an sich ist, sondern wie sie sich erscheint”. Georg SIMMEL, *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, Gesamtausgabe, Band 9. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 89.

³¹ Es importante mencionar aquí que Simmel mantuvo en su libro que, para Kant, el mundo de la experiencia no es un mundo imaginativo (*Die welt ist nicht meine Vorstellung*), sino un mundo real (por lo que, para Simmel, los intérpretes que tratan de leer la filosofía de Kant de esta forma lo han malentendido). *Ibid.*, p. 71.

podemos considerar que la vida humana tiene un carácter metafísico: la vida es *más vida* (*Mehr-Leben*) y aún es *más que la vida* (*Mehr-als-Leben*)³². En sus escritos publicados durante la segunda década del siglo XX podemos ver cómo la vida humana pasa a ser el punto focal de la exploración filosófica de Simmel. En 1910, al comienzo de su tercera etapa, Simmel publicó su libro *Hauptprobleme der Philosophie*, en el cual mantiene que el filósofo debe considerar todas las cosas que existen, o incluso que podrían existir, en el mundo³³. En función de su objetivo, el filósofo debe considerar los distintos aspectos del mundo. La filosofía representa la intención de ver cómo cierta realidad puede contener dentro de sí misma una explicación potencial sobre todos los distintos aspectos del mundo.

En 1918, poco después de que Simmel falleciera, se publicó la primera edición de su libro *Lebensanschauung*. En este último libro Simmel mantiene que encontró el principio metafísico que puede dar tal punto de vista general, y que puede describirse como “la trascendencia de la vida humana”³⁴. Él presentó este principio mientras intentaba redefinir la problemática metafísica de la vida humana. En 1918, Simmel mantuvo que este principio metafísico, la trascendencia de la vida humana, caracteriza la vida humana como tal³⁵.

Para Simmel, la vida humana puede presentarse en términos de una problemática metafísica, por un lado, porque se conduce con una continuidad ilimitada, aunque por el otro, no puede conducirse sin límites definidos. Para Simmel, la trascendencia de la vida significa el principio metafísico absoluto porque resuelve la contradicción entre lo relativo y lo absoluto. La vida humana puede considerarse absoluta porque no siempre puede conducirse dentro de los mismos límites; al mismo tiempo, la vida es relativa porque en cualquier momento debe conducirse bajo ciertos límites. Para Simmel la vida es más que la vida por cuanto debemos conducirla de cierta forma para darnos una estructura a través de la cual podamos mirar los eventos de nuestra vida diaria, eventos que aparecen invariablemente determinados por ciertas formas. Al mismo tiempo, la vida es más vida en tanto que va siempre más allá de los límites y de las formas actuales de vida en un esfuerzo inagotable por alcanzar su propia trascendencia.

³² “Damit ist in die Dimension gewiesen, in die das Leben transzendiert, wenn es nicht nur Mehr-Leben, sondern Mehr-als-Leben ist”. SIMMEL, *Lebensanschauung*, pp. 231-2.

³³ SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 14. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 20.

³⁴ “Hier liegt eine letzte metaphysische Problematik des Lebens: dass es grenzenlose Kontinuität und zugleich grenzbestimmtes ich ist”. SIMMEL, *Lebensanschauung*, p. 222.

³⁵ Georg SIMMEL, *Lebensanschauung*, Gesamtausgabe, Band 16. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, pp. 218-222.

5. Ortega y Gasset: los objetivos de la filosofía y de las ciencias naturales

Los logros de la ciencia moderna, así como la resonancia social de estos mismos, influyeron en la forma en la que el neokantismo consideraba los objetivos de la filosofía.

Durante la Edad Media, los teólogos utilizaban explicaciones metafísicas del universo, tomadas principalmente de la metafísica aristotélica, para solventar sus convicciones y dilemas. Durante la Edad Media se concebía la metafísica filosófica como un instrumento adecuado para tratar los objetivos de la teología. Fue únicamente en el siglo XVII cuando Descartes hizo un esfuerzo por convencer a sus lectores de dejar atrás la metafísica aristotélica y adoptar una concepción mecánica del universo. Descartes buscó explicar el mundo de una manera mecánica y librar a la ciencia de simpatías y antipatías neoescolásticas, así como de formas sustanciales. Su cometido era probar que la mecánica del contacto basta, y que no es necesario hablar de supuestas fuerzas ocultas en el universo. Esta nueva filosofía mecánica promovida por Descartes, junto con las revoluciones científicas de Copérnico y Galileo, llevaron a algunos filósofos a reconsiderar la metafísica tradicional³⁶. Las filosofías de Descartes y Newton, junto con el gran impacto de la filosofía de Kant cristalizaron la forma en la que los neokantianos comenzaron a concebir la relación entre la filosofía y las ciencias naturales.

En su libro de 1929, Ortega afirmó que el esfuerzo neokantiano de ligar los objetivos de las ciencias naturales y de la filosofía se vio afectado por la admiración social hacia la física. La postulación de Ortega es que los objetivos de la física son distintos de los de la filosofía. Para poder devolverle a la filosofía su prestigio, argumentó que el prestigio social del que la física goza no proviene de que se le adjudique la responsabilidad de formular el mayor conocimiento de la realidad; por el contrario, el prestigio social del físico reside en el uso potencial que, de manera práctica, nace del provecho de los experimentos de las ciencias naturales. Únicamente por su utilidad social, los ciudadanos europeos estaban interesados en promover los logros de las ciencias naturales durante el siglo XIX. Según Ortega, quien quería formular el argumento correcto para criticar el concepto neokantiano de filosofía, el interés social en las ciencias naturales no se basa puramente en un interés intelectual³⁷, sino en promover la conveniencia y comodidad de la vida diaria, las cuales influyeron en los filósofos.

³⁶ Noam CHOMSKY, "Language and Thought: Some reflections on Venerable Themes", *Powers and Prospects. Reflections on Human Nature and Social Order*. Boston: South End Press, 1996, pp. 1-11.

³⁷ ORTEGA, *¿Qué es filosofía?* Madrid: Espasa-Calpe, colec. Austral, 1995, p. 60.

fos en cierta medida. Augusto Comte, a quien Ortega describió como el filósofo de la visión burguesa, señaló el elemento práctico en el conocimiento humano, argumentando que el interés científico debe ser guiado por criterios técnicos. Ortega insistió que, para el positivista, esta creencia no expresa necesariamente el deseo del hombre de alcanzar el mayor entendimiento posible; para los positivistas esta postura carecía de importancia porque el objetivo principal de las ciencias naturales era el de mejorar la computabilidad de nuestra vida diaria:

Ahora se pretende únicamente insinuar que el triunfo imperial de la física no se debe tanto a su calidad en cuanto conocimiento como a un hecho social. La sociedad se ha interesado en la física por su fecunda utilidad, y este interés social ha hipertrofiado durante un siglo la fe que en sí tiene el físico³⁸.

Incluso el éxito social de la medicina resulta de su habilidad para mejorar la salud de los ciudadanos; es decir, el éxito de la medicina moderna no proviene de sus ventajas teóricas, sino de sus ventajas prácticas. Otra razón para el éxito social de la física o de la medicina puede encontrarse en su habilidad para combinar la exactitud del mundo numérico y de nuestro mundo de la experiencia diaria. Esta combinación ayuda al físico a presentar su campo de estudio como una ciencia exacta con muchas ventajas potenciales para la humanidad. Como el filósofo habla de realidades abstractas y no puede aseverar que su campo de estudio tiene ventajas sociales prácticas, el físico puede presentar su campo de estudio como práctico, útil y exacto. Estos cambios sociales y científicos afectan el prestigio del filósofo³⁹. Para Ortega, la filosofía de Kant no se centra en *los grandes problemas cósmicos* porque Kant se refiere solamente al mundo de la experiencia y trata de probar su objetividad⁴⁰. El argumento principal de Ortega es que la metafísica tradicional no es el centro de la filosofía de Kant. Bajo la influencia de los logros de las ciencias naturales, el mayor esfuerzo de Kant fue el de ligar los objetivos de la filosofía y de las ciencias naturales. Para poder sobreponerse a la crítica kantiana de la metafísica, Ortega intentó explicar a sus lectores en qué consisten las diferencias entre la filosofía y las ciencias naturales, insistiendo constantemente en que éstas residen en las diferencias entre los objetivos de la filosofía y los de las ciencias naturales: mientras que la física intenta aprehender la realidad por medio de experimentos, la filosofía se concentra en la realidad y no la manipula para cu-

³⁸ *Ibid.*, p. 63.

³⁹ "Agobiado, por tal predominio, el filósofo se avergonzó de serlo, es decir, se avergonzó de no ser físico". *Ibid.*, p. 64.

⁴⁰ *Idem.*

brir necesidades prácticas. Para poder reivindicar la importancia de la metafísica tradicional, Ortega exhibe cómo los objetivos de la física son muy limitados y cómo sus experimentos ilustran su interferencia con la realidad. Dada la naturaleza experimental de su trabajo, el físico no puede tener una forma de expresar la realidad absoluta. Ortega concluye que las ciencias naturales únicamente pueden ofrecer un *conocimiento simbólico*, mientras que la filosofía busca encontrar lo desconocido como es. El filósofo no puede restringir su investigación a preguntas parciales⁴¹.

La filosofía debe ser un símbolo humano de la necesidad de encontrar una respuesta a las preguntas más difíciles, incluyendo aquéllas que son insolubles por naturaleza. La responsabilidad del físico no abarca los problemas y las preguntas que sabe que no puede resolver. Ortega deduce que la separación entre las ciencias naturales y la filosofía debe ser preservada. Como un *conocimiento simbólico*, las aspiraciones científicas son distintas de las aspiraciones filosóficas, pues estas últimas consisten en alcanzar un *conocimiento absoluto* que trata *todo lo que hay*⁴².

La mayor ventaja de las ciencias naturales reside en la capacidad de la física para obtener un resultado preciso. Debido a que el físico se concentra únicamente en una realidad parcial, el resultado que puede obtener de su experimento representa únicamente una verdad parcial, pues éste se concentra en una pregunta específica y concreta, a diferencia del filósofo, que sabe que, para ofrecer una respuesta satisfactoria a sus preguntas, es necesario recurrir al uso de la metafísica especulativa para poder responder. Siempre se espera del filósofo que aborde el problema de la existencia entera, mientras que el físico tiene licencia para concentrarse en un problema parcial, siempre y cuando pueda ofrecer una respuesta exacta⁴³. Por lo tanto, existe una gran diferencia entre las conclusiones científicas, que son de carácter puntual, y las conclusiones filosóficas, que son de carácter abstracto.

El mayor esfuerzo de Ortega en su libro *¿Qué es filosofía?* consiste en justificar que la filosofía no es responsable de resolver problemas prácticos, y que el filósofo debe interesarse exclusivamente en preguntas teóricas.

Para poder legitimar la separación tradicional entre el interés práctico y el interés teórico, Ortega criticó la filosofía pragmatista entendiendo que su postura le es desleal a los objetivos tradicionales de la filosofía: el error al que la actitud pragmatista está sujeta, consiste en considerar que un problema insoluble no presenta un problema en absoluto. Su interés no es un interés teórico sino prác-

⁴¹ *Ibid.*, p. 72.

⁴² ORTEGA, *¿Qué es filosofía?* Madrid: Espasa-Calpe, colec. Austral, 1995, p. 79.43 *Ibid.*, pp. 87-105.

⁴³ *Ibid.*, pp. 87-105.

tico. En tanto que el filósofo intenta entender la condición primordial de las cosas en el mundo, los pragmatistas intentan evitar precisamente dichas preguntas teóricas y abstractas⁴⁴. Ortega contiene que los neokantianos y los pragmatistas evitan constantemente los objetivos reales del filósofo. En vez de tratar con todo lo que existe, estos filósofos se limitan a sus intereses específicos.

Ortega dirige esta misma crítica a los filósofos positivistas. Según él, estas tres posturas filosóficas manifiestan la intención de evitar la tarea de la filosofía tradicional, de considerar *todo lo que existe*. Los positivistas argumentan que el conocimiento humano puede basarse únicamente en la percepción de nuestros sentidos, y ponen de manifiesto una severa crítica contra la metafísica dogmática o especulativa, así como contra la suposición de que la imaginación o la intuición son instrumentos importantes que pueden ayudarnos a alcanzar un conocimiento verídico con mayor facilidad. Ortega declara que la habilidad humana de imaginar o intuir, así como la habilidad de sentir sentimientos fuertes, no puede permitirnos el considerar dichas facultades como instrumentos útiles para lograr el objetivo de entender mejor *todo lo que existe*. Ortega mantiene que cree en el potencial de los métodos de los positivistas y también considera que la imaginación y los sentimientos son irrelevantes para el conocimiento humano, pero, a diferencia de los positivistas, Ortega argumenta que debemos de reconocer la existencia de otros métodos que pueden abrirnos las puertas al conocimiento. Los objetos matemáticos y geométricos son ejemplos de aquellas realidades que existen para la conciencia humana, a pesar de que no se fundamentan en los cinco sentidos. A pesar de que los objetos geométricos no se basan necesariamente en información sensorial, sería útil reconocer su rol central en el proceso humano de adquisición de conocimiento. Ortega concluye diciendo que el esfuerzo del positivista por articular una ecuación entre los objetos que tienen una presencia inmediata para la conciencia en comparación con los objetos de nuestras percepciones implica una intención de reducir los compromisos del filósofo, así como una negligencia ante las obligaciones de presentar una realidad absoluta⁴⁵.

La necesidad de distinguir entre los objetivos de la filosofía y los de las ciencias naturales se expresa en la idea de Ortega de que el filósofo no puede basarse en ninguna suposición⁴⁶. Aunque no es posible para los seres humanos alcanzar un conocimiento absoluto, la filosofía debe seguir intentando alcanzar la mayor afinación cognitiva posible. Esta insistencia por alcanzar el mayor conocimiento a pesar de nuestra incapacidad de poseerlo lleva a la aparición de

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 93-100.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 135-144.

⁴⁶ *Ibid.*

dos enfoques controvertibles en la historia de la filosofía: el racionalista y el escéptico. Ortega juzga que esta tensión, que puede encontrarse a lo largo de la historia de la filosofía, existe entre dos teorías cuyas premisas difieren en lo que se refiere a la habilidad humana de realizar la tarea filosófica. Los racionalistas consideran que el conocimiento nos es posible, mientras que los escépticos dudan de nuestra capacidad para encontrar la verdad. En su libro, Ortega ofrece una síntesis de ambas teorías, proponiendo que la demanda racionalista es legítima en cuanto a que es posible tener un conocimiento real de la realidad, de la misma manera, la demanda escéptica es legítima en cuanto a que no podemos tener un conocimiento absoluto. Dado que la disputa entre el racionalismo y el escepticismo está condenada a la eternidad, ¿cuál puede ser el objetivo del filósofo? La filosofía hace un esfuerzo por encontrar un hilo o un principio general que nos ayude a explicar todos los fenómenos particulares que aparecen durante nuestra vida diaria: “El antiguo parte, desde luego, en busca de una realidad primera, entendiendo por primera la más importante en la estructura del Universo. Si es teísta, dirá que la realidad más importante que explica las demás es Dios; si es materialista, dirá que la materia; si es panteísta, dirá que una entidad indiferente, a la vez materia y Dios –*natura sive Deus*”⁴⁷.

6. Georg Simmel: los objetivos de la filosofía y de las ciencias naturales

En su libro *Problemas fundamentales de la filosofía*, Simmel argumenta que los objetivos de la filosofía son completamente distintos de los objetivos de las ciencias naturales. Mientras que la ciencia de la física trata con fenómenos ópticos y eléctricos, es decir, mientras que el objeto de investigación del físico es siempre claro y definido, parece imposible determinar cuál es el objeto específico de la investigación filosófica. Cuando nos preguntamos a nosotros mismos qué es realmente la filosofía, es decir, cuando queremos una definición exacta de filosofía, podemos recurrir exclusivamente a métodos filosóficos en sí para poder responder a la pregunta. El físico tiene un privilegio especial: le ocupan únicamente objetos y preguntas específicos. El filósofo, en cambio, es el único responsable de la definición de los objetivos de su discusión teórica. Por lo tanto, el filósofo no sólo es responsable de articular respuestas para lidiar con las preguntas que lo procuran, sino que es la única persona responsable de definir sus objetivos teóricos. Para probar su propuesta, Simmel propone algunos ejemplos de la historia de la filosofía:

1. Epicuro declara que el objetivo de la filosofía es ayudar a la gente a lograr llevar una vida feliz.

⁴⁷ ORTEGA, *¿Qué es filosofía?* Madrid: Espasa-Calpe, colec. Austral, 1995, p. 230.

2. Schopenhauer cree que la filosofía es un intento de utilizar las ideas para poder ver más allá de los fenómenos empíricos que turban/inquietan a las ciencias empíricas.

3. Durante la edad media, la filosofía se utilizaba para probar verdades religiosas.

4. Los kantianos describen la filosofía como un intento por ser reflexivos y críticos.

Simmel concluye que, mientras que el físico puede tener una definición exacta del objetivo de su investigación, el filósofo puede articular muchos objetivos distintos para su ocupación teórica⁴⁸.

Para poder reexaminar la filosofía, debemos recurrir a los métodos de la filosofía misma, pues al crear filosofía podemos caracterizar su naturaleza. La diferencia más importante entre la física y la filosofía deriva del hecho de que siempre se espera del filósofo que comience su discusión teórica sin dar por sentada suposición alguna, ya sea social, cultural o científica. El filósofo debe siempre sentir que no se ha subordinado a ninguna idea del mundo de la experiencia; es decir, debe reconsiderar las ideas más comunes, así como los juicios morales de su sociedad, acerca del carácter de los dioses poderosos, etc. Siempre debe reexaminar estos juicios, sociales y culturales, por más básicos que sean, antes de permitirse a sí mismo el utilizarlos en su discusión teórica; a diferencia del científico, quien puede comenzar con sus experimentos sin dar cuenta de sus creencias religiosas y culturales más básicas, el filósofo se ve obligado a revisar todos los diversos aspectos que pueden derivar de sus creencias y suposiciones antes de que pueda explicar su sistema teórico. Simmel concluye que su falta de compromiso ante ciertas suposiciones y creencias le da al filósofo una oportunidad especial para determinar sus objetivos teóricos como él juzga conveniente para sus propósitos⁴⁹.

Dado que el filósofo es el único responsable por la definición de sus objetivos teóricos, parece que no tiene ninguna meta especial o definida. ¿Cuál es la similitud entre todas las discusiones teóricas de los distintos filósofos a excepción de su obligación común de repensar las creencias sociales y culturales? Simmel asegura que el carácter común de todos los filósofos es su forma de acercarse al mundo. Todos los filósofos tienen una fuerte necesidad de reconocer *la totalidad del mundo* (*Totalität des Seins*)⁵⁰. Ciertamente, la vida consiste en una serie de rutinas específicas, sean grandes o pequeñas: Nos levantamos por la mañana y queremos comprar pan, reunirnos con amigos, ir a un partido de

⁴⁸ SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie*, p 15.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 13-16.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 17.

fútbol, y tratar de recordar alguna idea que escuchamos en la iglesia. Para la mayoría de la gente, estas rutinas específicas bastan para estimular su interés. El filósofo tiene una tendencia especial a buscar más allá de sus intereses y de los eventos mundanos. Siempre está interesado en encontrar la conexión entre aquellas realidades concretas; siente una especie de necesidad de presenciar cada fenómeno desde una perspectiva general. Cada filósofo mira cada evento minúsculo y aislado como parte de la realidad total⁵¹.

La tarea de la filosofía consiste en reconocer la realidad con la mayor precisión y familiarizarnos con los instrumentos que nos permiten presenciar cada fenómeno en el mundo a través de un patrón específico que, asumimos, lo caracteriza de la manera más adecuada. A pesar de que los filósofos siempre tratan de alcanzar el mejor reconocimiento de la realidad, jamás serán capaces de acceder a ella. Esto, según Simmel, explica que dicha tarea se haya convertido en la meta común de la filosofía. En su libro, él argumenta que la principal tarea del filósofo es encontrar un fenómeno especial que le permita entender el mundo de una forma sistemática, tanto la realidad humana como el mundo están compuestos por aspectos múltiples y variados. Por esta razón, la meta del filósofo consiste en ser capaz de localizar el aspecto privativo que le permita esclarecer el resto de los fenómenos particulares: "El mundo nos está dado como una serie de fragmentos, y el esfuerzo de la filosofía consiste en ofrecer una visión total que sustituya dicha visión parcial. [La filosofía] alcanza este punto cuando ofrece una realidad que puede elucidar todas las realidades parciales"⁵². La filosofía, como podemos comprender, lleva la responsabilidad de presentar un fragmento especial que puede ayudarnos a encontrar la conexión entre todas las distintas complejidades de la realidad. En las primeras páginas de su libro sobre Kant, Simmel presenta lo que él considera los distintos fragmentos que los distintos filósofos utilizaron para dicho efecto a lo largo de la historia: "mente o materia, el ser de forma atemporal o el ser de forma continua, Dios o el yo, unidad o pluralidad (*Einheit oder Vielheit*), actividad o pasividad, lo absoluto o lo relativo, lo mecánico o la vida"⁵³.

7. Conclusiones

Existe una serie de similitudes entre las articulaciones de Simmel y Ortega, de la nueva filosofía de la vida que nació durante la segunda década del siglo XX. Esta filosofía se opone al naturalismo y a su concepción del ser humano.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 16-18.

⁵² *Ibid.*, p. 32.

⁵³ SIMMEL, *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, Gesamtausgabe, Band 9. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 11.

Ambos autores estipulan que para poder entender la vida humana, no hace falta recurrir a argumentos biológicos o psicológicos, a pesar del creciente impacto y recibimiento sociales de los que éstos gozaban a principios del siglo XX⁵⁴.

La filosofía de la vida implica también un esfuerzo por continuar la tradición de la metafísica, puesto que, como hemos visto, la vida se presenta como una realidad primordial o absoluta⁵⁵. Su objetivo es presentar argumentos metafísicos sobre la vida, pero para poder lograr dicho objetivo, debemos recalcar las diferencias entre los objetivos de la filosofía y de las ciencias naturales. El camino a esta nueva filosofía debe recorrer y dejar atrás las concepciones neokantistas de los objetivos de la filosofía. ●

Fecha de recepción: 15/06/2011
Fecha de aceptación: 22/07/2011

⁵⁴ ORTEGA, *¿Qué es filosofía?* Madrid: Espasa-Calpe, colec. Austral, 1995, p. 219.

⁵⁵ "Hier liegt eine letzte metaphysische Problematik des Lebens: dass es grenzenlose Kontinuität und zugleich grenzbestimmtes Ich ist... Indem aber das weiterschreiten diese Prozesses jenes Absolute wieder relativiert, zeigt sich die Lebenstranszendenz als die Wahre Absolutheit, in der der Gegenstaz des Absoluten und des Relativen aufgehoben ist", SIMMEL, *Lebensanschauung. Erstes Kapitel. Die Transzendenz des Lebens*, pp. 222, 224.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CEREZO, P. (1984): *La voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- CHOMSKY, N. (1996): "Language and Thought: Some reflections on Venerable Themes", en *Powers and Prospects. Reflections on Human Nature and Social Order*. Boston: South End Press, pp. 1-11.
- COHEN, H. (1902): *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Bruno-Cassirer.
- DAHME, H.-J. (1984): "Das Abgrenzungsproblem von Philosophie und Wissenschaft bei Georg Simmel", en DAHME, H.-J. und RAMMSTEDT, O. (eds.), *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- EDEL, G. (1991): "Kantianismus oder Platonismus? Hypothesis als Grundbegriff der Philosophie Cohens", *Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici*, Bd. 1-2: I filosofi della scuola di Marburgo, pp. 59-87.
- FRISCHEISEN-KÖHLER, M. (1920): "Georg Simmel", *Kant-Studien*, 24, pp. 1-51.
- GIL VILLEGAS, F. (1996): *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HOLZHEY, H. (2005): "Cohen and the Marburg School in Context", en MUNK, R. (ed.), *Herman Cohen's Critical Idealism*. Dordrecht: Springer, Amsterdam Studies in Jewish Thought, pp. 3-37.
- KANT, I. (2000): *Critique of Pure Reason*, translated and edited by GUYER, P. and WOOD, A. W. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- MARÍAS AGUILERA, J. (1973): *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Revista de Occidente.
- MEDÍN, T. (2005): *El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- NATORP, P. (1912): "Kant und die Marburger Schü-le", *Kant-Studien*, 17, pp.193-222.
- ORRINGER, N. R. (1979): *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos.
- ORTEGA SPOTTORNO, J. (2003): *Los Ortega*. Madrid: Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983): *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1984): *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Alianza Editorial.
- (1991): *Cartas de un joven español*. Madrid: El Arquero.
- (1995): *¿Qué es filosofía?* Madrid: Espasa-Calpe, colección Austral.
- SAN MARTÍN, J. (1998): *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Madrid: Tecnos.
- SIMMEL, G. (1978): *The Philosophy of Money*, translated by BOTTOMORE, T. and FRISBY, D. London, Henley and Boston: Routledge & Kegan Paul.
- (1996): *Hauptprobleme der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1997): *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1999): *Lebensanschauung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SLUGA, H. D. (1980): *Gottlob Frege*. London, Boston and Henley: Routledge and Kegan Paul.

Vida, cultura, arte: la música en el pensamiento de Ortega y Gasset

Clementina Cantillo

ORCID: 0000-0001-5885-4517

Resumen

El discurso empieza a partir del análisis de los escritos explícitamente dedicados por Ortega a la música, es decir, los artículos "Musicalia" y "Apatía artística" —aparecidos en 1921 en *El Sol*. Dentro de la copiosa producción del pensador español, la música desarrolla un papel sustancialmente marginal. Sin embargo, como se tratará de mostrar, ella aparece de forma interesante desde muchos puntos de vista. En primer lugar, porque a través de las consideraciones desarrolladas por Ortega acerca de la música del 900 vienen perfilándose motivos que son centrales para la configuración y la evolución de su pensamiento.

Palabras clave

José Ortega y Gasset, música, nueva música, arte, vida, cultura

Abstract

This analysis takes its motion from Ortega's writings appeared in 1921 in the newspaper *El Sol*, and which he explicitly dedicated to music. Namely, the essays "Musicalia" and "Apatía artística" in which, from amidst the Spanish thinker's copious publications, where music occupies a substantially marginal niche. Nevertheless, as this articles seeks to purport, music in Ortega's oeuvre has interest from several points of views. Firstly, since Ortega's considerations about music in the 1900s reveal some important themes of great relevance to scholarly work which attempt to trace back Ortega's thought's configuration and evolution.

Keywords

José Ortega y Gasset, music, new music, art, life, culture

Dentro de la copiosa y articulada producción del pensamiento de Ortega y Gasset, el tratamiento de la música ocupa un lugar reducido, limitado a los artículos "Musicalia" y "Apatía artística" —aparecidos en 1921 en *El Sol*—, al importante escrito de 1925, *La deshumanización del arte*, y a referencias más o menos directas en otros escritos. Además, Ortega declara explícitamente no poseer ninguna competencia musical, y sin duda la música está menos presente en sus intereses respecto, por ejemplo, a la poesía, a la literatura o a la pintura; hecho este que, sin embargo, puede comprenderse también a la luz de la incidencia sustancialmente reducida de la música en el panorama cultural e intelectual de la España de la época. De hecho, la reflexión de Ortega sobre la música, aunque breve, es interesante, por lo me-

Cómo citar este artículo:

Cantillo, C. (2011). Vida, cultura y arte: la música en el pensamiento de Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (23), 107-124.
<https://doi.org/10.63487/reo.464>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 23. 2011
 noviembre-abril



nos, desde dos puntos de vista. En primer lugar, como se intentará demostrar, porque a través de ella emergen motivos centrales para la configuración más general del pensamiento de Ortega, de aquellos años y no sólo. En segundo lugar, porque el problema de la música ya en los primeros años veinte es explícitamente considerado por Ortega a partir de un interés de tipo social/político y no musicológico o estético en sentido estricto: este aspecto demuestra la modernidad del enfoque de Ortega si se considera el contexto histórico en el que (en particular, en la primera mitad del siglo XX) maduró el debate teórico sobre una sociología de la música¹.

1. Romanticismo y nueva música

Para analizar los dos puntos mencionados, es conveniente ahora reconstruir brevemente el marco histórico-cultural que propició las ocasiones concretas que llevaron a Ortega a escribir de música². La repetida ejecución en España, y especialmente en Madrid, a partir de 1910, de las obras de Debussy y de Strawinsky, junto a un repertorio más tradicional caracterizado por una fuerte presencia wagneriana, dio lugar a un acalorado debate sobre la “nueva” música, que se desarrolló también en las páginas del periódico *El Sol*. Ya en 1915 Manuel de Falla había dado una conferencia en el Ateneo madrileño titulada *Introducción a la Música Nueva*, en la que hablaba de la importancia del expresionismo y de la obra de Debussy, en la cual reconocía el definitivo comienzo del nuevo movimiento del arte musical; juicio que también Ortega hizo suyo. Sin embargo, lo más importante es que en *El Sol* escribía el crítico musical Adolfo Salazar, al cual se debe una intensa tarea de difusión de la nueva música en la España de la época. Con él, Ortega compartía exigencias y posiciones teóricas relevantes: la necesidad de la apertura de la cultura española a Europa con vistas a la modernización del país y, por lo tanto, la importancia del conocimiento de las nuevas tendencias artísticas y musicales, la reflexión sobre el carácter sustancialmente impopular del nuevo arte y el reconocimiento del papel de las minorías elitarias en la música y en la cultura en general. Como se verá más detenidamente, todos estos motivos caracterizan decisivamente su pensamiento. El acontecimiento ocasional que motivó la toma de postura de Ortega es un

¹ Para una contextualización general sobre la sociología de la música, véase A. SERRAVEZZA (ed.), *La sociología della musica*. Turín: EDT Musica, 1980, y, más recientemente, M. GARDA, *L'estetica musicale del '900*. Roma: Carocci, 2007.

² A este propósito, cfr., en particular, J. M. GARCÍA LABORDA, “Los escritos musicales de Ortega y Gasset y su «circunstancia» histórica”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 10/11 (2005), pp. 245-271, a la que se remite para ulteriores indicaciones y para profundizar en los datos y en las circunstancias referidas.

concierto celebrado en enero de 1921, en el que se representó la suite orquestal *Iberia* de Debussy. La ejecución produjo vibrantes protestas por parte del público que, sin embargo, se había mostrado entusiasta escuchando las obras de Mendelssohn y de Wagner, que constituían la primera y la segunda parte del programa (que se solía articular en tres partes, con una pausa de quince minutos entre ellas); protestas que, sin lugar a dudas, no fueron compartidas por los críticos más abiertos a las corrientes europeístas, como Salazar.

El escrito “Musicalia” nace precisamente a partir de este acontecimiento y en este contexto cultural. Se abre con la constatación de que “el público de los conciertos sigue aplaudiendo frenéticamente a Mendelssohn y continúa siseando a Debussy”³. Subrayando la impopularidad de la nueva música –identificada, coherentemente con el contexto cultural de la España de la época, fuertemente marcado por la influencia francesa, con Debussy y Strawinsky–, Ortega se interroga sobre los motivos de tal actitud por parte del público. Si se quisiera proporcionar una explicación de tipo histórico –observa–, se podría decir que lo mismo había ocurrido al comienzo con las obras de Wagner que, sin embargo, luego fueron admiradas y aplaudidas (aunque a costa de la pérdida de su originaria carga innovadora; puesto que, con el desgaste del tiempo, de ellas se ha evaporado “gran parte de su virtud y vernal sugestión”, transformándose “en unos tristes, pedagógicos paisajes de tratado de Geología –rocas, flora gigante, saurios, grandes salvajes rubios”⁴). Sobre la base de tal argumentación, la misma suerte debería de correr la “nueva música”. Así pues, los silbidos iniciales se transformarían en aplausos, es decir, en el consenso de las masas, del gran público. A pesar de esto, Ortega rechaza de inmediato este planteamiento para afirmar que “hay músicas, hay versos, cuadros, ideas científicas, actitudes morales, condenadas a conservar ante las muchedumbres una irremediable virginidad”, es decir, a no ser nunca violadas por el tiempo hasta ser convertidos en populares y comprensibles por todos⁵. La música de Debussy pertenece a estas expresiones, y en esta pertenencia residen también las razones de su insuperable impopularidad, como también, más en general, de la ciencia y del arte de comienzos del siglo XX. Esta impo-

³ José ORTEGA Y GASSET, “Musicalia”, en *Obras completas*, tomo II. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2008, p. 365 (en adelante, cuando se hagan referencias a estas obras, se harán con el tomo en números romanos y las páginas en arábigos). Haciendo referencia a *La deshumanización del arte* (que, como se verá, nace a partir de las circunstancias descritas y analizadas en “Musicalia”), Orringer observa cómo en el enfoque al problema de la música y del arte Ortega es influido por el concepto de goce estético del discípulo de Husserl, Moritz Geiger (cfr. J. SAN MARTÍN (ed.), *Ortega y la fenomenología*. Madrid: UNED, 1992, pp. 36-37).

⁴ “Musicalia”, II, 365.

⁵ *Idem.*

pularidad no puede ser explicada de manera simplista con una mayor dificultad de la estructura y de la composición musicales respecto al pasado, porque, desde luego, no es posible sostener que la música de Debussy es difícil mientras que no lo son la de Beethoven o la de Wagner. Intervienen, pues, motivaciones más profundas –que la “nueva música” manifiesta ejemplarmente– que tienen que ver directamente con la identidad cultural y social de una época en su visión de sí y del mundo. Lo que constituye su dificultad e impopularidad es, en efecto, el hecho de que es inspirada por una “actitud espiritual radicalmente opuesta a la del vulgo”: “no es impopular porque es difícil, sino que es difícil porque es impopular”⁶. Es manifestación de una sensibilidad espiritual que, por su propia naturaleza, entra en conflicto con la de la masa, acostumbrada a buscar en el arte el inmediato reflejo de sus sentimientos y emociones, de acuerdo con la tendencia propia de la época romántica que Ortega –“hijo” de su tiempo– interpreta como radicalmente opuesta al siglo XX.

El romanticismo, definido como “el libertador de la fauna emotiva viviente en nosotros”⁷, ha hecho de la música la forma artística por excelencia. Sin embargo, si el término “libertador” –usado evocando a Goethe– señala el aspecto positivo de la actitud romántica que, especialmente a través del arte y de la literatura, ha abierto las “arterias” del espíritu creativo dejando correr por ellas el flujo vital de la misma sangre y devolviéndoles de esta manera a sus creaciones “color y temperatura” (de modo que “todo verso, toda prosa prerrománticos nos parecen hoy cuerpos muertos, materia exánime de lívidas formas”⁸), no es posible quedarse en él. El romanticismo proclama un derecho, precisamente el de liberar el flujo vital del sentimiento, pero esta liberación adquiere valor sólo en tanto que “tránsito de un orden imperfecto a otro más perfecto”⁹. Y lo mismo vale, según Ortega, tanto en arte como en política¹⁰. Desde el punto de vista artístico, la absolutización de la legítima instancia romántica –liberada de las condiciones históricas y culturales que la han determinado– se dirige hacia un destino de atrofia en el lugar común de lo sentimental y del sentimentalismo. En la vertiente política, la esencial conquista de los derechos de los individuos, que se obtuvo con las revoluciones políticas e ideológicas del siglo XVIII, se transforma en la afirmación particularista del “buen burgués” y, con ello, de una idea de participación democrática que se

⁶ *Ibid.*, II, 367.

⁷ *Ibid.*, II, 370.

⁸ *Idem.*

⁹ *Idem.* Estas observaciones no implican, no obstante, un rechazo o un juicio negativo respecto al romanticismo, considerado por Ortega “una de las más gloriosas aventuras” histórico-espirituales (*ibid.*, II, 369).

¹⁰ *Ibid.*, II, 370.

confunde con el predominio de la masa entendida como simple suma de las particularidades. En opinión de Ortega, del mismo modo que la democracia reconoció los derechos políticos de cada uno “sólo por nacer”, “el romanticismo proclamó los derechos artísticos de todo sentimiento por el mero hecho de ser sentido”¹¹, convirtiéndose así en expresión de aquellos “sentimientos primarios que acometen al buen burgués”¹². La llegada de la democracia, necesaria frente a la opresión del *ancien régime*, tiene que crear entonces las condiciones para que se forme una nueva aristocracia intelectual en la que la adquisición de los derechos individuales se complete en la creación de un orden y de una jerarquía sociales que actúen en sentido propulsor y productivo frente al peligro constituido por la inercia de la masificación. De manera análoga, el romanticismo, más allá de la afirmación de una primacía genérica del sentimiento, revela los gérmenes de su fecunda superación, reconociendo la inadecuación de la oposición razón-sentimiento y, por tanto, la esencial contribución proporcionada a la adquisición de una idea de razón no sólo intelectual, sino consciente también de su matriz vital y sentimental:

La más honda intención del romanticismo radica en creer que las emociones constituyen una zona del alma humana más profunda que razón y voluntad, únicas potencias que el pasado atendía, y como ellas, capaz de un orden, de una regulación, de una jerarquía, en suma, de una cultura. En este sentido, todos somos hoy románticos, y yo ilimitadamente. Cuando Dante opone la “ragion” al sentimiento, se refiere a la razón intelectual. Pero es el caso que existe otra razón sentimental [...]. Su alumbramiento y desarrollo es el gran tema de nuestra época¹³.

Estas reflexiones sobre el romanticismo remiten a uno de los motivos centrales dentro del itinerario del pensamiento de Ortega ya desde la segunda década del siglo XX y en las célebres y sugestivas páginas de las *Meditaciones del Quijote*, es decir, la afirmación de una razón vital, que no es identificada de manera restrictiva sólo con el ámbito lógico-racional, sino que es expresión concreta de la complejidad de la realidad y de la vida y, por tanto, capaz de producir auténticamente cultura. En este sentido, planteando el problema de una cultura europea a partir del análisis de la situación española, la cultura se convierte para Ortega en “salvación” en la medida en que, incluso creando principios e ideales universales, le sirve a la vida, nace y se alimenta de la “carne de las cosas” y, no obstante, no se calma en ella, revelando, en efecto, a tra-

¹¹ *Ibid.*, II, 368.

¹² *Idem.*

¹³ *Ibid.*, II, 371.

vés de la actividad de universalización, su sentido profundo, lo que va más allá de la simple superficie. La vida debe, por tanto, trascender la cultura y la cultura, a su vez, debe servir a la vida, como Ortega aclarará en el importante ensayo *El tema de nuestro tiempo*, que establece el estrecho vínculo, que nunca se ha roto, entre vida y cultura, así como la valía ético-práctica de la dimensión cultural¹⁴.

2. Sentimiento y contemplación

Retomando el discurso desarrollado en “Musicalia”, la concienciación de la insuficiencia –empero imprescindible– de la conquista romántica de la dimensión del sentimiento tiene que desembocar en el siglo XX en una concepción de la música y del arte en general que ahonde y evolucione en la dirección de una progresiva purificación en su interior frente a la componente ingenuamente sentimental, para llegar a un más auténtico goce estético (como se aclarará seguidamente en *La deshumanización del arte*). Y precisamente en relación con este último aspecto se determina la diferencia “radical” entre la música romántica y la “nueva música”, entre “vieja” y “nueva” música, entre Schumann y Mendelssohn, por un lado, y Debussy y Strawinsky, por el otro; diferencia que corresponde, desde el punto de vista de una teoría de la fruición artística, a dos actitudes opuestas en el disfrute musical, es decir, a aquella propia de una “concentración hacia adentro” y a aquella de una “concentración hacia afuera”. En su capacidad de arrastrar el ánimo en el flujo sonoro para que en él pueda reconocer, abandonándose a él, el fluir mismo de nuestras emociones, la música romántica corresponde a la primera actitud, de manera que es posible afirmar que más que disfrutar de la música, se disfruta de la “irisada polvareda sentimental” que ella suscita y, con ello, “de nosotros mismos”. La música nueva, en cambio, exige una distancia entre ella y la dimensión sentimental de la individualidad que la ha producido o que de ella disfruta, es decir, obliga a mantener una concentración que se dirige hacia el exterior, a la música en sí misma, que se convierte en objeto de nuestra contemplación creando una experiencia de goce estético. El artista moderno resiste, por lo tanto, al “contagio” de la inmediatez del sentimiento y, por esto mismo, responde a aquel

¹⁴ Cfr. J. LASAGA MEDINA, *José Ortega y Gasset (1885-1955). Vida y filosofía*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2003, p. 42, al que se reenvía para una reconstrucción y un análisis eficaces del pensamiento de Ortega en general. En lengua italiana, véase A. SAVIGNANO, *Introduzione a Ortega y Gasset*. Roma-Bari: Laterza, 1996. También en lengua italiana, sobre el tema de la razón vital a propósito de la confrontación de Ortega con Dilthey, véase G. CACCIATORE, “Ortega y Gasset e Dilthey”, en *Storicismo problematico e metodo critico*. Napoli: Guida, 1993.

“imperativo de belleza integral” que pertenece a la música de Debussy y de Strawinsky. “Arte –escribe Ortega– es contemplación, no empujón. Esto supone una distancia entre el que ve y lo que se ve. La belleza, suprema distinción, exige que se guarden las distancias”¹⁵.

En un artículo que aparecerá unos meses después (del mismo año 1921), “Apatía artística”, se clarificarán y se profundizará en estas posiciones. El escrito nace a partir de una constatación análoga relativa a un fenómeno de naturaleza sociológica, es decir, el hecho de que cada vez más a menudo las personas que salen de un concierto (pero también de una exposición) manifiestan decepción por la falta de placer y de participación, a pesar de apreciar, con un juicio de tipo intelectual, el valor de la obra en sí misma. Inmediatamente después, la constatación lleva a Ortega a subrayar los límites de un juicio exclusivamente de tipo intelectualista, reconociendo “el estremecimiento emotivo [...] esencial a la fruición artística”. En la experiencia vinculada a la música actual –escribe– “la obra bella se hace patente ante la visión espiritual: ostenta sus gracias, hace evidentes sus peculiares valores, pero no conmueve, no deleita, no arrebat”¹⁶. Incluso lo que antes conmovía y creaba deleite estético, aparece ahora frío, ajeno. En este sentido, es oportuno aclarar la que a primera vista podría parecer una contradicción en las opiniones de Ortega que, como se ha podido ver, había mantenido la necesidad, por parte de la música y del arte, de emanciparse de la dimensión puramente sentimental para conquistar la “distancia” propia de la experiencia estética. En realidad, ya en “Musicalia” había reconocido cómo la música especialmente es “siempre sentimental”, atribuyendo el cambio de estilo que en ella se produce a la diversidad del tipo de sentimientos expresados¹⁷. La participación emotiva a la que se refiere no debe entenderse, no obstante, como desvío sentimentalista (resultado hacia el que se dirige el romanticismo), sino como aquel sentimiento de íntima participación hacia el que, a través del lenguaje del arte, se reconoce como propio, profundamente consonante con la sensibilidad y las necesidades espirituales que pertenecen a la cultura en la que estamos sumergidos y de la que somos expresión en una determinada época histórica. Por eso, por lo general, cuando sobreviene un sentimiento de apatía hacia el arte, ello ocurre porque “la música toda, vieja y nueva”, y “toda la pintura han quedado desarticuladas vitalmente de nosotros y se han convertido en hechos indiferentes que acontecen fuera de nuestra esfera de afectividad”, es decir, que han perdido aquel “fondo nativo” –a partir del cual brotan y del cual se alimentan– que es la vida misma en su

¹⁵ Cfr. “Musicalia”, II, 371-374.

¹⁶ “Apatía artística”, II, 455.

¹⁷ Cfr. “Musicalia”, II, 367.

productivo e inseparable vínculo con las formas de la cultura¹⁸. De ahí, “el fenómeno de embotamiento ante la belleza pictórica y musical [...] sólo ha de buscarse en el área de los sentimientos auténticos”¹⁹.

No cabe duda de que una parte de nuestras convicciones y actitudes –y, por tanto, también “el aplauso y el silbido a la obra de arte”– en lugar de pertenecernos realmente son el resultado de condicionamientos sociales y, en general, ambientales. No obstante, Ortega observa cómo la escasa implicación hacia el arte nuevo es un dato que no se limita sólo a España, sino que se da también en Francia o en Alemania, para convertirse, de elemento circunscrito a una realidad particular, en un fenómeno “de innegable trascendencia”, es decir, susceptible de legitimar el interrogante más sustancial acerca de las causas que lo han determinado. Profundizando un poco, éstas remiten a la peculiar visión del mundo típica del siglo XIX, que Ortega coherentemente define –en diversos lugares a lo largo de todo el período de su reflexión– como el siglo “del desmesuramiento en todo”, el siglo de las “grandes pretensiones” y de la actitud basada en el “imperialismo omnímodo” en la filosofía y en la cultura en general. A él pertenece la “gigantesca y titánica” aspiración totalizante de la filosofía hegeliana, así como el papel de arte supremo otorgado a la música en el romanticismo por su capacidad de elevarse a la dimensión del infinito y, especialmente, la obra de Wagner –“un Bismarck del pentagrama”– que quiso hacer de la música “pintura y narración, poesía y ciencia, política y religión”²⁰. “El wagnerismo –se lee en un importante ensayo que apareció en *La Nación* en 1925, “Pleamar filosófica”– fue “la invasión napoleónica de la musicalidad, que envió por todo el mundo el estruendo de orquestas, numerosas como ejércitos con sus trompas beligerantes, con sus violines aguerridos, el arco amenazador en la mano, estratégicamente disciplinadas por ese mariscal de espaldas que es el *Kapellmeister*”²¹. Cuando, con el comienzo del nuevo siglo, esta visión entra en crisis, se verifica la separación entre la música y el arte en general, con sus pretensiones hegemónicas, y el contexto social y cultural que constituye la perspectiva dentro de la cual se sitúa nuestra acción vital; separación que, a su vez, genera el fenómeno de apatía artística que le confiere el título al escrito de Ortega. Desde este punto de vista, liberar a la música –como lo hace Strawinsky– de la búsqueda de un “patetismo universal”, en el que el individuo se sienta en contacto con “las venas secretas del mundo”, sometiénose a la inspiración cósmica de la que debería llegar a ser parte, significa devolverle una dimensión más auténtica y generar también un más auténtico goce estético.

¹⁸ Cfr. “Apatía artística”, II, 455 y 459.

¹⁹ *Ibid.*, II, 456.

²⁰ *Ibid.*, II, 459.

²¹ “Pleamar filosófica”, III, 809.

El “cambio de actitud acaecido en el alma contemporánea” hace que no se adquiriera una posición de “servilismo” frente a la música y a la pintura –de las que la existencia misma debería recibir sentido– sino, al contrario, se establezca con ellas una relación basada en “sus propias fuerzas”, es decir, gracias a su ser artes dotadas de un sentido y de un lenguaje propios. Siendo conscientes de que, con ello, ha ocurrido un cambio esencial en nuestro “diafragma artístico”, ahora más angosto respecto a la dilatación de la componente sentimental del siglo XIX, la música nueva –y aquí Ortega se refiere directamente a Strawinsky– tiene hoy en día muchas más probabilidades de suscitar deleite y real implicación en comparación con la de Wagner, mientras que queda claro, sin embargo, que se trata de una apreciación que por su propia naturaleza no les puede pertenecer a la masa y al gran público. En este sentido, afirmando la inexorable inactualidad de Wagner frente a Strawinsky, Ortega hace suyo el antiwagnerismo que constituye un motivo central dentro del movimiento neoclasicista que evoca, efectivamente, la figura del músico franco-ruso. Y, con este propósito, puede parecer interesante recordar las argumentaciones de Adorno, quien, afirmando más de cuarenta años después la actualidad de Wagner, aunque consciente del peligro representado por su ideología, juzga el neoclasicismo strawinskyano como “algo que es grácilmente decorativo”, ya “agotado en sí mismo” y entregado al pasado, frente al impulso revolucionario-energético de las obras wagnerianas, capaces de poner al descubierto el conocimiento radical de un mundo antagónico, impregnado de contradicciones internas: “su música vibra de la no mitigada violencia”²².

3. Un paisaje multiforme

Precisamente el redimensionamiento de las aspiraciones de la música –según Ortega– es lo que le permite poder volver a adueñarse de su sentido más auténtico, que ya se le había reconocido en los siglos pasados, es decir, el de ser “deleitables pasatiempos, encantadores ingredientes del paisaje vital”²³. Si estas afirmaciones pueden parecer a primera vista desconcertantes e inactuales, reduciendo aparentemente la música a una simple función decorativa, para com-

²² Cfr. Th. W. ADORNO, *Immagini dialettiche. Scritti musicali 1955-65*, edición de G. BORIO. Turín: Einaudi, 2004, en particular, pp. 61-63. Cfr. Th. W. ADORNO, “Actualidad de Wagner”, en *Escritos Musicales III*, en *Obra completa*, 16. Madrid: Akal, 2006, pp. 555 y ss. Como es bien sabido, el escrito de Adorno nace a partir de la exigencia de volver a elaborar y analizar algunas posiciones expresadas en el libro dedicado a Wagner que fue escrito treinta años antes (cfr. Th. W. ADORNO, *Versuch über Wagner*, en *Gesammelte Schriften*, vol. XIII, Frankfurt am Main, 1971, pp. 7-148; para la versión en español, cfr. T. W. ADORNO, *Ensayo sobre Wagner*, ob. cit., 13, 2008).

²³ “Apatía artística”, II, 457.

prenderlas adecuadamente es necesario, sin embargo, reconducirlas al más amplio contexto del pensamiento de Ortega, según se iba delineando justo en los años en los que aparecen los ensayos sobre la música, especialmente por lo que se refiere al significado que se le atribuye al concepto de paisaje vital en su nexo con la idea de cultura. En el ya mencionado y central escrito de aquellos años, *El tema de nuestro tiempo* (1923) –en el que el patente rechazo del idealismo y la propuesta de la vuelta del pensamiento desde las ideas a las cosas hace posible que actúe la fecundidad de la lección del método fenomenológico²⁴– es precisamente la percepción de los sonidos y de los colores por parte del yo la que ejemplifica la teoría orteguiana de la perspectiva. Así como el hecho de que la peculiar fisiología humana permite adquirir experiencia sólo de una serie determinada de sonidos y de colores, y por eso ni borra la existencia de lo no percibido ni convierte en falsos los horizontes culturales que música y pintura configuran, de la misma manera la conciencia de la diversidad incluso radical de las verdades –expresiones del alma de un pueblo y de sus múltiples componentes en una época histórica concreta– no debe cuestionar la interrogación filosófica acerca de la verdad que, en cambio, manifiesta su importancia crucial en el reconocimiento de su naturaleza plural. “La realidad –se lee– como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es ésa que pretende ser la única”²⁵.

También la música, pues, como el arte en general, es parte de aquel articulado y variado paisaje que el obrar humano dibuja en la creación de sus propias formas culturales, pero que no son el simple resultado del albedrío de un sujeto “espectral” y desencantado, sino que se determinan en una perspectiva dotada de un orden y de una jerarquía que en cierta medida las propias cosas constituyen. La realidad no puede entenderse ni como cosa ni como sujeto, puesto que brota de la relación dinámica entre el punto de vista del yo viviente y el mundo al que éste se abre y que representa la circunstancia en la que está situado y en la que concretamente actúa. “El sujeto, ni es un medio transparente, un «yo puro», idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones. Los hechos imponen una tercera opinión, síntesis ejemplar de ambas”²⁶. En este sentido, lejos de deformar la realidad según su propia lente, la asunción de

²⁴ A este propósito, es suficiente mencionar el título de la célebre revista, que se publicó entre 1916 y 1934, y que fundó Ortega, *El espectador*, título que se relaciona tanto con el ver platónico como con el husserliano retorno a las cosas mismas. Por lo que concierne a la relación con Husserl y, en general, con la fenomenología, véanse sobre todo los numerosos estudios de J. SAN MARTÍN; entre ellos, el ya mencionado *Ortega y la fenomenología, Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED, 1994, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Madrid: Tecnos, 1998.

²⁵ Cfr. *El tema de nuestro tiempo*, III, 614.

²⁶ *Ibid.*, III, 612.

una determinada perspectiva por parte del yo constituye su principio de organización, convirtiéndose así en una de las componentes de la propia realidad, dentro de la cual la verdad se configura como un proceso de composición de perspectivas todas reales, algunas susceptibles de adquirir mayor fuerza respecto a otras. El dibujo del paisaje no puede ser confundido, pues, con el trazo del simple contorno, con un marco ornamental indiferente, sino que es el fondo esencial sobre el que se articula nuestra vida y dentro del cual sólo es posible reconocer y, con ello, sentir algo como verdaderamente “nuestro”, como algo que nos resulta familiar y que nos pertenece. Hacer de la música una clase de religión de la humanidad –como ejemplarmente simboliza la obra wagneriana– significaría absolutizar un único elemento del paisaje, convirtiendo la perspectiva que lo expresa, como se ha visto, en falsa, es decir, una vez más, lejana de la complejidad de la vida de la que también brota y en relación con la cual cada “yo” es un punto de vista sobre la realidad y sobre el mundo circundante.

Se trata de una cuestión de óptica sumamente sencilla. Para ver un objeto tenemos que acomodar de una cierta manera nuestro aparato ocular. Si nuestra acomodación visual es inadecuada, no veremos el objeto o lo veremos mal²⁷.

También la investigación estética debe, entonces, basarse en la razón vital, la única capaz de penetrar las exigencias que, a través del arte, se han manifestado a lo largo de las diferentes épocas históricas expresando al mismo tiempo también diferentes perspectivas, culturas y visiones del mundo. Así, la conciencia del fenómeno social de la “apatía” artística se revela como vehículo para la afirmación por parte de Ortega de la urgencia de una nueva sensibilidad que, rechazando cada forma de absolutización de la verdad, del ámbito artístico pase al político y cultural en sentido amplio hasta convertirse en patrimonio social. Se trata de la ya mencionada crítica al proceso de masificación determinado en la modernidad por el abstracto presupuesto de una igualdad real, efectiva, entre los hombres, hacia el que Ortega sostiene la necesidad de una sociedad de elegidos desde el punto de vista de la cultura, es decir, basada en *élites* culturales capaces de comprender el sentido profundamente plural de los fenómenos culturales y, con ello, de operar una transformación política y social concreta.

4. Música y sociedad

El vínculo entre música y sociedad vuelve a aparecer de manera central en el escrito de 1925, *La deshumanización del arte*, en el que muchos de los temas tra-

²⁷ *La deshumanización del arte*, III, 851.

tados en los trabajos sobre la música confluyen crucialmente, encontrando en él una estructuración articulada y orgánica en un contexto teórico más amplio. En la obra, Ortega reconoce la fecundidad de un estudio del arte desde el punto de vista sociológico, declarando explícitamente que a esta conclusión había llegado cuando escribía a propósito de la música de Debussy, por lo tanto, haciendo referencia a la redacción del ensayo “Musicalia” arriba tratado. Afrontando el problema estético de la diferencia de estilo entre la nueva música y la tradicional, observa cómo aquella diferencia podía hacerse patente si se considera a partir del efecto social del arte, en este caso el dato representado por la impopularidad de la nueva música. La obra de arte actúa, de hecho, “como un poder social que crea dos grupos antagónicos, que separa y selecciona en el montón informe de la muchedumbre dos castas diferentes de hombres”, los que están capacitados para comprenderla –la minoría– y los que no la entienden –la mayoría²⁸. La naturaleza y las razones de esta distinción ya se han visto en el análisis del escrito sobre Debussy, y la conclusión es la misma: “Todo el arte joven es impopular”; es más, “por esencia”, “es antipopular”. Se trata, en efecto, de “un arte de privilegio, de nobleza de nervios, de aristocracia instintiva”, capaz de ejercer “la eficacia sociológica de obligarle a reconocerse como lo que es, como «sólo pueblo», mero ingrediente, entre otros, de la estructura social”, hacia la que se dirige la misión de los “mejores” para que se acerque “el tiempo en que la sociedad, desde la política al arte, volverá a organizarse [...] en dos órdenes o rangos: el de los hombres egregios y el de los hombres vulgares”, única solución para sanar el malestar de Europa y regenerarla en profundidad²⁹.

En esta dirección, Ortega atribuye al arte –a pesar de relegarlo al fondo de la escena en el escrito sobre la música– la capacidad de ser portador de una nueva, regenerante sensibilidad: “en el arte germinal de nuestra época” –escribe– se manifiestan “los mismos síntomas y anuncios de reforma moral que en la política se presentan oscurecidos por las bajas pasiones”³⁰. “El arte y la ciencia pura, precisamente por ser las actividades más libres, menos estrechamente sometidas a las condiciones sociales de cada época, son los primeros hechos donde puede vislumbrarse cualquier cambio de la sensibilidad colectiva. Si el hombre modifica su actitud radical ante la vida comenzará por manifestar el nuevo temperamento en la creación artística y en sus emanaciones ideológicas”. “Infinitamente dócil[es] al más ligero soplo de los alisios espirituales”, el arte tiene la capacidad de propagar su aliento: así “Debussy deshumanizó la música, y por ello data de él la nueva era del arte sonoro”³¹. En la crítica radi-

²⁸ *Ibid.*, III, 848.

²⁹ *Ibid.*, III, pp. 848-849.

³⁰ Cfr. *ibid.*, III, 850.

³¹ *Ibid.*, III, 863 y 870.

cal al realismo dominante del siglo XIX, así como en la tendencia a la depuración de lo sentimental hacia un progresivo proceso de “deshumanización”, el arte nuevo indica el camino que es necesario recorrer para llegar a una verdadera transformación política y social.

Por otra parte, se trata de un camino en muchos aspectos obligado: obstinarse en encerrarse, tanto en el arte como en la moral y en la política, en formas “exhaustas y periclitadas”, que ya se han convertido en cáscaras vacías, significa ignorar la fuerza del tiempo y de la historia en la que estamos irredimiblemente inmersos. “Hay que aceptar el imperativo de trabajo que la época nos impone. Esta docilidad a la orden del tiempo es la única probabilidad de acertar que el individuo tiene”, ya que el desgaste de las viejas formas coincide con “la emergencia de una nueva sensibilidad capaz de denunciar nuevas canteras intactas”³².

Nuestras convicciones más arraigadas, más indubitables, son las más sospechosas. Ellas constituyen nuestros límites, nuestros confines, nuestra prisión. Poca es la vida si no piafa en ella un afán formidable de ampliar sus fronteras. Se vive en la proporción en que se ansía vivir más. Toda obstinación en mantenernos dentro de nuestro horizonte habitual significa debilidad, decadencia de las energías vitales. El horizonte es una línea biológica, un órgano viviente de nuestro ser; mientras gozamos de plenitud, el horizonte emigra, se dilata, ondula elástico casi al compás de nuestra respiración. En cambio, cuando el horizonte se fija es que se ha anquilosado y que nosotros ingresamos en la vejez³³.

Una vejez de la que, como se ha visto, arte y música son las primeras en hacernos tomar consciencia.

5. Conclusiones

Sin duda no parecen pocas las perplejidades frente a algunas opiniones y afirmaciones de Ortega (pero esto en parte depende también de su particular estilo lingüístico, de indudable sugestión y, sin embargo, a veces perentorio e hiperbólico). No es fácil, de hecho, incluso siendo conscientes del contexto histórico examinado en el que se ubican, aceptar como válidas las afirmaciones relativas, por ejemplo, a la música como elemento decorativo del paisaje o la referencia a “los siglos prudentes” que “situaron la música al fondo de un banquete, en el rincón del sarao o tras las ramas de un jardín”³⁴. A pesar de ello,

³² *Ibid.*, III, 853.

³³ *Ibid.*, III, 860.

³⁴ Cfr. “Apatía artística”, II, 460. En este mismo rumbo, se leen también las afirmaciones que aparecen en “Pleamar filosófica”, III, 808.

en muchos aspectos, no se puede evitar reconocer la precoz lucidez de algunas de sus opiniones.

Por lo que atañe más directamente al ámbito de la reflexión artística, el énfasis en el papel social del arte y de la música ya en los años veinte del siglo XX y, con ello, la conciencia de la necesidad de orientar la investigación alrededor del significado y del sentido de la música hacia los llamados “cultural studies”, esboza un debate que, como es sabido, ha atravesado intensamente el siglo XX hasta las conclusiones más actuales de las investigaciones sobre música y sociedad que, sobre todo en el mundo anglosajón, han puesto de manifiesto los límites de un enfoque rígidamente especializado, abriendo al diálogo entre musicólogos, historiadores y sociólogos. Además, el esfuerzo de Ortega por comprender el fenómeno de la nueva música lo lleva a poner de relieve el papel central de las artes frente a la crisis del mundo moderno, capturando de ellas características que luego serían ampliamente reconocidas y discutidas, como las de la desrealización (o “deshumanización”, si se quiere utilizar su lenguaje), el problema de la forma y la autonomía de lo estético o la importancia de la componente irónica, así como de la arcaica e infantil. Y, además, la denuncia del riesgo del carácter mistificador del arte, y de la música en particular, reconociendo su ser penetrante: el arte que se sirve “de una noble debilidad que hay en el hombre, por la cual suele contagiarse del dolor o alegría del prójimo” dando vida a una especie de “contagio psíquico” es –con una célebre expresión– “una deslealtad”. Por contra, “ha de ser todo plena claridad, mediodía de intelección. El llanto y la risa son estéticamente fraudes”⁵⁵. La afirmación de Ortega del carácter constitutivamente impopular de la nueva música en el sentido que se ha aclarado se alimenta de estos supuestos, desvelando el definitivo ocaso del paradigma del siglo XIX así como del modelo social que expresaba. A partir de tales consideraciones, más en general, no se puede evitar recordar, evocando los sucesivos y conocidos análisis de Adorno, cómo, gracias al desarrollo de los medios técnicos de difusión, en el siglo XX se ha hecho cada vez más evidente la divergencia entre el plano de la música de masa, que comprende también la música “clásica” revisitada o propuesta en contextos genéricamente comunicativos, y el de la música auténticamente artística, reservada a un limitado número de especialistas y ejecutada en lugares idóneos⁵⁶.

⁵⁵ *La deshumanización del arte*, III, 861.

⁵⁶ Sobre estos aspectos cfr. TH. W. ADORNO, *Dissonanzen. Musik der verwalteten Welt*, en *Gesammelte Schriften*, vol. III, Frankfurt am Main, 1981 y las observaciones desarrolladas por A. NOTARIO RUIZ, “Estética y música a partir de *La rebelión de las masas*”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2 (2001), pp. 109-110.

A este proceso le siguió consiguientemente el nacimiento de una figura de oyente pasivo, capaz de gozar de la música de una forma sólo superficial y sustancialmente indiferente a la propia dimensión artística. En este sentido, profundos parecen ser los motivos de consonancia con los escenarios objeto, ya desde los años veinte, de las reflexiones orteguianas, en especial, con una de sus obras más conocidas, *La rebelión de las masas*. Los años que la separan de los escritos sobre la música y sobre el arte arriba mencionados son años importantes dentro del recorrido del pensamiento de Ortega, quien, también a la luz de la comparación con Heidegger, se va orientando cada vez más hacia la que él mismo, con una célebre metáfora, definirá como su “segunda navegación” y que lo llevará a un desplazamiento desde las temáticas antropológicas hacia una investigación de tipo metafísico. Por lo que se refiere a la perspectiva trazada en *La deshumanización del arte*, aún alimentada de la confianza por el nacimiento de una nueva sensibilidad que Ortega por entonces veía aparecer en Europa, las páginas de *La rebelión* continúan con una reflexión sobre temas centrales como el de la relación entre dimensión individual y social de la vida humana, pero denunciando con fuerza la profunda crisis de la moderna cultura europea. Junto a la constatación de la excepcional apertura de posibilidades que se le ofrece al hombre contemporáneo por el impetuoso progreso tecnológico, aparece, de hecho, la conciencia del peligro que representaba para Europa la llegada de una sociedad en la que “no hay protagonistas: sólo hay coro”³⁷, y en la que la fallida asunción de responsabilidad hacia lo real por parte de los intelectuales favorece el dominio de una masa falta de valores y de ideales. El hombre medio “ha perdido el uso de la audición” porque en realidad no hay nada que él reconozca como digno de ser escuchado, nada que no considere tener ya en su poder, y, por tanto, en este “hermetismo del alma” la única forma de confrontación de la que es capaz es la de la “acción directa”, es decir, de la violencia y de la imposición³⁸.

En este contexto, la misma música nueva no se escapa del destino de inautenticidad de la cultura en general. El alma vulgar que pertenece al hombre-masa –un hombre “montado nada más que sobre unas cuantas y pobres abstracciones”, que más que ser hombre es un “caparazón”, “sin entrañas de pasado”, desprovisto, por lo tanto, de una auténtica identidad propia– afirma “el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera”³⁹, así como también el arte nuevo se convierte en parte y en manifestación de un escenario cultural marcado por la precariedad y por la superficialidad. La misma exigencia de

³⁷ *La rebelión de las masas*, IV, 377.

³⁸ *Ibid.*, IV, 419.

³⁹ *Ibid.*, IV, 356 y 380.

reafirmar el esencial lazo entre vida y experiencia artística, que en los años anteriores saludaba el comienzo de un nuevo tipo de arte y de música, denuncia ahora sus límites insuperables:

Todo, todo lo que hoy se hace en lo público y en lo privado [...] es provisional. Acertará quien no se fíe de cuanto hoy se pregona, se ostenta, se ensaya y se encomia. Todo eso va a irse con mayor celeridad que vino. Todo, desde la manía del deporte físico [...] hasta la violencia en política; desde el “arte nuevo” hasta los baños de sol en las ridículas playas a la moda. Nada de eso tiene raíces, porque todo ello es pura invención, en el mal sentido de la palabra, que la hace equivaler a capricho liviano. No es creación desde el fondo sustancial de la vida, no es afán ni menester auténtico. En suma: todo eso es vitalmente falso⁴⁰.

El auténtico trabajo del intelectual es, en cambio, un trabajo subterráneo, “de minero”⁴¹, que exige la reconquista de la silenciosa dimensión de la profundidad interior (en última instancia alejada incluso del clamor y de la ostentación con que algunos productos culturales creen afirmar su diferencia) y, con ello, también de aquella instancia vital que sola produce verdadero progreso y avance cultural.

A la luz de esta concienciación (explicitada en *La rebelión*, pero que ya se había madurado en ensayos y artículos anteriores), ahora es posible comprender el sentido más característico de la idea orteguiana relativa a las élites culturales y de la consiguiente diferenciación respecto a la masa, la cual, recordamos, no es identificada con una sola clase social, sino con “el hombre medio”, según una definición que –como expresa Ortega– “convierte lo que era meramente cantidad –la muchedumbre– en una determinación cualitativa: es la cualidad común, es lo mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico”⁴². Es precisamente en esta concienciación donde creo que residen también algunos de los motivos de la importancia de Ortega en la escena del siglo XX, así como en la posible vitalidad de su pensamiento⁴³, incluso en el ámbito temático tratado en este trabajo. La reflexión sobre el arte y sobre la cultura en general traza, de hecho, una perspectiva susceptible de hacer patentes los límites de un igualitarismo genérico al que no le corresponde una real y adecuada obra que produzca las condicio-

⁴⁰ *Ibid.*, IV, 492.

⁴¹ *Ibid.*, IV, 364.

⁴² *Ibid.*, IV, 377.

⁴³ Sobre este aspecto, léanse las consideraciones del artículo de M. VARGAS LLOSA, “Morto Marx rinasce Ortega”, *La Stampa*, 13 de diciembre de 2005.

nes efectivas para su realización, abriendo así peligrosamente el espacio a intervenciones demagógicas. Encaminar la reflexión sobre los límites de la “justicia social” entendida de esta manera es una de las tareas que le corresponden al intelectual, precisamente para hacer que el valor intangible de un ideal irrenunciable como este no se vea reducido a “retórico e insincero suspiro romántico” o a “vagas filantropías”⁴⁴. No creo, además, que se pueda, en la situación actual, permanecer indiferentes a las preocupaciones por una decadencia y una simplificación culturales frente a los procesos de masificación y globalización de la cultura, de los que Ortega subraya con lucidez las contradicciones internas como, por ejemplo, el paradójico proceso de crecimiento paralelo del nivel de homogeneización y de la consolidación de particularismos basados en factores biológico-naturales en lugar de espirituales, única garantía de una auténtica convivencia en tanto que “convivencia de cultura”⁴⁵.

Afirmando la necesidad de ser “gentes verdaderamente «contemporáneas»”⁴⁶ —es decir, de asumir hasta el final las exigencias del hoy a la luz del pasado que las ha generado y del futuro hacia el que, como la vida humana misma, constantemente tienden—, el reconocimiento de la música en cuanto arte “infinitamente dócil al más ligero sople de los alisios espirituales”⁴⁷ contribuye fecundamente a la adquisición del principio de la pluralidad de las verdades y de la dinámica que entre ellas se crea partiendo de la asunción de su naturaleza esencialmente cultural e histórica, fruto de un auténtico y productivo “esfuerzo creador”⁴⁸. ●

Fecha de recepción: 27/05/2011
Fecha de aceptación: 22/07/2011

⁴⁴ *La rebelión de las masas*, IV, 367.

⁴⁵ *Ibid.*, IV, 419.

⁴⁶ *Ibid.*, IV, 433.

⁴⁷ *La deshumanización del arte*, III, 870.

⁴⁸ *La rebelión de las masas*, IV, 467.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, TH. W. (2006): "Actualidad de Wagner", en *Escritos Musicales III*, en *Obra completa*, 16. Madrid: Akal.
- (2008): *Ensayo sobre Wagner*, en *Obra completa*, 13. Madrid: Akal.
- (2009): *Disonancias / Introducción a la sociología de la música*, en *Obra completa*, 14. Madrid: Akal.
- CACCIATORE, G. (1993): *Ortega y Gasset e Dilthey*, en *Storicismo problematico e metodo critico*. Napoli: Guida.
- GARCÍA LABORDA, J. M. (2005): "Los escritos musicales de Ortega y Gasset y su «circunstancia» histórica", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 10/11, pp. 245-271.
- GARDA, M. (2007): *L'estetica musicale del '900*. Roma: Carocci.
- LASAGA MEDINA, J. (2003): *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset.
- NOTARIO RUIZ, A. (2001): "Estética y música a partir de *La rebelión de las masas*", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 2, pp. 105-110.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus. De estas obras se han analizado especialmente los siguientes textos:
- (2004): "Musicalia", II, pp. 365-374.
- (2004): "Apatía artística", II, pp. 455-460.
- (2005): *El tema de nuestro tiempo*, III, pp. 559-616.
- (2005): "Pleamar filosófica", III, pp. 807-811.
- (2005): *La deshumanización del arte*, III, pp. 847-877.
- (2005): *La rebelión de las masas*, IV, pp. 349-528.
- SAN MARTÍN, J. (ed.) (1992): *Ortega y la fenomenología*. Madrid: UNED.
- (1994): *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED.
- (1998): *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Madrid: Tecnos.
- SAVIGNANO, A. (1996): *Introduzione a Ortega y Gasset*. Roma-Bari: Laterza.
- SERRAVEZZA, A. (ed.) (1980): *La sociologia della musica*. Torino: EDT Musica.
- SESMA LANDRIN, N. (2001): "«Musicalia». Origen de *La deshumanización del arte*", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 2, pp. 83-90.
- VARGAS LLOSA, M. (2005): "Morto Marx rinasce Ortega", *La Stampa*, 13 de diciembre de 2005.

Vidas filosóficas: la historia de un concepto, de sus géneros filosóficos y de su importancia en el pensamiento español¹

Jorge Brioso

Resumen

La mejor forma de resumir mi artículo es plantear las preguntas-problemas que guían mi reflexión. ¿Tiene algún sentido en la modernidad tardía concebir a la filosofía como una forma de vida? ¿Tiene la vieja pregunta socrática, "cómo se debe vivir la vida", algún sentido para nosotros hoy? ¿Puede de la pregunta que fundó la reflexión filosófica en Occidente servirnos para entender la moderna tradición filosófica española? ¿Se puede definir, de nuevo, a la vida (entendida tanto en su dimensión biológica como política, incluso en el entrecruce de estas dos categorías) como el gran problema de la filosofía?

Palabras clave

Arte de vivir, géneros filosóficos, historia de conceptos, vida, vidas filosóficas

Abstract

The best way to summarize my article is to pose the following questions-problems that will serve as my guides. Does it make sense in our late Modernity to conceive of philosophy as a form of life? Does the old Socratic question 'How ought we to live life?' make any sense for us now? Can this question that founded philosophical reflection in the West help us to understand better the Spanish philosophical tradition? Can we, yet again, define life (understood both in its biological and political dimensions and in the intersection between these two categories) as the great problem of philosophy?

Keywords

Art of living, philosophical genres, conceptual history, life, philosophical lives

“Además del movimiento dialéctico del logos, ese camino que recorren juntos Sócrates y el interlocutor, esa voluntad común de ponerse de acuerdo, ya son amor, y la filosofía consiste mucho más en este ejercicio espiritual que en la construcción de un sistema”
Pierre Hadot

¹ Este artículo forma parte del proyecto de investigación “«La Escuela de Madrid» y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos”, FFI2009-11707, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

Cómo citar este artículo:

Brioso, J. (2011). Vidas filosóficas: la historia de un concepto, de sus géneros filosóficos y de su importancia en el pensamiento español. *Revista de Estudios Orteguianos*, (23), 125-150. <https://doi.org/10.63487/reo.465>



Introducción

El texto que leerán a continuación sirve como introducción a mi libro *Vidas filosóficas*² dedicado al pensamiento español y que estoy en el proceso de culminar. El principal objetivo que persigo en el mismo es la propuesta de un nuevo vocabulario, de otras palabras desde las cuales pensar. La crítica al uso se dedicó a importar categorías filosóficas para pensar los singulares problemas y la particular dinámica que proponían nuestras literaturas y culturas. Se ha leído las literaturas y las culturas hispánicas a lo Foucault, Derrida, Deleuze, Badiou, Rancière, Levinas, Benjamin, Heidegger y un largo etcétera pero nunca se intentó establecer un diálogo crítico entre nuestras literaturas y la tradición filosófica y de pensamiento que se produjo desde estas latitudes. Aquí se propone un camino contrario: interpelar desde una serie de conceptos que renacen y se reinventan en nuestra tradición de pensamiento a las tradiciones filosóficas dominantes, a las tradiciones de pensamiento al uso. Los conceptos que estudio en mi libro: lo apócrifo, la ejemplaridad, el carácter ejecutivo del yo, la intimidad, la piedad, el corazón, la cordialidad, el alma³, etc., son todas categorías que tienen una larga historia cultural y filosófica en Occidente, a la cual le trato de hacer justicia en mi texto, pero que adquieren un nuevo vigor en la tradición filosófica española. Desde estas categorías intento también establecer un diálogo con otras tradiciones filosóficas, en especial la tradición metafísica occidental y el pragmatismo y la filosofía analítica anglo-norteamericana. Estos conceptos además están todos vinculados al tema que da origen a la filosofía: cómo se construye la mejor de las vidas posi-

² El texto que leerán a continuación surgió, primero, como una conferencia que impartí en los Seminarios de filosofía de la Fundación Juan March el 7 de octubre de 2008. Una primera versión de este texto apareció en la revista electrónica *La Habana Elegante* (n.º 44, invierno, 2008). El texto que presento ahora ha sido modificado y su bibliografía actualizada. Quiero agradecer a la Fundación Juan March y en especial a su director Javier Gomá por la invitación a presentar esta charla en el marco de sus Seminarios de Filosofía. Quiero agradecer, además, a todos los que participaron en este seminario y me ayudaron a través de sus muy agudas y pertinentes preguntas y comentarios a perfilar mejor este proyecto: José Luis Pardo, Higinio Marín, Antonio Valdecantos, Javier Muguerza, Rocío Orsi Portaló, Dennys Matos, Desiderio Navarro, Teresa Delgado, José Lasaga, Luis Fernando Moreno Claro, Manuel Fontán y el propio Javier Gomá. Quiero, por último, también agradecer a Jesús Díaz por su muy cuidadosa lectura del manuscrito de este texto y por sus muy sugestivas sugerencias.

³ Estos conceptos los estudio en mi libro a través de la obra de algunos de los más originales pensadores españoles modernos y contemporáneos: lo apócrifo (Unamuno y Antonio Machado), la ejemplaridad (Ortega y Javier Gomá), el carácter ejecutivo del yo (Ortega), la intimidad (Ortega y José Luis Pardo), la piedad (María Zambrano, Aurelio Arteta e Higinio Marín), el corazón y la cordialidad (Zambrano, Adela Cortina e Higinio Marín), el alma (Unamuno y Zambrano). Por motivos de espacio, en este escrito sólo me referiré al concepto de piedad y su importancia en la obra de María Zambrano.

bles, cómo se construye una vida filosófica. Este tema, como bien sabía Sócrates, no es propiedad de unos pocos expertos, de hecho los expertos son incapaces de decir nada sobre él. Es un tema que nos concierne a todos como hombres. Los conceptos que propongo sirven para pensar el arte del bien vivir y del bien morir, las únicas artes que merecen el nombre de filosóficas.

Creo que es importante también decir algo sobre la actitud interpretativa que asumo en este escrito. En este texto no presumo de la esterilidad socrática⁴: ser el simple partero que sólo está a cargo de distinguir en el autor interrogado entre las ideas fecundas o vacías. Tampoco le otorgo a mi lectura esa santa perversidad que Deleuze atribuía a las suyas, cuando describía los injertos que producía en los filósofos que leía como inmaculadas concepciones o actos de sodomía⁵, en todo caso nunca como partos naturales y consagrados. Me gustaría pensar que las lecturas que hago de los autores que estudio son más fecundas, por ser más generosas, que las de Sócrates, no se debe olvidar que el *elenchos* socrático literalmente vaciaba a los sujetos que interrogaba, los obligaba a aceptar que desconocían la naturaleza de la areté, el único saber que para él merecía el nombre de filosófico. Más que engendrar hijos del milagro o de la perversidad en los autores que estudio, prefiero definir mi rol como el de un buen padastro. Aquel que cuida y hace crecer hijos-ideas a las que no les dio nacimiento pero sí hogar, un ambiente propicio para desarrollarse y dar lo mejor de sí, con la consabida crítica y corrección que supone todo proyecto educativo-cultural. Pero no haría total justicia a mi rol como lector si me definiera solamente como aquel que se limita a cuidar y hacer crecer, incluso corregir y enderezar, ideas de otros. Para mí la interpretación de un texto tiene también un carácter teatral y musical. Asumo el texto ajeno, el texto que comento y glosa, como una partitura o un guión de una obra por hacer. Trato de descubrir la melodía, y también las cesuras, las pausas, los silencios, del texto que interpreto. Me visto con las ideas de otros, me meto en su carne y entrañas, les trato de descubrir sus posibilidades inéditas. El lector de este texto nunca tendrá un acceso directo a mi voz. Siempre que hable iré vestido de alguien, mi pensar respirará desde el ámbito que uno de los autores que estudio propone. Este texto, por ende, es también una reflexión sobre el estilo indirecto del habla. Cómo descubrir la voz propia cuando se “imita” la voz ajena, cuando se interpreta el sonido que esconde cada una de las letras que con-

⁴ Ver *Teeteto*, 157 b.

⁵ “[...] concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa” (DELEUZE 1993,13-14).

tienen los libros que leo. Por lo tanto, el tema de este ensayo, para decirlo reescribiendo a Montaigne, no soy yo.

El propio tema de mi libro y de este texto, cómo se construye una vida filosófica, exige una distancia crítica respecto al ensayo como género y su supuesto protagonismo en la tradición de pensamiento española. El pensamiento hispánico, según ha sido tradicionalmente estudiado, parece estar destinado a una sola forma elocutivo-argumentativa: el ensayo. Todos los textos filosóficos producidos en esta tradición, independientemente de su variedad formal y de sus diversos estilos argumentativos, parecen caer inevitablemente bajo esta rúbrica. Esto, por supuesto, tiene consecuencias sobre la forma en que estos textos son leídos, el tipo de circulación y el estatus que tienen, o del que carecen, dentro de la historia del pensamiento occidental. Lo paradójico de esta situación es que muchos de los grandes pensadores españoles del siglo XX nunca usaron el término ensayo para pensar o clasificar sus escritos⁶. Asumir esta alterna genealogía del pensamiento español del siglo XX me permite deshacer la falsa oposición entre monografía filosófica y el ensayo que es la que ha condenado a un supuesto destino “ensayístico” a todos los pensadores de nuestra lengua. Una lectura de un carácter más cosmopolita y de un mayor rigor histórico asumiría la variedad discursivo-argumentativa de la filosofía en Occidente. Pertenecen a esta historia tanto las “ideas claras y distintas” de Descartes como la furia, el delirio y el carácter fragmentario de la filosofía de Nietzsche, el mínimo fragmento de Demócrito que sólo tiene una palabra: “mostrar”, tanto como *La crítica de la razón pura*, “las razones del corazón” de Pascal, el enigmático *Oráculo manual* de Gracián o los razonamientos al “more geométrico” de Spinoza⁷. Esta nueva genealogía que propongo para el pensamiento español contemporáneo tendrá consecuencias sobre la forma en que leemos e interpretamos estos textos, el espacio que los mismos ocupan en nuestras diferentes tradiciones nacionales y el lugar que se les ha sido asignado en la historia del pensamiento occidental.

⁶ Se pueden poner tres ejemplos, hay muchos más. Antonio Machado inventó un género, *Los apócrifos*, para escribir su prosa filosófica. Ortega tuvo una clara preferencia por *Las meditaciones* como medio para realizar su reflexión filosófica. Zambrano prefirió géneros de corte religioso espiritual como *Las gútas* y *Los ejercicios espirituales*, le dedicó, además, un excelente estudio a *Las confesiones* e incluso llegó a inventar su propio género: *Los delirios* (de su caso hablaremos con más detalle hacia el final de este escrito).

⁷ María Zambrano en su ensayo “Poema y Sistema” medita sobre la relación existente entre la filosofía y sus diferentes modos de expresión: “Y así se hace visible el problema de la expresión filosófica, de sus modos y formas generales. La cuestión de los géneros literarios del pensar filosófico, la rica diversidad formal en que se ha vertido el saber, que va del Diálogo al Sistema, del Tratado Breve a las prolijas investigaciones tiene que ser analizado. Cada una de estas formas tiene su tiempo, su ritmo propio [...]” (52).

El texto que leerán constituye, en cierto sentido, un resumen de mi libro *Vidas filosóficas*. Por motivos de espacio no puedo detenerme en este escrito en todos los autores-problemas que estudio en mi libro. Por lo tanto, me limitaré a presentarle al lector las tres grandes áreas que constituyen la columna vertebral del mismo: qué relación existe entre la pregunta sobre el bien vivir y la construcción de una vida filosófica en la antigüedad (por los motivos antes aludidos aquí sólo haré referencia a la figura de Sócrates según la describió Platón); el estudio de los diferentes contextos desde los cuales la filosofía contemporánea europea y anglonorteamericana ha articulado esta pregunta y la dificultad para recuperar la reflexión sobre el bien vivir en la filosofía moderna. En la última parte, tomando como ejemplo la figura de María Zambrano, me detengo en la forma en la que el pensamiento español ha recuperado y reinventado la pregunta sobre cómo se debe vivir.

I

Este texto se debía haber titulado: ¿cómo hacer cosas con las preguntas? De hecho, este debería ser el título o el subtítulo de todos los libros filosóficos. Si algo nos enseña la filosofía es cómo vernos cara a cara con las preguntas, cómo enfrentarnos a ellas. Lo primero que aprendemos en un libro filosófico es que no debemos apresurarnos a responder las preguntas. Hay que aprender primero muchas otras cosas: qué hacemos cuando nos preguntamos algo, qué tipo de pregunta es la que queremos hacer, a quién le podemos preguntar ciertas cosas, quién puede hacerse ciertas preguntas, desde qué lugar hacemos la pregunta, cuándo debemos preguntar, por qué nos hacemos preguntas. Se podrían citar infinitos ejemplos, me limito a uno. Heidegger en *Ser y tiempo* nunca llega a responder la pregunta por el *ser*, sin embargo, a partir de este libro entendemos el acto de preguntar y el ente ejemplar que puede hacerse la pregunta por el *ser* de modos radicalmente diferentes.

Las preguntas que enuncié anteriormente se vinculan a una vida. La vida de un filósofo que convirtió el preguntar, el cuestionar las falsas creencias de sus conciudadanos sobre la virtud, en el método de la filosofía. Las preguntas que le hacía Sócrates a los atenienses hablan del bien vivir y de la virtud, dos cosas que según él nunca podían ir separadas. Estas preguntas son difíciles de articular en nuestras lenguas modernas porque involucran varias palabras griegas cuya traducción resulta muy compleja. Entre estas palabras la de mayor importancia es *areté*. El campo semántico de *areté* es muy amplio en griego y se aplicaba tanto a humanos, como animales e incluso a seres inanimados. Se podría traducir por excelencia debido al matiz de competitividad que tiene esta palabra en griego, pero el concepto de excelencia ha perdido para nosotros

mucho de su sentido. Creo, no obstante, que debido al peculiar uso que Sócrates le da a la palabra *areté* no resulta del todo inexacto traducirla como virtud⁸. Importa señalar, sin embargo, que el objetivo de este trabajo no es recuperar el sentido original de tales preguntas, cosa que por demás no podría hacer debido a la limitación de mis conocimientos. Mis intereses van por otro lado. ¿Qué relación existe entre la construcción de una vida filosófica y la pregunta que en cierto sentido funda la filosofía occidental: *cómo se debe vivir*? ¿Cómo cambia el sentido de esta pregunta cuando se subordina su respuesta a la construcción de una vida filosófica? ¿Cómo ciertos filósofos responden a esta pregunta y qué tipo de vida construyen al responderla? ¿Qué tipo de pregunta es ésta que requiere la construcción de una vida como respuesta? ¿Cómo se construye una vida a partir de conceptos y argumentos filosóficos? ¿Qué cambios tienen que sufrir los conceptos para poder contar una vida? ¿Qué función cumplen los afectos y las pasiones en esta construcción de una vida filosófica? ¿Qué tipo de transformación, de conversión, tiene que alcanzar una vida para acceder al estatus filosófico?

La *Apología* de Platón nos cuenta la historia de una aporía. La aporía que según José Luis Pardo en su libro *Las reglas del juego* constituye el motivo fundamental de reflexión para Platón y Aristóteles: *la imposibilidad de aprender filosofía*. La *Apología* nos cuenta la historia de un hombre que dedica su vida hasta el punto de ser capaz de sacrificarla a ese tipo de conocimiento que no se puede enseñar, ni aprender. La *Apología* nos cuenta cómo Sócrates llegó a ser, para decirlo parafraseando los versos de Píndaro, el que ya era. La historia de cómo y por qué Sócrates se hizo filósofo. La *Apología* es, por lo tanto, la primera historia que conocemos de una vida filosófica. Por ser la historia de una vida filosófica, *La Apología* nos narra un cambio, una transformación y una renuncia. La historia de cómo Sócrates pasó de ser el más sabio de los hombres, según la predicción del oráculo, por saber que no sabía nada, a convertirse en un filósofo. Aquel extraño personaje que se dedicaba a cuestionar sin cesar a sus compatriotas haciéndoles básicamente una sola pregunta: “¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la

⁸ “Los griegos hablaban de la virtud de un caballo de carreras, de un atleta o del tocador de cítara. Cada uno era excelente —«virtuoso»— en la medida en que desempeñaba perfectamente su función. El «virtuosismo» consiste en ese saber hacer capaz de manifestar todas las posibilidades de un arte. Si cada cosa, pues, tiene su «virtud», de acuerdo con el fin para el que haya sido hecha, también los seres humanos, en tanto que son personas, han de poseer unas cualidades, unas virtudes, que pongan de manifiesto su «humanidad». Y la moral —o la ética— no es sino el conjunto de virtudes o la reflexión sobre ellas: la serie de cualidades que deberían poseer los seres humanos para serlos de veras y para formar sociedades igualmente «humanas»” (CAMPS, 17).

inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible" (29d9-e3). La *Apología* también nos cuenta la historia de cómo Sócrates renunció a intervenir en los asuntos de la ciudad, preocuparse de su familia y de los negocios para poder exigirse y exigirle a los otros que cuidaran de sí mismos, que dedicaran su vida a indagar sobre la naturaleza de la virtud. La historia de por qué Sócrates se convirtió en ese extraño personaje que, según el decir de Aristóteles: "[...] siempre adoptaba el papel del que pregunta, jamás del que contesta, pues confesaba que no sabía nada"⁹.

La *Apología* de Platón no sólo nos obliga a enfrentarnos a la aporía de la imposibilidad del aprender sino que intenta encontrarle una salida. ¿Cómo se aprende a ser filósofo? ¿Cómo se pasa de ser el más sabio de los griegos, aquél que sabe que no sabe nada, a ser un filósofo, aquél que interroga a sus ciudadanos sobre la naturaleza de la virtud y del bien vivir? ¿Qué tipo de conocimiento es ése que tiene el filósofo que no se puede enseñar ni aprender? ¿Qué relación tiene con la sabiduría aquél que sólo sabe que no sabe nada? La clave del misterio nos la proporciona el oráculo y la forma en que Sócrates reacciona ante la predicción que escucha. La historia es conocida. El amigo de Sócrates, Querefonte, va a Delfos y le pregunta al oráculo si alguien es más sabio que Sócrates. El oráculo para gran sorpresa de Sócrates responde que ningún hombre es más sabio que él. "¿Qué dice realmente el dios y qué indica en enigma?" se pregunta Sócrates, "yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio? Sin duda, no miente; no le es lícito" (21b3-5). Sócrates se dedica entonces a investigar el oráculo, a tratar de descifrar su enigma. Hasta aquí todo se mueve en un marco más o menos convencional. Un personaje recibe una predicción de un oráculo, el oráculo habla en enigmas y el personaje trata de descifrar el sentido oculto en el enigma. Lo que resulta realmente novedoso es la naturaleza de la investigación que emprende Sócrates. "Me incliné a la investigación del oráculo del modo siguiente. Me dirigí a uno de los que parecían ser sabios, en la idea, de que si en alguna parte era posible, allí refutaría el vaticinio" (21b10-c2). Sócrates interroga el oráculo en la conciencia de los ciudadanos atenienses. Sócrates somete el oráculo al *elenchos*, interroga su verdad, comprobando una y otra vez que el oráculo está en lo cierto: nadie sabe más de las virtudes que él y además él es el único que reconoce su ignorancia. Hay varias cosas que se deben señalar respecto a la actitud que Sócrates asume ante el oráculo. Sócrates no cree totalmente la verdad de la profecía sino que la somete a interrogatorio. Más que tratar de interpretar la verdad del oráculo intenta probarla o refutarla. Esto de por sí sólo supone un nuevo tipo de relación

⁹ *Refutaciones sofísticas*, 183 b8, en *Tratados de lógica*.

con la verdad y con los saberes tradicionales. Pero también es importante notar que Sócrates al tratar de probar o refutar el oráculo descubre el método de su filosofía: el *elenchos*¹⁰; ese método dialéctico de preguntas y respuestas que se dedica a destruir las falsas nociones que sobre la virtud tienen los otros. Sócrates, además, entiende de un modo muy peculiar la noción de saber, de conocimiento, que propone el oráculo. Hay un sólo saber verdadero, un sólo saber importante: el saber sobre el bien vivir, el saber sobre la virtud, esa sabiduría que él define como la única propia del hombre. Si los otros hombres saben más que él, ellos tienen que saber lo que es la virtud, tienen que saber

¹⁰ Creo que resulta interesante contrastar mi interpretación de este pasaje de la *Apología* con la de Alexander Nehamas: “Sócrates cree que ser bueno requiere conocimiento de la definición de la *areté*. Su único método para buscar esta definición es el *elenchos*. Pero como todos saben, el *elenchos* es esencialmente negativo: demuestra solamente que las opiniones de una persona no son congruentes entre sí y que una de ellas debe ser abandonada. [...] [Sin embargo] hay un caso, definitivo, indisputable [...] de un *elenchos* que lleva a Sócrates a la conclusión positiva de que el punto de vista de uno de sus interlocutores es correcto [...]. Sócrates [...] [s]abe que el dios no puede mentir [al hacerle la predicción de que él era el más sabio de los hombres] y entonces lo que necesita hacer es interpretar el oráculo. Pero también tiene la intención de refutarlo con una interpretación eléctica, lo que supone que el dios es tan poco sabio como cualquier otro ateniense [...]. Desde un punto de vista lógico, Sócrates no tiene ningún derecho de inferir que el oráculo tiene razón basándose en los resultados de sus interrogatorios [...], un nuevo caso puede socavar nuestras conclusiones. Y aún así Sócrates, y Platón con él, no duda en pensar que su conclusión es, de un modo puro y simple, irrefutablemente verdadera: el dios tenía razón [...]”. Me parece importante señalar dos cosas. El oráculo no dice que Sócrates sea el más sabio de los hombres sino que se iba a convertir en el más sabio de los hombres. Además, para que esta conversión sea posible es necesario que Sócrates se invente una nueva vida, se transforme en un filósofo. Creo que Nehamas se equivoca al asumir que Sócrates descubre la naturaleza positiva y finita del *elenchos*, y por ende asume un concepto «débil» de la verdad ya que acepta una afirmación sin continuar interrogándola en cada una de las almas que se encuentra a su paso, a través de la predicción del oráculo. En mi opinión, lo que sucede es exactamente lo contrario: Sócrates descubre el *elenchos* y el modo de vida que le es inherente a esta forma de asumir la pregunta sobre el bien vivir, la vida filosófica, gracias a la predicción del oráculo. Hay que recordar además, que como bien sabía Heráclito el oscuro, “el dios: [...] al que pertenece el oráculo que reside en Delfos, ni descubre ni esconde, solo insinúa” (14 [A.1] COLLI, 2010). Lo que ha cambiado es la forma de colocarse ante esas “insinuaciones” (σημαίνειν). No se trata más de descifrarlas. Sócrates las va a interrogar, va a exigirles razones. Giorgio Colli en su libro *El nacimiento de la filosofía* describe la relación entre el enigma del oráculo y la dialéctica en los siguientes términos: “[...] el enigma aparece como el fondo tenebroso, la matriz de la dialéctica. El nombre con que las fuentes designan el enigma es «problema», que originariamente y en los trágicos significa obstáculo, algo que se proyecta hacia delante. Y, de hecho, el enigma es una prueba, un desafío al que el dios expone al hombre. Pero el mismo término «problema» sigue vivo y ocupando una posición central en el lenguaje dialéctico [...]. Y no se trata sólo de una identidad del término: el enigma es la intrusión de la actividad hostil del dios en la esfera humana, su desafío, de igual modo que la pregunta inicial del interrogador es la apertura del desafío dialéctico” (82-83). Lo singular del *elenchos* socrático es que al desafiar a sus interlocutores esta desafiando el enigma que el oráculo le propone y además, y esto es lo más importante, es este propio desafío, de la esfera humana y la divina, el que permite que el oráculo se cumpla.

cuidar de sí mismos. A través del oráculo Sócrates descubre el método y la pregunta que él convertirá en un modo de vida. El método y la pregunta que, con justicia, la tradición llamará socráticos. Antes de que conociera el dictamen del oráculo, Sócrates era un hombre que gozaba de prestigio entre sus contemporáneos. Un prestigio lo suficientemente fuerte para que uno de ellos le preguntara al oráculo si había alguien más sabio que él. Sin embargo, la predicción del oráculo no hablaba de la vida pasada de Sócrates, los oráculos siempre hablan del futuro. Lo que el oráculo predice no es que Sócrates ya fuera el más sabio de los hombres sino que Sócrates se iba a convertir en el más sabio de los hombres. Para que esto ocurra, Sócrates tendrá que inventarse un nuevo tipo de vida, tendrá que aprender a ser filósofo.

Sócrates, después de comprobar que los hombres (los políticos, los poetas y los artesanos) que se suponen tuvieran un conocimiento carecen de cualquier noción real sobre la virtud, acepta el vaticinio del oráculo que interpreta en los siguientes términos: “Es el más sabio, el que, de entre vosotros hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría” (23b1-3). Esto no significa, sin embargo, que Sócrates abandone la práctica del método, el *elenchos* y el ejercicio de la pregunta sobre la virtud que lo han convertido en un filósofo, que le han enseñado a ser un filósofo. Sócrates ha aprendido que la pregunta que le hace a todos los atenienses sobre la naturaleza de la virtud, no tiene respuesta pero sí solución¹¹. La pregunta no puede ser solventada con una fórmula, eso es lo que ofrecen las respuestas. Eso es lo que hacen los que se creen maestros de la virtud y Sócrates siempre quiso distinguirse de ellos¹². Sócrates aprendió a colocarse ante la pregunta. Éste es qui-

¹¹ “[...] no se trata [...] de una «época anterior» (anterior a la escritura, a la ciudad), sino de algo aún más antiguo, algo que está antes que todo lo que podemos recordar [...]. De modo que, cuando Sócrates dice que *bemos aprendido de memoria*, que aquella «antigüedad» en la cual *todo el mundo sabía lo que significaba ser* (ser herrero, cantante, poeta, tejedor, estudiante, etc.) ya no es la nuestra (porque nosotros vivimos en la ciudad y no en el «afuera» en donde habitan los sabios y poetas), no está dando pistas a los investigadores para que hagan arqueología de la cultura oral de la Grecia arcaica o expresando su nostalgia de la edad de oro de sus antepasados, está remitiendo a una anterioridad cuya pérdida va unida al nacimiento, al hecho mismo de haber nacido, lo que es igual, de ser mortales, de tener que aprender” (PARDO, 35). La filosofía viene después del tiempo mítico en que los hombres podían conocer y ejercer la virtud a un mismo tiempo. La filosofía es ese discurso que viene a provocar un extrañamiento en la certeza que tenemos sobre nuestras virtudes. Sócrates le pregunta a los piadosos, los sabios, los hábiles, los valientes si saben en qué consisten la virtud que dicen practicar. La filosofía socrática empieza en el tiempo, el tiempo de los seres mortales, el tiempo de los hombres, en que es imposible, a la vez, vivir y conocer una virtud. Un tiempo en que la sabiduría entendida como un saber sobre el vivir, un saber del vivir, un saber vivir es imposible. Habría que añadir aquí, parafraseando el bello título del nuevo libro de Javier Gomá, que ese saber es imposible pero profundamente necesario.

¹² “[...] no hay paso de la nada (de saber) al ser sabio: la virtud se sabe de *memoria* o no se sabe en absoluto [...]. No hay *expertos* en virtud, que de ciertas cosas (como la virtud o la sabi-

zá el único saber que nos enseña la filosofía: cómo situarnos ante la pregunta sobre el bien vivir, sobre la vida justa. Aprendió que sólo podemos enfrentarnos a esta pregunta inventando un nuevo modo de vida, una vida dedicada a indagar sobre la naturaleza de la virtud, una vida dedica al *elenchos*. Una vida que va a consistir, sobre todo, en hacerle preguntas a los otros y hacerse preguntas a uno mismo. Una vida que reconoce su esterilidad con respecto a la sabiduría pero también su profundo amor por ella¹³. Una vida, en suma, filosófica. Sócrates ha llegado a ser el más sabio de los hombres. Ha llegado a ser el que era.

II

En esta segunda parte de mi texto voy a revisar cómo y desde qué contextos la filosofía contemporánea ha recuperado la reflexión sobre la vida justa, sobre el arte de vivir. Cada uno de estas recuperaciones va a suponer un desplazamiento una rearticulación de la pregunta. Trataremos de seguirle la pista a la pregunta incluso hasta en los momentos en que se ha hecho prácticamente irreconocible.

Es importante aclarar, antes de seguir, que la reflexión sobre cómo la vida debe ser vivida no sólo se limita a la figura de Sócrates. Se podría considerar que éste fue el tema de mayor importancia para la filosofía de la antigüedad clásica. También lo encontramos en diferentes momentos de la filosofía premoderna, las vidas de santos y las artes de morir barrocas son un buen ejemplo de ello. En la modernidad a pesar de haber sido desplazada por una concepción de la filosofía entendida como pura actividad teórica, de la filosofía entendida como método, sobrevive en la obra de pensadores de la talla de Nietzsche y Kierkegaard, por sólo mencionar dos ejemplos.

Los filósofos contemporáneos se han acercado a la reflexión sobre el bien vivir, sobre la vida justa desde dos posturas diferentes. Un primer grupo, entre los que se encuentran filósofos de la talla de Martha Nussbaum y Bernard Williams, afirma que la reflexión sobre el bien vivir, la vida justa, debe colocarse en el centro de los debates morales contemporáneos. Williams, en su libro *Ética y los límites de la filosofía*, afirma:

duría en general, sea lo que sea) no puede haber profesionales o especialistas (sino sólo *amateurs*, amantes de la sabiduría, *philo-sophoi*) y que, por tanto, quienes dicen serlo no pueden ser otra cosa que falsantes" (PARDO, 22).

¹³ "Sócrates carece de sistema que enseñar. Toda su filosofía es ejercicio espiritual, nueva manera de vivir, reflexión activa, conciencia viviente" (HADOT, 42).

Las metas de la filosofía moral, y cualquier tipo de esperanza que esta disciplina pudiera tener de ser considerada seriamente, están entrelazadas con la suerte que tenga la pregunta socrática aun si no es posible que la filosofía pueda pretender responder a esta pregunta (1)¹⁴.

Williams cree que a diferencia de las preguntas que se hace la moral contemporánea sobre el deber, la responsabilidad y el bien, la pregunta sobre cómo se debe vivir no lleva implícita en sí misma una posición moral. Debido a esta especie de neutralidad: “la pregunta socrática es el mejor lugar para iniciar la reflexión sobre la filosofía moral” (5).

No obstante, al hacernos de nuevo la pregunta sobre cómo la vida debe ser vivida en el mundo moderno tenemos que tener en cuenta una serie de factores. En primer lugar, el rol que el conocimiento filosófico tiene hoy en día. La filosofía en el mundo moderno es sólo una forma de conocimiento entre otras, y no la más influyente; por lo tanto, al plantearse la pregunta sobre el bien vivir, la filosofía tiene que tener en cuenta el conocimiento que aportan otras disciplinas. En segundo lugar, para poder rearticular la pregunta socrática en términos significativos para la filosofía moral contemporánea es necesario plantearse los siguientes problemas: ¿cuán lejos se puede llegar, para tratar de responder a esta pregunta, con una reflexión puramente racional?, ¿cuánto varía la forma en que articulamos la pregunta cuando se hace desde culturas diferentes?, ¿cuánta coerción sufrimos o cuánta libertad tenemos al hacernos la pregunta?, ¿hasta qué punto depende de una decisión personal o de la presión que ejercen los factores externos?

Martha Nussbaum también cree, como Williams, que la pregunta sobre cómo la vida debe ser vivida se coloca, en cierto sentido, en los umbrales de la filosofía moral. En su libro *El conocimiento del amor* afirma:

El procedimiento aristotélico en ética comienza con una cuestión muy amplia e inclusiva: ¿cómo debería vivir un ser humano? Esta demarcación no presupone una demarcación específica del terreno de la vida humana y tampoco, *a fortiori*, su demarcación en dos reinos separados, el de la moral y el de la no moral. Esto es, no asume que haya, entre los muchos fines y actividades, que los seres humanos aprecian y persiguen, un cierto dominio, el dominio del valor moral, que sea de especial importancia y dignidad, separado del resto de la vida. Ni asumen como hacen los teóricos de la utilidad, que haya un algo más o menos unitario, que un buen agente pueda considerar maximizable en cada acto de elección. Pero tampoco asume la negación de estos presupuestos; los mantiene abiertos para que se investiguen en el seno del procedimiento,

¹⁴ La traducción es mía.

con el resultado de que, hasta cierto punto, estamos inspeccionando todo lo que Aristóteles inspecciona [...], el humor codo con codo con la justicia, la cortesía junto con la valentía (63-64).

El reto del filósofo moral no va a residir más en definir una serie de categorías como el bien, o la responsabilidad y tomar luego estas categorías como modelos para la acción y el comportamiento. El proceso será más bien el inverso. El filósofo moral iniciará una revisión de los diferentes modelos normativos que ofrece la tradición echando mano a su activo sentido de la vida, a su experiencia de vida que, por supuesto, incluye la observación de vidas ajenas, sobre todo a partir del estudio de textos literarios. El objetivo de este diálogo, entre la experiencia de vida personal y el saber moral de la tradición filosófica, es la búsqueda de diferentes modelos de vida y convivencia que tengan la suficiente capacidad persuasiva para ser aceptados por los miembros de una comunidad.

Al colocar en el centro de su reflexión la pregunta sobre el bien vivir, la filosofía moral no sólo redefine su contenido sino que se ve obligada a detenerse a pensar en las consecuencias que tiene escoger cierto estilo de exposición sobre otro. Al seleccionar un estilo filosófico sobre otro, al escoger cierta forma para desarrollar un argumento filosófico, el filósofo asume una serie de posiciones que serán decisivas para entender su visión de la vida y de cómo esta debe ser vivida. El filósofo no sólo decide qué es importante y qué no lo es sino que también invita a su lector, para que pueda entender su argumento, a que use ciertas facultades y descarte otras. Al asumir una forma discursiva aceptamos cierta postura ética. No era otro el tema que enfrentaba a filósofos y a poetas en la antigüedad:

La “vieja disputa entre poetas y filósofos”, como se decía en la *República* de Platón [...] podía llamarse “disputa” sólo porque giraba en torno a un único tema. El tema era la vida humana y cómo vivirla. Y la disputa era una disputa tanto sobre la forma literaria como sobre contenido ético, sobre formas literarias en cuanto comprometidas con ciertas prioridades éticas, ciertas elecciones y valoraciones en lugar de otras (46).

El filósofo moral moderno asumirá un rol conciliatorio en este conflicto. Su función consistirá en evaluar de un modo abierto y crítico todas las alternativas éticas y contrastarlas con su propia experiencia de vida. Esto supone que el filósofo moral incluirá en su *corpus* de estudio a los textos literarios. Pero Martha Nussbaum no sólo redefine el rol de la filosofía moral y su campo de estudio sino que nos invita a recuperar un tipo de acercamiento al texto literario que había sido desacreditado por la reflexión crítica. Dice Nussbaum en el libro que

hemos venido citando: “Leemos «como si la vida fuera en ello», llevando a los textos literarios que amamos [...] nuestras cuestiones apremiantes y perplejidades, buscando imágenes de lo que deberíamos ser y hacer” (70). Martha Nussbaum nos invita a leer los textos como si estos representaran, tanto en lo que respecta al contenido como en lo que respecta al estilo, la postura moral, en el sentido amplio que ella le da a esta definición, de sus autores. Nos alienta, también, a que nos acerquemos al texto buscando respuesta a las preguntas que nos obsesionan. Leer en el texto la representación de una postura ante la vida y acercarnos a él desde nuestra propia noción de lo que es el vivir. Las teorías literarias más recientes, sobre todo las de inspiración estructuralista e incluso algunas post-estructuralistas, nos enseñaban todo lo contrario. Cualquier intento de vincular el texto a nuestras vidas se asumía como un caso de mala lectura. Detrás del texto no había nadie. El autor había sido condenado a muerte o exiliado en una red infinita de referencias intertextuales. El lector no había tenido mejor suerte. Pretender que el texto nos dijera algo sobre nuestra vida o que, lo que es incluso mucho peor, tratara de proponernos modelos de cómo vivir, sonaba a disparate.

Pero muchas veces en filosofía el mejor indicador de que algo tiene que ser repensado es que suene a disparate. Cuando estamos demasiado convencidos de algo, cuando hemos aprendido algo totalmente –recuerden la paradoja de la imposibilidad de aprender– hemos dejado de pensar y, por lo tanto, de hacer filosofía. No estoy tan convencido como Martha Nussbaum de que podamos tener un acceso inmediato a los textos, ni que exista una relación orgánica entre contenido y forma, pero sí creo que debemos volver a pensar la relación que existen entre estos y nuestras vidas. Creo además, que el tema de reflexión sobre el que escribo nos obliga a ello.

Es a este tema, la relación entre la filosofía y la vida, al que dedican sus esfuerzos el segundo grupo de filósofos que quiero estudiar. Para estos filósofos el ejercicio de la filosofía se vincula a cierta forma de vida, a cierto estilo de existencia, para decirlo con las palabras de Nietzsche. La filosofía en nuestros días es una disciplina puramente teórica. “No se da por sentado”, dice Alexander Nehamas, “que lo que los filósofos estudian afecte más a sus vidas que lo que el trabajo de los físicos, matemáticos y economistas afecta a las suyas” (11). Pero esto no siempre fue así. Para los griegos la filosofía también era, según Pierre Hadot, un ejercicio espiritual. La filosofía para ellos no consistía sólo en la enseñanza de una teoría abstracta ni en la exégesis de textos sino que era también, y sobre todo, un arte de vivir. Como explica Nehamas:

Aun cuando Aristóteles identificaba la filosofía con la “teoría”, su propósito era probar [...] que una vida de actividad teórica, la vida de la filosofía,

era la mejor que los seres humanos podían llevar [...]. La teoría y la práctica, el discurso y la vida, se afectan entre sí; los hombres se hacen filósofos porque pueden y quieren ser el mejor tipo de ser humano y vivir de la mejor manera posible. Hay una influencia directa entre lo que uno cree y cómo se vive (12).

Ninguno de los filósofos aquí mencionados, ni el que habla, cree que sea posible recuperar la concepción sobre la filosofía que hemos descrito. Todos, y en esto también me incluyo, intentan recuperar ciertos aspectos de esta tradición. Nehamas, por ejemplo, estudia la obra de filósofos cuya imagen, la que ellos construyen de sí mismos en sus textos, es esencial para entender su sistema filosófico. El rol que juegan estos filósofos del arte de vivir los asemeja a un personaje literario. La realidad a partir de la cual surge su yo, su voz, es la palabra. Son seres de palabras y a las palabras deben su fisonomía y sentido. Pero también, son los creadores, a través de la palabra, de estas figuras de papel; autores y criaturas a un mismo tiempo. La imagen que estos filósofos construyen se modela siempre en un diálogo con la figura de Sócrates quien, para Nehamas, encarna y reconcilia el ideal filosófico y el literario: su vida es, al mismo tiempo, la más coherente y la más ambigua. La vida más digna de ser imitada, la de mayor ejemplaridad, de la que podemos obtener mayor cantidad de conocimiento y, también, la más inigualable, la de mayor singularidad, la imposible de imitar¹⁵. El arte de vivir, por otra parte, y esto es muy importante subrayarlo, conlleva una paradójica concepción de la imitación. La ejemplaridad de la figura de Sócrates no sólo consiste en la coherencia del modelo de vida que nos propone sino que está, también, totalmente vinculada a su ironía, a la opacidad y ambigüedad de sus pensamientos y acciones. La mejor manera de imitar a Sócrates, parece querernos decir Nehamas, es reinventarlo, imaginarlo desde un proyecto intelectual y de escritura diferente.

Foucault, en la última etapa de su vida, también estaba muy interesado en el rol que tenían la escritura y la lectura en la construcción de un yo. Para Foucault no existe ninguna normatividad externa que pueda definir cómo la vida debe ser vivida. Crear el propio yo, la propia vida como una obra de arte, supone fundar una ética desde un modelo de vida que se considera único y singular. Al reactivar el concepto del cuidado de sí de los griegos, Foucault pro-

¹⁵ Pierre Hadot insiste también sobre este último aspecto de la figura de Sócrates: "En eso consiste, como ha observado Kierkegaard, el sentido profundo de las expresiones *atopos*, *atopia*, *atopotatos* que aparecen con frecuencia en los diálogos de Platón para describir el carácter de Sócrates [...]. Etimológicamente hablando este término [*atopotatos*] significa «fuera de lugar», por lo tanto, excéntrico, extravagante, absurdo, inclasificable, desconcertante" (48).

pone que entendamos la construcción de la subjetividad como un ejercicio, una praxis, que involucra al deseo, al lenguaje y a la verdad¹⁶.

La idea del cuidado de sí, entender la construcción de la propia existencia como una obra de arte, está relacionada, en el caso de Foucault, con una crítica del proyecto ilustrado: la escisión y la jerarquía entre los saberes que instituyó la ilustración. El concepto del cuidado de sí supone una crítica al modelo de secularización según lo entendió Max Weber, fundado en el desencantamiento del mundo vía la racionalización del espacio social en diferentes esferas discursivas: lo científico, lo ético y lo estético. El cuidado de sí también propone una noción secular de la ética pero una ética que convierte a la pregunta sobre cómo debemos vivir nuestra vida en el principal dilema ético, estético y gnoseológico. La pregunta de fondo que nos propone un concepto como el cuidado de sí es: ¿qué relación hay entre el sujeto de la ética, el sujeto de la estética y el sujeto del conocimiento?

Se puede decir que todos los filósofos que he comentado en esta sección de mi texto creen que no es posible restituir en su totalidad la pregunta por el bien vivir que fundó la filosofía occidental, pero están igualmente convencidos de la pertinencia de esta pregunta para los problemas que enfrentamos en la modernidad y la necesidad de recuperarla aunque sea parcialmente. Pero qué se quiere decir exactamente cuando se habla de recuperar una pregunta de la tradición. Una pregunta, además, que se encuentra en el origen de la reflexión filosófica occidental. ¿Podemos considerar a los griegos y a los romanos como paradigmas, como modelos, somos sus legítimos herederos? ¿Podemos traducir sus categorías, incorporarlas a nuestra visión del mundo y de las cosas? ¿Cómo situarnos ante la tradición?

Ortega y Gasset en un bello ensayo titulado “Miseria y esplendor de la traducción” reflexiona sobre muchas de estas preguntas. La traducción para

¹⁶ Thomas Flynn, en un artículo que comenta el último curso que Foucault dio en el *Collège de France*, describe el proyecto de Foucault en los siguientes términos: “What I have termed Foucault’s «aesthetics of truth» is his attempt to show that this multiplicity of events and truths is not without «rhyme». The Socratic *parrhesia* of harmony between one’s *logos* and one’s *bios* exemplifies such an aesthetic vision of truth. It is truth one does or lives rather than says. And the living realizes a certain style, not a general rule or norm” (113). Foucault en un seminario que impartió en Berkeley en el otoño de 1983 desarrolla también la tensión, que se da a partir de Platón, entre, *nomos* y *bios*: “In Plato and in what we know of Socrates through Plato a major problem concerns the attempt to determine how to bring the political *parrhesia* involving *logos*, truth and *nomos* so that it coincides with the ethical *parrhesia* involving *logos*, truth and *bios* [...]. Plato distinguishes between the Guardian of the Laws and the *parrhesiastes*, who does not monitor the application of the laws, but, like Socrates, speaks the truth about the good of the city, and gives advice from an ethical, philosophical standpoint [...]. In the *Cynic* tradition which also derives from Socrates, the problematic relation between *nomos* and *bios* will become a direct opposition” (FOUCAULT 2001, 104).

Ortega más que acercarnos al origen hace inteligible la distancia que nos separa de él. La traducción permite pensar una relación con la tradición después de la crisis de los paradigmas, de los modelos. Nos acerca al modelo a través de su extrañeza, de su alteridad. Nos hace percibir nuestra distancia del origen como una distancia irónica: no podemos recobrar el original, el origen, pero sí podemos hacer legible la distancia que de ellos nos separa, hacer legible la extrañeza que descubrimos, el absoluto afuera, “el absoluto extranjero” que comporta otra cultura, otro tiempo. Dice Ortega en este ensayo:

Necesitamos acercarnos de nuevo al griego y al romano, no en cuanto modelos, sino, al contrario, en cuanto ejemplares errores. Porque el hombre es una entidad histórica y toda realidad histórica –por tanto, no definitiva– es, por lo pronto, un error. Adquirir conciencia histórica de sí mismo y aprender a verse, como un error, son una misma cosa (450).

Hay que saber escuchar también la extrañeza de la pregunta, el vaciamiento de sentido que ha sufrido. Hay que llegar a aceptar incluso que la propia pregunta se ha hecho impronunciable. Esto es lo que nos dice Theodor Adorno en su prólogo a *Mínima Moralia*:

La ciencia melancólica de la que ofrezco a mi amigo algunos fragmentos se refiere a un ámbito que desde tiempos inmemoriales se consideró el propio de la filosofía, pero que desde la transformación de esta en método cayó en la irreverencia intelectual, en la arbitrariedad sentenciosa y, al final, en el olvido: la doctrina de la vida recta. Lo que fue un tiempo para los filósofos la vida, se ha convertido en la esfera de lo privado, y aun después simplemente del consumo [...] (17)¹⁷.

Adorno nos dice que el problema está mal planteado, que ya no hay nada que preguntar, que la enseñanza de la vida recta ha caído en un total olvido. Pero Adorno dice algo más. Habla de un cierto ámbito, de una cierta región, que la pregunta sobre el bien vivir dejó abandonado y sobre la cual él ahora construye una ciencia melancólica en lugar de una ciencia jovial, de una gaya ciencia. Una verdadera pregunta filosófica puede retirarse, puede perder sentido para nosotros, pero siempre deja tras sí cierta demarcación del territorio, cierta zona de la realidad que ha quedado acotada y marcada por su

¹⁷ Habermas en su artículo: “Are there postmetaphysical answers to the question: What is the «Good Life?»” se refiere al principio de *Minima moralia* en los siguientes términos: “Theodor Adorno’s *Minima Moralia* begins with a melancholic refrain of Nietzsche’s joyful science by admitting this inability [...]. But ethics has now regressed, as Adorno believed, and become «the melancholy science», because it allows, at best, only scattered, aphoristic «reflections from damaged life»” (1).

impronta. Es este ámbito el que podemos recuperar, el que podemos heredar, desde él que podemos intentar hacernos nuevas preguntas.

La única manera de situarse ante la pregunta sobre el bien vivir, incluso si está vacía de sentido, es postulando una nueva noción de lo que es la vida filosófica. *Minima Moralia*, nos aclara su subtítulo, son las reflexiones de una vida dañada. En unos tiempos en que la vida ya no vive, debido a la reificación a que ha sido sometida la esfera de lo privado por el consumo, y que la noción de lo humano resulta impensable debido a los crímenes cometidos en Auschwitz, el filósofo sólo puede contar su vida de una forma fragmentaria y aforística. Esta nueva forma de vida filosófica le impone nuevos requerimientos a la reflexión, a los conceptos. Para poder pensar este nuevo tipo de vida filosófica es necesario, como dijo el propio Adorno en *La dialéctica negativa*, "llegar más allá del concepto por medio del concepto". Hacer que el concepto y la imagen coexistan en una constelación dialéctica.

Aprender de una pregunta es tarea mucho más ardua que tratar de responderla. ¿Qué hemos aprendido con ella, qué hemos aprendido de ella? Hemos aprendido que esta pregunta se coloca, en cierto sentido, en el umbral de las disciplinas filosóficas. No se puede decir que en sí misma contenga un presupuesto moral, pero resulta imprescindible para replantearnos los problemas de esta disciplina. Con la estética tiene una relación igualmente ambigua, por un lado, recupera la noción de que la construcción de una vida requiere la misma originalidad, sensibilidad y vocación que la creación de una obra artística pero, a la vez, niega la distancia que la estética quiere marcar entre sus productos y la esfera de lo cotidiano. Una pregunta que sólo acepta por respuesta la construcción de una vida filosófica, tiene, inevitablemente, un carácter epistemológico pues involucra una reflexión sobre el uso y la definición de los conceptos. Esta reflexión, sin embargo, termina siempre por señalar la precariedad de los propios conceptos ante el problema de la vida. La pregunta sobre el bien vivir crea ese lugar imposible, ese lugar soñado por todas las escuelas filosóficas, donde lo bello, lo bueno y lo verdadero vuelven a coexistir, aunque sea en agónica lucha.

III

En las dos primeras partes de este ensayo me he dedicado a preguntarle a los filósofos antiguos y modernos cómo entienden la pregunta por el bien vivir. Me dedicaré en esta última parte a tratar de explicarles cómo yo me coloco ante esta pregunta y desde dónde me hago la pregunta. Esto explicará, espero, la importancia que tiene para mi proyecto investigativo la tradición filosófica española.

He adelantado, a través de mi exposición, algunos puntos de mi postura. La única manera de responder a la pregunta sobre cómo se debe vivir es la creación de una vida filosófica. Esta creación en la filosofía moderna siempre está mediada por la escritura. Por lo tanto, casi todo filósofo que es un artista del vivir, termina tarde o temprano, narrando una vida filosófica. Sólo a través de una historia de vida se pueden pensar juntos, aunque sea en agónica lucha, lo bello, lo bueno y lo verdadero y sus respectivas contrapartes. La vida se resiste a la división entre la ética, la estética y la metafísica. Cuando hablamos de una vida las preguntas sobre la verdad involucran preguntas sobre el bien y sobre lo bello y viceversa.

La pieza clave que define mi posición ante la pregunta filosófica fundamental es el concepto de vida filosófica. Es importante que defina entonces, con el mayor cuidado posible, qué entiendo por vida filosófica.

Lo primero que hay que aclarar es que no estoy proponiendo un acercamiento biográfico a los textos filosóficos¹⁸. El concepto de *vida filosófica*, según lo entiendo, es un dispositivo narrativo y conceptual que usa el filósofo para enfrentar la pregunta filosófica fundamental. Entiendo por vida filosófica el relato de vida que construye el filósofo dentro de sus textos para responder a la pregunta de cómo se debe vivir. Esto no significa que este relato tenga una respuesta para la pregunta. Recuerden que esta pregunta no tiene respuesta, los que creen que pueden responder a esta pregunta son los que se creen maestros de la virtud, en el mundo antiguo los sofistas y, en el nuestro, los autores de libros de auto-ayuda. Esta historia de vida va a acompañar a la pregunta. Esta compañía no tiene que ser armoniosa y muchas veces no lo es, muchas veces la historia de vida desafía la legitimidad de la pregunta. Este relato de vida no tiene que ser necesariamente autobiográfico ni tampoco tiene que estar basado en la vida de un filósofo. Puede basarse en personajes reales o ficticios e incluso puede acudir al saber narrativo que nos aportan los mitos y las fábulas. Este relato se hace desde los conceptos pero también a contrapelo de ellos. Este relato de vida supone siempre una reflexión crítica sobre los conceptos. El filósofo crea una especie de escenario ficticio dentro de su obra para poder experimentar con los conceptos, para poder incorporarlos dentro de una historia, para ponerlos a dialogar con una vida¹⁹. Pero este relato de vida no sólo in-

¹⁸ “El tipo de yo que uno construye como resultado de la aceptación de ciertas teorías no es un tema simplemente biográfico. Es, lo cual es mucho más importante, un logro literario y filosófico” (NEHAMAS, 13).

¹⁹ Mi concepto de vida filosófica tiene cierta deuda con el estudio de los “personajes conceptuales” realizado por Deleuze, en particular en su obra *¿Qué es filosofía?* Debo decir, sin embargo, que esta figura del pensamiento de Deleuze se limita a la función conceptual que tiene el nombre

volucra a los conceptos sino también a las pasiones y los afectos. Este relato de vida se hace desde la filosofía pero muchas veces se hace cuestionando los saberes propiamente filosóficos. Este relato de vida siempre nos cuenta la historia de una conversión, de una transformación, pues en el fondo narra cómo la vida entra en el reino de la filosofía, cómo la vida se enfrenta a la pregunta filosófica fundamental:

This is a work of the self on the self, an elaboration of the self by the self, a progressive transformation of the self by the self for which one takes responsibility in a long labor of asceticism (*askēsis*). *Erōs* and *askēsis* are, I think, the two major forms in Western spirituality for conceptualizing the modalities by which the subject must be transformed in order finally to become capable of truth [...]. The gnosis is, in short, that which needs to transfer, to transpose, the forms and effects of spiritual experience into the act of knowledge itself (Foucault 2005, 16).

El propósito de este artículo, y de mi libro, es el estudio de la transformación de esta práctica (común en las escuelas filosóficas antiguas) en un género filosófico. El paso de la “espiritualidad” al conocimiento²⁰, al que se refiere Foucault, conlleva también el tránsito de una forma de vida en común, las escuelas y academias filosóficas de la antigüedad, a una interacción más privada y más íntima, la relación que establece cierto género filosófico con sus potenciales lectores²¹. Esto no supone, sin embargo, que este ejercicio se reduzca al cultivo narcisista de un yo, como lo propone Nehamas en el libro varias veces citado en este estudio; una forma de asumir la escritura que se esfuerza en construir, a través de su investigación y su reflexión, una vida inolvidable y profundamente original: “los artistas del vivir individualista y esteticista cuyo propósito principal es no ser como los otros que vienen antes o después de ellos”. Mi énfasis, como ya he insinuado anteriormente, se coloca en otro lado: en la centralidad que tiene el término *vida* tanto para las ciencias humanas como para otras áreas del conocimiento y en la idoneidad que tiene este concepto para poder reestablecer un diálogo entre las diferentes áreas discursivas y de

propio en filosofía y que mi concepto de *vida filosófica* tiene un sentido mucho más amplio como se podrá constatar por la descripción que hago en el cuerpo del texto de este concepto.

²⁰ Más justo sería decir el trasiego, pues el viaje no se realiza en una sola dirección como comprobaremos más tarde en este texto cuando analicemos la figura de María Zambrano.

²¹ “[...] los filósofos del arte de vivir convierten la articulación de un modo de vida en el tema central de su pensamiento: es al reflexionar sobre los problemas de construir una vida filosófica cuando construyen la vida que su obra construye. La obra que reflexiona sobre la vida filosófica es el propio contenido de la vida que ella misma crea [...]. El arte de vivir aunque es un arte pragmático se practica en la escritura” (NEHAMAS, 19).

conocimiento. A través del concepto de *la vida*²² se puede volver a pensar juntos lo bello, lo bueno, lo justo y lo verdadero. Esto le devuelve al concepto de *vida*, y a la pregunta sobre el cómo se debe vivir, toda su dimensión social y política.

Ya he explicado cómo me coloqué ante la pregunta filosófica fundamental. Sólo falta una cosa por saber. ¿Desde dónde me hago las preguntas? ¿Desde dónde leo?

Leo desde cierto ámbito. Desde el espacio que demarcó, que acotó, una tradición filosófica que colocó en el centro de su reflexión el problema de la vida. La vida como realidad radical, como Ortega y Gasset solía llamarla. No es posible heredar una tradición, como dije antes, pero sí podemos hacernos preguntas desde el espacio que una tradición acotó. Lo que tiene que ser transmitido en una tradición no son ciertos contenidos, cierta visión del mundo, ciertas verdades, sino más bien ciertos ámbitos desde los cuales pensar, ciertos lugares para el pensamiento. La restitución es imposible pero podemos acercarnos a las posibilidades que ese pasado insinuó pero nunca llegó a realizar, podemos acercarnos a lo que el pasado dejó sin terminar. De una tradición filosófica sólo se puede recobrar lo que quedó a medio pensar. Al regresar a una tradición, como dijo Walter Benjamin parafraseando a Hoffmannthal, leemos lo que nunca fue escrito.

Unamuno, el Antonio Machado de los apócrifos Ortega y María Zambrano son mis errores ejemplares. Cada uno de estos filósofos, define, entona, el concepto de vida de forma diferente. Pero tienen entre sí varias cosas en común. Desechan la noción tradicional de los conceptos porque la consideran inadecuada para pensar el problema de la vida pero, a la vez, inventan nuevos dispositivos conceptuales, nuevas formas de entender y de usar los conceptos. Diferentes modos, para decirlo de nuevo con las palabras de Adorno, de ir más allá de los conceptos a través de los conceptos. Cada uno de estos filósofos, por su parte, es un gran inventor de *vidas filosóficas*, esos extraños lugares donde los conceptos y la vida dialogan. El libro que preparo, y del cual este ensayo es un prelude, estudia los conceptos que esta tradición filosófica creó para pensar el problema de la vida, y las vidas filosóficas que inventaron estos filósofos. Estas vidas filosóficas constituyen una especie de teatro filosófico, un escenario desde el cual situarse ante la pregunta filosófica fundamental y poder experimentar con los nuevos conceptos que se han creado.

²² Se podría añadir, además, que a partir de las diferentes entonaciones que ha adquirido en los últimos tres siglos el concepto de vida es posible realizar una historia de la filosofía contemporánea. Los diferentes hitos de esta historia serían los siguientes: la *Lebensphilosophie* que nace con Dilthey, el vitalismo a lo Bergson y sus modificaciones en el pensamiento contemporáneo (Deleuze), las filosofías de la vida de Unamuno y Ortega, las filosofías de la existencia (de Kierkegaard a Sartre), la filosofía del *Dasein* de Heidegger, las filosofías del arte de vivir contemporáneas (esbozadas en este escrito) y la propia bioética. Mi libro *Vidas filosóficas* traza esta historia en el pensamiento español contemporáneo.

No puedo detenerme a analizar, en el espacio que me queda, cada uno de estos pensadores y los conceptos y las vidas filosóficas que ellos crearon. Me limitaré, por lo tanto, a uno sólo de ellos: María Zambrano.

Para poder narrar y pensar una vida, el filósofo tiene que crear nuevas formas de decir, nuevos modos de entender y usar los conceptos. Zambrano no utilizó ninguno de los géneros que la filosofía había creado para contar historias de vidas, a pesar de que dedicó excelentes páginas a meditar sobre algunos de ellos como es el caso de la Confesión y de la Guía²³. Zambrano creó su propio género: los delirios²⁴. Los delirios no nos cuentan la vida, la biografía de sus personajes. Los delirios empiezan más bien allí donde la vida termina. Los delirios son historias que empiezan a ser contadas en una época, para decirlo de nuevo en diálogo con Adorno, en que la vida ya no vive. Los delirios nos cuentan lo que el personaje no vivió: “La esperanza fallida se convierte en delirio” dice Zambrano en su novela *Delirio y destino*, o la sobrevida de un personaje, la vida que tiene después de haber vivido. Por eso, en muchas ocasiones, los delirios nos cuentan historias de muertos, historias de almas. El delirio se escribe contra una vida, contra un destino. Los delirios son historias de sustitución, y de inversión. La historia del alma suplanta la de la vida, la historia del alma reescribe la vida. Pongo un ejemplo, Zambrano escribió varios textos sobre la figura de Antígona. En cada uno de ellos, Zambrano tiene como propósito inicial refutar el final que Sófocles le dio a su protagonista. “Antígona no puede haberse suicidado en su tumba según Sófocles nos cuenta” dice en su obra *La tumba de Antígona*. Los personajes en las historias de delirios, en contraste con la historia de Sócrates que contamos al principio, para poder llegar a ser tienen que negar lo que fueron. Los delirios tienen un carácter utópico. No cuentan la historia que fue, ni la que pudo haber sido: “No se pasa de lo posible a lo real, sino de lo imposible a lo verdadero”, dice Zambrano en *Filosofía y poesía*. Los delirios nos descubren la historia de lo que nunca fue escrito.

El delirio que les propongo que analizaré en este texto refuta la vida, la biografía, de quien probablemente haya sido el más grande filósofo de Occidente. El delirio que les propongo que leamos nos cuenta la historia del alma de Aristóteles. La historia, para decirlo parafraseando y reescribiendo

²³ El único estudio que conozco sobre la importancia de las Guías espirituales en la obra de Zambrano es la tesis, todavía en preparación, de Pablo Moraga en la City University of New York.

²⁴ El único crítico que conozco que ha estudiado este género literario-filosófico en la obra de Zambrano es Pedro GUTIÉRREZ REVUELTA. Ver su artículo: “Ortega, Antígona y el Niño de Vallecas en el exilio de María Zambrano”, en José Ángel ASCUNCE, Mónica JATO y María Luisa SAN MIGUEL (eds.), *Exilio y Universidad (1956-1955). Presencias y realidades*, tomo II. Donosita/San Sebastián: Editorial Saturrarán, 2008, pp. 911-925.

do a Gilles Deleuze, de la inversión del aristotelismo. El texto en cuestión apareció publicado en la Habana en la revista *Orígenes*, en 1954, como parte de un tríptico cuyo título es “Tres delirios” y luego fue incluido, con algunas variaciones, en su novela *Delirio y destino*:

“La condenación de Aristóteles”

Cuando Aristóteles subió a las altas esferas, algunos pitagóricos se hallaban a su borde esperándole. Le tenían a su albedrío; pero gente de dulce condición, se limitaron a ponerle una lira entre las manos, le entregaron unos papeles de música y le dejaron solo.

Él se puso enseguida a estudiar; y aprovechó. Pero tenía los dedos un poco duros para tañer. Al cabo, para no aburrirse, se entusiasmó en ello lentamente. Pero nadie acudía. Nadie de aquellos porque ninguno en verdad tenía que venir. La clave de todo estaba en la sentencia de un pitagórico desconocido: “La Música es la aritmética inconsciente de los números del alma”. Y sólo cuando Aristóteles —el así llamado por la historia— encontrase, no en teoría, sino haciéndolos sonar, los números de su propia alma, se levantaría de allí. Nadie le guardaba; nadie tenía que venir a levantarlo. Él sólo se levantaría al escuchar en música los números de su alma. Y así fue.

Mas antes... Antes tuvo que padecer —entendimiento agente en suspenso; muchas cosas hubo de pasar por todas, por el amor, por la locura, por el infierno. Pues la escala musical completa así lo dice: “día-pasión”... “Día-pasión”. Hay que pasar por todo para encontrar los números de la propia alma (86-87).

[Hay una variante que incluye en *Delirio y destino* que es muy importante para mi lectura. Allí dice: “Mas antes hubo de pasar por muchas cosas en su alma, hubo de padecer [...] *la vida no vivida y la vida a medias* [...]” (Las cursivas son mías) (Zambrano 2007, 187)].

Este texto constituye una reescritura, una refutación de otro que Zambrano publicaría un año más tarde e incluiría en su libro *El hombre y lo divino* y cuyo título es exactamente el contrario del que acabamos de leer: “La condenación de los pitagóricos”. La filosofía vive del sueño de darle un contorno definitorio y duradero a la realidad, decidir de una vez y por todas qué es real y qué no lo es. Pero al acotar lo que se considera real, lo que es el ser, dice Zambrano: “deja muchas realidades convertidas en almas en pena [...]. Definir es salvar y condenar, salvar condenando”.

Aristóteles, en un esfuerzo sin precedentes en la filosofía occidental, realiza la primera gran *Summa*. El primer intento de recopilar todas las formas de pensamiento, todas las nociones de ser que se habían producido hasta ese momento. A través de su noción del “ser que se dice de muchas maneras”, Aristóteles acepta la multiplicidad del ser y le postula una unidad. “Este ser po-

lisémico”, dice Zambrano, “incluía todas las formas de pensamiento menos una: el pitagorismo”.

Lo que opone de un modo tan radical a Aristóteles y a los pitagóricos es una diferente noción de lo divino, una diferente concepción del alma. Los pitagóricos no pretenden definirlo todo como los filósofos del logos. Los pitagóricos, filósofos del número y de la música, tratan de acordar los contrarios, hacer que lo discordante concuerde²⁵. Los pitagóricos no se preocupan por descubrir una sustancia detrás de lo que cambia. Construyen acordes en el fluir del tiempo. Hacen que el tiempo confluya sin dejar de fluir. Esto supondrá una diferente noción de la actividad filosófica:

Los pensadores de inspiración categórica, del *logos* del número –del tiempo– no se encuentran obligados a dar un método, un camino de razones; acuñan aforismos, frases musicales, equivalentes a melodías o a cadencias perfectas que penetran en la memoria o la despiertan [...] o hacen “catecismos” o “manuales” porque el método que ofrecen no es sólo el de la mente sino el de la vida; la vida toda en camino de sabiduría, la vida misma (Zambrano, 1955, 76-77).

La filosofía que condena Aristóteles es la filosofía de los verdaderos maestros del bien vivir. La filosofía entendida como un arte de la memoria, como un cuidado de alma. Una filosofía que tiene como principal objetivo el incitar a quien la escuche a crear su propia vida. Pero esta filosofía no llegó a imponerse. Terminó derrotada. Esto supuso que perdiera su lenguaje, que tuviera que aprender a vivir y a hablar bajo una lengua extraña. Dice Zambrano:

Uno de los asuntos de la historia de la filosofía que mayor asombro producen en el alma es que el alma haya sido descubrimiento de los filósofos del número, antes que los de la palabra; hasta el punto que no podamos saber si los de la palabra –sustancialistas al fin, salvados en el sustancialismo aristotélico– la hubieran descubierto. Que Aristóteles la descubra, y aun la sistematice, nada quiere decir, estaba ya ahí y era ineludible. Al contrario, era lo que había que conceder al pitagorismo sin decirlo. Pero a partir de Aristóteles sucederá algo muy normal con el pitagorismo. Lo que normalmente sucede con todos los vencidos, en cualquier historia de la que se trate: se toma de los vencidos lo que hace falta sin nombrarlos; se les concede la razón ineludible, más apoderándose de ella, y trasladándola al campo del vencedor, que lo hace con

²⁵ Ya esto había sido señalado por Pedro Cerezo Galán en su artículo “El alma y la palabra: Bases para una antropología pneumática en María Zambrano”: “[...] Apunta así Zambrano, desde el inicio, a la tradición órfico/pitagórica como el lugar de una revelación. De ella toma Zambrano, de los filósofos del «ritmo y del número» no del concepto, las primeras intuiciones, las primeras intuiciones para un saber sobre el alma” (21).

la tranquilidad de la conciencia [...]. Todos los vencidos son plagiados (Zambrano 1955, 81).

Los delirios no sólo cuentan historias de muertos sino que están escritos en una lengua muerta. La inversión del aristotelismo que propone Zambrano en “La condenación de Aristóteles” supone el rescate de esa lengua muerta, de esa tradición derrotada del alma representada por los pitagóricos. La restitución de una serie de categorías como alma, corazón, piedad que ocuparon un lugar central en el imaginario filosófico occidental y hoy viven en las antípodas del lenguaje culto; categorías que se han convertido en malas palabras filosóficas. Categorías que debido al carácter ajeno, inactual que tienen respecto al pensamiento filosófico contemporáneo pueden ayudarnos a reinventar un lenguaje para la vida. De todas estas categorías, me interesaré especialmente en una de ellas, debido a la importancia que tiene en la historia que nos cuenta “La condenación de Aristóteles”. El *páthei máthos*²⁶ de los trágicos griegos, el aprender padeciendo que Zambrano vincula con la piedad.

Zambrano, al igual que Platón en la *Apología*, nos cuenta la historia de cómo se aprende a ser filósofo. La transformación, el cambio y la renuncia que tiene sufrir una vida para entrar al reino de la filosofía y también el cambio que tienen que sufrir los conceptos para poder acompañar a una vida, para poder contar una vida que sepa enfrentar la pregunta filosófica fundamental. Pero para poder hacer esto, el alma de Aristóteles tiene que aprender a ser otra de la que era. Tiene que sustituir su noción de la filosofía como una actividad contemplativa y regresar a la noción de conocimiento, del aprendizaje, que nos proponía Esquilo en la *Orestíada*, el *pathei mathos*, un aprender únicamente a través y después de un padecer. Este aprendizaje, este conocimiento, lo asocia Zambrano con la piedad. Zambrano define la piedad en su libro *El hombre y lo divino* en los siguientes términos:

[...] “piedad es el saber tratar con lo otro”. Pensemos en un instante cuando hablamos de la piedad, siempre se refiere al trato de algo o alguien que no está en nuestro mismo plano vital; un dios, un animal, una planta, un ser humano enfermo o monstruoso. Es decir, una realidad perteneciente a otra región en que estamos los seres humanos o una realidad que linda o está más allá de los linderos del ser. (Zambrano 1955, 203)

²⁶ “[...] el coro de la Orestíada de Esquilo al caracterizar el saber humano –contra la *hýbris* de Agamenón– como un *páthei máthos*, un aprender únicamente a través y después de un padecer, que excluye toda posibilidad de prever; es decir, de conocer algo con certeza” (AGAMBEN, *Infancia e historia*, 16-17).

A través de la piedad el hombre aprende a convivir con aquello que se sale de su horizonte de comprensión. Aprende a convivir con aquello que no puede nombrar, que no se puede hacer inteligible. Aprende a convivir con realidades que no puede conocer del todo, ni pretender poseer. A estas realidades que viven en los lindes de lo que consideramos conocido, más que nombrarlas, definir las, hay que invocarlas, llamarlas. Pedirles que se acerquen, aceptar tratar con ellas. De modo, muy similar, definía Emmanuel Lévinas, en su artículo “¿Es fundamental la ontología”, publicado en 1951, el trato con el otro. Allí decía Lévinas: “La relación con otro no es, pues, ontología. Este vínculo con otro que no se reduce a la representación del otro sino su invocación, y en el que la invocación no va precedida de una comprensión, es lo que llamamos religión”. A través de la piedad tenemos que aprender a tratar con realidades que se resisten a ser definidas a través del lenguaje del ser, independiente de cuán polisémico sea este lenguaje.

“La piedad”, nos dice Zambrano en su artículo titulado “Para una historia de la piedad”, “no debe ser confundida con la tolerancia. La tolerancia no es comprensión, ni trato adecuado, es simplemente mantener la distancia respetuosamente con lo que no sabemos cómo tratar” (Zambrano 207, 113). Piedad es aceptar lo otro en su carácter extranjero. Aceptarlo desde la simpatía y no desde la cortesía. Es saber sentir con el otro, sin pretender que sienta como nosotros. Piedad es saber tratar con el misterio. Aceptar el carácter inaprensible de la realidad. La piedad es aprender a tratar con lo extranjero desde la simpatía, sin tener que reducirlo a nosotros.

Con Zambrano aprendemos una última cosa sobre la pregunta que ha guiado nuestra reflexión. Al preguntarnos cómo se debe vivir, también nos cuestionamos la forma en que debemos interactuar, convivir... con lo otro y con los otros. ●

Fecha de recepción: 11/01/2011
Fecha de aceptación: 22/07/2011

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. (2004): *Mínima moralía*, traducción de CHAMORO MIELKE, J. Madrid: Akal.
- AGAMBEN, G. (2001): *Infancia e historia*, traducción de MATÓN, S. Buenos Aires: Adriana Idalgo Editora.
- ARISTÓTELES (1994): *Tratados de lógica (Organon), vol. I. Categorías; Tópicos; Sobre las refutaciones sofísticas*. Madrid: Gredos.
- CAMPS, V. (1990): *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- CEREZO GALÁN, P. (2005): "El alma y la palabra. Bases para una antropología pneumática en María Zambrano", en *Filosofía y literatura en María Zambrano*, edición de CEREZO GALÁN, P. Sevilla: Fundación José Manuel Lara, pp. 15-54.
- COLLI, G. (2000): *El nacimiento de la filosofía*, traducción de MANZANO, C. Barcelona: Fábula-Tusquets Editores.
- (2010): *La sabiduría griega III. Heráclito*, traducción de MINUÉS, D. Madrid: Trotta.
- DELEUZE, G. (1993): *¿Qué es filosofía?*, traducción de Kauf, T. Barcelona: Anagrama.
- (2006): *Conversaciones*, traducción de PARDO, J. L. Valencia: Pre-Textos.
- FLYNN, T. (1988): "Foucault as parrhesiast", en *The Final Foucault*, edición de BERNAUER, J. and RASMUSSEN, D. London: MIT Press, pp. 102-118.
- FOUCAULT, M. (2001): *Free Speech*, edición de PEARSON, J. Los Angeles: Semiotext(e).
- (2005): *The Hermeneutics of the Subject*, traducción de BURCHELL, G. New York: Palgrave Macmillan.
- GUTIÉRREZ REVUELTA, P. (2008): "Ortega, Antígona y el Niño de Vallecas en el exilio de María Zambrano", en ASCUNCE, J. A., JATO, M. y SAN MIGUEL, M.ª L. (eds.), *Exilio y Universidad (1936-1955). Presencias y realidades*, tomo II. Donostia/San Sebastián: Saturrarán, pp. 911-925.
- HABERMAS, J. (2003): "Are there postmetaphysical answers to the question: What is the «Good Life?»", en *The Future of Human Nature*, traducción de REHG, W. Cambridge: Polity, pp. 1-16.
- HADOT, P. (2008): *Elogio de Sócrates*, traducción de MILLÁN RISCO, A. Barcelona: Paidós.
- LÉVINAS, E. (2001): "¿Es fundamental la ontología?", en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, traducción de PARDO, J. L. Valencia: Pre-Textos, pp. 13-23.
- NEHAMAS, A. (2005): *El arte de vivir*, traducción de BRIOSO, J. Valencia: Pre-Textos.
- NUSBAUM, M. (2005): *El conocimiento del amor*, traducción de ORSI PORTALO, R. e INAREJOS ORTIZ, J. M.ª. Madrid: Antonio Machado Libros.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983): "Misericordia y esplendor de la traducción", en *Obras completas*, tomo V. Madrid: Alianza Editorial, pp. 431-453.
- PARDO, J. L. (2004): *Las reglas del juego*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- PLATÓN (1997): *Apología. Diálogos*, traducción de CALONGE, J., LLEDÓ, E. y GARCÍA GUAL, C. Madrid: Gredos.
- (1997): *Teeteto. Diálogos*, traducción de SANTA CRUZ, I., VALLEJO CAMPOS, A. y CORDERO, N. L. Madrid: Gredos.
- WILLIAMS, B. (2006): *Ethis and the Limits of Philosophy*. London and New York: Routledge.
- ZAMBRANO, M.ª (1950): "Poema y sistema", en *Hacia un saber sobre el alma*. Buenos Aires: Losada, pp. 36-41.
- (1955): *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1967): *La tumba de Antígona*. México: Siglo XXI.
- (1987): "Tres delirios", en *Islas*, edición de ARCOS, J. L. Madrid: Verbum, pp. 183-188.
- (1989): *Delirio y destino*. Madrid: Mondadori.
- (2007): "Para una historia de la piedad", en *Islas*, edición de ARCOS, J. L. Madrid: Verbum, pp. 108-117.

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



La Escuela de Ortega

< Munich, 1953.

Recasens: intimidad desde la distancia

Presentación de **Giuseppe Bentivegna**

ORCID: 0000-0002-4484-6556

En la autopresentación de su pensamiento filosófico y jurídico escrita en 1963, ocho años después de la muerte de Ortega, Luis Recasens Siches¹, escribiendo en tercera persona, empieza reconociendo en él su maestro intelectual durante catorce años, es decir hasta 1936, cuando se producirá su marcha al exilio, como les sucedió a casi todos los componentes de la Escuela de Madrid:

El maestro, por excelencia, de Luis Recasens Siches fue José Ortega y Gasset, con quien estuvo en contacto directo e inmediato durante catorce años, y a quien debe lo más importante de su formación espiritual. Durante su etapa de estudiante universitario en España (1918-1925), Recasens Siches, en materia de Filosofía del Derecho, fue un autodidacto que absorbió los materiales escritos más importantes en aquel tiempo².

El dato biográfico es interesante porque nos orienta en la búsqueda de la influencia que Ortega tuvo sobre su joven alumno. Recasens siguió los cursos denominados *¿Qué es filosofía?* (impartidos por Ortega en la primavera de 1929 en el Teatro Infanta Beatriz de Madrid y cuyos resúmenes, aprobados por el propio Ortega, aparecieron en *El Sol*) y *Principios de Metafísica según la Razón Vital* (profesado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid en el año académico 1933-34), tomando apuntes que se revelaron importantes cuando escribe de su maestro, como en este ensayo, y que más han influido en la orientación de su filosofía general, del derecho y de la sociología³.

¹ Nació en Guatemala de padres españoles en 1903 y murió en México D.F. en 1977, donde fue acogido en 1936 y donde eligió quedarse hasta los años cincuenta, época en la que se le propuso volver a su patria.

² *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*. México D.F.: Porrúa, 1963, tomo I, pp. 488-489. La Auto-exposición, pp. 488-547, del primer tomo.

³ Para el desarrollo de su pensamiento sociológico son fundamentales sus estudios en los Estados Unidos a partir de 1949-1954 y los estudios anteriores de las obras de M. Weber.

Cómo citar este artículo:

Bentivegna, G. (2011). Recasens: intimidad desde la distancia. *Revista de Estudios Orteguianos*, (23), 151-182.
<https://doi.org/10.63487/reo.466>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 23. 2011
noviembre-abril



En el breve ensayo que publicó, sin énfasis retórico dada la circunstancia en que se escribió, se considera a Ortega el filósofo español más grande de su tiempo, con una dimensión entre las más altas del pensamiento europeo. No se trata sólo de una necrológica, porque en él se resumen “algunos temas capitales” del raciovitalismo, que, con otros dos ensayos del mismo año que fueron escritos dentro de la misma circunstancia⁴, constituyen una verdadera monografía, que merecería ser publicada, habida cuenta de que Recasens no escribió nunca más de manera orgánica sobre Ortega y se limitó a recordar la doctrina en sus aspectos más “orteguianos” de sus grandes obras⁵.

Una cuidadosa lectura del ensayo propuesto, poniéndolo en relación con su producción principal, permite reconstruir una línea de desarrollo del pensamiento de Recasens desde los principios orteguianos de la metafísica de la vida, hasta sus implicaciones más significativas en el ámbito del derecho, de la filosofía y de la sociología.

Respecto a ese tema, Recasens subraya que el pensamiento de Ortega, por más que se encuentre enraizado en la circunstancia española e ibero-americana, no se debe interpretar limitándose a esta perspectiva, porque trata problemas universales puestos ante él por las urgencias del tiempo:

la vocación medular de Ortega le llevó predominantemente a la preocupación por los temas universales de la cultura, y especialmente a la situación de éstos en el área de nuestro tiempo [y] su teoría está íntimamente engarzada con las preocupaciones de la vida humana en general y especialmente con los problemas de nuestra época, lo mismo en el campo teórico que en la palestra práctica⁶.

⁴ L. RECASENS SICHES, “Sociología, filosofía social y política en el pensamiento de José Ortega y Gasset”, *Cuadernos Americanos*, [México D.F.], 1 (1956), enero-febrero, pp. 86-119 y “José Ortega y Gasset: Su metafísica, su sociología y su filosofía social”, *La Torre. Revista de la Universidad de Puerto Rico*, año IV, 15-16 (1956), julio-diciembre, pp. 305-335. Recasens cita a Ortega desde los primeros seis volúmenes de las *Obras completas* publicadas en Madrid por la Revista de Occidente en los años 1946-47.

⁵ Recuerdo sólo: *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez, con uno estudio previo sobre sus antecedentes en la Patrística y en la Escolástica*. Madrid: Victoriano Suárez, 1927; *Vida humana, sociedad y derecho. Fundamentación de la filosofía del derecho*. México D.F.: UNAM, 1939. II.^a ed. *Ibidem*, 1945; III.^a ed., México D.F.: Porrúa, 1952; *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y lógica razonable*. México D.F.: UNAM, 1970; *Nueva filosofía de la interpretación del derecho*. México D.F.: UNAM, 1956; *Panorama de pensamiento jurídico en el siglo XX*, 2 tomos. México D.F.: Porrúa, 1963; *Tratado general de sociología*. México D.F.: Porrúa, 1956; *Tratado general de filosofía del derecho*. México D.F.: Porrúa, 1959; *Introducción al estudio del derecho*, III.^a ed. México D.F.: Porrúa, 1970. Estas obras se han reeditado más veces y se utilizaron en cursos oficiales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

⁶ L. RECASENS SICHES, “José Ortega y Gasset: Su metafísica, su sociología y su filosofía social”, ob. cit., p. 306.

Una de las tesis fundamentales de Ortega que más ha afectado al pensamiento filosófico-jurídico de Recasens, que va a la búsqueda de una nueva lógica dentro de la interpretación jurídica, es la que rechaza en ésta el uso de los procedimientos gnoseológicos y metodológicos de las ciencias de la naturaleza. Se trata de fundar una lógica basada en una nueva concepción de la razón, que no sea una concesión al irracionalismo, como a veces se ha dicho de Ortega, sino una nueva forma de razón no menos racional que la lógica de lo racional, es decir que la lógica de las ciencias físico-matemáticas. A partir de la razón vital e histórica y de la razón como narración (“el hombre no tiene naturaleza sino que tiene... historia”), Recasens hace surgir la lógica de lo razonable como lógica de lo humano y de las formas de la cultura⁷.

El periodo de estudio en Italia, Alemania y Austria es esencial para la formación de una perspectiva metodológica y filosófica personal, enraizada en la metafísica de la vida de Ortega. Recasens se da cuenta, también siguiendo las huellas de su maestro, de la inactualidad del neokantismo y de la necesidad de una fundación raciovitalista del derecho. En efecto, comprende que era prioritario no limitarse al ámbito puramente gnoseológico o epistemológico, ni empezar por él, sino que era necesario que se asumiera como fundamento el humanismo trascendental de Ortega y al mismo tiempo que se superase el formalismo puro en la teoría general del derecho, tomando como fundamento la realidad radical de la vida humana. Además, rasgo que en el curso de los años irá adquiriendo un papel cada vez más esencial, Recasens se da cuenta de la necesidad de superar el formalismo axiológico y de elaborar la estimativa jurídica valiéndose de la filosofía fenomenológica de los valores (sobre todo de Scheler y Hartmann) pero enraizándola en la metafísica orteguiana de la vida humana.

Recasens empieza a moverse dentro de su contexto nacional con un nuevo estilo filosófico-jurídico, de gran empeño y vitalidad. Él, manteniendo en gran parte la orientación iusnaturalista de la tradición española, pero reinterpretada desde la axiología jurídica, reflexiona críticamente desde el principio sobre los postulados del formalismo idealista en las versiones de G. Del Vecchio, R. Stammler o G. Radbruch. De todo modo, reflexiona críticamente también sobre el aporte ofrecido por la revolución impuesta por el positivismo formalista de H. Kelsen y se identifica con los avances ofrecidos por la aplicación de la fenomenología a la ética y al derecho⁸. En fin, bajo la presión del contacto directo con

⁷ En *La Torre. Revista de la Universidad de Puerto Rico*, año IV, 15-16 (1956), julio-diciembre, pp. 324-325. Este tema se desarrolla por extenso en L. RECASENS SICHES, *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y lógica razonable*, ob. cit.

⁸ Se trata de autores que Recasens ha encontrado durante su *tour* intelectual en Italia, Alemania y Austria. Por lo que se refiere a la filosofía fenomenológica de los valores, los autores que más le interesaron fueron Scheler y Hartmann.

Ortega, encuentra un esquema teórico para su proyecto de renovar su filosofía del derecho por medio de los fundamentos de la metafísica raciovitalista.

En un periodo posterior, no demasiado largo pero intenso y atormentado, Recasens experimenta casi al mismo tiempo la influencia del neokantismo, de la fenomenología y del raciovitalismo. El primero, mediante sus diferentes orientaciones, tiene sobre Recasens una fuerte influencia y, aunque se oponga de inmediato a muchos de sus fundamentos, en él permanecen unos influjos, sobre todo en la teoría fundamental del derecho. Recasens busca la superación del neokantismo, volviendo a las objeciones de Ortega, no sólo en el ámbito de la teoría fundamental, sino también en la orientación axiológica de la estimativa jurídica interpretada como teoría del ideal jurídico. Pero también este nivel, al que conduce la influencia fenomenológica, se tiene que superar o, por lo menos, ampliar, integrando la filosofía del derecho con un estudio ontológico y mediante la consideración unitaria de la estimativa jurídica dentro de la metafísica de la vida de Ortega⁹.

Recasens trabaja en la elaboración de una teoría fundamental del derecho y de la estimativa jurídica, de acuerdo con estos dos postulados, que él mismo subraya: a) no limitarse al plano puramente gnoseológico, sino asumir como base y fundamento el plano ontológico y la realidad de la vida humana; y b) superar el formalismo axiológico y reelaborar la estimativa jurídica conforme a los aportes de la filosofía fenomenológica de los valores y a las presuposiciones de la metafísica de la vida.

De esta manera, mediante el ahondamiento en las tesis orteguianas, Recasens hace propia la diferencia establecida por Dilthey entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, y da una fundamentación lógica y metodológica personal y original, que se subdivide, además, en la tesis de la historicidad de los ideales jurídicos. De todo esto nace la nueva fundamentación de la historicidad de la estimativa jurídica, en que los valores permanecen con un apriorismo objetivo, como Ortega declara, sin, pese a ello, afirmarse como entes en sí subsistentes.

Inspirándose en la metafísica de Ortega, Recasens entra en contacto con la realidad de la vida humana. La vida es intimidad con uno mismo, enterarse, darse cuenta de sí mismo, cuidarse y tenerse. La vida es dinamismo (espíritu deportivo); consiste, por lo tanto, a diferencia de lo que afirma el idealismo desde Descartes, en la copresencia, en la coexistencia del *yo* con un mundo y de un mundo conmigo, como elementos inseparables, insolubles. Hablar de un mundo que es independiente del hombre es invención, mera hi-

⁹ Cf. lo que escribe a propósito de la interpretación en el *Tratado general de filosofía del derecho*, ob. cit., p. 7.

pótesis de la fantasía intelectual. El yo no es, como ya había dicho Ortega, ser biológico o psíquico:

El yo no es una cosa; es quien tiene que vivir con las cosas, entre las cosas. Y la vida no es algo que nos sea dado hecho, que tenga un ser predeterminado, sino que es algo que tiene que hacerse, que tiene que hacérselo el yo que cada uno de nosotros es. Y la estructura de la humana existencia es *futurición*, esto es, tener que decidir en cada momento lo que vamos a hacer en el momento siguiente, es, por lo tanto, albedrío o libertad. Pero una libertad no abstracta (como absoluta e ilimitada indeterminación), sino libertad encajada en una circunstancia, entre cuyas posibilidades y potencialidades concretas tiene que optar. Cada cual tiene que vivir no una vida cualquiera, antes bien, se encuentra ante la misión de realizar el proyecto de existencia que cada quien es. Este proyecto en el cual consiste el yo o la persona no es una idea o plan meramente ideado por el hombre. Ese proyecto es anterior a todas las ideas que su inteligencia forma, a todas las decisiones que tome. Ese proyecto es nuestro auténtico ser, nuestra destinación. Cada quien es indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse¹⁰.

En esto se basa un dato fundamental que tiene su raíz en la reflexión jurídica de Recasens: en la existencia, más allá de las necesidades de la naturaleza, se encuentra un horizonte vital de posibilidades, es decir de libertad. Vivir es, en el pensamiento de Ortega, realizar un proyecto de existencia, es un querer, una sucesión y una simultaneidad de hacerse. El esencia del hacer, de todos los seres humanos de realizarse, está en el puro querer. Para Recasens, que también aquí se refiere a Ortega, se puede decir que el hombre es el ser que tiene urgencias, que debe solucionar por sí mismo, y que el mundo de la vida es esencialmente *circunstancia*. Pero añade que los principios de la metafísica orteguiana de la vida conducen a la aserción de que la vida humana se compone de un conjunto de valorizaciones y de su sucesión. Así la estimativa jurídica no se limita a establecer objetos ideales, como en Scheler, sino que tiene una dimensión más radical; constituye la estructura esencial de la vida humana. La originalidad de Recasens consiste sobre todo en insertar la reelaboración de los valores dentro de una visión circunstancial, una visión de perspectiva y una visión histórica. Otros elementos del pensamiento de Ortega consisten en la teoría de la vida humana objetivada y en la consideración de la cultura como función vital, con una dimensión trascendente, y como obra circunstancial.

Esto es muy importante, porque el derecho pertenece con razón al reino de la vida objetivada, o, en otras palabras, de la cultura y por más que éste tenga

¹⁰ L. RECASENS SICHES, *Introducción al estudio del derecho*, ob. cit., p. 152. El texto propone tesis orteguianas y también el estilo expositivo recuerda a Ortega.

una dimensión que trasciende las realidades particulares en que se genera, nace de las urgencias que los hombres sienten y que quieren satisfacer. Con Ortega, Recasens reconoce la doble dimensión de la cultura (idealidad e historicidad) y usa en sus páginas largas citas tomadas de *El tema de nuestro tiempo* de 1923. Afirma que existe una *relación recíproca* entre los actos vitales y sus contenidos o resultados. Es decir, hay una *influencia recíproca* entre los procesos vitales y las obras realizadas en éstos. Los objetos culturales se deben entender correctamente, como objetivaciones de la vida humana, porque gracias a esta tesis se desvanece para siempre la *fantasmagoría* que crearon el pensamiento hegeliano y romántico (en particular Savigny) de un Espíritu Objetivo o de un Alma Nacional, con un ser substancial y con vida propia. En síntesis,

*cultura en ese sentido es lo que los miembros de una determinada sociedad concreta aprenden de sus predecesores y contemporáneos en esa sociedad, y lo que le añaden y modifican. Es la herencia social utilizada, revivida y modificada*¹¹.

La norma jurídica, como los otros productos culturales, es vida humana objetivada y como tal, para comprenderla, se debe analizar desde la perspectiva del carácter y la estructura de la vida humana. Recasens insiste en particular en la dimensión humana, porque ésta es circunstancial, a fin de que no se tropiece en el error de colocar el estudio de los productos humanos en el “vago reino” de un espíritu intelectualizado, distinto de la auténtica realidad efectiva de estos objetos: los hechos humanos, a diferencia de lo que afirma Hegel, no son entidades espirituales¹². La esencial historicidad del hombre no implica que en la vida no haya elementos fijos y estables; sin embargo, se debe afirmar que el hombre hace siempre las mismas cosas (conocimiento, religión, técnica, economía, etc.) pero las hace siempre de manera diferente, en virtud de su historicidad esencial. Sin embargo, la creatividad pertenece a la vida individual dentro de lo colectivo y de lo social que mantienen y transmiten todas las experiencias que el hombre ha cumplido en la historia. Pero estas experiencias que el yo va haciendo en relación a sí mismo y en relación al mundo (elemento circunstancial) no son teóricas sino experiencias en relación a la vida humana, es decir, experiencias sobre la inseparable conexión entre el mundo y el yo, sobre las maneras de relación entre el sujeto y su entorno; en suma, experiencias respecto a cómo el yo va a tejer la trama de su existencia. Entonces, la razón vital e histórica constituye la acumulación de las experiencias humanas cumplidas y socializadas y que condicionan la conducta futura. Se trata de premisas propias

¹¹ *Idem.*

¹² *Idem.*

de Dilthey, pero reinterpretadas y renovadas en la filosofía de Ortega. En esta breve "Presentación" me he propuesto tan sólo subrayar algunos temas fundamentales en el pensamiento de Recasens, en su conexión con el raciovitalismo de Ortega, haciendo referencia a uno de los más significativos ejemplos de la gran influencia del humanismo trascendental orteguiano dentro del renacer de España y de la cultura hispano-americana cada vez más orientada hacia una renovación cultural y civil, a partir de las aportaciones de los intelectuales de la Escuela de Madrid en el exilio.

LUIS RECASENS SICHES

José Ortega y Gasset: algunos temas capitales de su filosofía

Nuestra condolencia

La filosofía en el mundo y la cultura de lengua española están de luto por la muerte de José Ortega y Gasset. El Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México siente con honda pesadumbre la amputación que el pensamiento del siglo XX sufre con la desaparición de José Ortega y Gasset, y quiere rendir homenaje a su obra y a su memoria ofreciendo aquí un resumen de algunas –sólo de algunas– de las contribuciones del genial maestro español a la filosofía de nuestro tiempo.

Breve esquema biográfico

José Ortega y Gasset nació en Madrid el 9 de mayo de 1883. Se doctoró en Filosofía en la Universidad Central de la capital española. Durante algunos años amplió estudios en varias universidades alemanas, entre ellas en la de Marburgo. En noviembre de 1910 y en virtud de brillantísimas oposiciones, que suscitaron admiración superlativa, ingresó en el profesorado universitario, sirviendo primero una cátedra de Filosofía en la Escuela Superior del Magisterio y al poco tiempo la cátedra de Metafísica en el período del doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, en la que profesó hasta 1936. En 1930 fundó la Agrupación al Servicio de la República. Fue diputado en las Cortes Constituyentes de la República Española (1931); tuvo importantes y luminosísimas intervenciones en el debate constitucional. Por discrepar de ciertos rumbos tomados por el Parlamento y el Gobierno, se apartó de la política en 1932. Durante la guerra civil española residió en Francia, Holanda y Argentina. Regresó a Europa hacia 1942, fijando su do-

micilio legal en Lisboa, donde lo conservó. Desde 1948 a 1952 profesaba todos los años durante unos meses en un instituto privado de Humanidades fundado por él en Madrid. Desde 1953 hasta poco tiempo antes de su muerte residió muy largas temporadas en Alemania, dando cursos y conferencias en la Universidad de Múnich y en otras. Murió en Madrid el 18 de octubre de 1955.

La mayor parte de sus obras escritas figuran en la edición de sus *Obras completas*, seis gruesos volúmenes, publicados por la editorial de la Revista de Occidente, Madrid, en 1947. En los últimos años publicó nuevos trabajos en alemán. Ha dejado algunos inéditos, que es de esperar sean pronto sacados a luz por sus deudos.

Su personalidad y su significación

Nadie, absolutamente nadie, contribuyó en tal altísimo grado a prestigiar la cultura española de nuestra época como José Ortega y Gasset. Ya hacia 1925 circulaba en Alemania, usada por los más ilustres próceres del pensamiento filosófico la frase "*das Spanien von Unamuno und Ortega*", para enaltecer lo mejor del pensamiento español.

En ocasiones, se había descrito a Ortega como el hombre que mejor hablaba y escribía en castellano, como el mejor orador académico del mundo entero, como uno de los más grandes filósofos de nuestro tiempo, y como un magnífico catador en todas las otras ramas de la cultura.

Fue realmente un gran creador en filosofía, así como en otros campos próximos a ésta, tales como los de la sociología, la historiología y la pedagogía, sin olvidar empero sus contribuciones a la teoría del arte, a la crítica literaria, y a la historia.

Ernst Robert Curtius, que ya en mil novecientos veintitantos dijo que Ortega debía ser considerado como uno de los Doce Pares de la cultura del siglo XX, en mayo de 1949 escribía: "Ortega tenía en la Alemania del segundo decenio de nuestro siglo muchos y entusiastas lectores [...]. La filosofía coincidía en este pensador con la realidad de nuestra existencia. La filosofía se nos presenta como una ciencia que se puede estudiar en las Universidades. Es una especialidad. Es una profesión. Hay hombres que se ocupan oficialmente de filosofía, con frecuencia durante una vida entera. ¿Es ésta la única forma de existencia de la filosofía? ¿No tiene algo cuestionable? ¿Cómo han sido nuestras experiencias personales con esa forma de filosofía incorporada socialmente, hecha inocua? Me gustaría ver al estudiante alemán que no hubiese hecho la experiencia del Fausto de Goethe: «He estudiado, ¡ay! filosofía de cabo a rabo con ardiente afán. Pero sigo siendo un pobre necio». Así nos ha pasado a todos nosotros. ¿Qué esperanzados estábamos en nuestra primera lección filo-

sófica! ¡Y qué desilusionados salíamos! Así tiene que ser cuando la filosofía se convierte en objeto de enseñanza y tema de examen [...]. Que el entusiasmo del filosofar vivo nos haya sido devuelto a nosotros por un español fue una de las sorpresas en que fue tan rico el mundo espiritual en el decenio de 1920 a 1930. Ortega es algo totalmente distinto de un mero discípulo y rebrote o continuador de la filosofía alemana. Ortega la ha recibido en sí como estímulo, desde Leibniz hasta Husserl, desde Kant hasta Scheler, y tomó aquí estímulo en sentido fisiológico. El estímulo provoca una reacción, una respuesta del sistema orgánico. El pensamiento de Ortega, mediante el encuentro con el mundo intelectual alemán, ha llegado a sí mismo. Todo auténtico filósofo nace con una intuición originaria, que luego se le revela como su misión. Es una idea nuclear, que se desarrolla conceptualmente y se robustece en la resistencia. Este papel de la resistencia productiva lo ha desempeñado la filosofía para el joven Ortega, el celtíbero del Escorial”¹. De hecho, algunos de los más grandes filósofos del siglo XX, como Husserl, Scheler y Cassirer solían referirse a Ortega como a uno de sus iguales en rango y en obra creadora. Hoy Ortega ha pasado ya a los manuales de Historia de la Filosofía Contemporánea. Conviene recordar esto, y subrayarlo enérgicamente, porque en algunas atmósferas de envidia y de resentimiento, así como también de cerrilidad, se han desarrollado intrigas encaminadas a restar importancia a la obra filosófica de José Ortega y Gasset². Refiriéndose a alguna de esas intrigas, Manuel García Morente decía en 1936: “Don José [...] ha hecho filosofía, una filosofía auténtica. Y, por haberla hecho ha incorporado el pensamiento español a la corriente del pensamiento universal. No consentiría usted, [...] que me esforzase en demostrar aserto tan notorio. Pero, además, ¿quién pide esta demostración? ¿Quién necesita que se le pruebe por *a* más *b* que Ortega y Gasset es filósofo, y lo es aquí, en Madrid, y lo es allá, en París, y acullá, en Berlín, y en Londres, y en América, la de arriba y la de abajo? El que diga que necesita esa demostración demuestra con pedirla que no la merece, que no es cierto que la necesite, y que lo que se propone no es precisamente satisfacerse con su obtención [...]. Porque las obras impresas de don José circulan por todo el orbe y en diferentes idiomas [...]”³.

¹ Cf. Ernst Robert CURTIUS, “Ortega”, *Merkur*, mayo de 1949, pp. 419-427 (cit. por Julián MARÍAS, *Ortega y tres antípodas: Un ejemplo de intriga intelectual*, Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1950).

² Sobre este punto véase la excelente obra de Julián Marías, citada en la nota precedente.

³ Cf. Manuel G. MORENTE, “Carta a un amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset”, publicada en *El Sol*, Madrid, 8 de marzo de 1936, y reproducida en el volumen *Ensayos*, Revista de Occidente, Madrid, 1945, pp. 202 ss.

Pero yo deseo ser más explícito y resumir aquí algunas, nada más que algunas, de las muchas creaciones filosóficas de Ortega.

El estilo expositivo de José Ortega y Gasset

Aparte de aquellos ambientes de intriga a que aludía, tal vez en ocasiones algunos no se han percatado de la novedad y de la dimensión genial del pensamiento de Ortega, debido al hecho de que sus exposiciones, tanto las escritas dirigidas al gran público, como sus lecciones de cátedra dedicadas a los especializados, fuesen tan prodigiosamente fáciles y tan diáfananamente claras. Como tanta facilidad y tan irresistible atractivo ahorran esfuerzos al lector o al oyente, en ocasiones algunos de éstos creían que manjar intelectual tan sabroso y que tan poco costaba digerirlo, en el fondo, no debía encerrar gran cosa. Pero los que así pensasen olvidaban que en el modo de exposición de la filosofía hay dos egregias tradiciones de signo contrario. Hay, por una parte, la tradición de un modo adusto y esotérico, que usa una terminología comprensible solamente para los iniciados: Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Husserl, Heidegger, Whitehead, etc. Pero hay también, en cambio, otro estilo expositivo que emplea para la expresión filosófica el lenguaje habitual y corriente, o el lenguaje literario: Sócrates, Platón, San Agustín, en parte Descartes, Bergson, Santayana, Caso, Vasconcelos, Ortega y Gasset.

Lo que aprendió y lo que rechazó de Kant

Una de las más decisivas aportaciones de Ortega es su metafísica de la razón vital, o racio-vitalismo. Con ella, Ortega superó la tradición trisecular del idealismo moderno, y sentó las bases de una nueva filosofía centrada en la vida humana.

El estudio de Kant, en sus años de post-graduado en Marburgo dio al pensamiento de Ortega una base y un cauce, pero no lo aprisionó dentro de la tradición del idealismo. Por el contrario lo incitó, como él solía decir, a fugarse de la "prisión kantiana". El estudio de Kant "lo contrajo de la periferia al centro. Lo introdujo en la ancha vía por donde, a partir de Descartes, discurre el pensar científico y filosófico europeo. Y desde Kant comenzó Ortega a dilatar su visión filosófica..., a aquilatar su propio problema. En Kant no encontró, ni siquiera buscó, lo que quería, sino que aprendió a buscarlo... Ya entonces se advertía clara en el espíritu de Ortega la preocupación esencial: abrir brecha en el idealismo. El punto básico de la filosofía idealista no podía satisfacerlo. Veía en él una actitud segunda, no primera, no primaria, del filosofar. Ya entonces repetía con frecuencia que en Kant el ser es una posición, una construcción. Pero posición y

construcción, ¿de quién? ¿Quién pone y construye el ser? Sin duda, el pensamiento. Ahora bien: el yo pensante no es el yo real, no es el yo que existe y vive. El pensar es un hacer, es algo que yo, viviendo, hago; precisamente porque vivo y para vivir. El pensamiento no es, pues, lo primario, sino la actuación de algo más hondo todavía. Ese algo más hondo es el vivir mismo. Así, desde sus primeros ensayos filosóficos, percibía ya Ortega con claridad que el pensamiento es una actitud de la vida, que es... razón vital. La superación del idealismo había, pues, de lograrse reduciendo toda la construcción del pensamiento a una base más radical de intuición directa, inmediata: la propia vida⁴.

“La «fenomenología» ha sido para Ortega no un puerto de llegada, ni siquiera de escala, sino un mero arsenal de herramientas útiles para la elaboración de fórmulas, giros y análisis con qué expresar su última y radical certidumbre”⁵.

Primer atisbo de la metafísica de la vida

Ya en sus *Meditaciones del Quijote* (1914) estampó Ortega su famosa frase: “Yo soy yo y mi circunstancia”, con la que sentó los primeros cimientos de su nueva filosofía de la vida humana. Adviértase que en esa frase de Ortega aparece dos veces la palabra “yo”, y que esta palabra tiene significados diferentes la primera y la segunda vez. La primera vez, cuando dice “yo soy”, el vocablo “yo” significa “mi vida”, la cual comprende a la vez como componentes inseparables, a mí mismo y a la circunstancia. En cambio, la segunda vez, cuando dice “soy yo y mi circunstancia”, aquí el pronombre “yo” expresa la unidad radical e invariable del sujeto que coexiste con los objetos, los cuales están indisolublemente asociados con él mismo y cuyo conjunto es lo que se llama, mi contorno, circunstancia o mundo.

Su análisis crítico del idealismo

Ortega había sentido la insuficiencia y secundariedad del idealismo. Por otra parte, había intuido cuál debía ser la base para la nueva filosofía. Pero había que justificar esto intelectualmente de modo por entero satisfactorio. Al fin y al cabo, el idealismo, cuyo régimen imperó durante tres siglos en la historia del pensamiento, no había sido una anécdota. Era nada menos que el espíritu de la cultura moderna. El idealismo tenía indudablemente razón en su crítica del realismo ingenuo de los antiguos y los medioevales. Pero si bien tenía razón

⁴ Cf. Manuel G. MORENTE, *op. cit.*, pp. 206 ss.

⁵ *Ibid.*

cara al pasado, en cambio *no tenía toda la razón*, no la tenía sobre todo cara al porvenir. Era necesario, por lo tanto, revalorar críticamente el idealismo para descubrir cuál era su punto débil, su yerro fundamental.

Con tal propósito realizó Ortega lo que él llamó operación quirúrgica sobre el cuerpo del idealismo cartesiano, para descubrir el punto flaco de éste⁶.

Descartes tenía razón al considerar que el mundo exterior tiene una existencia no evidente, sospechable, dubitable. Con esto no se niega ni se afirma su realidad. Descartes intenta únicamente no fundarse sobre nada que meramente se supone. No le basta la suposición; busca algo indubitable, algo que se imponga. Pero ¿qué queda, cuando la duda lo invade todo? Queda la duda, es decir, la realidad del pensamiento. El pensamiento es lo único que no se puede negar, porque negar es pensar. De eso resulta que del universo, al pensamiento sólo le es dado como algo evidente, innegable, indubitable, él mismo, la realidad del pensamiento. Mi pensamiento se tiene presente a sí propio con íntima posesión.

El ser del pensar consiste en darse cuenta de sí mismo, en un saberse. La existencia de las cosas es dudosa, pero es indudable que existen en mi pensamiento como “cogitaciones”. Entonces resulta que, en Descartes y los sucesivos idealistas, el pensamiento aparece como centro y soporte de toda realidad. Este principio lleva a intentar un sistema de explicación de todo cuanto hay, interpretando todo lo que no es pensamiento como consistiendo en ser pensado, en ser idea. Ésta es la archiparadoja que hace de la filosofía moderna una contradicción de nuestra creencia vital. Desde Descartes, la filosofía caminó al retropelo de la vida corriente, y se aparta de ella hasta que en Kant, Fichte, Hegel, es el mundo visto del revés.

La superioridad del idealismo frente a la filosofía antigua y a la medioeval consistió en haber descubierto el pensar, cuyo modo de ser es distinto del ser de todas las otras cosas. El ser del color es colorear; pero no consiste en ser para sí blanco o azul; el cuerpo es peso, pero no consiste en pesarse a sí mismo. La idea platónica no consiste en darse cuenta de sí misma, ni el Dios de Aristóteles, ni el Logos de Plotino, ni el alma de Santo Tomás. El ser de esas cosas es ser para otro, exterioridad, ser para fuera. Por el contrario el atributo constituyente del pensamiento —el gran hallazgo cartesiano— es saberse, tenerse a sí mismo, entrar en sí, ser intimidad, reflexividad.

⁶ Para esta parte del pensamiento de Ortega tengo a la vista principalmente, aunque no de modo exclusivo, su curso “¿Qué es la Filosofía?” dado en la primavera de 1929 en el Teatro Infanta Beatriz de Madrid, cuyos extensos resúmenes, aprobados por el propio Ortega y Gasset, aparecieron en *El Sol* de Madrid. Tengo asimismo a la vista los apuntes tomados por mí de su curso sobre “Principios Metafísicos según la Razón Vital” profesado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, en el año académico 1933-34.

Ese descubrimiento de la subjetividad tiene dos hondas raíces históricas: una negativa, el escepticismo; otra positiva, el Cristianismo. La duda es condición del conocimiento científico. Ya los griegos ejercitaron la virtud de dudar. Mas, por otra parte, para descubrir algo, hace falta amor y entusiasmo, cosas que el escéptico no tiene. El interés por la subjetividad se debe al Cristianismo. El Dios cristiano es trascendente, extramundano, incomparable con la realidad cósmica. ¿Cómo es posible el trato con Él? No es posible a través del mundo; todo lo de este mundo es estorbo, interposición. Por eso dice San Juan de la Cruz: “Apártalas, amado, que voy de vuelo”. Para estar con Dios, es preciso dar por inexistente lo terrenal, puesto que no es nada frente a Dios. Para acercarse a Dios, el cristiano hace lo que el escéptico: negar el mundo, las cosas, el cuerpo, su propio cuerpo, y entonces es cuando siente que verdaderamente vive, y es porque el alma se ha quedado sola, sola con Dios. El Cristianismo descubre que la soledad es la substancia del alma. No es casual que sea San Agustín el primero que entrevé el hecho de la conciencia y del ser como intimidad. Esta idea corre por la Edad Media a través de San Bernardo de Clairvaux, los franciscanos Scoto, Occam, Autrecort, hasta Descartes, sin sufrir más que un tropiezo: Santo Tomás de Aquino, que vuelve al alma cósmica de Aristóteles.

¿Cuál fue el genial descubrimiento de Descartes?: fue la realidad del pensamiento, que existe en la medida y según *es para sí*. Por eso, la primera verdad indubitable es ésta: el pensamiento existe, *cogitatio est*. Pero Descartes dijo algo más –lo cual incluye fatales errores. Dijo: pienso, luego soy, existo; lo que equivale a decir: el pensamiento es, luego yo existo.

En puridad, decir que el pensamiento existe incluye decir que el pensamiento contiene un sujeto que piensa, así como contiene también objetos pensados. Si existe, pues, pensamiento, en el mismo sentido tendrá que existir su sujeto y su objeto. Pero Descartes no se ha desasido de las categorías cósmicas, pierde la serenidad ante el ser del pensamiento que consiste en pura agilidad y reflexión. Olvida esto, y se agarra al ser cósmico, buscando tras ese ser del pensamiento un *ser-cosa*. Descartes viene a decir: el pensamiento existe indubitablemente; pero como consiste en mero parecerse a sí mismo, no es una realidad, un ser en el sentido tradicional, y ha de admitirse una realidad bajo esa apariencia, un algo que se aparece en ella. Esa realidad latente es mi “yo” real. Así, para Descartes, el “yo” no es pensamiento, sino cosa de la cual el pensamiento es atributo o fenómeno. Con esto, Descartes recae en el ser inerte de la ontología griega. Nos descubrió un mundo nuevo, el pensamiento, pero nos lo retira en seguida. Intuye un nuevo ser –ser para sí–; pero en seguida lo concibe a la manera griega, como ser substancial. Cuando Descartes ve que el pensamiento consiste en aparecerse a sí mismo, entonces mecánicamente le aplica la vieja categoría de substancia y busca una cosa substancial debajo del pensa-

miento, de la cual éste sea emanación, manifestación, y la halla en la “cosa que piensa”, *res cogitans*, en una substancia. Descartes canjea la primera parte de su frase, que es evidente —el pensamiento existe—, por la segunda, que es archiproblemática, y desvirtúa el modo de ser del pensar, solidificándolo y paralizándolo en ser sustantivo o cosa. Frente a esto hay que decir no; el yo y el pensamiento no son una misma cosa; el pensamiento no necesita nada para existir indubitablemente. De otro modo no podría decir: *cogito*. Descartes sustancializa indebidamente el sujeto del pensamiento, y, al hacerlo, lo arroja fuera del pensamiento, como cosa exterior cósmica.

La incapacidad del idealismo para inventar un nuevo modo de ser que le permita ser fiel a su tesis se muestra también cuando del sujeto pasamos al objeto. El idealismo propone suspender la creencia en la realidad exterior para decir: “esta sala” es, por de pronto, sólo un pensamiento, únicamente un contenido de la conciencia. Como la realidad que las cosas puedan tener fuera de mí es problemática, el idealismo dice que no tengo más remedio que reconocer la existencia de las cosas en mí, como contenidos mentales. Pero ¿tiene sentido la expresión “contenido de la conciencia”, o es sólo una combinación de palabras incompatibles? El idealismo acaba por sustituir aquella afirmación por la siguiente: lo que es contenido de mi conciencia es “mi pensar esta sala”. Ya no se habla de la cosa; la cosa ha quedado fuera; el mundo no es mi representación. Lo mío es el acto de representar.

Frente a esa tesis del idealismo, Ortega sostiene que el dato primordial, incluido precisamente en la realidad evidente del pensamiento, es la imprescindible correlación y la recíproca dependencia entre los objetos y el sujeto, entre el sujeto y los objetos, entre yo y el mundo, entre el mundo y yo. Si el pensamiento existe —y esto es evidente—, existo yo, que pienso, y existe el mundo en que pienso, el uno con el otro. Yo soy para el mundo, y el mundo es para mí. Si no hay cosas que ver, que pensar, o imaginar, yo no vería, no pensaría, no imaginaría; es decir, yo no sería. Yo no me doy cuenta de mí, sino en tanto en cuanto me doy cuenta de objetos; no pienso, si no pienso cosas. El dato radical no es la existencia de objetos fuera de mí e independientemente de mí (realismo); ni es tampoco mi existencia (idealismo); sino que es mi coexistencia con el mundo: una correlación entre dos términos inseparables.

La conciencia sigue siendo intimidad; pero ahora resultado íntimo e inmediato con mi subjetividad y, también, con el mundo que me aparece. Conciencia no es reclusión, sino que es esa extraña realidad en la que yo soy yo precisamente cuando me doy cuenta de cosas, del mundo.

Esta nueva situación salva de la tesis realista de la filosofía antigua lo esencial de ella; y lo logra depurando la tesis idealista, cuya decisiva afirmación es que sólo existe para mí *indubitablemente* lo que a mí me parece existir.

El idealismo tuvo razón al criticar al realismo, porque éste consideraba al sujeto como una de tantas cosas de las que en el mundo hay, bien que con características especiales. Pero la verdad es que yo no soy una de tantas cosas; por el contrario, yo soy, por lo menos, la condición para que pueda hablar de cualquier realidad. Si del mundo desaparece cualquier cosa, la realidad de las restantes cosas no desaparecerá; pero si yo quedo suprimido, desaparecen todas las demás cosas, es decir, ya no puedo afirmar la realidad de ellas. *Yo soy, por lo menos, el testigo de todo lo demás.* Éste es el sentido correcto de la afirmación idealista de que todos los objetos dependen de mí. Pero el idealismo malinterpretó este sentido, porque entendió lo que es una mera dependencia como una especie de emanación, de *cuasi fantasía*, de *cogitatio* o como una especie de deformación.

El dato radical, lo que hallo de veras –según Ortega–, es *mi yo en el mundo*. No me encuentro solo ni aparte, sino entre las cosas, trabado con ellas. Nadie ha conseguido quedarse solo. No se puede estar fuera del mundo. Así, pues, también yo dependo del mundo. La inseparabilidad es bilateral. Si suprimiéramos el mundo, tampoco me encontraría a mí mismo. Faltaría un lugar para poner el yo. El idealismo se queda con un solo lado de la dependencia.

Lo que encuentro efectivamente es el yo y el mundo, juntos, con igual carácter originario. El idealismo cometió además el error de generalizar indebidamente el modo de ser de la fantasía, tratando de convertir ésta en la realidad general. Cuando pienso en el centauro, encuentro el centauro envainado en un acto de imaginación; encuentro el centauro imaginado, y mi acto de imaginarlo. Pero al encontrar una pared y encontrarme a mí, no encuentro además la conciencia de esa pared. Mientras que al recordar un suceso, nos encontramos con que hay tres *algos*, el suceso, yo, y mi acto de recordar, en cambio en la visión, en la percepción, yo no encuentro la percepción.

El dato radical es: existo yo con mi mundo, y en mi mundo. Yo consisto en ocuparme con ese mi mundo, verlo, pensarlo, amarlo, odiarlo, sufrirlo, transformarlo.

“Mi vida” es la realidad radical o primaria

Ese hecho radical de alguien que ve, ama, odia un mundo, tiene que contar con los objetos de ese mundo, los utiliza, los aparta, o los destruye, etc., es “mi vida”. Éste es el hecho radical, lo absolutamente dado, lo independiente de toda concepción intelectual. Por lo tanto, es el dato primario del cual tiene que partir la filosofía, la base absoluta de la cual la filosofía debe arrancar.

La metafísica, o lo que es lo mismo, la filosofía, es un esfuerzo encaminado a encontrar una realidad radical, primaria, esto es, autónoma o que se justifi-

que a sí misma, que se nos imponga con toda evidencia. Esa realidad o certidumbre radical, además de eso, es decir, además de ser plenamente firme y segura, debe servir para asegurar todas las ulteriores verdades; es decir, debe ser pantónoma.

El pensamiento auténtico, o la razón verdadera, consiste en poner algo como realidad. Si el pensamiento, en vez de ser posición que él hace por su cuenta y riesgo, fuese recepción, sería siempre verdadero; pero al poner algo, corre el peligro de equivocarse. Aunque el pensamiento pone algo por su cuenta, lo pone como lo no puesto por él, como algo puesto por sí, como algo impuesto. Esta característica podría llamarse altruismo constitucional del pensamiento: no ponerse a sí mismo, antes bien poner lo diferente de sí mismo, a saber, lo real.

Si cada época de la filosofía pone como realidad algo distinto, será porque cada una concibe de modo diverso las condiciones que han de concurrir en esa verdad primaria y radical. El hegelianismo elimina el problema; antes de echar a andar ha llegado a la posada; lo que lleva a la filosofía es la afirmación de que la realidad es el conocer: Hegel resuelve, pues, previamente a la filosofía el problema radical de ésta. Con cómica petulancia cree estar en el secreto de la filosofía antes de plantearse el auténtico problema filosófico.

El propósito de la filosofía es evitar los errores que derivan de las equivocaciones o de las fantasías de la mente, y seguir el camino (el método) que lleve a la auténtica realidad. La gran innovación de Parménides fue evitar todas las opiniones que se funden en los sentidos; porque los sentidos no nos llevan a la realidad. Para salir a lo real hay que guardar la identidad en nuestros pensamientos. Así, Parménides dice que son los conceptos mismos lo que constituye el ser: ellos son el tacto mental a través del cual topamos con el ser. Parménides creía que los conceptos son precisamente lo que no es una posición nuestra, sino que es lo que se impone. En contra de lo que suponían Cohen y Natorp, eso no era la alborada del idealismo; porque no se convertía al pensamiento en ser; por el contrario, lo que en Parménides el pensamiento creía encontrar –aunque se equivocase– era el ser mismo, ante el cual el pensar se desvanecía. El pensamiento auténtico, es decir, el que no es puro juego o diversión mental, es aquello por lo cual el hombre sale de sus fantasías y de sus opiniones inseguras al continente firme del ser. Toda la historia de la filosofía es la historia de los ensayos para salir de lo subjetivo a la realidad firme, es decir, para buscar lo absolutamente dado con independencia de la mente. Es, en suma, una exigencia de radical positivismo –de auténtico positivismo a diferencia del positivismo comtiano de vía angosta y puramente ilusorio.

La exigencia del método filosófico es buscar lo dado por sí. Pero sólo poco a poco los filósofos se han ido dando cuenta de lo que hacían. El filósofo es el hombre que sabe que es tramposo y se pone un detective dentro de sí mismo.

Es el hombre que tiene fe en la falta de fe; es el tipo más auténticamente heroico. No está dispuesto a morir sino, por el contrario, a vivir en la verdad.

La postulada realidad radical aparecerá al final del buscar filosófico. Buscamos lo que no es pensamiento; pero ese buscarlo es pensar. Ahora bien, lo que se busca no es pensamiento sino que es cabalmente la realidad dada con independencia del pensamiento.

Esa realidad radical, la cual precede a la posición intelectual, no puede consistir en algo que aparezca como resultado del proceso filosófico, sino que ha de consistir en algo puesto por sí mismo, antes de que el intelecto salga a buscarlo. Por consiguiente, el comienzo de la filosofía no puede ser un buscar algo nuevo, sino un mirar atrás y buscar qué era lo que ya estaba puesto antes de por sí. Ahora bien, lo que verdaderamente hay es un hombre que va a buscar esa realidad radical. Todo lo que nazca después de la pregunta por la realidad radical es una afirmación que constituye ya un fruto del intelecto. Lo radical, lo previo, lo que está intacto, lo que es ajeno a toda deformación por el intelecto, es lo que hay antes de filosofar, a saber: el hombre, la vida humana.

El máximo cuidado ha de consistir en no poner como real aquello que no es lo puramente dado, sino que es ya una reacción interpretativa de nuestro intelecto, pues es una construcción, que puede deformar la realidad. El pensamiento debe ponernos en contacto con esa realidad auténtica; pero el pensamiento puede también ponerse a jugar con ideas ágiles e ingeniosas, en vez de pensar la verdad, la realidad. Ortega busca una idea de lo que no es idea; no busca una verdad que sea verdadera como idea, sino una realidad anterior a la interpretación que de ella se forje el pensamiento. Descartes en lugar de haber tomado la realidad radical que palpó con su *cogito*, tal y como ésta se presentaba y con todo cuanto en ella hay, la convirtió en idea, la intelectualizó.

Para evitar ese error, hay que hacer un método de la desintelectualización del universo, desnudarlo para tocar su carne viva. Pero esto no significa que haya de desintelectualizar al hombre. No, de ninguna manera. El pensamiento es el que ha de poner al hombre en contacto con la realidad. Pero el pensamiento si bien es por una parte el instrumento merced al cual podemos tocar la realidad, es también una actividad con la cual podemos equivocarnos cuando se interponga entre nosotros y la realidad. El que acierta es el que no está en sus ideas solamente, sino que además está en lo real. El que yerra es el que cree que sus ideas son la realidad. En cambio, el que acierta se da cuenta de que la manera de acertar es cabalmente desconfiar de sus ideas: pedir que detrás de ellas aparezca la instancia de la realidad, hacer del pensar un instrumento a través del cual veamos la realidad.

Lo primero que se les ocurrió a los filósofos al buscar la realidad fue pensar en el mundo como algo independiente de nuestro pensamiento. Pero esta

tesis de la filosofía antigua, aparte de otras equivocaciones e ingenuidades, contiene una dificultad insuperable: ese mundo objetivo que se supone la realidad ¿me incluye a mí o no me incluye? Me incluye a mí porque yo no solamente encuentro las cosas, sino que me encuentro a mí mismo –lo cual fue precisamente lo que se les olvidó a los realistas antiguos. Pero hay todavía algo más: no es sólo que me incluya a mí; es que, para decir que hay mundo, he tenido que fundarme en algo, a saber, en el hecho de que yo encuentro eso. Así, pues, en rigor, no puedo afirmar el mundo, los objetos, sin afirmarme a mí mismo, como *sujeto testigo de esos objetos*. Una “realidad sin mí” no es la realidad; fue tan sólo una hipótesis o construcción mental de los filósofos antiguos, cuyo error o deformación consistió en suprimir de la realidad auténtica al sujeto. Un mundo ahí, solo, por sí mismo, es una mera fabricación. No es un dato.

El idealismo, como se ha expuesto ya, cometió el error inverso al afirmar el yo como realidad radical. En este caso el error consistió también en una supresión, en la supresión del mundo, sin el cual no hay yo, en la supresión de los objetos, sin los cuales no hay sujeto.

La realidad radical, lo dado verdadera y absolutamente es el *darse cuenta a la vez de sí mismo en y con el mundo*, en pareja inseparable, en recíproca interdependencia; en suma, la realidad radical es la vida humana⁷.

Análisis de la vida humana

Es evidente que vivir (en el sentido humano y no en el biológico) es encontrarse en el mundo. Pero este mundo no es la naturaleza, el cosmos de los antiguos –realidad subsistente de la que sólo conocería un pedazo– sino mi *mundo vital*, lo que se me hace presente, lo vivido como tal. Así, pues, el atributo radical de “nuestra vida” es el ser para sí, enterarse, darse cuenta de sí propia.

Nuestra realidad “vivir” estará constituida por un conjunto de categorías o compuestos originarios e inseparables entre sí. “Nuestra vida” es la cada cual; pero en todas habrá una serie de ingredientes comunes: sus categorías.

Ahora bien, hay una diferencia entre la realidad “mi vida” y la realidad “ser” de la filosofía corriente. “Ser” es algo general, que no pretende por sí mismo el carácter de lo individual. Las categorías aristotélicas son categorías del ser “en general”, pero “mi vida” implica lo individual. Hemos encontrado, pues, una idea rarísima, que es a la par “general” e “individual”. A este respecto, recuer-

⁷ Principal, aunque no exclusivamente para esta parte del pensamiento de Ortega me sirvo de mis apuntes de su mencionado curso “Principios Metafísicos según la Razón Vital” (1933-34). También de muchas de sus páginas publicadas y de su curso “¿Qué es la Filosofía?” (1929) mencionado en la nota precedente.

dese que hay conceptos que algunos denominan “ocasionales”. Así, el concepto “aquí”, el concepto “yo”, el concepto “éste”. Tales conceptos o significaciones tienen una identidad formal que les sirve precisamente para asegurar la no-identidad constitutiva de la materia por ellos significada o pensada. Todos los conceptos que quieren pensar la auténtica realidad –que es la vida– tienen que ser en este sentido “ocasionales”. Mientras en los otros conceptos su generalidad consiste en que, al aplicarlos a un caso singular, debemos pensar siempre *lo mismo* que al aplicarlos a otro caso singular, en el concepto ocasional, la generalidad actúa invitándonos precisamente a *no pensar nunca lo mismo* cuando lo aplicamos. Ejemplo máximo es el concepto “vida humana”. Su significación *qua* significación, es, claro está, idéntica; pero lo que significa es no sólo algo singular, sino algo único. La vida es la de cada cual. Dos vidas cuyos atributos fuesen los mismos y, por tanto, indiscernibles, no serían la *misma* vida. La idea de la vida obliga, en efecto, a invertir el principio leibniziano y a hablar de “discernibilidad de los idénticos”⁸.

Encontrarse, enterarse de sí misma, es la primera categoría de nuestra vida. El encontrarse es encontrarse ocupado con algo del mundo, hacer tal o cual cosa; por ejemplo, pensar, hacer verdades, hacer filosofía, hacer revoluciones, hacer un cigarrillo, hacer tiempo. Esto es lo que soy yo. Y ¿qué son las cosas? ¿Qué es lo hecho? Lo hecho es también mi vida. Si hago una cosa, lo hecho no es la cosa, sino mi acción de hacerla; ella por sí y aparte de mi actividad, no tiene ser primario. Cuando ha dejado de ser el tema de mi acción, se convierte en tema de otra acción mía. No es por sí subsistente, aparte de mi vivirla, de mi actuar con ella. Es un ser “para” que yo haga esto o lo otro con él. Si, no obstante, hablo del ser de las cosas como algo que tienen por sí, uso en el sentido inveterado el concepto ser, el cual resulta únicamente cuando, al abstraer su ser primario, que es su ser servicial, usual y vivido, encuentro que la cosa no ha desaparecido, cuando dejo de ocuparme con ella, sino que queda ahí, tal vez en espera de que vuelva a usarla⁹.

Pero entonces esta abstracción es también un hacer, un ocuparse; un ocuparse en fingir que no vivo esa cosa. Así, pues, ese ser por sí de las cosas, ese ser cósmico y subsistente, es también un ser para mí, lo que son para mí cuando me ocupo en fingir que no las vivo. Esta actitud de virtual no vivir es la actitud teórica. La teoría, la filosofía, es el ensayo que la vida hace de trascender de sí misma, de ocuparse, de desvivirse, de desinteresarse. Pero este desinteresarse no es pasivo, sino que es interesarse en lo que la cosa es en sí

⁸ Cf. José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. [Madrid: Revista de Occidente, 1946-1947], tomo VI, pp. 35 ss.

⁹ Curso “¿Qué es la Filosofía?”, cit. en la nota 6, conferencia 10ª.

misma, dotarla de independencia, ponerme yo a mirarla desde ella misma y no desde mí. Y este buscar en algo lo que tenga de absoluto, dejar de usarlo, no utilizarlo, sino servirle yo de pupila imparcial, ¿no es amor? Así hallamos en forma nueva la idea platónica del origen erótico del conocimiento¹⁰.

Si hemos encontrado una realidad indubitable, “nuestra vida”, todo lo demás que digamos no podrá contradecir los atributos que constituyen con toda evidencia aquella realidad radical. Todas las demás cosas tienen que apoyarse en ella. Incluso mi pensar en mi vida es un hecho que se encuentra formando parte de mi vida. El mismo buscar una realidad evidente lo hago porque filósofo, y si hago filosofía es por un afán de mi vida, que está inquieta acerca de sí misma. Insistiendo sobre este punto, escribía Ortega y Gasset en 1932: “el hecho radical, el hecho de todos los hechos –esto es, aquel dentro del cual se dan todos los demás como detalles e ingredientes de él–, es la vida de cada cual. Toda otra realidad que no sea la de mi vida es una realidad secundaria, virtual, interior a mi vida y que en ésta tiene su raíz o su hontanar. Ahora bien: mi vida consiste en que yo me encuentro forzado a existir en una circunstancia determinada. No hay vida en abstracto. Vivir es haber caído prisionero de un contorno inexorable. Se vive aquí y ahora. La vida es, en este sentido, absoluta actualidad. Esta idea fundamental fue vista por mí y formulada cuando la filosofía europea, e especialmente la de mis maestros más inmediatos, sostenía lo contrario y se obstinaba en el tradicional idealismo que yo desenmascaré como utopismo, es decir, la existencia fuera de todo lugar y tiempo. Hoy han descubierto esta verdad en Alemania, y algunos de mis compatriotas caen ahora en la cuenta de ella; pero es un hecho incontrovertible que fue pensada en español hacia 1914”¹¹.

“Consiste el vivir en que el hombre está siempre en una circunstancia, en que se encuentra, de pronto y sin saber cómo, sumergido, proyectado en un orbe o contorno incanjeable, en éste de ahora. –Para sostenerse en esa circunstancia tiene que hacer siempre algo– pero este quehacer no le es impuesto por la circunstancia como al gramófono le es impuesto el repertorio de sus discos o al astro la línea de su órbita. El hombre, cada hombre, tiene que decidir, en cada instante, lo que va a hacer en el siguiente. Esta decisión es intransferible: nadie puede sustituirme en la faena de decidir mi vida. Cuando me pongo en manos de otro, soy yo quien ha decidido y sigue decidiendo que él me dirija: no transfiero, pues, la decisión, sino tan sólo su mecanismo”¹².

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cf. José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, [op. cit.], tomo VI, pp. 349 ss.

¹² Cf. José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, [op. cit.], tomo V, p. 23.

“Lo que verdaderamente diferencia al hombre de una piedra no es que el hombre tenga entendimiento y la piedra carezca de él. Podemos imaginar una piedra muy inteligente, pero como el ser piedra le es dado ya hecho de una vez para siempre y no tiene que decidirlo ella, no necesita para ser piedra plantearse en cada momento el problema de sí misma, preguntándose: ¿qué tengo yo que hacer ahora o lo que es igual, qué tengo yo que ser? Suelta en el aire, sin que necesite preguntarse nada, la piedra que imaginamos caería hacia el centro de la tierra. Aunque tuviese inteligencia, ésta no formaría parte de su ser, no intervendría en él, sino que sería un aditamento extrínseco y superfluo. –Lo esencial del hombre es, en cambio, no tener más remedio que esforzarse en conocer, en resolver el problema de su propio ser y para ello el problema de lo que son las cosas entre las cuales inexorablemente tiene que ser”¹³.

“La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer. Y lo más grave de estos quehaceres, en que la vida consiste, no es que sea preciso hacerlo, sino, en cierto modo, lo contrario –quiero decir que nos encontramos siempre forzados a hacer algo, pero no nos encontramos nunca estrictamente forzados a hacer algo determinado, que no nos es impuesto este o el otro quehacer, como le es impuesta al astro su trayectoria o a la piedra su gravitación. Antes que hacer algo, tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer”¹⁴.

Pero las posibilidades de mi vida, en cada uno de sus instantes son limitadas. Si fueran ilimitadas no serían posibilidades concretas, sino la pura indeterminación. Ahora bien, en un mundo de absoluta indeterminación no cabe decidirse por nada. Para que haya decisión tiene que haber, a la vez, limitación y holgura. Esto es lo que expresa la categoría “circunstancia”. El mundo vital es constitutivamente “circunstancia”, algo cerrado y a la vez abierto, con hueco interior donde moverse. La vida se va haciendo libremente su propio cauce dentro de una cuenca inexorable. Vida es, a la vez, fatalidad y libertad; es ser libre dentro de una fatalidad determinada¹⁵.

“El modo de ser de la vida ni siquiera como simple existencia *es ser ya*, puesto que lo único que nos es dado y que *hay* cuando hay vida humana es tener que hacerse, cada cual la suya. La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*. La vida es quehacer. [...] Su modo de ser es formalmente ser difícil, un ser que consiste en problemática tarea. Frente al ser sufi-

¹³ *Ibid.*, p. 22.

¹⁴ Cf. *Obras completas*, [op. cit.], tomo VI, p. 13.

¹⁵ Cf. el curso “¿Qué es la Filosofía?”, conferencia 10ª.

ciente de la sustancia o cosa, la vida es el ser indigente, el ente que lo único que tiene es, propiamente, menesteres [...]. En cada momento de mi vida se abren ante mí diversas posibilidades: puedo hacer esto o lo otro. Si hago esto, seré *A* en el instante próximo; si hago lo otro, seré *B* [...]. El hombre es el ente que se hace a sí mismo, un ente que la ontología tradicional sólo topaba precisamente cuando concluía y que renunciaba a entender: la *causa sui*. Con la diferencia de que la *causa sui* sólo tenía que «esforzarse» en ser la *causa* de sí mismo, pero no en determinar qué *si mismo* iba a causar. Tenía, desde luego, un *si mismo* previamente fijado e invariable, consistente, por ejemplo, en infinitud”.

“Pero el hombre no sólo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar *lo que va a hacer*. Es *causa sui* en segunda potencia”¹⁶.

Sobre las posibilidades que se me ofrecen en mi vida importa decir lo siguiente: “1.º Que tampoco me son regaladas, sino que tengo que inventármelas, sea originalmente, sea por recepción de los demás hombres incluso en el ámbito de mi vida. Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Esto es lo único que encuentro y que me es dado: la circunstancia [...]. El hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida, de «idear» el personaje que va a ser. El hombre es el novelista de sí mismo, original o plagiario. 2.º Entre estas posibilidades tengo que elegir. Por tanto, soy libre. Pero, entiéndase bien, soy *por fuerza* libre, lo soy quiera o no. La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el *cual* aparte y antes de ejercitarla, tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era, y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad. Para hablar, pues, del ser-hombre, tenemos que elaborar un concepto no-eleático, como se ha elaborado una geometría no euclidiana. Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha”¹⁷.

Es la vida una paradójica realidad que consiste en decidir lo que vamos a hacer, en ocuparse de lo que aún no somos, en pre-ocuparse, en empezar por ser futuro. Esto sería imposible si el tiempo fuese originariamente el tiempo cósmico. El tiempo cósmico solamente es el presente porque el futuro todavía no es, y el pasado ya no es. ¿Cómo, entonces, pasado y futuro siguen siendo parte del tiempo, de mi tiempo? “Nuestra vida” está alojada, anclada en el instante presente. Pero ¿qué es mi vida en este instante? No es decir o escribir lo que estoy diciendo o escribiendo: lo que vivo en este instante no es mover los

¹⁶ Cf. *Obras completas*, [op. cit.], tomo VI, pp. 32-33.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 33 y ss.

labios o la mano; eso es mecánico, pertenece al ser cósmico. Es, por el contrario, estar yo pensando lo que voy a decir, anticipándome o proyectándome en un futuro. Pero para decirlo o escribirlo necesito emplear ciertos medios, palabras, y esto me lo proporciona mi pasado. Mi futuro, pues, me hace descubrir mi pasado para realizarse. El pasado es ahora real porque lo revivo, y cuando encuentro en mi pasado los medios para realizar mi futuro es cuando descubro mi presente. Y todo esto acontece en un instante; en cada instante la vida se dilata en las tres dimensiones del tiempo real anterior. El futuro me rebota hacia el pasado, éste hacia el presente, de aquí voy otra vez al futuro, que me arroja al pasado, y éste a otro presente, en un eterno girar¹⁸.

El “yo” no consiste en mi cuerpo, pero tampoco en mi alma, conciencia o carácter. El “yo” se encuentra con un cuerpo, con un alma, con un carácter determinados, lo mismo que se ha encontrado con una fortuna que le dejaron sus padres, con la tierra en que ha nacido y la sociedad humana en que se mueve. Uno no es su hígado, sano o enfermo, ni tampoco su memoria, feliz o deficiente, ni su voluntad recia o laxa, ni su inteligencia aguda o roma. El “yo” que uno es se ha encontrado con estas *cosas* corporales o psíquicas al encontrarse viviendo; y es el que tiene que vivir *con* ellas, mediante ellas, y tal vez protesta del alma con que ha sido dotado –de su falta de voluntad, por ejemplo–, como protesta de su mal estómago o del frío que hace. Ciertamente el alma es de las cosas con que el yo se ha encontrado la más próxima a uno, pero no es uno mismo. El yo no es *cosa* ninguna, es simplemente el que tiene que vivir *con* las cosas, *entre* las cosas¹⁹. “Decir que somos materia o espíritu es expresar mitos, a lo sumo hipótesis plausibles, pero nada más. Hay que aprender a libertarse de la ida tradicional que nos arrastra a hacer consistir siempre la realidad en alguna cosa, sea corporal o sea mental. El «yo» ni es materia ni es espíritu. Es algo previo a todas esas respuestas «teóricas», es sencillamente el que tiene que vivir una cierta vida”²⁰.

Nótese que acaba de decirse “una cierta vida”. No hay un vivir abstracto. Cada quien tiene que vivir no una vida cualquiera, sino la suya, el proyecto de existencia que cada cual es. “Este proyecto en que consiste el yo no es una idea o plan ideado por el hombre, y libremente elegido. Es anterior a todas las ideas que su inteligencia se forme, a todas las decisiones de su voluntad. Más aún de ordinario no tenemos de él sino un vago conocimiento. Sin embargo, es nuestro auténtico *ser*, es nuestro destino. Nuestra voluntad es libre para *realizar o no* ese proyecto vital que últimamente somos, pero no puedo corregirlo, cambiarlo,

¹⁸ Curso “¿Qué es la Filosofía?”, conferencia 10ª.

¹⁹ Cf. *Obras completas*, [op. cit.], tomo IV, pp. 399-400.

²⁰ *Ibid.*, p. 76.

prescindir de él o sustituirlo. Somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse. El mundo en torno o nuestro propio carácter nos facilitan o dificultan más o menos esta realización. La vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto. [...] La biografía necesita de la psicología como de la fisiología. Pero todo ello es pura información. Es preciso superar el error de [...] pensar que la vida de un hombre pasa dentro de él y que, consecuentemente, se la puede reducir a pura psicología. ¡Bueno fuera que nuestra vida pasase dentro de nosotros! Entonces el vivir sería la cosa más objetiva de todas. Es encontrarse el yo del hombre sumergido precisamente en lo que no es él, en el puro *otro* que es su circunstancia. Vivir es ser fuera de sí –realizarse. El programa vital de cada cual es irremediablemente, oprime la circunstancia para alojarse en ella. Esta unidad de dinamismo dramático entre ambos elementos –yo y mundo– es la vida”²¹.

Si la circunstancia –incluyendo en ella el cuerpo y el alma– se muestra hostil para que el yo realice su programa vital, entonces la vida cobra una dimensión trágica, porque no podemos en ella ser el programa que inexorablemente somos. En todo caso la vida es constitutivamente un drama porque es la lucha frenética por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto. Este proyecto se encuentra ya formado al encontrarse viviendo. “Los antiguos usaban confusamente de un término cuyo verdadero significado coincide con el sentido de ese proyecto vital: hablaban del Destino y creían que consistía en las cosas que a una persona le pasan. Pronto se advierte que una misma aventura puede acontecer a dos hombres y, sin embargo, tener en la vida de uno y otro valores distintos y hasta opuestos, ser para uno una delicia y para el otro un desastre. Lo que nos pasa, pues, depende para sus efectos vitales, que es lo decisivo, de quién seamos cada uno. Nuestro ser radical, el proyecto de existencia en que consistimos, califica y da uno y otro valor a cuanto nos rodea. De donde resulta que el verdadero Destino es nuestro ser mismo. Lo que fundamentalmente nos pasa es el ser que somos”²².

El hombre –esto es, su alma, sus dotes, su carácter, su cuerpo– es la suma de aparatos con que se vive, y es quien ha de llevar a realización aquel proyecto o Destino. Pero “el hombre posee un amplio margen de libertad con respecto a su yo o Destino. Puede negarse a realizarlo, puede ser infiel a sí mismo. Entonces su vida carece de autenticidad”. Si por vocación se entendiese “un programa integro e individual de existencia, sería lo más claro decir que nuestro yo es nuestra vocación. Pues bien, podemos ser más o menos

²¹ *Ibid.*, p. 400.

²² *Ibid.*, p. 77.

fieles a nuestra vocación y, consecuentemente, nuestra vida puede ser más o menos auténtica”²³.

Razón vital y razón histórica. El hombre es historia

La razón física, naturalista fracasó totalmente en el estudio del hombre. Trató de poner al descubierto la naturaleza del hombre: como el hombre tiene cuerpo se apresuró a extender a él la física, y, como ese cuerpo es además un organismo, lo entregó a la biología; y notando que posee un mecanismo psíquico encargó el estudio de éste a la psicología. “Pero el caso es que así llevamos trescientos años, y que todos los estudios naturalistas sobre el cuerpo y el alma del hombre no nos han aclarado lo que sentimos como más estrictamente humano, eso que llamamos cada cual su vida y cuyo entrecruzamiento forma las sociedades, que perviviendo integran el destino humano. El prodigio que la ciencia natural representa como conocimiento de cosas contrasta brutalmente con el fracaso de esa ciencia natural ante lo propiamente humano. Lo humano se escapa de la razón físico-matemática, como el agua por una canastilla”.

Cuando las llamadas ciencias del espíritu quisieron llenar la misión en la que fracasaran las ciencias naturales, el conocimiento del hombre, fallaron también en este empeño: los fenómenos humanos mostraron la misma resistencia, la misma indocilidad a dejarse apresar por los conceptos de las ciencias del espíritu. “La interpretación del hombre como realidad espiritual no pudo ser más que violenta, arbitraria y fallida”. “Cuando los caballeros del Espíritu salían en guerra contra el naturalismo, resueltos a reflejar escrupulosamente los fenómenos humanos en su estricta genuinidad, alejando de sí los conceptos y categorías que la naturaleza nos obliga a pensar [...] especialidad, fuerza [...], etc., [...] creían que basta con sustituirlos por otros atributos antagónicos –la *cogitatio*, la conciencia, el pensarse a sí mismo etc.– para estar fuera del naturalismo. En definitiva, cometían el mismo error que Descartes cuando creyó suficiente para definir el *moi-même* oponerlo como *res cogitans* a la *res extensa* [...]. Para dirimir la cuestión fuera preciso hacer lo que Descartes no hizo, a saber: preguntarse qué es eso de *res*, cuál es su estructura previamente a su calificación de pensante o extensa. Porque si los atributos de *cogitatio* y *extensio* son de tal modo antagonistas que no pueden convivir en una misma *res*, es de sospechar que cada uno de ellos repercute sobre la estructura misma de la *res* como tal *res*. O, lo que es igual, que el término *res* resulta equívoco en ambas expresiones”.

²³ *Ibid.*, p. 401.

“Ahora bien: el concepto de *res* había sido establecido por la ontología tradicional. El error de Descartes y el de los caballeros del Espíritu ha sido no llevar a fondo su reforma de la filosofía, y aplicar, sin más, a la nueva realidad que aspiraban estatuir –la *pensée*, el *Geist*– la doctrina vetusta sobre el ser. Un ente que consiste en pensar, ¿puede *ser* en el mismo sentido en que *es* un ente que consiste en extenderse? Además de diferenciarse en que el uno piensa y el otro se extiende, ¿no se diferencian en su mismo ser, como entidades *sensu stricto*?”²⁴.

“En la ontología tradicional, el término *res* va siempre conjugado con el de *natura*, bien como sinónimo, bien en el sentido de que la *natura* es la verdadera *res*, el principio de la *res*. Como es sabido, el concepto de naturaleza es de pura sangre griega: recibe una primera estabilización en Aristóteles, que, modificada por los estoicos, entra en el Renacimiento y por aquel gran boquete inunda la época moderna. En Robert Boyle adopta su expresión aún vigente: la *natura* es la regla o sistema de reglas según la cual se comportan los fenómenos, en suma, la ley”²⁵.

“Ahora bien, poner como condición a lo real para que sea admitido como tal que consista en algo idéntico, fue la gigantesca arbitrariedad de Parménides y, en general, del griego ortodoxo [...]. El eleatismo fue la intelectualización radical del ser [...]. Lo que en el naturalismo nos estorba para concebir los fenómenos humanos y los tapa ante nuestra mente no son los atributos secundarios de las cosas, de las *res*, sino la idea misma de *res* fundada en el ser idéntico y, porque idéntico, fijo, estático, previo y dado”²⁶.

Ahora bien, “el concepto de Espíritu es un naturalismo larvado y, por ello, inoperante frente a las concepciones naturalistas, sus presuntas enemigas. El Espíritu [...] es identidad y, por tanto, *res*, cosa, todo lo sutil, etérea, que se quiera. El Espíritu tiene una consistencia estática: es ya y desde luego todo lo que es y va a ser. Era tan evidente la rebeldía de lo humano a ser concebido estáticamente, que pronto hubo de intentarse –Leibniz– superar el estatismo haciendo consistir al Espíritu en actividad [...]. ¡Intento vano! Porque esa actividad, como toda actividad, es siempre una y la misma, fija, prescrita, ontológicamente inmóvil. En Hegel el movimiento del Espíritu es pura ficción, porque es un movimiento interno al Espíritu, cuya consistencia es, en su verdad fija, estática y preestablecida. Ahora bien: toda entidad cuyo ser consiste en ser idéntico posee evidentemente ya y desde luego todo lo que necesita para ser. Por esta razón, el ser idéntico es el ser sustantivo o substancia, el ser que se basta a sí mismo, el ser suficiente. Esto es la *cosa*. El espíritu no es

²⁴ Cf. *Obras completas*, [op. cit.], tomo VI, p. 24.

²⁵ *Ibid.*, pp. 26-27.

²⁶ *Ibid.*, pp. 29-30.

sino una cosa. No parece sino que las otras cosas son cosas por su materialidad, por su espacialidad, por su fuerza. De nada les serviría todo esto si no fuesen además, y antes que todo, idénticas, *por tanto, conceptos*. La *protocosa*, la *Urðing*, es el intelecto. Él *identi-fica, cosi-fica –ver-ðinglicht–* todo lo demás”²⁷.

“El hombre no es cosa ninguna, sino un drama –su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra [...]. Lo que encuentra son puras dificultades y puras facilidades para existir”²⁸.

“El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera [...]. El hombre ha sido, es decir, ha hecho de sí desde el salvaje paleolítico hasta al joven *surrealista* de París [...]. De la hembra paleolítica han salido Madame Pompadour y Lucila de Chateaubriand [...]. Mientras tanto el cuerpo y la psique del hombre, su naturaleza no han experimentado cambio alguno importante al que quepa claramente atribuir aquellas efectivas mutaciones. Por el contrario, si ha acontecido el cambio sustancial de la realidad «vida humana» [...]. La vida humana no es, por tanto, una entidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella la «sustancia» es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede pensarse eleáticamente como sustancia. Como la vida es un «drama» que acontece y el «sujeto» a quien le acontece no es una «cosa» aparte y antes de su drama, sino que es función de él, quiere decirse que la «sustancia» sería su argumento. Pero si éste varía, quiere decirse que la variación es «sustancial»²⁹. No hay que decir, pues, que el hombre *es* sino que *vive*.

En una exposición sobre Ortega observa Julián Marías³⁰ que “la razón matemática, la razón pura, no es más que una especie de la razón. Entenderla como la razón sin más, es tomar la parte por el todo: una falsedad. Junto a la razón matemática y «eterna» y por encima de ella, está la *razón vital*. Esta razón no lo es menos que la otra. Ortega no es un vitalista propenso al irracionalismo. Se trata de una razón rigurosa, pero capaz de aprehender la realidad temporal de la vida; es lo que llama también la razón histórica”. Se trata, dice Ortega³¹, de una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*.

²⁷ *Ibid.*, pp. 30-31.

²⁸ *Ibid.*, p. 32.

²⁹ *Ibid.*, pp. 34-35.

³⁰ Cf. Julián MARIAS, *Historia de la Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1941, p. 396.

³¹ *Obras completas*, [op. cit.], tomo VI, p. 40.

“Las formas más dispares del ser *pasan* por el hombre. Para desesperación de los intelectualistas, el *ser* es, en el hombre, mero pasar y pasarle [...]”. El hombre se inventa un quehacer vital, pero al experimentarlo aparecen sus insuficiencias, sus límites. Entonces el hombre idea otro quehacer vital, teniendo en cuenta no sólo la circunstancia sino también a la vista lo que le pasó con el primero. Al segundo quehacer, a la segunda experiencia a fondo sucede una tercera, forjada en vista de la segunda y la primera, y así sucesivamente. “El hombre «*va siendo*» y *des-siendo* –viviendo. Va acumulando ser –el pasado: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente de la histórica –es la *Realdialektik* con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey, el hombre –dice Ortega– a quien más debemos sobre la idea de la vida”³².

“En suma, que el *hombre no tiene naturaleza sino que tiene... historia*. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia –como *res gestae*– al hombre. Un vez más tropezamos con la posible aplicación de conceptos teológicos a la realidad humana. *Deus cui hoc est natura quod feceret...*, dice San Agustín. Tampoco el hombre tiene otra «naturaleza» que lo que ha hecho”³³.

Tal vez el medio mejor de ofrecer un homenaje a la memoria del genial Maestro José Ortega y Gasset haya sido presentar la síntesis que antecede de algunos de los temas fundamentales de la nueva filosofía por él creada.

Diánoia, número 2, 1956

³² *Ibid.*, p. 40.

³³ *Ibid.*, p. 41.

UNA FILOSOFÍA PRÁCTICA

CEREZO GALÁN, Pedro: *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset–Gregorio Marañón, 2011, 422 p.

JOSÉ LASAGA^o

ORCID: 0000-0001-8825-9874

Se trata de una publicación que reúne 19 ensayos que van desde 1989 hasta 2010, una segunda entrega, pues, sobre la obra orteguiana después del libro de 1984, *La voluntad de aventura*. Se advierte por las fechas de publicación de los artículos que, después de un tiempo digamos que de “desorteguización” si se me permite la broma, volvió al tema con renovadas fuerzas. El más antiguo de los textos contenidos en el volumen es de 1989, “Sobre técnica y humanismo. (Una confrontación entre Ortega y Heidegger)” publicado en Minneapolis, al que siguen cinco trabajos en los noventa y siete en la primera década del nuevo siglo. Y aún hay que añadir varios escritos inéditos.

Se trata de una larga conversación, primero con Ortega, pero después con

muchos de los que también se ocuparon de nuestro filósofo y escribieron sobre él, sugiriendo una comunidad de estudio que refuerza con las dedicatorias que pone generosamente al frente de cada capítulo. No está de más recordar que el espíritu del libro es exactamente el contrario que según Ortega iba a triunfar en Europa cuando mandara el hombre-masa: “lo nuevo en Europa es acabar con las discusiones”, escribía en el capítulo III de *La rebelión*, obra a la que, por cierto, le dedica un estudio de hermoso título: “De la melancolía liberal al *ethos* liberal. En torno a *La rebelión de las masas*” (pp. 345-364).

La referencia a la razón práctica en el título de la obra alude precisamente a que considera que la coherencia, originalidad y valor de la filosofía orteguiana se aprecia mejor cuando se interpreta su razón vital como un proyecto de razón práctica, tesis que parece ir contra corriente desde el momento en que no sólo Ortega reivindicara el regusto teórico y contemplativo de su filosofía, sino porque nunca escribió un tratado de ética aunque lo prometió en varias ocasiones. Pero si leemos su filosofía como una ciencia de la vida humana y la vida como quehacer, tendríamos que hay una “prelación de la teoría, pero en tanto que el *quehacer* vital mismo la envuelve y la penetra, la

^o 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:

Lasaga, J. (2011). Una filosofía práctica. Reseña de “José Ortega y Gasset y la razón práctica” de Pedro Cerezo Galán. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (23), 183-186. <https://doi.org/10.63487/reo.467>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 23. 2011
noviembre-abril



hace ser razón vital y no pura o abstracta, [lo que] presupone una primacía inspirativa y directiva del acto de vivir". La filosofía entendida en última instancia como reflexión sobre el acto de vivir conduce a que la distinción clásica entre razón teórica y razón práctica tienda a difuminarse. Otro argumento que explica el título elegido según leemos en la nota introductoria reside en que los temas que predominan en su libro contienen "aspectos que no había tratado antes con pormenor –la antropología de Ortega, la ética, la política, la técnica, es decir –concluye– el programa de la razón práctica". Este enfoque y estudiar más a fondo la influencia de Fichte y Nietzsche, así como la influencia de Cervantes en la formación del estilo orteguiano son las aportaciones más señeras y las novedades que encierra el libro en relación con su estudio anterior, *La voluntad de aventura*.

La obra se articula en cuatro partes. Una primera dedicada a estudiar esa novedad que ya hemos señalado y a la que Cerezo le concede bastante importancia hermenéutica: "Cervantes en Ortega". La inspiración cervantina no fue literaria sino filosófica. El perspectivismo, la ironía, el reconocimiento de la realidad como materialidad y resistencia que disciplinan al pensamiento, "un nuevo régimen de realidad e idealidad", en expresión del propio Cerezo, son algunos de los temas que Ortega habría aprendido en el autor del *Quijote*, para no hablar de la importancia que su lectura de la novela tendrá en el debate con Unamuno. Detrás de la polémica sobre la ejemplaridad del loco caballero estaba nada menos que la cuestión de la modernidad y su propia crisis, la crítica del idealismo, etc.

La segunda sección está dedicada a desarrollar su interpretación de la filosofía de Ortega como Metafísica, antropología y ética. Es la más extensa y la de mayor complejidad filosófica como no podía ser menos dado los asuntos que enfrenta. Los dos primeros ensayos, son los más extensos, y yo diría que "expositivos" del libro, en el sentido de que contienen la reconstrucción del pensamiento orteguiano. El primero, "*Meditaciones del Quijote* o el estilo del héroe" (pp. 71-103) es, como su nombre indica, una lectura a fondo del primer libro de Ortega que contiene si no su programa, sí su concepción de una forma nueva de entender y practicar la filosofía. El segundo, "Las dimensiones de la vida humana", es una presentación de los temas centrales de la antropología metafísica de Ortega, a modo de filosofía primera, en la que Cerezo ordena de una manera novedosa las categorías en sentido lato, vale decir los motivos fundamentales de la filosofía de madurez orteguiana en una síntesis a mi juicio muy valiosa, que le permite, por lo demás establecer una conclusión acerca de la identidad filosófica última de su meditación sobre "lo que hay" como un híbrido entre antropología filosófica y metafísica. La conclusión de Cerezo me parece tan importante para ulteriores discusiones que deseo adelantarla aquí: "[...] emprendió su investigación, con cierta despreocupación metódica, en lo que él creía estar más allá de la Antropología filosófica y de la Ontología fundamental, encarando abiertamente una posición metafísica, sin apercibirse de que toda metafísica coimplica la esencia del hombre. Rehuyó así una ontología fundamental por parecerle demasiado propedéutica y acabó

haciendo equívocamente una *Ontología generalis* de la vida, pero en cuanto antropología metafísica". La crítica contiene una comparación con Heidegger y su crítica al humanismo. Ortega habría permanecido rehén del mismo al haber planteado la búsqueda filosófica como una búsqueda del fundamento.

Y es el siguiente ensayo, "la tensión Fichte/Nietzsche en el raciovitalismo orteguiano" que el propio Cerezo señala como una de las aportaciones más originales del libro (añadamos que se trata de un trabajo inédito) da las claves filosóficas de dicha evolución interior al recorrer los meandros del diálogo que Ortega habría mantenido con los dos filósofos alemanes. Si Nietzsche es decisivo para el vitalismo de los años veinte, la estructura dialéctica de la razón vital/histórica es impensable sin el modelo fichteano. Le sigue una breve reflexión sobre el despliegue del modelo de razón que habría ido elaborando Ortega a lo largo de su obra, inclinándose Cerezo por una evolución desde lo "vital" más inspirado en un Nietzsche hacia lo "histórico" auspiciado por la recepción de Dilthey. La sección termina con los estudios dedicados a la filosofía práctica *stricto sensu*: a la filosofía moral de Ortega, en "La ética de la alegría creadora" y a la filosofía de la técnica presentada en dos escritos de semejante temática: las ideas sobre el sentido de la técnica, presentadas en diálogo con la meditación que el mismo asunto suscitó en Martin Heidegger; el primero analiza "El sentido de la técnica" a través de una "confrontación entre Ortega y Heidegger" y el segundo profundiza en el debate "Sobre técnica y humanismo" mediante un "diálogo imaginario entre

Ortega y Heidegger". También en el campo de las propuestas éticas, dispersas en multitud de notas, alusiones y breves, hace Cerezo un esfuerzo de ordenación de las mismas. El título guiña en dirección a la alegría como disposición sensible fundamental a educar, lo que nos permite identificar a la ética de Ortega como de inspiración aristotélica, contraria entonces a las éticas del deber. La otra fuente de inspiración a la que atiende Cerezo es que se trata de ideas éticas pensadas para la altura histórica que toca vivir, una ética inserta en las búsquedas existenciales que tienen su punto de partida en la crisis de valores que ha mostrado ya la modernidad en su seno y del nihilismo que es menester superar mediante la creación de nuevos imperativos y actitudes. Ciertas categorías como "ilusión", "esfuerzo deportivo" o la vocación y el destino como fuentes de inspiración, son expuestas con rigor, en toda su complejidad.

Los cinco artículos que componen la sección dedicada a la política se articulan de la siguiente manera: el primero y el último consisten en análisis genéricos del pensamiento de Ortega y los tres centrales contienen sendos estudios monográficos sobre las tres ensayos que para Cerezo mejor representan el pensamiento político del autor, en la medida en que son los que articulan la dimensión práctica de la política y la teórica que aspira a "declarar lo que es" para no errar la orientación del ideal. Son estos "Experimentos de nueva España", dedicado a la conferencia "Vieja y nueva política" (1914), inseparable de su primera aventura política (me refiero a la fugaz "Liga de Educación Política Española"), "Ideología y mito en *España invertebrada*" y "De la melancolía liberal al

ethos liberal” ya mencionado y dedicado a *La rebelión de las masas*. En lo que respecta a los dos estudios genéricos del ideario político orteguiano, coinciden lógicamente en proponer el principio liberal como el articulador de todas sus propuestas, hasta su retirada de la política en 1932. Tal principio liberal sugiere Cerezo entenderlo antes como un *ethos* o forma de vida personal y colectiva que como ideología, inseparable a su vez de su filosofía de la razón vital y de los otros dos motivos que centran las reflexiones en política: la propuesta de nacionalización que defendió para España y la tensión en que pensó siempre su liberalismo con la democracia, con la que fue muy crítico en todo lo que sobrepasara su dimensión estrictamente política como forma de gobierno, tendencia tan de la época y a la que Ortega bautizó como “hiperdemocracia”. El último de los textos queda muy bien resumido en su título: “Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio”, es decir, repensar el liberalismo a través de las tres formas en que Ortega lo experimentó: como “liberalismo social” en su primera juventud cuando bajo la influencia de sus maestros alemanes se acercó al socialismo; como “liberalismo de la vitalidad”, cuando intentó, consciente de la crisis de la modernidad y de su excesivo utopismo, pensar un liberalismo más apegado a las formas concretas de existencia histórica y el “liberalismo esencial” que primero pensó en *La rebelión de las masas* y después intentó aplicar en sus intervenciones republicanas. Es innecesario aclarar que el naufragio al que se refiere el título es la guerra civil que compartió con el resto de los españoles.

La última parte consta de dos ensayos, unidos por el común denominador de juzgar la obra de Ortega respecto de “nosotros”, es decir, comentar su recepción y significación —es la palabra que emplea— actual. Si en el primero Cerezo se pregunta si no sería Ortega un filósofo de una especie de modernidad alternativa, pero al fin y al cabo ilustrado y moderno, en el segundo hace un balance crítico del que destacaremos que halla la metafísica de Ortega problemática: no habría cumplido su promesa de llevar a cabo una reforma del ser ni superado el idealismo sin incurrir en aporías insalvables. En cambio, encuentra en su ética “la parte más estimulante de la herencia cultural orteguiana” y subraya la actualidad de su pensamiento político al que emparenta con la tradición liberal de los Mill, Renan o Tocqueville.

Como el lector que haya llegado hasta esta línea habrá comprobado he preferido la reseña expositiva e informativa a la crítica. Estamos ante un libro que necesariamente ocupará un lugar destacado en las bibliografías para los futuros estudiosos del pensamiento orteguiano. Deseo terminar con las palabras que dedicó Cerezo a Ortega en la conferencia que dictó para conmemorar el medio siglo de su muerte: “me consuela pensar que eso fue [...] la vida de Ortega, el valiente experimento de un pensador *in partibus infidelium*; pero por fortuna, hay más fieles hoy dispuestos a imitarle y emularle, a elegirlo como *daimon* tutelar, como él hiciera con Cervantes”. Sólo añadir que lo que este libro contiene es el fruto de la emulación de otro valiente y esforzado experimento de pensar.

REFLEXIONES POLÍTICAS PARA EL MUNDO ACTUAL

LLANO ALONSO, Fernando H.: *El Estado en Ortega y Gasset*. Madrid: Dykinson, 2010, 222 p.

ANTONIO GARCÍA SANTESMASES

El libro del profesor Llano contribuye a ahondar en la reflexión acerca de dos temas centrales en el pensamiento de Ortega como son los problemas de la Nación y del Estado. Para adentrarnos en la cuestión hay que distinguir cuatro momentos en el pensamiento de Ortega: en primer lugar la posición de Ortega en contraposición a la generación del 98, en segundo lugar la impronta de Ortega en la generación de 1914, en tercero la producción de Ortega en los años veinte, en cuarto su participación en la Segunda República y en quinto su silencio tras la Guerra Civil.

La perspectiva crítica de Ortega en relación al régimen de la Restauración provoca que sus palabras aparezcan disonantes de un parte de la historiografía actual; ésta apuesta por una reconsideración del período de la Restauración como un período homologable con el resto de la historia europea. No habría una anomalía española que explicase un atraso finisecular sino que habría que considerar que España durante el período de la Restauración estaba a la par con el resto de los países europeos en su tránsito del liberalismo conservador al mundo de la democracia de masas.

Tengan razón los actuales intérpretes de la Restauración o la tenga Ortega es de gran interés volver a leer al joven

Ortega que se enfrenta con sus mayores en defensa de una europeización de España como solución a una historia de atraso, de ignorancia, de particularismo y extremismo, como remedio a un país sin pulso, todo ello fruto de una historia donde España no ha logrado vertebrarse como nación.

¿Pero qué es una Nación? El interés del libro del profesor Llano –que recoge muchas de las reflexiones previas de Andrés de Blas y de Pedro Cerezo, entre otros, sobre este tema– está en combinar la reflexión que Ortega va ejerciendo a la luz de la coyuntura con una reflexión normativa acerca del significado del término Nación y del concepto de Estado. Es claro que para la generación del 14 la solución al problema de España se centra en lograr poner a España a punto, en orden a lograr la precisión, el rigor, la disciplina científica que aquellos jóvenes habían percibido en los países europeos. Muy pronto, sin embargo, el estallido de la Primera Guerra Mundial provocará que esa misma Europa, en la que habían puesto tantas ilusiones, se convierta en problema. La solución al problema de España, se complicaba porque la misma Europa comenzaba a ser un problema.

Es en este momento cuando Ortega publica *España invertebrada*, quizás el ensayo más leído en nuestro país. Ortega escudriña los motivos del drama de España: no se trata de que catalanes o vascos opten por el particularismo y lleguen a plantear una secesión por no sentirse partes del todo; se trata de que si quieren formar un todo aparte es porque

Cómo citar este artículo:

García Santesmases, A. (2011). Reflexiones políticas para el mundo actual. Reseña de "El Estado en Ortega y Gasset" de Fernando H. Llano Alonso. *Revista de Estudios Orteguianos*, (23), 187-190. <https://doi.org/10.63487/reo.468>



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 23. 2011
noviembre-abril

no se sienten parte del todo y muestran un problema más hondo: nadie en España tiene la capacidad de articular un proyecto sugestivo de vida en común. Los nacionalistas vascos y los nacionalistas catalanes quieren formar un todo aparte porque no encuentran un principio vertebrador, articulador, que les permita sentirse partes de un todo. Otros movimientos e instituciones tampoco logran superar el particularismo que reprochan a los nacionalismos periféricos. No lo logran ni la corona, ni la Iglesia, ni el Ejército, ni el movimiento obrero.

Detrás de las palabras de Ortega, que han sido repetidas tantas y tantas veces, se encuentra la gran frustración de la generación reformista del 14 con el régimen de la monarquía, al que ven incapaz de integrar a los nacionalismos y de satisfacer las reivindicaciones del movimiento obrero. Esta desolación de los intelectuales es la que está detrás de la esperanza que provoca el advenimiento de la Segunda República. En la obra del profesor Llano se recuerda la actuación de Ortega y se muestra su apoyo inicial, su crítica posterior y su silencio a partir de su abandono de la política activa.

Me parece que éste es uno de los temas más apasionantes para entender la obra de Ortega y para, a la par, comprendernos mejor a nosotros mismos. Si la crítica a la Restauración, y la frustración ante la monarquía, unen a los componentes de la generación del 14 no ocurre lo mismo ante el desarrollo de la Segunda República. Creo que podemos constatar tres actitudes durante la República: la primera está vinculada a los que aspiran a encontrar un partido liberal-conservador que articule el liderazgo

del nuevo régimen, son los que piensan en la necesidad de un partido nacional que logre aunar los intereses de los distintos componentes de la nación. Ortega se encuentra en esta primera posición y espera a que cuaje mediante el liderazgo de hombres como Miguel Maura o el mismo Alcalá Zamora (con el que, como recuerda el profesor Llano, siempre mantuvo una buena relación); una segunda posición es la que va a encabezar Manuel Azaña que apuesta por una coalición entre socialistas y republicanos para afrontar los grandes problemas de la reforma agraria, la reforma del Estatuto de Cataluña, la cuestión religiosa y la cuestión militar. Esta posición de Azaña es la que comparten al principio todos los socialistas (superada la obstinada reticencia de Besteiro a todo compromiso entre socialistas y republicanos); la tercera posición que encabezará teóricamente Araquistain parte de la imposibilidad de realizar lo que denomina la "Utopía de Manuel Azaña" y de aprender de las lecciones de lo ocurrido en Alemania y en Austria: hay que huir de las ilusiones reformistas y prepararse para un proyecto revolucionario, consiguiendo la bolchevización del partido socialista.

Estas tres posiciones de Ortega, de Azaña y de Araquistain (los tres miembros de la generación de 1914) tienen que ser completadas con otras dos posiciones que van apareciendo; la una es la irrupción de un catolicismo político que encarna Gil Robles que está alejado de Azaña, que combate a la república laica, que no acepta la Constitución del 31 y que por ello tampoco se encuentra satisfecho con las posiciones de Miguel

Maura o de Alcalá Zamora. Ese catolicismo político siempre reticente a las instituciones republicanas va a reforzar la quinta tendencia que aparece: la de los jóvenes socialistas que apuestan al principio por la bolchevización del Partido Socialista y ensalzan a Largo Caballero pero acabarán por abandonar a éste y al PSOE y se integrarán en el Partido Comunista.

En todo este panorama la posición de Ortega queda desbordada por los acontecimientos ya que no coincide con la posición de Azaña pero tampoco se encuentra reconocido en la irrupción del catolicismo político como fuerza definitoria de la Nación. Y no se encuentra porque va radicalmente en contra de su tesis sobre la necesidad de crear un proyecto sugestivo de vida en común, que supere los compartimentos estancos y los particularismos (también el particularismo eclesiástico). A partir de este momento se irá produciendo el silencio de Ortega. Un silencio que se agudiza durante la Guerra Civil cuando (para autores como Cerezo) se produce la muerte del filósofo creador, aunque sobreviva el profesor de filosofía.

Creo que este drama sobre la Guerra Civil influye mucho en su consideración sobre Europa. La Europa posterior a la Segunda Guerra Mundial se articula en torno a lo que se ha llamado el consenso de posguerra. Un consenso que nace de la experiencia del nazismo y del fascismo, que no puede fundar ningún patriotismo sin recordar permanentemente a Auschwitz (pensemos en la concepción de Habermas sobre el patriotismo constitucional). Pero el Ortega posterior a la Segunda Guerra Mundial, el Ortega de

la conferencia sobre Europa en el Berlín del año 1949 no ha vivido la experiencia de un R. Aron, de un I. Berlin o de un K. Popper. Es un Ortega que ha vivido la experiencia de la Guerra Civil, que ha visto como su antagonista (Unamuno) muere por el mal de España. Ese Ortega que ha visto la diversidad de posiciones de los propios discípulos: unos como Morente convertidos al catolicismo, otros como Gaos y Zambrano en el exilio republicano, algunos en el exilio interior como Marías o Huéscar..., ese Ortega desolado por la Guerra Civil no puede vincularse al consenso de la Europa de posguerra porque en España sigue presente la dictadura. ¿Qué hubiera ocurrido si el pacto entre Gil Robles y Prieto hubiera prosperado? Hubiéramos vivido otra historia y el pensamiento de Ortega hubiera podido articularse en un clima donde las distintas lecturas de la generación del 14 hubieran vuelto a florecer.

La larga dictadura de Franco lo impidió y hubo que esperar a los años de la transición para plantearse el tema de la vigencia del pensamiento de Ortega a la hora de plantear las cuestiones de la articulación del poder territorial en España. En los últimos años se ha repetido mucho su posición ante el Estatuto de Cataluña pero es de gran interés recordar, como hace el profesor Llano en su obra, un libro como *La redención de las provincias* para captar la complejidad de nuestro Estado de las Autonomías. También lo es la recuperación que la transición efectúa del joven Ortega para comprender la necesidad de lograr la integración de España en la Unión Europea.

El libro del profesor Llano nos permite volver a pensar en muchas de estas cuestiones. Creo que es especialmente oportuno recordar el concepto de Nación de Ortega como un concepto dinámico, como algo vivo, que exige que la nación no se funda únicamente en el recuerdo, en la tradición sino en el deseo, en la voluntad de seguir haciendo algo juntos. También ocurre lo mismo en el proceso de construcción europeo y, por ello, hoy vuelven a aparecer las mismas preguntas: ¿Queremos realmente hacer algo juntos?, ¿qué es lo que queremos compartir?, ¿en qué valores debemos fundar nuestra común pertenencia? El lector encontrará muchas y oportunas reflexiones acerca de este tema en la obra del profesor Llano, al igual que en las reflexiones acerca del tema del Estado, del que diré algo para terminar. Justamente porque Ortega opera con este concepto dinámico de Nación, tiene muy presente la evolución de los Estados a la hora de integrar, de cohesionar, de engrandecer poblaciones y territorios y su capacidad para disgre-

gar, desintegrar y propiciar la ruptura y la secesión de las partes del propio Estado.

Recomiendo al lector las reflexiones de Ortega sobre el Imperio Romano que el profesor Llano va desgranando para pensar no sólo en si hemos logrado vertebrar la Nación española sino si seremos capaces de lograr la pervivencia del sueño europeo. ¿Son posibles los Estados Unidos de Europa sin una voluntad de compartir los progresos y las carencias, las conquistas y las pérdidas?, ¿qué liderazgo europeo es necesario para conseguir alcanzar una meta tan alta? Como habrá comprobado el lector son muchas las reflexiones de Ortega que siguen teniendo viva actualidad cuando nos asomamos a la crisis del Estado nación y al problemático panorama que ofrece la Europa actual. Es mérito del profesor Llano haber reflexionado sobre problemas que ocuparon tantas y tantas horas a Ortega, casi tantas como preocupan a filósofos y politólogos en la actualidad.

¿UN CONSERVADOR HETERODOXO?

GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos: *Conservadurismo heterodoxo: Tres vías ante las derechas españolas: Maurice Barrès, José Ortega y Gasset y Gonzalo Fernández de la Mora*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009, 224 p.

JAIME DE SALAS
ORCID: 0000-0002-7116-4091

Este es un libro importante no solo por lo que aporta sino por lo que plantea. Constituye una estimable aportación a la recepción del pensamiento político de Ortega a la vez de que plantea la correcta interpretación de este. El hecho es que la importancia de Ortega es tal que su aportación se puede apreciar no solo en el tercio de este trabajo que le corresponde directamente, o en la continuación en la que se plantea la relación entre el pensamiento del filósofo madrileño y el de Gonzalo Fernández de la Mora donde se constata una influencia clara del filósofo madrileño. Sobre todo es orteguiana –aunque desde luego no solo orteguiana– la conciencia de que el pensamiento político consiste en el análisis del momento presente y de sus posibilidades. Parte el autor de nuestro presente. La indigencia del pensamiento conservador español es un problema real que se mantiene en el nuevo siglo después de caracterizar la sociedad española desde el comienzo de la Restauración tanto en el periodo parlamentario como en la dictadura. Para Ortega, inmerso en la política de la Restauración, había que partir de la indigencia de la realidad. El punto de partida de las *Meditaciones del Quijote* al que se

puede implícita o explícitamente volver, es justamente la voluntad de elevar el nivel intelectual de la sociedad española abundando en la conveniencia de dilatar y profundizar en la perspectiva del lector. Con ello se logra plantear los problemas y proponer soluciones. Este paso es algo previo del que dependen las propuestas políticas concretas como las que se desarrollan en un escrito contemporáneo, *Vieja y nueva política*. Y a ello nos devuelve esta exposición clara y docta que comentamos porque la sociedad española también necesita hoy análisis como el que Ortega ofreció. Así el mayor mérito de este libro es devolver al lector una parte de nuestra historia cultural con la intención de que sirva a tal fin.

Los tres autores tratados contribuirían a un conservadurismo heterodoxo. Por tal entiende González Cuevas posiciones conservadoras que no se apoyan en la religión católica. El propio autor advierte que no se trata de autores que se puedan caracterizar como antirreligiosos sino que entienden que para una posición conservadora la solución política no se debe apoyar en la fe, y en la revelación. No se trata de una vuelta al pasado sino de adaptarse a tiempos nuevos sin caer en todas las tentaciones que una posición progresista puede entrañar. Es discutible que el pensamiento conservador tenga que inspirarse en una visión tradicionalista de la historia y sobre todo apoyarse en las enseñanzas de la iglesia. Pero de hecho, eso ha sido así para una parte importante de la sociedad española y esta dependencia en la tradición constituye una nota más de una sociedad que ha

Cómo citar este artículo:

De Salas, J. (2011). ¿Un conservador heterodoxo? Reseña de "Conservadurismo heterodoxo: Tres vías ante las derechas españolas: Maurice Barrès, José Ortega y Gasset y Gonzalo Fernández de la Mora" de Pedro Carlos González Cuevas. *Revista de Estudios Orteguianos*, (23), 191-196.

<https://doi.org/10.63487/ree.469>



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 23, 2011
noviembre-abril

entrado en el proceso de modernización de una forma tardía e insuficiente. Con todo, se puede discutir si el apelativo conservadurismo heterodoxo es apropiado. Parece prestarle excesivo peso al pensamiento tradicionalista –un peso que no debe tener. El pensamiento heterodoxo que estudió Menéndez Pelayo tenía valor para la ortodoxia, mientras que habría que esperar que el lector actual tuviera ya otro punto de partida. Parece una forma de congraciarse con quien espera algo “distinto” y marcar una distinción entre conservador y tradicionalista pero pienso que se está concediendo demasiado a aquello que se trata de superar. Dentro del desconocimiento general de la historia del pensamiento político se ha reducido la diferencia entre izquierdas y derechas a la contraposición entre cristianismo y marxismo, cuando probablemente las formulaciones más eficaces por ambas partes prescindirán de explicaciones generales de la historia y buscarán atender a cuestiones concretas.

El prólogo merece especial atención en la medida en que propone un programa de trabajo de recuperación del pasado del pensamiento político español que remite a otras obras de González Cuevas y que desde luego tiene plena justificación dentro de la situación actual de la sociedad española. Efectivamente el pensamiento de la derecha tiene poca consistencia intelectual y escaso recorrido. En términos generales, no ha comportado una respuesta a los problemas que se plantea la sociedad española ni resultado eficaz a la hora de contestar a las propuestas de la izquierda. Hay una cierta indefinición de una parte importante del electorado que puede inclinarse

de un lado u otro más atendiendo al acierto de los políticos o la seguridad que ofrecen que a una convicción ideológica. Pasando al mundo académico, se dan en él esfuerzos por seguir las polémicas foráneas pero no se percibe una continuidad con el pensamiento anterior. Es más fácil encontrar estudiosos que se encuentran informados de la discusión que se realiza en el contexto de Estados Unidos, por ejemplo, antes que con unos referentes en nuestra historia política y social. Es cierto que la modernidad admite que uno se incorpore a la discusión del momento con lo puesto pero desde luego la falta de referencia al pensamiento anterior es realmente notable. Y Cuevas hace bien en subrayarlo y buscar con su obra una vía de superación de una lacra ya tradicional.

Pero atendiendo a lo que va a venir después en esta crítica hay que admitir que un pensamiento actualizado de una minoría no garantiza la modernidad de una sociedad de la misma manera que un modo de pensar retrospectivo puede coexistir con una sociedad que está evolucionando en lo económico e incluso en lo institucional. Hay que recordar a Hegel cuando mantuvo que “El aula de Minerva emprende su vuelo al amanecer”. Lejos de ser responsables las ideas de la modernidad, en general ha sido la modernidad quien ha generado las ideas. E incluso las ha exportado a sociedades que no estarían preparadas para ellas. Es cierto que a la larga hay una convergencia entre lo que una sociedad piensa y lo que hace pero esa convergencia ni es automática, ni es unánime y puede requerir procesos de transición muy prolongados. Por ello, teniendo razón Cuevas en la importancia de que una

sociedad posea una derecha informada, también es cierto que la trayectoria del pensamiento es compleja y hay que contrastar siempre las ideas con las formas vigentes en una sociedad.

De los tres trabajos que se presentan, uno encuentra que, teniendo todos su interés, son bastantes desiguales en los planteamientos y la ambición que los preside. Efectivamente, la semblanza de Barrès incluye referencias a su influencia en el pensamiento intelectual español del momento. No creo que su peso llegara a los ya estudiados Renan o Nietzsche pero sin duda fue un objeto de referencia en los primeros años del siglo XX. Son, a mi juicio, más importantes los otros dos trabajos. Desde luego Ortega es la gran excepción como intelectual por lograr la atención de gran parte de la sociedad culta española de su tiempo aunque no siempre esta atención se tradujera directamente en adhesión. Es el caso de una recepción en toda regla que se reconoce por las polémicas que la recepción de su pensamiento ha ocasionado y que resume ágilmente González Cuevas.

¿Cómo hay que calificar el pensamiento político de Ortega? Citando a Sowell entiende González Cuevas que es conservador en la medida en que se atiene a una visión de la realidad como limitada. Se trata de una pregunta que encuentra una contestación clara y fundada. Incluso me parece perfectamente aceptable. Sin embargo, es inevitable matizar. Entiendo que se debe situar el pensamiento orteguiano en el momento de cada obra suya y valorar aquellos principios que por encima de todo defendió. Cuando uno trata de contextualizar *Meditaciones del Quijote y Vieja y*

nueva política, aunque no se trata de textos revolucionarios, sí se puede decir que eran reformistas, e incluso progresistas en su voluntad de que la modernidad se asentara en la sociedad española.

Fuera de esta contextualización y ateniéndose a su pensamiento de una forma sistemática es más fácil resaltar su conservadurismo: la misma noción de normalidad de una sociedad donde las minorías selectas ejercen una función decisiva de liderazgo; la valoración de las creencias como principios últimos a los que la vida social tiene que adaptarse; la voluntad de aprender de otros teniendo en cuenta las limitaciones de la propia situación le sitúan en el campo conservador. Y de hecho su mayor influjo ha sido entre algunos pensadores de derechas como muestra González Cuevas.

Pero por otra parte, al atender una ubicación dentro de la confrontación izquierdas y derechas inherente a la sociedad moderna, se puede perder de vista el mayor valor del pensamiento político de Ortega. Partidario de la modernidad, lo más importante es la voluntad de valorar las posibilidades de una situación concreta. Según avanza su trayectoria vital se puede percibir menos confianza en la posibilidad de una regeneración de la sociedad española o europea y en el papel de los intelectuales dentro de ella. Pero es un elemento que nunca se pierde completamente de vista, como por ejemplo lo muestran las conferencias que imparte en el Berlín todavía en ruinas después de la Segunda Guerra Mundial cuando todavía no era realidad la integración europea. A esto se añade el valor de la comunicación para una democracia de la que la obra de Ortega entre 1914 y 1932 es un

exponente fundamental. Planteó los problemas, ofreció soluciones y sobre todo entendió que estos eran en parte muy importante relativos al nivel de la discusión y formación de la opinión pública. Se convierte así en el interlocutor por antonomasia de la vida pública. En tercer lugar, por el análisis sociológico y cultural que determina que lejos de seguir el detalle de la discusión política, que de hecho también siguió, ofrece una visión amplia de la política relacionándola con su contexto cultural e histórico. En cuarto lugar, hay que tener en cuenta que la obra de Ortega se trata de una experiencia que se justifica así misma no solo por su valor literario sino porque resulta compatible con un cierto ejercicio de la libertad, la libertad del intelectual que se comunica con sus lectores y oyentes. Uno atiende a los hechos objetivos y simultáneamente está asistiendo a la realización de una determinada vocación de comunicador y de intelectual.

Lo más importante de la obra de Ortega queda así más allá de las caracterizaciones siempre difíciles de aplicar de izquierdas o de derechas. Pendiente ante todo más de la realidad política que de una fórmula concreta, abunda en el valor del ejercicio de la libertad política entendida como libertad de opinión y la visión de las posibilidades de una sociedad de organizarse de acuerdo con la mejor de sus posibilidades. Predomina la conciencia de que lo importante es la acción del ciudadano ante la coyuntura política que aparece en el espectador. En una democracia, tan importante como la solución institucional o legal a la que se llega, es la calidad de la discusión, y la capacidad de contar con una opinión

pública. Así, el logro de Ortega va más allá del acierto de sus análisis o las fórmulas que encontró: España real y España oficial; España invertebrada, “Yo soy yo y mi circunstancia”, la rebelión de las masas; la deserción de las minorías. Lo importante es que quienquiera que se incorpore a una discusión sobre teoría política se encuentra un español rodado, y un vocabulario que se puede utilizar.

También hay que destacar que González Cuevas, atendiendo a la recepción de hecho de la obra de Ortega, tiene en cuenta la trayectoria del filósofo comprendida entre la “Pedagogía social como programa político” de 1910 y *Rectificación de la República* de 1931, dejando de lado el último Ortega, el del curso sobre Toynbee y, sobre todo, de las distintas versiones de *El hombre y la gente*. Es cierto que este Ortega ha sido conocido tardíamente sin que su propio autor siguiera actuando como un referente de la vida intelectual de este país. También lo es que apesadumbrado por la situación europea en general, ya avanzado de edad y sin perspectivas para el futuro puede resultar menos atractivo que el Ortega joven imbuido de la esperanza de lograr un cambio en su sociedad. Pero su visión teórica sigue siendo considerable por la calidad de sus análisis, su integración en una visión sistemática de la realidad y por la relevancia de sus diagnósticos. Desde luego, no nos encontramos en el mismo escenario que cuando Ortega escribió *La rebelión de las masas* pero sí hay una continuidad entre aquel y este momento. En cualquier caso la teoría del uso y la visión de la legitimidad en el pensamiento final de Ortega han sido poco atendidas aún cuando son de gran importancia.

La República fracasó en parte por la ausencia de unas condiciones objetivas que permitieran los avances implícitos en la Constitución. No creo que fuera un problema de falta de cultura aunque posiblemente se puede hablar de una cultura cívica y política poco arraigada y en casos muy desvirtuada en la práctica. Habrá que esperar más de 20 años para que se empezaran a dar las condiciones para un régimen parlamentario. Nos trasladamos así a principios de los años '60 y al tercer capítulo de la obra que comentamos. La paradoja es que en el nuevo escenario de la España de Franco más que una revolución cultural, entendiendo por tal la superación completa de la censura y la instauración de un régimen de discusión pública, este periodo es importante por el desarrollo económico y social. En principio fue poco importante en lo que respecta a la producción de pensamiento político. Para que hubiera cambios importantes cara a la modernización del país no fue necesario una revolución intelectual. Hay prácticas sociales actuales que pueden coexistir con formas de pensar premodernas. Es más. Si se entiende la modernización en todo su alcance como la transformación de una sociedad feudal en la sociedad de servicios tal y como la conocemos, tenemos que admitir que estas transformaciones se llevan a cabo a varios niveles y con tiempos distintos. El pensamiento político puede quedar completamente ajeno para irse incorporando posteriormente. Incluso, como en todo proceso de secularización, los grandes cambios consisten más en una reinterpretación de lo ya existente antes que en nuevas ideas. Por ello, se puede entender que la sociedad española pasa-

ra a un nuevo estadio en los años '60 sin que hubiera una revolución cultural en la clase media.

En esto consistió la modernización de los tecnócratas. Fue mucho más importante en la realidad del país de lo que puede permitir pensar el catálogo de la editorial Rialp. De todas formas, hubo una generación de pensadores que ocuparon un lugar en este proceso que son los sucesores del grupo que produjo *Escorial* en los '40. En el mundo de la filosofía académica la figura más importante fue Millán Puelles, pero en el mundo ideológico hay que destacar la figura de Fernández de la Mora. Creo que es un acierto el recordarle, pues es cierto que trabajó en la actualización del pensamiento buscando una visión que estuviera a la altura de los tiempos. Siguiendo la misma semblanza de Cuevas su aportación resulta desigual. *El crepúsculo de las ideologías* representa un esfuerzo fuera de lo común, que probablemente hubiera merecido mejor trato por parte del entorno menos cercano. Su trabajo como crítico en *ABC* respondió a un proyecto donde los resultados resultan desiguales. Abunda la generosidad intelectual, muchas veces el sentido común, lecturas amplias, la voluntad de encontrar el contexto dentro del cual se debe juzgar, una clara voluntad de justicia, pero todo ello alterna con juicios con los que difícilmente uno estaría de acuerdo. Con todo, los trabajos recogidos en *Pensamiento español* constituyen un esfuerzo valioso de un intelectual fuera de lo común. Por ejemplo, la distinción entre la generación del '98 y la labor de Giner de los Ríos parece acertada. Más que atender a un cierto y palpable persona-

lismo hay que echar de menos un contexto en el que se podría acertar. Refleja su obra un mundo que estaba económica e institucionalmente desarrollándose pero aún culturalmente pobre. Cuanto más se abunda en la calidad de la obra de Fernández de la Mora, más se percata uno de que se daba en una situación donde el pensamiento ideológico había pasado a ser irrelevante. Hay un abuso interesado del pensamiento por parte del poder, a la vez que se da una descalificación de este completa por parte de la oposición. De ahí no sale propiamente la

comunicación que la vida intelectual necesita. La amplitud y generosidad con que Fernández de la Mora entiende su labor como crítico no resuelve ni podía resolver una situación que atañía al valor de la discusión política del momento. La valoración es justa pero hay que tener en cuenta el carácter artificial de esa situación.

En cualquier caso, estos comentarios no disminuyen el interés de un trabajo bien hecho y que se enmarca con los de Medin entre los que han trabajado mejor la recepción de la obra de Ortega.

ANÁLISIS DE LOS CONCEPTOS ESTÉTICOS ORTEGUIANOS

FERRARI NIETO, Enrique: *Diccionario del pensamiento estético de Ortega y Gasset*. Zaragoza: Mira Editores, 2010, 258 p.

LUIS DE LLERA

El estudio se divide en dos partes. La primera es un análisis de *La deshumanización del arte*, y la segunda, la más extensa, un repertorio de términos escogidos por el autor que serían claves para comprender la estética, con el apoyo de citas orteguianas y comentarios del autor. Las referencias son casi todas extraídas de las *Obras completas*, con algunas referencias a filósofos contemporáneos y pocas a especialistas, de ayer y de hoy, sobre la filosofía y la estética de Ortega. Sin duda el estudio que precede al mini diccionario resulta con creces más útil que el núcleo de volumen dedicado al dicciona-

rio, pues el lector se ve asaltado permanentemente por la duda de si los términos-conceptos elegidos sean los más representativos y porque el mismo método de "rellenar" cada vocablo o entrada es discutible, ya que las citas no hacen referencias a la contextualización histórica, cultural, filosófica o literaria. Por una parte el lector no-especialista se encontrará perdido en la marea de textos sacados de las *Obras completas* sin conocer las circunstancias del cuándo y del dónde de las mismas. Y el investigador o conocedor de Ortega y del orteguismo preferirá ir directamente a los índices analíticos, y de autor, de las recientes *Obras completas* (vol. X de la editorial Taurus).

Creemos que hubiera sido útil revisar los numerosos estudios introductorios y ediciones críticas de *La deshumanización del arte*. Sin ir más lejos el número 2 de la *Revista de Estudios Ortegaianos* contiene tra-

bajos muy significativos y útiles sobre el tema. Nos referimos a «Musicalia». Origen de *La deshumanización del arte* de N. Sesma Landrín; “De una escisión en el orteguismo de los años Veinte” de F. J. Martín; “La ironía del arte” de M. A. Hernández Saavedra; “Deshumanización del arte y humanización de la técnica. A las puertas de un sentimiento/cyborg de la vida” de L. M. Prata Albes Gomes, y por supuesto la monumental biografía sobre Ortega de J. Zamora Bonilla.

El estudio introductorio resulta la parte más valiosa del volumen. El autor ha sabido analizar y describir con profundidad estética y metafísica la visión de Ortega sobre el arte nuevo, cosiendo *La deshumanización* con las otras tres obras fundamentales del primer ciclo orteguiano: *Meditaciones del Quijote*, *El tema de nuestro tiempo* y *La rebelión de las masas*; es decir, la metafísica, la estética y la sociología trabadas por los principios básicos del primer orteguismo: razón vital, yo y mis circunstancias, minorías y masas, además de las más estético-literarias de romanticismo, realismo, arte burgués en contraposición a las de arte nuevo, elitario, minoritario, deshumanizado. Las cuatro obras citadas del primer ciclo orteguiano no son las únicas referencias, pues como escribe E. Ferrari “el modo de presentar su obra en artículos, cursos, conferencias, prólogos, brindis, etc. fragmenta su pensamiento, porque no escribe tratados específicos que puedan servirnos hoy como referencia única para conocer un ámbito de su pensamiento, sino que va insertando puntualizaciones de sus reflexiones en un discurso ininterrumpido, pero forjado con muchos textos breves”. Por nuestra parte aceptamos y respetamos

el método siempre que esté contextualizado en las circunstancias orteguianas vitales y culturales. Es verdad que puede resultar un instrumento útil para evitar la dispersión, sobre todo en las voces del diccionario, siempre que no complicase aún más esta misma dispersión por falta de ilación y coordinación personal, pues para nosotros no basta con el acompañamiento cronológico de cada cita. Repetimos, falta de contexto.

Las páginas mejores del libro las dedica al análisis del arte nuevo y a las diferencias entre esencia y existencia, entre realidad vital y arte. Explica bien el sentido de deshumanización; es decir, no como anti-humano sino como algo que está por encima de la realidad, de la vida mostrenca. Y para ello arranca del rechazo al idealismo racionalista que ha olvidado el valor de lo irreal, del sentimiento, de la imaginación creadora. Superación también de la razón pura kantiana a favor de la razón vital, porque como decía Ortega “la filosofía es consustancial con la vida humana” porque la realidad es inmediata, espontánea y no meditativa ni lógica. Habría, quizás, que añadir a la precedente explicación que Ortega no rechaza sólo el kantismo y el idealismo hegeliano sino que retrocede hasta Descartes para fundamentar la gnoseología no en el pensar sino en la vida misma que es la primera realidad con la que el ser humano topa desde cuando abre los ojos o, para decirlo con otras palabras, en un despertar que conecta instantáneamente con un sentimiento originario y fundamental que nos enlaza con el mundo y con nosotros mismos, pues como dice Ferrari, siguiendo a Ortega, los seres humanos no pensamos

claro pero vemos claro. Y es que la vida es la realidad radical y de ella solo podemos salir, en parte, a través del arte, que, sin rechazarla, la supera porque se aleja del drama de la existencia por la evasión que significa alcanzar un nuevo punto de vista por el cual la búsqueda ironía nos aparta del drama de la existencia. Este es el trabajo de las vanguardias: crear una poesía des-realizada, que recrea y virginitiza el arte cotidiano, manido y burgués. “Porque no se pueden dar simultáneamente la convivencia y la contemplación: no se puede vivir y al mismo tiempo conocer, porque para ser conocida la experiencia vital tiene que ser des-realizada”, y esa es la función, precisamente, del ser ejecutivo y no sólo en la poesía sino también en la novela del grupo *Nova Novarum* –Benjamín Jarnés, Valentín Andrés Álvarez, Francisco Ayala, Rosa Chacel etc.– que tiene como objetivo separarse de la realidad mediante un aparente absurdo que no es otra cosa que la función principal del arte; al contrario de Baroja que veía en la novela la proyección de la vida misma. Porque como repite Ortega vida es una cosa y arte otra. La masa se ajusta a la primera y la minoría lucha por subir a la segunda. El problema que queda, y Ortega no lo resuelve ni Ferrari ofrece ninguna crítica al respecto como tampoco solución al mismo, no es otro que el de la injusticia que produce la teoría orteguiana para la masa, ya que para salir del drama vital de los periodos históricos de crisis –la Primera Guerra Mundial y sus consecuencias, la Dictadura de Primo de Rivera, la Segunda República– no queda otra solución que la des-realización del entorno para sumergirse o para alzarse en la torre

de marfil del arte. Está claro que la masa no lo sabe y el burgués tampoco, acostumbrado a confundir arte y vida. “En el otro extremo –escribe Ferrari– el arte nuevo, el que busca presentar el carácter ejecutivo de las cosas, será para Ortega la referencia para dar con una minoría vanguardista, fuera de la masa inerte, capaz de una sensibilidad realmente estética”. Pues la vida produce angustia, tensión, desolación y, en ciertos periodos de la historia, decadencia y crisis. Por estos motivos Ortega se detiene con admiración contenida en las vanguardias, ya que han sabido crear un refugio ante la crisis de Occidente, a la desvertebración social y política.

A Ferrari no le faltan recursos lingüísticos y culturales. Saca a relucir a los pensadores clásicos, medievales, modernos y contemporáneos. Usa el latín y el alemán. Es decir, ejemplo de humanista que ha comprendido la estética de Ortega y la ha explicado, pero, consciente o inconscientemente, ha olvidado circunscribir a Ortega en sus circunstancias históricas y culturales. A este propósito descuida analizar la polémica entre vanguardistas elitistas –creacionismo, futurismo, generación del 27– y vanguardistas comprometidos socialmente, defensores de un arte nuevo, pero preocupado por el entorno de miseria de la masa económicamente pobre. Nos referimos al grupo de colaboradores de la revista *Postguerra* (1927-1928): José Díaz Fernández, Ciges Aparicio, Juan Andrade, Giménez Siles, José Antonio Balbotín; publicación de inspiración marxista creada por casi los mismos autores que dieron vida a Ediciones Oriente, en clara oposición al Occidente de la revis-

ta de Ortega. En 1930 el mismo Díaz Fernández publicó su manifiesto antielitista, llamado *Nuevo Romanticismo*, creando con Antonio Espina y Adolfo Salazar la revista *Nueva España*. Estos breves apuntes, en fin, los proporcionamos para recordar que la mayoría del

grupo, así como su cabeza más visible, José Díaz Fernández, provenían de la tertulia y del círculo de Ortega, separándose después y oponiéndose a las expresiones más íntimamente culturales del primer Ortega, la Residencia de Estudiantes y la Revista de Occidente.

ESPACIOS DE SOCIABILIDAD CULTURAL EN EL PRIMER TERCIO DEL SIGLO XX

RIBAGORDA, Álvaro: *Caminos de la modernidad. Espacios e instituciones culturales de la Edad de Plata (1898-1936)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009, 289 p.

ÁNGEL PERIS SUAY
ORCID: 0000-0003-4579-6746

Madrid fue a comienzo del siglo XX el núcleo político, económico y cultural de España. Sin duda ésta es una afirmación innecesaria por evidente. Pero lo que no es tan evidente es la historia interna, la descripción de la conjunción de instituciones formales e informales, populares y minoritarias, públicas y privadas, que crearon progresiva y, al principio, casi inadvertidamente un ambiente y una vida espiritual capaz de dinamizar y hasta de eclosionar en una de las épocas de mayor creación científica, artística, literaria, y cultural de la historia de nuestro país.

Quizá haya que tocar fondo para empezar a crecer, y es así como la crisis del fin de siglo supuso un reto y un acicate para la transformación política, económica, social y cultural. Ortega, siempre tan certero y escueto en sus análisis lo describe con claridad, la verdadera

crisis española consiste en que en España no ha ocurrido nada, España no ha contribuido en nada a la historia moderna de las ciencias fundamentales, la decadencia consiste en la falta de ciencia. España no es nada, por su alma no han pasado ni Platón, ni Newton, ni Kant. Por eso Ortega, como otros muchos españoles de la época, profesaban un patriotismo del dolor, "la tradición española es un grave dolor que me atormenta". Patriotismo que no vive del pasado, sino que exige escapar de la frivolidad, hostigar el presente para hacer posible el futuro. Para Ortega estaba claro, la reforma vital e institucional del país exigía elevar la cultura. El análisis en 1908 era duro: si miramos una biblioteca pública en Madrid, encontramos que no hay obras de Fichte, apenas hay de Kant, ni de Harnack, ni de Brugmann, en España no hay sombra de ciencia. Ramón y Cajal o Hinojosa, no son un orgullo, son más bien una vergüenza porque son la excepción, son casualidad. Sin embargo, llamaba entonces la atención, hay un buen grupo de jóvenes ilusos y laboriosos, dispuestos a consagrar su vida a la ciencia, sólo necesitan un poco de apoyo

Cómo citar este artículo:

Peris Suay, A. (2011). Espacios de sociabilidad cultural en el primer tercio del siglo XX. Reseña de "Caminos de la modernidad. Espacios e instituciones culturales de la Edad de Plata (1898-1936)" de Álvaro Ribagorda. *Revista de Estudios Orteguianos*, (23), 199-203.

<https://doi.org/10.63487/reo.471>



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 23. 2011
noviembre-abril

para su trabajo: becas de viaje, laboratorios, archivos y bibliotecas.

Éste es el panorama y ésta es la solución. Sólo faltaba resolver cómo se podía intentar invertir esa situación. No era una cuestión de decretos o reglamentos, que los hubo, ni de grandes inversiones o iniciativas espectaculares. Lo importante era que pequeñas iniciativas emprendidas por un reducido grupo de inconformistas y clarividentes fuera creando un ambiente, no sólo crítico, sino creativo. Y eso es lo aconteció durante un lapso de cuarenta años e intenta relatar Álvaro Ribagorda. Madrid se convirtió en pocos años, según defiende, en un epicentro mundial de la cultura. Quizá sea un poco optimista el juicio cuando sopeamos el poso que dejó esa época en el español medio del momento, pero no cabe duda que la acumulación de nombres propios, aunque se trate de una mera coincidencia temporal, invita a considerar la producción cultural de esa época como un acontecimiento sin parangón: Picasso, Lorca, Alberti, Miró, Gaudí, Machado, Unamuno, Ortega, Juan Ramón Jiménez, Juan Gris, Vicente Aleixandre, Valle-Inclán, Dalí, Cernuda, Buñuel, Ramón Gómez de la Serna, Menéndez Pidal, Américo Castro, Sánchez-Albornoz, Blas Cabrera, Ignacio Bolívar, Severo Ochoa, Grande Covián, etc.

Tomando como punto de partida la cita de Paul Aubert, Madrid era a comienzos del siglo XX el lugar: “[...] donde fraguarse un nombre, encontrar un aparato de expansión intelectual si saben respetarse algunas instrucciones de uso, iniciarse a la literatura y al periodismo, frecuentar lugares de estudio o de socia-

bilidad, encontrar una tribuna y forjarse un proyecto de renovación política” (p. 17), Álvaro Ribagorda se propone describir por medio de qué caminos, instituciones y lugares se fraguaba ese espacio de sociabilidad intelectual en el que se materializaron las relaciones personales y profesionales. Espacios de sociabilidad medianamente estructurados unos, otros fueron puntos de encuentro en ocasiones dispersos y difusos, e instituciones culturales y científicas que tuvieron un destacado protagonismo como vías de entrada de movimientos e influencias internacionales, lugares de trabajo y medios de difusión de las novedades del pensamiento. A las instituciones ya existentes: ateneos, casinos y sociedades; además de aquellas de mayor oficialidad como Reales Academias de la Lengua, la de Historia o Bellas Artes y otras no oficiales de distinto signo como la Institución Libre de Enseñanza; se unieron otros espacios informales, como ciertos cafés, instituciones como la Junta para Ampliación de Estudios, la Residencia de Estudiantes o la Residencia de Señoritas que asumieron, cada una en su ámbito, un protagonismo singular en la renovación del ambiente cultural español.

Comienza este recorrido con los espacios e instituciones de la industria cultural, la cultura como espectáculo: teatros, música, cine, salas de exposiciones, en la medida en que puedan considerarse como síntomas de la creación cultural. Mientras el teatro se debatía entre el gran público y las manifestaciones minoritarias en pequeñas salas, el cine iba ganando terreno con salas y proyectores en barrios, colegios y parroquias diseminados en la

mayor arte de los barrios de Madrid. Pero de forma paralela e independiente de los beneficios y el gran público, un conjunto de instituciones contribuyeron a la introducción de las principales novedades culturales y científicas de espaldas a la Universidad: el Casino, que fue algo más que un espacio de recreo de la aristocracia, el Círculo de Bellas Artes que comenzó como centro de exposiciones pero que diversificó sus actividades y se convirtió en un centro de referencia cultural y de ocio, el PEN Club, del que fue primer presidente Azorín, que fue una de las primeras reuniones de escritores de todas las tendencias de España, el Ateneo de Madrid como eje cultural y de debate y actualidad política, alguien lo consideró “la antesala del congreso” pero que también organizaba cursos y conferencias, veladas literarias y musicales, exposiciones. Por la descripción de temas que fueron objeto de debate en sus salones, según relata el autor, el Ateneo fue el lugar en el que se fraguó una parte de la opinión pública española: el caciquismo, la cuestión agraria, el centenario del *Quijote*, la difusión del marxismo y el fascismo en Europa, la reforma universitaria...

Después de una breve pincelada por la presencia de las vanguardias europeas en París, Londres y Berlín, revisa la presencia de la vanguardia artística en España, con especial atención al ultraísmo. Es interesante el análisis sociológico que describe. Un reducido mundo en el que escritores y artistas compartían espacios, los mismos medios de difusión, al tiempo que competían por sobrevivir haciéndose un lugar en el mercado y la sociedad. En ese marco se fue creando una sensación de grupo minoritario que

se enfrenta al poder establecido y la cultura oficial. Esta complicidad generó una atmósfera enriquecedora y autoexigente. Se creaba para la comunidad afín que rápidamente respondía con su crítica y corrección al tiempo que se alimentaba y respondía con su propia creación.

En el tercer capítulo se enumeran y describen algunos de los espacios más llamativos e importantes para el desarrollo de estas vanguardias y del desarrollo cultural: las tertulias de los cafés de Madrid. Las tertulias eran lugares de encuentro, centros de debate, lugar de discusión completamente libre y, a la vez, guarida de artistas bohemios malvivientes. Tal como se describen, las tertulias han sido a lo largo del siglo XIX y buena parte del XX uno de los centros neurálgicos de la vida cultural española. “En casas particulares, casinos, ateneos, redacciones de periódicos, trastiendas de librerías, y especialmente en los cafés, las tertulias han sido una de las formas de ocio preferidas por toda clase de personas, y han sido además uno de los centros fundamentales donde se han originado acontecimientos trascendentales (conspiraciones políticas, revoluciones sociales, movimientos culturales, etc.)” (p. 97). A Madrid tenían que acudir todos aquellos que tuvieran vocación literaria o artística, pero aun con una industria editorial en crecimiento era muy difícil encontrar un hueco, era necesario dejarse ver, frecuentar las tertulias, aprender de las nuevas corrientes, conseguir la atención y quien sabe, la recomendación de algún autor consagrado. En ellos se escribieron proclamas públicas, manifestos culturales, poemas y discursos. Merecen en el texto especial atención la

tertulia que fundó Ramón Gómez de la Serna en el Café Pombo y la tertulia del Colonial promovida por Cansinos Assens.

Si estos tres primeros capítulos se centran en instituciones culturales no formales, los tres capítulos restantes se centran en los proyectos de la Junta para Ampliación de Estudios, una institución estatal dependiente del Ministerio de Instrucción Pública y cuyos hijos más famosos fueron la Residencia de Estudiantes y la menos conocida Residencia de Señoritas. La Junta para Ampliación de Estudios fue uno de los proyectos de modernización científica más importantes en la España del primer tercio del siglo XX. Su objetivo fue ofrecer ayudas complementarias a estudiantes y profesores con el fin de crear cuadros técnicos y profesionales formados en lo más avanzado de la ciencia y la cultura internacional. Si embargo, el autor señala un detalle importante, el objetivo de la Junta para Ampliación de Estudios no era únicamente el desarrollo científico, este era el medio de un fin mucho más ambicioso: modernizar España. Se trataba de formar a unos cientos de hombres en los avances científicos y culturales para que luego sirvieran, a través de la universidad, de formadores de profesionales, científicos, médicos, filósofos, arquitectos y políticos y progresivamente fueran expandiendo su influencia modernizadora. Se llama la atención del origen con clara inspiración en la Institución Libre de Enseñanza, aunque con independencia con respecto a ésta. Se describen sus actividades, centradas en dos tipos de tareas: proporcionar becas para estudios en el extranjero y crear centros en los que se pudiese desarrollar y

continuar los proyectos emprendidos. En este sentido se describe la creación de centros como el Instituto Nacional de Ciencias Físico-Naturales, el Laboratorio de Investigaciones Biológicas, el Laboratorio de Investigaciones Físicas y otros laboratorios de la Residencia de Estudiantes. Por otra parte, de forma semejante a las ciencias naturales se describe el desarrollo de centros destinados a las ciencias sociales y las humanidades: Centro de Estudios Históricos con varias secciones de Filología, Historia, Filosofía, Estudios Árabes, Arqueología, Arte, Literatura Contemporánea, etc. La Junta, además de crear destacadas instituciones científicas, realizó una gran labor en el campo de la educación a través de centros como el Instituto Escuela de Segunda Enseñanza, la Residencia de Señoritas o la Residencia de Estudiantes.

La Residencia de Estudiantes y la Residencia de Señoritas fueron creadas como centros de estancia y domicilio temporal para estudiantes, un lugar en el que vivir lleno de estímulos intelectuales. Creado a imitación de los *Colleges* ingleses de Oxford y Cambridge se convirtieron en centros en los que se desarrollaron una serie de actividades culturales, cursos y conferencias como complemento formativo más allá de la especialización científica que cada cual recibiera, que constituyó un hito de sociabilidad cultural en España. También en este caso es destacada en su origen la influencia de la Institución Libre de Enseñanza y la inspiración directa de Giner de los Ríos. Se trataba de que el ambiente de la cultura vivida imprimiese un complemento educativo fundamental. Pero si la Residencia de

Estudiantes es conocida, es especialmente reseñable la aportación que destaca el autor de la Residencia de Señoritas, un capítulo importante del largo proceso de integración de la mujer a la cultura y la vida pública española. La comparación con la Residencia masculina, y el importante, aunque menor, programa de actividades complementarias culturales y científicas, sigue suponiendo una de las contribuciones más importantes para la integración de la mujer en un momento en el que fue además un modelo en el que se miraban otras instituciones.

El trabajo de Álvaro Ribagorda, bien escrito, bien informado, con profusión de datos y bien estructurado, invita especialmente a leerlo. Los proyectos de transformación social exigen la contribución de instituciones privadas y públicas, formales y no formales, y protagonistas de muy diversa índole y talante. El autor no trata únicamente de

relatar hechos, sino de transmitir un ambiente. Por eso es importante a lo largo de todo el libro el esfuerzo de conexión entre los datos, la descripción de la estructura psicológica de socialización, con las relaciones personales y profesionales que se establecieron entre los escritores científicos y artistas, de los espacios e instituciones en los que se desarrolló la vida intelectual, del papel y la influencia que estas instituciones tuvieron en la vida cotidiana.

Afirmaba Ortega que la educación es la transformación de una realidad en el sentido de una idea mejor y que por tanto la pedagogía es la ciencia de la transformación de las sociedades. "Antes llamábamos a esto política: he aquí pues que la política se ha hecho para nosotros pedagogía social y el problema español un problema pedagógico." Mejorar la sociedad a través de la educación no es un sueño.

HISTORIAS DE LOS INTELLECTUALES

CUENCA TORIBIO, José Manuel: *Ensayos Contemporáneos*. Madrid: Actas, 2010, 263 p.

EMILIO SÁENZ-FRANCÉS

ORCID: 0000-0002-6234-9510

Resulta ocioso glosar los méritos que adornan y definen la trayectoria académica de José Manuel Cuenca. En efecto, desde su atalaya de la Universidad de Córdoba, el profesor Cuenca se erige en uno de los puntales esenciales de la labor docente e investigadora en torno a la historia contemporánea de

nuestro país. Un referente académico esencial en toda la segunda parte del siglo XX, y de los primeros compases del XIX, que ha llegado a articular toda una escuela académica de caracteres propios y bien definidos, dominada por su vasta producción bibliográfica.

El carácter de historiador de raza de Cuenca le ha llevado, usando las palabras de Marc Bloch, a buscar su presa en entornos y problemáticas muy diversos, unidos todos ellos por algunas claves de bóveda que se extienden a lo largo de sus variadas preocupaciones

Cómo citar este artículo:

Sáenz-Francés, E. (2011). Historias de los intelectuales. Reseña de "Ensayos Contemporáneos" de José Manuel Cuenca Toribio. *Revista de Estudios Orteguianos*, (23), 203-208.

<https://doi.org/10.63487/reo.472>



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 23. 2011
noviembre-abril

historiográficas, y que cimentan un sólido nexo de unión, un carácter claramente definido. Por un lado, una intensa preocupación por España, como un proyecto político siempre desafiado y cuestionado y –en último término– problemático para muchos académicos (no desde luego para él); todo ello con una mirada siempre pendiente de su maltratada tierra de origen: Andalucía. Por otro lado, la voluntad de fundamentar una historia centrada en el hombre, en los problemas y peripecias de los auténticos protagonistas de la historia. En efecto, más allá de estructuras o ciclos, José Manuel Cuenca vertebró sus trabajos en torno a ese objetivo inexcusable de los historiadores: el ser humano, a lo largo del tiempo, enraizado en las instituciones y cuerpos políticos que han surgido a su paso, y determinado por los conflictos, continuidades y rupturas que vienen determinados por su propia naturaleza.

Con *Ensayos Contemporáneos*, editado –como nos tiene acostumbrados– de manera admirable por la Editorial Actas, José Manuel Cuenca avanza en el redondeo de la serie de publicaciones acogidas por la misma casa, que dan cuenta de la pujante vitalidad del autor no sólo como historiador sobresaliente, sino como un ensayista depurado y certero. Así –sin ánimo de ser exhaustivos–, la serie de *Historia y Actualidad*, desplegada a lo largo de tres volúmenes; su *Historia y Literatura*, o –con una ambición académica fundamentada en un tema concreto– sus *Conversaciones con el General Armada* (de rabiosa actualidad y obligada lectura en nuestros días), encuentran ahora su continuación en *Ensayos*

Contemporáneos, siempre dentro del mismo sello¹.

Este libro, es –en primer lugar– una obra definida por el peso específico en su seno de estudio fundamental sobre la cultura durante la dictadura del general Primo de Rivera. Se trata sin duda de un texto con vocación de sentar las bases para futuros trabajos en torno a un tema que –hasta ahora– permanecía relativamente huérfano de un análisis monográfico con voluntad de síntesis y de vindicación de los logros de una generación de españoles en lo cultural, oscurecidos en sus logros por una peripecia política singular... Pero no nos adelantemos. En efecto, este estudio centra gran parte de las páginas de la obra de Cuenca, pero su carrera viene cubierta por una guardia que no desmerece en absoluto las virtuales de ese elemento central. Muy al contrario, supone esta el contrapunto perfecto, al dar cuenta de la pericia de su autor a la hora de elaborar ensayos galanos y preciosistas en su prosa, sobre temas de indudable actualidad e interés para todos aquellos inquietos por el secular problema de España o, por ejemplo, para los historiadores faltos del acicate necesario para una defensa más vigorosa de los fundamentos de la profesión (nos referimos al fundamental trabajo sobre los peligros del amateurismo en la historia).

¹ La glosa no sería en cualquier caso completa sin referir *El Poder y Sus Hombres* o el auténticamente fundamental *Nacionalismo, Franquismo y Nacionalcatolicismo*, por ceñirnos, en un abusivo esfuerzo de síntesis, a las obras del autor editadas por Actas.

Y es que hay en el trabajo de Cuenca un hermanamiento evidente con los grandes ensayistas del siglo XX; esos que supieron darle a este género nuevo contenido y vitalidad, convirtiéndolos en cápsulas esenciales de conocimiento y erudición, capaces de traspasar en acierto y pertinencia a monografías más amplias. Pensamos al escribir estas líneas sobre todo en el ingente trabajo de un autor de la talla Isaiah Berlin en este género. Hay, en efecto, sintonía entre *Ensayos Contemporáneos* y –por ejemplo– las antologías recopilatorias de los trabajos de Berlin. Una inquietud quizás difícil de combinar, pero solucionada con maestría, entre las cuestiones particulares (“Tolstói y la Ilustración/La Cultura Bajo la Dictadura de Primo de Ribera”), y las grandes y necesarias generalizaciones (“El Concepto de Historia Científica/De la Pretendida Superioridad Intelectual de la Izquierda sobre la Derecha”), que en el caso de ambos autores resultan en un todo operativo y sugerente. En lo que se refiere a la obra que nos ocupa, la combinación de lo *particular* –materializada en ese revelador estudio sobre la cultura en tiempos de Primo de Rivera– con los vuelos de águila sobre España, su historia, el oficio de historiador, o los conflictos derecha/izquierda, dan pie a una obra con un tempo sugestivo –en nuestra opinión claramente divisible en tres actos– que deja, cuando finaliza la lectura, ese poso de experiencia amena –aprovechada y aprovechable– que muchos libros (la mayoría) no consiguen decantar.

Y es que en efecto, como su propio título indica, este libro es una recopilación de ensayos, pero que juntos adquieren

una unidad y sentido propios; recopilación de ensayos, en definitiva, en su más pura y acabada expresión, con una característica añadida. Cuenca es maestro en el uso del lenguaje castellano, y sus trabajos son pequeños monumentos reivindicativos de la ingente riqueza de su vocabulario. A lo largo de las páginas de *Ensayos Contemporáneos*, como nos tiene acostumbrados, florecen términos –en injusto desuso– de un habla que, en alguna de sus expresiones más bellas, se encuentra coaccionada por un espectro “anglificador” y simplificador que amenaza con empobrecer los frutos de nuestra lengua común. Si ese estilo personal de Cuenca es merecedor del adjetivo de *arcaizante*, lo es por nobles motivos. Su prosa es sobre todo una reivindicación de la fertilidad y los matices de un Castellano que vive en nuestros días (cualquier paseo atento por las calles de nuestras ciudades y pueblos lo atestigua) alguna de sus horas menos brillantes.

Y si hablamos de tres actos, se impone como necesario desgranar, aunque sea someramente, el contenido de estos. Los dos ensayos que abren la obra del profesor Cuenca “Guerra y Paz en la España Moderna y Contemporánea” y “Personalidad e Identidad Históricas de España” constituyen perfectos botones de muestra de todo lo anteriormente dicho. El segundo de los textos referidos, que abre el libro, supone una oportuni-sima reflexión del autor sobre la naturaleza del ser y del sentir españoles, que se sitúa en el quicio de la polémica entre Sánchez Albornoz y Américo Castro para –desde la perspectiva que proporciona la atalaya de los momentos críticos de la segunda década del XXI–

reflexionar sobre la configuración histórica de los discursos en torno a la idea de hispanidad. De especial enjundia si cabe son las reflexiones sobre la configuración del nacionalismo español contemporáneo, al socaire de las perturbaciones provocadas por la Guerra de la Independencia. Sutil combinación de las esencias católicas seculares de nuestro país con las ideas liberales de progreso propias del XIX, las virtualidades de ese nacionalismo se vieron en el siglo XX desafiadas por dos elementos parejos en el tiempo y en su beligerancia. Por un lado, la crisis de la religión tradicional, que dejó libre un espacio que sólo pudo ser ocupado por la pujanza de las fuerzas armadas como recurso de unidad (con inevitables problemas y tensiones derivadas de todo ello). Por otro lado, el auge de los nacionalismos periféricos. Para el autor, en cualquier caso, ese viejo nacionalismo español, sabia combinación de los avances del liberalismo y de los elementos de ponderación social de la doctrina católica, puede volver a ser de nuevo un sustrato fecundo sobre el que erigir renovados principios de convivencia para los españoles.

El otro texto al que hemos hecho referencia, “Guerra y Paz en la España Moderna y Contemporánea”, se construye conceptualmente sobre las premisas sentadas en el que le precede y constituye una reflexión de pujante actualidad, más aun si tenemos en cuenta que 2011 es el momento de mayor presencia de fuerzas españolas en distintos escenarios de todo el mundo, desde hace gran cantidad de años. Una presencia, es imposible soslayarlo, que no resiste ya la calificación eufemística de “misiones de paz”. José

Manual Cuenca asume en efecto el debate del rechazo de los españoles de nuestros días al hecho militar en cualquiera de sus manifestaciones. Debate como decimos actual, pero no abordado desde una perspectiva presentista, con todas las limitaciones que ello implica. El autor, muy al contrario, construye su discurso sobre un análisis certero de la evolución de nuestro país –en tanto que nación en armas–, a lo largo de los principales hitos de su devenir hasta el momento presente. Recorriendo con esmero los hitos principales de los periodos épicos de los Austrias y aun de los primeros Borbones (eso sí, negando vigorosamente el papel de la Monarquía de la casa de Habsburgo como una Prusia *avant la lettre*), Cuenca aborda la hipertrofia del protagonismo castrense del XIX y las convulsiones del XX, que son objeto de atención preferente a lo largo del texto. Todo ello para destacar ante lector la imagen inédita de una España que, heredera de una continuidad tan significativa, y avocada además a existir en un mundo preñado de desafíos que nos sitúan en primera línea a la hora de afrontarlos, sin embargo ha negado su pasado en aras de un buenísimo fácil, que ha sustituido una necesaria y constructiva “cultura de defensa” por otra de paz, que no es sino un abandono irresponsable ante los retos del presente e –incluso– ante una tradición histórica.

Como ya hemos apuntado, la clave de bóveda del libro (aunque sea sólo por colmar con su extensión la mitad de la obra), es el goloso ensayo sobre la cultura durante la dictadura de Primo de Rivera. Trabajo sin duda con vocación pionera, que podría haber encontrado incluso acomodo como una pequeña monografía

exenta. Cuenca en este texto escapa de los maniqueísmos a los que es susceptible cualquier estudio de la Dictadura, y ofrece un cuadro revelador de la pujanza de las vanguardias, y de todo el entramado cultural español durante la década de los veinte, lo que colabora a situar los logros españoles a la altura de cotas equiparables a las alcanzadas por ejemplo en el mundo germánico en ese mismo periodo –aunque mucho menos conocidas–, siendo quizás la cinematografía donde más lejos quedó nuestro país con respecto a otros entandares internacionales (situación que los más agoreros podrían incluso afirmar se ha acentuado con los años). Se trata de un estudio intenso y exhaustivo, que da fe del conocimiento enciclopédico del autor, y que colabora, aun no siendo ese su tema central, a avanzar incluso en un modelo de definición de la dictadura de Primo de Rivera, que –con las salvedades de índole político conocidas y en nada escamoteadas por el profesor Cuenca– se nos presenta como un régimen político de transformación o, en la clave en la que está escrito el texto, como un sistema político *futurista*.

A la hora de ponderar los logros culturales de nuestro país durante la dictadura, merecen mención especial las reflexiones del autor en torno a la ingente labor de José Ortega y Gasset en aquellos años, materializada en el alumbramiento de la fundamental *Revista de Occidente*, y de la editorial homónima. Las reflexiones del profesor Cuenca colaboran sin duda a situar a Ortega en primera línea de la promoción y defensa de las vanguardias en nuestro país a lo largo de aquellos años cruciales. Como certeramente afirma el autor: “Las van-

guardias [...] dispusieron en la Revista de una tribuna generosa para airear manifiestos y defender propuestas ante la élite intelectual más influyente de la nación”. El insigne filósofo se erige, a través de las reflexiones del autor, no sólo como uno de los autores españoles más prolíficos y de influjo más profundo y duradero, sino como uno de los principales y más dinámicos gestores y promotores culturales de nuestro país, con una labor en este campo con la misma voluntad de pervivencia que su ingente obra.

Al mismo tiempo, la Editorial Revista de Occidente se convertía –como bien subraya el autor– en la plataforma donde muchos nombres llamados a definir alguno de los momentos más excelsos de la historia de las letras españolas en el siglo XX encontrarían una generosa oportunidad para dar salida al crisol de ideas, estilos y percepciones nuevas de los que eran portadores. Tales son los casos, entre otros muchos, de Lorca, Dámaso Alonso o Pedro Salinas. En definitiva, los ciertos comentarios del profesor Cuenca en torno al bastión cultural erigido alrededor de la Revista de Occidente colaboran a aumentar –si cabe– el peso de Ortega en el mundo de las letras de nuestro país, y en el de todo el universo de las letras hispanoamericanas. En este sentido –con todos los avatares de la historia de las iniciativas *orteguianas* en los años posteriores bien presentes– el profesor Cuenca acierta al poner un especial acento en uno de los valores añadidos más reseñables de la labor del filósofo en este periodo: su decidida vocación de permanencia –que ya hemos apuntado–, y que ha extendido su influjo hasta nuestros días.

Cierran el libro dos ensayos, que cumplen a la perfección su función de tercer acto. El primero de ellos, “De los Peligros del Amateurismo en la Historia”, aborda el tan esquivado debate sobre la supuesta evanescencia profesional del oficio de historiador, que lo ha convertido en tierra de promisión para incursiones no siempre felices por parte de profesionales de otros ámbitos de las humanidades o las ciencias sociales. La historia como oficio fácil o incluso obvio es negada aquí con vehemencia. Todo ello, en aras de una pretensión quizás no terminantemente verbalizada pero no por ello menos evidente de que los historiadores asumamos un más profundo sentimiento de profesión, y el ser –por formación– poseedores de una serie de destrezas específicas que no se pueden improvisar. Una lectura especialmente relevante, quizás, para los historiadores más jóvenes, testigos mudos ante su paulatina y silenciosa anulación como protagonistas necesarios en los grandes debates, por ejemplo en los medios de comunicación, en beneficio de una *historia de consumo* que, como diría Lucien Febvre, definitivamente no es la de José Manuel Cuenca.

Por último con “De la Pretendida –¿e Inverificable?– Superioridad Intelectual y Moral de la Izquierda sobre la Derecha”, el profesor Cuenca aborda una cuestión mollar de la vida española a lo largo del siglo XX. Esto es, la apropiación, muchas veces a través de un muy bien construido abuso conceptual e interpretativo, de la pura repetición, y de una movilización innegable, de los fundamentos de legitimidad política, social y cultural por parte de la izquierda, todo ello en detrimento de un conservadurismo lastimoso desde la

Transición, perfecto remedo del Oliver Twist de Dickens, pidiendo suplicante algo más de sopa, manada de un puchero de legitimidades históricas con dueño indiscutible y perpetuo: el hoy en día denominado progresismo. Un tema relevante, y que exige además valentía intelectual; desafío ante el cual, el autor está a la altura, tanto al denunciar los abusos de la izquierda, como el carácter medroso y tambaleante del conservadurismo español.

En definitiva nos encontramos ante un libro de un gran interés y de un indudable valor. No sólo por su contenido sino por ser este fruto de las reflexiones de uno de los historiadores de nuestro país de más amplia y meritoria trayectoria, que ha alcanzado ese momento de consagración en su carrera que le permite no sólo dar cuenta –siguiendo con Febvre– de los combates por la historia librados y ganados, sino dar pistas cordiales a las nuevas generaciones sobre los que les tocará emprender a ellos. El resultado es una obra llena de ritmo, de hondura académica y humana, y de sorpresas tanto para los expertos en las materias tratadas, como a los legos; dominada también por una honesta voluntad de educar, de formar, a través de una capacidad para la sugestión que no es sino la decantación de años de investigación y de dedicación al oficio.

Ensayos Contemporáneos es, a la postre, un libro dominado por un hondo apego al tan traído y llevado solar hispánico y a sus habitantes de ayer y de hoy, lo que es una de las señas de identidad más atractivas del autor y de toda su obra. Un honesto compromiso que fundamenta otra razón que convierte este libro en una lectura altamente recomendable.

ORCID: 0000-0002-6331-9129

MARTÍNEZ CARRASCO, ALEJANDRO: *Dos soluciones a un problema común: Eugenio d'Ors y Ortega y Gasset.* Universidad de Navarra, 2009.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, dirigida por el doctor Rafael Alvira Domínguez.

Esta tesis aborda las relaciones entre Eugenio d'Ors (1881-1954) y José Ortega y Gasset (1883-1955) y establece una comparación directa y con cierto detalle entre sus respectivos planteamientos filosóficos, subrayando los grandes paralelismos y puntos de contacto entre ambos y analizando el porqué de sus divergencias.

La tesis se estructura en cuatro partes nítidamente diferenciadas. En primer lugar, se estudian simultáneamente las trayectorias biográficas de ambos autores. En esta tarea se presta especial interés a la formación intelectual de ambos y a su papel y función como líderes generacionales y agitadores culturales en la España de su tiempo; es decir, a su destacada influencia y trascendencia social y cultural. Con especial detalle se recorren las polémicas intelectuales que surgieron entre ambos y sus relaciones y colaboraciones directas. Esta primera parte, además de mostrar, contra lo frecuentemente afirmado, que ambos pensadores se trataron y estimaron mutuamente, pone de manifiesto un significativo paralelismo biográfico y de función cultural entre ambos.

A continuación, se exponen los sistemas filosóficos de d'Ors y Ortega, cada uno de modo autónomo. En primer lugar, se expone con detalle y de modo completo el pensamiento de d'Ors, que, a pesar de su apariencia fragmentaria y ensayística, constituye un sistema bien articulado, coherente y definido y de indudable profundidad e interés filosófico. La filosofía orsiana se presenta como una filosofía del espíritu de corte idealista que busca un nuevo modelo de racionalidad flexible e integral en oposición tanto al racionalismo moderno como al irracionalismo en boga a finales del siglo XIX y principios del XX. Tras la parte dedicada a la filosofía de d'Ors se expone la filosofía de Ortega, poniendo especial esfuerzo en mostrar las claves últimas de su metafísica y las líneas que dan razón de la conexión sistemática

Cómo citar este artículo:

Martínez Carrasco, A. (2011). Dos soluciones a un problema común: Eugenio d'Ors y Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (23), 209-210.
<https://doi.org/10.63487/reo.473>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 23. 2011
noviembre-abril



ca de su pensamiento. Con especial detalle se analizan las dimensiones existenciales de la filosofía orteguiana, es decir, la dimensión salvífica de la verdad y de la filosofía y el carácter problemático de la vida humana.

En último lugar, y dando por supuesto lo anterior para evitar digresiones o aclaraciones que obstaculicen la nitidez argumental, se analizan de un modo sistemático los paralelismos, semejanzas y divergencias entre el pensamiento de ambos autores. En último término destaca una fuerte solidaridad de fondo entre los dos filósofos, en especial en lo referente a sus intentos de presentar un nuevo modelo de racionalidad, y una temática y problemas comunes; a la vez los motivos de sus divergencias quedan iluminados en razón de algunas diferencias fundamentales en sus presupuestos filosóficos básicos. Por otro lado, todo este estudio ha sido realizado con un gran apoyo textual en las obras originales de ambos autores con el objetivo de reflejar con exactitud y fidelidad su pensamiento y motivos fundamentales.

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2010*

Ascensión Uña

1. Obras de Ortega y Gasset

- 1.1. Textos inéditos
- 1.2. Nuevas ediciones
- 1.3. Reediciones y reimpressiones
- 1.4. Traducciones

2. Obras sobre Ortega y Gasset

- 2.1. Estudios
- 2.2. Tesis doctorales
- 2.3. Tesinas, DEAS y Trabajos de Fin de Máster
- 2.4. Índice temático

1. OBRAS DE ORTEGA Y GASSET

1.1. TEXTOS INÉDITOS

Textos contenidos en: *Obras completas*. Tomo X (1949-1955) Obra póstuma e Índices generales. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2010**:

- "Sobre un Goethe bicentenario.— [Conferencia de Aspen]", pp. 3-14.
"[Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen].— [Introducción]", pp. 15-19.
"Goethe sin Weimar", pp. 20-35.
"[Goethe y los Amigos del País]", pp. 40-43.
"[Notas para un brindis]", pp. 52-57.
"Alrededor de Goethe.— [Conferencia en la librería Buchholz]", pp. 58-71.
"II. La vida personal. [Comienzo desechado]", *El Hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, pp. 170-171.
"IV. La aparición del «Otro». [Comienzo desechado]", *El Hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, pp. 195-198.

* Aunque esta bibliografía corresponde al año 2010, también se incluyen trabajos de años anteriores que no fueron recopilados en su día.

** Se incluyen textos que bien por su composición bien por partes de su contenido, son también inéditos o presentan aspectos verdaderamente novedosos.

Cómo citar este artículo:

Uña, A. (2011). Bibliografía orteguiana, 2010. *Revista de Estudios Orteguianos*, (23), 211-219.
<https://doi.org/10.63487/reo.474>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 23. 2011
noviembre-abril

- "V. La vida inter-individual. Nosotros — Tú — Yo. [Comienzo desechado]", *El Hombre y la gente*. [Curso de 1949-1950], pp. 210-212.
- "VI. Más sobre los otros y yo.— Breve excursión hacia Ella. [Addenda]", *El Hombre y la gente*. [Curso de 1949-1950], pp. 229-233.
- "X. Meditación del saludo. El hombre, animal etimológico. ¿Qué es un uso? [Comienzo desechado]", *El Hombre y la gente*. [Curso de 1949-1950], pp. 288-290.
- "XII. El decir de la gente: las «opiniones públicas», las «vigencias sociales».— El poder público. [Final desechado]". *El Hombre y la gente*. [Curso de 1949-1950], pp. 323-326.
- "Enviando a Domingo Ortega el retrato del primer toro.— [Borrador]", pp. 329-334.
- "[Sobre *La rebelión de las masas*]", pp. 349-356.
- "Discurso para el Primer Congreso de la Unión de Naciones Latinas", 359-361.
- "En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951».— III. [Borrador]", 377-382.
- "Vistas sobre el hombre gótico", pp. 367-373.
- "Notas de trabajo de la carpeta *Prólogo Tocqueville*". Edición de Jaime de Salas y M. Isabel Ferreiro Lavedán. *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 20, 2010, pp. 21-42.
- "Notas de trabajo de las carpeta *Toros. Primera parte*". Edición de Felipe González Alcázar y M. Isabel Ferreiro Lavedán. *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 21, 2010, pp. 27-58.

1.2. NUEVAS EDICIONES

- Obras completas*. Tomo X (1949-1955) Obra póstuma e Índices generales. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2010.
- El tema de nuestro tiempo*. Introducción de Manuel Granell. Madrid: Espasa Calpe, 2010. (Austral contemporánea).
- Vitalidad, alma, espíritu*. En: SERRANO DE HARO, Agustín (ed. Lit.): *Cuerpo vivido*. Madrid: Encuentro, 2010. (Ensayos; 423).

1.3. REEDICIONES Y REIMPRESIONES

- El hombre y la gente*. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset; 8), 2010, 10ª edición.
- Meditaciones del Quijote*. Edición de Julián Marías. Madrid: Cátedra (Letras Hispánicas: 206), 2010, 8ª edición.
- Misión de la universidad*. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset; 22), 2010, 7ª edición.
- Obras completas*. Tomo I (1902-1915). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2008, 5ª edición.
- Obras completas*. Tomo II (1916). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2008, 4ª edición.
- Obras completas*. Tomo II (1916). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2010, 5ª edición.
- Obras completas*. Tomo III (1917-1925). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2008, 4ª edición.
- Obras completas*. Tomo IV (1926-1931). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2008, 2ª edición.

Obras completas. Tomo IV (1926-1931). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2010, 3ª edición.

Obras completas. Tomo V (1932-1940). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2010, 2ª edición.

Obras completas. Tomo VI (1941-1955). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2010, 2ª edición.

¿Qué es filosofía? Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset; 5), 2010, 21ª edición.

La rebelión de las masas. Introducción de Julián Marías. Madrid: Espasa Calpe, 2010. (Austral Edición conmemorativa). 2ª edición.

La rebelión de las masas; El tema de nuestro tiempo. Buenos Aires: Prisa Innova, 2010.

1.4. TRADUCCIONES

El Espectador [Antología]. Eslovaco:

Opazovalec. Traducción de Maria Debevec Simčič y Zorko Simčič. Ljubjana: Družina, 2010. (Zbirka Sidro; 33).

Misión de la Universidad. Ruso:

Misión de la Universidad. Traducción de Marina Golubeva y Andrey Kórbút. Moscú: Escuela Superior de Económicas, Universidad Estatal, 2010.

La rebelión de las masas. Francés:

La révolte des masses. Traducción de Louis Parrot y Delphine Valentin, con introducción de José Luis Goyena. París: Les Belles Lettres, 2010. (Bibliothèque Classique de la Liberté).

La rebelión de las masas. Rumano:

Revolta maselor. Traducción de Coman Lupu. Bucarest: Humanitas Multimedia, 2010. [Audiolibro].

Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933. Italiano:

Principi de metafísica secondo la regione vitale. Corso de 1932-1933. Traducción de Estefanía Gadea Aliaga. Roma: Armando Editore, 2010.

2. OBRAS SOBRE ORTEGA Y GASSET

2.1. ESTUDIOS

ARAS, Roberto Eduardo: "Ortega, la universidad y la integración del saber", *Consonancias*, nº 31, 2010, pp. 1-22.

ARROYO POMEDA, Julián: "Universalismo rural y modernidad, Unamuno y Ortega ¿un encuentro (im)posible?", *Eikasía* [revista electrónica], nº 32, mayo 2010, pp. 43-37.

AUBERT, Paul: "La deshumanización del arte ¿un manifiesto de las vanguardias?", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 21, 2010, pp. 133-150.

BLANCO ALFONSO, Ignacio: "El aristócrata en la plazuela. Tercera parte: (1916-1922)", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 20, 2010a, pp. 43-100.

- BLANCO ALFONSO, Ignacio: "El aristócrata en la plazuela. Cuarta parte: (1923-1930)", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 21, 2010b, pp. 59-116.
- BENÍTEZ, Jaime: "El Ortega que conocí", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 21, 2010, pp. 175-185.
- BOOMSMA, Diederik: "José Ortega y Gasset 1883-1955". En: BAUDET, Thierry y VISSIER, Michiel (eds.) *Conservatieve vooruitgang*. Amsterdam: Bert Bakker, 2010, pp. 93-111.
- CABRERO BLASCO, Enrique: "Raíces al viento", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 21, 2010, pp. 195-198. [Reseña a: PÉREZ-BORBUJO, Fernando: *Tres miradas sobre el Quijote. Unamuno-Ortega-Zambrano*. Barcelona: Herder, 2010].
- CAMPOMAR, Marta: "El exilio argentino en la correspondencia de Ortega y Gasset: la crisis de las etimologías", *Revista de Estudios Orteguiano*, nº 20, 2010, pp. 103-157.
- CARO VALVERDE, María Teresa; GONZÁLEZ GARCÍA, María: "Valor educativo de la pedagogía romántica en los escritos estéticos de Ortega y Gasset", *Cartaphilus* [revista electrónica], 2009, pp. 32-42.
- CARRASCAL, José María: *Autobiografía apócrifa de José Ortega y Gasset*. Madrid: Marcial Pons, 2010.
- CASTELLÓ MELIÁ, Juan Carlos: "La experiencia de la lectura como pedagogía de la vida en Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 20, 2010, pp. 159-177.
- CEREZO GALÁN, Pedro: "Tolerancia: dignidad", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 20, 2010, pp. 207-209. [Reseña a: SAN MARTÍN, Javier: *Tolerancia, fundamentalismo y dignidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009].
- CONILL SANCHO, Jesús: "El sentido de la filosofía: Marías entre Ortega y Zubiri". En: CAÑAS, José Luis y BURGOS, Juan Manuel, (eds.): *El vuelo del Alción: el pensamiento de Julián Marías*. Madrid: Páginas de Espuma, 2009, pp. 235-251.
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M.: "Habitando tierra extraña", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 20, 2010, pp. 203-207. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Der Mensch ist ein Fremder*. Friburgo: Albert, 2008].
- DIÉGUEZ LUCENA, Antonio: "Thinking about technology, but...in Ortega's or Heidegger's style?", *Argumentos de Razón Técnica*, nº 12, 2009, pp. 99-123.
- DOMINGO MORATALLA, Tomás: "Maestro de maestros", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 20, 2010, pp. 223-227. [Reseña a: RABADE ROMERO, Sergio: *Obras IV, Teoría y crítica de la razón. Kant y Ortega y Gasset*. Madrid: Trotta / CES Don Bosco, 2009].
- ECHEVERRÍA, Javier: "El humanismo tecnológico de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 21, 2010, pp. 190-191. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Meditação sobre a técnica*. Lisboa: Fim de Século, 2009].
- DURÁN RUIZ, Antonio; MARTÍNEZ TORRES, José María, "La pretensión del realismo literario", *Castilla* [revista electrónica], nº 1, 2010, pp. 91-103.
- FERRARI NIETO, Enrique: "Cinco filósofos modernos en los trabajos de Ortega y Gasset: ubicaciones y desplazamientos hacia la Razón Vital", *A Parte Rei*, [revista electrónica], nº 67, 2010a, pp. 1-7.
- FERRARI NIETO, Enrique: *Diccionario del pensamiento estético de Ortega y Gasset*. Zaragoza: Mira, 2010b.
- FERRARI NIETO, Enrique: "Filósofos alemanes en la circunstancia de Ortega: referencias en busca de un espacio propio", *Endoxa*, nº 25, 2010c, pp. 267-278.
- FERRARI NIETO, Enrique: "Nombre propios de la literatura española en las referencias de Ortega y Gasset", *Letralia* [revista electrónica], nº 222, 2009, 35 h.
- FERREIRO LAVEDÁN, Isabel: "Una lectura compleja para un pensamiento complejo", *Revista de Occidente*, nº 353, 2010, pp. 113-124.

- FONCK, Béatrice: "Ortega y el poder bajo la dictadura de Primo de Rivera a la luz de los inéditos del tomo VII de las *Obras completas*", *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 20, 2010, pp. 7-19.
- GARCÍA VELASCO, José: "Afinidades electivas", *Revista de Occidente*, nº 355, 2010, pp. 7-19.
- GONZÁLEZ ALCÁZAR, Felipe: "Materiales para una nueva filología", *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 20, 2010a, pp. 213-221. [Reseña a: D'OLHABERRIAGUE RUIZ DE AGUIRRE, Concha: *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset*. La Coruña: Espiral, 2009].
- GONZÁLEZ ALCÁZAR, Felipe: "Ortega ante la verdad poética", *Revista de Occidente*, nº 353, 2010b, pp.125-138.
- GUICHOT REINA, Virginia: "Reforma universitaria y espacio europeo de educación superior: Una revisión desde la *Misión de la Universidad* de Ortega y Gasset", *Revista de Ciencias de la Educación*, nº 220, 2009, pp.405-424.
- HARO HONRUBIA, Alejandro de: "Antropología de los usos sociales constitutivos de la «gente»: Un estudio desde Ortega", *Gaceta de Antropología* [revista electrónica], nº 26, 2010a, 10 h.
- HARO HONRUBIA, Alejandro de: "Antropología del «sentido histórico» de la vida: Una crítica del etnocentrismo occidental desde Ortega", *Gaceta de Antropología* [revista electrónica], nº 26, 2010b, 10 h.
- KARAGIANNIS, Stylianos: *Las verdades de Clío y Erato: ensayos filosófico-literarios sobre José Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2009.
- KOPRINAROV, Lazar: *Filosofía social de Ortega y Gasset*. Blagoevgrad: Universidad Neofit Rilski, 2010. [Texto en búlgaro].
- LARIOS, Jordi: "El «yo» como proyecto: Ortega y la identidad de la amada en el proemio de *La voz a ti debida*, de Pedro Salinas", *Bulletin of Spanish Studies*, nº 6, 2010, pp. 799-813.
- LASAGA MEDINA, José: "José Lezama Lima escribe la necrológica de Ortega *el americano*", *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 20, 2010a, pp. 195-197.
- LASAGA MEDINA, José: "La paideia del Arquero. El vital esfuerzo", *Revista de Occidente*, nº 355, 2010b, pp. 59-69.
- LEZAMA LIMA, José: "La muerte de José Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 20, 2010, pp. 199-201.
- LÉVÊQUE, Jean-Claude: "Nuevas sendas para la comprensión filosófica", *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 21, 2010, pp. 204-207. [Reseña a: CASTELLÓ MELIÀ, Juan Carlos: *La hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2009].
- LLANO ALONSO, Fernando H.: "El derecho y la idea de estado en José Ortega y Gasset: su proyección en la doctrina iusfilosófica contemporánea", *Derechos y Libertades*, nº 22, 2010a, pp. 85-117.
- LLANO ALONSO, Fernando H.: *El Estado en Ortega y Gasset*. Sevilla: Dykinson, 2010b.
- LLINARES, Joan B.: "Una antropología cultural desde dentro", *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 20, 2010, pp. 221-222. [Reseña a: SAN MARTÍN, Javier: *Para una superación del relativismo cultural*. Madrid: Tecnos, 2009].
- LÓPEZ COBO, Azucena: "Los poetas de la Residencia en la *Revista de Occidente*", *Revista de Occidente*, nº 355, 2010, pp. 71-80.
- MAILLARD GARCÍA, María Luisa: "Amor, poesía y filosofía desde la hermenéutica orteguiana", *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 20, 2010, pp. 210-213. [Reseña a: KARAGIANNIS, Stylianos: *Las verdades de Clío y Erato*. Granada: Comares, 2009].
- MALISHEV, Mijail: "José Ortega y Gasset: La metafísica existencial de la vida", *Eidos*, nº 12, 2010, pp. 214-235.

- MARGALLO, Francisco: *Virtudes públicas o laicas en José Ortega y Gasset*. Buenos Aires: Ediciones CyC, 2010.
- MERMALL, Thomas: "Ortega contra Perogrullo: estrategias retóricas en *Meditación de la técnica*, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 21, 2010, pp. 119-132.
- MONFORT PRADES, Juan Manuel: "Cultura e interculturalidad en Ortega y Gasset: de la mera convivencia a la plenitud personal", *Recerca*, nº 10, 2010, pp. 163-191.
- MONTETES MAIRAL, Noemí: "Ortega, Rosales y Velázquez: una mirada sobre un influjo convergente", *Moenia*, nº 16, 2010, pp. 285-314.
- MONTERRAT MOLAS, Josep: "Joyas poco conocidas", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 21, 2010, pp. 192-194. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José; GAOS, José; XIRAU, Joaquín; PALACIOS, Leopoldo-Eulogio y SERRANO DE HARO, Joaquín: *Cuerpo vivido*. Madrid: Encuentro, 2010].
- NIETO YUSTA, Constanza: "José Ortega y Gasset y *La deshumanización del arte*", *Espacio, Tiempo y Forma*, serie VII, nº 20-21, 2007-2008, pp. 285-299.
- ORDÓÑEZ LÓPEZ, Pilar: "Aproximación filosófica á figura do traductor: o retrato do traductor de Ortega y Gasset", *Viceversa*, nº 15, 2009, pp. 23-32.
- ORDÓÑEZ LÓPEZ, Pilar: "Ortega y Ayala: dos visiones de la traducción con dispar recepción en la traductología contemporánea", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 21, 2010, pp. 151-168.
- ORTIZ DE LANDÁZURI, Carlos: "El personalismo de Marías, una posible prolongación del pragmatismo racio-vitalista de José Ortega y Gasset". En: CAÑAS, José Luis y BURGOS, Juan Manuel, (eds.): *El vuelo del Alción: el pensamiento de Julián Marías*, Madrid: Páginas de Espuma, 2009, pp. 165-176.
- ORTIZ REYES, María de los Ángeles: "Reinterpretando con Ortega y Gasset: la misión de la Universidad en la sociedad del conocimiento". En: *Simposio: La Universidad en discusión, conocimiento y proyecto de futuro*. Rio Piedras, [edición electrónica], mayo 2010, 11 h.
- PÉREZ-BORBUJO, Fernando: *Tres miradas sobre el Quijote: Unamuno, Ortega, Zambrano*. Barcelona: Herder, 2010.
- PÉREZ DE AYALA, Juan: "Ortega, la Residencia y la Sociedad de Cursos y Conferencias". *Revista de Occidente*, nº 355, 2010, pp. 88-100.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Ángel: "La metáfora en el pensamiento de José Ortega y Gasset", *Lienzo*, nº 31, 2010, pp. 115-163.
- PERICAY, Xavier: "Paradojas de la Universidad española, con Ortega al fondo", *Letras Libres*, julio 2010, pp. 10-13.
- PUJANTE CORBALÁN, Rubén: "La alargada sombra del Quijote: apuntes sobre la recepción de la obra", *Cartaphilus* [revista electrónica], nº 6, 2009, pp. 176-191.
- RODRÍGUEZ BERUFF, Jorge: "Benítez, Ortega y la fundación de la Facultad de Estudios Generales de la Universidad de Puerto Rico", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 21, 2010, pp. 171-174.
- RUIZ FERNÁNDEZ, Jesús: "La filosofía como lenguaje: Ortega y la lengua española". En: *La filosofía y las lenguas de la península Ibérica*. (Actas de las VIII y IX Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico Barcelona 2007 y Santander 2009). Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2010, pp. 593-603.
- SALAS, Jaime de y FERREIRO LAVEDÁN, M. Isabel: "Ortega, Tocqueville y la comprensión histórica de la sociedad", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 20, 2010a, pp. 178-192.
- SALAS, Jaime de: "El último Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 21, 2010b, pp. 187-189. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas. Tomo X (1949-1955), Obra póstuma e Índices generales*. Madrid, Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2010].

- SAN MARTÍN, Javier: "El Ortega de toda una vida", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 21, 2010a, pp. 199-204. [Reseña a: GARCÍA GÓMEZ, Jorge: *Caminos de la reflexión. La teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009].
- SAN MARTÍN, Javier: "Tres análisis fenomenológicos orteguianos", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 21, 2010b, pp. 9-26.
- SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana: "Marías y Ortega: La Escuela de Madrid". En: CAÑAS, José Luis y BURGOS, Juan Manuel, (eds.): *El vuelo del Alción: el pensamiento de Julián Marías*. Madrid: Páginas de Espuma, 2009, pp.221-233.
- TABERNEO DEL RÍO, Serafín M.: "Libertad, razón y educación en J. Ortega y Gasset", *Foro de Educación*, nº 11, 2009, pp. 85-101.
- VARGAS LLOSA, Mario: "Rescate liberal de Ortega y Gasset", *Letras Libres*, noviembre 2010, pp. 42-47.
- ZAMORA BONILLA, Javier: "La presencia de Ortega en la Residencia de Estudiantes: «Barbacana de combate» para la modernización", *Revista de Occidente*, nº 355, 2010, pp. 31-57.

2.2. TESIS DOCTORALES

- MARTÍNEZ CARRASCO, Alejandro: *Dos soluciones a un problema común: Eugenio d'Ors y Ortega y Gasset*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2009.
- Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras, dirigida por Rafael Alvira Domínguez.
- GONZÁLEZ POMBO, Gonçalo Miguel: *A la altura de los tiempos. La Revolución de los Claveles y Europa según la perspectiva orteguiana*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2010.
- Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía, dirigida por Francisco López Frías.

2.3. TESINAS, DEAS Y TRABAJOS DE FIN DE MÁSTER

- ÁLVAREZ MÉNDEZ, Francisco Nicolás: *Space, time and unification in discourse concerning the regeneration of Europe in the Revista de Occidente, 1923-1936*. Cambridge, Massachussets: Harvard College, 2010.
- Junior Paper, presentado al Committee on Degrees in History and Literature
- VILLANUEVA MARTÍN, María del Mar: *El lenguaje en El hombre y la gente de José Ortega y Gasset*. Málaga: Universidad de Málaga, 2010.
- Trabajo de Fin de Máster, presentado en la Facultad de Filosofía y Letras.

2.4. ÍNDICE TEMÁTICO

- Amor:** Karagiannis – Maillard García
- Antropología:** Haro Honrubia, 2010b
- Argentina:** Campomar
- Ayala, Francisco:** Ordóñez López
- Benítez, Jaime:** Rodríguez Beruff
- Bibliografías:** Ferrari Nieto, 2010b
- Cartas:** Campomar
- Creencia:** Salas, 2010a – San Martín, 2010a
- Cuerpo humano:** Montserrat Molas
- Cultura:** Monfort Prades
- Derecho:** Llano Alonso, 2010a y 2010b
- Descartes, René:** Ferrari Nieto, 2010a
- La deshumanización del arte:** Aubert – Nieto Yusta
- Don Quijote:** Cabrero Blasco – Pujante Corbalán
- Educación:** Tabernero del Río
- Escuela de Madrid:** San Martín, 2010a – Sánchez-Gey Venegas
- Estado:** Llano Alonso, 2010a y 2010b
- Estética:** Aubert – Ferrari Nieto, 2010b – Caro Valverde
- Estilo:** Caro Valverde
- Exilio:** Campomar
- Fenomenología:** Ferrari Nieto, 2010c – San Martín, 2010b
- Ficción:** Carrascal
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:** Ferrari Nieto, 2010a
- Heidegger, Martin:** Diéguez Lucena
- Hermenéutica:** Lévêque
- Husserl, Edmund:** Ferrari Nieto, 2010a
- Individuo:** Koprinarov
- Institución Libre de Enseñanza:** García Velasco
- Jiménez, Juan Ramón:** Karagiannis
- Jiménez Fraud, Alberto:** Pérez de Ayala
- Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas:** García Velasco
- Kant, Immanuel:** Ferrari Nieto, 2010a y 2010c – Domingo Moratalla
- Lectura:** Castelló Meliá
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, Freiherr von:** Ferrari Nieto, 2010a
- Lenguaje:** Durán Ruiz – Ruiz Fernández
- Lezama Lima, José:** Lasaga Medina, 2010a
- Libertad:** Tabernero del Río
- Lingüística:** González Alcázar, 2020a
- Literatura española:** Ferrari Nieto, 2009
- Marías, Julián:** Conill Sancho – Ortiz de Landázuri – Sánchez-Gey Venegas
- Metáfora:** González Alcázar, 2020a – Pérez Martínez
- Misión de la Universidad:** Guichot Reina
- Modernidad:** Arroyo Pameda
- Mujeres:** Karagiannis
- Nietzsche, Friedrich:** Ferrari Nieto, 2010c
- Ortega y Gasset, José (biografía):** Blanco Alfonso, 2010a y 2010b
- Ortega y Gasset, José (edición de textos):** Ferrari Nieto, 2010b – Fonck – Salas, 2010b – San Martín, 2010b
- Ortega y Gasset, José (tema general):** Lezama Lima
- Paisaje:** Caro Valverde
- Paz, Octavio:** Karagiannis
- Pensamiento:** Ferreiro Lavedán
- Poesía:** González Alcázar, 2010b – Maillard García
- Política:** Fonck – Boomsma
- Puerto Rico:** Benítez – Rodríguez Beruff
- Razón:** Domingo Moratalla – Tabernero del Río
- Razón vital:** Ortiz de Landázuri
- Realidad:** Ferreiro Lavedán
- Realismo:** Durán Ruiz
- La rebelión de las masas:** Boomsma – Vargas Llosa

Residencia de Estudiantes: García Velasco – Lasaga Medina, 2010b – Pérez de Ayala

Revista de Occidente [Publicación periódica]: López Cobo

Rosales, Luis: Montetes Mairal

Salinas, Pedro: Larios

Sociedad civil: Salas, 2010a

Sociología: Haro Honrubia, 2010a y 2010b – Koprinarov

Técnica: Echeverría – Mermall

Tecnología: Diéguez Lucena

Tocqueville, Alexis: Salas, 2010a

Tsatsos, Constantino: Karagiannis

Traducción: Ordóñez López, 2009 y 2010

Unamuno, Miguel de: Arroyo Pomedá

Universidad: Aras – Ortiz Reyes – Pericay

Usos: Haro Honrubia, 2010a

Vanguardismo: Aubert

Valores: Margallo

Velázquez, Diego: Montetes Mairal

Vida: Malishev

Vocación: Malishev

Yo: Larios

Zubiri, Xabier: Conill Sancho

Relación de colaboradores

JORGE BRIOSO

Profesor titular en Carleton College. Sus principales áreas de investigación son el ensayo español contemporáneo y la poesía española y latinoamericana. Los últimos artículos que ha publicado son: “La condenación de Aristóteles y la salvación de los poetas en la obra de María Zambrano” (2011), “¿Cómo se lee una lengua muerta? Utopía y exilio en la obra de María Zambrano” (2010), “De la desaparición de los oráculos y de la muerte y la resurrección de los dioses: lo sagrado y lo profano en la obra de Rubén Darío” (2010). Actualmente prepara una antología de ensayo español contemporáneo para *The Colorado Review of Hispanic Studies* y un libro sobre el pensamiento español contemporáneo titulado *Vidas filosóficas*.

CLEMENTINA CANTILLO

Profesora titular de la Istituzioni di storia della filosofia en la Universidad de Salerno. Sus líneas principales de investigación se centran en la cultura filosófica moderna y contemporánea (de Descartes a Vico, del pensamiento hegeliano a su interpretación en la reflexión de Ortega y Gasset). Sus investigaciones más recientes analizan el constituirse y el “decirse” históricamente del pensamiento, junto y más allá de sus formas explícitas, con una dimensión de tipo “metafórico-figurativa”. Desde el inicio de sus estudios, ha cultivado además un interés filosófico-musical, que ha dado vida a numerosas publicaciones, dirigidas a encontrar los nexos entre filosofía y música. Algunas de sus publicaciones son *Forme e figure del pensiero* (2006), *Concetto e metafora. Saggio sulla storia della filosofia in Hegel* (2007), *Musica e filosofia* (2007) y *Helden und Ritter: Substantielles und individuellen Handeln bei Hegel* (2008).

MARC FIROUD

Alumno de la Escuela Nacional de Administración y graduado por el Instituto de Estudios Políticos de Aix-en-Provence (Francia). Sus líneas de investigación giran en torno al pensamiento político, el concepto de Europa y la historia de las ideas.

LIOR RABI

Doctor en Historia por la Universidad de Tel-Aviv. Sus principales líneas de investigación son Georg Simmel, György Lukács, individualidad y modernidad. Ha publicado (en hebreo) *The silent language experiences of alienation and silence in the big city* (2011).

NORMAS PARA EL ENVÍO Y ACEPTACIÓN DE ORIGINALES

La *Revista de Estudios Orteguianos*, fundada en el año 2000 y editada por el Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, es una publicación semestral dedicada al estudio de la obra y la figura del filósofo español José Ortega y Gasset, desde una perspectiva cultural y académica.

Los trabajos que se envíen a la *Revista* han de ser originales, inéditos y no sometidos a su evaluación o consideración en ninguna otra revista o publicación.

La selección de los trabajos se rige por un sistema de evaluación a cargo de revisores externos expertos en la materia. El anonimato del sistema de arbitraje se regirá por la modalidad de doble ciego. Al finalizar el año se publicará en la página web de la *Revista* una lista con los nombres de los revisores que han actuado en este período.

La lengua de publicación de la *Revista* es el español pero, previa invitación, podrán enviarse para su consideración también originales escritos en inglés, francés, portugués, italiano o alemán. En caso de ser aceptados para su publicación quedará a cargo de los autores la traducción, que será revisada por los editores.

La remisión de originales implica la aceptación de estas normas.

Los manuscritos deberán remitirse, tanto por correo electrónico en archivo adjunto, preferiblemente utilizando WORD para Windows, como en formato impreso a la siguiente dirección:

Revista de Estudios Orteguianos
Centro de Estudios Orteguianos
Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón
c/ Fortuny, 53.
28010 Madrid (España)

Dirección electrónica: estudiosorteguianos.revista@fog.es

Tfno.: 34 917 00 41 39 • Fax: 34 917 00 35 30

www.ortegaygasset.edu

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 doble 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*.
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.

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 Aenjo Pinilla, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

REDACCIÓN:

Enrique Cabrero Blasco, Universidad Complutense de Madrid, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

María Isabel Ferreiro Lavedán, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

Patricia Giménez Eguíbar, Universidad de Wisconsin-Madison, Estados Unidos, 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:

Juan Pablo Fusi Aizpurúa, Universidad Complutense de Madrid, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

Gregorio Marañón Bertrán de Lis, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

Andrés Ortega Klein, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

Fernando Rodríguez Lafuente, Universidad Complutense de Madrid, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

Jesús Sánchez Lambás, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

José Juan Tobaría, Universidad Autónoma de Madrid, Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, 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

Adela Cortina Ort, Universidad de Valencia, España

Béatrice Fonck, Institut Catholique de Paris, Francia

Ángel Gabilondo Pujol, Universidad Autónoma de Madrid, España

Luis Gabriel-Stheeman, The College of New Jersey, Estados Unidos

Javier Gomá Lanzón, Fundación Juan March, Madrid, Consejo de Estado, España

Domínguez Hernández Sánchez, Universidad de Salamanca, España

José Lasaga Medina, IES Lope de Vega, Madrid, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

Thomas Mermall (+), The City University of New York, Estados Unidos

José Luis Molinuevo Martínez de Bujo, Universidad de Salamanca, España

Javier Muguerza Carpentier, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense de Madrid, España

Nelson Orringer, University of Connecticut, Estados Unidos

José Antonio Pascual Rodríguez, Universidad Carlos III, Madrid, Real Academia Española, España

Ramón Rodríguez García, Universidad Complutense de Madrid, España

Jaime de Salas Ortueta, Universidad Complutense de Madrid, España

Javier San Martín Sala, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Ignacio Sánchez Cámara, Universidad de La Coruña, España

Table of Contents

Number 23. November, 2011

ARCHIVE DOCUMENTS

Working Papers by José Ortega y Gasset

Working Notes of the Bullfighting folder. Third part.
José Ortega y Gasset

Edited by
Felipe González Alcázar and M. Isabel Ferreiro Lavedán

Biographical Itinerary

The aristocrat at the square. Sixth and last part: (1940-1955).
Ignacio Blanco Alfonso

ARTICLES

Albert Camus reader of José Ortega y Gasset. About of "L'Avenir de la civilisation européenne".
Marc Firoud

Georg Simmel, Ortega y Gasset and the return to the traditional metaphysics: towards a philosophy of life.
Lior Rabi

Life, Culture and Art: Music in Ortega y Gasset's thought.
Clementina Cantillo

Philosophical Lives: The History of a Concept, The History of its Philosophical Genres and The History of its Importance in Spanish Thought.
Jorge Brioso

THE ORTEGA SCHOOL

Recasens: intimacy from the distance.
Introduction by Giuseppe Bentivegna

José Ortega y Gasset: some major themes of his philosophy.
Luis Recasens Siches

BOOK REVIEWS

The Pragmatism of a Philosophy. José Lasaga
(Pedro Cerezo Galán, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*)

Political reflections for today's world. Antonio García Santesmases
(Fernando H. Llano Alonso, *El Estado en Ortega y Gasset*)

An unorthodox conservative? Jaime de Salas
(Pedro Calvo-González Cuevas, *Conservadurismo heterodoxo: Tres vías ante las derechas españolas: Maurice Barrès, José Ortega y Gasset y Gonzalo Fernández de la Mora*)

Analysis of the Orteguian aesthetic concepts. Luis de Llera
(Enrique Ferrari Nieto, *Diccionario del pensamiento estético de Ortega y Gasset*)

Cultural socializing spaces in the first third of the 20th Century. Ángel Peris Suay
(Álvaro Ribagorda, *Caminos de la modernidad. Espacios e instituciones culturales de la Edad de Plata. 1898-1936*)

Stories of the intellectuals. Emilio Sáenz-Francés
(José Manuel Cuenca Toribio, *Ensayos Contemporáneos*)

DOCTORAL THESIS

Two solutions to a common problem: Eugenio d'Ors and Ortega y Gasset.
Alejandro Martínez Carrasco

ORTEGUIAN BIBLIOGRAPHY, 2010

Ascensión Uña

List of contributors

Author guidelines

Editorial Team

Revista de Estudios Orteguianos

PUBLICACIÓN SEMESTRAL



Boletín de Suscripción

Suscripción anual (2 números):

España,	24,04 €	Europa,	32,74 €
América,	33,66 €	Asia,	34,86 €

Ejemplar suelto:

España,	13,82 €	Extranjero,	18,63 €
---------	----------------	-------------	----------------

Número doble:

España,	25,00 €	Extranjero,	36,00 €
---------	----------------	-------------	----------------

PUEDA SUSCRIBIRSE POR:

CORREO POSTAL: Centro de Estudios Orteguianos. c/ Fortuny, 53. 28010 Madrid (España)

FAX: 34-91-700 35 30

CORREO ELECTRÓNICO: estudiosorteguianos.secretaria@fog.es

TELÉFONO: 34-91-700 41 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



CONGRESO INTERNACIONAL Ortega y Gasset

**Nuevas lecturas
Nuevas perspectivas
A propósito de la nueva edición
de sus *Obras completas***

Madrid, del 15 al 18 de noviembre de 2011

Sedes

**FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET - GREGORIO MARAÑÓN
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID - FACULTAD DE FILOSOFÍA**

Información e inscripciones:

Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón • Centro de Estudios Ortegaianos
Fortuny, 53. 28010 Madrid. Telf.: (34) 91 700 41 30. Fax: (34) 91 700 35 30
Correo electrónico: congreso.ortega2011@foc.es Web: www.ortegaygasset.edu

(Congreso acreditado por la Comunidad de Madrid)

Patrocinador:



Patrocinador:



Patrocinador:



Patrocinador:





Revistas Culturales
EN FORMATO ELECTRÓNICO

www.quioscocultural.com

LA OBRA COMPLETA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET



Tomos I (1892-1915)



Tomos II (1916-1921)



Tomos III (1917-1925)



Tomos IV (1926-1931)



Tomos V (1932-1938)



Tomos VI (1939-1955)



Tomos VII (1960-1975)
Obras editadas



Tomos VIII (1936-1938)
Obras editadas



Tomos IX (1933-1938)
Obras editadas



Tomos X (1959-1995)
Obras editadas e inéditas completadas

«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*



EDICIONES JOSÉ ORTEGA Y GASSET

taurus
T

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, Jesús Sánchez Lambás,
Juan Pablo Fusi Aizpurúa, Manuel Gasset Loring**

FUNDACIÓN



Ortega-Marañón
Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón

Centro de Estudios Orteguianos

Calle Fortuny, 53. 28010, Madrid

Tel: (34) 91 700 4139, Fax: (34) 91 700 3530

Correo electrónico: estudiosorteguianos.secretaria@fog.es

Web: <http://www.ortegaygasset.edu>

13,82 euros