

Revista de
Estudios Ortegaianos

22 
2011

Revista de Estudios Orteguianos

Director

Javier Zamora

Gerente

Carmen Asenjo

Redacción

**Enrique Cabrero, María 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**

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 Cordón, Nelson Orringer, José Antonio Pascual,
Ramón Rodríguez, Jaime de Salas, Javier San Martín, Ignacio Sánchez Cámara**

Revista de Estudios Ortegaianos

22 
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.n22>



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 22. Mayo de 2011

NUEVA EDICIÓN DE *OBRAS COMPLETAS*

*El acontecimiento de las nuevas Obras completas
y el perfil filosófico de Ortega y Gasset.*

Jesús Conill Sancho

5

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de trabajo de la carpeta Toros. Segunda parte.

José Ortega y Gasset

Edición de

Felipe González Alcázar y M. Isabel Ferreiro Lavedán

29

Itinerario biográfico

El aristócrata en la plazuela. Quinta parte: (1951-1959).

Ignacio Blanco Alfonso

57

ARTÍCULOS

De la iconolatría al arte deshumanizado en Ortega y en Gomperz.

Nelson R. Orringer

123

La sombra mística del paisaje orteguiano: Giner de los Ríos y Emerson.

Juan Navarro de San Pío

151

La idea de cultura en Simmel como fuente de inspiración para Ortega.

Juan Manuel Monfort Prades

173

Sobre el amor en Ortega.

José González-Sandoval Buedo

197

CLÁSICOS SOBRE ORTEGA

<i>Ortega y Unamuno: poema y fábula.</i> Introducción de José Lasaga Medina	229
<i>Comentario.</i> Concha D'Olhaberriague	235
<i>Un poema sin título.</i> Miguel de Unamuno	241

RESEÑAS

<i>La rebelión de las masas en francés: ¡un éxito editorial!</i> Béatrice Fonck (José Ortega y Gasset, <i>La révolte des masses</i> , estudio preliminar y notas de José Luis Goyena)	243
<i>Argentina, una pasión orteguiana.</i> Marcela García Sebastiani (Marta Campomar, <i>Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española</i>)	246
<i>El desengaño de la inteligencia española.</i> Margarita Márquez Padorno (Paul Aubert, <i>La frustration de l'intellectuel libéral. Espagne 1898-1939</i>)	251
<i>La crítica a Ortega y Unamuno durante el franquismo.</i> José Luis Moreno Pestaña (Antonio Martín Puerta, <i>Ortega y Unamuno en la España de Franco. El debate cultural durante los años cuarenta y cincuenta</i>)	253
<i>Marías: más allá del magisterio orteguiano.</i> José María Atencia (Antonio Pérez Quintana y Luis Miguel Pino Campos (coords.), <i>Una vida presente: estudios sobre Julián Marías</i>)	256
<i>Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo bajo el prisma de la antropología filosófica.</i> Sonia Ester Rodríguez García (Javier San Martín y Tomás Domingo Moratalla (eds.), <i>Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo</i>)	263
Relación de colaboradores	271
Normas para el envío y aceptación de originales	273
¿Quién es quién en el equipo editorial?	279

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



NUEVA EDICIÓN DE
OBRAS COMPLETAS

El acontecimiento de las nuevas *Obras completas* y el perfil filosófico de Ortega y Gasset

Jesús Conill Sancho*

ORCID: 0000-0003-2091-4785

1. Un acontecimiento

Constituye un auténtico acontecimiento que la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón y la editorial Taurus hayan culminado el importante proyecto de editar las nuevas *Obras completas* de José Ortega y Gasset, el maestro por antonomasia del pensamiento filosófico en la España contemporánea.

Como han destacado los editores en la presentación pública a los medios de comunicación, todo este trabajo de edición es fruto de una intensa investigación en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset y en bibliotecas y hemerotecas de varios países, que ha permitido recuperar muchos textos desconocidos, o bien que estaban desperdigados por revistas y periódicos de la época. El empeño de Soledad Ortega Spottorno de conservar y aumentar el legado de Ortega y Gasset en el Archivo ha prestado una plataforma para que una auténtica labor de equipo haya hecho realidad su propósito de unas "Obras completísimas".

Lo más destacado de los seis primeros tomos es que en ellos se ha fijado el texto conforme a la última versión publicada por Ortega, haciendo constar las variantes entre las distintas versiones, cotejadas electrónicamente, en los Apéndices correspondientes. Llama la atención tanto la cantidad de textos inéditos que se publican en esta nueva edición como el buen número de textos de la obra póstuma que se incorpora por primera vez al *corpus* de las *Obras*

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-01, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y con Fondos FEDER de la Unión Europea, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana.

Cómo citar este artículo:

Conill Sancho, J. (2011). El acontecimiento de las nuevas "Obras completas" y el perfil filosófico de Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (22), 7-28.
<https://doi.org/10.63487/reo.478>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 22. 2011
mayo-octubre



completas. Y de suma importancia, como fuente de información para el estudio de la obra de Ortega y Gasset, es el Aparato crítico que acompaña a cada volumen, pues en las Notas a la edición y en las Noticias bibliográficas se exponen con todo detalle las características de cada uno de los textos publicados.

Entre estos textos se encuentran –como han querido destacar los editores– el primer artículo que Ortega publicó, “Glosa.– A Ramón del Valle-Inclán” (1902), muchos de los artículos que envió desde Alemania a *El Imparcial* entre 1905 y 1907, y otros que quedaron inéditos; también uno de sus primeros textos filosóficos, “Descartes y el método transcendental”, su tesis doctoral *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda*, algunas de sus primeras lecciones universitarias y de sus primeras conferencias, algunos artículos publicados en *La Prensa*, de Buenos Aires, entre 1911 y 1914; algunos escritos que preparó en defensa de Unamuno cuando éste fue destituido de rector de la Universidad de Salamanca (1914); su discurso de ingreso –que nunca leyó– en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas; algunos artículos que la censura no permitió que se publicasen; especialmente relevantes son las conferencias de Buenos Aires de 1916 (*Introducción a los problemas actuales de la filosofía*) y las de 1928 (*Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*) y sus dos cursos inéditos en Buenos Aires: *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?* (1928) y *El hombre y la gente.*– [*Curso de 1959-1940*]; varios textos que quedaron fuera del proyecto definitivo de su libro *La rebelión de las masas*; una serie de artículos en que presenta la filosofía de la razón vital, expuesta en sus cursos de finales de los años veinte y comienzo de los treinta: “¿Qué es el conocimiento? (Trozos de un curso)”; varios escritos y conferencias relacionados con su importante actuación en la política de la Segunda República; algunos de sus cursos universitarios de los años treinta, que impartió bajo el título de *Principios de metafísica según la razón vital* (que es el título original del conocido como *Unas lecciones de metafísica* y que, junto con los cursos de Buenos Aires, contribuyen a completar *¿Qué es filosofía?*); varios artículos publicados en Alemania en los años cincuenta y las versiones originales de las conferencias que en los últimos años de su vida dio en Estados Unidos, Alemania, Inglaterra, Suiza e Italia, además de España.

El tomo X, que fue presentado en Madrid el día 8 de febrero del presente año, es el último de esta nueva edición y aporta una gran novedad: un exhaustivo Índice de conceptos, onomástico y toponímico (elaborado por Domingo Hernández Sánchez), una completa Cronología del *corpus* textual del autor y un Índice alfabético de títulos. En este último se recogen todos los títulos, subtítulos y epígrafes de todo lo publicado en estas *Obras completas*, mientras que en la Cronología se indican las fechas de toda la obra publicada por el propio Ortega y también de los textos inéditos publicados en los tomos del VII al X (correspondientes a su obra póstuma). Este tomo X recoge los textos que

Ortega escribió entre 1949 y 1955, entre ellos seis rigurosamente inéditos: son partes desechadas del proyectado –pero no concluido– libro *El hombre y la gente*, en la versión preparada para el curso de 1949-1950, impartido en el Instituto de Humanidades de Madrid. Este libro, que estaba previsto que se publicase en Estados Unidos y que llegó a enviar casi por completo a su editor americano, es uno de los ensayos que ocupó a Ortega hasta el final de sus días. Había empezado a trabajar en él en los años treinta. Ahora, gracias a esta nueva edición, se puede conocer cómo evolucionó su estudio filosófico de la realidad social, desde la primera conferencia que sobre el tema pronunció en Valladolid en 1934 (publicada en el tomo IX) hasta la última versión, pasando por la conferencia que dio en Rotterdam en 1936 y el curso que impartió en Buenos Aires en 1939-1940 (estos últimos publicados también en el tomo IX).

En el tomo X se encuentran asimismo otros once textos que, ya sea por su composición o por parte de su contenido, son también inéditos o presentan aspectos novedosos en su configuración respecto a las ediciones anteriores¹. Y, además de los inéditos, se incorporan por primera vez a las *Obras completas* otros cinco escritos². Por último, cabe destacar las conferencias que Ortega impartió con ocasión de la celebración del bicentenario del nacimiento de Goethe en 1949 y su famosa conferencia *De Europa meditatio quaedam (Meditación de Europa)* –que pronunció en la Universidad libre de Berlín a principios de septiembre de 1949– y algunos manuscritos que Ortega preparó para las que fueron sus últimas conferencias³.

La nueva edición de *Obras completas* de José Ortega y Gasset se ha llevado a cabo gracias al Centro de Estudios Orteguianos (de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón), que fue dirigido primero por José Luis Molinuevo (1997-2001), luego por Ignacio Sánchez Cámara (2001-2002) y actualmente por Javier Zamora Bonilla, y que tuvo desde su fundación en mayo de 1997 como principal objetivo una nueva edición de las *Obras completas* de José Ortega y Gasset. La edición ha contado con un equipo interdisciplinar

¹ “Sobre un Goethe bicentenario.– [Conferencia en Aspen]”, “[Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen].– [Introducción]”, “Goethe sin Weimar”, “[Goethe y los Amigos del País]”, “[Notas para un brindis]”, “Alrededor de Goethe.– [Conferencia en la librería Buchholz]”, “Enviando a Domingo Ortega el retrato del primer toro.– [Borrador]”, “[Sobre *La rebelión de las masas*]”, “Discurso para el Primer Congreso de la Unión de Naciones Latinas”, “En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951».– III. [Borrador]” y “Vistas sobre el hombre gótico”.

² “[Conversación con Miguel Pérez Ferrero]”, “[Apuntes para una Escuela de Humanidades en Estados Unidos]”, “[Medio siglo de filosofía]”, “[Sobre *La rebelión de las masas*]” y “[El estímulo de la inseguridad]”.

³ “[Apuntes sobre una educación para el futuro]”, “Individuo y organización”, “Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia”, “Las profesiones liberales” y “El fondo social del *management* europeo”.

de investigación, del que han formado parte Carmen Asenjo Pinilla (tomos I al X), Ignacio Blanco Alfonso (tomos I al VI), Cristina Blas Nistal (tomo VII), Enrique Cabrero Blasco (tomo X), José Ramón Carriazo Ruiz (tomos I al X), María Isabel Ferreiro Lavedán (tomos I al X), Iñaki Gabaráin Gaztelumendi (tomos I al X), Patricia Giménez Eguíbar (tomos VIII y IX), Alejandro de Haro Honrubia (tomo VIII), Felipe González Alcázar (tomo VII al X), Azucena López Cobo (tomos I al X), Juan Padilla Moreno (tomos I al VI), Mariana Urquijo Reguera (tomo IX) y Javier Zamora Bonilla (tomos I al X). Y al que hay que añadir a Juan Pablo Fusi como Director del Instituto Universitario Ortega y Gasset (tomos I-VI) y como Presidente de la Comisión Académica (tomos VII-X).

2. La trayectoria de la edición

Desde la aparición del primer tomo de las nuevas *Obras completas*, la *Revista de Estudios Orteguianos* ha ido dando cuenta del significado y del valor de este acontecimiento en la vida intelectual española mediante las contribuciones de destacados especialistas, como Fernando R. Lafuente, Francisco José Martín, Javier San Martín, Domingo Hernández, Jaime de Salas, Antonio Regalado, José A. Pascual, José Ramón Carriazo, Agustín Andreu y Béatrice Fonck.

Las diversas perspectivas aportadas por estos estudios han puesto de manifiesto los caminos del pensar orteguiano, recuperando del mejor modo posible las “huellas” de su vida intelectual. Por ejemplo, desde la Filología, entendida como “amor a la palabra”, se ha resaltado el valor innovador de esta edición como modélica y canónica, por cuanto amplía las posibilidades reales de comprensión e interpretación del pensamiento de Ortega. Partiendo de las anteriores *Obras completas* y de los trabajos de otros editores, se han incorporado nuevos textos, con un estricto criterio cronológico, hasta ofrecernos la trayectoria intelectual orteguiana, “la melodía de [su] destino personal”, como recuerda Fernando R. Lafuente⁴, citando al propio Ortega.

Ciertamente, no se puede prescindir de la Filología para ofrecer el *corpus* de las *Obras completas*, a través de cuyo estudio surgirá una imagen renovada de Ortega. Y esta edición se sustenta en el crecido caudal de investigaciones orteguianas con esmerado rigor filológico. Un ejemplo significativo es el que ofrece Francisco José Martín con su estudio sobre el proyecto general de las *Meditaciones orteguianas* y los avatares de la *Meditación de Azorín*⁵. Induda-

⁴ Vid. Fernando R. LAFUENTE, “La edición de las huellas de mi vida. *Obras completas* de José Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos* (= REO), 8/9 (2004), pp. 11-18.

⁵ Vid. Francisco José MARTÍN, “La meditación de Azorín (Filología y ética del texto)”, REO, 10/11 (2005), pp. 9-32.

blemente, la nueva edición de los textos permite reconstruir las aventuras editoriales mediante una lectura diacrónica de los mismos, y así, como en este caso, entender mejor las relaciones entre Azorín y Ortega.

Por su parte, Domingo Hernández ha destacado que la mayor contribución de la nueva edición radica en la fijación del texto del *corpus* orteguiano, de tal modo que permite una adecuada recepción de nuestro clásico contemporáneo⁶. Precisamente Ortega insistía en que la relación con el clásico no debe ser sólo de exposición, sino de utilización eficiente, para que podamos servirnos de él aplicándolo a nuestros problemas. La recepción del clásico ha de servir “para nuestra propia salvación”, para nuestro propio provecho. ¿Cómo? Actualizándolo, “contemporaneizándolo”, “re-sumergiéndolo en la existencia”⁷. He ahí una nueva forma de “objetividad”, en cuya raíz están la “iracundia” y el “entusiasmo” propios de una lectura pensativa⁸. Sólo saliendo del mero texto se puede llegar a la realidad vital que permite entenderlo. Esa será la labor también de una nueva filología, que tendrá como meta una interpretación en la que se entremezclan la razón vital y la razón histórica, por tanto, a mi juicio, más cercana a la consideración hermenéutica.

También José A. Pascual ha insistido en el especial valor de la nueva edición, debido a que “conjuga su carácter de crítica con el de resultar accesible para el gran público”⁹. El rigor filológico y los criterios bien claros han sido “fruto de una verdadera investigación” por parte de un equipo interdisciplinar de Historia, Filosofía y Filología, movido por el común afán de ser fieles al proceder del propio Ortega. En su labor los editores han sido explícitos y transparentes en sus opciones, siguiendo los pasos de editores anteriores (como Garagorri, Molinuevo y Hernández). Mediante la información que ofrecen las Notas a la edición y las Noticias bibliográficas es posible reconstruir el proceso de elaboración de cada texto. Con esta información es posible responder a la presunta objeción de Regalado con su lector imaginario¹⁰, que hubiera preferido no separar las circunstancias de los textos, la del contexto de originación y la del de publicación, pero, a mi juicio, justamente ahora, con la nueva edición, es cuando se puede tener constancia y ser consciente de esas dos circunstancias, puesto que se cuenta con la información apropiada para incluso

⁶ *Vid.* Domingo HERNÁNDEZ, “Los clásicos de nuestros clásicos. Ortega y el arte de la recepción”, REO, 12/13 (2006), pp. 9-30.

⁷ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010 (citaremos por esta nueva edición, indicando el tomo y la página): V, 142.

⁸ I, 772.

⁹ *Vid.* José A. PASCUAL, “Logos y perspectivas”, REO, 16/17 (2008), pp. 9-21.

¹⁰ *Vid.* Antonio REGALADO, “Un selecto lector”, REO, 12/13 (2006), pp. 279-285 (reseña de los tomos IV y V de las nuevas *Obras completas*).

reconstruir el proceso entre ambas situaciones en la evolución intelectual de Ortega. El “circo ambulante” de ediciones que propició Ortega, según Regalado, seguramente no refleja el auténtico proceso cronológico de la evolución del pensamiento de Ortega, pero el Aparato crítico que aporta esta edición proporciona un medio de reconstruirlo con rigor filológico y fiabilidad documental. A pesar de las sugerentes alternativas en la ordenación de algunos textos, propuestas por su “lector selecto” en busca del “lugar natural” de dichos textos, Regalado deja constancia al final de que la edición “nos agrada, satisface y contenta”, ya que “esta meticulosa, atractiva y bien cuidada edición” impulsa a aumentar –¿dicho con cierta ironía?– “selectos lectores”.

Del mismo modo, José Ramón Carriazo ha insistido en la importancia del cuerpo del texto y del Aparato crítico, recuperando textos perdidos, así como en el aprovechamiento de la investigación de Ricardo Senabre para comprender el estilo de Ortega y para detectar algunos textos sin firmar que cabe atribuir a Ortega y que han sido incluidos en esta edición¹¹, aunque en los correspondientes Anexos.

Todas estas investigaciones, que están en la base de la nueva edición, son de suma importancia para comprender la posición de Ortega en los más diversos asuntos. Por ejemplo, es muy significativo el estudio que ofrece Béatrice Fonck sobre los artículos inéditos que aclaran la postura de Ortega en relación con la época de la dictadura de Primo de Rivera, sobre lo que se habían producido algunos equívocos¹².

Aceptado en principio que esta edición se ha convertido en una obra “insustituible” para la investigación rigurosa del pensamiento de Ortega y Gasset, por haber fijado el texto con estrictos criterios cronológicos y filológicos, y separando la obra publicada en vida del autor y la póstuma, los principales trazos que me ha parecido ver más destacados hasta ahora en los diversos comentarios de estas nuevas *Obras completas* han sido los siguientes.

En primer lugar, en varias ocasiones se ha hecho notar la especial contribución de estas nuevas *Obras completas* a una lectura de conjunto de los escritos de Ortega, al hilo de las diversas circunstancias de la vida. Así, por ejemplo, cabe leer al unísono los escritos políticos y los filosóficos. Ortega expresa sus ideas como “comentarista político” en *El Imparcial* y luego en *El Sol*, pero estas ideas toman cuerpo también en sus libros filosóficos. A diferencia de la edición anterior, en que los escritos políticos estaban concentrados en dos volúmenes

¹¹ *Íbid.* José Ramón CARRIAZO, “Historia de un texto. Las *Obras completas* de José Ortega y Gasset”, REO, 18 (2009), pp. 9-48.

¹² *Íbid.* Béatrice FONCK, “Ortega y el poder bajo la dictadura de Primo de Rivera a la luz de los inéditos del tomo VII de las *Obras completas*”, REO, 20 (2010), pp. 5-19.

separados del resto, la nueva edición tiene la ventaja de poner de manifiesto que la reflexión filosófica no estaba desvinculada de la acción política, ni la política al margen de la filosofía¹³. Por tanto, para leer bien los textos filosóficos hay que tener muy en cuenta las preocupaciones vitales en la biografía de Ortega, como ya expuso con gran destreza y documentación Javier Zamora en su biografía de Ortega¹⁴. La cercanía de los escritos políticos y filosóficos en esta nueva edición permiten descubrir un peculiar perfil orteguiano –como ha resaltado Regalado– entre la alteración política y el ensimismamiento filosófico.

En segundo lugar, va quedando más claro el proceso de formación de su concepción de la razón vital e histórica; por ejemplo, se detecta la emergencia de la razón histórica en relación con la razón vital en sentido biográfico, al ponerse de manifiesto desde muy pronto que “el fenómeno histórico está formado por sentido”¹⁵. Debe, pues, destacarse la importancia al respecto del tomo III –como ha señalado San Martín– por el significado de la época que va del año 1917 al 1925, ya que es la época en que se conforma y asienta su concepción fundamental de la razón vital e histórica, que perdura hasta sus últimas producciones.

En tercer lugar, se ha destacado la inclinación fenomenológica de Ortega frente al positivismo y el pragmatismo, pero tal vez se haya descuidado insistir en la especificidad de su transformación de la fenomenología y en su búsqueda de una nueva metafísica a la altura de los tiempos, contando con los conocimientos científicos, pero sin someterse a la tiranía cientificista, tal como expondremos más adelante. Ortega estaba urgido por la búsqueda de la realidad vital e histórica, más allá de la lógica, por un lado, pero también del frívolo relativismo. De todos modos, esta superación del positivismo y del empirismo en dirección a la metafísica ha sido puesta de manifiesto por Agustín Andreu¹⁶, quien conecta la crítica orteguiana de la modernidad –de un modo bien peculiar– con Leibniz y su noción de infinito. “La resurrección de la mónada” como “punto metafísico” y fuerza originaria le sirve a Agustín Andreu para descubrir el “nuevo mundo” de los “fenómenos mentales”, nuestro dentro o “intimidad”, que en último término constituye la “interioridad esencial” de nuestra “vida”. A esa intimidad y “unidad de vivencia”, a ese fondo íntimo lo considera Ortega, según recuerda Agustín Andreu, de carácter “lírico”. Un aspecto sumamente característico y significativo, a mi juicio, para delinear el auténtico perfil del pensamiento filosófico de Ortega.

¹³ Vid. Javier SAN MARTÍN, “Un tono fundamental”, REO, 10/11 (2005), pp. 311-317 (reseña del volumen III de las nuevas *Obras completas*).

¹⁴ Vid. Javier ZAMORA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002.

¹⁵ III, 675.

¹⁶ Vid. Agustín ANDREU, “Ortega: mística, lírica y metafísica”, REO, 19 (2009), pp. 5-31.

En cuarto lugar, se ha destacado la relevancia de los “últimos escritos de Ortega”, una expresión que tiene un doble significado¹⁷: por un lado, los últimos escritos editados por el propio Ortega, pero, por otro, también los últimos escritos no publicados en vida y, por tanto, inéditos y que se publican como obra póstuma¹⁸. Los tomos del I al VI ofrecen la obra publicada y los tomos del VII al X, la obra póstuma. De ahí que en el tomo VI no se ofrezcan las obras más importantes de la época correspondiente a los últimos años de su vida, como comenta Jaime de Salas¹⁹, sino que lo más importante de la producción de Ortega de este periodo aparezca en los tomos correspondientes a dicha época, pero de la obra póstuma, es decir, en los tomos IX (1933-1948) y X (1949-1955). Una distribución entre la obra publicada y la póstuma que es fruto de la decisión de los editores de separar los textos conforme a un criterio establecido con toda nitidez, junto al criterio cronológico.

3. Perfil filosófico de Ortega

1) Noología como filosofía fundamental

Ortega asume el proceso moderno como instancia crítica del realismo antiguo, pero no acepta su solución idealista. Porque el idealismo y el subjetivismo modernos nos mantienen desvinculados de la realidad, cerrados en el ámbito de la conciencia y de la objetividad (aun en su sentido de intersubjetividad). La tragedia de la pérdida de la realidad se agrava con la desorientación respecto a la verdad, el desarraigo y la inautenticidad. De ahí que Ortega se enfrente al modo moderno de entender la vida, que acaba agotándose en una remisión infinita de pensamientos de pensamientos, de representación de representaciones y de interpretación de interpretaciones. ¿Cómo salir del régimen carcelario y de la “condición trágica de la subjetividad moderna”? ¿Hay algún fenómeno más radical que el orden de la objetividad y un escenario más profundo que el de la conciencia? ¿Cómo llegar a la realidad? Ortega pensó que indagando las bases pre-rationales del conocimiento y, correlativamente, una forma de realidad pre-teórica, para lo cual creyó encontrar en el método fenomenológico un buen aliado, puesto que la lógica y la psicología no bastan

¹⁷ *Id.* Jaime de SALAS, “Últimos escritos de Ortega”, REO, 12/13 (2006), pp. 275-278 (reseña del tomo VI de las nuevas *Obras completas*).

¹⁸ *Id.* Javier SAN MARTÍN, “Ortega inédito”, REO, 14/15 (2007), pp. 13-21 (comentario al tomo VII, primero de la obra póstuma).

¹⁹ *Id.* Jaime de SALAS, “Segunda navegación de extraordinaria importancia”, REO, 19 (2009), pp. 205-209 (reseña del tomo IX de las nuevas *Obras completas*); “El último Ortega”, REO, 21 (2010), pp. 187-189 (reseña del tomo X de las nuevas *Obras completas*).

para sacar a la luz el trasfondo vital de la propia razón²⁰. Pero tampoco le resultó suficiente la fenomenología, de ahí que tuviera que corregirla en la forma en que se afanaba por atenerse a las cosas mismas y llegar de modo inmediato a los datos radicales y últimos. Pues la fenomenología no es plenamente aprovechable en cualquiera de sus formas, sino que hay que rectificarla o corregirla en aquellos aspectos que nos hacen caer de nuevo en excesos idealistas, por ejemplo, la reducción y el modo cartesiano de entender la conciencia; de la fenomenología interesa muy especialmente su afán por atenerse a las cosas mismas, es decir, el dejar que los fenómenos se manifiesten de modo inmediato y, por tanto, llegar a los datos radicales y últimos, superando todo estorbo o construcción²¹. La fenomenología presta el servicio de conducirnos a la captación inmediata de los datos radicales y primarios, que se pueden expresar por vía descriptiva. De este modo, podemos superar las interpretaciones y/o explicaciones filosóficas realistas e idealistas de la razón filosófica. El afán de radicalidad de Ortega estaba dirigido a responder a estos interrogantes de fondo. ¿Cuál va a ser la respuesta de Ortega?

Si reparamos en el anuncio impreso del curso dado en otoño de 1915 y comienzo de 1916, según Paulino Garagorri²², podía leerse: “Curso público sobre Sistema de Psicología.– Primera parte: Los fundamentos de la Psicología: Noología, Ontología, Semasiología.– Determinación de lo psíquico.– Teoría de la sensibilidad e insensibilidad de los fenómenos.– Teoría de las zonas atencionales. Teoría de la percepción íntima y de la introspección.”²³. Aparece el término “noología” para designar la primera parte de los fundamentos de la psicología y, en un primer momento, se considera la noología como una ciencia que se ocupa “del pensamiento en su forma más pura y primaria”²⁴, a diferencia de la psicología. La noología no es psicología sino filosofía, la primera parte de la filosofía que podrá servir de auténtico fundamento a la psicología.

Y no olvidemos que el propósito del curso es “la superación del idealismo o subjetivismo”, es decir, aquella modificación en la concepción del ser, intro-

²⁰ José ORTEGA Y GASSET, *Qué es conocimiento* (= QC). Madrid: Revista de Occidente / Alianza, 1984, p. 144; cfr. “¿Qué es conocimiento? (Trozos de un curso)” (1931), IV, 584.

²¹ *Vid.* Javier SAN MARTÍN, “Tres análisis fenomenológicos orteguianos”, REO, 21 (2010), pp. 9-26.

²² “Nota preliminar” de Paulino GARAGORRI, en José ORTEGA Y GASSET, *Investigaciones psicológicas* (= IP). Madrid: Revista de Occidente / Alianza, 1979, p. 9.

²³ *Vid.* la correspondiente Nota a la edición del texto “Sistema de la Psicología” en VII, 885-889, donde se explica la intrahistoria del texto, su configuración y las oportunas variantes. Por ejemplo, aunque se anunció con el título “Sistema de Psicología”, en el manuscrito de la primera lección en el Archivo se puede leer de mano de Ortega “Sistema de la Psicología”; o, asimismo, tras “Semasiología” se encuentra el siguiente paréntesis: “(Filosofía del lenguaje)” (VII, 886 y 429).

²⁴ IP, p. 45; VII, 452.

ducida por Descartes, en que –dice Ortega– “se desconfía de la realidad”²⁵, porque “antes que la cosa” se ve “el sujeto que la piensa” y, por consiguiente, el problema central es el de la objetividad (cómo lo subjetivo llega a ser objetivo). El idealismo es el modo moderno (subjetivista) de enfrentarse con la vida. Su superación implica nuevos modos de vida y una nueva relación entre ser y pensar²⁶.

La noología constituye una de las “partes primeras de la filosofía”, que indaga hasta los “supuestos no sólo racionales”; junto con la “semasiología” y la ontología, la noología es una ciencia “primera y fundamental” que trata del pensamiento “en su forma más pura y primera” y que no supone ninguna otra y es supuesta por todas. Sin embargo, el significado de la noología oscila en el desarrollo del pensamiento de Ortega a lo largo de la misma obra *Sistema de la Psicología*. En un primer momento, la “ciencia primera y fundamental” de la filosofía parece que nace, según Ortega, ante el problema de la verdad; por otra parte, la noología como ciencia filosófica fenomenológica, puramente descriptiva, se plasmaría en “el «sistema de la razón vital»”, aun cuando se movería todavía en el ámbito de la “relación de conciencia” como fenómeno fundamental, como elemento universal donde flotan todos los demás fenómenos²⁷. Y por relación de conciencia se entiende la “intencionalidad” (“conciencia de...”), “el referirse mismo, el llevar en sí lo otro que sí mismo, en suma, el tener un objeto, el darse cuenta de algo”²⁸. No obstante, el impulso inicial de la noología persistirá en su pretensión de filosofía primera, como cuando Ortega se refiera más tarde a la aparición de un libro titulado *Sobre la razón viviente* y al que califica de “ensayo de una *prima philosophia*”²⁹.

Sin irse tan lejos en el tiempo, en la propia obra *Sistema de la Psicología*, unas páginas más adelante, encontramos algunos textos donde se produce un cambio significativo. Hablando de que la filosofía primera o fundamental trata de la verdad con un método sin supuestos³⁰, Ortega señala que esto ha de tomarse radicalmente, por tanto, incluso sin el supuesto de la verdad. En un proceso de argumentación a vueltas con los tropos de Agripa (la disonancia de las opiniones y la relatividad de la verdad) se ve forzado a rebasar el plano de la verdad y de la duda en que se había situado inicialmente. “Verdad, falsedad y duda no son lo primero”, porque –dice significativamente Ortega– “aún

²⁵ IP, p. 39; VII, 449.

²⁶ IP, pp. 79-80; VII, 476.

²⁷ IP, p. 86; VII, 480.

²⁸ IP, p. 105; VII, 493.

²⁹ *Historia como sistema* (1941), VI, 70.

³⁰ IP, p. 112; VII, 499.

tenemos donde apoyarnos más allá de la verdad”³¹. Y considera esta posibilidad como un auténtico avance contemporáneo (ya no moderno, ni del s. XIX). Se trata de “la primera gran conquista específica del siglo XX”: el *sentido*.

La filosofía sería la filosofía de los límites del sentido como una garantía más básica que la misma verdad frente al escepticismo, porque es un “contrasentido” “renunciar al sentido” y hasta la duda escéptica cuenta con ciertas “condiciones” ineludibles. La noología orteguiana se nos presenta como la ciencia filosófica primera que nos abre a las profundidades del ámbito del sentido. “El *sentido* se entiende” y es algo “incorruptible”, como las *Ideas* de Platón. En una percepción “lo visto se destruirá –yo pereceré– pero el sentido de mi visión es eviterno”³². Éste es un auténtico avance frente al cartesianismo de la conciencia, puesto que –según Ortega– aquí no puede actuar el “genio maligno” de Descartes. Frente al escéptico, no valen los análisis de la verdad, sino los del *sentido*, puesto que el escéptico puede hacer *epoché* de la verdad, pero “no puede renunciar al sentido”³³. “La duda posible concluye donde empieza el contrasentido”, “tiene como límite ciertas condiciones sin las cuales no sería duda”. Si se especificaran algunas de estas “condiciones” se vería la semejanza con las postuladas por Wittgenstein y también por K. O. Apel, en este caso, como condiciones transcendentales del sentido³⁴. Esta filosofía de los límites del sentido permite seguir confiando en la razón y darse cuenta de que hay alguna garantía más básica que la misma verdad o falsedad en el orbe de la razón³⁵. De ahí que Ortega anuncie lo siguiente: “Pronto ensayaremos la investigación de qué sea el «sentido»: este estudio a quien doy el nombre de Noología es, en mi opinión, fundamento de todo lo demás, anterior a la Lógica y a la Psicología y a la Matemática y a la Metafísica”³⁶.

La noología se nos presenta ahora como el estudio capaz de lograr un nivel más profundo y básico: el del *sentido*; sería la ciencia filosófica primera. Esta innovación constituye un paso importante en el camino orteguiano de transformación de la fenomenología.

2) Transformación de la fenomenología

En primer lugar, ya en relación con la cuestión de la sensación, Ortega consideraba en 1913 que estaba “intacto” el tema del “concepto fenomenológico

³¹ IP, p. 124; VII, 508.

³² IP, p. 125; VII, 509.

³³ IP, p. 129; VII, 511 y 512.

³⁴ Karl-Otto APEL, *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, 2 vols., 1985; Jesús CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos, 1988.

³⁵ IP, p. 130; VII, 512.

³⁶ IP, p. 129; O.C., VII, p. 511.

de la sensación³⁷; Ortega era consciente de que aquí quedaba un resto para el análisis fenomenológico. La psicología empirista moderna había considerado las sensaciones como “el contenido primario de la conciencia” y como “estados subjetivos”; y, por tanto, había entendido que “el contenido primario e inmediato de nuestra conciencia es lo subjetivo”. En cambio, para Ortega, es éste “el pecado original del moderno subjetivismo”³⁸. ¿Son las cualidades sensibles meramente impresiones subjetivas? ¿No son reales? ¿No nos abre el sentir a la realidad, superando así el idealismo y el subjetivismo? ¿No sería la vía de una noología del sentir más fundamental que la fenomenología trascendental?

A lo largo de los años veinte se van detectando cambios muy significativos en sus conferencias en Buenos Aires y en Madrid, que culminan en los cursos de 1928-29 y de 1929-30. Aquí afirma Ortega tajantemente que la fenomenología deja fuera de su consideración el *carácter ejecutivo del acto, lo vivo* de cada acto. De ahí que su “tema” y “método” sea “inverso del de la fenomenología”: la fenomenología *reduce* la ejecutividad de los actos, aquello que primordialmente ocupará a Ortega, de ahí que llegue a afirmar: “La actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario de la actitud que llamo «razón vital»”³⁹.

Según Ortega, la fenomenología no ha llegado –como era su propósito– a las raíces preteóricas, vitales, del conocimiento; sigue pendiente, pues, “el gran problema de la «génesis de la Razón»”⁴⁰. A mi juicio, Ortega contribuye a la transformación de la fenomenología en dirección hacia una noología y/o una fenomenología hermenéutica de la razón vital e histórica, que tiene los rasgos de una hermenéutica de la facticidad ejecutiva. En cualquier caso, el impulso hacia otra analítica (noológica o hermenéutica) de la facticidad avanza en el descubrimiento de la génesis estructural de la razón y favorece la búsqueda de la realidad primaria⁴¹.

Lo decisivo en esta transformación es el tránsito desde el nivel de la *conciencia* al de la *realidad*: “Parte el filósofo a la busca de una realidad primaria”, “una instancia frente a toda posición subjetiva”; algo no puesto por el sujeto sino “*impuesto*”, “*puesto por sí*”, “lo «positivo» o «dado»”. Porque “la *realidad absoluta* que es la «conciencia pura» *desrealiza* cuanto hay en ella y lo convierte

³⁷ IP, p. 223; “Sobre el concepto de sensación” (1913), I, 627.

³⁸ IP, p. 158; VII, 532.

³⁹ “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia” (1941), VI, 28; *Vid.* QC, pp. 14 y 51 (VIII, 197 y 224-225).

⁴⁰ VI, 29, nota.

⁴¹ *Vid.* Jesús CONILL, “La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: La posmodernidad metafísica”, en Javier SAN MARTÍN (ed.), *Ortega y la fenomenología*. Madrid: UNED, 1992, pp. 297-312.

en puro objeto [...], espectraliza el mundo, lo transforma en mero *sentido* [...], hace consistir la realidad en *inteligibilidad* pura⁴².

Ortega critica a Husserl la “manipulación” en que consiste la “reducción fenomenológica”, porque al fenomenólogo le sucede que “en vez de *hallar* una realidad, la fabrica”. Una nueva analítica, frente al idealismo fenomenológico que “escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia”, descubre que “lo *esencial*” de la “conciencia primaria” consiste en *sentir sin reducción* posible (p.e., un dolor de muelas): “Para ella nada es sólo objeto, sino que todo es realidad”⁴³.

La fenomenología parte de un “acto de conciencia primaria e ingenua”, pero su análisis es insuficiente, según Ortega: “una nueva insistencia analítica sobre el concepto fenomenológico de la conciencia me llevó a encontrar en él un Agujero”, el agujero de la modernidad, persistente en la fenomenología y de ahí la necesidad de transformarla “en sentido opuesto al idealismo”⁴⁴. Un mejor análisis de la conciencia primaria (irreflexiva, ingenua) en su facticidad revela que “no es por sí conciencia, sino la realidad misma”, por ejemplo, “el dolor de muelas doliéndome”, “el hombre realmente en el mundo real”; porque en el acto ejecutivo del darse cuenta de algo no prevalece un sentido contemplativo sino el ejecutivo de “encontrarse con las cosas mismas”, con la realidad. He ahí “lo irrevocable”.

La descripción que se atiene rigurosamente al fenómeno, tal como viene exigida por la “nueva insistencia analítica” de Ortega, pone de relieve la “coexistencia del yo y de la cosa”, no una relación ideal o intencional, sino “la realidad misma”, “lo que hay”, “la realidad que yo soy abriéndome y padeciendo la realidad que me es el contorno”⁴⁵.

Frente a la hipótesis cartesiana, Ortega cree haber logrado una nueva analítica más radical, que resuelva de otro modo el problema kantiano de la crítica para una nueva metafísica: en vez de “crítica de la razón pura” una analítica fenomenológica transformada de la razón impura (vital e histórica), por lo tanto, de carácter noológico o hermenéutico, “sin lo cual no hay salida a la alta mar de la Metafísica”.

3) Metafísica desde la realidad de la vida

Dado que la filosofía es cuestión de nivel más que de paradigmas, Ortega nos indica en qué nuevo nivel se sitúa, no en el de la conciencia sino en el de

⁴² “Prólogo para alemanes” (1934), IX, 155.

⁴³ IX, 156.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 160 y 157-159.

⁴⁵ “La idea de principio en Leibniz” (1947), IX, 1120.

la vida: “Nosotros nos instalamos desde luego en este nivel y lo único que hacemos es disputar con los modernos sobre cuál es la realidad radical e indubitable”⁴⁶. La realidad radical e indubitable, en busca de la cual se afana Ortega, constituye un “nuevo nivel” filosófico, que tiene peculiares caracteres. Ortega distingue entre una realidad de primer orden y otra, de segundo orden o explicativa. Así, p.e., la realidad de la vibración sirve de explicación de los colores; pero esa realidad explicativa es siempre de segundo orden con respecto a la realidad de los colores vistos. Sencillamente porque la realidad de la vibración de la luz, según el ejemplo de Ortega, depende de que explique o no los colores; pero la realidad de éstos no depende de nada. Esta distinción entre el nivel descriptivo y el explicativo, entre el “ser primario” y el “ser inventado por mí, fabricado por mi pensamiento”, constituye una distinción fundamental entre una “realidad primigenia, evidente e *improblemática*” y una “realidad secundaria”⁴⁷, entre la realidad vivida y la realidad pensada. Se trata de dos órdenes o niveles de realidad, a los que corresponden dos modos de intelección.

Otro rasgo de la realidad radical es su carácter enigmático: la realidad primordial no está exenta de enigma y desde su situación dramática (¡incluso trágica!) el hombre genera nuevos mundos, donde se cree a salvo del peso de lo real mediante el orden de las ideas. Pero lo decisivo en el nuevo modo de entender la realidad es que ésta se entiende como ejecutividad antes que como objetividad; y con ello Ortega cree estar superando el habitual recurso idealista a la auto-conciencia, porque “ningún acto puede ser objeto de sí mismo”⁴⁸. A mi juicio, la crítica orteguiana del “ser para sí” idealista desde la realidad como ejecutividad constituye el paso decisivo hacia el dato y fenómeno primordial. Porque la ejecutividad es el punto de vista, distinto de la objetivación, que nos sitúa en una “*realidad preteórica* como tal”, algo “por sí y para sí”, “la realidad desde el punto de vista de ella misma”⁴⁹. De este modo, arrancamos *de* las cosas mismas, de la realidad, adoptando su punto de vista, sin reducción alguna.

Desde esta realidad como ejecutividad Ortega critica el “para sí” idealista, porque el idealismo ha interpretado erróneamente el “para mí” –desconocido, a su juicio, por el realismo antiguo–; pues el idealismo pensó que la relación “para mí” era la relación de conciencia y sus modos. Pero, según Ortega, el “para mí” es un “carácter indiscutible de la realidad”⁵⁰. El dolor de muelas tiene un “ser para mí”, que no es “ser objeto para mí”, sino que la relación es directa, inmediata, “extra-noética”, ejecutiva: “realidad” pre-noética.

⁴⁶ “¿Qué es filosofía?” (1929), VIII, 360.

⁴⁷ IP, p. 84; “¿Qué es la vida?”, en *QC*, p. 112; VIII, 421-422.

⁴⁸ *QC*, p. 18; VIII, 200.

⁴⁹ *QC*, p. 51; VIII, 224 y 225.

⁵⁰ *QC*, pp. 53 y 54; VIII, 226 y ss.

La ejecutividad parece permitirnos pasar del nivel del objeto al de la realidad primordial, un problema que se ha considerado una “encrucijada” filosófica⁵¹. ¿En qué consiste el “para mí” vital con carácter de realidad? En una “presencia viva”, en una “pura actualidad”. Ejecutividad implica actualidad. La realidad primordial tiene efectiva actualidad en mi vida. Por eso, Ortega aconseja dejar en suspenso todas las categorías tradicionales con las que se ha intentado categorizar la realidad y se esfuerza por liberarse de ellas, a fin de llegar a “la aprehensión intelectual” de la realidad. Y el único término que salva Ortega es el de “la pura actualidad”, “*enérgeia*”, “*ejecución*”⁵². Ésta es la realidad preteórica que íbamos buscando y que hemos encontrado *sin* necesidad de *reducción*; este es el nivel fundamental: lo dado en la actualidad de lo ejecutivo como perspectiva de la realidad previa a toda objetivación. La fenomenología no llega a la realidad primordial, a pesar de que –según Javier San Martín– el fenómeno trascendental vendría a ser la realidad misma⁵³. Pues, según Ortega, la reducción deja fuera la realidad, su facticidad y contingencia.

A pesar del uso ambiguo de los términos en los textos orteguianos, Ortega prefiere “realidad” a “ser”. Y esta preferencia tiene un significado filosófico, que contribuirá a entender mejor su alternativa a Heidegger. La opción por la realidad frente al ser (el enfrentamiento con la solución heideggeriana en este punto) se debe a que se otorga prioridad a la realidad y se considera derivado al ser. En este sentido Ortega lleva a cabo una hermenéutica genealógica de la pregunta por el ser, que tiene componentes biológicos y pragmáticos, por consiguiente, su ulterioridad respecto de otras instancias que se condensarían en la fórmula de la realidad: “El hombre comienza por encontrar una realidad: luego la piensa [...]. La faena de pensar es, pues, siempre una reacción ante una realidad presente previa. O lo que es lo mismo; pensar es interpretar la realidad”⁵⁴.

¿Por qué se necesita el ser? A juicio de Ortega, “ni la psicología ni la lógica nos iluminan”. En su afán de superar el “intelectualismo”, Ortega sitúa el origen del esfuerzo por el que buscamos y pensamos el ser en una exigencia de nuestra “existencia preintelectual”; “el origen de toda pregunta por el ser” es “la advertencia de su inadecuación o defecto o falta dentro de la economía vital”. Y como “la vida humana es por naturaleza defectuosa, menesterosa, fallida”, necesitamos anticiparnos y saber a qué atenernos mediante un “esquema” que nos dé cierta “seguridad vital”. He aquí el origen vital y pragmático

⁵¹ Vid. Antonio PINTOR, “Zubiri y la fenomenología”, *Realitas*, III-IV, 1979, pp. 389-565.

⁵² QC, pp. 55 ss.; VIII, 226-229.

⁵³ Javier SAN MARTÍN, *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED, 1986, p. 198.

⁵⁴ QC, p. 117; VIII, 425.

(desde la realidad de la vida) de la pregunta por el ser; de la vida surgen todos los problemas metafísicos, en la razón vital tienen sus raíces⁵⁵.

Si Heidegger, con su hermenéutica del *Dasein*, transforma la fenomenología en una ontología, Ortega transforma asimismo la fenomenología en una metafísica de la vida humana, superando la orientación cartesiana, mediante una insistencia analítica (hermenéutica y/o noológica) en el mundo vital e histórico. Y, aunque se ha llamado la atención sobre la “insuficiencia” de la fórmula orteguiana ante el *Dasein* heideggeriano⁵⁶, a mi juicio, sin embargo, la postura de Ortega tiene ciertas ventajas. En primer lugar, Ortega plantea como cuestión abierta el problema del ser, evitando la estrategia heideggeriana de la inmunización, porque –a su juicio– Heidegger ha desorbitado el concepto del Ser y lo ha situado en una “vía muerta”. Heidegger habría partido de la distinción escolástica entre esencia y existencia, lo cual le habría sugerido que en el hombre ambas dimensiones se dan en una peculiar relación; pero Ortega replica que no hay ente alguno en que esa relación no se dé con carácter peculiar, por lo que se relativiza la ontología y se resitúa la distinción óntico/ontológico⁵⁷. Otra ventaja de la posición de Ortega es su apertura a las ciencias. Ortega se nutre de las ciencias más relevantes en su momento, como la “nueva biología” de von Uexküll. Tanto Julián Marías⁵⁸, comentando los antecedentes de la idea de circunstancia, como Manuel Garrido⁵⁹ y Manuel Benavides⁶⁰, han puesto de manifiesto la influencia e incorporación del pensamiento científico en Ortega. Ni tampoco son nada despreciables las virtualidades del pensamiento orteguiano –por comparación con el de Heidegger– para una ética de carácter metafísico⁶¹.

La posición de Ortega permite integrar lo biológico y lo fenomenológico (debidamente transformado) en la doctrina orteguiana de la circunstancia. Esta integración favorece la consideración de los aspectos perspectivistas y pragmáticos en la nueva concepción de la realidad y de la razón. La relación de

⁵⁵ QC, pp. 149-158; IV, 586-593 y VIII, 447.

⁵⁶ Vid. Antonio REGALADO, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza, 1990.

⁵⁷ IX, 1124, nota.

⁵⁸ Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación 2*. Madrid: Revista de Occidente, 1973 y Helio CARPINTERO, *Julián Marías. Una vida en la verdad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.

⁵⁹ Vid. *Teorema*, XIII/3-4 (1983), pp. 309-343.

⁶⁰ Manuel BENAVIDES, *De la ameba al monstruo propicio. Bases naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1988.

⁶¹ Vid. José Luis L. ARANGUREN, *La ética de Ortega* (1958), *Obras completas*, II, Madrid: Trotta, 1994; Javier SAN MARTÍN, “La ética de Ortega: nuevas perspectivas”, REO, 1 (2000), pp. 151-158; Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores”, REO, 1 (2000), pp. 159-170; Jesús CONILL, “Razón experiencial y ética metafísica”, REO, 7 (2003), pp. 95-117; Pedro CEREZO, “La ética de la alegría creadora”, REO, 18 (2009), pp. 129-170; Javier MUGUERZA, “Ética y Metafísica”, *Isogoría*, 41 (2009), pp. 11-68.

realidad no es primordialmente objetivadora sino vital y práctica; pero en un sentido no meramente adaptativo sino como “poder de creación” y de innovación, un aspecto proveniente de Kant y Nietzsche⁶². Por consiguiente, tampoco puede pasar desapercibida la conexión con algunos motivos nietzscheanos, ausentes en la ontología heideggeriana, como la dimensión práctica del trato primordial inteligente, precognoscitivo (siguiendo el hilo conductor del cuerpo), la óptica de la vida, la voluntad, lo dionisiaco, la importancia del cuerpo y de la animalidad del hombre; en definitiva, la radicación vital de la ontología y de la metafísica, que tendría su punto focal en la consideración del hombre como “animal fantástico” (¡otro motivo nietzscheano!)⁶³. La imaginación, la creación, la libertad, la innovación, la historia, la conexión de utilidad y verdad, el poder de ensimismación y libre creación (p.e., la técnica) del animal pragmático-fantástico, pesan en la visión orteguiana de la realidad y de la razón, y abren un nuevo horizonte.

Ortega ofrece así una alternativa filosófica a Heidegger, pues constituye otra salida en el proceso de transformación de la fenomenología, que habrá que discutir si es mejor o peor, pero que no puede menospreciarse ni medirse desde los presuntamente inmunizados parámetros heideggerianos. Con su transformación de la fenomenología en una peculiar metafísica, a partir de una analítica hermenéutica y/o noológica con ciertos rasgos genealógicos, Ortega intentó responder a la crisis moderna, a la que habrían abocado el idealismo y el subjetivismo. Pues el idealismo y el subjetivismo escamotean la realidad convirtiéndola en conciencia. No hay más remedio que salir de “la condición trágica de la subjetividad moderna”. ¿Cómo? Alcanzando un nuevo comienzo en la experiencia primordial de la realidad, a través de tres posibles caminos: la fenomenología mundana, la hermenéutica de la facticidad y la noología. A través de esta transformación mediante una analítica hermenéutica y/o noológica, la fenomenología de la esencia ha pasado en Ortega al nivel de la facticidad de la vida. A través de una analítica hermenéutica y/o noológica de la razón vital e histórica Ortega supera el planteamiento epistemológico y se abre a una nueva metafísica. Una metafísica que no se aleja del pensamiento científico (aunque sin someterse al “imperio tiránico de la razón científica”) y que tiene su raíz en un análisis de la vida humana, y con la pretensión de responder por una nueva vía a los logros de la kantiana crítica de la razón pura, ahora en su forma impura, factual y vital. La hermenéutica y/o noología de la experiencia vital abren en Ortega un nuevo horizonte para la metafísica.

⁶² Vid. Jesús CONILL, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 1997.

⁶³ Vid. Jesús CONILL, *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos, 1991.

4) La razón vital e histórica del animal fantástico

Uno de los aspectos más innovadores del pensamiento orteguiano radica en su meditación de la técnica, por cuanto que ésta nos permite descubrir “la constitución del hombre”, el “raro misterio” de su ser, que Ortega expresa en varias ocasiones con la fórmula del “animal fantástico”⁶⁴. Porque nació de la fantasía. El hombre no es primordialmente –como ha repetido la tradición occidental– un “animal racional”, sino un animal inadaptado, que empezó a fantasear y esta primordial fantasía vino a ser como una protorrazón, no la mera sinrazón o lo irracional. Por tanto, la innovadora concepción orteguiana de la técnica le permite proponer una reconstrucción del origen y de la constitución del hombre, así como ofrecer una genealogía de la razón humana a partir de la fantasía.

A mi juicio, es éste uno de los temas de mayor relevancia para el “último Ortega”⁶⁵. Pues, aunque haya quienes piensen que durante sus últimos años tenía poco o nada que decir, me uno a quienes defienden lo contrario, porque creo que Ortega en esta etapa final de su vida tenía mucho que decir, como queda patente en la edición de estas nuevas *Obras completas*. A pesar de no haber logrado acabar plenamente su proyecto sistemático de una filosofía de la razón vital e histórica, en parte debido a su peculiar estilo y a la procedencia de sus producciones (los cursos orales), Ortega en esta última etapa supo transmitir lo que algunos, como Javier Zamora, han llamado su “filosofía implícita”⁶⁶, cuyas formulaciones se encuentran en las obras publicadas póstumamente.

En todos estos trabajos se sigue exponiendo su filosofía de fondo, que constituye una crítica tanto del idealismo como del positivismo. Entre idealismo y positivismo Ortega favorece una línea filosófica que cabe calificar de “*hermenéutica de la vida*” y que, a mi juicio, prosigue más la inspiración de Nietzsche y Dilthey que la de Heidegger⁶⁷. Algo de esto es lo que cabe mostrar partiendo de la figura del “animal fantástico” –que también se encuentra en Nietzsche– y su peculiar conexión con la razón vital e histórica.

Uno de los asuntos que Ortega presenta en reiteradas ocasiones en esta etapa de su producción es la relevancia de la *fantasía*. Ésta no es el ámbito de la

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Vid. Jesús CONILL, “Animal fantástico y razón histórica”, en M. GARRIDO, N. R. ORRINGER, L. M. VALDÉS, M. M. VALDÉS (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2009, pp. 361-366.

⁶⁶ Javier ZAMORA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002, p. 459.

⁶⁷ Vid. Nelson R. ORRINGER, *Nuevas fuentes germánicas de “¿Qué es filosofía?”*. Madrid: CSIC, 1984; “La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: la influencia de Georg Misch”, REO, 3 (2001), pp. 147-166; Jesús CONILL, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid: Tecnos, 2006.

irracionalidad, sino más bien de la protorrazón, capaz de acercarnos a la realidad de un modo originario, dada la peculiar manera de ser del hombre. Así lo expone Ortega recurriendo –como Platón– al mito, a una fábula, con la que nos narra el origen del ser humano a partir de una especie animal enferma.

Según Ortega, fue una especie animal en la que brotó un “torrente de fantasía”, de “hiperfunción imaginativa”, la que se convirtió en hombre, en “animal fantástico”. El hombre “ni fue desde luego racional ni siquiera lo es todavía”. En el hombre tuvo que existir una “necesidad de comunicación” desbordante, que se originaba en un animal que tenía “*anormalmente*” mucho que decir, debido a un “mundo interior” rebosante. La anormalidad de tal animal convertido en hombre habría consistido en esa superabundancia de imágenes, de fantasmagorías, que empezaron a crear dentro de él un “mundo interior”. El error ha consistido, a juicio de Ortega, en “suponer que ese mundo interior era racional”, y por eso afirma: “En el animal que luego resultó «hombre» tuvo [...] que surgir en anormal desarrollo y superabundancia una función primigenia: la fantasía”⁶⁸.

Merced a la fantasía, según Ortega, a unas “sensaciones liberadas”, puede el hombre fabricarse un mundo fantástico. Por tanto, aunque el hombre esté encadenado a las cosas en su trato con ellas, tiene “efectiva libertad de imaginar”, debido a que su única actividad originariamente inteligente es la sensación liberada en forma de imaginación. “El hombre es libre para interpretar las cosas en que fatalmente (= no libremente) está inserto”⁶⁹. ¡Podrá danzar encadenado!

Así pues, la única actividad originariamente inteligente, el único “hacerse cargo” o “darse cuenta” es la sensación liberada en forma de imaginación. Y Ortega remite a Aristóteles para comprender mejor la relación entre sensación y *logos* a través de las imágenes (la inteligencia no puede entender ni pensar sin imágenes). Y podría haberse referido también a Nietzsche, Goethe y Dilthey. Pensar es fantasear y poetizar. Todo entendimiento es imaginación. La “racionalidad” supone la fantasía. La razón es un modo de funcionar la fantasía.

Ortega propone representarse el origen del hombre en una imagen antidarwiniana, pero sin separar al hombre del animal, es decir, como “un animal que escapa a la animalidad”, “inadaptado e inadaptable”, “enfermo”, que Ortega ilustra con un “mito antidarwiniano”⁷⁰. En ese mito nos cuenta que, debido a una enfermedad causante de una “hiperfunción cerebral” e “hiperfunción mental”, apareció un animal que se llenó de imágenes, de fantasía y de un mundo interior. El animal fantástico resultante, que es el hombre, se vio for-

⁶⁸ X, 308.

⁶⁹ IX, 1018.

⁷⁰ IX, 1366 y ss.

zado a vivir en dos mundos, por tanto, de un modo desequilibrado: porque “nació de la fantasía”.

Y lo que llamamos “razón” no es sino fantasía puesta en forma. Lo más racional es fantástico: el punto matemático, la línea infinita, la matemática, la física, la “justicia” y la “felicidad”. La fantasía crea proyectos, a los que llamamos “ideales”, es decir, lo que el hombre quiere llegar a ser. De ahí el persistente “descontento” del hombre, porque siempre “echa de menos lo que nunca ha tenido”.

En el “mito antidarwiniano” que narra Ortega, en su figuración imaginaria de cómo el hombre emerge entre los animales, lo que decisivamente caracteriza al hombre es la abundancia de la fantasía. Y Ortega añade: “La historia de la razón es la historia de los estadios por los que ha ido pasando la domesticación de nuestro desaforado imaginar”⁷¹. He aquí la radicación de la razón histórica en el animal fantástico. Pues, aunque los demás animales se adaptan al medio, el hombre procura adaptar el medio a “sí mismo”. Pero para ello tiene que transformar el mundo en otro conforme a sus deseos, que no serán ya sólo instintivos, sino también “deseos fantásticos”, para cuya satisfacción su campo de acción será la historia y el instrumento, la técnica.

El hombre es el animal inadaptado, porque la naturaleza le niega los medios para realizar sus deseos y se rebela contra la naturaleza. El hombre es un rebelde, un desertor de la animalidad. Ésta es su tragedia y su dignidad, y de ahí que se convierta en una criatura dramática. Con esta tesis antidarwinista Ortega quiere resaltar que el hombre es un inadaptado y que, por tanto, no logra realizar plenamente su humanidad, ni alcanzar la felicidad que ansía, a pesar de los medios técnicos que es capaz de crear. Aunque todo esto le permite descubrir un aspecto básico de la condición humana, afirmando que “por eso el esfuerzo técnico está alojado en la raíz misma del ser humano”⁷².

Este animal fantástico, histórico y técnico, “está metido en la naturaleza, pero *no pertenece a la naturaleza*”, “es extraño a ella”. Es parte de la naturaleza y, sin embargo, está frente a ella mediante un “*extrañamiento*”, que, desde el punto de vista de la naturaleza, significa una “anomalía” enfermiza y destructiva. Una anomalía que no le impide seguir viviendo, aun cuando de un modo “antinatural”, es decir, en tanto que como realidad histórica y ser técnico en una medida creciente, se ocupa de crear un mundo nuevo⁷³.

Este animal convertido en hombre estaba tan repleto de “figuras imaginativas en sí mismo” y “lleno de fantasía” que encontró en sí mismo un “mundo

⁷¹ IX, 1388.

⁷² “[Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen]”, VI, 586 y 587.

⁷³ VI, 811 y ss.

interior". Esto trajo consigo "el más maravilloso de los fenómenos", que es "imposible de explicar desde el punto de vista puramente zoológico" (ya que se opone a la orientación natural de la atención en los animales hacia el mundo exterior). Cuando el animal que se convirtió en hombre encontró tal riqueza en imágenes internas, "empezó a prestar atención a su interior", "entró en sí mismo". El vigor de la fantasía trajo consigo que los deseos del hombre no quedaran reducidos a los instintos (a la naturaleza), sino que fueran "deseos fantásticos". Este ser se encontró con dos repertorios de propósitos, con dos proyectos diferentes: los "instintivos" y los "fantásticos", y por eso tiene que "elegir", "seleccionar". Se convierte en un animal "elector". El animal histórico y técnico tendrá que "elegir" entre posibilidades, "seleccionar", convirtiéndose en un animal "elector". De ahí procede el terrible privilegio de la "libertad del hombre". En definitiva, el hombre "se hizo libre porque se vio obligado a elegir, y esto se produjo porque tenía una fantasía tan rica, porque encontró en sí tantas locas visiones imaginarias". "Somos [...] hijos de la fantasía"⁷⁴. "Todo pensar es fantasía" y la historia es el intento de domar la fantasía.

Lo que muestra el mito, la narración –la fábula– que cuenta Ortega es "la victoria de la técnica", por la que podemos crear un mundo nuevo, "un gigantesco aparato ortopédico", que es maravilloso, pero también dramático. Porque toda vida humana tiene que inventarse su propia forma. Y este "*imperativo de invención*" es en lo que consiste el "*imperativo de autenticidad*" que impele al hombre en su vida. Por eso, señala Ortega, "la facultad primordial del hombre es la fantasía". Incluso el pensar científico es una variedad de la fantasía, es la fantasía de la exactitud. La vida humana es faena utópica, invención del personaje que cada cual tiene que ser. El hombre es novelista de sí mismo. Se necesita fantasía para crear el propio programa vital⁷⁵. Pues, aunque lo que "nos pasa" no está en nuestras manos, sí lo está el sentido vital de cuanto nos pase, porque depende de lo que decidamos ser. En cada instante se abren posibilidades de ser, de ahí que no se tenga más remedio que *elegir y anticipar* el sentido. Ese programa vital que cada cual es, es obra de la imaginación. El hombre necesita construir con su fantasía lo que va a ser. El hombre necesita elegirse su propio ser. ¿Cómo? Representándose en su fantasía tipos de vida posibles y notará que alguno le atrae más. Nuestra vida es, pues, producto de la fantasía. En todo momento tenemos que imaginar. Sin esta intervención de la fantasía, del poder poético y fantástico, el hombre sería imposible. Por eso, la vida humana es faena poética y utópica, en la que es decisiva la fantasía.

⁷⁴ VI, 816.

⁷⁵ IX, 137.

A partir de la fantasía el hombre se ve “condenado a la razón”, al ejercicio de una razón que es histórica, que necesita tiempo y esfuerzo, a una tarea siempre incompleta, como la de Sísifo, porque “la historia universal es el esfuerzo gigantesco y milenario de ir poniendo orden en esa desahogada, anti-animal, fantasía”⁷⁶. La historia de la razón es la historia de los estadios por los que ha ido pasando la domesticación de nuestro desahogado imaginar. Precisamente el proyecto de Ortega y Marías del Instituto de Humanidades pretendía dar cuenta de las diversas dimensiones de la vida humana, a través de las diversas ciencias de lo humano, hasta llegar a una teoría general de la vida humana. La concepción resultante no era ni naturalista ni nihilista, ni siquiera unilateralmente trágica, sino dramática. Pues la existencia es *drama*, lucha por lograr ser sí mismo y lograr un perfil auténtico. En esta tarea de las ciencias humanas, se ha de poner en marcha una forma de “dar razón” diferente a la de las ciencias naturales. Porque hay una decisiva diferencia entre las “naturalidades” y las “humanidades”, entre las experiencias y realidades naturales y las experiencias y realidades humanas e históricas. Ortega quiere salvar el ejercicio de la razón en la vida y en la historia de un modo específico y propio, diferente al del estudio de la naturaleza. Pues para comprender la vida humana es preciso contar una historia, es preciso ejercitar una *razón narrativa* que recupere el sentido del *drama* en que consiste la vida humana con categorías propias, vitales e históricas. ●

⁷⁶ IX, 1367.

José Ortega y Gasset

Notas de trabajo de la carpeta *Toros*

Segunda parte*

Edición de
Felipe González Alcázar y M. Isabel Ferreiro Lavedán

ORCID: 0000-0003-0992-6275

ORCID: 0000-0003-2841-6078

Introducción

Las Notas de trabajo, que ahora presentamos de la carpeta titulada “Toros” –20/1–, son la continuación de las publicadas en el número anterior de esta misma revista –subcarpetas 20/1/1 y 20/1/2–. Corresponden, pues, a las subcarpetas 20/1/3: con 36 notas; 20/1/4: “Toros” con 3 notas; 20/1/5 con 7 notas, la séptima no de letra de Ortega. Todas ellas reunidas por su autor alrededor del tema de la tauromaquia.

La subcarpeta 20/1/6, compuesta de dos carpetillas –20/1/6/1: “Jovellanos” con una nota, y 20/1/6/2: “Forner. Exequias”, con 12– no se publica ahora dado que su contenido apenas guarda relación con los toros, y, además, forma un núcleo temático de suficiente entidad e interés que nos aconseja posponer su edición para el próximo número 23 de nuestra *Revista*, en una tercera parte. Por consiguiente, se mantiene el criterio de publicar la carpeta completa, tal y como se conserva en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.

Dentro de su diversidad, estas notas muestran cómo el interés reiterado del filósofo por el tema taurino le lleva, en diferentes momentos de su vida, a ocu-

* 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:

González Alcázar, F. y Ferreiro Lavedán, I. (2011). Notas de trabajo de la carpeta “Toros”. Segunda parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (22), 29-56.
<https://doi.org/10.63487/reo.479>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 22. 2011
 mayo-octubre



parse de él y a consultar las principales fuentes. Entre estas notas, el lector verá que Ortega establece once generaciones de toreros, con que Ortega se explicaba la evolución de la tauromaquia desde Zараcondegui en 1687 hasta fines del XIX, en 1891, momento en que su padre, Ortega Munilla, le empezó a llevar de niño a ver las corridas de *Lagartijo* y *Frascuelo*.

Al igual que las anteriores, muchas de las presentes notas se deben a la preparación de los textos “Enviando a Domingo Ortega el retrato del primer toro” (VI, 593-597) y “Goya y lo popular” (VI, 755-769), de 1950. También se conservan en estas carpetas notas con apuntes a raíz de la lectura de los libros de Daza (1778), Velázquez y Sánchez (1868) y el Conde de las Navas (1899), que dan muestra de la investigación que llevaba a cabo sobre la temática taurina, en vistas a su proyecto de libro *Paquiro*.

Junto a ellas, otras notas dan cuenta, de nuevo, de cómo el autor se valía de la profusa documentación del Cossío; y de su interés por dar razón histórica del origen de las corridas de toros modernas en torno al siglo XVIII. De ahí el estudio del ambiente dieciochesco a través de los materiales proporcionados por Cotarelo, que dan testimonio directo de lo taurino en la realidad española; como también de los gustos y pasiones de la sociedad, en época de Velázquez y Goya, a través de Morel-Fatio o de las cartas de jesuitas recogidas en el *Memorial histórico español*.

Es curioso, pues, el interés sostenido de Ortega a lo largo de los años, como muestran estas notas, por el mundo taurino: por sus orígenes, por dar sentido a la evolución del toreo aplicando su teoría de las generaciones; por la presencia e influencia de los toros en la vida española; por los cambios y continuidades en aspectos particulares del arte tauromáquico, y por su acusada y metafórica estética, seleccionando textos reveladores de este valor, ya fuese plástico o poético. Muestra de esto último, de la riqueza de matices que apreciaba, valga este apunte que hace en una nota: “El Buñolero. Ejemplo de la pequeña cosa bien hecha: infinitud virtual de lo perfecto [...] Allí lejos. El Buñolero... me acuerdo del grupo aéreo y coruscante que El Greco pintó sobre su plano de Toledo” (20/15/7).

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 Marañón¹.

Respecto de los criterios de edición, se mantienen los rasgos de la pluma de Ortega, incluidos los guiones y otros signos de puntuación. Se normaliza la ortografía y se desarrollan las abreviaturas habituales de Ortega (“ej.” por “ejemplo”, “q” por “que”, etc.). 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.

¹ [Entre los libros citados o relacionados con estas notas, se encuentran en la biblioteca de José Ortega y Gasset los siguientes: George BORROW, *La Biblia en España*, traducción de Manuel Azaña. Madrid: Jiménez-Fraud, 1921, 2 vols.; CONDE DE FERNÁN NÚÑEZ, *Vida de Carlos III*. Madrid, Fernando Fe, 1898, 2 vols.; Enrique LAFUENTE FERRARI, *Los toros en las artes plásticas. (Del libro Los Toros, de José María de Cossío)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1947; Juan Gualberto LÓPEZ-VALDEMORO Y DE QUESADA, CONDE DE LAS NAVAS, *El espectáculo más nacional*. Madrid: Sucesores de Ribadeneyra, 1899; Gabriel MAURA Y GAMAZO, *Vida y reinado de Carlos II*. Madrid: Tipografía de la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1915, 2 vols.]

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo de la carpeta

Toros

Segunda parte

* * 1

Toros

* 2

En las fiestas reales de 12 y 13 Enero 1730 en Sevilla se hacen ya corridas de vara larga y se concede a la Maestranza dos corridas “de vara larga, de las ordinarias que se ³ estilan hacer”.⁴

¹ [20/1/3]

² [20/1/3-1]

³ suel [tachado]

⁴ [“«Todos los años podrá la referida maestranza hacer dos fiestas de toros de vara larga, de las ordinarias que se estilan hacer en los sitios y extramuros de la ciudad de Sevilla, en los tiempos que señalare el Hermano mayor, y concurrirá a las citadas fiestas el Asistente, con ministros de justicia, para atajar todo género de inquietud, que en ellas pueda ocurrir; y la maestranza se aprovechará de la utilidad de las mencionadas fiestas, a fin de que puesto en depósito su producto, en quien la hermandad nombrare, sirva este fondo para los gastos y dispendios que tuviere la hermandad en los precisos finales de la conservación, adelantamiento y observancia de su instituto».

El contador Zúñiga refiere en las fiestas reales, celebradas los días 12 y 13 de Enero de 1730, que antes del juego de cañas, y a la hora de las nueve de la mañana del primer día, se lidiaron

*5

La carta de Moratín —se publica en pocos ejemplares en 1777.⁶

*7

No se olvide que el alias de Nicolás F[ernández de] Moratín era “Flumisbo Termodonciado”⁸

*9

La Tauromaquia /de Goya/¹⁰ es una historia del toreo¹¹ – probablemente inspirada en la carta de Moratín¹² *que debió hacerse pública* después de publicar

diez toros con vara larga, rehiletes y espada”, en José VELÁZQUEZ Y SÁNCHEZ, *Anales del toreo* (Sevilla: Delgado y Cía., 1868). Citado por edición facsímil. Sevilla: Universidad-Fundación de Estudios Taurinos, 2004, p. 78]

⁵ [20/1/3-2]

⁶ [Se refiere a la *Carta histórica sobre el origen y progresos de las fiestas de toros*, de Nicolás FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Madrid: Pantaleón Aznar, 1777]

⁷ [20/1/3-3]

⁸ [Véase nota 52 de la primera parte de la edición de estas notas, en *Revista de Estudios Orteguianos*, 21, (2010), pp. 27-58. Todas las citas internas que se ofrecen se relacionan con esta edición]

⁹ [20/1/3-4]

¹⁰ [Superpuesto]

¹¹ [“A la pregunta de cómo surgió en Goya la idea de grabar una serie de láminas relacionadas con la fiesta de los toros, la contestación es segura. Leyendo la *Carta histórica sobre el origen y progreso de las corridas de toros en España*, que publicó en Madrid, 1777, don Nicolás Fernández de Moratín, dedicada al príncipe Pignatelli, debió de sentir Goya la tentación de ilustrar con sus dibujos aquel curioso texto de un erudito y circunspecto escritor, buen aficionado, que puso en repetidas ocasiones su clásica musa al servicio y loor de la fiesta circense. Para un buen aficionado como Goya, que era además amigo de don Leandro, el hijo del autor de la *Carta*, ese texto era sin duda familiar. (...) Así, pues, las primeras láminas, como puntualizaremos después más precisamente, se limitan un poco a la buena de Dios y de manera un tanto ingenua a seguir en el texto de Moratín, ilustrando concretamente pasajes de la dicha *Carta*. Esta afirmación no entraña ninguna novedad. La relación de los grabados de Goya con los pasajes de Moratín fué ya apuntada en algún caso por von Loga, por Juan de la Encina, por don Ventura Bagüés y por Sinués Urbiola, en trabajos bien conocidos de los estudiosos de la obra del maestro aragonés. (...) Como es sabido, la serie, en el estado en que puso a la venta, constaba de 33 láminas; pero a éstas, en un estudio total de la colección, hay que añadir las otras 11 llamadas *inéditas*, aunque sean hoy de todos bien conocidas, precisamente por no haberse incluido en la edición que el propio autor dió a luz en 1816”, en Enrique LAFUENTE FERRARI, *Los toros en las artes plásticas. (Del libro Los Toros, de José María de Cossío)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1947, pp. 766-767. Se trata de una edición aparte del libro de Cossío que contiene la colaboración de Lafuente Ferrari al tomo II de la enciclopedia *Los Toros* (Madrid: Espasa-Calpe, 1947), dedicado a Ortega por el autor en mayo de 1947]

¹² a [tachado]

la memoria de Jovellanos en 1790¹³ – y como consecuencia de su *El pro y el contra de las corridas de toros*¹⁴.

*15

Garrochón ¿es banderilla? Véase V[elázquez] cita 77¹⁶.

*17

Pedro Romero

“Yo mataré todos los toros que pasten en el campo” V[elázquez] 96 –¹⁸

*19

¹³ [Gaspar Melchor DE JOVELLANOS, *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos diversiones públicas y sobre su origen en España*, 1812. Se refiere Ortega a la primera redacción enviada a la Academia de la Historia en 1790, que fue posteriormente reescrita y leída en dicha institución el 14 de julio de 1796]

¹⁴ [Nicolás FERNÁNDEZ DE MORATÍN, *La Tertulia o el pro y contra de las fiestas de toros*. Madrid: Imprenta de Burgos, 1835. Velázquez atribuye este diálogo apologético de Moratín —dedicado al torero Pedro Romero, de quien era devoto seguidor y a quien había dedicado la celebradísima *Oda V—*, a una reacción contra la *Memoria* de Jovellanos. A exponer su contenido dedica VELÁZQUEZ el apartado XXXII de sus *Anales*, ed. cit., pp. 83-86]

¹⁵ [20/1/3-5]

¹⁶ [Refiriéndose a la *Cartilla del toreo a caballo*, escrita por Nicolás RODRIGO NOVELI e impresa en Madrid: Pascual Rubio, 1726, leemos en los *Anales* de Velázquez: “Esta cartilla, que merece la lectura de los aficionados a la jineta y a las lidias de toros, incluye en las prevenciones generales que llenan el capítulo octavo, y al folio 83, una insinuación de la suerte de banderillas en su origen, y en los términos siguientes: «La fama que (*el caballero*) solicita con torear no es sólo del valor; pues un chulo a pie lo demuestra, poniendo un garrochón de media vara, que con más propiedad llaman arpón, en el cerviguillo, y otro le espera con una lanza a pie o a caballo a la puerta del toril, y para diferenciarse el caballero junta con la destreza la bizarría, festeja a sus Majestades, divierte a la corte, y admira al pueblo; granjeando todo el fruto de su empeño y el deseo de su intención», ob. cit., p. 77. Véase nota 94 de la primera parte]

¹⁷ [20/1/3-6]

¹⁸ [“Aun dadas las reglas de arte de nuestra moderna tauromaquia, y supuesta en el toreo la inteligencia bastante para emplear estos recursos con las fieras que sus malas condiciones hacen de arriesgada lid, todavía no se compensan los resultados de la experiencia táctica con los riesgos de una lucha desventajosa, que se podrían evitar, vedando el palenque a los toros, que pericialmente reconocidos, aparecieran inhábiles para todas las suertes del toreo; aminorando siquiera el exagerado guarismo de brutos de desecho, que el afán de un indigno lucro ofrece en los espectáculos a la dura prueba de la estratégica habilidad de los diestros, que no todos pueden repetir la histórica frase de Pedro Romero: «Yo mataré todos los toros que pasten en el campo», en VELÁZQUEZ Y SÁNCHEZ, *Anales del toreo*, ed. cit., p. 96]

¹⁹ [20/1/3-7]

²⁰ /En tiempo de/²¹ Bellón llegar a Algeciras era ya demasiado lejos. Velázquez [uez] 134²² – Romero Fr[ancisco] no llegó a torear en Sevilla (esto explica lo de Palomo en 1748)²³ –

*24

Refrán

“Toros de ocho y toreros de veintiocho” – cit[ado] en V[elázquez] 123²⁵

²⁰ Para [tachado]

²¹ [Superpuesto]

²² [Se refiere Ortega a la carta del marqués de la Motilla al Hermano mayor de la Real Maestranza de Ronda sobre Manuel Bellón, *el Africano*, de la que extractamos: “Como, a Dios gracias, nuestro hombre tiene haberes no se rebaja ni se desvive por trabajar, ni hace salidas lejanas, pues lo de Algeciras fue empeño de servirme en la función de la Virgen, Ntra. Sra., y por dar la cara el conde de Guadalete, y lo de Jerez compromiso del Corregidor para la obra de la cárcel. Dificulto que conceda remontarse hasta Ronda, sin que yo deje de obedecer el gusto de V. S. (que ley es por tanto a mi debida voluntad) haciéndole al efecto las indicaciones que es servido de encargarme en su muy apreciada que contesto, y quedo en avisarlo a V. S. sin pérdida de ordinario en el punto que decida a Bellón de viaje», en VELÁZQUEZ Y SÁNCHEZ, *Anales del toreo*, ed. cit., p. 134]

²³ [Ortega señala a través de los *Anales* de VELÁZQUEZ dos hechos relativos a Francisco Romero. El primero, sobre su ausencia del coso sevillano: “La reputación de Francisco Romero cundió por Andalucía lo bastante para que se deseara verle en Sevilla, Granada y Málaga; pero no consta que trabajase en dichos puntos;...”, ed. cit., p. 136. El segundo tiene que ver con la innovación de la suerte suprema atribuida al diestro rondeño por Fernando García de Bedoya en su *Historia del toreo* (1850), y los posibles reparos de Velázquez al respecto: “El autor de la *Historia del toreo*, escribe que Francisco, familiarizándose con la lidia a proporción que practicaba en las novilladas y festejos de la Maestranza de Ronda, emprendió una serie de innovaciones en el toreo, que de grado en grado le llevaron a matar los toros cara a cara con ayuda del estoque y la muleta. El Sr. G. de Bedoya en el mismo párrafo habla de Bellón y expresa que había estoqueado en Algeciras y otros puntos, y que era sevillano; y bien pudo alcanzar que la suerte primitiva de recibir a los toros para envasarles el acero en el morrillo era anterior al héroe de Ronda, cuando de Bellón, que le había antecedido unos años en la profesión torera, no se decía que hubiese inventado este último y dificultoso trance de la lucha con reses bravas, como efectivamente carece de tal gloria el animoso *Africano*. En cuanto a la muleta, no tengo una razón de evidencia que oponer a que Francisco Romero perfeccionase con ella lo que fue envite con el sombrero en los Palomos y Martincho, y capote enrollado al brazo izquierdo en Manuel Bellón”, ed. cit., pp. 135-136. Poco antes Velázquez había recogido un testimonio del Archivo Municipal de Sevilla sobre una corrida celebrada en 1748, en la cual uno de los hermanos Palomo, Juan “con el sombrero de coquilla en la siniestra mano, y un verduguillo ancho y corto de filo doble en la diestra, fuese para el toro, incitándole hasta que le partió derecho, y envasóle el acero al rehuerto del cuerpo del testuz, de cuyo golpe cayó no lejos de allí”, ed. cit., p. 132, dato que señala expresamente Ortega]

²⁴ [20/1/3-8]

²⁵ [Salvador Sánchez “ajustado para alternar en Madrid con el Tato y el Gordito en la temporada anterior, ha cubierto su plaza con decoro, y sin mezclarse en la ruidosa y lamentable contienda entre los espadas sevillanos; sustentando en Granada una competencia con Rafael

*26

Daza

Cap[ítulo] 43, n. 23 indica que estaba ya concluyendo en fecha que debe ser 30 Dic[iembre]. 1765– o se dice viejo. n. 25²⁷

44. 9 – La vara de quebrar o lancillas. “Sería superfluo explicar de ella nada por estar reformada en las Castillas, desde que a ellas vinieron con su[s] varas de detener los andaluces, que se han levantado con el privilegio en toda España”.²⁸

*29

Borrow³⁰ –

Canto a las figuras populares de Madrid. I- 256³¹ –

Molina, en que ambos lidiadores comprobaron la razón de aquel antiguo refrán: «*toros de ocho y toreros de veintiocho*», en VELÁZQUEZ Y SÁNCHEZ, *Anales del toreo*, ed. cit., p. 123]

²⁶ [20/1/3-9]

²⁷ [“Apenas que iba feciendo estos pensamientos con la pluma, los manifesté a algunos de los caballeros que rejonearon en las fiestas reales a la exaltación de nuestro Rey, y casamiento de los Serenísimos Príncipes nuestros señores, en Madrid”. “No obstante que la arrogante juventud suele hacer provocaciones a los desventurados o venturosos que ya somos viejos, ignorando que tal vez supieron aprovecharse estos de la mitológica ficción de la encantatriz Medea para rejuvenecerse”, en Josef DAZA, *Preciosos manejos y progresos del arte del toreo* (Sevilla, 1778), introducción y bibliografía de A. González Troyano, edición de R. Reyes Cano y P. Romero de Solís. Sevilla: Universidad de Sevilla / Real Maestranza de Caballería de Sevilla, 1999, p. 219, párrafos 23 y 27, respectivamente]

²⁸ [“De la vara que llaman quebrar, o lancillas, no se nos ofrece decir otra cosa sino que su manejo es por el mismo estilo que el rejón. Y será superfluo explicar de ella nada por estar reformada en las Castillas, desde que a ellas vinieron con sus varas de detener los andaluces, que se han levantado con el privilegio en toda España. Y ni podré decir de aquella con mucha experiencia lo que le corresponde, pues sola una vez la he ejercitado en Madrid, que, aunque me lo aplaudieron, la tuve y tengo por risible juguete; que con una mediana habilidad y razonable caballo podrá quebrarlas a cien toros cualquier hombre endeble, sin que le agraven mucho”, en DAZA, *Preciosos manejos...*, ed. cit., p. 222]

²⁹ [20/1/3-10]

³⁰ [George BORROW, Norfolk, 1803-Suffolk, 1881]

³¹ [“He visitado casi todas las capitales importantes del mundo; pero, en conjunto, ninguna me ha interesado tanto como la villa de Madrid, donde a la sazón me hallaba. No hablo de sus calles ni edificios, de sus plazas ni de sus fuentes, aunque algo de esto hay en Madrid digno de nota; [...] ¡Pero la población!... Cercados por un muro de tierra que apenas mide legua y media a la redonda, se agolpan doscientos mil seres humanos, que forman, con toda seguridad, la masa viviente más extraordinaria del mundo entero; y no olvide nunca que esta masa es estrictamente española”, en George BORROW, *La Biblia en España*, traducción de Manuel Azaña. Madrid: Jiménez-Fraud, 1921, tomo I, p. 256]

*32

En la lucha milenaria contra toros y danzas ha intervenido, como uno de sus principales factores, el modo peculiar del /famoso/³³ catolicismo español. Ahora bien, éste no ha sido estudiado bien todavía y no se sabe que es un caso particular del fenómeno general “puritanismo” –(Entre los mahometanos –almorávides, almohades, wehabitas)³⁴.

*35

Marcial–

Vitulusque inermi fronte prurit in pugnam³⁶ –

*37

Mariana y los teólogos

“Es cosa miserable no poder negar lo que es vergüenza confesar, grande afrenta de nuestra profesión, que no haya cosa tan absurda que no la defienda algún teólogo”. II, 453³⁸.

³² [20/1/3-11]

³³ [Superpuesto]

³⁴ [“El puritanismo no es nunca una religión, sino más bien la exageración fanática de una religión, no importa cuál. Ya el mahometismo fue un puritanismo. Del fondo doctrinal judeo-cristiano espumó exclusivamente lo exagerado y agresivo. Por eso es la única religión cuyo credo se formula negativamente: «No hay más Dios que Dios». La tautología de la expresión sólo adquiere sentido cuando se entiende como trozo de un diálogo y de una disputa; en suma: cuando se advierte su sustancia polémica. Es la única religión cuyo credo comienza con un *no*. La eficiencia bélica que tuvo el mahometismo no fue, pues, un accidente y un azar. La fe mahometana es constitutivamente polémica, guerrera. Consiste, ante todo, en creer que los demás no tienen derecho a creer lo que nosotros no creemos”, *El Espectador* VIII, “Abenaldún nos revela el secreto (Pensamientos sobre África Menor)”, (1918). II, 774]

³⁵ [20/1/3-12]

³⁶ [“*Truces in alta valle mugiant tauri / vitulusque inermi fronte prurit in pugnam, / vagatur omnis turba sordidate chortis*”. Es un fragmento del poema LVIII del libro III, en Marco Valerio MARCIAL, *Epigramas*, edición de W. C. A. Kerr. London-Cambridge: W. Heinemann-Harvard University Press, 1968, p. 196. Véase la nota 132 de la primera parte en referencia a otro poema de Marcial traducido por Rodrigo Caro, también con imágenes taurinas]

³⁷ [20/1/3-13]

³⁸ [“Lo que se alega de la costumbre de España, recibida y confirmada por tan largo discurso de tiempo, no nos debe mover, pues en todas las naciones se desimulan muchos pecados, principalmente si hay quien lo defienda con aparentes razones, hombres teólogos, cuya libertad de opinar y deseo de agradar al pueblo cuán grande sea, principalmente de algunos, nadie lo ignora, y es cosa miserable no poder negar lo que es vergüenza confesar, grande afrenta de nuestra profesión, que no haya cosa tan absurda que no la defienda algún teólogo”, Juan DE MARIANA,

*39

El Consejo de Castilla contesta a la petición –por el Marqués de Aytona– de que se castigue a los que maldicen de la Chamberga, contesta: “Castigar al que murmura no es de fácil ejecución ni conveniente, porque se tiñen por infelices los tiempos en que no se permite decir lo que se siente ni sentir lo que se quiere” V[er] Maura. Carlos II, 56 n[ota] (1)⁴⁰

*41

“... frailes que llorando duelos, con su vida ermitaña, poseen todo el reino de los cielos y dos terceras partes del de España”.

Iriarte en 1774

Cotar[elo] 134⁴²

*43

Los “torillos” de Navarra.

Cap[ítulo] 23 – 10

“Tienen otra rareza bien digna de notarse. Previenen en la dehesa destinada para los que han de correrse en la Plaza de Madrid, porciones de toros de las diversas provincias (cuando lo observé había sólo ellos y de los grandes de Castilla) tómanse de quimera uno de cada parte, que si el de Castilla abriera la boca, sin mucha violencia se tragara al de Navarra. Y tan antes como llega-

Tratado contra los juegos públicos, Obras del padre Juan de Mariana. Madrid: B. A. E., 1950, tomo II, p. 453. Véanse notas 42 y 46 de la primera parte]

³⁹ [20/1/3-14]

⁴⁰ [Ortega se refiere a la nota 1 en Gabriel MAURA Y GAMAZO, *Vida y reinado de Carlos II.* Madrid: Tipografía de la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1915, tomo II, p. 56]

⁴¹ [20/1/3-15]

⁴² [Estos versos que cita Ortega pertenecen a una epístola satírica dirigida por Tomás de Iriarte a su amigo José de Cadalso, fechada el 17 de enero de 1774, a propósito de la muerte de un famoso elefante que trajeron a Madrid, al tiempo del óbito del *Hermano José* –carmelita que el pueblo tenía por santo. Resume el caso Cotarelo: “Y después de referir la historia del célebre cuadrúpedo, de cuya nombradía indica que está envidioso, dice que la pena que su pérdida causó sólo puede compararse con la que produjo la del devoto lego, que solía llevar a su convento ocho o diez duros cada día de limosnas ... hechas a frailes, que llorando duelos, / con su vida ermitaña / poseen todo el reino de los cielos / y dos terceras partes del de España”, José COTARELO Y MORI, *Iriarte y su época* (1897). Cito por la edición de Santa Cruz de Tenerife: Artemisa, 2006, p. 170]

⁴³ [20/1/3-16]

ban a la lucha, ya tenía el castellano, sobre sí, saltando a cornadas todos los toros de Navarra, sin que ninguno de Castilla le previniese defensa a su paisano”⁴⁴

*45

Borrow.

“⁴⁶ en España, tierra del olvido, por donde el Guadalete, el antiguo Leteo, fluye”⁴⁷.

*48

Lorencillo –

Lorenzo Martínez – de Cádiz⁴⁹ – Su hermano el Chano –

*50

Daza –

42. 3

“Llegado a entrar en la plaza el caballero, si ha de ir montado a la jineta rigurosa, según las reglas de antaño, irá muy corto y arrugado de piernas en la misma figura que una mona sentada al borde de un ladrillo.

Pero si ha de ir montado a la rigurosa moda de español, ha de ponerse en pie sobre los estribos, y apenas que le quepan cuatro dedos entre su asiento y el que ha de tomar en la silla”⁵¹.

42, 6. Opone la jineta antigua a la moderna y acepta lo que se dice //

⁴⁴ [En DAZA, *Precisos manejos...*, ed. cit., p. 139. Poco antes, en el párrafo 7, ed. cit., p. 138, se puede leer: “Aunque son pequeños los de esta provincia, en bravura y astucias son demasiado grandes. Que los picadores que sin experiencia los ven tan menudos, los exageran con el diminutivo de los torillos de Navarra; pero el escarmiento les reforma el desdén, y los recompensan después con el mote abultado de señores toros”]

⁴⁵ [20/1/3-17]

⁴⁶ incluso [tachado]

⁴⁷ [“Sí; la inmortalidad ha coronado las sienas de Moore, incluso en España, tierra del olvido, por donde el Guadalete, el antiguo Leteo, fluye”, en George BORROW, *La Biblia en España*, ed. cit., tomo II, p. 150]

⁴⁸ [20/1/3-18]

⁴⁹ [Véase nota 166 de la primera parte]

⁵⁰ [20/1/3-19]

⁵¹ [“Llegado a entrar en la plaza el caballero; si ha de ir montado a la jineta rigurosa, según las reglas de antaño, irá muy corto y arrugado de piernas, en la misma figura que una mona sentada al borde de un ladrillo. Pero si ha de ir montado a la rigurosa moda de lo español, ha de

contra ésta “que es la bastardilla”.
Es decir la popular.⁵²

*53

Ver sobre el *majismo* de los nobles Jovellanos – Ver, Arnesto⁵⁴.

Cítalo sin precisar más hablando “de /ces/⁵⁵ allures débraillées et popula-
cières que les Espagnols de la fin du siècle ont appelé du nom de *majismo*”,
Morel-Fatio. *Études sur l'Espagne*. p. 9⁵⁶.

Podía oponerse a esto lo observado en Francia por Fernán Núñez⁵⁷.

ponerse en pie sobre los estribos, y apenas le quepan cuatro dedos entre su asiento y el que
haya de tomar en la silla, será la medida más acomodada que pueda llevar, que parezca bien y
mejor le acomode para hallarse fuerte y libre”, en DAZA, *Preciosos manejos...*, ed. cit., p. 213]

⁵² [“Varias veces hemos apuntado con los partidarios sobre la jineta antigua y la moderna. Y
después de haberlos convencido con las pruebas palpables y experimentadas, nos salen al en-
cuentro con la sátira de decir que nuestra jineta es la bastardilla. Llámese en buena hora como
ellos quisiesen; que esta nuestra moda es más útil para nosotros y el caballo, y también más bien
parecida que la de sus mercedes dicen rigurosa. Y este fue el dictamen de mis maestros, y tam-
bién lo es mío. Si fuese contra el ceremonial de sus soñadores escuelas, hagan y digan lo que se
les antoje, que acá les replicaremos diciendo que cada loco con su tema”, en DAZA, *Preciosos
manejos...*, ed. cit., p. 214]

⁵³ [20/1/3-20]

⁵⁴ [Ortega se refiere a la segunda sátira *A Arnesto*, de Gaspar MELCHOR DE JOVELLANOS, pu-
blicada por primera vez en *El Censor* en 1787, según indica José Miguel Caso en su moderna edi-
ción (*Escritos literarios*. Madrid: Espasa-Calpe, 1987, p. 222). Si la primera sátira durante mucho
tiempo pareció que señalaba contra Vargas Ponce, hecho no suscrito por el editor (p. 197 en no-
ta 1 al pie); la segunda, *Sobre la mala educación de la nobleza*, es pródiga en imágenes burlescas.
Acerca del tema taurino, expresamente se puede leer: “Oye, y diráte / de Cándido y Marchante
la progenie; / quién de Romero o Costillares saca / la mula mejor, y quién más limpio / hierre
en la cruz al bruto jarameño”, ed. cit., p. 229. Véase nota 175 de la primera parte. La ejemplari-
dad que faltaba a la nobleza irradiaba de la escena. En *Preludio a un Goya* (1946) escribe Ortega:
“¿Y quién duda –dice el mismo Samaniego– que a estos modelos (los del teatro) se debe tam-
bién aquel resabio de *majismo* que afecta hasta las personas más ilustres de la corte”, en «trajes y
modales truhanescos?» –*El Censor*, Madrid, 1786, página 438, citado en Cotarelo: *Don Ramón de
la Cruz*-. No había más remedio que detenerse un poco en la esquematización de este tupido pai-
saje de plebeyismo que constituye la auténtica «alma colectiva» de Madrid cuando Goya llega a
la Villa y Corte”, IX, 778]

⁵⁵ [Superpuesto]

⁵⁶ Antoine MOREL-FATIO, *Études sur l'Espagne*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion,
1906, p. 9. Véase nota 116 de la primera parte]

⁵⁷ [Ortega se refiere a las costumbres de la alta sociedad parisina que describe el conde de
Fernán Núñez en sus cartas desde París. Entre los libros de Ortega se conservan los dos tomos
de la *Vida de Carlos III*, de Fernán NÚÑEZ, editados con comentarios y trozos de sus cartas, edi-
tado por A. Morel-Fatio y A. Paz y Méliá. Madrid: Fernando Fe, 1898, 2 vols. En *Preludio a un
Goya* (1946) escribe Ortega: “España entera hallábase dividida en dos grandes partidos: de un
lado la inmensa mayoría de la nación, sumergida en lo castizo, impregnada de él y su entusias-
ta; de otro, unos cuantos grupos de contingente numéricamente escaso, pero formados por los

*58

Bellón en 1768 – Vel[ázquez] 133⁵⁹ –

P[edro] Romero – 1748 – (Vel[ázquez] 1766 tenía 12)⁶⁰

Se retira 1799 a los 45 /p. 142/⁶¹. De 1771 a 99.

5.600 / 1842 – 95 años⁶².

Francisco Romero debe nacer en los primeros años del siglo –

Pepe–Hillo – 1768⁶³.

Gerón[imo] José Cándido 1760 – (¿Entonces José Cándido hacia 1730?)⁶⁴

Dirige ya corridas en tiempo de Ensenada /antes de Carlos III/⁶⁵. Ca[pítulo] 39-19

*66

hombres de más calidad –algunos nobles, hombres de ciencia, gobernantes y administradores–, educados en las ideas y gustos franceses que dominaban Europa entera y para quienes las costumbres populares de España representaban una ignominia. El choque entre ambos máximos partidos fue duro y grave. La verdad es que los unos y los otros tenían razón, pero a ambos les faltaba. Los «ilustrados» combatían al *majismo*, procuraban, y a veces conseguían, la supresión de las corridas de toros y atacaban fieramente al pobre don Ramón de la Cruz que con sus sainetes sostenía la «manolería» en las tablas. Ya he dicho que esos sainetes de don Ramón eran casi siempre estúpidos pero no lo eran menos las tragedias traducidas u originales con que se pretendía suplantarlos. Ahora bien, lo curioso es que cuando los «ilustrados» escribían contra lo «plebeyo» su prosa aparecía saturada con el vocabulario más preciso que los partidarios de lo popular empleaban en la conversación, lo cual demuestra la fuerza invasora y penetrante que el plebeyismo poseía”, IX, 779]

⁵⁸ [20/1/3-21]

⁵⁹ [Se refiere al texto citado anteriormente, la carta del marqués de la Motilla a la Real Maestranza de Ronda, fechada en 1767, en José VELÁZQUEZ Y SÁNCHEZ, *Anales del toreo*, ed. cit., p. 133]

⁶⁰ [“Pedro (Romero) también se aplicó al trabajo en 1766, y a los doce años de edad”, en José VELÁZQUEZ Y SÁNCHEZ, *Anales del toreo*, ed. cit., p. 142]

⁶¹ [Superpuesto. Corresponde con la nota anterior]

⁶² [Señala VELÁZQUEZ en sus *Anales* sobre Pedro Romero, ed. cit., pp. 142-145, que entre 1771 y 1799 –fecha de su retirada en 1799 a los 45 años de edad (p. 144)– dio muerte a 5600 toros; y que murió en Ronda, 1842, a la edad de 95 años (p. 145)]

⁶³ [“José Delgado y Gálvez nació el día diez y nueve de Setiembre de 1768 en la hacienda de Villalvilla”, en José VELÁZQUEZ Y SÁNCHEZ, *Anales del toreo*, ed. cit., p. 148. Véase nota 145 de la primera parte. En *Goya* escribe Ortega: “El rango tauromáquico de José Romero era de segunda fila. No torea en Madrid, parece, hasta 1789, y no se justifica que Goya lo tratase. En cambio, sorprende que *Pepe-Hillo* no interesase al pintor. Pero *Pepe-Hillo* empezaba sólo en esas fechas a ser el torero de los populares, VI, 767]

⁶⁴ [“Gerónimo José Cándido nació en Chiclana el diez y seis de Abril de 1760, siendo sus padres José, diestro de alguna reputación, y María Hernández”, *ibidem*, p. 153]

⁶⁵ [Superpuesto]

⁶⁶ [20/1/3-22]

G[arcía] de Bedoya. Historia del toreo 1850⁶⁷. Amós Salvador⁶⁸. //

⁶⁹Ciento

Andersen.
Novela Rusa.

*70

Los Romero

El menor, Antonio
alterna con Pedro en 1789 en Sevilla
Muere en 1802 1763
Gaspar Romero, hijo de Juan, nieto
de Francisco 1756
José Romero, hijo de Juan
T[oreó] con su padre en Sevilla 1767
Pedro Romero // 1754 //

⁷¹Ciento

Un tomo con Mio Cid y Romances

--

Darwin – Viaje

--

Schweinfurt – Viaje.

--

Bougainville – Viaje –

--

Poetas:

1 Antología XVI y XVII

1 “ Románticos

⁶⁷ [Fernando GARCÍA DE BEDOYA, *Historia del Toreo y de las principales ganaderías de España*. Madrid: Santa Coloma, 1850]

⁶⁸ [Amós SALVADOR Y RODRIGÁNEZ, *Teoría del toreo*, manuscrito inédito e incompleto de 1908, publicado póstumamente en Madrid por la Unión de Bibliófilos Taurinos en 1962]

⁶⁹ [La siguiente relación, de mano de Ortega y sin relación con el tema taurino, figura al dorso de esta nota]

⁷⁰ [20/1/3-23. Esta nota, no de mano de Ortega, es una aclaración de fechas sobre la saga de los Romero que no parece provenir de los *Anales* de Velázquez, principal fuente para la biografía de los toreros antiguos de nuestro filósofo]

⁷¹ [La siguiente lista de obras literarias, de mano de Ortega y sin relación con el tema taurino, aparece al dorso de esta misma nota]

1 “ Modernos
 1 “ Contemporáneos
 Teatro – Shakespeare
 XVII
 Romántico

*72

1694
 1687 – 1701

Zaracondegui⁷³ –
 Francisco Romero⁷⁴.

*75

1709
 1702 – 1716

76

⁷² [20/1/3-24. En la primera parte de la edición de estas notas de trabajo (*Revista de Estudios Orteguianos*, 21 (2010), principalmente entre las páginas 52-54) fueron incluidos los datos biográficos de los toreros que citaba Ortega al hilo del tratado de Cossío. En esta segunda parte hemos anotado las biografías de aquellos matadores citados por primera vez y remitimos a los registros anteriores en nota al pie para los referidos allí. A partir de esta nota, Ortega sitúa en generaciones de quince años a los toreros señalando el año de apogeo, según los datos que encontraba en el ensayo de Velázquez como fuente primera. En “Prólogo a la 4ª edición” de *España Invertebrada* (1922) escribe Ortega: “como Tácito sugiere, «quince años son una etapa decisiva del tiempo humano»: per quindecim annos, grande mortalis aevi spatium. Quince años no es una cifra cualquiera, sino que significa la unidad efectiva que articula el tiempo histórico y lo constituye. Porque historia es la vida humana, en cuanto que se halla sometida a cambios de su estructura general. Pues bien; la estructura de la vida se transforma siempre de quince en quince años. Es cuestión secundaria cuantas cosas continúan o desaparecen en el paso de uno de esos períodos al siguiente; lo decisivo es que cambia la organización general, la arquitectura y perspectiva de la existencia”, III, 429]

⁷³ [Pascual Zaracondegui, “matador de toros del segundo tercio del siglo XVIII, natural de Navarra”, José M^a. DE COSSÍO, *Los toros*. Madrid, Espasa-Calpe, 1987, p. 807. Escribe Ortega: “El nombre más antiguo de torero que se conoce —torero en el sentido preciso de que se presentaba con una cuadrilla orgánica y disciplinada, lo que parece traer consigo que el espectáculo por él ofrecido tenía ya un cuadro fijo— no ostenta fonética andaluza, sino que es, ¡nada menos!, Zaracondegui”, en “Enviando a Domingo Ortega el retrato del primer toro. [Borrador]” (1950). X, 334]

⁷⁴ [Véase nota 159 de la primera parte]

⁷⁵ [20/1/3-25]

⁷⁶ Fran. Ebayun “Martincho” hacia 1710 [tachado. José M^a. de COSSÍO, en *Los toros*, ed. cit., p. 422, habla de tres toreros del XVIII, apodados *Martincho*: Martín y Antonio Ebassun —que tenían relación familiar y procedían del mismo pueblo, Egea de los Caballeros— y Martín

Licenciado Falces 1709⁷⁷

Cura Babil⁷⁸, aproximadamente lo mismo
79

Leguregui⁸⁰ hacia 1702?, (en 1725 inaugura Plaza Madrid).

*81

1ª 1724
1717-1731

Ebayun (Martincho), hacia 1717
82

Félix Palomo⁸³, hacia 1725
Melchor Calderón⁸⁴ (puede ser de 1710?)
85 /Juan/⁸⁶ Romero⁸⁷, 1723?

*88

2ª 1739
1732-1746

José Cándido⁸⁹ - 1734
Diego del Álamo, el Malagueño⁹⁰ 1736
Juan Conde⁹¹.

Barcáiztegui. El apodo es famoso porque Goya retrató a uno de ellos en su *Colección de láminas*. Véanse las notas 137 y 138 de la primera parte]

⁷⁷ [Véase nota 3 de la primera parte]

⁷⁸ [Véase nota 4 de la primera parte]

⁷⁹ Leguregui – hacia 17 [tachado]

⁸⁰ [Véase nota 169 de la primera parte]

⁸¹ [20/1/3-26]

⁸² Leguregui “ 17 [tachado]

⁸³ [Félix Palomo, “matador de mediados del XVIII, vecino de Utrera. En el año 1749 mató en Córdoba en una corrida de toros, figurando como espada primero”, en COSSÍO, *Los toros*, ed. cit., p. 642]

⁸⁴ [Véase nota 139 de la primera parte]

⁸⁵ José [tachado]

⁸⁶ [Superpuesto]

⁸⁷ [Véase nota 36 de la primera parte]

⁸⁸ [20/1/3-27]

⁸⁹ [Véase nota 142 de la primera parte]

⁹⁰ [Véase nota 167 de la primera parte]

⁹¹ [Véase nota 144 de la primera parte]

*92

3^a 1754
1747-⁹⁵ 1761

Pedro Romero⁹⁴ - 1754-1839
Pepe Hillo⁹⁵ - 1754-1775-1801
Jerónimo José Cándido⁹⁶ - 1760
José Romero⁹⁷ - 1755?

*98

4^a 1769
1762-1776

*99

5^a 1784
1777-1791

Curro Guillén¹⁰⁰ 1783-1820
Juan León¹⁰¹ 1788 — c. 1821 — 1854
El Morenillo¹⁰² c. 1783 — 1819-1866

*103

6^a 1799
1792-1816
Montes¹⁰⁴ - 1805 - c. 1830 - 1851

⁹² [20/1/3-28]

⁹³ 1754 [tachado]

⁹⁴ [Ronda, 1754-Ronda, 1839. COSSÍO, *Los toros*, ed. cit., pp. 713-714]

⁹⁵ [Véase nota 145 de la primera parte]

⁹⁶ [Véase nota 141 de la primera parte]

⁹⁷ [Véase nota 162 de la primera parte]

⁹⁸ [20/1/3-29]

⁹⁹ [20/1/3-30]

¹⁰⁰ [Véase nota 154 de la primera parte]

¹⁰¹ [Juan León, *Leoncillo*, Sevilla, 1788-Sevilla, 1854. COSSÍO, *Los toros*, ed. cit., pp. 539-540]

¹⁰² [Juan Jiménez López, *el Morenillo*, Sevilla, 1783-Madrid, 1866. *Ibidem*, pp. 524-525]

¹⁰³ [20/1/3-31]

¹⁰⁴ [Véase nota 148 de la primera parte]

Roque Miranda¹⁰⁵ - 1799 - c. 1818 - 1840

Capita¹⁰⁶ - 1798 - 1868 // ¹⁰⁷

*108

7^a

1824

1817-1831

Tragabuches¹⁰⁹ - 1814. Cayetano Sanz¹¹⁰. 1821-1891 c. 1845

El Tato¹¹¹ - 1831-c. 1853-1895

Ángel López (Regatero)¹¹²

El Salamanquino¹¹³ - 1818- 1847-1882

Cúchares¹¹⁴ - 1818 - 1842 - 1868 // ¹¹⁵

*116

8^a

1839

1832-1846

Gordito¹¹⁷ - 1834? 1838? // ¹¹⁸

*119

9^a

1854

1847-1861 // ¹²⁰

¹⁰⁵ [Véase nota 147 de la primera parte]

¹⁰⁶ [Véase nota 146 de la primera parte]

¹⁰⁷ 1792

1785 - 1799 [tachado]

¹⁰⁸ [20/1/3-32]

¹⁰⁹ [José Ulloa, *Tragabuches*, Ronda, segunda mitad del siglo XVIII-? COSSÍO, *Los toros*, ed. cit., pp. 781-782]

¹¹⁰ [Véase nota 141 de la primera parte]

¹¹¹ [Antonio Sánchez, *el Tato*, Sevilla, 1831-Sevilla, 1895. *Ibíd.*, pp. 734-736]

¹¹² [Ángel López, *Regatero*, Madrid, 1825-Madrid, 1898. *Ibíd.*, p. 547]

¹¹³ [Véase nota 143 de la primera parte]

¹¹⁴ [Véase nota 134 de la primera parte]

¹¹⁵ 1837

1830 - 1844 [tachado]

¹¹⁶ [20/1/3-33]

¹¹⁷ [Véase nota 153 de la primera parte]

¹¹⁸ 1807

1800 - 1814 [tachado]

¹¹⁹ [20/1/3-34]

¹²⁰ 1822

1815 - 1829 [tachado]

*121

10^a1869
1862-1876 // ¹²²

*123

11^a1884
1877-1891 // ¹²⁴

**125

Toros

*126

Toros

En su historia se repite constantemente y en forma muy aguda y ejemplar la “querrela de los antiguos y los modernos”.

*127

Cossío

Debió hacer listas de las ganaderías que se toreaban en las corridas de abono de Madrid (desde que éstas empezaron) de 15 en 15 años.

*128

¹²¹ [20/1/3-35]

¹²² 1852

1845 - 1859 [tachado]

¹²³ [20/1/3-36]

¹²⁴ 1867

1860 - 1876 [tachado]

¹²⁵ [20/1/4]

¹²⁶ [20/1/4-1]

¹²⁷ [20/1/4-2. Nota manuscrita no de mano de Ortega]

¹²⁸ [20/1/4-3. En *Introducción a los problemas actuales de la Filosofía* (1916) leemos: “(...) comportamiento u observación de la externa conducta animal (...). Una de las experiencias del estudio del comportamiento de los animales consistía en introducir dentro de un inmenso tanque, cubierto por uno de sus lados por un cristal, tiburones a los cuales se había hecho padecer hambre, a unos más días y a otros menos días; al cabo de algún tiempo, cuando había el número suficiente para efectuar la experiencia, se arrojaba en el tanque una sardina, y la sardina no era

Bravura

Absurda confesión del estúpido veterinario – para él /behaviourista/¹²⁹ todo *trapismo* negativo sería miedo: todo alejarse de algo temerlo en el sentido de no *ser valiente*. Según lo cual el h[ombre] que huyese ante quinientos mil hombres sería un cobarde.

Lo que pasa es que el toro halla, como todo animal, cosas y situaciones que no ¡entiende! Eso le *espanta*. El *espanto* en el sentido del animal *espantadizo* no es ¹³⁰ falta de coraje – El caballo que se espanta no necesita temer sino simplemente “no saber qué es algo” – sospechar, cautela. Esta vez el idioma *a fait fausse // route*. No se trata de *ex-paventare* si por *pavor* se entiende miedo y no vital desazón, “desmoralización”.

El valor, la bravura no *es* si no cree tener sentido. Valor ante lo incontrastable no tiene sentido. Hay, pues, que ¹³¹ /suponer /¹³² al toro en una situación donde el acercarse al peligro, en vez de alejarse, no se le presente como “insensato”.

Si fuera verdad lo que el veterinario dice no veo por qué no se torea ovejas. Pero aun en esta especie frente a la cobarde oveja está el valiente carnero.¹³³

percibida –cosa curiosa– por el animal en cuya proximidad caía, sino por el que hacía más días que no comía”, VII, 633]

¹²⁹ [Superpuesto]

¹³⁰ mie [tachado]

¹³¹ situar [tachado]

¹³² [Superpuesto]

¹³³ [Ortega hace referencia a los estudios de Sanz Egaña, sobre todo a su conferencia *La tienta del toro de lidia*, de 1935, que Zacarías Salazar cita para dar explicación científica a las reacciones de los toros ante el peligro en su capítulo “El toro en la zoología” de *Los toros*, ed. cit., tomo I, pp. 184-185. Destacamos al respecto: “En ella, (en la citada conferencia), y como base previa de su tema, resume sus conclusiones sobre la psicología del toro de lidia. He aquí las más importantes: La bravura es un instinto reflexivo, o, mejor aún, un instinto de liberación. «El proceso psicológico debe considerarse como epifenómenos de la actividad psicológica del sistema nervioso que se desarrolla en impulsos de estímulos exteriores. El instinto de defensa representa un reflejo con dos componentes distintos: uno de excitación y otro motor, acusado por reacciones exteriores precisas y ordenadas. Hay un fondo innato impuesto por la biología como base del instinto de defensa, pero en el toro [no bravo] durante la época de su lactancia por variaciones psíquicas motivadas por adiestramiento continuado, crea un factor de inhibición que anula por completo el estímulo sin despertar ninguna reacción; en cambio, en el toro de lidia acusa una reacción tan rápida como en el caso de los reflejos simples». Por la plasticidad del instinto, y en ello lo explana Sanz Egaña con razones de carácter fisiológico, se ha conseguido desarticular en los bóvidos mansos la correlación entre el agente excitación y la reacción del toro, mientras el bravo ha sufrido una selección en sentido contrario.

«En el cuadro de la Zoología —según Sanz Egaña— el toro aparece como animal cobarde, animal mal dispuesto para la lucha; su defensa es huir, siempre y cuando el medio se lo permita; acosado, cercado, se apresta al combate utilizando las únicas armas de que dispone: las astas; y recurriendo a un mecanismo muscular fijo: el derrote”. Puede verse, además, la nota 180 de la primera parte. Al respecto escribirá Ortega en “Enviando a Domingo Ortega el retrato del pri-

**134

Toros

*135

Iriarte en carta a don Enrique Ramos – 11 mayo 1779 –

“No le hablo a Vm. de Costillares y de Romero, porque éste sería asunto, no para una carta, sino para un poema. Ríase Vm. de las facciones de gluckistas, piccinistas y lullistas. Acá nos comemos vivos entre costillaristas y rome-ristas. No oye uno otra conversación desde los dorados artesonados hasta las humildes chozas y desde que se santigua por la mañana hasta que se pone el gorro de dormir. El furor de los partidarios durante el espectáculo llega a tér-minos de venir a las manos, y dentro de poco, hemos de tener atletas reales y verdaderos con pretexto de los toros”.

Cotarelo —466¹³⁶.

*137

Castellanos (Basilio Sebastián).

Costumbres Españolas. Del origen de las fiestas de toros y de su historia. *Museo de las familias*.

Tomo V, 1847.

Más importante que Moratín, según Navas¹³⁸.

mer toro.-[Borrador]” (1950): “Mas en el toro la furia no es un estado anormal, sino su condi-ción más constitutiva, en que llega al grado máximo de sus potencias vitales, entre ellas, la visión. El toro es el profesional de la furia y su embestida, lejos de ser ciega, se dirige clarivi-dente al objeto que provoca, con una acuidad tal que reacciona a los menores movimientos y des-plazamientos de éste. Su furia es, pues, una furia dirigida, como la economía actual en no pocos países. Y porque es en el toro dirigida se hace dirigible por parte del torero”, X, 330-331]

¹³⁴ [20/1/5]

¹³⁵ [20/1/5-2. La nota 20/1/5-1 consiste en una postal con el famoso retrato del uro que hizo pintar Leibniz, como en la primera parte de estas Notas, p. 29]

¹³⁶ [Véase nota 26 de la primera parte].

¹³⁷ [20/1/5-3]

¹³⁸ [“Don Basilio Sebastián Castellanos, en el artículo intitulado *Del origen de la fiesta de toros y de su historia* (23), se apoya en el testimonio de Alejandro (no dice en qué obra) para declarar a Julio César el primer picador de toros de que se tiene noticia.

La investigación del Sr. Castellanos, si bien no alcanza los quilates de la de Vargas y Ponce, es, a mi juicio, de más valor que la carta de Moratín, y que el párrafo del *Informe* de Jovellanos, separados y juntos”, Juan Gualberto LÓPEZ-VALDEMORO Y DE QUESADA, CONDE DE LAS NAVAS, *El espectáculo más nacional*. Madrid: Sucesores de Ribadeneyra, 1899, p. 30.

*139

¡Ay qué pena, ay qué dolor!
 Que se ha muerto el Chiclanero
 Siendo el torero mejor! –
 Cit[ado] en Navas – 254¹⁴⁰

Conviene ver un artículo de José M^a Sbarbi –en la Ilustración Española y Americana – 30 julio 1893¹⁴¹ –

Ver también extracto circular Aranda en la misma Ilustración 15 abril 1889 – Artículo de Juan Pérez de Guzmán¹⁴²

*143

Los toros son una danza en que baila un drama¹⁴⁴.

*145

Caldine, D[aniel]¹⁴⁶
 Corridas de Toros – 1900
 en 8.º

(23) "CASTELLANOS (Basilio Sebastián). COSTUMBRES ESPAÑOLAS. *Del origen de las fiestas de toros y de su historia*. MUSEO DE LAS FAMILIAS... Tomo V, 1847 (Establecimiento tipográfico de Mellado), págs. 179-181", *Ibidem*, p. 72]

¹³⁹ [20/1/5-4]

¹⁴⁰ [Copla recogida por el CONDE DE LAS NAVAS, *El espectáculo más nacional*, ed. cit., p. 254. El primer verso tiene una ligera variante: "¡Ay qué pena y qué dolor!"]

¹⁴¹ ["Para mayor regocijo de los aficionados a la literatura *facecioso-cornumental*, como la llama D. José María Sbarbi, véase lo que con este título publica dicho señor en LA ILUSTRACIÓN ESPAÑOLA Y AMERICANA del 30 de julio de 1893, págs. 51-55", CONDE DE LAS NAVAS, *El espectáculo más nacional*, ed. cit., p. 254]

¹⁴² ["El erudito D. Juan Pérez de Guzmán ha hecho un detenido extracto de la famosa circular del Conde de Aranda, en el artículo *La historia inédita. Toros*, publicado en el número correspondiente al 15 de Abril de 1889, págs. 219-222 de LA ILUSTRACIÓN ESPAÑOLA Y AMERICANA", *Ibidem*, p. 214]

¹⁴³ [20/1/5-5]

¹⁴⁴ ["La corrida de toros (...) una ágil danza ante la muerte en que el hombre revela una vitalidad lujosa y rebosante, que busca el peligro para extraer de él, con elasticidad sobrada, la victoria", *Preludio a un Goya* (1946). IX, 793-794 y en "Enviando a Domingo Ortega el retrato del primer toro.– [Borrador]" (1950): "Sin duda, torear es dominar al animal pero es también y, a la vez, una danza, la danza ante la muerte, se entiende, ante la propia", X, 333]

¹⁴⁵ [20/1/5-6]

¹⁴⁶ [Daniel CARPENTIER, *Caldine, Corridas de toros. Historique. Eléments. Technique. Documents. Vocabulaire*. Illust. Charles Roussel. Paris: Societé Libre d'édition des gens de Lettres, 1900]

700 – Webster

*147

Paquiro
Alcalá la Torva

—

El Buñolero – Ejemplo de la pequeña cosa bien hecha: infinitud virtual de lo perfecto – Cuando el Buñolero¹⁴⁸ fue sustituido el sustituto lo hizo mal: desencanto del público, toda la corrida manga por hombro¹⁴⁹.

Allá lejos. El Buñolero... Me acuerdo del grupo aéreo y coruscante que El Greco pintó sobre su Plano de Toledo.

**150

Toros—Toro

*151

De la lectura “Mi última brega” dada en el Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid.

El diestro es la vertical;
El toro, la horizontal¹⁵²;¹⁴⁷ [20/1/5-7]

¹⁴⁸ [Debe de referirse Ortega a Carlos Albarrán, *el Buñolero*, Madrid, 1819-Madrid, 1910. Popularísimo diestro madrileño que fue torilero, banderillero, chulo y puntillero, además de destacar por su extrema longevidad para los parámetros de aquella época, aunque *Relatores* llegó hasta los 92. Habiéndose retirado en 1903 como torilero, los recuerdos a que alude Ortega deben remontarse a su niñez cuando su padre les llevaba a él y a su hermano Eduardo con asiduidad desde muy temprana edad]

¹⁴⁹ [En el “[Comienzo desechado]” de la lección IV del curso *El hombre y la gente* de 1939-40 escribe Ortega: “Si el público tuviese la absoluta seguridad de que el gran torero iba a estar siempre bien, no iría a los toros (...) Por eso las corridas de toros se acabaron cuando dejó de haber *malas* corridas de toros (...) es esencial a la sustancia misma de la fiesta el momento en que el gran torero, a quien le ha ido bien en un toro, gozaba el inmenso triunfo en el centro de la plaza (...) en el toro siguiente se le veía ir desesperado tras el animal sudoroso, caídos los aladares sienes abajo, con aire misérrimo de nazareno, recibiendo los avisos del Presidente, humillado, mordiéndose su propio amor propio, etcétera. Este contraste, esta oscura media noche que seguía al mediodía triunfante era, aún más que la fortuita e infrecuente cogida, lo que daba a la fiesta su viscera trágica y, además, su auténtico sentido español”, X, 197]

¹⁵⁰ [20/1/6. Nota mecanografiada]¹⁵¹ [20/1/6-1]

¹⁵² [Del comienzo de este poema escribe Ortega: “Los versos son misérrimos pero la fórmula es certera. De ese axioma se deriva con la habitual evidencia matemática este puro teorema:

Ésta ha menester de tierra
 Y de un punto él: si se encierra
 Éste en ella, es una guerra
 En que vence el animal
 El Ateneo, 1 de enero de 1888
 153

*154

Toros
 Maura. Carlos II, II. 403 noticia sobre una suerte rara en 1677¹⁵⁵

*156

Toros –
 Cartas de jesuitas. VI, 352¹⁵⁷

en la medida en que la horizontal sea más corta, por serlo absolutamente o porque una mayor velocidad la contraiga, la horizontal se va asemejando a la vertical y el toreo será más difícil. Esta expresión esquemática es mucho menos arbitraria y artificiosa de lo que su semblante denuncia. Podría demostrarse por muchos caminos, pero elijo uno en que el tal teorema nos aparece produciendo uno de los cambios más profundos en la historia de las corridas de toros”, “Enviando a Domingo Ortega el retrato del primer toro. [Borrador]” (1950). X, 332]

¹⁵³ [En bolígrafo rojo, al pie de la nota, Paulino Garagorri escribe: “de la composición «Fragmentos de Mi última brega». *Obras completas* de José ZORRILLA, Librería Santarán, Valladolid, 1943, tomo II, p. 648”]

¹⁵⁴ [20/1/6-2]

¹⁵⁵ [“El lunes 8 escribe otro contemporáneo: «Toros en la plaza de Madrid. S. M. estuvo a la una. Hubo cinco caballeros que rejearon, y los cuatro salieron heridos y mató un toro un caballo. Todos lo hicieron muy mal. Lo mejor estuvo un mozo que con el pie derecho ponía un parche al toro y daba una vuelta, quedándose en pie»(3)”. La nota “(3)” dice: “Diario de Sigler”. En Gabriel DE MAURA Y GAMAZO, *Vida y reinado de Carlos II*, ed. cit., tomo II, p. 403]

¹⁵⁶ [20/1/6-3]

¹⁵⁷ [En carta fechada el 15 de julio de 1646 se lee: “Cuando llegué á esta tierra estaba toda ella metida en fiesta de toros; húbolos solemnes y mucho, en Lucena, en Córdoba, Aguilar y otras villas deste partido. Excedieron á todos en magestuosa grandeza los de Montilla, asistiendo el señor marqués, el conde de Cabra y otros muchos caballeros de Córdoba, de Écija, y otros lugares. Eran los toreadores seis hombres traídos de Granada, grandes ginetes de á pié y que sin desembrazarse de capas, ni de armas, arrebozados como estaban, al salir los toros, hacian maravillosas suertes burlándose de la fiereza mas agil y suelta de aquellos brutos, que de verdad eran feroces y prestos; pero á pocos lances parecian burlados siempre de aquellos monstruos de ligereza y destreza humana. No acometian todos juntos; guardaban turno, dándose lugar alternativamente sus lucimientos. Fue cosa de ver algunos dellos que salieron en caballos de caña á dar lanzadas, tan certeramente venturosas que daban con el mas valiente toro en el suelo; y si tal vez se veian apretados se descartaban del riesgo con dar un brinco sobre los andamios mas vecinos. Fue todo admiracion; y por que hubiese algo de festejo mas jovial, salieron á disposi-

VII, 75 Don Juan de Valencia, el indiano¹⁵⁸.
VII, 190¹⁵⁹.

ción del señor marqués seis locos á caballo, escogidos por los mas bizarros y célebres de cuantos produjo Montilla, feracísima patria de engéndros tales. Iban estos sobre briosos caballos, y todo su fin era huir de los toros, asidos y echados de bruces sobre los pescuezos de los caballos: nuevo y entretenido modo de ginetes. Hubo gran risa viéndolos huir á todas partes sin atencion, sin tino, y al fin sin juicio. En medio de tanto regocijo solo estaba triste la señora marquesa, la mayor, ilustrísima sevillana, y verdadera patrona de la Compañía. Era su sentimiento ver que sus hijos y Padres (así llama á los seminaristas y PP. que aquí venimos), no pudiesen asistir á tan célebre espectáculo. Suplió su sentimiento con enviarles al campo un regalo espléndido, para comer y cenar un día del cuatriduo; y acertó en la accion: cumpliéndose en nosotros lo que del francés duque de Humena dijo el Góngora en otra ocasión:

«Que no hay mas toros para Francia
como los de Guisando, su comida y cena».

Participé yo de todo, como parte ya del seminario, á quien precisamente se hizo esta fiesta. Acabadas las de toros, hubo grandes desórdenes aquella noche en el lugar. Ocasionólos la demasía de los cordobeses huéspedes, que licenciosos hicieron cosas tan indignas de caballeros, como propias de su patria, sin respetar aun á los sacerdotes. Fueron de suerte que se excusó el señor marqués de ir con ellos al día siguiente á Cabra, donde estaba convidado para asistir en los toros que allí había”, *Cartas de algunos PP. de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1654-1648*, volumen VI, en *Memorial histórico español*. Madrid: Imprenta Nacional, 1865, tomo XVIII, pp. 352-353]

¹⁵⁸ [Carta fechada en Madrid el 9 de agosto de 1648: “La luminarias duraron tres dias; ya V. E. sabe lo que para el lunes hay, 32 toros, y dicen que se han de continuar dos dias mas. No hay toro bravo de que no se haga diligencia para traerlo á Madrid. Los toreadores que hay hoy de tabla son don Juan de Valencia, el indiano. Este saca 150 lacayos de azul y plata, dicen que con protesta, de que haciendo la entrada y la cortesía se han de ir de la plaza, porque si no se van los han de dar de estocadas, y se ha de quedar solo con dos indios que tiene, dicen cosa prodigiosa. Don Francisco de Meneses, llamado Barrabás, y otro primo suyo que se llama don Lope de Meneses. A don Francisco Montes de Oca, le dijo el Rey: que cómo no toreaba. Dijo que no tenia caballos y que lo le habian dicho bien las pintas. Dijo don Luis de Haro que él le daría cuatro, y contestó que los aceptaba, mas que no estaba cabal su necesidad. Dijo el Rey: «pues entonces sacad por mi cuenta las libreas». Ha sacado 100 varas de tela de plata azul, y muchos pasamanos de hojuela para vestir ocho lacayos.

Al marqués de Salinas ha mandado el Rey torear, y pienso que según está de empeñado, tomará otro tanto como Montes de Oca. Su padre el de Vetada, se halló en la comida del Rey muy á lo soldado el vestido, y fue de picote de Córdoba pardo.

El duque de Uceda ha pedido licencia para torear; no se la han dado hasta ahora; está prevenido de caballos y libreas. Dicen que como el desafío pasado fue el principio por los toros, que quiere se le vea hacer lo que dijo”, en *Cartas de algunos PP. de la Compañía de Jesús...*, volumen VII, en *Memorial histórico español*, ed. cit., tomo XIX, pp. 74-75]

¹⁵⁹ [Carta de junio de 1648: “A Luisico le han salido unas postillas en la cabeza: no acompaña al marqués; porque ha sido forzoso quitarle algo el pelo; pero, sin embargo, fué ayer a ver los toros, que fué la mejor fiesta que habemos visto muchos años ha. Toreó el Almirante de Castilla, muy bien con el rejon y con la espada: metió cien lacayos muy bien vestidos y un lacayuelo. Matóle el toro un caballo, que le habia dado el Rey, que fue en el que hizo la entrada, que era el mejor que habia en la caballeriza, que llamaban «el Mantuano»; y el segundo caballo en que entró era «Valdepeñas», un caballo del señor marqués de Liche, el mejor que han parido las yeguas de la facultad, y sacó una cornada, de la cuál le ha dado un accidente, que los albéitares no le

Toros

D[on] Juan de Castilla, Corregidor de Madrid hizo en fecha de 1636 salir por vez primera las mulillas enganchadas etc. como hoy aproximadamente¹⁶¹. Cart[as de] Jes[uitas] I, 459¹⁶².

dan de vida mas que de aquí á mañana. Ha sido gran desgracia, porque le daban 4,000 ducados por él antes que se le hubiera prestado al Almirante. Entró el primero, y así que hizo su acatamiento al Rey, entró el marqués de Priego con otros 100 lacayos y un lacayuelo. Anduvo muy bien con el rejon y la espada: tuvo muchos caballos y buenos. Luego entró por una puerta el duque de Uceda con otros 100 lacayos y un lacayuelo, también muy bien vestidos, y al mismo tiempo entró por otra puerta Diego Gomez de Sandoval, un hijo del conde de Saldaña, con otros 100 lacayos vestidos de muy buen gusto con dos turcos muy lucidos por lacayuelos, y entrambos anduvieron muy bien con el garrochon y la espada. Entró luego don Francisco Lasso, primer caballero del señor don Juan de Austria y gentil-hombre de su Cámara, con un lacayuelo muy bien vestido, lindo toreador apíe, y amo y criado anduvieron bizarros y hicieron famosas suertes. El otro era don Fernando de Caravajal, que es tan desgraciado, que cayó al primer toro como suele: el otro fue un portugués, que llaman Barrabás. El otro fué don Diego de Padilla. Han muerto cinco caballos, y están mal heridos hoy siete, pero á cada toro andaban las espadas en blanco. La fiesta fue tan aventajada, que dudo mucho que se pueda hacer otra cosa tan grande para cuando venga la Reina”, en *Ibídem*, pp. 189-190]

¹⁶⁰ [20/1/6-4]

¹⁶¹ [“Hace cincuenta años no se llamaba torear a lo que hoy. Por torear se entendía –defino otra vez el significado de un vocablo– hacer y padecer todo aquello a que da ocasión cuanto acontece en una plaza desde que el toro sale del toril hasta que se lo llevan las mulillas. Y es su sentido más natural, a saber, habérselas en todas las formas con el toro en ese breve espacio en que culmina su ser –el tiempo en que permanece en la plaza. Pues si se habla de toreo de campo es para subdecir que no es propiamente toreo”, “Toro y toreo. [Comienzo desechado]” (1949). X, 56]

¹⁶² [Véase nota 186 de la primera parte. Reproducimos aquí el texto correspondiente a la nota 20/1/2-13 de la primera parte -que no pudo editarse en su momento- acerca de un papel del Conde-Duque, en carta fechada en Madrid el 31 de julio de 1635: “Con motivo de la fiesta última de toros, el Conde-Duque escribió al Rector de nuestro Colegio el billete que copio:

«Anoche tarde supe el rumor y dificultades que Su Paternidad había movido sobre que cuatro religiosos de la Compañía (que no habian visto en su vida fiestas de toros por ser extranjeros de este Reyno) fueron á verlos á instancia mia á un aposento cerrado y de una ventana de cilugía (sic), yéndose a comer allá porque la hora de entrar fuese sin gente; y todo esto no solo sin instancia suya (que no la hubo, como caballero y como cristiano), sino que negocié del Sr. Nuncio que les pusiese precepto. Confieso á V. P. que lo he sentido vivamente; y si supiera que los demás de la Compañía obraban de la misma manera, perdería totalmente la afición y estimacion que tengo de su santa religion; pues esta accion tan afectada sobre punto tan insustancial intrínsecamente y tan indiferente parecería de menos solidez de la con que en todas las ocasiones obra la Compañía, y pudiera juzgar de su parte menos estimacion de la que debe hacer de lo que la deseo servir. Y concluiré con decir á V. P. que espero de la prudencia del P. General reprenderá á V. P. lo que ha hecho; y si no lo hiciera su P. Rma., dirán sus émulos que lo hace porque no vea nadie las acciones hermosas de los españoles (cosa que no creo), sino lo primero firme y constantemente. Y soy tan claro, que lo he querido que V. P. sepa el sentimiento que tengo de lo que ha obrado apartado de toda razon; y si no creyera que los de la Compañía

Auto n° 12 (en la villa de Madrid a 23 de mayo de 1648) de las disposiciones adoptadas por el Consejo de Castilla para la corrida de toros que se celebró en Madrid por la fiesta de S[an] Isidro en el año 1648.

Que no se jarreten los toros.

En la villa de Madrid a veinte y tres días del mes de mayo de mil y seiscientos y cuarenta y ocho años. Los señores D. Pedro de Amezqueta, del Consejo de S. M. y Alcaldes de su Casa y Corte mandaron se pregone en la plaza Mayor desta villa, que ninguna persona de cualquier estado, calidad y condición que sea, no sea osado de meter mano a la espada // ni jarretar (1) ningún toro ni picalle en ella hasta que se haya hecho señal para ello, pena de ducientos azotes y cuatro años de galeras. Y assi lo proveyeron y señalaron. Ante mí – Joan de Monçons.

(Téngase muy en cuenta el auto n° 13 siguiente)

1) *Jarretar* o mejor desjarretar palabra de origen francés significaba cortar las piernas por las corvas¹⁶⁴.

que sienten mejor lo condenaran, quedara con el sentimiento que he dicho. Dios guarde á V. P. muchos años. De Palacio á 31 de julio de 635»

De mano propia decía:

«Ofende mucho á la Compañía si funda su estimacion en que no vean toros los de ella, de que la he oido alabar; ni será cosa para ponderalla, ni caer en ello nadie; y mas con las calidades que he dicho, y alguna que otra vez los habrán visto los que no son extranjeros = D. Gaspar de Guzman», *Cartas de algunos PP. de la Compañía de Jesús...*, volumen I, en *Memorial histórico español*, ed. cit., tomo XIII, pp. 226-227]

¹⁶³ [20/1/6-5. Nota de mano de Soledad Ortega]

¹⁶⁴ [Acerca de esta suerte en desuso, y en relación con la intervención del público en los acontecimientos de la plaza, leemos en *Los toros* de Cossío, ed. cit., tomo I, pp. 794-795: “La acción de desjarretar, o herir en los jarretes del toro para cortar los tendones de sus patas traseras, estaba encomendada a la plebe en las fiestas de toros anteriores a la estabilización del toreo del siglo XVIII. (...) Al toque de desajarrete, desentendidos los caballeros alanceadores o rejoneadores del toro malherido, invadía la chusma la plaza y con las armas de que disponían acometían al toro con intención de derribarle desjarretándole, aunque las más de las veces cayera mortal antes del pretendido golpe de gracia. Tal turbulenta costumbre debió estar un tiempo desempeñada por esclavos, moriscos primero y negros después de su expulsión. (...) la afición vehemente del pueblo hacía que muchas veces no esperaran la orden de intervenir en la lidia, invadiendo la plaza y perturbando el espectáculo. Trató de ponerse remedio a esta anarquía consuetudinaria, y repasando las órdenes dictadas durante el siglo XVII, se comprueba lo arraigado del abuso. En agosto de 1613 se prohíbe sacar la espada o varilla, o desjarretar los toros sin licencia de los señores del Consejo, so pena de veinte ducados de multa y cuatro años de destierro. (...) En años sucesivos sigue recordándose esta providencia y aumentando la amenaza de la pena, que en 1660 es de cincuenta ducados y dos años de destierro; en 1671, doscientos azotes y seis años de galeras, y semejantemente en los años sucesivos (Archivo Municipal de Madrid y Archivo Histórico Nacional). Ni aun regularizado el espectáculo en el siglo XVIII se logra cortar este abuso. Gustaba el pueblo de ofender al toro y de intervenir directamente en la función, como rastra o recuerdo de su participación en la hora del desjarrete”]

EL ARISTÓCRATA EN LA PLAZUELA QUINTA PARTE: 1931-1939*

Ignacio Blanco Alfonso

ORCID: 0000-0002-2595-464X

“Periodista de toda la vida, mejor aún,
de toda la vida de varias generaciones por uno y otro lado familiar,
he solicitado siempre de mis compañeros el natural trato de favor,
que para mí consiste en evitar todo lo posible la impresión de mi nombre”
(Ortega, “[Pensar en grande]”, *Crisol*, 17-XI-1931)

Con el año 1931 inauguramos una etapa vital y profesional en la biografía de Ortega que nos llevará hasta su retirada de la vida pública. Es un periodo que, mirado con detenimiento y *amor intellectualis*, nos permite completar su larga travesía periodística, jalonada de éxitos y decepciones. También de poner en claro sus expectativas vitales y su frustración, provocada por la tozuda realidad, siempre empeñada en mostrar las cosas como son, no como el ser humano desearía que fuesen.

En los intensos nueve años que vamos a recorrer en esta quinta entrega de “El aristócrata en la plazuela”, analizaremos cómo se produjo la ruptura del filósofo con el rotativo español más influyente de la primera mitad del siglo XX, *El Sol*, su “hogar intelectual”, y describiremos sus peripecias periodísticas a partir de ese momento: el fracaso de *Crisol*, primero, y de *Luz*, después, son una elocuente metáfora de la profunda decepción de Ortega con el designio de la Segunda República española.

Coincide en el tiempo con lo que el propio filósofo denominó su “segunda navegación”, etapa vital que, en el concretísimo ámbito de este itinerario periodístico, significó el cese de su actividad política. Ortega invierte el signo de sus colaboraciones en la prensa, de modo que el artículo político, promiamente hasta 1933, es reemplazado por un tipo de colaboraciones de acusado carácter filosófico, congruente con la determinación vital adoptada por Ortega

* 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:

Blanco Alfonso, I. (2011). El aristócrata en la plazuela. Quinta parte: (1931-1939). *Revista de Estudios Orteguianos*, (22), 57-122.
<https://doi.org/10.63487/reo.480>



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 22. 2011
mayo-octubre

hacia el verano de 1932. Hasta los años 40 mantendrá su prolífica colaboración con *La Nación* de Buenos Aires, conservará la ascendencia sobre *Revista de Occidente* hasta 1936 y disparará la última flecha de *El Espectador*, cuyo octavo volumen ve la luz en 1934.

También en este periodo se producen eventuales colaboraciones con la prensa anglosajona y alemana, escritos que nos muestran la talla internacional adquirida por el filósofo en el terreno del pensamiento a partir de los años 30.

Pérdida y venta de *El Sol*. Primer cuatrimestre de 1931

Los arduos esfuerzos de Nicolás María de Urgoiti por mantener la independencia intelectual de *El Sol* no dieron el fruto esperado. La línea editorial del periódico venía soliviantando a los sectores más conservadores de La Papelera (que hacia 1930 poseían la mayoría de acciones de *El Sol*) desde los primeros años del Directorio militar.

Como se desprende de la detallada descripción de Mercedes Cabrera, durante el segundo semestre de 1930 Urgoiti despliega toda su capacidad diplomática dentro y fuera del periódico con el fin de apaciguar el clima de tensión que se respira en el Consejo de Administración. De ello da cuenta la abundante correspondencia que el industrial vasco cruza con las más altas esferas políticas, incluido el presidente Berenguer, así como con los sectores de la oposición al régimen monárquico y con algunos de los miembros destacados de La Papelera, como el conde de Aresti. Urgoiti se siente invadido por un profundo temor ante la inminente pérdida del periódico. Y no solo esto; también se cierne sobre el horizonte nacional la posibilidad de una salida violenta a la crisis política, extremo que llevó a los responsables de *El Sol* a templar las plumas en sus artículos editoriales.

En definitiva, Urgoiti debió de vivir aquella época desde una dolorosa esquizofrenia provocada por el conflicto de intereses entre sus convicciones políticas (restablecimiento de la legalidad cercenada por el Directorio militar), sus expectativas empresariales (conservar el control intelectual de *El Sol* y garantizar la independencia ideológica) y su profundo sentimiento de deber patriótico (colaborar en un proceso de transición pacífica hacia un nuevo régimen).

Con Ortega y Gasset como ideólogo, y con Félix Lorenzo al frente de la redacción, mantiene largas conversaciones sobre la situación del país y las posibles soluciones. Están trazando la línea editorial de *El Sol* a la vista de la delicada coyuntura política y social. Urgoiti ha previsto un plan que, según sus propias anotaciones, “redacté en dos tardes en el Casino de Madrid y lo leí a algunos colaboradores y al director, que aunque hicieron algunas observacio-

nes, lo aprobaron”¹. A grandes rasgos, *El Sol* instaría al rey a emprender una reforma que solucionara los problemas del pasado que habían arrastrado al país a la situación “fantasmagórica” en que se hallaban sus instituciones: sistema electoral basado en grandes circunscripciones que evitaran la manipulación del voto; un poder judicial independiente; más autonomía regional para atraer al consenso a las fuerzas centrífugas del nacionalismo; respeto por todas las creencias religiosas y libertad de culto; rechazo del comunismo pero aceptación del socialismo; desarrollo, en definitiva, de la enseñanza y las comunicaciones. Esta será la doctrina compartida por Urgoiti y Ortega y, por extensión, el programa consensuado de *El Sol*.

En esta nueva estrategia editorial, Ortega desempeñará un destacado papel de guía intelectual. Consciente de ello, el filósofo se cuida de anteponer el bien general a los intereses particulares de *El Sol* y, llegado el caso, de su prurito personal. Tiene que quedar claro que lo único que mueve a *El Sol*, en tanto que institución pública de innegable repercusión social, y a él mismo, en tanto que “intelectual que intenta definir las cosas”, es el colaboracionismo en la procelosa tarea de reconstruir el Estado. Por eso evita Ortega convertirse en bandera de nada ni de nadie, lo que le lleva a no mostrar “insistencia ninguna” en definirse: “¿Quiere decirseme qué importancia tenía que yo me definiera o no? ¿Qué hueso roto de España se arregla con eso?”, escribe a finales de 1930.

Ortega quiere centrar el debate en las cosas concretas que urge reformar y no distraer la atención pública sobre quién, dónde y cómo se expresan esas reformas. Por eso se siente impelido a aclarar, de un modo tal vez hiperbólico, que “todo el mundo sabe que yo no pinto nada, que no represento a nadie, aunque me lea alguna gente; que no tengo fuerza social bastante para mandar cantar a un ciego, que vivo en un rincón con unos cuantos compañeros de trabajo dedicado a estudios, los cuales significan poco en la vida de España y menos en su vida política”². Por si queda alguna sombra de duda, asegura Ortega:

En esta temporada tengo que hablar al público de cuestiones muy graves, y es preciso que mis relaciones con él vayan muy pulcras. Conste, pues, que en esta fecha no hay nadie, absolutamente nadie, tras de mis palabras. El público ha de otorgarles solo la autoridad que ellas, una por una y línea por línea (en contexto con toda mi obra), merezcan, más la que quiera buenamente conceder o no conceder a mi persona. Si en otra fecha las cosas cambian y detrás de mis palabras hay gente, mucha gente, tendré derecho a decirlo al lector y el lector tendrá obligación de creerme³.

¹ Mercedes CABRERA, *La industria, la prensa y la política. Nicolás María de Urgoiti (1869-1951)*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 232.

² IV, 765.

³ IV, 766.

Pero como reza la locución medieval, “*excusatio non petita, accusatio manifesta*”, lo que nos induce a sospechar que esta advertencia pretendía enajenar solo en apariencia la doctrina orteguiana de la posición ideológica de *El Sol*, y así evitar el enfrentamiento con el Consejo de Administración. Recordemos que la publicación de “El error Berenguer” el 15 de noviembre de 1930 había acentuado las suspicacias de los “papeleros” conservadores, por lo que veinte días más tarde, el 6 de diciembre, Ortega se cuida de poner su nombre y nada más que su nombre al pie de otro representativo artículo, aunque menos famoso que “El error Berenguer”, donde Ortega refina su pensamiento sobre la disolución de la Monarquía y la alternativa republicana. Se titula “Un proyecto” (*El Sol*, 6-XII-1930), y cerrará el libro *La redención de las provincias y la decencia nacional* desde su primera edición de 1930 en *Revista de Occidente*⁴.

En un exordio acusadamente reformista, afirma Ortega que “nos es ya imposible seguir siendo los aldeanos arcaicos que venimos siendo”; debemos “acabar con las astucias y los matonismos de villorrio”, por lo que hay que “exigir que el nivel de la vida pública de España esté a la altura de los tiempos”. En la causalidad de los males nacionales Ortega sitúa el golpe de Estado de 1923, que significó la suplantación del Estado de derecho por un “estado de fuerza”. Es inútil querer ahora culpar a unos cuantos ciudadanos de fomentar la crispación, razona el filósofo, cuando “este hecho se nos impone a todos, a los supermonárquicos y a los archirrepublicanos”. Ortega presenta el golpe como explicación ineludible del momento político y social, y por más que se quiera negar, será inútil, “porque a una realidad histórica no la fusila nadie”. Ahora bien, el Directorio militar no surgió por generación espontánea, sino que fue el Estado quien se entregó “a los peligros superlativos que acarrea una Dictadura porque no podía sostener ni siquiera las últimas y espectrales apariencias de su legalidad”. Por lo tanto, el diagnóstico de Ortega es que la Dictadura solo “termina y frenetiza el proceso de descomposición del Estado español, que empieza aproximadamente en 1900”.

Apelando a una revisión histórica mundial, Ortega insta a quienes no quieren un nuevo Estado a que revisen cómo han terminado las revoluciones “en España y fuera de España”. Al final siempre triunfa la revolución, “a pesar de innumerables fusilamientos”. Pero no es esto lo que Ortega propugna, porque “no vale ni siquiera hablar de revolución cuando aún no se ha intentado organizar en grande la opinión del país”, que es el problema actual de España. Por eso es necesario “preparar las mentes para el perfil del nuevo Estado y organizar a la nación toda con vista a él. Desde la capital hasta el pueblín”.

Lo que el filósofo propone es que los españoles sean capaces de sentir e idear el Estado que necesitan antes de convertirlo en ley, y no a la inversa, es

⁴ Véase “Nota a la edición” del tomo IV, pp. 889-890.

decir, imponiendo un Estado a unos ciudadanos que no lo sientan. Más en concreto, Ortega propone encarnar este sentimiento en una Junta magna formada por unas 200 personas, que representarán las clases políticas de todo signo además de “las grandes fuerzas nacionales”. Estos representantes serían elegidos “en unas grandes elecciones espontáneas sobre todo el territorio español”. El resultado, cree Ortega, volvería a situar a España ante una ocasión histórica como la de 1812, cuya Constitución fue “copiada por todo el Continente”. Y cierra el artículo pidiendo, un vez más, que “se lea todo esto como si lo pronunciase una voz anónima”⁵.

Por más que los editoriales de *El Sol* hubieran templado las plumas y por más que Ortega suscribiera a título exclusivamente personal las doctrinas de sus artículos firmados, el hecho imparable que alumbraba la aurora de 1931 era el ambiente republicano que se respiraba en las grandes capitales y el final inminente de la Monarquía. En este contexto, los conservadores de La Papelera tratarán de hacerse con el control del periódico en un intento por desmarcarse de la alternativa republicana y mostrar su adhesión al rey para poner a salvo sus intereses económicos personales.

Sin embargo, el 10 de febrero de 1931, aprovechando la relajación de la censura, se publica en *El Sol* el “Manifiesto” de la Agrupación al Servicio de la República, firmado por Ortega, Marañón y Pérez de Ayala. A estas alturas, la petición de un nuevo Estado republicano es abierta y sin ambages. Gonzalo Redondo, uno de los historiadores que con más detalle ha reconstruido este episodio, escuchó a don Manuel Ortega y Gasset la afirmación de que la salida de *El Sol* por parte de Ortega se debió a la publicación de este “manifiesto tríplice” de la Agrupación al Servicio de la República⁶.

A pesar de todo lo que está sucediendo, Urgoiti no da por perdido el control del periódico y urde una estrategia para hacerse con la mayoría accionarial en el Consejo de Administración. La Papelera, sin embargo, se niega a traspasarle sus acciones. El vasco les conmina entonces a venderlas a un grupo apolítico y que se aparten del periódico⁷. Así se hizo, finalmente, en la primavera de 1931, aunque la operación también se llevó por delante al propio Urgoiti. Un grupo de accionistas monárquicos encabezados por el conde de Barbate asumió el control de *El Sol*, aunque para ese entonces nadie dudaba del acabamiento de la Monarquía. Urgoiti tenía hablado con sus colaboradores más cercanos de *El Sol* y de *La Voz* la puesta en marcha de un nuevo órgano periodístico desde el que alentar el advenimiento de la Segunda República: se llamaría *Crisol*.

⁵ IV, 765-774.

⁶ Gonzalo REDONDO, *Las empresas políticas de Ortega y Gasset*. Madrid: Rialp, 1970, vol. 2, p. 251.

⁷ Mercedes CABRERA, ob. cit., pp. 250-251.

El día señalado fue el 25 de marzo de 1931. El director Félix Lorenzo se despedía de *El Sol* con unas lacónicas palabras que dejan asomar un profundo dolor y un rescoldo de resentimiento: “Y vamos a firmar estas líneas, amigos míos. Por mucho que yo lo quiera disimular, mi pluma no corre bien esta noche. Hay entre sus puntos un pelo de emoción. Y las emociones son para contadas cuando ya han pasado y se han hecho recuerdo. Recuerdo sean las emociones. Recuerdo sean también, lo antes posible, la Monarquía y sus setecientos generales; sus jesuitas y sus frailazos, y sus señoritos de Bilbao y de toda el área española. Adiós y hasta la vista”⁸.

En el mismo número se despedía José Ortega y Gasset con un breve texto titulado “Adiós a los lectores de *El Sol*”⁹:

Desde la fundación de este periódico, en 1917, escribo en él, y en España sólo en él he escrito. Sus páginas han soportado casi entera mi obra. Ahora es preciso peregrinar en busca de otro hogar intelectual. Ya se encontrará. ¡Adiós, lectores míos!

Los editoriales publicados por “el nuevo” *Sol* a partir de ese momento tratan de salvar los muebles tras la estampida de numerosos redactores que se pusieron a las órdenes de Urgoiti y Ortega para activar la rotativa de *Crisol*. En un gesto hacia la galería, el editorialista del día 26 asegura que “*El Sol* ha sido y seguirá siendo un periódico renovador”, y se lamenta porque “valiosísimos elementos de su redacción y colaboración, como Ortega y Gasset, Zulueta, Azorín, *Heliófilo*, Baráibar, Bagaría y otros se han separado de nosotros”.

Para atenuar posibles suspicacias, *El Sol* asegura que se les ha intentado persuadir hasta el último momento para que no abandonaran el periódico, garantizándoles plena libertad y autonomía para tratar cualquier tema político, social, económico y literario, y se muestra dispuesto a recibirles con los brazos abiertos en el momento que decidan regresar a “su casa solariega”. Similares palabras de elogio y amistad publican a propósito del fundador Nicolás María de Urgoiti, “sembrador de ideas y propagador de culturas”, y de José Ortega y Gasset, “que después de un esfuerzo tenaz y constante, consiguió, con su enorme inteligencia y su maravilloso don de persuadir, abrir surco y echar semilla en la mentalidad de España”. En definitiva, aseguran los nuevos propietarios de *El Sol* que “no entran en una segunda etapa” sino que “quieren continuar la anterior”¹⁰.

Como colofón a este episodio, el 18 de mayo de 1931, Ortega y Gasset recibe una carta del nuevo director de *El Sol*, Manuel Aznar, con quien había

⁸ Gonzalo REDONDO, ob. cit., p. 246.

⁹ IV, 625.

¹⁰ *El Sol*, “Propósitos”, 26-III-1931, citado por Gonzalo REDONDO, ob. cit., pp. 246-247.

"Un proyecto". *El Sol*, 6-XII-1930

Madrid, sábado 6 de diciembre de 1930

UN PROYECTO

POR JOSE ORTEGA Y GASSET

El día 3 de febrero, pocos después de haberse constituido el Gobierno Berenguer, publiqué en *EL SOL* un artículo titulado "Organización de la democracia nacional". La doctrina de aquel artículo y la del que aparece ahora bajo el epígrafe "El error Berenguer" son idénticas. La expresión es en ambos un poco diferente, porque lo era también la ocasión. Sin embargo, a las llamadas "izquierdas", una vez más les enojó entonces mi prosa. Ahora he de decir que las fórmulas del artículo antiguo me parecen técnicamente más rigurosas que las del reciente. Ciertamente que en ellas no mostraba hastiadosme en "demócratas". Pero ¿quiere decirse que importancia tenía el que yo me detenera o no? ¿Qué lujoso rollo de España se arregla con eso? Le siento mucho; pero llevo veinticinco años combatiendo el nivel aldeano y ridículo en que se actúa y se piensa la vida pública de España, y no hay razón para que ahora lo acepte. Si yo no he tenido prisa en "definirme" es porque considero que eso no interesa a nadie. Todo el mundo sabe que yo no "pienso" nada, que no represento a nadie, aunque me lo alguna gente; que no tengo fuerza social bastante para mandar cantar a un ciego, que vivo en un rincón con unos cuantos compañeros de trabajo dedicado a estudios, los cuales significan poco en la vida pública de España y menos en su vida política. ¡Se quería que me apresurase a engorrear la voz y cantar el aria de mi definición, así, con dos o tres palabras mágicas, cuando vengo escribiendo sobre política desde hace un cuarto de siglo? ¡Vamos, hombre! No soy un señor solemne que se adjudique fraudulentamente valores y poderes que no posee. Siempre me he presentado ante mis compatriotas, diremos castellanamente, como un intelectual a cuerpo limpio, sin aparos, emboros ni apoyos adjuntos; por tanto, como un hombre que ofrece sus pensamientos sobre asuntos nacionales y humanos, que intenta definir las cosas; nada más. Si sus ideas son discretas, su labor será fértil y respetable. Si no, quedará automáticamente eliminado. Por eso no puedo contentarme el intelectual, cualquiera que sea el estado de su vida, con hacer valer una supuesta autoridad lograda por su obra anterior. No; tiene que reganarse esa autoridad siempre de nuevo, en cada día, en cada línea que escribe, consiguiendo que sea inteligente. Esto es lo que el oficio intelectual tiene de maravillosamente limpio; se también lo que tiene de terriblemente duro y dramático.

Me parece que es más que suficiente lo que he hablado de mí. Pero era necesario, como es necesario al ejecutar la segunda regla de la aritmética hablar del sustrato, precisamente para restarlo, para echarlo fuera de la cuenta. Era necesario, porque en esta temporada tengo que hablar al público de cuestiones muy graves, y es preciso que mis relaciones con él varían muy pulcras. Conste, pues, que en esta fecha no hay nadie, absolutamente nadie, tras de mis palabras. El público ha de otorgarles sólo la autoridad que ellas, una por una y línea por línea (en contexto con toda mi obra), merezcan, más la que quieraosamente conceder o no conceder a mi persona. Si en otra fecha las cosas cambian y de más de mis palabras hay gente, mucha gente, tendrá derecho a decirlo al lector y el lector tendrá obligación de creerme.

EL HECHO INDISCUTIBLE

Ante todo, es preciso que cuantos hombres haya de intención a un tiempo clarividente y honrado se esfuerzen en peraltar el nivel donde ha de moverse la discusión y aun la lucha que el Destino, queramos o no, ha traído ahora sobre España. Debe haber en este punto una común conjunción espontánea de todos, sean quienes sean y piensen lo que piensen. ¡Estamos en 1930! La vida del mundo, cada vez más solidaria, más planetaria, ha apretado terriblemente sus exigencias y reclama de los pueblos, al querer subsistir, ciertas condiciones mínimas de modernidad, de inteligencia, de eficacia (piense el lector aunque no sea más que en el lado económico de una existencia nacional). Nos es ya imposible seguir atiendo los aldeanos arcaicos que venimos siendo. El nivel mínimo de nuestros actos, inclusive, reptó, en la disputa y en la lucha, tiene que ser otro. Hay que acabar con las astucias y los matonismos de vilorio.

Para esto es menester defender energicamente la claridad de la situación en lo que tiene de sustancial frente a todo intento de sofisticación y de embarrullamiento, frente a la mala fe rural de una parte de las llamadas "derechas" y la proclividad al ciego arrebató de una parte de las llamadas "izquierdas" (Julian Besteiro, en un artículo de tono ejemplar, aplica recientemente a elementos de la más extrema "izquierda" la frase de Lenin sobre "los que padecen ataques de radicalismo infantil"). Lo cual no es pretender "buendiosar" sobre los partidos. Es, sencillamente, exigir que el nivel de la vida pública de España esté a la altura de los tiempos. Nada más.

Abraze todo el margen que se quiera para la discrepancia en las opiniones; pero los hechos, los hechos inopugnables e indestructibles, tienen que estar bien claros ante las mentes de todos los españoles, y es intolerable, sobre ser inocente, que se les quiera cecamotear, confundir y emborronar. Los hechos son éstos.

No se trata de que unos pocos o unos muchos ciudadanos hayan resuelto un buen día, caprichosamente, transformar las instituciones del Estado español normal y satisfactoriamente constituido. La realidad es rigorosamente inversa. Es el Estado español mismo quien un buen día ha roto su propia continuidad de institución legal, rebelándose frente a la nación en forma de dictadura extrema y absoluta. Ha dejado de ser Estado en el sentido de estado de derecho, y se ha convertido en simple estado de fuerza. Con este hecho nos hemos encontrado los españoles. Ese hecho está ahí indubitable, sólido, tremendo—como una barrera de granito interceptando todo posible futuro de España—. Ese hecho se nos impone a todos, a los supermaniquiques como a los archirrepublicanos, y cualesquiera sean nuestros desigños o decisiones privadas, no consentiremos que se le quiera ocultar. No lo consentirá él, él mismo, con su indestructible realidad—no yo, ni cuatro falando—. No se trata ahora de "ideas" políticas, de lo que piense yo o usted, lector; se trata de una realidad histórica de máximo tamaño.

La "política", la táctica, la destreza, el ingenio, pueden involucrarse, aun saltando por la moral, inventar, ocultar, embarafar, muchas cosas en la vida pública; pero hay ciertas realidades sustantivas contra las cuales todo eso se estrella. Por eso, ante ellas no hay más "política" ni más táctica que

Pasquín de la Agrupación al Servicio de la República difundido entre enero y febrero de 1931

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

AGRUPACIÓN AL SERVICIO DE LA REPÚBLICA

Cuando la historia de un pueblo fluye dentro de su normalidad cotidiana parece fácil que cada cual viva atento sólo a su oficio y entregado a su vocación. Pero cuando llegan tiempos de crisis profunda en que todo o casi toda normalidad van a decidirse los nuevos destinos nacionales, es obligatorio para todos saber de su profesión y poseer sin reservas al servicio de la necesidad pública. Es los nobres, los soldados, los obreros hoy España en una situación extrema de alta índole que estarían encarcerado con procedimientos de importación grandiosa. En las mesas, con órdenes en las semanas, que sobrevienen frente los españoles que tomar sobre sí, guerra o no, la responsabilidad de uno de esas grandes decisiones colectivas en que los pueblos crean irrevocablemente su propio futuro. Esta concepción nos obliga a dirigirnos hoy a nuestros conciudadanos, especialmente a los que se ocupan en profesiones afines con las nuestras. No hemos sido nunca hombres políticos, pero nos hemos presentado en las filas de la conciencia pública siempre que el llamado del peligro lo ha hecho necesario. Ahora son superfluos el orgullo y la gravedad de la circunstancia. Esto y no pretensión alguna de entender mejor que cualesquier otros españoles los asuntos que nos surten a nosotros con máxima actividad una amplia conciencia pública. Debemos ser personas mejor dotadas que nosotros para ejemplos de vida inútil que nos amaran y dignarse la labor. Pero hemos esperado en vano su llamamiento y como el caso no permite ni siquiera el evasivo nos vemos forzados a hacerlo nosotros, muy a sabiendas de nuestra limitación.

El Estado español tradicional llega ahora al grado postrero de su descomposición. No procede más de que acunarse frente a él la hostilidad de fuerzas poderosas, cosa que acontece acompañado por sus propias crisis más salvajes. La Monarquía de Sagunto por la sabida convertirse en una institución nacionalizada, es decir, en

disciplina llamándolos a la soberana empresa de resucitar la historia de España, renovando la vida peninsular en todas sus dimensiones, abriendo todos las capacidades, imponiendo un orden de limpia y enérgica ley, dando a la justicia completa transparencia, exigiendo mucho de cada ciudadano: trabajo, destreza, eficacia, formalidad y la resolución de levantar nuestro país hasta la plena santidad de los tiempos.

Pero es ilusorio imaginar que la Monarquía va a ceder galantemente el paso a un sistema de Poder Público tan opuesto a sus malos usos, a sus privilegios y egoísmos. Sólo se tendrá ante una formidable presión de la opinión pública. Es, pues, urgente como organizar esa presión haciendo que sobre el capricio manifiesto por con tanto orgullo la voluntad república de nuestro pueblo. Esta es la labor urgente que el momento reclama. Necesitamos nosotros a su servicio. No se trata de formar un partido político. No es asunto de parte sino de justicia. Nos proponemos instituir una institución: "AGRUPACIÓN AL SERVICIO DE LA REPÚBLICA", cuyos esfuerzos tenderán a lo siguiente:

1. Movilizar a todos los españoles de alto intelecto para que formen un cuerpo contingente de propagandistas y defensores de la República española. Dirigiremos a todo el profesorado y magisterio, a los escritores y artistas, a los músicos, a los ingenieros, arquitectos y técnicos de toda clase, a los abogados, médicos, y demás hombres de ley. Muy especialmente nos dirigimos a los colaboradores de la juventud. Tratándose de llevar el falgo de España es imprescindible la presencia activa y sincera de una generación en cuyo siempre firmes la sustancia del porvenir. De costumbres sencillas y a los sacerdotes y religiosos este llamamiento, que a fin de nacional preferir no excluir a nadie, pero nos cobije la presencia de que nuestros hermanos carecen de influjo suficiente sobre más respetables fuerzas sociales.

preludios de la nación y vivire salientado con ellas, sino que las sólo una asociación de grupos parciales que sólo se van a reunirse sobre el organismo español, cuando el Poder público para la defensa de los intereses parciales que representan. Nunca se ha sacrificado, aceptando con generosidad, las necesidades vitales de nuestro pueblo sino que, por el contrario, las supedita siempre su marcha natural por las rutas históricas, fundamentando sus defectos inalterados y desentendiéndose toda buena inspiración. De aquí que sea por día se haya ido quedando sola la Monarquía y concluyera por mostrar a la intemperie sus vividos: caer que no es el de un Estado nacional, sino el de un Poder público convertido fundamentalmente en parcialidad y en fuerza.

Nuestros esfuerzos que por tiempo. Estado tiene que ser sustituido por una institución nacional. Esta palabra nacional no es vana, antes bien, después una manera de entender la vida pública que la institución se muestra durante los últimos años nuestro continente. Entran como el fascismo y el bolchevismo sacuden la vieja que donde los pueblos van a parar en callejones sin salida por sus propias naciones padecen ya la falta de ideas preparatorias. Se quiere en ambas olvidar que, hoy más que nunca, un pueblo es una gigantesca empresa histórica, la cual sólo puede llevarse a cabo o mantenerse mediante la entente y libre colaboración de todos los ciudadanos unidos bajo una disciplina más de espontáneo fervor que de rigor impuesto. La tarea enorme e inaplazable de renacimiento histórico, económico, social e intelectual que España tiene ante sí, no se puede acometer si no lo logra que cada español de su máximo rendimiento vital. Pero esto no es posible si no se sustituye un Estado que por la España de su base jurídica y administrativa permita a todos los ciudadanos colaborar con él y participar en su vida pública. Hay que creemos que la Monarquía de Sagunto ha de ser sustituida por una República que desparezca en todos los españoles, a un tiempo, dinámico y

BLICA, no se a modelarse en partido sino a hacer una ley general de fuerzas que combata en la Monarquía no es conveniente para atender en ella hallarse adherida a los partidos o grupos que afirman la República con los cuales procuraremos mantener contacto permanente.

2. Con este organismo de avanzada bien disciplinado y extensible sobre toda España actuaremos oportunamente sobre el resto del cuerpo nacional, exaltando la grande promesa histórica que en la República española y preparando su triunfo en unas elecciones constituyentes republicanas con las máximas garantías de pureza civil.

3. Para el mismo tiempo, nuestra "AGRUPACIÓN" irá organizando, desde la capital hasta la aldea y el caserío, la nueva vida pública de España en todos sus niveles, a fin de lograr la máxima institución y el ejemplo funcionamiento del nuevo Estado republicano.

3.º Para el mismo tiempo, nuestra "AGRUPACIÓN" irá organizando, desde la capital hasta la aldea y el caserío, la nueva vida pública de España en todos sus niveles, a fin de lograr la máxima institución y el ejemplo funcionamiento del nuevo Estado republicano.

Joás Ortega y Gasset, Gregoria Marañón, Ramón Pérez de Ayala.

Las personas que deseen prestar su valioso ser dirigido, preferentemente por escrito, a nombre de uno de los señores, Avenida de Pi y Suñer, núm. 9, piso C. Despacho 17, indicando su profesión y domicilio.

¡DEBÉIS HACER COPIAS DE ESTE LLAMAMIENTO Y REPARTIRLAS ENTRE VUESTROS AMIGOS!

"Adiós a los lectores de *El Sol*". José Ortega y Gasset, [*El Sol*, 25-III-1931]

ADIÓS A LOS LECTORES DE "EL SOL"

Desde la fundación de este periódico, en 1917, escribo en él, y en España sólo en él he escrito. Sus páginas han soportado casi entera mi obra. Ahora es preciso peregrinar en busca de otro hogar intelectual. Ya se encontrará. ¡Adiós, lectores míos!—JOSE ORTEGA Y GASSET.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Carta de Manuel Aznar a José Ortega y Gasset. Madrid, 7-V-1931

Nacimiento y primeros pasos de *Crisol*. Primavera de 1931

Apenas habían transcurrido diez días cuando *Crisol* sale a la calle, el 4 de abril de 1931. Con una periodicidad trisemanal (se publicará martes, jueves y sábados), presentaba un formato de periódico, no de revista, como se encarga de puntualizar Urgoiti en una entrevista publicada en *Crónica* y recogida por Redondo. En las palabras del industrial vasco se percibe mucha ilusión y una pizca de incertidumbre sobre el futuro de la empresa. Dice contar con “todos los que han unido su suerte a la mía”, pero reconoce que “pequeña va a ser la nave, de momento, para tanta gente y tan calificada, además. Pero, en fin, procuraremos acomodarlos a todos”¹².

La ilusión que contrarresta estos futuribles arranca del profundo convencimiento sobre su misión como español comprometido, que le lleva, pese a la oposición de su familia, a invertir todo su capital en la nueva empresa periodística, que ha de “servir con todo fervor a la gran corriente democrática, responsabilista y constructora que hoy anima España”.

¹² Gonzalo REDONDO, ob. cit., p. 252.

En el fondo, Urgoiti concibe *Crisol* como un puente intermedio, aunque necesario, entre *El Sol* y *Luz*, que ya en su mente se aparecía como “un superbo diario, republicano en esencia, admirable de factura y escrito como por las plumas desgajadas de uno de los primeros periódicos españoles de todos los tiempos”¹³. Esta cualidad natalicia de no ser el periódico definitivo hizo que el número inaugural de *Crisol* careciera del preceptivo editorial de principios. Tampoco lo creían necesario aquellos hombres confabulados durante los diez días posteriores al éxodo de *El Sol*. Todo el mundo conocía que *Crisol* era una honrosa consecuencia de las disputas políticas y de los inconfesables intereses particulares de los “papeleros conservadores”. ¿Qué otra y mejor carta de presentación necesitaban? El episodio trae a la memoria, inevitablemente, la pérdida de *El Imparcial* y la consiguiente fundación de *El Sol* en el segundo semestre de 1917¹⁴, aunque, como veremos a continuación, la historia tendrá un final distinto.

En otro gesto más de continuismo con la misión social de *El Sol*, Félix Lorenzo se presentaba al frente de la redacción de *Crisol*, compuesta por conocidos nombres con José Ortega y Gasset a la cabeza, Azorín, Bagaría, Bello, Américo Castro, Corpus Barga, Gómez de la Serna, Grandmontagne, Luzuriaga, Madariaga, Pérez de Ayala, Recaséns Siches, Fernando Vela, Zulueta y otros. Urgoiti vivía la nueva aventura editorial desde la sabiduría adquirida con las empresas culturales anteriores pero con la excitación de la primera vez. Su *ethos* de impulsor de grandes proyectos periodísticos alimentaba el entusiasmo de todos cuantos le siguieron, convencidos del momento histórico que estaba a punto de llegar.

El 14 de abril de 1931, con apenas diez días de vida, *Crisol* y el resto de la prensa saludaban la Segunda República española. Las elecciones municipales celebradas el domingo 12 de abril mostraban un claro triunfo de la coalición republicana-socialista en las grandes capitales. La semana comenzó con gran agitación en las calles, por lo que el martes 14 de abril el rey fue conminado por el líder republicano Niceto Alcalá Zamora a abandonar el país, “antes de que se ponga el sol”, y evitar un derramamiento de sangre.

A los pocos días, el nombre de Ortega rubrica por primera vez un artículo en el joven *Crisol*: “Contraseña del día. Saludo a la sencillez de la República” (*Crisol*, 23-IV-1931). Desde el principio quiere el filósofo subrayar el carácter pacífico y nada traumático que ha impregnado el “originalísimo advenimiento de la República”. Encuentra Ortega en la “sencillez la garantía de todo esto”, por lo que deliberadamente quiere evitar cualquier “gesto superlativo”¹⁵. No

¹³ *Ibidem*, p. 253.

¹⁴ Para este particular, véase Ignacio BLANCO, “El aristócrata en la plazuela. Tercera parte: 1916-1922”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2010, n.º. 20, pp. 43-100.

¹⁵ IV, 778.

hace falta, cree Ortega, exagerar los gestos, sino más bien reparar en “la perfección de funcionamiento de los actos del Gobierno”, que han puesto a funcionar las “ruedas con la suavidad lubricada de una máquina en punto”¹⁶. Como “un grupo en forma” describe a aquellos políticos capaces de entenderse y de asumir el singular destino que la historia les tenía reservado; y por extensión, el de toda España que, sin necesidad de emular otras revoluciones traumáticas del pasado (la francesa de 1789, la rusa de 1917), camina al encuentro de su propio destino, “sin imitar el ajeno”.

Poco durará este optimismo. Ya los primeros artículos de Ortega en *Crisol* tratan de orientar el sentido del inesperado acontecimiento histórico. Como presagiando el funesto descarrilamiento de la República si “la sencillez” que marcó su alumbramiento se llegara a transformar en violenta revolución, el 2 de junio Ortega insta a “un alto en la marcha”: “Pongámonos a pensar en grande”¹⁷, escribe. Es necesario ver las cosas “con arquitectura”, es decir, “con perspectiva”, porque ya se empieza a observar la confusión y el desorden, en primer lugar dentro de la prensa.

El filósofo destaca el papel decisivo que vuelven a tener los periódicos en la vida pública, y critica que “en estos dos meses, la Prensa —especialmente la de Madrid—, no ha estado al nivel de su formidable misión”:

Lleno de confianza envió esta excitación a mis compañeros de Prensa. Pien- sen que de nosotros depende en anormal medida lo que en España vaya a pa- sar. Eliminen a rajatabla de sus columnas toda frivolidad, toda ligereza, toda información inexacta y, sobre todo, el desorden. Demuestren que saben contri- buir a la gigantesca faena de edificar un estado novísimo¹⁸.

Estas palabras van disparadas, en primer lugar, contra la línea editorial del propio *Crisol*. Ortega no comparte la irresponsable manera de informar sobre los conatos de violencia, la quema de conventos y los ataques contra los con- servadores y monárquicos. En sus encuentros con Urgoiti, le transmite esta discordancia y le exhorta a que reconduzca la dirección de *Crisol* hacia la altu- ra impuesta por el momento histórico. Hasta tal punto siente Ortega confron- tado su pensamiento con la línea informativa de *Crisol* que exige a Urgoiti que no se le cite públicamente como su inspirador. Este le pide paciencia, alegan- do que se encuentra metido de lleno en un intento de recuperación de *El Sol*: “Si no es del todo apremiante el exteriorizar su decisión, le ruego la aplace por unos días. Antes de leer su carta, aunque por otros motivos, me había trazado

¹⁶ IV, 780.

¹⁷ IV, 782.

¹⁸ IV, 783.

una línea de conducta, que ahora rectificaría con todo empeño, si lo que se intenta para reincorporar a *El Sol* sus antiguos elementos, se lograra”¹⁹.

Con la proclamación de la República, Urgoiti, más desgastado y cansado que en 1917 cuando perdió *El Imparcial*, ha vislumbrado una oportunidad para recuperar el control de *El Sol*. No solo significaría un espaldarazo sentimental; también lo concibe como una manera de ahorrarse la incierta aventura de fundar *Luz*, a pesar de que la nueva sociedad editora, Fulmen, ya estaba constituida.

En este empeño comienza a mover sus contactos el mismo 15 de abril. En primera instancia, Urgoiti recaba el apoyo de los políticos del Gobierno provisional, con quienes se ha solidarizado visitándolos durante su cautiverio en la Modelo de Madrid. Pero los contactos de estos políticos con el conde de Barbate no prosperan. Tampoco recibe el aliento de sus colaboradores más próximos. Percibe “poca vibración” en Ortega, quien, según Mercedes Cabrera, “le confiesa hallarse más ilusionado con la próxima edición de *Luz* que con la recuperación de *El Sol*”²⁰. Sin apoyos, Urgoiti desiste de su intento y concentra sus energías en la marcha de *Crisol* (que resultaba muy deficitario, sobre todo desde que se convierte en diario el 28 de junio de 1931) y en el proyecto de *Luz*.

Mientras tanto, Ortega ve cada vez más claro que el designio de la República se puede estar torciendo de un modo irreparable. El momento histórico es de una gravedad apremiante, pero se encuentra sin un órgano propagandístico a la altura de las circunstancias. No es que las ventas de *Crisol* fueran malas; con apenas un mes de vida mantenía una dignísima tirada de 80.000 ejemplares, cifra parecida a la tirada de *El Sol* en esa época, pero, como explica Cabrera, “estaba muy lejos de la templanza y calidad que *El Sol* había buscado siempre. [...] *Crisol* nunca alcanzó a tener su impronta, ni la identidad clara y nítida”²¹ de *El Sol*.

Las circunstancias políticas y sociales obligaban a todos los periódicos a posicionarse ideológicamente, y *Crisol* adoptó “un tono radical, incluso cabría decir que demagógico en muchas ocasiones”, asegura Cabrera. Gonzalo Redondo entiende que el advenimiento de la República llegó demasiado pronto para *Crisol*, que tras el 14 de abril de 1931 se quedó convertido en “un periódico polémico sin un enemigo concreto del que defenderse y al que atacar”, lo que le abocó a adoptar “una postura desairada”²². Esta posición beligerante y combativa es la que alejó inmediatamente a Ortega de *Crisol* y la que el filó-

¹⁹ Carta de Nicolás María URGOITI a Ortega, Madrid, 17-IV- 1931.

²⁰ Mercedes CABRERA, ob. cit., p. 262.

²¹ *Ibidem*, pp. 264-265.

²² Gonzalo REDONDO, ob. cit., p. 264.

sofo reprocha a Urgoiti en las numerosas conversaciones que mantienen por estas fechas.

A falta de régimen monárquico y de Gobierno contra quienes dirigir sus ataques, *Crisol* sangraba por donde más le dolía: su competencia con *El Sol*, que rápidamente había virado su línea editorial para alinearse con la República. La impostura se fraguó en algo más que unos cuantos artículos; incluía también la contratación de Manuel Aznar como director, y de otros tantos escritores e intelectuales de acusado perfil socialista y republicano, como Luis Araquistáin. Estos “fichajes” estuvieron acompañados de gestos públicos de acatamiento de la República, como un banquete ofrecido por las redacciones de *El Sol* y de *La Voz* en honor de los tres hombres de letras promovidos a sendos empleos de la Administración republicana. Con Alcalá Zamora entre los invitados, varios cargos del nuevo Gobierno, así como reconocidos izquierdistas, se congregaron en la fiesta. La información dada por *Crisol* resumaba bilis y amargura. “Hiel y vinagre la lectura de *El Sol* con los banquetes, con la concurrencia de Alcalá, Maura, etc. ¡Qué cerdos!”, escribió Urgoiti en su diario²⁵.

Durante los meses siguientes al advenimiento de la República, *Crisol* arremetió muchas veces contra los nuevos propietarios de *El Sol*; acusó al conde de Barbate de plegarse a los mandatarios de la República por temor a perder la concesión estatal de almadrabas de atún; al director Manuel Aznar por su actitud hipócrita de acatamiento del nuevo credo republicano a pesar de su sentimiento monárquico; a algunos de sus colaboradores, en definitiva, como Rivas-Xéریف, por trabajar como vocero del nuevo Gobierno.

Mientras tanto, Ortega, con la mirada del arquero, otea en el horizonte de violencia la descomposición de la joven República. El devenir de los acontecimientos le llevaría a aumentar su discrepancia con la dirección de *Crisol*, por el fondo de sus comentarios pero, sobre todo, por las formas poco templadas de abordar los acontecimientos. Por ejemplo, discreparon a causa del tratamiento informativo de la cuestión clerical y la forma de plasmar en el texto constitucional la separación entre Iglesia y Estado. El estilo beligerante del editorialista de *Crisol* en esta materia contrastaba con el tono equilibrado mantenido por Ortega desde la tribuna de oradores del Congreso.

La arquitectura que Ortega pedía a la prensa para comprender la complejidad del momento es la que le llevaba a él mismo a marcar una distancia nítida con las posturas extremistas del periódico y a poner en perspectiva histórica las medidas que se debatían en el Parlamento. La primera crisis política de la República llegaría, precisamente, por la cuestión religiosa. El texto constitucional había sido aprobado en unos términos inaceptables por la derecha

²⁵ Mari Cruz SEOANE y María Dolores SÁIZ, *Historia del periodismo en España. El Siglo XX: 1898-1956*, vol. 3. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 412.

republicana que provocó la dimisión de Alcalá Zamora y Miguel Maura. En la práctica, las fuerzas políticas conservadoras quedaban apartadas del poder, que pasaba a manos de Manuel Azaña y el bloque de izquierdas. Acababa de incubarse el virus que años después provocaría el desmoronamiento de la República.

Urgoiti también se percataba de que se estaba cercenando la ejemplaridad con que la República había nacido. Interventía frecuentemente en *Crisol* para pedir moderación en el tono de los editoriales. Pero fue en vano. Cada día se agrandaba la brecha entre Ortega, dedicado a trazar los objetivos en los que debía ocuparse el Gobierno, y la dirección de *Crisol*, obcecada en demostrar su apoyo incondicional a la República a pesar de la violencia y del radicalismo con que “castigaba los abusos del pasado”. Paralelamente crecían la tristeza y el desánimo en Urgoiti. Convencido de que ninguna otra empresa podría alcanzar el prestigio y la influencia de *El Sol*, y agobiado por la factura económica que le había supuesto la creación de *Crisol*, el industrial vasco se sentía marginado de la vida pública, sin mayor capacidad de intervención que la solidaridad con las ideas de Ortega, a quien admiraba y cuyos planteamientos le seguían pareciendo acertadísimos²⁴.

En este contexto ve la luz un nuevo artículo de Ortega de los que iban a hacer historia: “Un aldabonazo” (*Crisol*, 9-IX-1931). Como un corolario de las ideas que desde el advenimiento de la República venía propugnando, comienza Ortega por exigir a los republicanos un mínimo de “autenticidad” con el espíritu del 14 de abril. Eso supone adecuar “el modo y tono” a la pacífica llegada del cambio de régimen: “Lo que España no tolera ni ha tolerado nunca es el radicalismo, es decir, el modo tajante de imponer un programa”. Para Ortega se trata de una resolución inaplazable: “Mientras no se destierre de discursos y artículos esa revolución de que tantos se reclaman y que, como los impuestos de Roma, ha comenzado por no existir, la República no habrá recobrado su tono limpio, su son de buena ley”. Apela a la responsabilidad individual que cada uno deberá asumir. No confunde Ortega la profunda reforma que debe operarse en España sin vacilación, con el radicalismo y la arbitrariedad partidista, y, entre ambas, los intereses propagandísticos de unos cuantos.

Una cantidad inmensa de españoles que colaboraron en el advenimiento de la República con su acción, con su voto o con lo que es más eficaz que todo esto, con su esperanza, se dicen ahora entre desasosegados y descontentos: ¡No es esto, no es esto!

La República es una cosa. El radicalismo es otra. Si no, al tiempo.

²⁴ Se puede seguir el pensamiento de Ortega a través de la lectura cronológica de sus artículos aparecidos en *Crisol* entre abril y julio de 1931, y recogidos en la señera obra *Rectificación de la República. Artículos y discursos* (Madrid: Revista de Occidente, 1931), IV, 777-855.

Poco se equivocaba el filósofo como los subsiguientes acontecimientos históricos se encargarían de demostrarnos.

Documentos:

Carta de Nicolás María de Urgoiti a José Ortega y Gasset donde le pide que demore su decisión de abandonar *Crisol*. Madrid, 17 de abril de 1931

NICOLÁS M. URGOITI
VELÁZQUEZ, 57
MADRID, 17 de Abril 1931.

Mr. D. José Ortega y Gasset

Querido amigo: he leído y leo en esta de
ayer. Si no es del todo apremiante
el exteriorizar mi decisión, te ruego te a-
plazas por unos días.

Antes de leer en esta, aunque por
otros motivos, me habría trazado una línea
de conducta, que ahora ratificaría con
todo empeño, si lo que se intenta para
reincorporar a "El Sol" mis antiguos ele-
mentos, se logara.

Entre tanto es mi deber no hacer nada
que pueda dificultar aquel intento, y
ni facilitar su logro como reparación
justa y tranquilidad de muchos
hogares.

Truyo amigo

N. Urgoiti

Por mi parte le de querer toda reserva
de mi carta y mi respuesta, así que como
es natural sea una invitación a la reci-
proca, mas no tengo derecho alguno a pedirle

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

“Contraseña del día. Saludo a la sencillez de la República”, primer artículo de Ortega en *Crisol*, 23-IV-1931

CONTRASEÑA DEL DÍA

Saludo a la sencillez de la República

NO IMITAR

Este es el primer artículo de Ortega en *Crisol*, publicado el 23 de abril de 1931. El texto original es un saludo a la sencillez de la República, escrito en un lenguaje claro y directo. El artículo comienza con una reflexión sobre la sencillez y su importancia en la vida política y social. Ortega argumenta que la sencillez no es una limitación, sino una virtud que permite una mayor comprensión y acción en el mundo. El texto está dividido en párrafos cortos y utiliza un lenguaje sencillo y accesible. El artículo concluye con una invitación a la sencillez y a la unidad de la República.

José Ortega y Gasset

“Introducción a otra cosa. ¡Pensar en grande! – Una gloria indiscutible de la República. – Una petición a la Prensa”. [*Crisol*, 2-VI-1931]

INTRODUCCION A OTRA COSA

¡Pensar en grande!-Una gloria indiscutible de la República.-Una petición a la Prensa

Este artículo de Ortega y Gasset, publicado el 2 de junio de 1931, aborda temas de filosofía política y social. El texto comienza con una reflexión sobre la importancia de pensar en grande y la gloria indiscutible de la República. Ortega argumenta que la sencillez y la unidad de la República son fundamentales para su éxito. El artículo también incluye una petición a la prensa para que sea más responsable y comprometida con la realidad social. El texto está dividido en párrafos cortos y utiliza un lenguaje claro y directo. El artículo concluye con una invitación a la acción y a la unidad de la República.

José Ortega y Gasset

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

"Hay que cambiar de signo a la República". [Crisol, 13-VII-1931]

HAY QUE CAMBIAR DE SIGNO A LA REPUBLICA

Por JOSE ORTEGA Y GASSET

Quiero que usted me lea la revista "Crisol" que está en el signo de la República. Después de haber leído el programa de la República, me he dado cuenta de que los sucesos que se están produciendo en España, desde el momento en que se proclamó la República, son los mismos que los que se produjeron en 1931. Y esto me hace pensar que, si bien el signo de la República ha cambiado, el signo de la República no ha cambiado. Y esto me hace pensar que, si bien el signo de la República ha cambiado, el signo de la República no ha cambiado.

Quiero que usted me lea la revista "Crisol" que está en el signo de la República. Después de haber leído el programa de la República, me he dado cuenta de que los sucesos que se están produciendo en España, desde el momento en que se proclamó la República, son los mismos que los que se produjeron en 1931. Y esto me hace pensar que, si bien el signo de la República ha cambiado, el signo de la República no ha cambiado.

Quiero que usted me lea la revista "Crisol" que está en el signo de la República. Después de haber leído el programa de la República, me he dado cuenta de que los sucesos que se están produciendo en España, desde el momento en que se proclamó la República, son los mismos que los que se produjeron en 1931. Y esto me hace pensar que, si bien el signo de la República ha cambiado, el signo de la República no ha cambiado.

Quiero que usted me lea la revista "Crisol" que está en el signo de la República. Después de haber leído el programa de la República, me he dado cuenta de que los sucesos que se están produciendo en España, desde el momento en que se proclamó la República, son los mismos que los que se produjeron en 1931. Y esto me hace pensar que, si bien el signo de la República ha cambiado, el signo de la República no ha cambiado.

Quiero que usted me lea la revista "Crisol" que está en el signo de la República. Después de haber leído el programa de la República, me he dado cuenta de que los sucesos que se están produciendo en España, desde el momento en que se proclamó la República, son los mismos que los que se produjeron en 1931. Y esto me hace pensar que, si bien el signo de la República ha cambiado, el signo de la República no ha cambiado.

Quiero que usted me lea la revista "Crisol" que está en el signo de la República. Después de haber leído el programa de la República, me he dado cuenta de que los sucesos que se están produciendo en España, desde el momento en que se proclamó la República, son los mismos que los que se produjeron en 1931. Y esto me hace pensar que, si bien el signo de la República ha cambiado, el signo de la República no ha cambiado.

"Un aldabonazo". [Crisol, 9-IX-1931]

UN ALDABONAZO

Por JOSE ORTEGA Y GASSET

Quiero que usted me lea la revista "Crisol" que está en el signo de la República. Después de haber leído el programa de la República, me he dado cuenta de que los sucesos que se están produciendo en España, desde el momento en que se proclamó la República, son los mismos que los que se produjeron en 1931. Y esto me hace pensar que, si bien el signo de la República ha cambiado, el signo de la República no ha cambiado.

Quiero que usted me lea la revista "Crisol" que está en el signo de la República. Después de haber leído el programa de la República, me he dado cuenta de que los sucesos que se están produciendo en España, desde el momento en que se proclamó la República, son los mismos que los que se produjeron en 1931. Y esto me hace pensar que, si bien el signo de la República ha cambiado, el signo de la República no ha cambiado.

Quiero que usted me lea la revista "Crisol" que está en el signo de la República. Después de haber leído el programa de la República, me he dado cuenta de que los sucesos que se están produciendo en España, desde el momento en que se proclamó la República, son los mismos que los que se produjeron en 1931. Y esto me hace pensar que, si bien el signo de la República ha cambiado, el signo de la República no ha cambiado.

Quiero que usted me lea la revista "Crisol" que está en el signo de la República. Después de haber leído el programa de la República, me he dado cuenta de que los sucesos que se están produciendo en España, desde el momento en que se proclamó la República, son los mismos que los que se produjeron en 1931. Y esto me hace pensar que, si bien el signo de la República ha cambiado, el signo de la República no ha cambiado.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

De *Crisol* a *Luz*. Enero de 1932

En total, la presencia de Ortega en *Crisol* se cuenta en 19 textos de distinta naturaleza aunque todos de contenido político, publicados entre el 11 de abril y el 7 de diciembre de 1931: nueve artículos firmados, tres manifiestos de la Agrupación al Servicio de la República, seis discursos pronunciados en las Cortes Constituyentes, y la conferencia dada en el Cinema de la Ópera el 6 de diciembre de 1931 con el elocuente título “Rectificación de la República”²⁵. Como hemos señalado en otras ocasiones, la singular capacidad de Ortega para titular sus escritos también se aprecia en su paso por *Crisol*: “Contraseña del día. Saludo a la sencillez de la República”, “Pensar en grande”, “Un aldabonazo”, “El absentismo mortal”...

Con la llegada del año nuevo, se cumplió lo previsto y el 7 de enero de 1932 *Crisol* pasa el testigo al diario *Luz*. La continuidad fue la nota predominante. Por su armado en cinco columnas y por la confección basada en los mismos tipos de letras, *Luz* y *Crisol* se parecían como dos gotas de agua. A pesar de ser un diario de información política, la distribución se decidió vespertina para intentar conseguir una mayor cuota de mercado. De hecho, con el paso de los meses nos encontraremos con un diario preocupado en muchas cuestiones diferentes de la política. No obstante, en la decisión debió primar el criterio empresarial, como se desprende de un documento redactado por Urgoiti un mes antes de la salida del nuevo periódico. El industrial vasco basaba esta decisión “por ser sus gastos menores que los de un periódico de la mañana y porque en la noche ha de encontrarse menor competencia en cuanto se refiere a cantidad y calidad de los competidores”²⁶. No se equivocaba Urgoiti en sus presunciones: *Luz* partió con una tirada de 58.000 ejemplares en enero de 1932 y trece meses después llegó a alcanzar los 122.000 ejemplares.

Dos documentos conservados en el Archivo y fechados el 15 de mayo de 1932, comparaban la evolución del promedio de tirada bruta diaria de *El Sol*, *La Voz* y *Luz*, así como los ingresos diarios por publicidad de cada periódico. Incorporamos a esta investigación dichos documentos, en cuyas gráficas y cifras se puede observar cómo *Luz* alcanzó en sus primeros cuatro meses y medio de vida una tirada similar (77.600 ejemplares diarios) a la que *El Sol* (78.000) y *La Voz* (80.000) consiguieron tras sus primeros cuatro años de vida, en 1920 y en 1923, respectivamente. Por lo tanto, la popularidad y la aceptación por

²⁵ Se puede seguir el detalle de la cronología de las publicaciones de Ortega en *Crisol* en la “Noticia bibliográfica” del tomo IV, 910-913, y en X, 608-610.

²⁶ Nicolás María de URGOITI, “Cómo debe hacerse el periódico definitivo según la nueva forma dada a las notas del Director por el Comité de Crítica de *Crisol*”. Documento elaborado por Nicolás María de Urgoiti y facilitado por su hijo, José Nicolás de Urgoiti, a Gonzalo REDONDO, ob. cit., p. 412.

parte del público del nuevo diario republicano parecían exitosas. Algo parecido se puede decir de la evolución de los ingresos por publicidad, que lógicamente evolucionaba a la par que las ventas del periódico. *Luz* llegó a facturar un promedio de 1.300 pesetas diarias en los primeros cuatro meses y medio de vida. Una cifra algo superior alcanzó *El Sol* (1.800 pesetas diarias) y *La Voz* (1.960 pesetas diarias) al tercer año de su fundación.

En cuanto a la orientación política, Urgoiti consignó que *Luz* tendría en cuenta el resultado de las elecciones presidenciales, pero estipuló sin ambages que “el régimen interior” se basaría en el programa trazado por Ortega en la conferencia “Rectificación de la República” (6-XII-1931). Estas palabras muestran, una vez más, la profunda sintonía intelectual que compartían Ortega y Urgoiti, y que atraviesa su dilatada relación desde 1915. En efecto, el primer editorial de *Luz*, esta vez sí fundacional y de principios, afirma que “implantada la República, inconvencible por la pureza de su advenimiento, no hace falta predicar su virtud contra otro régimen cualquiera. La República no necesita apologistas. Pero necesita defensores. Hay que defenderla de los peligros que lleva en sí misma; de los alzamientos autoritarios, de las caídas demagógicas; de los errores de la opinión, de los extravíos de los partidos políticos”²⁷.

A pesar de esta declaración de intenciones, Ortega establece con el nuevo rotativo una relación parecida a la de *Crisol*, incluso en el número de publicaciones, que en el caso de *Luz* se concreta en 21: 17 artículos (10 de contenido netamente político y siete de contenido filosófico –dos sobre Hegel, tres sobre Goethe, más la serie “Sobre los Estados Unidos” publicada en tres entregas: 27, 29 y 30-VII-1932), tres notas o aclaraciones enviadas por Ortega o recogidas por la prensa sobre asuntos políticos del día, y un manifiesto disolviendo la Agrupación al Servicio de la República (*Luz*, 29-X-1932).

La primera firma de Ortega en *Luz* aparece al pie de una serie de tres artículos políticos titulados “Hacia un partido de la Nación” (*Luz*, 7, 15 y 29-I-1932). El filósofo continúa el camino trazado en la conferencia del 6 de diciembre, cuando formuló, entre otras ideas, la de “un partido nacional de amplitud”²⁸. Ahora, desde *Luz*, plantea la misma necesidad de superar los intereses particulares de cada grupo y orientar la República desde un “credo” que solo puede derivarse de “dos principios: el principio de Nación y el principio del Trabajo”. Ortega ve claro que “con programas particulares no se embarca a una nación en un nuevo Estado”. Sin embargo, la realidad es muy distinta y así lo denuncia el filósofo: “Un maquiavelismo de vía estrecha ha inspirado a los gobernantes de los últimos meses la idea, no muy genial, de que favore-

²⁷ *Luz*, 7-I-1932. Citado por Gonzalo REDONDO, ob. cit., p. 417.

²⁸ IV, 851-855.

ciendo desde el Poder público a unas clases sociales se las adscribía a la República. Exactamente lo mismo que intentó hacer la Dictadura con su táctica miope” (“Hacia un partido de la nación”, *Luz*, 7-I-1932)²⁹.

A estas alturas empezamos a ver claro que la actuación periodística de Ortega en los meses posteriores a la proclamación de la República se dirige a desenmascarar el “cariz evidentemente deplorable” que los gobernantes están imprimiendo al nuevo régimen, el “ambiente de estulticia que asfixia la existencia actual de los españoles”, “el temple de casinillo «radical» que dominó el ambiente español poco después del 14 de abril y nos ha estropeado la República” (“¿Por qué no probar a hacer bien las cosas?”, *Luz*, 29-IV-1932)³⁰.

En lugar de aprovechar el espíritu pacífico del 14 de abril y la inercia colaboracionista de los primeros instantes, los gobernantes han sembrado en pocos meses los vientos que traerán tempestades inminentes. El esqueleto de su doctrina se apoya en la denuncia de que los grupos republicanos pugnan entre sí por las cuotas de poder, dejando al descubierto la vergüenza de sus intereses partidistas en lugar de afrontar el histórico momento (el Estado es un “Poder público”, no un “Poder particular”³¹, advierte Ortega). Por otro lado, los radicales se quieren cobrar la factura de los abusos cometidos en el pasado por monárquicos y conservadores, alterando el orden y llevando la violencia a las calles. Además, el espíritu *anti-monárquico* promovido por unos cuantos ha inculcado la semilla del *anti* en el espíritu colectivo, lo que es interpretado por Ortega como “el modo más grave de hallarse históricamente vacío”³².

En definitiva, en 1932 asistimos a los estertores de la intervención orteguiana en la política nacional, con emblemáticos artículos como “Estos republicanos no son la República” (*Luz*, 16-VI-1932) y “Hay que reanimar a la República” (*Luz*, 18-VI-1932). Tendrá que pasar más de un año para que vuelva a usar la palabra en el terreno del periodismo político, ocasión que se presenta en 1933: primero para rectificar el sentido dado por la prensa francesa a unas declaraciones suyas sobre la República española (“La necesaria experiencia del error”, carta al director de *Luz*, 23-XI-1933); y, segundo, en *El Sol*, con la publicación de dos largos y conocidos artículos, titulados “¡Viva la República!” (*El Sol*, 3-XII-1933) y “En nombre de la nación, claridad” (*El Sol*, 9-XII-1933). Ambos representan su testamento político.

²⁹ V, 4.

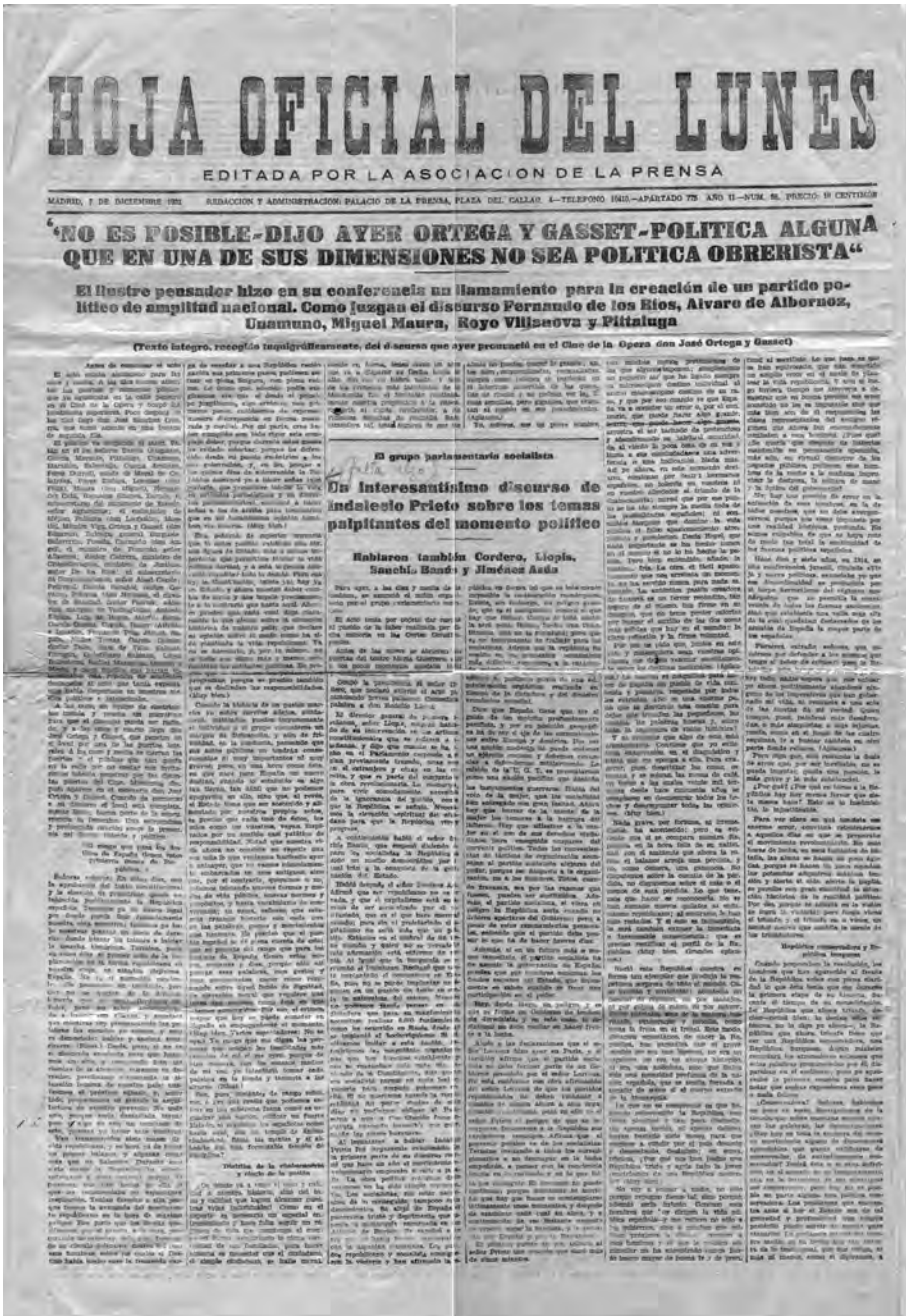
³⁰ V, 15.

³¹ V, 5.

³² V, 3.

La Hoja Oficial del Lunes dedicó toda la portada al discurso de Ortega. Hoja Oficial del Lunes, 7-XII-1931

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



HOJA OFICIAL DEL LUNES

EDITADA POR LA ASOCIACION DE LA PRENSA

MADRID, 7 DE DICIEMBRE DE 1931. REDACCION Y ADMINISTRACION: PALACIO DE LA PRENSA, PLAZA DEL CALLAO, 4.-TELEFONO 1961.-APARTADO 79. AÑO II.-NUM. 81. PERIODO 9 CENTIMOS

NO ES POSIBLE-DIJO AYER ORTEGA Y GASSET-POLITICA ALGUNA QUE EN UNA DE SUS DIMENSIONES NO SEA POLITICA OBRERISTA

El nuestro pensador hizo en su conferencia un llamamiento para la creación de un partido político de amplitud nacional. Como juzgamos el discurso Fernando de los Ríos, Alvaro de Albornoz, Quamunn, Miguel Maura, Royo Villaseca y Pittaluga

(Texto íntegro, recogido inaprovechadamente, del discurso que ayer pronunció en el Círculo de la Opera con José Ortega y Gasset)

Antes de comenzar el texto del discurso... el discurso pronunciado por el Sr. Ortega y Gasset en el Círculo de la Opera...

de la creación de un partido político de amplitud nacional... el nuestro pensador hizo en su conferencia un llamamiento...

El grupo parlamentario socialista... Un interesantísimo discurso de Indesol Prieto sobre los temas palpitantes del momento político

Hablaron también Cordero, López, Saachi, Bondi y Jiménez Lloja... El Sr. Cordero, el Sr. López, el Sr. Saachi, el Sr. Bondi y el Sr. Jiménez Lloja...

El Sr. Indesol Prieto... el Sr. Indesol Prieto pronunció un discurso de gran interés sobre los temas palpitantes del momento político...

El Sr. Cordero... el Sr. Cordero pronunció un discurso sobre la situación política actual...

El Sr. López... el Sr. López pronunció un discurso sobre la situación política actual...

El Sr. Saachi... el Sr. Saachi pronunció un discurso sobre la situación política actual...

El Sr. Bondi... el Sr. Bondi pronunció un discurso sobre la situación política actual...

El Sr. Jiménez Lloja... el Sr. Jiménez Lloja pronunció un discurso sobre la situación política actual...

El Sr. Indesol Prieto... el Sr. Indesol Prieto pronunció un discurso de gran interés sobre los temas palpitantes del momento político...

El Sr. Indesol Prieto... el Sr. Indesol Prieto pronunció un discurso de gran interés sobre los temas palpitantes del momento político...

El Sr. Indesol Prieto... el Sr. Indesol Prieto pronunció un discurso de gran interés sobre los temas palpitantes del momento político...

El Sr. Indesol Prieto... el Sr. Indesol Prieto pronunció un discurso de gran interés sobre los temas palpitantes del momento político...

El Sr. Indesol Prieto... el Sr. Indesol Prieto pronunció un discurso de gran interés sobre los temas palpitantes del momento político...

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

“Hacia un partido de la Nación. Antimonarquía y República”. [Luz, 7-I-1932]

HACIA UN PARTIDO DE LA NACION

ANTIMONARQUÍA Y REPÚBLICA

7 Enero 1932

España, en su casi totalidad, es hoy antimonárquica, parecería no se le escapado a ser republicana. Claro está que quien es antimonárquico no tiene más remedio que ser republicano, porque entre los innumerables artículos antimonárquicos que la República posee está el de ser la Antimonarquía. Pero manera tal de ser negativamente republicano no sirve para nada. Así no se le puede, se es así. Por consiguiente: no se es, se *antimona*.

Algo de esto sucedió en España desde hace varias generaciones. Nuestro pueblo está lleno de actitudes meramente negativas, que en el modo más grave de indolencia históricamente veído. Un pueblo así no el dueño de sí mismo. Y lo hemos ya visto. El viento del amar lo trae y lo lleva. Por eso es sumamente grave mantener a una colectividad así. Hoy se está de caer, mañana puede, sin más, volverse anti-lo-de-hoy.

Desde el primer día he protestado contra el carácter que se daba a la República mezclándose con la obra nuestra hacia atrás, ocupado en castigar las abusos del pasado.

Ahora bien, yo no voy en las partidas políticas actuales la decisión de trabajar al mismo tiempo la República y hacer posible que, de este modo, la adhesión a ella de los españoles se haga afirmativa. Por eso creo que la situación es más peligrosa de lo que se supone. De ordinario, sólo se considera como peligro la situación de fuerzas declaradamente hostiles al nuevo Estado, y como, al efecto, una fuerza a las que se le han de poner freno. Pero en España no hay que temer tanto a las fuerzas hostiles, sino a la falta de decisión en la adhesión del gran grupo colectivo.

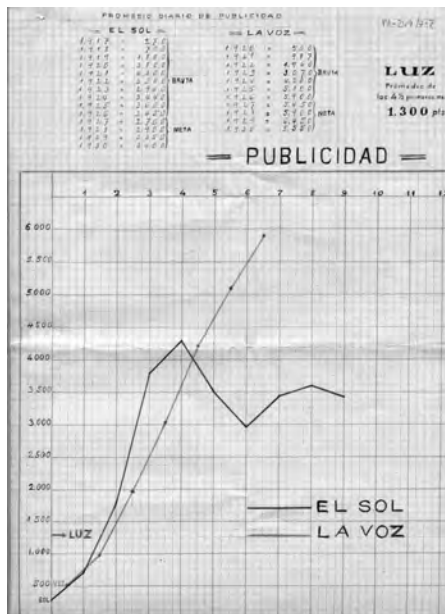
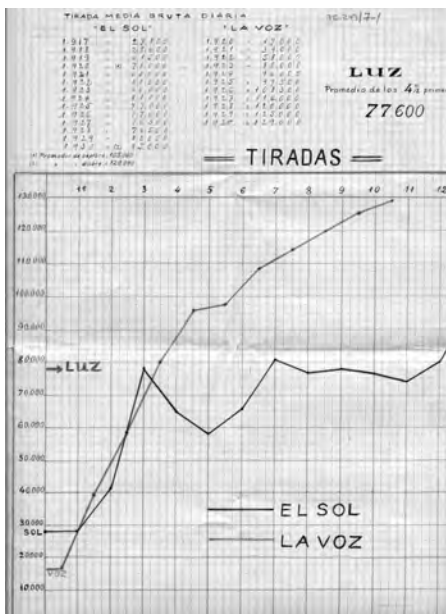
Y esto que es evidente que, sin más, siendo la gente—que tenemos, tenemos— persona que se llama “la gente”—gran fervor republicano? Se trata de organizar un nuevo Estado que tiene más que ganas de ser. Bien, que lo ha pasado, más tarde, que no lo demuestran todavía su capacidad para ir haciendo de un pueblo esclavo una nación orgánica. Todos los programas que se agitan tienen un aire particularista. Interesa a un grupo porque cada uno de nosotros la lucha contra otro. Así no se ha dado el paso la intención de que el nuevo Estado no va a ser—como era el antiguo—pequeñidad particular de una clase o parte de los españoles. No se ha hecho sino tergiversar la Monarquía. Los que abusaban del poder son ahora los abusados. Pienso que sólo en la España profunda, que es la de las penurias, donde. Allí se ha sustituido al mando arbitrario y brutal de unos por el mando no menos arbitrario y brutal de otros. A esto se llama “crisis interna republicana”. Un mangelarismo de vía estrecha ha inspirado a los gobernantes de los últimos meses la idea, no muy genial, de que favoreciendo desde el Poder Público a unas clases sociales se las adscriba a la República. Exactamente lo mismo que intentó hacer la Dictadura con sus tácticas mope. ¡Otra mil quinientas millones de tácticas! Aunque fuera ésta más cortera, la República no podría ajuntarse. Las armas están vacías.

No, no se interesa lo que hay que crear, sino el poder. Un nuevo Estado no se afirma si no se apoya en un nuevo espíritu. Con programas particularistas no se embarca a una nación en un nuevo Estado. El proceso que se haga combatir la República es un credo histórico de contención tan insostenible, que temo que no aceptarán en secreto los mismos que en público lo combaten. Este credo sólo puede hoy derivarse de dos principios: el principio de la Nación y el principio del Trabajo.

Roberto Ortigosa y Calvo

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

Documentos que muestran la evolución de las cifras de tirada media bruta diaria y el promedio de ingresos por publicidad diaria de *El Sol*, *La Voz* y *Luz*. 15-V-1932



Informe sobre la situación financiera del diario Luz a los dos meses de su fundación. [Marzo 1932]

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

VENTA NETA DE "Luz"

Los resultados obtenidos en Marzo y Abril, que son desde luego muy similares, nos dan las siguientes cifras:

Madrid	14.750 ejemplares
Provincias y extranjero	30.700 "
Subscripciones de pago	4.350 "
TOTAL	50.000 EJEMPLARES

El promedio diario de venta neta que alcanzamos como probable en el caso de subir el precio a 15 céntimos, es de 50.000 ejemplares en números redondos, lo que supone una reducción de 8.200 ejemplares por día, que equivale a una reducción de un 16 % aproximadamente sobre la venta actual.

Aplicando esta reducción por igual en los tres conceptos en que hemos dividido la circulación neta, nos dará las siguientes cifras:

Madrid	12.800 ejemplares
Provincias y extranjero	28.400 "
Subscripciones de pago	4.300 "
TOTAL	50.000 EJEMPLARES

Si el precio de venta a los correspondientes se fija en 11 céntimos ejemplar y la suscripción en 4 pesetas al mes, dicha venta neta supondrá el siguiente ingreso:

12.800 x 11 =	1.378-00 pesetas.
28.400 x 11 =	3.074-00 "
4.300 x 174 =	738-00 "
Total	5.690-00 pesetas.

- 2 -

Los gastos de papel y tinta sobre los 50.000 ejemplares vendidos, serán:

50.000 x 5'5 =	2.650-00 pesetas.
----------------	-------------------

La utilidad diaria por venta y suscripción, será por tanto, aproximadamente, de 3.000-00 pesetas diarias, que equivalen a 78.000-00 pesetas mensuales.

PUBLICIDAD

La publicidad en el día 1.º de marzo fue de 27.000-00 pesetas y la de abril se incrementó al no pasar, a 22.000-00 pesetas.

En los días que van transcurridos de mayo la producción de publicidad es algo más floja que en el mes de abril, pero no puede aún aventurarse una cifra de promedio para el mes en curso. Podría para estos efectos fijarse en 30.000-00 pesetas.

Con los datos anteriores tendremos que los ingresos sobre el importe del papel y la tinta por venta y suscripción, representará al mes 78.000-00 pesetas, y la publicidad 30.000-00 \$

Total 108.000-00 PESETAS.

- 3 -

Los gastos fijos, según el presupuesto actual, sin incluir el papel y la tinta, se elevan a

100.000-00 (1)

pesetas mensuales y, por lo tanto, el déficit se presupone en unas

20.000-00

pesetas al mes.

(1) - Estos gastos fijos se pueden reducir en 10.000-00 pesetas como mínimo por correspondiendo a gastos de imprimir establecimientos que se están utilizando y que hemos llevado en la contabilidad a gastos de explotación para tener un activo completamente suado. En cambio, habrá que aumentar en unas 5.000-00 pesetas mensuales los jornales y gastos de redacción.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Pérdida de *Luz*. Agosto de 1932 – diciembre de 1933

Para entender en su complejidad el apartamiento de Ortega de la política en general y del periodismo político en particular, hay que tener en cuenta las siguientes claves que nos encaminarán hacia lo que el propio filósofo denominó su “segunda navegación”³³.

Por un lado, observemos las consecuencias del signo violento y partidista que de hecho ha adoptado la República hacia 1932. La presencia de Ortega en el Parlamento como diputado durante las Cortes Constituyentes le ha permitido sentir en propia piel la áspera tela que cose el vestido político. A pesar de que la prensa le regalaba generosos adjetivos, la exposición pública que suponía hablar desde la tribuna de oradores llevaba pareja la inevitable acidez con que las afiladas plumas del parlamento de papel dibujaban a los prohombres de las Cortes.

En el mejor de los casos se trataba de críticas con más humor que maldad; sirva como ejemplo la columna de César González Ruano en el diario *Informaciones* llamada “España desde el Olimpo”. La traemos a colación porque entre los documentos del Archivo se encuentra, precisamente, un artículo de dicha sección titulado “La nueva actualidad política de don José Ortega y Gasset”. Con su característico estilo incisivo, González Ruano glosa el comentario que hacía poco había escrito Ortega en su artículo “[Pensar en grande]” (*Crisol*, 17-XI-1931), cuando pedía a los periodistas que no pusieran su nombre al frente de un futuro partido nacional con Miguel Maura, como se hablaba esos días en la prensa. Dice Ortega: “Periodista de toda la vida, mejor aún, de toda la vida de varias generaciones por uno y otro lado familiar, he solicitado siempre de mis compañeros el natural trato de favor, que para mí consiste en evitar todo lo posible la impresión de mi nombre”³⁴.

Al paso de esta afirmación, escribe Ruano: “La Prensa ha hablado con respeto del señor Ortega y Gasset. Le ha adjetivado con los mejores adjetivos de su archivo. Han ganado estos días unos durillos los caricaturistas y se han mandado al fotograbado 357 retratos del ilustre meditador. [...] Pero ya ven ustedes, llega la República y la Prensa, agraviándolo todos a don José Ortega y Gasset, llamándole atrocidades como «genial», «insigne», «profundo», «glorioso», etc. Es natural que don José se indigne”³⁵.

Al margen de chascarrillos periodísticos, debemos reconocer que el paso por la Cámara ha reverberado en Ortega aquellas ideas juveniles que com-

³³ Para una visión completa de la “segunda navegación”, léase el cuarto capítulo de la obra de Javier ZAMORA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002, pp. 371 y ss.

³⁴ IV, 672.

³⁵ César GONZÁLEZ RUANO, “La nueva actualidad política de don José Ortega y Gasset”, *Informaciones*, 20-XI-1931.

prendían la política como “pensamiento utilitario”, no como búsqueda de la verdad. En “Sensaciones parlamentarias” (*La Nación*, 7-VII-1932) escribe con acritud:

Yo he hablado a los públicos más diversos, pero puedo decir que jamás he hablado ante un auditorio de comportamiento más granítico que un parlamento. Jamás he tenido tan clara impresión de la inutilidad de las palabras. El parlamento no responde ni a la gracia verbal ni al pensamiento agudo y riguroso ni casi casi a la emoción cuando esta no es de materia muy gruesa³⁶.

Mientras Ortega se aferra al convencimiento de que es posible y necesaria una nación unida en la creación de un nuevo Estado, la realidad le muestra la vergonzante realidad de los partidos en lucha por un pedazo de poder que les permita imponer sus programas; no el programa que necesita la nación, sino sus “miopes” y “radicales” modos de entender la política. Este desgañitarse a favor de una política de altura, de un “pensar en grande”, no encuentra acogida en ninguna bancada del arco parlamentario. Javier Zamora entiende este fracaso no “como un desajuste entre la realidad y la idealidad, sino que el proyecto de Ortega no había encontrado apoyos suficientes ni en la ciudadanía ni en las fuerzas políticas del momento”³⁷. Por lo tanto, si algún sentimiento hubiera que destacar de entre todos los que el filósofo experimenta tras la fascinante jornada del 14 de abril, sin duda sería el de decepción.

Por otro lado, la coyuntura histórica le sorprendió sin un medio de comunicación con prestigio, templanza y alcance que le permitiera consolidar una campaña propagandística más eficaz. Sus columnas en *Crisol*, desde las que reclama perspectiva histórica y arquitectura para el pensamiento, se han difuminado entre el humo de los conventos incendiados; los disturbios callejeros jaleados por los redactores del periódico no dejan oír su voz. El nacimiento de *Luz* podría haber supuesto un espaldarazo para su activismo político a través del periódico, pero no fue así. ¿Por qué?

Varias razones lo explican, empezando por su escaso compromiso con la nueva empresa. La brecha que se abrió entre *Crisol* y su más ilustre colaborador no llegó a cicatrizar ni antes ni después de la aparición de *Luz*. Como un detalle anecdótico, observemos que su última colaboración en este periódico consiste en un artículo que Ortega escribe para enmendar la plana a uno de sus antiguos camaradas de la prensa, Luis Bello, que el 15 de septiembre de 1932 había sido promovido a la dirección de *Luz* en sustitución de Félix Lorenzo. Ortega acusa a Bello de tergiversar sus ideas sobre el Estatuto de Cataluña de

³⁶ V, 26.

³⁷ Javier ZAMORA, ob. cit., p. 581, nota 297.

manera “ejemplarmente gratuita y arbitraria” (“Por si sirve de algo”, *Luz*, 8-VIII-1932)³⁸. La propia desidia que desprende el titular es sintomática de un sentir más profundo.

Por si fuera poco, desde mediados de 1932, la salud y sobre todo la cabeza de Nicolás María de Urgoiti, que diez años antes ya le había dado un aviso, comienzan a flaquear. Figuraba como fundador de *Luz*, pero fueron sus hijos Nicolás y Ricardo los que asumieron el control de sus acciones en la nueva empresa. Mercedes Cabrera cuenta que, en un primer momento, Urgoiti fue recluido en un centro cercano a Madrid, donde estuvo “con la cabeza completamente perdida”³⁹. En una tregua que la demencia le concedió, fue capaz de redactar las cuartillas antes aludidas sobre lo que debía ser *Luz*, pero el 18 de abril intentó suicidarse pegándose un tiro y fue recluido en un sanatorio de Suiza.

En una carta conservada en el Archivo, Urgoiti escribe a Ortega precisamente desde su aislamiento en Suiza. Sobre la enfermedad que padece, le explica que “no es precisamente idéntica, pero sí parecida la situación en que me encontraba cuando en el verano de 1921 le escribí a V. desde Biarritz y esta de ahora”. En un esfuerzo por comprender qué le pasa, aunque con alguna dificultad para explicarlo, Urgoiti encuentra entre ambos periodos una coincidencia en “un nuevo despertar de la conciencia, con la seguridad entonces de la curación absoluta y con la sorpresa ahora de esperarla completa, nueva de no hace todavía quince días me creía en el uso normal de mi razón”. En ambos casos, el industrial vasco sentía haber perdido “para siempre lo que yo llamaba el impulso vital, siendo un guiñapo de forma humana”. Como se ve, apenas dos meses después del intento de suicidio, Urgoiti se sentía capaz de hablar de su enfermedad, aunque no de “definirla”, pues “no tenía conocimiento de su existencia”. Y al referirse al luctuoso episodio del suicidio, le confiesa a Ortega que la perspectiva de una vida longeva como la de sus antepasados, “me llevaba a la más profunda desesperación”. En la despedida, Urgoiti pide al filósofo que transmita sus recuerdos a los amigos preocupados por su salud, “y a los que no pareciéndolos en recientes momentos de nuestra vida, sé que se han dolido y han mostrado interés por mí en días no lejanos y algo trágicos”⁴⁰.

La correspondencia no tardó en llegar. La conocemos gracias a una copia de la carta que Ortega envió a Urgoiti y que este transcribió de su puño y letra; en el encabezado anotó que la original se la regalaba al director del sanatorio suizo y responsable de su tratamiento médico, cuyos libros Ortega dijo

³⁸ V, 45-46.

³⁹ Mercedes CABRERA, ob. cit., p. 281.

⁴⁰ Esta y las anteriores referidas a este asunto en carta de Nicolás María de URGOITI a Ortega, Suiza, 8-VIII-1932.

conocer desde hacía años. En el encabezado, el filósofo se mostraba felicísimo por las noticias de la mejoría de Urgoiti: “Excuso decirle la alegría que me ha producido su carta, delante de la cual me he puesto a gritar como David delante del arce”. También se solidariza con el mal que padece su entrañable amigo, y lo define como “una crisis que con uno u otro grado de intensidad sufrimos todos los hombres que no coincidimos con el medio en que vivimos. No hay que darle más vueltas: hay individuos cuya relación constitutiva con el entorno social es de sentirse flotando en él, de ser llevados por él. Pero hay otros cuya sensación vital casi permanente o por lo menos con frecuencia renovada es la de sumergirse en él por no ensamblar con casi nada y con casi nadie”⁴¹.

Desgraciadamente, todo fue una ilusión momentánea. En la siguiente carta que Urgoiti escribe a Ortega, datada en Suiza el 6 de enero de 1933, le confiesa que “la mejoría anterior pasó como un meteoro muy corto”. Urgoiti había sido llevado a España en vista de su aparente recuperación, pero los pocos días que pasó entre El Escorial y Alhama volvieron a acentuar la depresión, por lo que fue trasladado de nuevo a Suiza. Aunque su mujer le acompañó, Urgoiti confiesa con profunda melancolía que “es difícil hacerse cargo de la doble soledad de esto en esta época de fiestas y nieblas”. Transmite a Ortega que las escasas noticias que le llegaban de España por la prensa extranjera le hacen pensar que “la locura se ha apoderado de una parte de los españoles” y le parece “absurdo” que todos los días se esté hablado de “revolución”⁴². Pero no había espacio para más análisis ni más compromiso. Urgoiti volvió a Madrid en 1939, una vez terminada la Guerra Civil, y murió bastantes años después, el 8 de octubre de 1951, con 82 años cumplidos. Tuvo, a su pesar, una vida bastante longeva, pues la esperanza de vida en España en 1950 era de 62 años.

La enfermedad del empresario anticipó la pérdida de su control sobre *Luz*. Con el alejamiento de Urgoiti, la empresa comenzó a zozobrar. Sus hijos habían vendido en agosto de 1933 casi todas las acciones de *Luz* al empresario catalán Luis Miquel, que irrumpió en la escena periodística madrileña con la intención de forjar un grupo de periódicos republicanos⁴³. Un interesante documento del Archivo titulado “Estudio para la fusión de las empresas de El Sol S. A. y Fulmen S. A.”, fechado el 31 de octubre de 1933, nos permite reconstruir qué pasó. Hay que tener en cuenta que la operación a que alude el título comenzó en julio de 1933, por lo que este documento fechado a final de octubre representa su colofón, y el análisis sugerido por el término “estudio”, aunque pa-

⁴¹ Carta de ORTEGA a Nicolás María de Urgoiti, [Madrid, 15-VIII-1932].

⁴² Carta de Nicolás María de URGOITI a Ortega, Suiza, 6-I-1933.

⁴³ Se trata del intento de creación de un grupo de periódicos afectos a Manuel Azaña, la llamada “prensa azañista”. El episodio es largo y complejo, pero está ampliamente documentado y explicado por Gonzalo REDONDO, ob. cit., p. 506 y ss.

rezca prospectivo es, en realidad, retrospectivo. El documento no está firmado, aunque su autor debió ser el propio Luis Miguel o alguien muy próximo a él. Sabemos que desde el 17 de julio de 1933 la dirección de *El Sol* estaba en manos de Fernando Vela, el querido y leal discípulo de Ortega. Nos aventuramos a sugerir la hipótesis de que el “estudio” pudo llegar a manos del filósofo gracias a Fernando Vela. ¿Por qué?

Ortega se encontraba sin tribuna periodística y la estrecha relación de ambos hace plausible que trataran la posibilidad de reincorporar a Ortega a *El Sol*. Esta misma posibilidad está sugerida por Manuel Azaña en sus *Memorias*⁴⁴. Si es así, no resulta raro que Ortega recabara de Vela información más detallada del proyecto, sobre todo por precaución, ya que la prensa madrileña echaba fuego con la creación de un *trust* de periódicos *azañistas*. Lo que parece seguro es que gracias a la intercesión de Fernando Vela fueron publicados en *El Sol*, en diciembre de 1933, los artículos “¡Viva la República!” y “En nombre de la nación, claridad”.

El proyecto periodístico de Miquel era en primer lugar económico, pero para que diera estos frutos necesitaba un armazón intelectual, en coherencia con el tipo de empresa que se proponía dirigir. Sus negociaciones se encaminaron a aglutinar un consorcio de cabeceras formado por *El Sol*, *La Voz* y *Luz* dado que las tres atravesaban una delicada situación financiera. Según el documento del Archivo, la coyuntura política había propiciado una “alentadora situación de los periódicos”, atribuible a que habían “rectificado su línea política”. Alentadora, sin embargo, no quiere decir rentable. Efectivamente, tras el 14 de abril, el giro republicano imprimido súbitamente a *El Sol* le acarreó una importante pérdida de lectores y la consiguiente bajada de la facturación publicitaria. El citado “estudio” alude a que en 1931 y 1932 *El Sol* perdió 400.000 pesetas respectivamente. Igualmente, a la fecha del escrito, cifra el déficit de Fulmen, editora de *Luz*, en 70.000 pesetas mensuales, que sumado a las deudas de papel y maquinaria arrojan un total de 875.000 pesetas. Ante tal situación, “los elementos propietarios” plantean una ampliación de capital por medio de la emisión de obligaciones. La esperanza es que con la entrada de nuevos accionistas se salvarán las cuentas de las empresas. De momento, la previsión de gastos que se deben cubrir hasta el 31 de diciembre de 1933 es de 550.000 pesetas para *Luz* y de 920.000 pesetas para *El Sol*.

⁴⁴ Manuel Azaña reflejó en sus *Memorias políticas y de guerra*, tomo IV, p. 384, que desde agosto [de 1932] Ortega había intentado regresar a *El Sol*, con el consiguiente sentimiento de traición entre los redactores de *Luz*, y la indignación entre los de *El Sol*, quienes, siempre según las notas de Azaña, se habrían opuesto al regreso de Ortega dado que este no contó con ellos para el proyecto de *Crisol*. Todo está explicado en la citada obra de Gonzalo REDONDO, pp. 499 y ss.

El autor del documento cree que en 1934 se podrían frenar las pérdidas si se aprovechan las sinergias de los tres diarios, se venden las instalaciones de *Luz* y la maquinaria obsoleta de *El Sol*. Aunque en 1934 se podrían obtener 100.000 pesetas de beneficio, la tesorería seguiría teniendo un déficit de 215.000 pesetas. Ante esta realidad, solo es posible vencer las cifras negativas si el Gobierno decreta la subida del precio del periódico de 10 a 15 céntimos. Y este será, curiosamente, el caballo de batalla que dará al traste con toda la operación. El presidente del Gobierno, Manuel Azaña, no se muestra sensible a esta demanda –súplica más bien– de Luis Miquel, para que fuerce en el Parlamento un voto favorable a la subida del precio de venta del periódico. Es complicado descifrar el sentir de Azaña pero es fácil de comprender que las Cortes se hallan inmersas en la aprobación del Estatuto de Cataluña y de la Reforma agraria, y que no era momento para asuntos menores como este. Como explica Gonzalo Redondo, Manuel Azaña se muestra receloso y arisco con Miquel, y le recomienda que haga lo que tenga que hacer con sus periódicos, porque él nunca ha pretendido disponer de una prensa adicta⁴⁵. Huelga decir que a partir de este momento la campaña de alabanza que los tres periódicos venían manteniendo a favor del presidente del Consejo se tornará en crítica y mordaz.

Ante la falta de apoyo oficial y el desengaño de creer que estaba sirviendo a una causa política que a la hora de la verdad le daba la espalda, Miquel no tiene más remedio que buscar financiación en otro lugar, dada la extrema situación económica de sus empresas. La plástica descripción de Redondo es que “el informal trust de Miquel perdía dinero a chorros. Su propietario estaba asustado ante el caos económico que se le avecinaba”⁴⁶. La busca de dinero le llevó al extremo opuesto al de Azaña, y entró en contacto con Juan March, empresario de origen mallorquín encarcelado desde 1931 por colaboración con la Dictadura y por contrabando. No cuajó esta tentativa, pero sí la que al poco emprendió con un grupo republicano conservador. El 7 de septiembre de 1934 aparecía el último número de *Luz*. Le sucedió el *Diario de Madrid*, y a este *Claridad*, pero ninguno se parecía ni de lejos a la empresa nodriza que, con Urgoiti y Ortega a la cabeza, inauguró toda esta aventura periodística: *El Sol*, 1917.

En resumen, todas estas circunstancias gravitaban en el ánimo de Ortega. En términos coloquiales diríamos que el salto de *Crisol* a *Luz* coge al filósofo con el pie cambiado. No solo es que Urgoiti esté fuera del negocio, ni que la República haya adoptado un perfil contra el que se siente impotente y sin

⁴⁵ Gonzalo REDONDO, ob. cit., pp. 534-536.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 534.

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

armas periodísticas para combatir; es que, a pesar de ello, a causa de ello y contando con ello, en 1932 ha tomado la determinación de emprender una "segunda navegación". Se ve más claro con unos meses de distancia, cuando el 1 de abril de 1933, en una carta enviada al director de Luz, Ortega fecha "a finales de agosto" [de 1932] el final de su actuación política, "no solo parlamentaria, sino absolutamente toda, de suerte tal que nadie con verecundia puede sostener que desde esa fecha haya yo ejecutado acto alguno político de organización ni aun de simple opinión, paladino ni latente, directo ni indirecto, a flor de tierra o subterráneo"⁴⁷.

Documentos:

"Sensaciones parlamentarias". La Nación, 7-VII-1932



47 V, 265.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

“Por si sirve de algo”. [Luz, 8-VIII-1932]

POR SI SIRVE DE ALGO

Agosto 1932

En un artículo que el Sr. Bello publicó el sábado en *Luz* se dice que yo, “por motivos políticos, circunstanciales, he rebajado para Cataluña el cupo de atribuciones correspondientes a la región—a la gran comarca—, según criterio no de ahora, sino de hace años”. Es ya la cuarta o quinta vez que, paladina o atusivamente, el Sr. Bello hace esta afirmación ejemplarmente gratuita y arbitraria. A ella opongo las siguientes observaciones:

Primera. En la “Redención de las provincias” y en las otras series de artículos—porque han sido varias—que con anterioridad a la recogida en ese volumen exponen mi política de autonomías regionales/excluyo aquellas regiones españolas que, como Cataluña y Vasconia, plantean además una cuestión *totalmente distinta de la autonomía* y que no vale barateramente—¡qué torrente de baratería ha inundado la política republicana!—confundir con ella: la cuestión nacionalista.

Segunda. Esa exclusión no significa que yo pensase para esas regiones una autonomía menor que para las otras. En modo alguno. La testa de mi política autonómica consiste en llegar a la *posible* solución del problema que esas regiones plantean, evitando tratarlo por separado. Por eso analizo las necesidades del resto de España, dejando a un lado provisoriamente, por razón de método, las comarcas nacionalistas. Si pensando en ese resto de España hallamos que él exige una reorganización autonómica, habremos encontrado una solución española, nacional, común y orgánica a la porción soluble de la demanda nacionalista. Pero no cabe negar que queda el residuo insoluble o difícilmente soluble, y éste requiere, claro está, un tratamiento especial. Por muchas nieblas que el Sr. Bello quiera fabricar no es idéntica la cuestión de una universidad regional andaluza y la de una universidad catalana. Pretender fingir esa identidad no es sino dificultar las relaciones entre los lectores del Sr. Bello y la verdad de las cosas.

Tercera. En la “Redención de las provincias” y en las series anteriores—*aun no refiriendo la doctrina a Cataluña*—hago constar siempre que el Estado podrá mantener o crear en las regiones junto y *ava frente* a los centros de enseñanza regionales y a otros institutos que no son de enseñanza, establecimientos propios. Esa presencia y actuación directa del Estado en la región desarrolla la idea de lo que yo denomino “instituciones reguladoras”.

Cuarta. Esta idea, a su vez, no es sino una aplicación secundaria y de detalle del principio que inspira todo el libro “Redención de las provincias”, y que se expresa allí con exageración deliberada diciendo: es preciso llevar al extremo y compensar así una con otra las dos tendencias: la centralista y la autonomista. Y esto no por accidente, sino creyendo precisamente que sólo habrá en España verdadero y saludable centralismo—es decir, Estado—cuando haya vigoroso autonomismo, y viceversa. A este pensamiento, raíz precisa, rigurosa de mi doctrinal político, proporcioné una modesta base histórica en mi libro “España invertibrada”, publicado hace diez u once años. Aquí no hay, pues, más circunstancial que el Sr. Bello mismo.

Quinta. Consecuencia inmediata del anterior principio es la total incompatibilidad de mis ideas autonomistas con ese lamentable federalismo de casino suburbano que circula aún por España, con respecto al cual, por decoro de las ideas republicanas, pido una y otra vez que cuando menos sea revisado y puesto al día el surtido de sus conceptos.

Sexta. Cuando yo he defendido en el Parlamento y presentado como voto particular la política de la organización autonómica para toda España, estuvieron con olímpico desdén enfrente de ella todos estos señores que, como el Sr. Bello, ejercen ahora, con ocasión de Cataluña, el oficio de prestes del autonomismo. Porque conviene recordar el ligerísimo detalle de que soy yo, y no el Sr. Bello, quien, en la hora oportuna, pidió que se organizase todo el país autonómicamente. Lo que hice entonces y sigo haciendo ahora es oponerme a que “se conceda una prima al nacionalismo”.

José Ortega y Gasset

Carta de Nicolás María de Urgoiti a Ortega y Gasset, Suiza, 8-VIII-1932

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

NICOLÁS M. URGOITI
VELAZQUEZ, 27
MADRID

Kreuzlingen 8 de Agosto de 1932.
H. Bellerme y Boppensee
Suiza
Sr. D. José Ortega y Gasset

Mi querido amigo: No es pensamente colérica, pero sí muy peculiar la situación en que me encontraba cuando al final de 1921 le escribí a U. sobre Braxite, y esto de ahora. Pero ambas coinciden en un nuevo despertar de la conciencia, con la separación autónoma de la inserción absoluta y con la sorpresa ahora de esperarle completa, cuando de no hace todavía mucho días me decía en el uso normal de un rasón, pero prohibido para mí porque yo temo la el mi punto vital, siendo un puñado de forma humana.

yo no me considero capaz de definir la enfermedad, ni tenía conocimiento de su existencia, pero para darte una idea me bastará citarte que cuando yo pensaba que mis antecesoros han sido longevos, y en que mi organismo físico era fuerte y pronto reparado, el alejamiento de la muerte me llevaba a la idea profusa de la expiación. (1)

después he podido comprobar con algunos ya curados, y que vuelven a reposar sus senones, la exacta coincidencia

(1) He visto un "mensaje" sobre la vida y la muerte.

de la finalidad de procedimientos distintos, siendo muy diferentes las causas de la enfermedad misma.

Esta carta la recibiría por mediación de un familiar, pues yo soy estáy autorizado a escribir a familiares y amigos, y al haber esta intenciana con el Doctor Buiswanga, sepa que me de esta magnífica institución, me ha regalado que le salude fervorosamente en su consulta y que le invite a pasar unos días y ver esto, que hebra de interesante seguramente muchísimo.

Desco. M. y su familia plena salud, y le deseo también la más saluda a nuestros comunes amigos y aun a los que se precie de ellos en recientes momentos de nuestra vida, de que se han olvidado y han mostrado interés por mí en días no lejanos y algo tristes.

Excuso decirle que a la hora ni se decide a venir a este lugar a 100 metros de la ciudad del Concilio, donde se levantaron para a Juan et us, cuyo monumento sencilla se visitab.

Mu fuerte abrazo a su buen amigo de siempre

Mi y de ahí se esta volverá muy bien y por en haber alguna diferencia de mi anteriores escrito

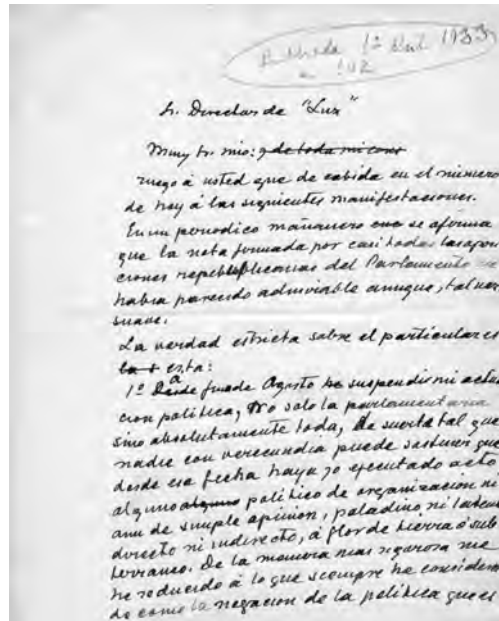
DOCUMENTOS DE ARCHIVO

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

Escrito con la disolución de la Agrupación al Servicio de la República. *Luz*, 29-X-1932



Primera página manuscrita de la carta enviada al director de *Luz* [Abril, 1933]



DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Carta al director de *Luz*. [*Luz*, 1-IV-1933]

“Viva la República”. [El Sol, 3-XII-1933]

LA REPUBLICA! POR JOSE ORTEGA Y GASSET

Crea firmemente—ya lo he dicho—que estas elecciones constitucionales a la presidencia de la República...

“Vividades Maritarras de un régimen por el sostenimiento de los que ahora gobiernan...”

República, a expresar una realidad histórica, a unificar el destino, y así en la República...

el país en sus manos, no le falta la unidad ideal sobre la que basta que hacer con ese país...

QUEM ES EL QUE CRITA

Feroz como nada más que poseo confianza, y los espejos del día temen por su memoria, quiero recordar a hacer contar algunas cosas que basta ahora he olvidado...

“¿Qué es el que critica? ¿Vive la República?”

“¿Qué es el que critica? ¿Vive la República?”

“¿Qué es el que critica? ¿Vive la República?”

CONTRA TODAS LAS DEMAGOGIAS

“El grito: “Viva la República!” no va, pues, dirigido a ninguna persona...”

“Pero, repito, nada de esto me ha pasado y me siento tranquilo y satisfecho...”

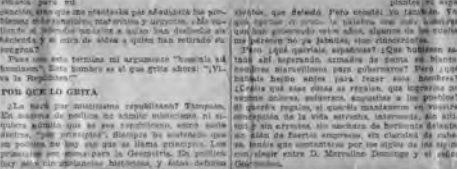
LA AFEROSIA DEL “EL MORAL”

Y DE LA NACIÓN

“Cada pueblo parece hoy al volver a que nada falta ni basta; por eso Víctor de los comunistas...”

LOS REPUBLICANOS QUE NO ERAN LA REPUBLICA

“Los republicanos que han gobernado estos días y que se perfican para ellos como la República...”



“¿Qué es el que critica? ¿Vive la República?”

“¿Qué es el que critica? ¿Vive la República?”

“¿Qué es el que critica? ¿Vive la República?”

“¿Qué es el que critica? ¿Vive la República?”

“¿Qué es el que critica? ¿Vive la República?”

“¿Qué es el que critica? ¿Vive la República?”

“¿Qué es el que critica? ¿Vive la República?”

“No, por la patria. Luego podría ser bello si basta...”

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

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Cabecera del artículo "En nombre de la nación, claridad". [El Sol, 9-XII-1933]



Un último (y curioso) intento: *Piiego de Cordel*.
Diciembre 1933 - enero 1934

En el ínterin hacia la segunda navegación, con la mirada puesta en el periodismo de corte filosófico pero con la sensibilidad política a flor de piel, Ortega nos ofrece una curiosa anécdota, pues anecdótico resulta, desde la lejanía temporal, la ocurrencia de fundar una especie de revista unipersonal para mantener viva la llama del combate ideológico.

Es cierto que desde mediados de 1932 Ortega no ha escrito de política y podía, como hizo, enarbolarlo ante los lectores de *Luz* en abril de 1933. Sin embargo, en su fuero interno sigue latiendo el deber de intervenir en los acontecimientos nacionales. Reparemos en que las elecciones del 33 terminarían con el gobierno de Azaña y traerán al poder a las derechas. Parece como si el silencio ante la decisiva coyuntura política pesara demasiado en la conciencia de Ortega. Esta razón, junto a la aludida proximidad con Fernando Vela, está detrás de sus artículos en *El Sol* a finales de 1933, pero también del intento de activar un órgano propagandístico personal.

Los interesantes documentos de Archivo que nos permiten recomponer el episodio muestran la tribulación que debía afligir al filósofo. Por un lado, disponemos de una carta mecanografiada que, hasta donde sabemos, nunca llegó a ser distribuida. En ella Ortega expone su proyecto periodístico unipersonal

que le permitirá publicar sus doctrinas políticas. Se trataría de unas hojas difundidas como boletines o pasquines bajo el nombre de *Pliego de Cordel*, que se venderían entre 25 y 30 céntimos. Los destinatarios de la carta parecen ser adeptos que pudieran solidarizarse con la causa y ocuparse de la distribución del boletín en diferentes lugares del país, o sea, que se trataría de una campaña de captación de colaboradores para poder llevar a cabo la acción con unas mínimas garantías de éxito.

La justificación que de todo ello ofrece el propio Ortega dice así:

Encontrándome desde poco antes de triunfar la República sin periódico donde escribir en las mismas condiciones de afinidad y solidaridad con la línea general de su política y el carácter de su empresa, en que había estado hasta aquí, he tenido que reducir durante estos años mis intervenciones periodísticas a lo última y estrictamente inexcusable. Pero es el caso que tengo mucho que decir a mis compatriotas sobre la situación política e histórica de España y me siento obligado a iniciar con mi pluma —que es mi arma franca— un movimiento de espíritu completamente nuevo en toda la Nación. Esto me obliga a dirigirme a mis lectores habituales y a los demás conciudadanos por el único medio, que dada la situación de la prensa, me es completamente grato, a saber: unas hojas escritas exclusivamente por mí y que se venderán por las calles.

Por lo que se ve, el autor no encuentra otra salida que la autopublicación para dar rienda suelta a todo lo que tiene que decir. No se compromete con la periodicidad, pero sí con una “cierta frecuencia medida por la ocasión y la oportunidad”, ni quiere “entregar la venta al simple mecanismo corriente de las agencias dedicadas a la venta de periódicos”, sino que necesita “una persona en cada provincia que por simpatía a la obra y uniéndose a ella, organice con los agentes locales de venta la de cada uno de los números de mi publicación”. Escrita en primera persona, la carta solicita a cada colaborador su compromiso “para organizar la venta en esa provincia y concentrar en usted o en alguna oficina de ahí que usted elija, los pedidos de ejemplares, reparto de estos y pagos”. También le encomienda la publicidad de los números que vayan saliendo.

Como se ve, Ortega ha pensado en todo. La experiencia acumulada (*España, El Espectador, Revista de Occidente...*) le permite anticiparse a las dificultades. Cierra la misiva, sin embargo, con un misterioso párrafo en el que advierte de que “esta carta es rigurosamente confidencial y a ser posible convendría que al organizar concretamente la venta del primer número, no supiesen de antemano los vendedores que se trata de una publicación exclusivamente mía. Debe decirseles que es una publicación de amigos míos”⁴⁸.

⁴⁸ Esta y las anteriores en la carta inédita [“Pliegos de cordel”], [abril, 1933].

La lectura del documento nos transmite la sensación de encontrarnos ante un borrador. Este último párrafo hace pensar que Ortega vislumbraba posibles inconvenientes para el proyecto, como el rechazo que provocaría en determinados sectores políticos con los que tanto había combatido desde los periódicos. El hecho de anteponer su firma podría producir *a priori* ciertas aversiones que quiere evitar a toda costa. Que se trate igualmente de una carta “rigorosamente confidencial” introduce un matiz de oscuridad al negocio que no se termina de comprender. La explicación más plausible es que estemos ante un texto escrito a vuela pluma y en un momento de iluminación, pero igualmente guardado en la oscuridad de un cajón. No es extraño si lo situamos en la encrucijada del año 1932 y 1933, cuando el filósofo se ha dispuesto a emprender la segunda navegación y a abandonar la actividad periodística a la que ha dedicado toda su vida anterior.

A pesar de todo, el proyecto tomó forma llegando incluso a montarse una pareja de pruebas con textos procedentes de los dos artículos aparecidos esos días en *El Sol*. Mostramos dichas maquetas, en las que se aprecian dos versiones de las cabeceras, con precios distintos, y en una de ellas la curiosa inscripción, bajo el nombre del boletín, “Diccionario de la Lengua”. En ambas sobresale la identificación del autor: “Compuesto por José Ortega y Gasset, dice una; “Por José Ortega y Gasset”, a secas, reza en la otra.

También mostramos alguna de las páginas interiores donde se aprecia un curioso detalle: la imagen de un gallo que recuerda a aquel gallo encaramado a una bobina de papel que protagonizaba el cartel anunciador de *El Sol* en el otoño de 1917. Un guiño, tal vez, a los lectores, una vuelta a los orígenes, una reviviscencia del espíritu genesiaco de aquella gran empresa periodística que Urgoiti y Ortega habían conseguido edificar. Junto al gallo, a mano, una indicación del filósofo para el maquetaador: “Más pequeño”.

Documentos:

Carta dirigida a posibles colaboradores con *Pliego de Cordel*. [Madrid, 23-XII-1933]

JOSÉ ORTEGA GASSET

Encontrándome desde poco antes de triunfar la República sin periódico donde escribir en las mismas condiciones de afinidad y solidaridad con la línea general de su política y el carácter de su empresa, en que había estado hasta aquí, he tenido que reducir durante estos años mis intervenciones periodísticas a lo último y estrictamente inexcusable. Pero es el caso que tengo mucho que decir a mis compatriotas sobre la situación política e histórica de España y me siento obligado a iniciar con mi pluma - que es mi arma franca - un movimiento de espíritu completamente nuevo en toda la Nación. Esto me obliga a dirigirme a mis lectores habituales y a los demás conciudadanos por el único medio, que dada la situación de la prensa, me es completamente grato, a saber: unas hojas escritas exclusivamente por mí y que se venderán por las calles.

Como por muchas razones no puedo comprometerme, al menos desde ahora, a que la publicación de estas hojas tenga una periodicidad determinada sino solo una cierta frecuencia medida por la ocasión y la oportunidad, no conviene entregar la venta de ellas al simple mecanismo corriente de las agencias dedicadas a la venta de periódicos en toda España. Necesito una persona en cada provincia que por simpatía a la obra y uniéndose a ella, organice con los agentes locales de venta la de cada uno de los números de mi publicación que se titula PLIEGO DE CORDEL y costará de 25 a 30 céntimos. Yo le agradecería mucho que me dijese si le es posible encargarse de organizar la venta en esa provincia y concentrar en usted o en alguna oficina de ahí que usted elija, los pedidos de ejemplares, reparto de estos y pagos. Asimismo, de usted o de esa oficina saldrá, previa indicación mía, el aviso de que un nuevo número va a aparecer, así como, posiblemente, el anuncio de ello en algunos periódicos locales, etc. etc.

Esta carta es rigurosamente confidencial y a ser posible convendría que al organizar concretamente la venta del primer número, no supiesen de antemano los vendedores que se trata de una publicación exclusivamente mía. Debe decirseles que es una publicación de amigos míos.

Agradeciéndole mucho cuanto pueda hacer en el asunto que es de cierta urgencia, le saluda suyo

Diferentes pruebas del número 1 de *Pliego de Cordel*. Enero de 1934

PLIEGO DE CORDEL
 Compuesto por José Ortega y Gasset
 Precio 25 Cts. ~ Madrid, Enero 1934 ~ Año Primero

EL DERECHO A LA DEFENSA

El derecho a la defensa es el más sagrado de los derechos del ciudadano. Es el que garantiza la integridad de su persona y de su patrimonio. Sin él, el ciudadano queda a merced de la tiranía y de la arbitrariedad del poder. Por eso, el Estado debe garantizarlo en todo momento y en todo lugar. No se trata de un privilegio, sino de un deber. El deber de defenderse es el deber de todos. Y el deber de defender a los demás es el deber de todos. Solo así se puede construir una sociedad justa y libre.

PLIEGO DE CORDEL
 DICCIONARIO Por José Ortega y Gasset DE LA LENGUA
 AÑO PRIMERO ~ MADRID, ENERO DE 1934 ~ PRECIO: 30 CTS.

EN NOMBRE DE LA NACION, CLARIDAD

La claridad es el fundamento de toda política. Sin ella, no se puede gobernar. La política debe ser clara y transparente. No se trata de ocultar, sino de explicar. El ciudadano tiene derecho a saber lo que se hace en su nombre. Por eso, el gobierno debe rendir cuentas de su gestión. Solo así se puede ganar la confianza del pueblo. La claridad es el camino hacia la libertad y la justicia.

EN NOMBRE DE LA NACION, CLARIDAD

Este artículo trata de la necesidad de la claridad en la política. Se analiza cómo la falta de claridad puede llevar a la corrupción y a la tiranía. Se propone que el gobierno sea transparente y que los ciudadanos estén informados de lo que se hace en su nombre. Solo así se puede construir una sociedad justa y libre.

CONTRA UNA POLÍTICA O CONTRA UN RÉGIMEN

Se discute si se debe luchar contra la política o contra el régimen. Se argumenta que la política es un instrumento que puede ser usado para el bien o para el mal. Lo que importa es el régimen que la dirige. Si el régimen es justo y libre, la política puede ser buena. Si el régimen es tiránico, la política será mala. Por eso, lo importante es cambiar el régimen.

EN NOMBRE DE LA NA
EN NOMBRE DE LA NACION
EN NOMBRE DE LA NACION
EN NOMBRE DE LA NACION

PNBAR

PLIEGO DE CORDEL
 COMPUESTO POR JOSÉ ORTEGA Y GASSET
 AÑO PRIMERO ~ MADRID, ENERO DE 1934 ~ PRECIO: 30 CTS.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

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

Y mientras tanto, ha comenzado la “segunda navegación”

En la biografía de Ortega encontramos ciertas experiencias que se repiten con una curiosa similitud, como la pérdida de *Luz* con la de *El Imparcial* en 1917 y la de *El Sol* en 1931. Algo semejante al cese de la actividad política de 1932 percibimos en aquella actitud que en 1916 le llevó a concebir *El Espectador*; entonces, como ahora, decepcionado por la escasa receptividad de sus doctrinas políticas, Ortega decide replegarse hacia el interior para dedicar más tiempo al pensamiento y al cultivo de la vida intelectual. Desde mediados de 1932, el filósofo ha comenzado a sentir la necesidad de evacuar de su mente todo lo concerniente a la política. Lo expresa de un modo tajante en las mismas páginas de *Luz* el 27 de julio de 1932: “La política se apoderó de mí y he tenido que dedicar más de dos años al analfabetismo. (La política es analfabetismo)”⁴⁹. A estas alturas, el sentimiento de decepción por el rumbo que había adoptado la República ya se había transformado en desprecio. A pesar de *Pliego de Cordel*, a pesar de su acercamiento a *El Sol*, Ortega no tiene más remedio que escapar de las aguas pantanosas de la política para ponerse a salvo en el mar abierto de la filosofía.

Ya había dado muestras de ello en sus artículos de *Luz* que, como hemos visto, intercalaron el argumento político con el filosófico. Además, Ortega no ha abandonado su colaboración con el diario bonaerense *La Nación*. En la anterior entrega de este itinerario, llevamos la relación de Ortega con el periódico argentino hasta 1930, cuando se publica “¿Por qué he escrito el hombre a la defensiva?” (*La Nación*, 13-IV-1930)⁵⁰. De acuerdo con los datos que facilitamos allí, entre 1931 y 1940 Ortega da 136 artículos a *La Nación*. La colaboración es irregular. Coincidiendo con el año de máxima implicación política descrito páginas atrás, en 1931 solo envía 5 artículos, pero en 1932 ya son 17; 22 en 1933, y 23 en 1934 y 1935 respectivamente. En 1936, con el estallido de la Guerra Civil y el exilio, las entregas descienden a 13; pero en 1937 vuelven a situarse por encima de las veinte (25), a pesar de que ese año Ortega interrumpe su relación con *La Nación* por un episodio que en seguida comentaremos. Tras la aparente recomposición de las relaciones del filósofo con el periódico argentino, entre junio y diciembre de 1940 Ortega envía sus últimos 8 artículos a *La Nación*, que todavía publicaría las tres entregas sobre los Coloquios de Darmstadt en el verano de 1952. Mostramos un documento del

⁴⁹ V, 38.

⁵⁰ El comienzo de la colaboración de Ortega con *La Nación* puede consultarse en Ignacio BLANCO, “El aristócrata en la plazuela. Cuarta parte: 1923-1930”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2010, n.º. 21, pp. 59-116.

Archivo que contiene en un cuaderno manuscrito la relación de artículos que Ortega envía a *La Nación* entre 1932 y 1937.

El contexto en que hemos situado la colaboración de Ortega en *La Nación* puede hacernos creer que aquí solo publicó artículos filosóficos. Son, ciertamente, mayoritarios, pero no exclusivos. Durante la segunda navegación, contadas fueron las ocasiones en que Ortega extendió su actividad periodística política hasta la otra orilla atlántica. Ocurrió, por ejemplo, con el citado artículo "Sensaciones parlamentarias" (*La Nación*, 7-VII-1932), donde el filósofo arremete con fuerza contra el político, "un hombre de segunda clase", e ironiza con su determinación de apartarse de la política para no "decir tonterías" desde la tribuna y sufrir, por la noche, al recordarlas, una "angina de pecho". "Eso me revela que soy hasta la medula intelectual, pero sólo intelectual, porque solo al intelectual de pura sangre le acongoja y desmoraliza haber dicho tonterías". Para Ortega "el político tiene que ser un poco bruto, un poco ciego. Claro que, al serlo, pierde *ipso facto* la capacidad de hacer argumentos exactos e irrefutables y alienta en el elemento de sonambulismo y semitontería que es la política"⁵¹.

A los pocos días publica "Memorias de quince meses" (*La Nación*, 20-VIII-1932), planteadas por el filósofo como "confesión" e inventario de lo que han sido sus posiciones políticas desde la proclamación de la República. Pero la realidad es que conforme Ortega se va adentrando en el mar intelectual de la segunda navegación, los artículos políticos ceden el espacio a los argumentos filosóficos. Como hemos visto páginas atrás, todavía tendrán que ver la luz en *El Sol* en 1933 los dos importantes aldabonazos "¡Viva la República!" y "En nombre de la nación, claridad", pero Ortega ya está a otra cosa.

Lo explica muy bien Marta Campomar, para quien la "segunda navegación" es "el comienzo del gran drama espiritual de Ortega". Efectivamente, percibimos en él una búsqueda deliberada de la soledad, que para el filósofo se convierte en la medida de la vida auténtica. Este problema de la soledad estará presente en sus "conversaciones" con los argentinos, a quienes explica que "como el hombre es el animal que ha logrado meterse *dentro de sí*, cuando el hombre se pone *fuera de sí* es que aspira a descender, y recae en la animalidad"⁵². Quizá por contraste con el hombre político siempre expuesto, el intelectual necesita espacios de recogimiento donde atender su auténtica vocación. Esta actitud tendrá proyección estética, pues aquel lenguaje combativo que ha caracterizado sus artículos republicanos deja paso, en los ensayos de *La Nación*, a un gesto más suave, menos histriónico, sin tantas aristas, acorde con el contenido existencial de sus reflexiones.

⁵¹ V, 24-27.

⁵² V, 546.

No hay contradicción entre la búsqueda de soledad y la actividad periodística. Al contrario, es congruente con la filosofía en el periódico que siempre ha practicado Ortega; su filosofar ha sido un filosofar con el otro, contando con el otro; siempre diálogo, siempre intercambio. El hecho de que en esta época sea el “pueblo joven” el destinatario de sus confesiones responde a un estado de ánimo más sutil: la necesidad de sentir la presencia de ese *otro* en el diálogo. El propio Ortega explica en “Sensaciones parlamentarias” que, para el orador, el auditorio es “como un enorme objeto elástico”, sensible a sus pulsaciones cuando “presiona sobre él”. Por eso, cuando el auditorio no ofrece resistencia a la presión del orador, “le parece verse precipitado en el vacío, sin tener a qué agarrarse”. Es justamente así como se siente Ortega tras la batalla dialéctica republicana, precipitado al vacío por la falta de resistencia y elasticidad en el auditorio español.

He aquí una posible explicación de por qué se aparta de la política y por qué concentra el esfuerzo de sus colaboraciones en la prensa americana. Afirma Campomar que Ortega necesita “de otras existencias humanas”: “Como europeo busca esa sacudida frenética de vitalidad suramericana, el “vampirismo” de las criollas para embriagarse nuevamente de vida. Hay en esta convicción angustiosa una mezcla de altruismo y egoísmo. La realidad urgente es que cuando se le derrumba España necesita nutrirse del nuevo mundo y el auditorio argentino es aquel prójimo idóneo que puede escuchar y absorber con flexibilidad la porosidad de su alma lastimada”⁵³.

Al igual que ocurrió en la época de *El Sol*, algunos de los artículos que Ortega envía a *La Nación* durante 1932 también se publican en *Luz*. En concreto, esto ocurre con las series “En el centenario de Hegel” (marzo de 1932), “Sobre los Estados Unidos” (julio-septiembre de 1932) y con alguna entrega del *Goethe* (abril de 1932) que también aparece en *Revista de Occidente*. En *La Nación* se publica por partes el “Prólogo” a la primera edición de sus *Obras* (octubre-diciembre de 1932), y a partir de 1933 importantes artículos de corte ensayístico que jalonan su legado filosófico.

Nos da una pista el propio Ortega en el “Prólogo” a *Ensimismamiento y alteración* (27-X-1939) al poner en perspectiva estos escritos:

Tal y como fueron pronunciadas estas lecciones aparecieron en *La Nación*, de Buenos Aires, segmentadas mecánicamente en artículos dominicales. No debía publicarlas en volumen, porque ni su forma ni su contenido son labor conclusa. Pero en *La Nación* yace labor mía de este género, e igualmente inmadura, para llenar muchos volúmenes. En ellas creo que hay, toscas aún o balbucientes, ideas que pueden ser de importancia⁵⁴.

⁵³ Marta CAMPOMAR, *Ortega y Gasset en La Nación*. Buenos Aires: El Elefante blanco, 2003, p. 239.

⁵⁴ V, 527.

Este rasgo de su literatura periodística sale a colación en una carta que el director general de los servicios europeos de *La Nación* en Europa, Fernando Ortiz Echagüe, escribe a Ortega el 6 de octubre de 1936⁵⁵. Con la diplomacia que caracteriza al personaje, le traslada al filósofo un delicado asunto relacionado con “el tipo de ensayo filosófico suele usted hacer para nosotros”, temiendo que por su extensión y temática “no pueda [*La Nación*] aprovecharlos en su totalidad”. Echagüe informa a Ortega de que este tipo de textos suponen un problema para la política editorial de *La Nación*: “Como lo que nos interesa es que sus cuatro artículos mensuales sean publicados, me permito insinuarle que si escribiese dos colaboraciones de este tipo y consagrarse las otras dos a algo más actual o menos intemporal, de modo que cupiese publicarlas en el cuadro que la página editorial consagra diariamente a artículos firmados, el problema se resolvería más fácilmente para nosotros”. Aún se arriesgaba un poco más: “Cuatro colaboraciones del tipo de ensayo filosófico son muchas porque no tienen cabida más que en el número de los domingos, y sería preciso repetir la firma todas las semanas, con los inconvenientes que ello tiene periodísticamente”.

Aparentemente, la colaboración de Ortega con *La Nación* iba sobre ruedas. Cartas conservadas en el Archivo nos hablan de una relación fluida y cordial entre el filósofo y Ortiz Echagüe, como una datada el 4 de mayo de 1936 en la que le propone ir juntos, en compañía de Zulueta, a una corrida de toros en Nimes⁵⁶. Echagüe le recuerda que “si necesita algo de *La Nación* durante mi ausencia, allí tiene Vd. a sus órdenes a Indart, español, y a Méndez Calzada, argentino”, y le facilitaba un número de teléfono de contacto. El tono coloquial de la carta nos revela un trato amistoso entre ambos, relación que se reforzará cuando Ortega saboree la amargura del primer exilio en París a partir de septiembre de 1936. Es precisamente esta circunstancia vital la que mejor explica el especial acercamiento entre el directivo de *La Nación* y el filósofo español. El 11 de junio de 1937, cuando Ortega se encontraba en Holanda y más acusadamente padecía la estrechez económica, de nuevo recibe carta de Ortiz Echagüe en la que le transmite la disposición de “sus amigos” a correr con los gastos de su traslado a Argentina. Le pide que “no deje Vd. de ir a Buenos Aires, y menos por una cuestión material que los amigos podemos contribuir a resolverle”⁵⁷.

Ortega no termina de concretar la fecha del viaje, que no se producirá hasta 1939, a pesar de que Echagüe le insta a responder por ello ante la audiencia que con tantas ansias le espera. Pero Ortega tiene dudas, no acierta a resolver

⁵⁵ Carta de Fernando ORTIZ ECHAGÜE a Ortega, París, 6-X-1936.

⁵⁶ Carta de Fernando ORTIZ ECHAGÜE a Ortega, París, 4-V-1936.

⁵⁷ Carta de Fernando ORTIZ ECHAGÜE a Ortega, París, 11-VI-1936.

su destino y el de su familia. Reparemos en que la colaboración en *La Nación* resultaba indispensable para el sostenimiento de la economía familiar. En una carta del 15 de julio de 1937, Echagüe informa a Ortega de que ya se han transferido “mil francos a su señora”. Marta Campomar lo explica con más detalle al asegurar que *La Nación* le pagaba 500 francos mensuales en París, y conjetura que “al haber perdido su cátedra y no poder vivir de sus publicaciones” (el mercado del libro en España había colapsado), los pagos del periódico bonaerense eran “un sustento imprescindible”. Es más, si la familia pudo subsistir en París fue gracias a “las donaciones de Victoria Ocampo y las colectas realizadas por Bebe Sansinena de Elizalde desde Amigos del Arte”⁵⁸.

Sin embargo, el filósofo se halla inmerso en un trance vital que, si acertamos a ponerlo en perspectiva, nos ayudará a comprender su actitud silente. La Guerra Civil como elemento nuclear de su circunstancia le ha obligado a dejar atrás cuanto tiene. Pone rumbo al exilio como se marchan todos los desterrados: con amargura, cautivo de una realidad inexorable, embargado por el sentimiento de orfandad y soledad que la vida forzada en tierra ajena impone al ser humano. Y no solo era la Guerra; también la profunda sensación de fracaso, de sentir que España había acariciado el sueño de reconstruirse, que unos pocos años antes se había abierto un nuevo horizonte para su patria, el proyecto de una nación que al fin parecía encarar su propio destino.

Todo está conectado en la existencia de un hombre; más si cabe en la de un hombre cabal como Ortega, plenamente consciente de su vida, de su circunstancia. Estas emociones se apoderaron de su pensamiento. Un día y otro día sumado al anterior en un calendario de incertidumbres significó para el filósofo un laberinto de difícil escapatoria para concentrarse en el trabajo. Había que comer, debía publicar⁵⁹.

Este argumento justifica, en parte, que durante los años del exilio y aun los inmediatamente anteriores, los de la segunda navegación, Ortega está involucrado en una revisión de su obra, agrupando textos antiguos, refundiéndolos en nuevos libros. Visto con distancia, parece que el filósofo hubiera tomado conciencia de que la fragmentación inherente a una obra hecha en el periódico impedía verla en su conjunto, es decir, que no se percibía la sólida línea de unión entre sus centenares de artículos desperdigados en la prensa hispanoamericana de las últimas tres décadas. Estamos ante un hombre que alcanza los 50 con la sensación de que nada de lo que lleva años gritando en las columnas

⁵⁸ Marta CAMPOMAR, ob. cit., p. 318.

⁵⁹ En la “Nota a la edición” de las *Obras completas*, se explica que “en aquellos años difíciles, Ortega propició la publicación de nuevas obras (*Estudios sobre el amor, Ensimismamiento y alteración, Ideas y creencias*) y reeditó otras anteriores en la editorial argentina, entre otros motivos porque le procuraban unos ingresos necesarios en su maltrecha economía de exiliado”, V, 767.

de los periódicos ha alcanzado su fin, que todo ha sido inútil. La experiencia republicana tan solo es el detonante de una larga vida de servicio a su patria, y al cabo, con la guerra como metáfora del fracaso humano, la ingratitud es lo único que queda. Resulta muy elocuente la imagen que emplea el propio Ortega: “Ese gesto de echar el brazo atrás y recoger el pasado significa una actitud decisiva en la trayectoria de una vida”. Y añade con cierto laconismo existencial: “Tal vez se llega en él a la divisoria entre el modo ascendente y el descendente de la vitalidad”:

El escritor advierte angustiado que pierde peso actual, que las ideas afluyen a su torrencera interior con menos abundancia, borboteo y delicioso atropellamiento. Esto le lleva a compensar su déficit presente recogiendo su pasado, poniéndolo sobre sí para que conste y complete la sensación gravitatoria que antes tenía⁶⁰.

En este contexto se entiende que enviara a *La Nación* series de artículos, alguna muy larga, como la titulada “Sobre la técnica” (*La Nación*, abril-octubre de 1935, 12 entregas), procedente de los cursos dados en la Universidad Internacional de Verano de Santander en 1933. Aquel 1935 también aparecerá el último artículo de Ortega en *El Sol*, “La estrangulación de don Juan” (*El Sol*, 17-XI-1935; *La Nación*, 29-XII-1935).

Documentos:

Páginas del cuaderno manuscrito con la relación de artículos que Ortega envía a *La Nación* entre 1932 y 1937



⁶⁰ V, 88.

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

Fecha de la Sesión	Título	Carpeta	Página
Enero 31	En el centenario de Hegel I	1	
Marzo 6	" " " II	"	
" 20	" " " I	"	
" 20	" " " II	"	
Abril 3	Goethe I	"	
" 5	" II	"	
" 6	" III	"	
" 17	" IV	"	
Junio 5	" el libertador	"	
Julio 10	Elaboración y instrucciones	"	
" 7	Sensaciones parlamentarias	"	
Agosto 6	Sobre los Estados Unidos I	"	
" 8	" " " II	"	
" 20	Memorias de quince meses	"	
Septiembre 16	Sobre los Estados Unidos III	"	

Primera página del manuscrito preparatorio del artículo "Memoria de quince meses". [1932]

Memoria de quince meses
Preparación (B.C., XI, 512)

Los hechos acontecidos en la vida pública española desde abril 1932 constan a todos sabidamente. No hay, pues, urgencia alguna para que se haga una relación, una historia de esos quince meses. En cambio, no se ha efectuado todavía un análisis político de ^{aquella} ~~esos~~ hechos, un ensayo de interpretarlos ~~no~~ ^{buscando} poniendo al descubierto sus raíces, la razón de ^{haber} ~~por~~ que fueron así? porque no fueron de otro modo. Un estudio de este índole contribuiría no poco a aclarar el presente e iluminar la perspectiva futura en que se embalse siempre el panorama humano. Las metas subsecuentes se hallarían algo de ese análisis político; no son memorias de hechos sino memorias de juicios, de interpretaciones. Sin embargo, su propósito es más limitado. Se ha manifestado mi discrepancia respecto a la política que se ha seguido, ~~habiendo~~ ~~que~~ ~~era~~ ~~de~~ ~~convergencia~~ ~~con~~ ~~yo~~ ~~quedo~~ ~~obligado~~ ~~a~~ ~~fi~~ ~~jar~~ ~~con~~ ~~toda~~ ~~precisión~~ ~~las~~ ~~líneas~~ ~~de~~ ~~la~~ ~~divergencia~~. Pero con toda precisión las líneas más real y exactas. No creo que quepa otra forma más real y exacta de hacerlo que repasar lo acontecido, dibujar ante cada situación la actitud que a mi juicio debió adoptarse. Pero como sería desvanecido modo carnívoro las actitudes ~~post factum~~ ^{post factum} y de dije, las cuales ^{fuero} ~~eran~~ casi siempre paladinas pero, a veces, tuvieron solo el carácter de un ^{nuación} ~~nuación~~.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

“Memoria de quince meses”, *La Nación*, [20-VIII-1932]

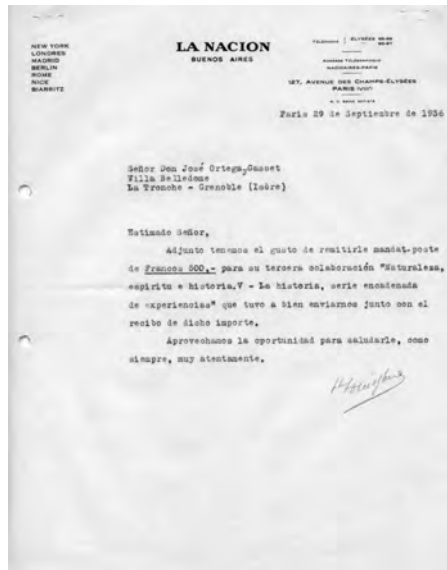


“La estrangulación de «Don Juan»”, último artículo publicado por Ortega en *El Sol*. [El Sol, 7-II-1935]



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

Tres cartas del contable de *La Nación* con acuse de recibo por sendos artículos de la serie "Naturaleza, espíritu e historia". Por cada entrega de esta serie se le abonaban a Ortega 500 francos. París, 22, 25 y 29-IX-1936



DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Carta de Fernando Ortiz Echagüe a Ortega en la que le pide algún artículo de corte menos filosófico. París, 6-X-1936



Carta de Fernando Ortiz Echagüe a Ortega en la que le habla de los preparativos para su viaje a Argentina. París, 11-VI-1937



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

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

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

Carta de Fernando Ortiz Echagüe a Ortega en la que le expresa su pesar al conocer la cancelación del viaje y le pide una explicación para los lectores de *La Nación* al haberse insertado anuncios como el que le adjunta. París, 9-VII-1937



Ruptura con *La Nación*. 1937

El año 1936 termina con una desgraciada noticia: la muerte de Unamuno ocurrida el 31 de diciembre. El 4 de enero de 1937, Ortega publica en *La Nación* un emocionado obituario titulado “Unamuno ha muerto de mal de España”⁶¹. El texto, como es natural, deja traslucir un sentimiento de pesar que se suma a la desolación general por el fratricidio español: “En esta primera noche de 1937, cuando termina el que ha sido para España el “año terrible” —este año de purificación, año de cautiverio— me telefonan de las oficinas de *La Nación*, en París, que Unamuno ha muerto”.

La necrológica contiene alguna de las ideas explicadas páginas atrás. Afirma Ortega que “Unamuno ha inscrito su muerte individual en la muerte innumerable que es hoy la vida española”, y en un gesto más del fatalismo que inunda al pensador, llega a escribir que “han muerto en estos meses tantos compatriotas que los supervivientes sentimos como una extraña vergüenza de no habernos muerto también”. Se reafirma en la deliberada búsqueda de soledad que a partir de 1932 había impuesto a su vida y apela a “la táctica y la delicia que es para el verdadero intelectual ocultarse e inexistir”.

⁶¹ V, 409.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Es consonancia con la época de mudanza a la que asistimos y dada la extrema sensibilidad con que Ortega percibía el derrumbe de todo a su alrededor, en el verano de 1937 se producirá la ruptura con *La Nación*. La decisión parece motivada por un artículo profundamente ofensivo para el filósofo aparecido en *La Nación* el 11 de julio de 1937. Teniendo en cuenta los lapsos de tiempo con que el periódico llegaba a Europa, es posible que en agosto Ortega lo leyera en París y sin solución de continuidad escribiera a su amigo Fernando Ortiz Echagüe para transmitirle la dimisión como colaborador del periódico argentino.

No es necesario extendernos en los detalles del contenido del artículo causante del cese. Marta Campomar ofrece una completa recensión⁶², y fundamenta muy bien su hipótesis de que fueron las furibundas acusaciones contra Ortega las que obligaron al filósofo, aun en la procelosa situación material en que se encontraba, a abandonar *La Nación*. Titledo “La idolatría del intelectual”, el artículo era obra de un escritor de derechas argentino llamado Alfonso de Laferrère, que entre 1925 y 1929 había dirigido la hoja literaria del periódico bonaerense. Hay que tener en cuenta que desde hacía meses *La Nación* venía publicando artículos de escritores de todo el mundo sobre la cuestión del intelectual y su función social, y se había abierto un debate verdaderamente sugestivo e interesante en las páginas del gran rotativo americano. El propio Ortega había contribuido dedicando muchas páginas de *La Nación* a este tema. Pero el artículo de Laferrère iba demasiado lejos y traspasaba la frontera de la dialéctica entre intelectuales para situarse en el terreno de la acusación personal y de la injuria.

Para el escritor argentino, Ortega era el responsable de la guerra fratricida por haber contribuido a deshacer el régimen monárquico y empujar a España al “holocausto” de la República. Se burlaba de sus palabras “*Delenda est Monarquía*” para asegurar que gracias a su actuación intelectual ahora se podía escribir “*Delenda est Hispania*”. Más aún indignaba a Laferrère el silencio autoimpuesto por Ortega: “Estos aprendices de brujo se asombran de las consecuencias, sin intentar justificarse y adoptan posiciones de comfortable neutralidad”. En su diatriba contra el gran pensador español, le tacha de “fetiche” idolatrado por los argentinos y los españoles, y critica a los que, como Ortega, se creen depositarios de la inteligencia, “dueños del estanco de la inteligencia”, dice.

Huelgan conjeturas sobre la recepción de estos infundios en el alma de José Ortega y Gasset. Estaba acostumbrado a que sus adversarios le criticaran en público, pero que se le adjudicase el derramamiento de sangre de los españoles suponía un exceso intolerable. No solo porque alguien pensara esta bestialidad, sino porque *La Nación* hubiera permitido su publicación. El filósofo

⁶² Cfr. Marta CAMPOMAR, ob. cit., pp. 332-350.

lo toma como una afrenta irreparable a su honor y no tiene más remedio que adoptar la dolorosa decisión (y complicada por lo material) de apartarse del periódico argentino.

En una carta del 29 de septiembre de 1937, Echagüe escribe a Ortega para expresarle su pesar por la retirada de su firma del rotativo bonaerense. Es curioso que ni Echagüe ni Eduardo Mallea, a la sazón director del suplemento literario, relacionen la dimisión con el artículo de Laferrère. Al menos no lo expresan abiertamente, aunque es probable que en sus conversaciones y en sus fueros internos ambos pensarán que la causa radicará en las injurias de Laferrère. En primera instancia, Echagüe lamenta la noticia: “No sé qué razones podrá Vd. tener para privar a *La Nación* de su valiosa colaboración pero son, sin duda, de peso para que yo pretenda combatir las con la afirmación de que las autoridades de la casa lo lamentarán muy sinceramente”. A continuación, conjetura con que pueda deberse a la postergación de la publicación de algún artículo de Ortega. Sabemos que desde las oficinas de París no siempre se enviaron las entregas en el orden que Ortega determinaba, como ocurrió con el “Prefacio para franceses” (1937) de *La rebelión de las masas*. “Es posible que en alguna ocasión no se le haya tratado allí con la deferencia que Vd. merece, pero Vd. sabe lo que es una redacción, cosa desordenada por naturaleza, y con qué facilidad se posterga, a veces, al ausente para cumplir con el presente”.

Visto con perspectiva, la razón aducida por Echagüe resulta sumamente frívola. ¿Podría pensar, en serio, que por la publicación desordenada de unos artículos adoptaría Ortega una decisión tan gravosa para él mismo y su familia? Algo más debía rondar en su corazón cuando insinúa que “es posible que medien razones de otro orden que han podido disgustar a Vd. en circunstancias como las presentes, cuando tiene Vd. todo el derecho a ser más susceptible que de ordinario”. Si así fuera, le ruega que lo atribuya al carácter de los argentinos, que tantas veces yerran en las formas de expresar lo que verdaderamente sienten. Parece claro que Echagüe está pensando en la soflama ultraderechista de Laferrère. Sin embargo, no bastó con que declarara la devoción que todos en *La Nación* sentían por Ortega: “Siempre se tuvo muy en cuenta lo que significa su firma, el prestigio que importa para el diario y la autoridad que le presta el hecho de ser el único de América en donde Vd. escribe”. En definitiva, el directivo de *La Nación* lamenta que Ortega haya postergado su viaje a Argentina y cierra su carta con esta petición: “No me parece bien —permítame la franqueza— que sea *La Nación* víctima de un disgusto pasajero y que interrumpa Vd. ahora una colaboración de veinte años”⁶³.

⁶³ Esta y las anteriores referidas a este asunto en carta de Fernando ORTIZ ECHAGÜE a Ortega, Berlín, 25-IX-1937.

Al mes siguiente vuelve Ortega a recibir noticias desde la alta dirección de *La Nación*, en concreto de Eduardo Mallea, quien encabeza su carta con un subrayado: “Personal y privada”. Mallea era un sincero admirador del filósofo, como se desprende de la correspondencia conservada en el Archivo. Arranca mostrando su “estupor” por la noticia de la dimisión, y le ruega que la “dé como no emitida”: “Se lo pido con personal emoción, íntimamente seguro de que su consecuencia para esta solicitud será una consecuencia generosa por parte de usted y que los argentinos tendremos que agradecerse”. Mallea apela a la “amistad inexpugnable entre nosotros y usted” y le reconoce que para la hoja literaria Ortega siempre ha sido el primero de sus colaboradores.

Al contrario que Echagüe, Eduardo Mallea sí reconoce la posible causa de la dimisión en “cierto artículo” insertado hace meses. Advierte, no obstante, de que fue su hiriente contenido, “que me hería a mí, hería a mis amigos”, la causa de su publicación, para evitar, precisamente, que alguien pudiera pensar que se censuraban opiniones contrarias a las del director del suplemento. En un tono casi suplicante escribe que “si en algún momento, si por alguna causa, inadvertidamente, hemos lastimado su sensibilidad, le ruego yo que me lo diga. Estaré pronto a probarle el respeto que yo profeso, y que aquí profesamos, por su persona y por su obra, respeto que no cesa de crecer y enriquecerse con nuevos constantes motivos”. En fin, Mallea remata su sentida carta apelando al disfrute que la dimisión estará provocando entre “malévolos y maldicientes”⁶⁴.

Ortega dejó correr un par de meses antes de contestar la misiva de Eduardo Mallea. Tengamos en cuenta que el filósofo no está bien de salud. Ha salido enfermo de España tras el verano del 36, y 1937 lo pasa en París con continuas fiebres: “Mi padre sigue enfermo presa de fiebre, amarilla la piel por la bilis que los cálculos no dejan circular”, rememora su hija Soledad en *Imágenes de una vida*⁶⁵. El propio Ortega se disculpa ante Mallea por el retraso: “Enfermo y abrumado de problemas estas últimas semanas he demorado la contestación a usted, demora por la cual le pido excusa y perdón”.

Esta carta está fechada en París el 28 de enero de 1938. Ortega quiere zanjar el asunto. Aunque agradece las excesivas muestras de “afectuosidad y benevolencia”, se muestra inflexible con su determinación de suspender la colaboración. A estas alturas se han confirmado las sospechas: la causa del cese radica en el injurioso artículo de Laferrère. Sin embargo, Ortega pide a Mallea no “dramatizarlo”, sino “dejarlo en su justa perspectiva”. En una pose

⁶⁴ Esta y las anteriores sobre este tema en carta de Eduardo MALLEA a Ortega, Buenos Aires, 4-XII-1937.

⁶⁵ Soledad ORTEGA SPOTTORNO, *José Ortega y Gasset: imágenes de una vida. 1885-1955*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia – Fundación José Ortega y Gasset, 1983, p. 50.

tal vez hiperbólica, el filósofo se muestra sorprendido por tener que volver sobre un tema que daba por zanjado, y descarga su conciencia alegando que “ni creo ser terco ni me apasiona el argumento. En esto, como en todo, estoy dispuesto a atender toda indicación seria que me descubra haber cometido yo un error o haber adoptado una actitud de petulancia o extravagancia, cosas estas que detesto cordialmente”. Asegura haber hecho un diagnóstico “sereno” de la situación y le encuentra “difícil arreglo” a lo que considera un “destrozo” y un “accidente desafortunado”⁶⁶.

Eduardo Mallea no dejó pasar el momento, y el 12 de febrero vuelve a escribir al filósofo, de nuevo recalcando el carácter “personal” de la misiva, que él mismo considera un “atrevimiento”. Aunque se da por entendido que el artículo injurioso es la causa de la renuncia, todavía alberga Mallea la esperanza de que no sea por esto sino el desorden en que se ha publicado la serie “Prefacio para franceses”, error que atribuye a la delegación de *La Nación* en París. En la segunda parte vuelve a la posibilidad de que le “haya agraviado un artículo de Alfonso de Laferrère en el que se criticaba –sin que el diario apareciera en ninguna forma solidarizándose con él– la actitud de los intelectuales en la política”. Si se trata de este asunto, como en el fondo Mallea sabe, quiere aclarar a Ortega que lo aceptó por prurito profesional, y que aceptó su publicación “con algunas mutilaciones que el autor hizo a mi pedido y reservándome yo el propósito de contestarle con otro artículo firmado”. En definitiva, Mallea confiesa a Ortega que “así, honradamente, pasaron las cosas”.

Si analizamos el curso de los acontecimientos, vemos en estas palabras de Mallea una muestra de autoinculpación, pues implícitamente está reconociendo a Ortega que fueron conscientes del contenido injurioso del artículo y, precisamente porque intuían la profunda ofensa que supondría para Ortega, habían intentado rebajarlo. Lo que quizá no calcularon bien fue el alcance de la reacción del filósofo, a la vista de las muestras de sorpresa y pesar que su dimisión les ha producido. Mallea se despedía con la ilusión de que estas explicaciones podrían cambiar el ánimo del filósofo, y le reiteraba “la expresión de mi esperanza como escritor, como lector, como amigo”⁶⁷.

El *affaire* se cierra con la última carta de Ortega a Mallea, datada en París el 2 de marzo de 1938. El filósofo le pide que esté tranquilo respecto a su consideración por los redactores de *La Nación*, porque no alberga ningún motivo esotérico ni piensa en “hechos que no han existido, intrigas que no se han dado, etc. Nada de esto, amigo mío”. Ahora bien, no se guarda Ortega el gusto

⁶⁶ Esta y las anteriores sobre este tema en carta de ORTEGA a Eduardo MALLEA. París, 28-I-1938.

⁶⁷ Esta y las anteriores sobre este tema en carta de Eduardo MALLEA a Ortega, Buenos Aires, 12-II-1938.

de mostrarle su opinión respecto al artículo de Laferrère: “Creo, sí, que aquel artículo no se debió publicar, no porque en él hubiese ataques contra mí –hace treinta años que los sufro y comprenderá que estoy para ellos encallecido– sino por el género y la ocasión del ataque”. Por lo tanto, para Ortega el problema no es el contenido del artículo, sino “la publicación, una vez acaecida”. Para esto es para lo que no encuentra solución posible, porque él es un “escritor” de *La Nación*: “Cuando a un “escritor” le acontece lo que mí en *La Nación* –que a su vera misma se cometa un acto como el que se ha cometido y que me abstengo de calificar– ese “escritor” no puede seguir escribiendo en el periódico, a menos que este no subsane la fechoría, como usted no volvería a una casa donde en circunstancias nada nobles y generosas le han insultado a usted”⁶⁸.

Reconoce entonces que no se puede subsanar “el desmán”, y aunque salvaguarda la libertad del periódico para publicar artículos de toda índole sin intervenir en la ideología de cada colaborador, una cosa es “la habitual divergencia de opiniones” y otra un “ataque, por muchos de sus atributos, anormal, como ha sido este”. Por eso cree Ortega que “el artículo ofensivo no se debe publicar”, y como ha ocurrido, el desafortunado accidente no tiene ya solución.

La carta del filósofo da un giro inesperado que, en el contexto de este itinerario biográfico sobre Ortega y el periodismo, resulta cuando menos curioso. En vista de que no puede seguir escribiendo para *La Nación*, e “inspirándome en mi aneja lealtad” al periódico, “me ha pasado por la cabeza una idea, que no considero factible pero que le comunico para que quede evidencia de ser mi sincero deseo conservar mis vínculos con *La Nación*. Yo no puedo ya escribir en este periódico. Pero puedo cambiar de oficio. Puedo hacerme periodista. *La Nación* podría nombrarme corresponsal, no telegráfico, sino postal, cronista en Londres. Se trataría de diez o doce correspondencias, más o menos breves, al mes”. Justifica Ortega la ocurrencia en que “en los próximos meses van a concentrarse allí los estremecimientos del mundo. Merece la pena intentarse una información un poco honda sobre la auténtica realidad universal que no suele ser la aparente”.

Detrás de la propuesta puede esconderse la intención de la familia de trasladarse a Gran Bretaña; de hecho, su hija Soledad lo hizo. Sea como fuere, Ortega no menciona sus intenciones y fundamenta la corresponsalía en que “acaso nada importe más a los grupos responsables de la Argentina como poner eficazmente en contacto la mente de las nuevas generaciones con el modo de ser en todo lo público del pueblo inglés. Su sentido histórico y no de racionalismo abstracto en el tratamiento de los asuntos humanos, el secreto de por qué tiene ese maravilloso don de la continuidad, etc., etc.”.

⁶⁸ Esta y las demás sobre este tema en carta de ORTEGA a Eduardo MALLEA. París, 2-III-1938.

En la coda que remata la compleja misiva, el filósofo recoge un aspecto condicionante de la propuesta: “la carestía” de la colaboración. Con una mezcla de humildad y de caballerosidad, le explica a Eduardo Mallea que “en otras circunstancias yo hubiera podido ayudar a su realización pero ahora me es materialmente, y en la forma más extrema, imposible”. Y sin perder el sentido del humor, cierra la carta con una invitación a que haga con la “ocurrencia lo que juzgue oportuno, inclusive el no usarla”.

Este es el relato de la ruptura de José Ortega y Gasset con la que durante décadas había sido su gran tribuna americana. La mencionada correspondencia de Londres nunca se produjo. Después de la dimisión, en el otoño de 1937 terminaron de publicarse los artículos ya entregados por Ortega en las oficinas de *La Nación* en París, correspondientes a la serie “Bronca en la física” (*La Nación*, 19-IX-1937, 10 y 24-X-1937, 7-XI-1937)⁶⁹.

También se suspendió el viaje apalabrado. Durante 1938 y 1939 Ortega mantiene su ruptura con el rotativo de los Mitre. Está volcado en la redacción del “Epílogo para ingleses”, cuya versión reducida se publicará en la revista *The Nineteenth Century* con el título “Concerning Pacifism” (julio, 1938). En septiembre de ese mismo año tiene que ser operado a vida o muerte en París. Los problemas de salud justifican, en parte, su escasa producción escrita, como se explica en la “Nota a la edición” del tomo V de las *Obras completas*⁷⁰.

En agosto de 1939, a punto de declararse oficialmente el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, Ortega viaja a la Argentina. Las relaciones entran en una nueva fase que permite recuperar su colaboración con *La Nación*. Junto con las conferencias dadas en la sociedad Amigos del Arte, su presencia pública en el país americano se produce a partir de junio de 1940 con la serie de cuatro entregas “Del imperio romano” (*La Nación*, junio-agosto de 1940), más los tres artículos sobre Juan Luis Vives (*La Nación*, noviembre-diciembre de 1940) y el último de esta nueva etapa titulado, curiosamente, “El intelectual y el otro” (*La Nación*, 29-XII-1940).

⁶⁹ V, 418-432.

⁷⁰ V, 767.

Documentos:

Carta de Fernando Ortiz Echagüe en la que lamenta la dimisión de Ortega como colaborador de *La Nación*. Berlín, 25-IX-1937

EDEN-HOTEL
BERLÍN

Berlín, 25/9/37.-

Señor Don
José Ortega y Gasset.
París.

Querido maestro y amigo,

Como mi estadía en Berlín ha de prolongarse más de la cuenta, quiero contactar a su carta que recibí en París con el pie en el estribo. No se qué razones podrá Vd. tener para privar a LA NACION de su valiosa colaboración pero son, sin duda, de esas para que yo pretenda combalearlas con la afirmación de que las autoridades de la casa lo lamentarían enormemente. Es posible que en alguna ocasión no se le haya tratado allí con toda la deferencia que Vd. merece, pero Vd. sabe lo que es una redacción, cosa desordenada por naturaleza, y con qué facilidad se posterga, a veces al ausente para cumplir con el presente. Pero siempre se tuvo muy en cuenta en aquella casa lo que significa su firma, el prestigio que importa para el diario y la autoridad que le presta el hecho de ser el único de América en donde Vd. escribe. Es posible que medien razones de otro orden que han podido disgustar a Vd. en circunstancias como las presentes, cuando tiene Vd. el derecho de ser más susceptible que de ordinario. Pero concé Vd. demasiado bien el carácter argentino para no conceder un valor relativo a ciertas formas que

No responden realmente a nuestro concepto europeo de las cosas. Yo estoy bien situado para medir al ascendente que Vd. ejerce sobre la juventud argentina y si en momentos dolorosos para Vd. no ha sentido llegar de aquella tierra ese calor cordial que suele tener para sus predilectos, atribuyéndolo a que están atravesando allí un difícil período político y a que la gente tiene su atención puesta en otras cosas. Yo he sentido mucho que Vd. haya desistido de su viaje pues en Buenos Aires habría Vd. tenido, como otras veces, la sensación auténtica de lo que le aprecian y admiran los argentinos. En todo caso, no me parece bien - permítame la franqueza que sea LA NACION víctima de un disgusto pasajero y que interrumpa Vd. ahora una colaboración de veinte años.

En cuanto vuelve a París tendrá el gusto de hacerle una visita con la esperanza de que no sea Vd. del todo insensible a mis argumentos.

Reciba el saludo afectuoso de su admirador y buen amigo

Ortiz Echagüe

Primera carta de Eduardo Mallea a Ortega sobre su dimisión. Buenos Aires, 4-XII-1937

LA NACION
DIRECCIONAL Y EDITORIAL

Buenos Aires, 4 de diciembre 1937.
Ortega y Gasset,
París.

Mi admirado señor y colaborador: Yo no sé si Fernando Ortiz Echagüe le habrá mostrado a usted mi última carta. A su vez escribí a nuestro representante en Europa la dignificaba ya cuando fue mi pasadizo y que grande mi estupor ante la noticia que él me había transmitido de que sin un año más, no sin preceder de una explicación exhaustiva y ser la cual me enteraba de la dimisión de Vd. como colaborador de LA NACION.

Mea, ni nadie - fuera de él - admiración por la obra de usted y la íntegra consideración que con director de estas páginas literarias le profeso - se guía a escribirle estas líneas. Con ellas le pido a usted que se ponga en estado de voluntad de diálogo. Se lo pido con personal anhelo. Inclusive me da gusto que un momento para este diálogo será una consecuencia necesaria por parte de usted y que los argentinos tendremos que agradecerle. De lo más seguro - le diré - es que LA NACION sabe que yo le escribo en este sentido - de que sé para bien del diario, de los lectores argentinos y, en una palabra, de la amistad que debe permanecer como algo fuerte y objetivo, inseparable, antedecediendo y todo.

Me permito afirmar, he escrito siempre - en los años que él me dirigieron las páginas literarias, de LA NACION - darle a usted el lugar que todo aquí le reconocemos y guardamos: es decir, siempre, en todo momento, el primero.

Al vez le haya molestado a quien la impresión de cierta artículo, hace meses, que escribió me había a él, he leído a más tarde, haría a la gente de NHJ en un parte final y por eso sobre todo le acepté yo, hizo que ségalo como una opinión firmada con la que el diario no tenía por qué quejarse de insensibilidad.

En nombre de usted está tan vinculada a esta casa en la inteligencia y en el espíritu de los argentinos (de no ser así) que de ahí ahora argumentos, sino pedirle esa respuesta insistencia que me permite dar como reversa en decisión de apartarme de nosotros.

Si en alguna casa, en algún momento, si por alguna causa, insensiblemente, hace distinción en similitud, le ruego yo que me lo diga, estará presto a probarle el respeto que yo profeso y que aquí profesamos, por su persona y por su obra, respeto que no aso de crecer y enriquecerse con nuevas y mejores obras.

Si como lo espero, saliente usted a esta petición, dígame con dos líneas, lo le escribiré a Echagüe para que convenga con usted y se anade así de fumar un calentamiento de cuya prolongación de disfrutar sin los saleros y los salientes.

Muy respetuosamente suyo

Eduardo Mallea

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

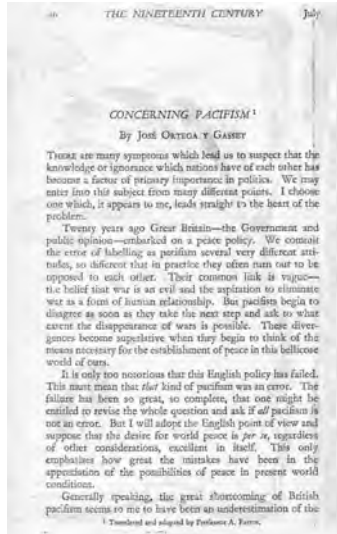
Recortes de la segunda entrega de la serie "Prefacio para franceses", publicada en La Nación. *La Nación*, 25-VII-1937



Ortega, fotografiado en la Biblioteca de profesores de la Sorbona. Revés de la fotografía con los detalles de la fecha y de la autora. [Abril, 1938]



Primera y última páginas del artículo "Concerning Pacifism". *The Nineteenth Century*, julio, [1938]. En la última página la revista inglesa incluía una breve reseña biográfica de Ortega



Ortega tras la grave operación a la que fue sometido en París en 1938. [Estación del Norte, París, agosto de 1939]



Ortega (segundo por la derecha) despedido por Azorín (primero por la derecha) y otras amistades al abandonar París. [Estación del Norte, París, agosto de 1939]



Un desmejorado Ortega pronunciando una conferencia en la Sociedad Amigos del Arte de Argentina. [Buenos Aires, 1939]



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

A black and white photograph of a man in a suit and hat standing on a beach, leaning on a cane. The man is wearing a dark suit, a white shirt, a dark tie, and a dark hat. He is standing with his hands on his hips, leaning on a cane with his right hand. The background is a bright, overexposed beach scene with some rocks visible on the right side.

Artículos

< En Zumaya, 1924.

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

De la iconolatría al arte deshumanizado en Ortega y en Gomperz.
Nelson R. Orringer

La sombra mística del paisaje orteguiano:
Giner de los Ríos y Emerson. Juan Navarro de San Pío

La idea de cultura en Simmel como fuente de inspiración para Ortega.
Juan Manuel Monfort Prades

Sobre el amor en Ortega. José González-Sandoval Buedo

De la iconolatría al arte deshumanizado en Ortega y en Gomperz

Nelson R. Orringer

ORCID: 0000-0002-9347-850X

Resumen

De la religión al arte, la relación de sustitución (A representa B) se ha universalizado. El filósofo vienés Heinrich Gomperz estudia esa relación en varias obras (1905, 1908, 1929), algunas presentes en la biblioteca personal de Ortega (1908, 1929). Gomperz contextualiza la sustitución dentro de su teoría de signos o semasiología. Mostramos el interés de Ortega por el aspecto estético de esa semasiología en "Ensayo de estética a manera de prólogo", *La deshumanización del arte* e "Idea del teatro", basados en la idea gomperziana del arte como "transparencia", la relación de sustitución del medio artístico por el objeto estético.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Heinrich Gomperz, representación, semiótica, historia de la religión, estética, deshumanización del arte, metáfora

Abstract

From religion to art, the relationship of substitution (A represents B) has become universal. The Viennese philosopher Heinrich Gomperz studies that relationship in several works (1905, 1908, 1929), some present in Ortega's personal library (1908, 1929). Gomperz contextualizes substitution within his theory of signs or semasiology. We show Ortega's interest in the esthetic aspect of that semasiology in "Essay on Esthetics in the Manner of a Prologue", *The Dehumanization of Art*, and "Idea of Theater", based on Gomperz' notion of art as "transparency", the relationship of substitution of the esthetic object for the artistic medium.

Keywords

Ortega y Gasset, Heinrich Gomperz, representation, semiotics, history of religion, esthetics, dehumanization of art, metaphor

El culto pagano a los iconos puede haber evolucionado hacia lo que hoy apreciamos como el arte. Así arguye el filósofo Heinrich Gomperz (1873-1942), vienés de la época del mejor conocido Karl Popper, aunque a todas luces más frecuentado por Ortega¹. De la obra principal de Gomperz, *Weltanschauungslehre (Doctrina de cosmovisión*, vol. I, 1905, vol. II, 1908), sólo el se-

¹ En la Biblioteca personal de Ortega, conservada en la Fundación José Ortega y Gasset de Madrid, el catálogo en línea contiene, de Heinrich GOMPERZ, *Sopbistik und Rbetorik*. Leipzig y Berlín: B. Teubner, 1912; *Über Sinn und Sinngebilde*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck),

Cómo citar este artículo:

Orringer, N. R. (2011). De la iconolatría al arte deshumanizado en Ortega y en Gomperz. *Revista de Estudios Orteguianos*, (22), 125-149.
<https://doi.org/10.63487/reo.481>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 22. 2011
mayo-octubre



gundo tomo permanece en la biblioteca personal de Ortega. El método “patempírico” de Gomperz intenta llevar los conceptos básicos de la filosofía –la sustancia, la identidad, la relación y la forma– a una última etapa evolutiva. Todas las reduce al sentimiento, “para que en la conciencia todo el contenido de la experiencia vaya presentada por las imágenes mentales (*Vorstellungen*) [y] la totalidad de sus formas por los sentimientos (*Gefühle*)” (W05, I, §33, 274). Los sentimientos incluyen las reacciones a las obras de arte. En un conocido artículo, “Ueber einige psychologischen Voraussetzungen der naturalistische Kunst” (Sobre algunos presupuestos psicológicos del arte naturalista, 1905)², Gomperz contrasta a los meros aficionados con los entendidos en el arte, y, por analogía, a los paganos devotos con los iconoclastas frente a los iconos durante los primeros siglos del cristianismo. El arte, piensa, evoluciona en el sentido de la desvalorización del icono (U05, p. 14-15). Nuestro estudio se propone mostrar la probable presencia de Gomperz en el “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), *La deshumanización del arte* (1925) e “Idea del teatro” (1941). Primero, enfocaremos las bases filosóficas de Gomperz y las de Ortega a la hora de leerle. Segundo, resumiremos la semasiología o teoría de los signos de Gomperz, concentrándonos en su doctrina de la sustitución en la cultura, que interesa a Ortega. Tercero, ofreceremos una visión general de la probable presencia de esa doctrina en el “Ensayo de estética” antes de indagar en ocho aspectos del diálogo que Ortega parece entablar con Gomperz. Apuntaremos su impacto en *La deshumanización del arte* y, sobre todo, en la noción básica de la realidad “humana” y en las siete características del arte deshumanizado. Por último, analizaremos “Idea del teatro” como la síntesis y extensión de las ideas de Gomperz en la estética de Ortega. Las tres obras orteguianas se basan en la concepción de Gomperz del arte como “transparencia”, con el medio artístico como un vidrio de ventana que deja ver el objeto estético y virtualmente desaparece, sustituido por este último.

Los estudiosos de Ortega tratan su estética a partir de 1914 como una alianza incómoda entre el neokantismo marburgués y la fenomenología de Husserl³.

1929, y *Weltanschauungslehre*. Jena y Leipzig: Eugen Diederich, 1908, vol. II. No aparece nada de Popper, aunque tampoco ediciones de Husserl y de Heidegger manejadas por Ortega (José ORTEGA Y GASSET, “Notas de trabajo sobre Husserl”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 4 (2002), 9, nota; “Notas de trabajo sobre Heidegger. Primera parte”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2 (2001), 10, nota). En adelante las referencias de *Weltanschauungslehre* van en nuestro texto entre paréntesis abreviadas en W05 para el primer tomo y W08 para el segundo, con parágrafo y página.

² En *Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung*, 14-15 julio de 1905, pp. 1-23. En adelante, las referencias de este artículo van entre paréntesis en nuestro texto con la abreviatura U05, seguida del número de la página.

³ Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá, 1968, pp. 78-79, 389; Philip SILVER, *Ortega as Phenomenologist*. Nueva York: Columbia University Press, 1978, pp.

Ortega se encuentra a la sazón abandonando doctrinas de sus maestros H. Cohen y P. Natorp y adoptando otras de Husserl. En una reflexión retrospectiva, percibe su descubrimiento de la fenomenología como una “buena suerte” acontecida en 1912. Las relaciones esenciales que este movimiento halla entre los objetos proporcionan la estructura para un futuro sistema. Pero, por su propia consistencia –suponemos que Ortega quiere decir como una “ciencia rigurosa”, más enfocada en su fundamentación que en su universalidad– él lo considera incapaz de formar ese sistema⁴. Con su voluntad de sistema y su reciente rechazo del triple sistema neokantiano de lógica, ética, estética, habrá buscado otros derroteros más allá de Kant y Husserl. El catálogo electrónico de la biblioteca personal de Ortega, disponible en la página web de la Fundación José Ortega y Gasset, revela un rico panorama de intertextos. La presencia de tres libros de Gomperz nos sorprende a primera vista si recordamos los reparos de Ortega frente al empiriocriticismo de E. Mach, director de la tesis doctoral de Gomperz: Mach ve el conocimiento como posesión de una “copia” o “signo” del ser en la mente, en vez de la esencialidad estudiada por Husserl (*Oc83*, XII, 491). Así, pues, según vimos, para Gomperz el conocimiento consiste en la mera representación de eventos, imágenes mentales o signos. Con todo, su *Weltanschauungslehre*, bien estructurada y de amplio horizonte, puede haber atraído a Ortega en sus primeras tentativas de construir un sistema original. Dudamos que el mismo Husserl hubiera aprobado este influjo. En su artículo “La filosofía como ciencia rigurosa” (1911), atribuye relativismo histórico a las filosofías de cosmovisión (como la de Dilthey),

49-51; Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 202. Con razón, en *Ensayos sobre Ortega*, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1994, p. 126, Javier SAN MARTÍN refuta la lectura de Julián MARÍAS del “Ensayo de estética” como la primera crítica hecha por Ortega a la reducción fenomenológica de Husserl y a la idea de la conciencia (*vid.*, de MARÍAS, “La primera superación de la fenomenología”, en *La Escuela de Madrid*. Buenos Aires: Emecé, 1959, pp. 257-64). En 1915-16, Ortega acepta de modo explícito la idea husserliana de *Bewusstsein-von*, conciencia como un acto transitivo de referirse a algo: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente/Alianza, 1983, XII, 407. En adelante, las referencias de esta obra van citadas entre paréntesis en nuestro texto con *Oc83*, en romanos el tomo y en arábigos las páginas. San Martín, especialista en Husserl, encuentra problemático el “Ensayo de estética”, porque éste “quiere decirnos algo pero no termina de aclararlo”: *ob cit.*, p. 126. Recalca San Martín la orteguiana “vinculación muy directa a Husserl” (*ibid.*), y le parecen oscuros pasajes que no parafrasean a éste. Nuestro estudio, sin omitir la huella de Husserl, busca ampliar horizontes, no estrecharlos en la investigación de Ortega. El “Ensayo de estética” es un ensayo informal sobre la estética, mientras que los cursos académicos de Ortega suelen ser más precisos. Los académicos germánicos (*v. g.*, Gomperz, Husserl, Scheler) cultivaban también ambos estilos expositivos.

⁴ *Oc83*, VIII, 42; cfr. Husserl, “Philosophie als strenge Wissenschaft”, *Logos*, I, 1910-11, pp. 291-92.

ajenas a la supratemporalidad de la ciencia rigurosa y dependientes de las ciencias fácticas, con sus fundamentaciones no científicas⁵.

Sin mencionar a Gomperz, Ortega no desdeña las cosmovisiones. En su curso de psicología de 1915 y 1916, alude a su “sistema de la razón vital” sin entrar en detalles, y sólo revela que ese sistema abarca campos epistemológicos poco conocidos que han concernido a épocas nada lejanas bajo el nombre de “*Weltanschauung* o idea del mundo” (Oe83, XII, 392). La “doctrina de cosmovisión o teoría cósmica” (*Weltanschauungslehre* oder *Kosmotheorie*) de Gomperz (W05, I, §1, 392) plantea problemas sobre la investigación de hechos ya científicamente asegurados y ordenados (*ibid.*, §6, 15). Busca una visión del universo formada de la integración, libre de contradicciones, de todas las ciencias fácticas y de la vida práctica (*ibid.*, §7, 17). Aunque Gomperz proyecta una obra de cuatro tomos que cubran la metodología (vol. 1), la noología (vol. 2), la ontología y la cosmología (*ibid.*, §41, 408), completa sólo los dos primeros. Su semasiología constituye una de las dos ramas de la noología (*Noologie*). Esta disciplina, teoría de la inteligencia, media entre la lógica y la psicología (*ibid.*, II, §44.2, 39), y tiene por su segunda rama la “alethología” (*Alethologie*), teoría de lo verdadero o lo falso (*ibid.*, §45, 43). Tras tomar el inventario de sistemas de categorías de la Antigüedad hasta W. Wundt, Gomperz encuentra imposible organizar por categorías una sistemática de los sentimientos (*ibid.*, I, §40.4, 408). En la psicología de Ortega, empero, descubrimos de hecho una tabla de categorías para su sistema, con un inventario de clases de objetos, de los actos cognoscitivos, de las unidades semánticas y de los valores. Tres de las cuatro clases pertenecen a la noología, y la cuarta a la axiología (Oe83, XII, 372). La noología, ciencia de determinar lo que tiene sentido (*ibid.*, 427), gobierna aquí, como en Gomperz, lo verdadero y lo falso (*ibid.*, 372, 410), y, como la noología de Gomperz, se divide en varias ramas: la ontología, la lógica y la semasiología (*ibid.*, 372). Como Gomperz, pues, Ortega subordina la semasiología a la noología: “Tanto el psicólogo como el gramático suponen ya la noción primaria de la palabra, lo que es la función verbal, si han de pasar a

⁵ *Ibid.*, pp. 232, 294. Aparte de Dilthey y de Gomperz, los neokantianos de Baden, H. Rickert y W. Windelband, y el psicólogo de Leipzig W. Wundt favorecían las “*Weltanschauungen*”, vistas como la “corona” de una filosofía, y dirigidas a las cuestiones filosóficas más altas: A. M. WOLTERS, “On the Idea of Worldview and its Relation to Philosophy”, en Paul A. MARSHALL, Sander GRIFFIOEN, Richard J. MOUW, *Stained Glass: Worldviews and Social Science*. Lanham, Maryland: University Press of America, 1989, p. 6; Berend Geerd KREITER, “Philosophie as *Weltanschauung* in Trendelenburg, Dilthey, and Windelband”, tesis doctoral inédita, Vrije Universiteit, 2007, pp. 105-50 (sobre Windelband). RICKERT, ob. cit., pp. 2-3, examina las “*Weltanschauungen*” del objetivismo y del subjetivismo. Ortega parece partir de la conciencia intencional husserliana (*Bewusstsein von*), y proseguir hacia una cosmovisión basada en la referencialidad sujeto-objeto (Oe83, XII, 407).

investigar los hechos concretos y las formas puras en que ella se verifica. Habrá, pues, una ciencia esencial del lenguaje [...] –una noología de la significación, a la cual llamamos semasiología” (Oe83, XII, 445). La semasiología de Gomperz, que examinamos a continuación, abarca las formas verbales y los hechos concretos verbalizados (W08, II, §4, 61).

Gomperz juzga el pensamiento asequible sólo por medio del lenguaje. Según su noología, el pensamiento tiene que poseer una forma lingüística o una estructura capaz de recibir esa forma sin variar de contenido. A cada pensamiento que cumple esa condición lo llama una enunciación (W08, II, §46, 54). En una enunciación completa, distingue la forma, el contenido y la base fáctica o referente (*ibid.*, §47, 61). Para Gomperz, una enunciación se relaciona no con la esencia de una situación, sino con los hechos de la experiencia o con otras enunciaciones. ¿Cómo se refiere una enunciación a sus circunstancias fácticas? Gomperz ve esa relación como una referencia de sustitución por algo o alguien al objeto o persona sustituida. Denota al objeto sustituido S (por su sustancia) y a sus atributos no esenciales m, n, o, p (sus accidentes). M, n, o y p son inherentes a S. La experiencia total del objeto S nos llega a través de un sentimiento directo de S, m, n, o y p. Por otra parte, sustituyamos la sustancia, dotada de los accidentes a, b, c, d. Experimentaremos el objeto original S con los nuevos accidentes a, b, c y d. Un muchacho monta un palo recto, marrón, de medio metro, pero percibe el palo como un *potro* recto, marrón, de medio metro. Gomperz asevera que la misma relación entra en toda sustitución, representación y significación (*ibid.*, §58.2, 284-85).

Abundan ejemplos en su artículo sobre el arte naturalista. Recurre a su ejemplo esclarecedor de la iconolatría. Discípulo del historiador del dogma Adolf von Harnack⁶, Gomperz observa que los apologetas cristianos de los primeros siglos a. de J. montaban con ahínco su campaña contra el culto a los iconos⁷. Lamentando la desaparición de toda respuesta de los paganos, Gomperz imagina que con la imagen habrían aprehendido a la divinidad o al héroe que ella representaba, y, sin embargo, no habrían dudado de la diferencia entre los dos. Para ellos el icono habría sintetizado la representación y la divinidad representada. No habrían juzgado el icono como a la deidad en un encuentro directo, sino más bien como a la misma figura hallada en otras imágenes del dios representado. Por contraste, los iconoclastas nunca habrían equiparado la imagen con la divinidad representada. Mientras que la forma los habría recordado

⁶ Heinrich GOMPERZ, “Autobiographical Remarks”, en *Philosophical Studies*. Boston: Christophers Publishing House, 1953, p. 17.

⁷ Cfr. Adolf von HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 2, 3.^{ra} ed. rev. Friburgo i. B. y Leipzig: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1894, p. 455.

a esa deidad, habrían visto el icono tan sólo como un trozo de madera o piedra, una figura simuladora (U05, pp. 1-2).

Para aclarar ambas perspectivas, Gomperz analiza paralelos artísticos. “Durante la representación del *Julio César* de Shakespeare, suelo pensar que tengo delante a César. Desde luego, no le percibo cara a cara, sino tal como le representa el actor N. N., a quien tomo por el César aludido en el diálogo como el prócer de Roma. El actor significa para mí al personaje representado. La ilusión dramática corresponde a la normal postura mental de los adoradores de los iconos, por lo mismo que los iconoclastas suelen tener la correspondiente actitud contraria. Caso paralelo es cuando ya no interpreto al hombre en las tablas como a César, sino como al actor N. N., disfrazado. Desaparecida la ilusión dramática, desacredito la representación hecha por él del personaje. Quien gesticula en escena puede recordarme a César, pero ya no es para mí nadie sino el actor que le representa” (*ibid.*, p. 3).

Por extensión a las artes plásticas, si contemplo la fotografía de una cantante célebre, suelo creer verla delante tan pronto como reconozco la imagen. Sé que no la veo en persona, sino a la misma con quien me relaciono en la vida cotidiana, sobre cuyo carácter he formado un cierto juicio y con quien me unen intereses, preferencias y antipatías comunes. Lo que veo al comienzo significa para mí al individuo representado. Pero si reconozco mi visión como sólo una fotografía, tengo delante meramente un trozo de papel con manchas –ya no al individuo retratado, sino sólo la hoja en que va fotografiada. Una pintura del campo significa para mí ora un paisaje, ora un lienzo manchado de colores (*ibid.*, p. 4). Lo mismo cabe decir de los juguetes improvisados de los niños (palos montados como potros, grandes cucharones acariciados como bebés), de la representación profesional de otras personas (por embajadores, notarios, abogados), de los ritos de la Iglesia y del Estado (las coronaciones, los bautismos) y de los símbolos empleados de costumbre (la bandera nacional, una medalla, la ropa de luto, el beso) (*ibid.*, pp. 4-5).

Regresa Gomperz al ejemplo de la iconolatría. El icono como el dios representado y el icono como mera representación constituyen los contenidos de dos concepciones diferentes, que corresponden a dos distintos complejos psíquicos. Dos elementos organizan nuestra conciencia de los objetos: los estados receptivos de la conciencia o las imágenes mentales (*Vorstellungen*) y los estados reactivos de la conciencia o los sentimientos (*Gefühle*) (*ibid.*, p.7). El complejo de sentimientos no queda unido a las imágenes mentales, sino sólo a las concretas manifestaciones de impresiones. Para Gomperz, nuestras imágenes mentales reemplazan las calidades variables de un objeto; el complejo de nuestros sentimientos sensoriales ocupa el lugar de la estable sustancia de ese objeto, y la instalación de las imágenes mentales en el complejo de sentimientos

sustituye a la inherencia de las calidades en la sustancia del objeto. Si la metafísica juzga la identidad de un objeto por la estabilidad de su sustancia, pese a los cambios de calidad (*ibid.*, p. 8), la psicología juzga esa identidad según la estabilidad de los sentimientos sensoriales, sin percatarse de las variaciones de las imágenes mentales. El objeto nos parece idéntico con tal que permanezcan iguales tales sentimientos, aun si varían las imágenes mentales (*ibid.*, p. 9). Con un solo icono a la vista, dos distintas concepciones pueden emerger cuando la misma imagen mental se une bien al uno, o bien al otro grupo de sentimientos (*ibid.*, p. 10).

En la conciencia del fiel adorador, las imágenes mentales están instaladas en los sentimientos sensoriales que evocan a la divinidad. En lenguaje metafísico, el devoto ve las calidades del icono como inherentes a la sustancia divina. Así expresa Gomperz la problemática “síntesis” de la representación y de la representada. Mientras la deidad aprehendida en el icono de mármol es la misma a quien el pagano piadoso cree realmente existente, sabe que a esa divinidad se adhieren calidades no esenciales (*ibid.*). No juzga al dios ni blanco, duro ni mudo. Distan mucho las imágenes mentales de las impresiones acostumbradas de la divinidad. Entra en la conciencia un sentimiento de vivir algo mediato, que genera la enunciación, “¡No es el objeto mismo!”. En tales sentimientos se funda la concepción del icono como la divinidad, aunque adorada de modo distinto –no la deidad misma, sino sólo un sustituto, un símbolo, una representación–. Si examinamos, empero, la conciencia de los iconoclastas, encontramos las imágenes mentales instaladas en la figura tomada como símbolo pese a los sentimientos sensoriales. En lenguaje metafísico, las calidades icónicas son inherentes a la sustancia del mármol grabado de un modo particular. Los sentimientos sensoriales suscitados por este icono difieren de los suscitados por todos los otros. Ante la figura simbólica, un sentimiento de inmediatez está a mano, porque se perciben sus calidades reales. A base de estos datos conscientes, el iconoclasta expresa tres enunciaciones: “El icono no es sino la figura representativa”; “ésta se distingue tanto de la divinidad como de todas las demás imágenes”, y “la figura misma está aquí y no otra cosa (*ibid.*, p. 11).

La vacilación entre ambas concepciones muestra un cambio de sentimientos sensoriales dentro de la estabilidad de las imágenes mentales, y acompaña la sustitución del sentimiento de algo mediato por un sentimiento de inmediatez. El cambio sentimental parece a Gomperz una anomalía. Con mayor frecuencia, los sentimientos permanecen pese al cambio de imágenes mentales. En lenguaje metafísico, la misma sustancia varía de calidad, y ocasiona una transustanciación. Para Gomperz, estudiante de Harnack⁸, el dogma católico

⁸ Cfr. Adolf von HARNACK, ob. cit., p. 431.

de la transustanciación proporciona una terminología metafísica que sirve para describir el nacimiento de un símbolo. La impresión del pan y del vino contiene dos momentos conscientes: las imágenes mentales de sus calidades (colores, texturas, sabor) y los sentimientos o reacciones a las mismas (muerto, inútil, medio de alimentación de menos valor). Si pan y vino tomados con una comida se convierten en símbolos del cuerpo y la sangre de Cristo, estas figuras mentales no se alteran: colores, textura y sabor quedan constantes. Sólo se mudan los sentimientos. En términos metafísicos, las calidades perduran, pero, así como antes eran inherentes a la sustancia del pan y del vino, ahora lo son a la sustancia del cuerpo y la sangre del Señor (U05, p. 12).

Con todo, Gomperz estudia el proceso inverso, vale decir, la transustanciación negativa, que con un neologismo él denomina la “desimaginación” (*Entbildung*): en una etapa relativamente avanzada de la cultura, la representación plástica pierde su valor hasta constituir sólo un simulacro simbólico, que desarraiga la función productora de la imagen. En el teatro, el aspecto físico del actor y la presencia de la escena imposibilitan mi imagen de César, y destruyen la ilusión dramática. Ocurre algo análogo cuando concibo la fotografía de la cantante como un trozo de papel con zonas blancas, grises y negras, o cuando veo el cuadro del paisaje como un lienzo manchado, el potro del niño como un palo, o el bautismo no como la depuración espiritual sino como el acto de humedecer un cuerpo (*ibid.*, p. 13). La “desimaginación” nos es dada como un gran proceso histórico durante el cual el retratado, representado o simbolizado se reduce sólo a un retrato, representante o símbolo. Gomperz dice abstenerse de juzgar este hecho. Tómese como iluminación o como empobrecimiento de la naturaleza humana, ese fenómeno cultural es innegable (*ibid.*, p. 15).

La “desimaginación” no sólo desvirtúa las imágenes, sino también frustra sus propósitos. Abroga el culto, rebaja las artes plásticas y las teatrales, arruina el juego, destruye el orden legal, niega el uso de los sacramentos y anula las formas de la interacción social. Comprende Gomperz los intentos de detener la “desimaginación” para conservar las finalidades culturales amenazadas. Tales intentos dividen a la sociedad en distintos grupos. Algunos tratan de llenar las relaciones vacilantes de la representación con el representado, paralizándolas con una sanción jurídica. Otros grupos persiguen una relación de similitud entre símbolo y simbolizado (*ibid.*, p. 16). En general, Gomperz estima tal semejanza de importancia secundaria en las etapas primitivas del proceso “desimaginativo”. Pero a medida que progresa el proceso, el parecido se acentúa más. Gomperz llama a la creciente asimilación del retrato al retratado, del actor al personaje representado, la “naturalización” del arte y del juego (*ibid.*, p. 18). A cada etapa de la “desimaginación” pertenece también cierta medida

de disimilitud sin abrogar la función productora de la imagen por parte del retrato. A este grado de desemejanza lo denota Gomperz el “momento convencional” de un estilo artístico. En el teatro antiguo, la convención autorizaba el uso de coturno y máscara sin dañar la representación del personaje. En el teatro moderno, piensa Gomperz, ese recurso destruiría la ilusión dramática. Pero duda que la naturalización pueda llegar a una conclusión definitiva. Ve un arte sin convenciones –absoluta similitud entre el símbolo y lo simbolizado– tan impensable como un arte de mera convención –absoluta diferencia entre ambos (*ibid.*, p. 20).

La naturalización del arte se presenta como un desarrollo interminable sin principio ni fin. Toda representación en el arte o el juego apunta a una verdad subjetiva, a la comunicación de un mensaje artístico por parte del artista o del actor al observador. En el logro de esta finalidad descubre Gomperz la coparticipación del creador y del contemplador: el creador presta al retrato una similitud objetiva al retratado, pero el contemplador tiene que brindar su concepción subjetiva para ver la semejanza. Lo que ahora se muda en el proceso de “desimaginación” y naturalización es la relación entre la visión del creador y la del contemplador. Al comienzo del proceso prima la aportación del contemplador. El creador no hace sino el palo, y el muchacho lo convierte en potro. Al final del proceso, domina el factor de la similitud y, con él, la aportación del creador (*ibid.*). Éste fabrica un caballito de madera, y el muchacho aporta poco para interpretarlo como potro. Gomperz ve ambos lados del desarrollo artístico como mutuamente influyentes. El estudio muestra que el impulso parte del creador y, de ahí, de la naturalización (*ibid.*, p. 21). Con bastante frecuencia el artista va más allá de la convencionalidad y tiene que hacer frente a un público hostil. ¿Cómo juzgar todo el proceso de la “desimaginación” y naturalización? De nuevo, evita Gomperz toda respuesta unilateral. El arte naturalista, sostiene, no merece un rango más alto que el arte primitivo. Cada estilo pertenece a su propia era y no debe compararse con ningún otro. Evitando opinar, Gomperz cree suficiente, si ha acertado en su análisis, haber contribuido a la comprensión de lo descrito (*ibid.*, p. 23).

En el resumen que acabamos de hacer de la semasiología de Gomperz con sus consecuencias culturales, hemos notado cómo su idea de la sustitución se basa en la extensión semasiológica del concepto de transustanciación. La significación equivale a la cesión de los accidentes de una sustancia a otra, como el actor que presta características al personaje. Y, al revés, la “desimaginación” sustrae esos atributos a los ojos del espectador. De modo análogo, Ortega también fundamenta su “Ensayo de estética” (1914) en una dinámica concepción ontológica –la noción de la autorrealización o “realidad ejecutiva”–. En vez de contextualizar tal idea en una noología sistemática, la insinúa en lenguaje

poético en un prólogo a la antología *El pasajero* de José Moreno Villa. Diciendo definir el estilo artístico, ha de mostrar respeto por el poeta que intenta realizarse, dar voz a su realidad ejecutiva, ejerciendo su estilo (*Oc83*, VI, 248).

El “Ensayo de estética” representa un viaje de la lectura deficiente de la poesía a la lectura óptima de la misma mediante la aprehensión de las realidades ejecutivas no sólo del poeta, sino también de los objetos estéticos que él produce. En cada parte de las siete del ensayo, el probable diálogo de Ortega con Gomperz ayuda a indicar el camino. El concepto clave de la vida como realidad ejecutiva nace del debate filosófico suscitado por el método de Husserl y surgido tanto dentro como fuera del movimiento fenomenológico⁹. “Vivir ejecutivamente” (*leben [...] vollzugweise*) en los actos significa para Husserl experimentarlos de modo natural: en la percepción, en el objeto percibido; en el amor, en el objeto amado¹⁰. De una lectura original de Husserl, deriva Ortega su propia visión de la realidad subjetiva como ejecutora de actos, una aristotélica ἐνέργεια, un estar en obra, en movimiento auto-generador¹¹. Aristóteles extiende el concepto a la retórica. Alfred Biese¹², presente en la biblioteca de Ortega, nota que para el Estagirita, la actividad vital, la ἐνέργεια, posibilita la metáfora gráfica. El orador sólo necesita representar algo vivo (o muerto) en actividad viva¹³. Por ejemplo, al escribir de amores y odios entre los objetos, Ortega confiesa que el pensamiento humano tiene que intervenir para inventar tales emociones (*Oc83*, XII, 383). La estética de Ortega, pues, atribuye realidad ejecutiva, ἐνέργεια, a la conciencia humana como algo dado, aunque también a los objetos, si bien sólo en el sentido metafórico. Gomperz, pronto veremos, contribuye al pensamiento de Ortega sobre la metáfora y sobre el arte como metáfora en general.

En el progreso del ensayista hacia una concepción del estilo poético de Moreno Villa, visto como creación de su realidad ejecutiva, surge como un obstáculo la visión de la lectura de la poesía como una ocupación “habitual” (Par-

⁹ Pedro CEREZO GALÁN, ob. cit., pp. 295-301.

¹⁰ Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, II. Halle: Max Niemeyer, 1901, Untersuchung V, §19, p. 381. Husserl exige para su método la conversión de actos conscientes, naturalmente ejecutados en el vivir diario, en objetos de la reflexión (*Logische Untersuchungen*, 1900, Einleitung, §3, p. 10). Como Ortega estudió la psicología general con el neokantiano marburgués Paul Natorp (Philip SILVER, ob. cit., p. 32), aprendió el reparo de Natorp de que la conciencia, la subjetividad, no puede convertirse en objeto (Paul NATORP, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1912, p. 281). Esta objeción pasó al prólogo de Ortega (*Oc83*, VI, p. 251).

¹¹ Philip SILVER, ob. cit., p. 105; Javier SAN MARTÍN, ob. cit., p. 240.

¹² Alfred BIESE, *Philosophie des Metaphorischen*. Hamburgo y Leipzig: Leopold Voss, 1893, p. 5.

¹³ ARISTÓTELES, *The “Art” of Rhetoric*. Londres: W. Heinemann; Nueva York: G. P. Putnam’s Sons, 1926, Lb. III, 1, 25, 1141 b.

te I). La conversión de la poesía en costumbre doméstica, según propone John Ruskin, abarata el goce estético, haciendo que éste sirva para otro fin –nuestra comodidad personal. Semejante falsificación, opina Ortega, interfiere con nuestros “momentos esenciales” como lectores: no podemos, diríamos, lograr nuestras realidades ejecutivas leyendo (*Oc83*, VI, 248-49). Frente al moralista victoriano Ruskin, en la segunda parte del prólogo reprocha la inmoralidad de usar otros seres humanos –por ejemplo, los poetas– para nuestros propios fines. Los tratamos como cosas, no como otros “yo”, para emplear los términos éticos de Kant. Con todo, Ortega no puede interpretar a Kant al pie de la letra: el yo no es tratable como objeto. Para probarlo, parece Ortega contar en gran medida con Gomperz. Contrasta el cambio de significación entre las primera y tercera personas del verbo. Por “significar” entiende Gomperz una referencia (*Beziehung*) al contenido y la base fáctica enunciada (W08, II, §47.11, 89). Ortega, menos preciso, define “significación” como “referencia a un objeto” (*Oc83*, VI, 251). La significación varía con los cambios de persona. Podemos expresar idéntica sensación de temperatura en las frases, “Hace calor” (*Die Luft ist warm*) y “Tengo calor” (*Mir ist warm*), donde interpretamos el calor primero como percepción externa y después como sentimiento interno (W05, I, §38.6, 355). O la enunciación de Ortega, “Él anda”, parece referirse a un suceso externo, y “Yo ando” a un evento interno. De aquí, da Ortega un salto ontológico –no acompañado por el más escéptico Gomperz (cfr. W05, I: §386, 355)– para definir el “yo”: cualquier ente siéndose, “ejecutándose”. Todo ente visto desde dentro significa su “yo” (*Oc83*, VI, 252). Las consecuencias estéticas parecen claras: el arte realiza su misión de deparar goce estético si en el sentido metafórico trata su objeto como otro “yo”, virtualmente desvelando su proceso de autorrealización o realidad ejecutiva.

En el resto de su ensayo, Ortega insinúa cómo la obra de arte cumple esta misión. Arguyendo su dificultad, la parte III critica a los idealistas de Descartes a Fichte, quienes ven al “yo” como al ser más asequible al sujeto desde la perspectiva gnoseológica. De hecho, no recibo más conocimiento directo de mí mismo que del mundo externo (*ibid.*, 253). Gomperz concurre al sostener que desde el punto de vista tradicional de la filosofía, no es menos problemática la existencia de un “mundo externo” que la de un “alma” (W05, I, §32.4, 261). La parte IV del ensayo de Ortega, sobre el objeto estético, mantiene que nada puede existir para nosotros o ser objeto del conocimiento sin convertirse antes en “imagen”, equivalente al concepto de *Vorstellung* de Gomperz. Pese a nuestro contacto próximo con nuestra realidad ejecutiva, Ortega escribe que ella también se transforma en imagen para ser conocida. Hasta la primera persona del verbo *andar*, confiesa Ortega, expresa sólo una intimidad relativa, pertinente al movimiento corpóreo en el espacio (*Oc83*, VI, 254). Gomperz, que

alude al calor, afirma que es una cuestión de aprehensión personal si experimentamos el mismo hecho consciente como una calidad de nuestro entorno o como una condición de nuestra intimidad (W05, I, §38.7, 355). Concluye Ortega que la “verdadera intimidad” de algo realizando su ser, su realidad ejecutiva, se encuentra “a igual distancia de la imagen de lo externo como de lo interno” (*Oc83*, VI: 254). Es decir, el objeto estético se descubre en una posición mediata con respecto al contemplador. Imágenes externas e internas funcionan como puentes a la realidad ejecutiva del objeto. Si Gomperz pregunta por el objeto del culto rendido por el pagano al contemplar un icono de mármol, interroga Ortega qué objeto percibe el contemplador al ver una escultura hecha de la misma materia. Tanto Gomperz como Ortega subrayan el valor mediador del mármol. Ortega ofrece un análisis semasiológico, afectado por Gomperz y Husserl, de tres percepciones verbales del dolor, según apuntaremos enseguida. La obra de arte, tal como la entiende Ortega, constituye un lenguaje de signos que aluden al objeto estético mientras éste realiza su ser.

A la mitad de su ensayo, parte V, sitúa Ortega una teoría de la metáfora, tal vez paralela a la visión semasiológica que Gomperz propone de la transustanciación. Ambos autores presentan el arte como un medio transparente, que permite verse a sí mismo y a su contenido a su través. De Alfred Biese, filósofo de la metáfora en la cultura, Ortega parece derivar la noción de la metáfora como el objeto estético elemental, la “célula bella” (*ibid.*, p. 257)¹⁴, según expresa con una metáfora gráfica, que presta vida a lo inanimado, como recomienda Aristóteles. De Gomperz, levemente modificado, parece provenir la idea orteguiana del proceso tripartita de la transformación metafórica que sufre la realidad, en donde cada paso sucede al otro en una adaptación estética de la dialéctica hegeliana (tesis-antítesis-síntesis): identificación de dos objetos, negación de la identidad, recuperación de la identidad en un plano superior de fantasía. La parte VI del ensayo de Ortega concluye que, al transportar al lector lejos de la realidad cotidiana, el arte en general y la metáfora en particular equivalen a la “irrealización”. El lector tiene que aproximarse a las antologías con una especie de semasiología a la vista mental, porque el yo de cada poeta forma un diccionario, un lenguaje personal, un estilo único de huir de la realidad habitual. En la parte VII, Ortega describe el estilo de Moreno Villa como la evitación de comunicar la impresión más mínima de los objetos usuales. Gomperz ha escrito que el olfato carece de localización externa

¹⁴ BIESE, ob. cit., p. 15, cita de la *Poetik* de Gottschall: “La imagen es sólo la abreviatura de lo que la poesía es como una totalidad y al máximo”. El poeta, continúa Gottschall, habla con imágenes y sonidos. Ritmo y rima forman la música. La imaginación constituye la pintura del lenguaje. La imagen evoca las interminables referencias de lo espiritual y de lo sensual.

a diferencia de los demás sentidos (W05, I, §38.6, 357). Y Ortega encuentra aromas en los versos de Moreno Villa, que huelen a irrealidad. Para gozar de ellos propone que el lector cierre los ojos a la realidad utilitaria favorecida por Ruskin y que sencillamente dé “algunas [...] aspiraciones hondas” (*Oc83*, VI, 264).

Tras esta visión panorámica de la posible presencia de Gomperz en el prólogo de Ortega, aproximémonos ahora a ocho aspectos concretos de la misma, ofreciendo análisis comparativos sobre (1) el arte como transparencia, (2) su función mediadora, (3) su relación con la fantasía, (4) la diferencia entre la enunciación y el objeto estético, (5) el arte como sistema de enunciaciones, (6) el arte como transposición o transferencia de objetos, (7) la poca similitud en las comparaciones estéticas, y (8) el sentimiento en la percepción estética.

(1) En su libro *Sobre sentido y símbolo* (1929)¹⁵, presente en la biblioteca de Ortega, Gomperz sostiene que los signos, las expresiones y los símbolos no sólo recuerdan lo designado, expresado o simbolizado en general, sino también los referentes concretos. La atención vuelve del signo a lo designado, experimentado “a través del” signo, como si éste fuera sólo un “medio transparente” (*ein durchsichtiges Mittel*). El signo pierde su independencia. Ya en *Weltanschauungslehre* y en el artículo sobre el arte naturalista, Gomperz dice haber explicado que ese signo está instalado en un sentimiento que nos evoca el referente. El primer texto aludido afirma que una enunciación carecería de sentido si el asunto circunstancial expresado por él no fuera “dado con y en él” (*in und mit ihr [...] gegeben*) a la persona que lo entiende (W08, II, §58.2, 280). Gomperz ofrece un ejemplo tomado del arte y otro de la retórica. “Para el lector entusiasmado de una novela, el libro y el discurso del narrador en él reproducido son sólo como un vaso transparente, a través del cual él mira y persigue los eventos narrados”¹⁶. Agrega Gomperz que a la mente del lector sólo le está presente el contenido narrado, no la narración como tal. Igual relación se encuentra en toda comprensión plena de un discurso pronunciado (*ibid.*, 280, n. 1).

El prólogo de Ortega se vale con elegancia del cristal como símbolo del arte: “Este ejemplo del cristal puede ayudarnos a comprender intelectualmente lo que instintivamente [...] nos es dado en el arte, a saber: un objeto que reúne la doble condición de ser transparente y de lo que en él transparece no es otra cosa distinta sino él mismo” (*Oc83*, VI, 257). En Gomperz tanto el libro como la narrativa son transparentes, el primero visto como el objeto en

¹⁵ *Über Sinn und Sinngebilde*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1929, p. 207.

¹⁶ “Für den eifreigen Leser eines Romanes ist das Buch un die in ihm wiedergegebene Rede des Erzählers nur wie ein durchsichtiger Glas, durch das er die erzählten Vorgänge schaut und verfolgt”.

Ortega y la segunda como su contenido. Ortega, como Gomperz, ve el arte como “un idioma o un sistema de signos expresivos”. Su función consiste no en “narrarnos las cosas”, sino en “presentársenos como ejecutándose” (*ibid.*, p. 256). El lector entusiasmado de Gomperz percibe el contenido, no la narrativa, que presta propiedades accidentales –palabras específicas, sintaxis, tono– a la sustancia de un evento leído por el lector. En Ortega, el contenido artístico recibe otra significación ontológica, porque el objeto estético se realiza a medida que se hace perceptible. Gomperz, empero, escribe de una enunciación que entrega su asunto circunstancial (*Sachverhalt*) de modo gráfico (*anschaulich*). Mas retrocede al decir que el individuo adquiere la capacidad para “representar” la circunstancia “de manera gráfica” (*anschaulich vorzustellen*: W08, II, §58.2, 280). Así, pues, Ortega matiza su comentario sobre el grado de presencia proporcionado por la obra de arte al objeto que desvela: “No digo [...] que la obra de arte nos descubra el secreto [...] del ser: sí digo que la obra de arte nos agrada [...] por *parecernos* que nos hace patente la intimidad de las cosas” (*Oc83*, VI, 256). Como en Gomperz, se trata sólo de una re-presentación mental, no de una presentación inmediata de algo fuera del sujeto percibiente.

(2) Gomperz indaga en las relaciones psicológicas con las enunciaciones de todas clases, las obras de arte inclusive, mientras que Ortega se enfoca hacia fuera en el objeto del goce estético. Tanto Gomperz como él descartan por insignificante el medio artístico. Gomperz nota que la concepción del adorador del icono y la del iconoclasta son indistinguibles con respecto a las imágenes mentales del icono; “porque las calidades sensiblemente perceptibles de la imagen son las mismas para ambos observadores” (U05, 9). Ortega encuentra la materia de la escultura de Miguel Angel *Il Pensieroso* irrelevante al goce estético: hablando del bloque de mármol, escribe Ortega, “nos es evidente que a poder retenerlo en todos sus detalles como recuerdo, su existencia material nos parecería indiferente» (*Oc83*, VI, 254). Gomperz y Ortega razonan que el mármol actúa como medio, transparencia, para ofrecer la experiencia de una realidad más allá de él. El devoto pagano de Gomperz reconoce la diferencia entre el icono y la divinidad retratada, y por eso experimenta un sentimiento de mediación (*Mittelbarkeit*). Afirma primero, “[l]a imagen es la divinidad” (es decir, la misma adorada en otros iconos). No obstante, al darse cuenta de que la divinidad ni es blanca, ni dura, ni muda, piensa, “[y], sin embargo, no es la misma divinidad”. Por fin, concluye: “Pero es una divinidad meramente representada, simbolizada o retratada” (U5, 11). Niega Ortega que el bloque de mármol sea la realidad contemplada o gozada. La percepción consciente de la misma sólo tiene una función mediatriz: “La conciencia de la realidad de aquel cuerpo marmóreo [...] interviene [...] como medio para que nosotros vengamos a la intuición de un objeto puramente imaginario” (*Oc83*, VI, 254).

(3) Tanto Gomperz como Ortega examinan la relación entre el objeto estético y el objeto fantástico. Gomperz ve la relación de cualquier fantasía a su objeto fáctico como un caso único de representar. Al imaginarme el edificio universitario desde mi cuarto, tomo ese edificio como un dato previo a toda reflexión. Éste no es la esencia del edificio, sino el mismo edificio que puedo percibir. Mi fantasía es inherente a la impresión total del edificio. Con esta impresión va la conciencia de que estoy ocupándome con una cosa corpórea. Pero si reflexiono, entiendo que mi fantasía no es el edificio universitario, sino una mera fantasía. Es inherente a mi impresión total, acompañada de la conciencia de que tengo a la vista una condición subjetiva, una vivencia psíquica. La fantasía, sin embargo, me es auto-donada. Gomperz concluye que ella significa su objeto así como un actor significa al personaje (W08, II, §58.2, 287-288). Concorre Ortega que “un objeto fantástico no tiene por qué ser distinto de un objeto real: la diferencia entre ambos se reduce a que una misma cosa nos la representamos como existente o como inexistente”. Mas lo que distingue la fantasía estética de toda otra fantasía estriba para Ortega en el modo de significar o “aludir” con palabras suyas: el objeto estético adquiere “absoluta presencia” (*Oc83*, VI, 255).

(4) Ortega diferencia la realidad cotidiana de la realidad de los objetos estéticos. La actualidad de todos los días obra como una narrativa: la imagen visual que recibimos de un pensador sentado a nuestro lado, como una narrativa, pone distancia entre el modo de presentación de la imagen y su referente humano. Pero en la estatua *Il Penseroso*, presenciamos el acto de pensar al instante de ejecutarse. “La narración”, dice Ortega, “hace de todo un fantasma de sí mismo, lo traspone más allá del horizonte de la actualidad” (*ibid.*, p. 256). Aquí distingue Ortega dos grados de distancia perceptual. Dejando aparte la distinción hecha por Gomperz entre la narrativa no atendida y su contenido gráfico, un contraste análogo aparece en otro pasaje suyo: “Desde luego hay mucha diferencia de la mera expresión de un asunto circunstancial a su representación gráfica en la mente” (W08, II, §58.1, 280). Para Gomperz (*ibid.*, §55.6, 248), la diferencia entre los sentimientos de inmediatez y los de mediación (presentación y representación, respectivamente) corresponde a la diferencia entre tú y él, entre la percepción (*Wahrnehmung*) y el fantasma (*Phantasma*).

¿Qué sentimientos convierten un objeto estético en un “tú”? Gomperz cree en los sentimientos proyectados o “endopáticos” en los objetos, animados o no (W05, I, §21.7, 165). Un trozo de mármol es una cosa dura, muerta e ineficaz, mientras que una divinidad se mueve, vive y obra. A la deidad transferimos sentimientos de actividad y energía, al tiempo de sentir esperanza y temor, adoración y confianza. Al mármol transferimos sentimientos de peso y rigidez

(U05, 10). En tales transferencias no encuentra Gomperz nada específicamente estético. Aprehendemos el dolor de un personaje ficticio con tanto sentimiento proyectado como el dolor del vecino. Sin embargo, con los sentimientos hacia éste va una tendencia a la acción y, por consiguiente, simpatías idiopáticas. Estos sentimientos no se dirigen a los objetos estéticos, porque la intervención carecería de sentido (W05, I, §21.11, 169). Satisfacen las necesidades estéticas las relaciones puramente contemplativas con los sentimientos de personajes ficticios. Pero Gomperz encuentra convincente la explicación de Theodor Lipps del “ascenso del yo” como momento esencial de la *Einfühlung* estética, o inyección de simpatía del yo al personaje de ficción (*ibid.*, p. 171). Disiente Ortega, más orientado hacia los objetos y más inclinado a recalcar la distinción sujeto-objeto: “Según Lipps proyecto mi yo en aquel trozo de mármol pulido, y esa intimidad del *Penseroso* sería como el disfraz de mí mismo. Esto es evidentemente falso: me doy perfecta cuenta de que el *Penseroso* es él y no yo, es su yo y no el mío” (Oc83, VI, 255). Ortega parece encontrar que el arte no consiste en un método de comunicar a los demás lo que sentimos en las honduras de nuestro ser. El lenguaje cotidiano, mantiene, sirve este propósito; y aparentemente cuenta en parte con la semasiología de Gomperz para apoyar su posición.

(5) Tanto Gomperz como Ortega ven el arte como la formulación de enunciaciones. En cada enunciación completa, Gomperz distingue el sonido (*Aussagelaute*), o sea, la forma o expresión idiomática, el contenido (*Aussageinhalt*) o significación, y la base fáctica (*Aussagegrundlage*) o referente (W08, II, §47, 61). Ortega, pues, diferencia entre “los tres términos que intervienen en toda expresión idiomática” (Oc83, VI, 255). Gomperz no asigna rangos a los tres componentes de una enunciación, aunque su concepto de *Aussage-grundlage* insinúa que un referente concreto fundamenta la enunciación, le presta una base o *Grundlage* (W08, II, §47.1, 62). Ortega sí jerarquiza los tres, ayudado por Husserl, y esa jerarquía pasa a la epistemología posterior de Ortega¹⁷. Gomperz domina esos componentes mediante conceptos, pero Ortega prefiere poner delante del ojo mental del lector una intuición inmediata de una enunciación sobre el dolor: “Cuando digo «me duele» es preciso distinguir: 1.º, el dolor mismo que yo siento; 2.º, la imagen mía de ese dolor, la cual no duele;

¹⁷ Oc83, XII, 396-97, II, 63-64; José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de nuestro tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 1996, pp. 119-20. En “Notas de trabajo sobre Husserl”, ob. cit., p. 26, escribe Ortega, “«Manifestación», «significación» y «objeto» son esenciales a toda expresión”, que traduce el alemán de Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*. Halle: Max Niemeyer, 1913, de Husserl, II, §14, 51. Husserl y Gomperz se aproximan tanto en estos puntos, incluso en el léxico, que resulta imposible determinar cuál de los dos sigue Ortega. La carencia de términos técnicos en el “Ensayo de estética” dificulta la determinación.

3.º la palabra «me duele»” (Oc83, VI, 255). Recuerda Ortega que Husserl privilegia toda intuición originaria y auto-donante (*Anschauung*) como fuente legítima del conocimiento (Oc83, XII, 498). Por eso, tres veces prioriza Ortega como lo más básico la vivencia del dolor (“el dolor mismo”; “imagen [...] la cual no duele”; “imagen anodina del dolor”) o, con palabras de Gomperz, la base referencial enunciada (*Aussagegrundlage*). El segundo lugar en el pensamiento de Ortega, de nuevo orientado por Husserl¹⁸, pertenece al contenido enunciado (*Aussageinhalt*) de Gomperz. Ortega, pues, estima el sentido verbal más que el sonido.

(6) Las semasiologías de Gomperz y de Ortega abarcan las expresiones artísticas. Gomperz contextualiza el arte en la relación entre la enunciación y su asunto circunstancial (*Sachverhalt*), el conjunto de hechos que conforman la situación a la cual el hablante se refiere (W08, II, §58.2, 284). Ortega iguala el arte a un “sistema de signos” (Oc83, VI, 256). Cuando un objeto se convierte en símbolo, según Gomperz, ese objeto cede sus accidentes a la sustancia del objeto simbolizado, y una transustanciación tiene lugar. El actor N. N. hace el papel de César, donando su maquillaje, su cuerpo angular y su alta frente –accidentes todos de su persona– al personaje de Shakespeare. El espectador sufre un triple proceso psicológico: primero, identifica de modo ingenuo la sustancia del instrumento representante con la sustancia del objeto representado –de N. N. con César–; después, niega la identificación al reconocer la ausencia del objeto representado –César–; por fin, concede que la identificación es una mera representación –de César puesto en escena–. En Ortega, “transustanciación” o la cesión de accidentes por un objeto a otro, deviene “transferencia, transposición”, en griego μεταφορά, metáfora. Su etimología, según Ortega aprende de Cicerón, indica “la posición de una cosa en lugar de otra, quasi in alieno loco collocantur” (Oc83, VI, 261, n 1). La cita de la obra ciceroniana *De oratore* III, 38, aparece en *Die Philosophie des Metaphorischen* de Biese¹⁹. Sintetizando a Biese y a Gomperz, el “Ensayo de estética” ofrece ideas sobre la metáfora como el objeto estético en su forma más elemental. Como en el aná-

¹⁸ En uno de sus ejemplares de las *Investigaciones Lógicas* de Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*. Halle: Max Niemeyer, 1901, I, §10, 39-40, Ortega ha vertido al castellano la distinción hecha por Husserl entre la representación verbal (*Wortvorstellung*) y el acto de prestar sentido (*umgebender Act*). Experimentamos ambos actos, pero mientras vivimos la representación verbal, encuentra Husserl, vivimos exclusivamente en el acto de ejecutar (*Vollziehen*) su sentido, su significación, no en el de representar la palabra. En ambos ejemplares de las *Logische Untersuchungen* (1901, 1913) presentes en su biblioteca, Ortega señala la noción de Husserl de que la palabra deja de ser palabra cuando nuestro interés exclusivo se dirige a ella tan sólo como forma sonora (J. ORTEGA, “Notas de trabajo sobre Husserl”, ob. cit., p. 22, n. 41). Así prioriza Ortega el contenido verbal frente al sonido.

¹⁹ Ob. cit., p. 6.

lisis de Gomperz de la percepción estética como la identificación, negación y re-identificación de dos objetos en un plano simbólico, la visión orteguiana de la percepción metafórica consiste en identificación, negación y re-identificación de dos objetos en un nivel estético de fantasía.

(7) Según Biese²⁰, la tradición exige que la metáfora presente la similitud de objetos diferentes. Gomperz, empero, minimiza la importancia de la semejanza: “En la relación del retrato al retratado, la similitud es un momento secundario. Esto es incontrovertiblemente evidente en la circunstancia de que en todas las etapas primitivas de la evolución, tal similitud no está a mano en ningún grado digno de notar” (U05, 17). Aunque Ortega concurre con el requisito tradicional de una “semejanza real” entre los elementos de la metáfora, como Gomperz resta importancia a toda similitud: “La metáfora nos satisface precisamente porque en ella averiguamos una coincidencia entre dos cosas más honda y decisiva que cualesquiera semejanzas” (Oc83, VI, 258-59). Si Gomperz concibe la transustanciación como el paso de accidentes de una a otra sustancia, Ortega ve la metáfora como el uso de “semejanzas [...] inesenciales”, sólo vehículos para pasar de uno a otro objeto. Recalca su nula esencialidad: “Apoyándonos en esta identidad inesencial afirmamos su identidad absoluta. Esto es [...] imposible” (*ibid.*, 258). Asimismo, Gomperz sostiene que “la absoluta similitud (*absolute Aehnlichkeit*) no ocurre, y [...] ninguna cosa del mundo puede ser restituida por otra sin algún resto (*restlos*)” (U05, p. 20). Al describir lo que sucede con la absoluta identificación de dos imágenes desemejantes, Ortega alude como Gomperz a sus restos, e imagina con metáforas su mutua repulsión: “Unidos por una coincidencia, en algo insignificante, los restos de ambas imágenes se resisten a la compenetración, repeliéndose mutuamente. De suerte que la semejanza real sirve en rigor para acentuar la desemejanza real entre ambas cosas. Donde la identificación real se verifica no hay metáfora” (Oc83, VI, 258). Escribe Gomperz que la aproximación al límite de la absoluta similitud haría imposible hablar del arte (U05, pp. 20-21).

Como para confirmar la opinión de Gomperz de que, en las fases primitivas de las comparaciones, la semejanza era trivial (*ibid.*, 17), Ortega cita de F. Max Müller la observación de que, en los *Vedas*, la comparación tomaba la forma de negaciones. En vez de decir de una deidad, “Firme como una roca”, los antiguos cantaban, “Firme, no una roca”. Sostiene Müller que acentuaban la desemejanza para posibilitar la percepción de la similitud²¹. Con todo, Ortega saca otra inferencia: la firmeza es, a primera vista, sólo una calidad de las ro-

²⁰ *Ibid.*, p. 12.

²¹ F. MAX MÜLLER, *The Hibbert Lectures 1878: Lectures on the Origin and Growth of Religion, as Illustrated by the Religions of India*. Nueva York: AMS Press, 1976, p. 194.

cas, pero el dios es también firme. Luego, su firmeza pertenece a otra especie. De ahí que, para Ortega, la negación que obra en la metáfora, mientras niega una cosa, afirme “un nuevo objeto” (*Oc83*, VI, 259). Tal idea, informa la teórica literaria Käte Friedemann, permea el libro de Biese sobre la metáfora: “La poesía no pone una cosa en el lugar de otra, sino en lugar de algo más, la esencialidad metafísica escondida en aquella cosa”²². La estatua *Il Penseroso*, interpretada por Ortega, alude a la esencia, al acto de pensar en el proceso de ejecutarse (*Oc83*, VI, 256). O, si con Ortega enfocamos el símil del poeta catalán Josep Maria López Picó del ciprés como “l’espectre d’una flama morta”, descubrimos, primero, la identificación de ciprés y llama; después, la negación de la ecuación y, finalmente, su identificación como un nuevo objeto, un ciprés-llama, en el plano ideal del arte (*ibid.*, p. 259). Gomperz mantiene casi lo mismo. Tras afirmar y negar la identificación del actor N. N. como César, el espectador afirma su identidad dentro de la ilusión dramática (U05, p. 3).

(8) La proximidad de Ortega a Gomperz se extiende al nivel psicológico. Gomperz concibe los sentimientos (*Gefühle*) como reacciones a las impresiones sensoriales, como las recibidas de las obras de arte. No cree que la costumbre o la práctica científica exijan que el uso de la palabra quede tan restringido (*eingeschänkt*), que produjera susto una aplicación más amplia de la misma (W05, I, §38.2, 349). Asimismo, Ortega indica como un error superado en la psicología corriente la limitación de la palabra “sentimiento” a los estados de placer y dolor, alegría y tristeza. Por tanto asevera, “Toda imagen objetiva, al entrar en nuestra conciencia o partir de ella, produce una reacción subjetiva –como el pájaro al posarse en una rama o abandonarla la hace temblar” (*Oc83*, VI, 260). Escribe Gomperz que experimentamos en igual medida el sentimiento de un asalto poderoso en el viento tormentoso y el sentimiento de tensión en la rama doblada (W05, I, §38.2, 349). Si Gomperz ve la imagen mental (*Vorstellung*) de una impresión como el contenido, y el sentimiento como una forma, de la experiencia consciente (*ibid.*, I, §39.1, 400), Ortega amalgama imagen y sentimiento en la misma vivencia: “Esa reacción subjetiva [= sentimiento] no es sino el acto mismo de percepción, sea visión, recuerdo, intelección, etc.” (*Oc83*, VI, 260). El sentimiento, añade, es un signo, sólo un medio expresivo. Por eso produce un sentimiento de mediación (en el sentido de Gomperz). Apunta a un objeto ajeno a lo que llamamos el mundo “real” o cotidiano, pero un objeto perteneciente al mundo estético. En una palabra que a primera vista parece vaga, pero que cobra claridad cuando entendemos lo real como lo acostumbrado, Ortega define el arte como “irrealización”. Su

²² Käte FRIEDEMANN, *Die Rolle des Erzählers in der Epik*. Berlin: H. Haessel, 1910, p. 231, presente en la biblioteca personal de Ortega. Vid. A. BIESE, ob. cit., pp. 79-80.

irrealidad consta no sólo de apartarnos de la esfera diaria, sino también de negarla mediante la metáfora, transferencia a un plano irreal, estético (*ibid.*, p. 262).

En suma, Gomperz influye mucho en “Ensayo de estética”. El influjo continúa en la época de *El tema de nuestro tiempo* (1923), que describe relaciones entre la vida y la cultura moderna. Una reflexión sobre las preferencias corrientes en la música clásica ejecutada en público por los años 20 genera el artículo polémico “Musicalia” (1921), con su estridente elitismo nietzscheano (*Oc83*, II, 235). Con el tiempo Ortega reflexiona con más imparcialidad, y quizás con ayuda de Gomperz, sobre todos los medios artísticos de la vanguardia y su relación con la vida cotidiana. *La deshumanización del arte* (1925) parte de la visión, notable en Gomperz, del arte como transparencia: “Imagínese el lector que estamos mirando un jardín al través del vidrio de una ventana. Nuestros ojos se acomodarán de suerte que el rayo de la visión penetre el vidrio [...] y vaya a prenderse en las flores [...]. Cuanto más puro sea el cristal menos lo veremos. Pero luego, haciendo un esfuerzo, podemos desentendernos del jardín y, retrayendo el rayo ocular detenerlo en el vidrio” (1924, *Oc83*, III, 358). Como la transparencia que es la obra tiene sólo realidad virtual, Ortega repite la lección del “Ensayo de estética”, tal vez espumada de Gomperz, de que un objeto es artístico sólo en la medida en que es irreal, ajeno a la cotidianidad. “Para poder gozar del retrato ecuestre de Carlos V, por Tiziano, es condición ineludible que no veamos allí a Carlos V en persona, auténtico y viviente, sino que, en su lugar, hemos de ver sólo un retrato, una imagen irreal, una ficción. El retratado y su retrato son dos objetos completamente distintos” (*ibid.*, p. 358). Con toda probabilidad, leemos aquí la dualidad del objeto representado (*Abgebildeten*) y la imagen representante (*Abbildenden*), tan repetida en el artículo de Gomperz sobre el arte naturalista. Podemos también estar observando el contraste de Gomperz entre el objeto real y el objeto productor de imágenes, visto por el espectador como una mera representación del objeto real. El lector entusiasmado, visto en Gomperz, enfoca el contenido novelístico, no la narrativa. Pero en épocas de “desimaginación”, la mayor sofisticación cultural pone la atención en la imagen representante o en el actor y no en el personaje. Así Ortega: “La mayoría de la gente es incapaz de acomodar su atención al vidrio [...] que es la obra de arte; en vez de esto, pasa al través de ella sin fijarse y va a revolcarse apasionadamente en la realidad humana que en la obra está aludida” (*ibid.*, 358). El arte que minimiza lo que llama Ortega el elemento “humano”, común en la vida cotidiana (*ibid.*, 357), exige la percepción de “lo virtual y transparente”, dominio de la sensibilidad artística. Ortega designa a tal arte “arte para artistas” (*ibid.*, 359; cfr. *Oc83*, II, 238). Según Gomperz, la “desimaginación”, que transforma a los retratados en meros retratos, da lugar a la formación de grupos opuestos a la degradación de

sacramentos (U05, p. 15), y los artistas creadores pueden enajenar al público (*ibid.*, p. 22). Posiblemente, Gomperz, combinado con Nietzsche, presta a Ortega la noción de que el arte vanguardista divide a la sociedad en las masas incomprensivas y minorías selectas con sensibilidad artística (Oc83, III, 355).

Al analizar los estilos vanguardistas, Ortega los reduce a varias tendencias emparentadas, que dejan ver la probable impronta de Gomperz. La primera propensión consiste en la “deshumanización”, equivalente a la “irrealización” artística del “Ensayo de estética”. Ortega elige el ejemplo de un moribundo célebre, rodeado de su mujer, de su médico, de un reportero y de un pintor. La realidad privilegiada por Ortega como la “realidad vivida”, la “humana”, inmersa en la vida cotidiana, pertenece al ilustre agonizante. El ejemplo desarrolla el del dolor empleado en el “Ensayo de estética” y coincidente con la *Aussagegrundlage* de Gomperz, la base referencial –en Ortega, la intuición inmediata del dolor. Invirtiendo la perspectiva del moribundo en 1925, Ortega obtiene la del pintor, que él describe como la “inhumana” o contemplativa. Así invirtió Gomperz su concepción del pagano devoto para conceptualizar al *Bildstürmer* o iconoclasta. Ortega ordena a los otros testigos de la muerte entre los dos extremos del paciente y del pintor. La descripción del retrato emergente coincide con el cuadro paisajístico que, visto en una época de “desimaginación”, metamorfosea en lo que Gomperz describe cómo un lienzo hecho sólo de manchas de colores (U05, p. 13). El pintor “inhumano” de Ortega “sólo atiende a lo exterior, a las luces y las sombras, a los valores cromáticos” (Oc83, III, 362).

Si en Ortega la deshumanización deforma adrede la realidad habitual, en Gomperz la “desimaginación” desvaloriza el objeto a favor de la imagen, al personaje a favor del actor. Como Gomperz ve la obra artística como un vidrio, los sentimientos reaccionan a éste y no al asunto circunstancial detrás del mismo. Para Ortega, los sentimientos que produce el arte deshumanizado son “específicamente estéticos” y ajenos al mundo cotidiano (*ibid.*, p. 365). En vez de retratar a un individuo concreto, como el pintor tradicional, el nuevo artista, al ver de Ortega, se resuelve a pintar “su idea, su esquema de la persona” (*ibid.*, p. 376) –vale decir, el retrato, no al retratado. La “desimaginación” de Gomperz engendra igual abstraccionismo. Para tomar el ejemplo de Ortega, en *Seis personajes en busca de un autor*, los personajes niegan su propia presencia y afirman su ausencia como objetos estéticos. Obsesos con sus propias narrativas, se convierten en lo que Gomperz ha llamado *Phantasmen*, y Ortega, “unos fantasmas subjetivos que gesticulan en la mente de un autor [...] como ideas o puros esquemas” (*ibid.*, pp. 376-77). Pirandello, artista deshumanizante, hace de la obra de arte una obra de arte sin más, una pura transparencia.

Para ver la probable presencia de Gomperz en Ortega, basta citar el título de una subdivisión ensayística de *La deshumanización del arte* –“Iconoclasia”

(*ibid.*, p. 377). Ortega propone como tema de investigación “las erupciones de iconoclasia que una vez y otra surgen en la religión y en el arte. En el arte nuevo actúa evidentemente este extraño sentimiento iconoclasta y su tema bien podría ser aquel mandamiento de Porfirio que [...] tanto combatió San Agustín: *Omne corpus fugiendum est*. Y claro es que se refiere al cuerpo vivo” (*ibid.*, p. 378). En Gomperz, la “desimaginación” nace de la iconoclasia y conduce a la abrogación de los cultos y a la negación de los sacramentos. En Ortega, la deshumanización rechaza la transcendencia artística, evitando los temas solemnes que los artistas adoptaban con “un gesto de profeta o fundador de religión” y con un sentimiento de su prepotencia al aspirar a dignificar a toda la especie (*ibid.*, p. 383). Gomperz asocia la destrucción de la ilusión dramática por el espectador a la percepción del niño cada día más consciente del potro como un mero palo. En Gomperz, el arte y el juego van unidos. Ortega vincula la nueva intrascendencia del arte al triunfo de los deportes y juegos: “Entra Europa en una etapa de puerilidad” (*ibid.*, p. 384). Resumiendo, las siete notas de la deshumanización artística bien pueden proceder de la descripción de la “desimaginación” artística en Gomperz: (1) la propensión “irrealista”, anti-cotidiana, (2) la iconoclasia hacia la forma viva, (3) el artepurismo, (4) la visión lúdica del arte, (5) la ironía ante la sacralidad artística de antaño, (6) el rechazo de toda falsedad y el aprecio del arte en cuanto vidrio, nada más, y (7) la intrascendencia (*Oc83*, III, 360). Si Gomperz concluye su artículo sobre el naturalismo rehuyendo la parcialidad y buscando sólo la comprensión (*Verständnis*: U05, p. 23), Ortega termina su ensayo de 1925, afirmando, “Me ha movido exclusivamente la delicia de intentar comprender –ni la ira ni el entusiasmo” (*Oc83*, III, 386).

Entre 1928 y 1945, Ortega vuelve poco a los temas estéticos, preocupado, en cambio, por sintetizar a Dilthey y a Heidegger para lograr su sistema maduro, su metafísica de la vida humana²³. Con todo, se resucita su interés por Gomperz, estimulado quizás por las reflexiones de Heidegger sobre la enunciación como un modo originario de exposición y sobre el *Dasein*, el habla y el lenguaje²⁴. En un artículo de 1933 presente en la biblioteca de Ortega, Karl Bühler, psicólogo alemán y teórico del lenguaje estimado por Ortega (*Oc83*, VII, 36), elogia a Gomperz con pocas reservas por reestructurar el fecundo concepto escolástico de *aliquid stat pro aliquo* (algo sustituye a algo). Alaba su plasticidad, precisión conceptual y abundancia de ejemplos, especialmente el del actor, que es el personaje y, sin embargo, no es él²⁵.

²³ Ciriaco MORÓN ARROYO, ob. cit., p. 391; José ORTEGA, “Notas de trabajo sobre Heidegger. Primera parte”, ob. cit., p. 24; cfr. José ORTEGA, *Oc83*, IV, 387.

²⁴ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, vol. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, §33, 154 y §34, 160.

²⁵ Karl BÜHLER, “Die Axiomatik der Sprachwissenschaften”, *Kant-Studien*, 38.1-2 (1933), p. 29.

En su conferencia lisboeta “Idea del teatro” (1946), Ortega se sirve de nuevo de tales nociones. Si percibe el teatro estructurado para servir dos funciones, la de ver y la de ser visto (*Oc83*, VII, 455), el contenido de esta visión emplea la relación de sustitución, estudiada por Gomperz. Primero, según Ortega, vemos a la Ofelia de Shakespeare en Elsinore. No obstante, al penetrar la ilusión dramática, percibimos no a Ofelia, sino a la joven actriz Marianinha Rey Colaço entre cajas pintadas. Por último, lo que realmente vemos son tanto Marianinha como Ofelia, tanto el escenario pintado como Elsinore, pero en una relación de sustitución por seres diferentes. Ortega se hace eco de Gomperz al decir que actores y escenario adquieren “el don de la transparencia. Al través de ellos, como al través del cristal, transparecen otras cosas” (*ibid.*, p. 458). Como un actor representa múltiples personajes, un escenario múltiples lugares, Ortega define la escena como la “metáfora universal” y el teatro como “la metáfora visible” (*ibid.*, p. 459). Analiza la metáfora como tal, resumiendo la estética del “Ensayo” de 1914 con su probable deuda con Gomperz. Equiparadas dos realidades algo parecidas pero esencialmente desemejantes, los restos dejados por su desigualdad anulan las realidades cotidianas de ambos objetos. Gomperz, recordamos, subraya la imposibilidad de la absoluta identidad de dos objetos. Acentúa además la primitiva insignificancia de la similitud. Ortega en 1914, pues, y otra vez en 1946, cita a M. Müller como intérprete de los *Vedas*, donde la negación expresaba la asimilación de dos objetos (*ibid.*, p. 461). En el teatro, ambas realidades comparadas, el actor y el personaje, según Gomperz y Ortega, sacrifican sus realidades para transportar al público al mundo de la fantasía estética.

Ortega añade nuevas variaciones de este pensamiento. Acaso recordando el concepto de “desimaginación”, escribe que el mal actor impide ver a Hamlet allende el artista mismo. Gomperz enseña la idea del arte como transparencia y la sofisticación cultural necesaria para verlo como tal. Ortega, pues, comenta, “nuestra mente tiene [...] que saber acomodarse para que consigamos ver ese mundo imaginario del Teatro [...], un mundo virtual –que es irrealidad y fantasmagoría” (*ibid.*, p. 462). Los ingenuos o los crédulos, según Ortega, interpretan los sucesos escenificados como reales. Les está vedado el irreal mundo metafórico (*ibid.*, p. 461). Un caso análogo lo presentan las patologías mentales. Don Quijote, al tomar por real el retablo de Maese Pedro, se convirtió de espectador en personaje y lo destruyó (*ibid.*, I, 380). De hecho, explica Ortega, había perdido su sentimiento no de la realidad, sino de la *ir*realidad. Su locura le había cegado a la broma como tal (*ibid.*, VII, 464). Concluye Ortega explicando por qué el ser humano necesita bromas, farsas en su vida. La vida es seriedad inexorable, dentro de la cual cada cual tiene que hacer algo para sostenerse en la existencia. Para libertarse a veces de sus ocupaciones

serias, cultiva los juegos, y dentro de ellos vive según reglas inventadas por él (*ibid.*, p. 469). Así, pues, en “Idea del teatro”, Ortega penetra con mayor profundidad que Gomperz en la (ir)realidad del teatro, rastreándola en sus orígenes dentro del contexto total de la existencia humana. Asimismo, en *La deshumanización del arte*, aplica a la cultura de los 1920 las concepciones de Gomperz de la base fáctica enunciada (*Aussagegrundlage*), la “desimaginación” socialmente divisiva y la estilización del instrumento simbólico. Para terminar, en el “Ensayo de estética a manera de prólogo”, parece derivar una teoría del arte como metáfora en gran parte de la noción de transustanciación en Gomperz, y construye sobre ella una visión única, ajena al neokantismo y a la fenomenología, del arte como consciente “irrealización”. ●

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

(Los libros presentes en la Biblioteca personal de Ortega van indicados con asterisco).

- ARISTÓTELES (1926): *The “Art” of Rhetoric*, edición de FREESE, J. H., traducción de RHYS ROBERTS, W. Londres: W. Heinemann; NY: G. P. Putnam’s Sons.
- *BIESE, A. (1893): *Philosophie des Metaphorischen*. Hamburgo y Leipzig: Leopold Voss.
- *BÜHLER, K. (1933): “Die Axiomatik der Sprachwissenschaften”, en *Kant-Studien*, 38.1-2, pp. 19-90.
- CEREZO GALÁN, P. (1984): *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Ariel.
- *FRIEDEMANN, K. (1910): *Die Rolle des Erzählers in der Epik*. Berlin: H. Haessel.
- GOMPERZ, H. (1905): “Ueber einige psychologische Voraussetzungen der naturalistischen Kunst”, en *Beilage zur Münchner Allgemeinen Zeitung* (14-15 julio), pp. 1-23.
- (I, 1905; *II, 1908): *Weltanschauungslehre. Ein Versuch die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten*, 2 vols. Jena y Leipzig: Eugen Diederich.
- *— (1912): *Sophistik und Rhetorik: Das Bildungsideal des “eu legein” in seinem Verhältnis zur Philosophie des V Jahrhunderts*. Leipzig und Berlin: B. Teubner.
- *— (1929): *Über Sinn und Sinngebilde. Verstehen und Erklären*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- (1953): “Autobiographical Remarks”, en *Philosophical Studies*, edición de ROBINSON, D. S. Boston: Christophers Publishing House, pp. 15-28.
- HARNACK, A. von (1894): *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 2, 3.^{ra} ed. rev. Friburgo i. B. y Leipzig: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- HEIDEGGER, M. (1977): *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, vol. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HUSSERL, E. (1900): *Logische Untersuchungen*, I. Halle: Max Niemeyer.
- *— (1901): *Logische Untersuchungen*, II. Halle: Max Niemeyer.
- (1910-11): “Philosophie als strenge Wissenschaft”, *Logos*, I, pp. 289-341.
- *— (1913): *Logische Untersuchungen*, 2.^a ed. Halle: Max Niemeyer.
- KREITER, B. G. (2007): “Philosophie as Weltanschauung in Trendelenburg, Dilthey, and Windelband”, tesis doctoral inédita. Amsterdam: Vrije Universiteit.
- MARIAS, J. (1959): “La primera superación de la fenomenología”, en *La Escuela de Madrid*. Buenos Aires: Emecé, pp. 257-64.

- MORÓN ARROYO, C. (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá.
- MÜLLER, F. M. (1976): *The Hibbert Lectures 1878: Lectures on the Origin and Growth of Religion, as Illustrated by the Religions of India*. NY: AMS Press.
- NATORP, P. (1912): *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch. Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983): *Obras completas*, 12 vols. Madrid: Alianza.
- (1996): *Meditación de nuestro tiempo*, edición de MOLINUEVO, J. L. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- (2001): "Notas de trabajo sobre Heidegger. Primera parte", edición de MOLINUEVO, J. L. y HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D., *Revista de Estudios Orteguianos*, 2 (2001), pp. 13-27.
- (2002): "Notas de trabajo sobre Husserl", edición de SÁNCHEZ CÁMARA, I y FERREIRO LAVEDÁN, M.^a I., *Revista de Estudios Orteguianos*, 4 (2002), pp. 7-28.
- RICKERT, H. (1910-11): "Vom Begriff der Philosophie", *Logos*, 1, pp. 1-34.
- SAN MARTÍN, J. (1994): *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- SILVER, P. W. (1978): *Ortega as Phenomenologist. The Genesis of Meditations on Quixote*. Nueva York: Columbia University Press.
- WOLTERS, A. M. (1989): "On the Idea of Worldview and its Relation to Philosophy", en MARSHALL, P. A., GRIFFIOEN, S. y MOUW, R. J., *Stained Glass: Worldviews and Social Science*. Lanham, Maryland: University Press of America, pp. 14-25.

Fecha de recepción: 23/12/2010
Fecha de aceptación: 08/04/2011

La *sombra mística* del paisaje orteguiano: Giner de los Ríos y Emerson

Juan Navarro de San Pío

ORCID: 0000-0002-6402-9027

Resumen

Este ensayo plantea una interpretación del joven Ortega y Gasset desde una perspectiva que, frente a las lecturas tradicionales que han subrayado la continuidad conceptual entre la idea de circunstancia y la noción heideggeriana de mundo, trata de reconstruir las diversas fuentes culturales y estéticas: en primer lugar, la tradición paisajista de la ILE, que recibe la influencia de la filosofía de Krause; y, en segundo lugar, estableciendo un diálogo con el pensamiento de Emerson. Ambas tradiciones, la institucionista y la trascendentalista, permiten comprender mejor la filosofía del paisaje en Ortega.

Palabras clave

Ortega y Gasset, paisaje, circunstancia, naturaleza, Emerson, Giner de los Ríos, *Meditaciones del Quijote*

Abstract

This paper presents an interpretation of the earliest works of Ortega y Gasset from a new perspective: instead of thinking about the concept of circumstance as the Heideggerian notion of world, it searches aesthetic and cultural sources: first, the culture of landscape represented by the ILE, which is influenced by the philosophy of Krause, and secondly, establishing a hermeneutic dialogue with the American transcendentalist Emerson. Both traditions, the ILE and the transcendentalist, allow a better understanding of the philosophy of landscape in Ortega y Gasset.

Keywords

Ortega y Gasset, landscape, circumstance, nature, Emerson, Giner de los Ríos, *Meditations on Quixote*

“Si nuestros ojos se cansan de mirar, las cosas se fatigan de ser miradas y se embotan sus místicas sugerencias”.
Ortega y Gasset: *La pedagogía del paisaje*, I, 103.

La mayoría de las interpretaciones que se han hecho sobre *Meditaciones del Quijote* (1914, MQ en adelante) consideran que en el primer libro publicado por Ortega se encuentra ya prefigurada toda la arquitectura conceptual de la razón vital, consolidada intelectualmente en los años veinte (*El tema de nuestro tiempo*, 1923) y treinta (*Unas lecciones de metafísica*, 1933). Esta manera de leer a Ortega es, en mi opinión, deudora de una excesiva influencia heideggeriana que el propio filósofo madrileño propició

Cómo citar este artículo:

Navarro de San Pío, J. (2011). La sombra mística del paisaje orteguiano: Giner de los Ríos y Emerson. *Revista de Estudios Orteguianos*, (22), 151-172.
<https://doi.org/10.63487/reo.482>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 22. 2011
mayo-octubre



al señalar que en su *opera prima* había anticipado la analítica existencialista del autor de *Ser y tiempo* (1927). El célebre filosofema *yo soy yo y mi circunstancia* sería, en este sentido, precursor de la idea heideggeriana de ser en el mundo (*in-der-Welt-Sein*). Desde esta atalaya hermenéutica, los ensayos y artículos del joven Ortega parecían estar contagiados por un neokantismo felizmente superado con MQ.

La tesis de este artículo se funda en esta otra manera de leer MQ, no desde la obra tardía –como anticipación de la razón vital–, sino como culminación de los escritos anteriores que serían expresión de una “razón topográfica” o *razón paisajística* (“La pedagogía del paisaje”, “Renan”). “No hay un yo sin un paisaje” escribe Ortega en unas notas preparatorias de MQ¹, obra que nos enseña a mirar el paisaje y a pensar a partir de él. Esta educación paisajística, además de ser un original ejercicio de fenomenología aplicada, tiene sus fuentes intelectuales en diversas tradiciones y autores: Francisco Giner de los Ríos y la *Institución Libre de Enseñanza*, algunos de los más destacados escritores finiseculares (Antonio Machado, Azorín, Unamuno, Pío Baroja) o el biólogo Von Uexküll. Al proseguir esta tradición, Ortega emprende un diálogo filosófico con autores como Platón, Kant, Rosseau, Spinoza, Renan o Emerson. En estas páginas pretendo, pues, destacar la continuidad generacional entre el institucionismo y Ortega en la configuración estética del paisaje a partir de la recepción del pensamiento de Krause y Spinoza, para concluir con una hipótesis de lectura: las afinidades paisajísticas en la obra de Emerson y en la del joven Ortega.

1. Giner de los Ríos y Rubín de Cendoya

En *Personas, obras y cosas*, recopilación que hizo Ortega de sus primeros escritos de mocedad en 1916, incluyó un breve prólogo en el que escribió lo siguiente: “Esos mis diez años jóvenes son místicas trojes henchidas sólo de angustias y esperanzas españolas” (II, 9). En estos ensayos es reconocible una sensibilidad modernista cuyo máximo exponente es Rubín de Cendoya, personaje creado por el joven filósofo, que representa una visión mística del paisaje: “místico español, un hombre oscuro, un hombre ferviente” (I, 100). Ortega pudo haber encontrado la inspiración de este personaje en la personalidad de Francisco Giner de los Ríos. Cendoya aparece en varios artículos más, a veces como interlocutor imaginario de Ortega, otras veces como viajante solitario en busca de paisajes por las tierras de Castilla. En “Sobre *El Santo*” (1908) el heteróni-

¹ José ORTEGA Y GASSET, “Sobre Cervantes y *El Quijote* desde *El Escorial* (Notas de trabajo)”, *Revista de Occidente*, 156 (1994), pp. 50-51.

mo Rubín de Cendoya es presentado como un místico español que se dedica a la “estética espacial” (II, 23)².

La visión estética y moral del paisaje de Francisco Giner de los Ríos es reconocible en el pensamiento de Ortega. El viaje y los paisajes en él descubiertos constituyeron para los institucionistas una experiencia estética en la que se ponía en contacto al individuo con la naturaleza. Fue así como llegó a surgir una visión estética del paisaje entre los institucionistas, especialmente en Giner de los Ríos. El desarrollo de esta cultura paisajística por parte de la ILE tuvo una influencia notoria en la evolución posterior de la pintura y la literatura española. Pues, por una parte, en la Escuela de Bellas Artes de San Fernando de Madrid se creó una escuela de paisajistas españoles (Aureliano de Beruete, Picazo, Zuloaga, etc.) cuyo impulsor fue el pintor hispano belga Carlos de Haes³. También la literatura finisecular cultivó el paisaje como género literario. Así, por ejemplo, *Campos de Castilla* de Antonio Machado, y *Castilla* de Azorín son muestras paradigmáticas de este estilo literario que influyeron notablemente en Ortega.

No obstante, más allá de estas manifestaciones artísticas habría que preguntarse la razón subyacente por la que la naturaleza se convierte en una de las claves culturales del regeneracionismo español, proyectando su influencia en las primeras décadas del siglo XX. Casado de Otaola ha respondido a este apasionante interrogante, planteando diferentes y esclarecedoras hipótesis: la naturaleza aparece “como refugio donde protegerse de la desmoralización emanada de la poco prometedor vida nacional”, recreación interior desde la que resistir las inclemencias de la tempestad nihilista agravada por la crisis nacional; “como término de comunión existencial en la desasosegada búsqueda de identidad personal y colectiva”, contribuyendo a forjar una identidad nacional inventada⁴; “o como «base sólida» fundamentadora de ideales emancipatorios proyectados en lo político y en lo social”⁵, a través de programas

² “*Sobre El Santo*” (1908). En su artículo “Teoría del clasicismo” (1907) Ortega define a Cendoya como un hombre que supo integrar casticismo y clasicismo: “Es usted un hombre envidiable que nació en Córdoba y supo, sin embargo, afirmar desde luego, junto al casticismo el clasicismo, entendida esta palabra a nuestro modo, no como un modelo y una regla, sino como una dirección y un impulso, no como un tipo dogmatizado, sino como un credo fluyente que en cada instante se supera a sí mismo, se muda el cuerpo dentro de un cauce sin mudanza” (II, 120).

³ Para un análisis en torno a la visión del paisaje en la literatura y la pintura finisecular resultan imprescindibles los libros de María del Carmen PENA, *Pintura de paisaje e ideología. La generación del 98*. Madrid: Taurus, 1998; y Lily LITVAK, *El tiempo de los trenes. El paisaje español en el arte y en la literatura del realismo (1849-1918)*. Barcelona: Del Serbal, 1991.

⁴ E. Inman FOX, *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional*. Madrid: Cátedra, 1997.

⁵ Santos CASADO DE OTAOLA, *Naturaleza patria. Ciencia y sentimiento de la naturaleza en la España del regeneracionismo*. Madrid: Marcial Pons, 2010, p. 54.

pedagógicos de aliento utópico como la Institución Libre de Enseñanza (ILE) o la Escuela Moderna de Ferrer i Guàrdia.

El regeneracionismo educativo de la ILE estaba inspirado en ideales liberales, krausistas y positivistas. El objetivo pedagógico fundamental era, según Cossío, formar “*hombres*, personas capaces de concebir un ideal, de gobernar con sustantividad su propia vida y de producirla mediante el armonioso consorcio de todas sus facultades”⁶. La ILE consideraba que la transformación política, social y cultural sólo podría alcanzarse una vez que se hubiese cambiado al hombre mismo; y ese cambio sólo podía ser posible a través de la educación. A tal fin se propuso un modelo de “educación integral” y naturalista, fundado en el método intuitivo de autores como Rousseau, Pestalozzi o Fröbel (éste último discípulo de Krause).

Los institucionistas, como Manuel Bartolomé Cossío y Giner de los Ríos, fomentaron, dentro de sus programas de actividades dirigidas hacia la regeneración cultural de la sociedad española, la realización de excursiones y viajes entre sus alumnos. En estos viajes convergían finalidades políticas, culturales y estéticas. En un principio el viaje era el modo de conocer la geografía, la botánica y la geología de los lugares visitados, pero luego también se estudió la historia, el arte y las costumbres de los pueblos.

Los itinerarios paisajísticos se centraron en un primer momento en los alrededores de Madrid y los pueblos próximos a la capital. Pero fue de manera especial la Sierra del Guadarrama el lugar predilecto de Giner de los Ríos y de los institucionistas. Hay que tener en cuenta que en 1886 fue creada la Sociedad para el Estudio del Guadarrama, formada por geólogos, geógrafos, ingenieros, botánicos, etc. Algunos de sus miembros destacados fueron, además del propio Giner de los Ríos, Cossío, Torres Campos, Macpherson, etc.⁷

La Sierra del Guadarrama llegó a convertirse así en un símbolo de esta experiencia viajera y paisajística desarrollada por la ILE. En las páginas de MQ, Ortega confesará su filiación paisajística de clara herencia institucionista: “Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola”. El paisaje del Guadarrama es la perspectiva particular

⁶ Manuel B. COSSÍO, “Principios pedagógicos de la Institución” (1908), incluido en *De su jornada (Fragmentos)*. Madrid: Imp. Blass, 1929, p. 19.

⁷ El funcionamiento y las actividades llevadas a cabo por esta Sociedad han sido estudiados por Manuel MOLLÁ RUIZ-GÓMEZ en su artículo, “El conocimiento naturalista de la Sierra del Guadarrama. Ciencia, educación y recreo”, en J. GÓMEZ MENDOZA y N. ORTEGA CANTERO (eds.): *Naturalismo y geografía en España*. Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992; también cabe destacar el artículo de ORTEGA CANTERO, “Paisaje y símbolo: la imagen literaria de la Sierra del Guadarrama”, en VV. AA.: *Representaciones culturales del paisaje*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2006.

desde la que el meditador se dispone a contemplar lo universal; es, por tanto, fuente de conocimiento y de identidad personal: “Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo” (MQ, I, 756).

El propio Giner de los Ríos describe su experiencia del paisaje. Esa relación con el paisaje sólo puede experimentarse en la naturaleza, al “aire libre”. La conjunción de sentidos visuales, olfativos y táctiles participan de esta experiencia del paisaje: “la temperatura del ambiente; la presión del aura primaveral sobre el rostro; el olor de las plantas y flores; los ruidos del agua, las hojas y los pájaros; el sentimiento y la conciencia de la agilidad de nuestros músculos; el bienestar que equilibra las fuerzas de todo nuestro ser, y hasta el sabor de las frutas, por prosaico que parecer pudiera a la sensiblería de una estética afectada y romántica”⁸.

Esta experiencia sensorial y corporal del paisaje aparecerá igualmente en la descripción del bosque de la Herrería que hizo Ortega al principio de la “Meditación preliminar”. Ortega recuerda una anécdota acerca de una conversación mantenida con Giner de los Ríos en una de estas excursiones, y relata la respuesta que le dio el maestro institucionista a una reflexión que había hecho sobre el paisaje:

Poco antes yo había manifestado mis opiniones sobre el paisaje y don Francisco Giner habló así:

-Yo no pienso como usted, pero como usted pensaba aquella admirable mujer doña Concepción Arenal. No olvidaré nunca que en cierta ocasión me decía: Desengañese usted, con los paisajes ocurre lo que en las posadas de aldea. Cuando llega el viajero y pregunta a la posadera: “¿qué hay de comer?” -la posadera contesta: “Señor lo que usted traiga”. Pues esto es el paisaje; lo que cada cual traiga (“Temas del Escorial”, VII, 407-408).

Esta anécdota revela, no obstante, un dato interesante que muestra el modo que tenía Ortega de contemplar el paisaje. En él nada nos es dado; todo cuanto aparece en su visión es resultado de la sensibilidad proyectada sobre lo contemplado. El proceso consiste en *recrear* lo visto desde el interior para proyectarlo de nuevo sobre el exterior, alterando así la fisonomía del entorno.

El paisaje actúa como un marco intelectual privilegiado que estimula y desencadena la actividad reflexiva. Pero el paisaje está desnudo sin la mirada que lo contempla. Una mirada que arranca al paisaje de su silencio originario, prerreflexivo, incorporándole, de esta manera, al diálogo intelectual y estético que

⁸ Francisco GINER DE LOS RÍOS, “Paisaje”, en *Boletín de la Institución libre de Enseñanza*, 1916.

sostiene el pensamiento. Por tanto, el meditador pinta previamente el paisaje en el que se encuentra, retratándolo y proyectándolo sobre su perfil intelectual. Pero sin la incitación y la estimulación que provoca el paisaje no hay meditación.

2. La idea krausista de naturaleza

La aventura filosófica del krausismo en España sigue siendo todavía un enigma sin resolver⁹. No resulta fácil comprender la razón por la que Sanz del Río eligió a Krause como tradición filosófica digna de importar a España. ¿Por qué Krause, y no, por ejemplo, Kant o Hegel? Entre otras razones, se ha hablado, en alguna ocasión, de la importante dimensión pedagógica que incorpora el pensamiento de Krause, el cual podría revertir sobre la sociedad española. En cualquier caso, Sanz del Río no tuvo en cuenta la dificultad y elevada abstracción conceptual que entrañaba su obra para un país que carecía de los necesarios resortes filosóficos para acometer su recepción.

La presencia del krausismo en el proyecto educativo de la ILE es reconocible en la búsqueda de un equilibrio armónico entre racionalidad y sensibilidad, entre “rigor” y “abandono”. Nicolás Ortega Cantero ha resaltado este aspecto; en su opinión, se trataba de ejercitar una “sensibilidad racionalmente orientada” que se dejara “llevar armónicamente por el flujo de las sugerencias naturales”¹⁰. Esta mezcla de rigor intelectual y racionalista, y de abandono anímico y espiritual, es la que confluyó en la percepción de la naturaleza de los krausistas: así se lograba integrar y unificar la experiencia cognoscitiva, estética y moral de la naturaleza. Pero esa visión del paisaje por parte de los krausistas tenía también resonancias religiosas próximas a una concepción “panenteísta”. El espectador krausista debe fundirse con el paisaje que contempla, y descubrir así el profundo simbolismo místico que éste revela.

⁹ José Luis Villacañas ha llegado a situar a Ortega como tercera generación krausista en su relación con la ILE. No tanto en cuanto contenidos propiamente filosóficos como en la transformación cultural y social buscada por Sanz del Río, Giner de los Ríos y Ortega: “Si Altamira es la segunda generación krausista, Ortega en cierto modo es algo así como la tercera. Por eso, pronto estuvo en condiciones de encarnar él también el gesto de Renan: la reforma intelectual y moral de España desde la ciencia alemana. Pero la ciencia alemana ya no era Krause ni Pestalozzi, como en los lejanos tiempos de Sanz del Río [...]. Aunque por doquier hay elementos de panenteísmo en el joven Ortega –como en Renan–, el confuso krausismo y su deriva positivista era una filosofía del pasado”, J. L. VILLACAÑAS, “Introducción” a ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004, p. 37.

¹⁰ N. ORTEGA CANTERO, “La experiencia viajera en la *Institución Libre de Enseñanza*”, en J. G. MENDOZA y N. O. CANTERO (eds.), *Viajeros y paisajes*. Madrid: Alianza, 1998, p. 74. Ese equilibrio armónico entre rigor y abandono es analizado por Ortega Cantero a partir de la obra de Alberto JIMÉNEZ, *Ocaso y restauración. Ensayo sobre la Universidad Española Moderna*. México: El Colegio de México, 1948.

La concepción institucionista de la naturaleza remite al pensamiento filosófico de Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) y a su importante recepción española impulsada por Julián Sanz del Río. El *racionalismo armónico* de Krause pretende conciliar los idealismos subjetivos de Kant y de Fichte con los idealismos absolutos de Schelling y de Hegel. En su obra *Das Urbild der Menschheit* (1811) –*Ideal de la Humanidad para la vida* en la traducción y adaptación llevada a cabo por Sanz del Río en 1860¹¹– Krause reclama dicho ideal de la Humanidad como resultado de la totalidad orgánica que constituye el espíritu y la naturaleza. Frente a la tríada dialéctica hegeliana *tesis-antítesis-síntesis*, propone Krause la de la *unidad-oposición-armonía*¹².

Al igual que en Spinoza, Espíritu, Naturaleza y Humanidad son modos de la única sustancia existente: Dios. De este planteamiento, se desprenden importantes consecuencias epistemológicas y morales, pues se concibe tanto la Naturaleza y el Espíritu como el cuerpo y el alma en un mismo plano de relevancia filosófica. En este punto se fundamenta el proyecto pedagógico de la ILE en su pretensión de impulsar una educación integral y armónica que atiende a lo corporal y a la naturaleza y no únicamente a los valores tradicionales, puramente intelectualistas, del alma y el espíritu. El krausismo persigue, de esta manera, superar los dos extremos antagónicos, el de la unidad que predica el panteísmo, identificando espíritu y naturaleza, cuerpo y alma, y el de la oposición, el dualismo, confrontándolos, para alcanzar un horizonte armónico e integrador, el *panenteísmo*¹³, que une los dos extremos sin confundirlos.

Sin olvidar los contextos filosóficos y culturales tan distintos entre sí, Elías Díaz ha destacado las similitudes entre el krauso-institucionismo y Ortega en su pretensión de trascender el racionalismo y el positivismo, los primeros desde un “racionalismo armónico” y el segundo mediante una “razón vital”:

Dando, pues, la debida importancia a la razón y a la ciencia, se pretende evitar en el krausismo la absolutización del racionalismo abstracto, pero

¹¹ Véase a este respecto la introducción de E. M. UREÑA a *El “Ideal de la Humanidad” de Sanz del Río y su original alemán*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1997.

¹² Antonio JIMÉNEZ GARCÍA, *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, prólogo de José Luis ABELLÁN. Madrid: Cincel, 2002, p. 51.

¹³ El panenteísmo fue uno de los aspectos más controvertidos en la recepción española del pensamiento de Krause, siendo en numerosas ocasiones motivo de polémica entre tradicionalistas y liberales. *Doña Perfecta* (1876), de Pérez Galdós, es una de las primeras novelas en la que se hace referencia a esta controversia intelectual de la sociedad española decimonónica que mostraba su desconfianza a ese extraño conglomerado cultural e ideológico de darwinismo, positivismo y krausismo: “El panteísmo o panenteísmo están condenados por la Iglesia, así como las doctrinas de Schopenhauer y del moderno Hartmann” afirma, en este sentido, un personaje de la citada novela. PÉREZ GALDÓS, *Doña Perfecta*. Madrid: Cátedra, 2001, cap. IX, p. 128.

también en seguida, en los institucionistas, la absolutización del positivismo. No me parecen, en este sentido, fuera de lugar las conexiones de esa «razón armónica» con la «razón vital» de Ortega y las críticas de éste a las extralimitaciones de la especialización y el cientificismo positivista¹⁴.

Ese puente hermenéutico entre krausismo y Ortega tal vez sea demasiado abismal. Pero sí que llamaría la atención, siguiendo a Pérez Gutiérrez¹⁵, sobre la afinidad espiritual, de carácter panteísta y armónica, entre el krausismo y el pensamiento de Renan, de gran influencia en los primeros ensayos orteguianos. En este sentido, Renan también se refirió a la necesidad de recuperar un racionalismo integral:

Nuestro racionalismo no es, pues, esta altanería analítica, seca, negativa, incapaz de comprender las cosas del corazón y la imaginación, que inaugura el siglo XVIII; no es el empleo exclusivo de eso que se ha llamado el ácido del razonamiento; no es la filosofía positiva de Augusto Comte ni la crítica religiosa de Proudhon. Es el reconocimiento de la naturaleza humana, consagrada en todas sus partes, es el uso simultáneo y armónico de todas las facultades, es la exclusión de toda exclusión¹⁶.

Pero, además, ese racionalismo armónico, apreciado por Renan, tenía en Krause una serie de aplicaciones prácticas que no pasaron desapercibidas al círculo institucionista. Del pensamiento filosófico de Krause se derivan importantes consecuencias pedagógicas que influirán en la profunda renovación del modelo educativo propuesto por la ILE. Krause demanda una nueva educación integral que atienda de igual modo al espíritu y a la naturaleza, al alma y al cuerpo, para poder alcanzar, de esta manera, una *armonía* de todas las facultades del “individuo” y de la “humanidad”.

Para alcanzar este ideal educativo¹⁷, Krause considera necesario que se cultiven en el individuo tanto el conocimiento racional y científico como la sensibilidad artística: “Debe, pues, el hombre educado en el puro y entero sentido humano abrazar en unidad la esfera de la ciencia y el arte”¹⁸.

¹⁴ Elías DÍAZ, “Ortega y la Institución Libre de Enseñanza”, *Revista de Occidente*, 68 (1987), p. 119.

¹⁵ F. PÉREZ GUTIÉRREZ, *Renan en España*. Madrid: Taurus, 1988, p. 53.

¹⁶ *L'avenir de la science*. Paris: Calman Lévy, 1890, p. 66. Citado por Pedro CERREZO, *El mal del siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, pp. 51-52.

¹⁷ El propio Krause fundó y dirigió durante su estancia en Berlín una “Asociación berlinesa para la educación” en la que quiso poner en práctica algunos de los principios pedagógicos expuestos en su *Ideal de la Humanidad*.

¹⁸ KRAUSE, *Ideal de la humanidad*. Madrid: Orbis, p. 101. En otro pasaje del libro, Krause explica el modo en que ambas esferas, la ciencia y el arte, contribuyen a la realización del *Ideal de*

Giner de los Ríos prosiguió este camino educativo de inspiración krausista desde la ILE. Para Giner de los Ríos, la naturaleza posee una armonía y un orden, del cual forma parte el hombre. De ahí que haya que educar al hombre desde la naturaleza, para hacerle comprender las correspondencias existentes entre la interioridad y la exterioridad, entre el alma y el cuerpo. El conocimiento de dichas analogías es posible mediante una actividad tanto de naturaleza intelectual como ética y estética. A este horizonte epistemológico y educativo debe contribuir las diversas facultades intelectuales y sensitivas: la razón y la sensibilidad, el *logos* y el *pathos*.

3. Simbolismo y panteísmo en el joven Ortega

Simbolismo y panteísmo son dos de los rasgos principales con que Ortega caracteriza el paisaje en los artículos anteriores a MQ. El contacto con él suscita en el espectador que lo contempla un sentimiento místico. A este respecto, Thomas Mermall ha subrayado la sensibilidad modernista y simbolista con que Ortega retrata el paisaje en sus primeros ensayos¹⁹. En “Las ermitas de Córdoba” (1904)²⁰, describe Ortega el paisaje que rodea dichas construcciones valiéndose del recurso retórico de la prosopopeya. Ensimismamiento y soledad son, en este sentido, las notas predominantes del místico paisaje descrito: “Dos hileras de cipreses ensimismados con su follaje recio, de un verde casi negro”. Por otro lado, las ermitas son definidas como “fábricas de soledad” (II, 11). En “La pedagogía del paisaje” (1906) Ortega, acompañado de Cendoya, caminan al atardecer por “las lomas nerviosas del Guadarrama”. El silencio que les rodea, un silencio “donde laten las entrañas de las cosas”, incita la contemplación del paisaje.

la Humanidad en la sociedad: “La ciencia y el arte son entre sí coordinadas y relativas, como partes del destino total humano. Ambas se suponen la una a la otra, y se exigen una por otra; cada paso dado en la una no sólo facilita un progreso en la otra, sino que ambas están llamadas a reunirse en obra compuesta en forma de una ciencia artística y un arte científico; puesto que la ciencia se presta a una exposición individual y bella en forma sensible, y el arte es a su modo una expresión característica y verdadera de una idea racional. El amor entre ambas y la educación a ambas debe llenar todo el espíritu que en la ciencia o en el arte mira a lo permanente y fundamental humano y a la realización histórica de esta ley” (p. 163).

¹⁹ “Aquí [«Las ermitas de Córdoba»] una sensibilidad marcadamente modernista capta la música y la cromática del paisaje en una meditación alusiva, exquisita, mística. Es inconfundible la huella simbolista en estos primeros escritos orteguianos”. Junto a esta filiación modernista resalta además el “temple noventayochista, notas que Ortega pronto superaría”. Thomas MERMALL, “El paisaje pedagógico de Ortega y Gasset”, *Aportía*, 21/24 (1983-1984).

²⁰ En el prólogo al ya citado *Personas, obras, cosas*, comenta Ortega retrospectivamente de este artículo: “*El primero de ellos –Las ermitas de Córdoba– es tal vez el primero que he dirigido al público desde un periódico notorio. Era en 1904; tenía yo veinte años e innumerables inquietudes*” (II, 9).

Al igual que en los dos textos anteriormente citados, en “Renan” (1909) el paisaje es descrito también con atributos humanos: “[...] bajo el claror meditabundo el paisaje se ensimisma y lentamente va entrando dentro de su propio corazón. Parece que la vida va a detenerse. Pero después el alma del campo se ha sutilizado tanto que mana toda ella por el cauce del canto de un grillo” (I, 465).

A la luz de estos textos, se aprecia la vinculación que traza Ortega entre ensimismamiento y paisaje. En él el espectador logra sumergirse en su interioridad, adentrándose en el espacio de la reflexión. Parece Ortega sugerir aquí que contemplando el paisaje se encuentra el estado idóneo para acceder a la intimidad.

De esta manera, el silencio y la quietud del paisaje trasladan al espectador a la meditación, donde el espíritu formula las “últimas preguntas”: “¿Qué es la vida? ¿Qué es la muerte? ¿Qué es la felicidad?” (II, 12). Cabe destacar la relación que establece aquí Ortega entre el paisaje y el pensamiento. El paisaje natural propicia un ambiente de serenidad y silencio –ausente éste en el paisaje urbano– para la meditación. Por eso, desde el paisaje natural se alcanza, a través de la meditación, el paisaje intelectual, la “región de ideas”.

Al atardecer, ese silencio es interrumpido por el tañido de las campanas de las ermitas, cuyo sonido, sin embargo, no perturba la serenidad contemplativa del meditador. Ese tañido de las campanas suscita también un paisaje sonoro, acústico, que acompaña el “sereno tapiz de meditaciones” de los monjes. Son así estos ermitaños para Ortega “bebedores de soledad, son grandes entendidos en sosiego” (II, 13) que viven en lugares aislados de la confusión y el desorden espiritual de las ciudades.

En estos primeros artículos de “mocedad”, el paisaje expresa también una visión panteísta de la naturaleza, cuya caracterización más significativa es reconocible en “Renan”. La meditación transcurre aquí en el paisaje del Guadarrama al atardecer. Al buscar “la manera renaniana de acercarse a las cosas”, la experiencia estética de la naturaleza que presenta aquí Ortega remite a un espíritu de claras resonancias panteístas, según el cual cada parte de la naturaleza observada expresa una profunda conexión y analogía con su totalidad o cuanto menos –puntualizará Ortega– con gran parte de ella:

El oficio del artista no es otro que tomar un breve trozo de la realidad, un paisaje, una figura, unos sonidos, unas palabras, y hacer que nos sirva para expresar el resto del mundo, o al menos grandes extensiones de él. Arte es simbolización (II, 49-50).

La imaginación y la fantasía son las facultades claves que intervienen en esta experiencia estética en la que, partiendo de la contemplación de un objeto, el artista establece vínculos y relaciones que ligan el objeto contemplado con otras cosas: “La imaginación eleva seres y objetos de la trivialidad que les es natural a

una vida más noble y más densa; hace de ellos símbolos, formas representativas” (II, 50). Se crea así una conexión entre el objeto y el mundo circundante por mediación de esta experiencia estética: el objeto adquiere un sentido simbólico al ser relacionado con el mundo. Los objetos cobran así una vida nueva, unos perfiles y formas inéditas, al ingresar en el mundo estético. La vida aparece como la tensión entre la limitación circunstancial y la infinitud artística:

Vivir es crecer ilimitadamente; cada vida es un ensayo de expansión hasta el infinito. El límite nos es impuesto; es una resistencia que nos opone otra vida que a nuestro lado, e incitada por análoga energía, ensaya su acaparamiento del universo (II, 41).

Este “oficio del artista” guarda relación con la misión posterior del meditador en MQ. Pues la meditación también establece conexiones de sentido –no simbólicas– entre las cosas, a partir de un objeto dado, sea éste un paisaje, un cuadro, o un libro. El sentido de estos objetos es alcanzado cuando son puestos en relación con su circunstancia. Es el amor el que consigue la compenetración y ligamen entre las cosas. El impulso erótico de la meditación logra “una ampliación de la individualidad que absorbe otras cosas dentro de ésta, que las funde con nosotros. [...] De este modo va ligando el amor cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial”, escribirá posteriormente Ortega (MQ, I, 748-749). Hay, por tanto, un paralelismo entre el oficio del artista aquí descrito y la actitud del meditador en MQ, porque ambos buscan conexiones entre las cosas, aquel de tipo simbólicas y éste de sentido.

Pedro Cerezo ha señalado, al hilo de estas consideraciones, la existencia de un cierto naturalismo panteísta en Ortega, entendido como un “sentimiento de identificación emocional con la vida cósmica” que se traduce en una búsqueda de unidad y profundidad en el mundo²¹. “Meditando metafísica o poniendo ordenación en los datos de la geología hacéis una misma cosa: expresáis la vida divina que está rezumando en las cosas” (II, 50)²². Esta idea expuesta en el ensayo “Renan” coincidiría, en opinión de Cerezo, con el programa trazado en MQ: “pues no hay cosa en el orbe por donde no pase al-

²¹ Para Pedro Cerezo este posible *pathos* religioso en Ortega “habría que ir a buscarlo más allá del cristianismo, o más acá de él, que tanto da, en la vivencia panteísta del orden animado del mundo”. *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 104. Cerezo nos recuerda otro texto de Ortega, “Tres cuadros del vino” (1911), donde define esta visión panteísta de la siguiente manera: “Tiziano y Poussin son, cada cual a su manera, temperamentos religiosos; sienten lo que Goethe sentía: *devoción a la naturaleza*” (II, 58).

²² Fernando Salmerón se ha referido a la idea de vida que se encuentra en la base del ensayo “Renan” en los términos siguientes: “movimiento de las cosas todas”, “alma del paisaje”, F. SALMERÓN, *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México: UNAM, 1993, p. 162.

gún nervio divino” (MQ, I, 757). De acuerdo con esta interpretación, MQ supondría una traducción teórica de la visión panteísta del mundo que aparece ya en el ensayo sobre Renan²³.

Si al comienzo de la “Meditación Preliminar” Ortega muestra, mediante su descripción del bosque escurialense, la profundidad espacial y temporal del paisaje, después perseguirá un tipo de profundidad esencial que no emana de los sentidos sensibles –como ocurre con el *escorzo*– sino de ese *órgano de profundidad intelectual* que es el *concepto*. Buscar la profundidad de la cosa significa para Ortega desvelar su sentido, que surge al establecer la conexión entre ella y su mundo circundante: “Diríase que una cosa es fecundada por las demás”. El panteísmo místico de los escritos de mocedad de Ortega reaparece en MQ aunque considerado aquí desde una perspectiva del *logos* y no del símbolo:

Y esto es la profundidad de algo: lo que hay en ello de reflejo de lo demás, de alusión a lo demás. El reflejo es la forma más sensible de existencia virtual de una cosa en otra. El “sentido” de una cosa es la forma suprema de coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad. No, no me basta con tener la materialidad de la cosa, necesito, además, conocer el “sentido” que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo (I, 782).

Como puede observarse, al referirse al sentido como la “sombra mística” que proyecta el universo sobre la cosa considerada, persiste la terminología de los primeros artículos de Ortega. La coexistencia de las cosas entre sí configura relaciones o estructuras profundas que el *logos* se encarga de desvelar. Y resulta significativo, desde esta consideración panteísta, que Ortega entienda que sea la naturaleza la “máxima estructura” en la que converge la totalidad de las cosas:

Eso que llamamos “naturaleza” no es sino la máxima estructura en que todos los elementos materiales han entrado. Y es obra de amor naturaleza, porque significa generación, engendro de las unas cosas en las otras, nacer la una de la otra donde estaba premeditada, preformada, virtualmente inclusa (I, 782).

²³ “¿No es también la manera orteguiana de acercarse a las cosas, su nueva sensibilidad para lo ordinario y cotidiano, donde se vislumbra el sentimiento venerativo ante la profundidad del mundo? ¿No hay quizás en el *amor intelectualis* de Ortega un dejo del *pathos* spinozista del *amor Dei intellectualis*, es decir, de la pasión por el conocimiento, como vía de identificación intelectual con el todo?”, P. CEREZO, *La voluntad de aventura*, ob. cit., p. 109. También se ha referido a esta analogía “spinozista” entre los dos ensayos citados: F. SALMERÓN, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, ob. cit., p.138.

De este modo, “preguntarse por el sentido de las cosas” equivale a hacer “de cada una el centro virtual del mundo”. Pero el *logos* precisa, para lograr la relación entre las cosas, de la intervención del *eros*. Siguiendo a Platón en este punto, considera Ortega que el *eros* representa “un ímpetu que lleva a enlazar las cosas entre sí; es –dice [Platón]– una fuerza unitiva y es la pasión de la síntesis”. Así, el verdadero impulso filosófico, según Ortega, es de naturaleza erótica. “La meditación es ejercicio erótico. El concepto, rito amoroso” (I, 782). El *logos* monológico necesita de un *eros* dialógico y *circunstancializador* para lograr esa conjunción o síntesis de las cosas.

4. Afinidades paisajísticas: Emerson y Ortega

Parece fuera de duda que Ortega estaba mucho más familiarizado con la cultura alemana y francesa que con la anglosajona. La sensibilidad modernista impregna al joven Ortega y ésta le lleva a Nietzsche y a Emerson. “Fue aquella nuestra época de «nietzscheanos»” (I, 176), confiesa Ortega recordando aquellos años de formación. Es cierto que las referencias a Emerson en la obra de Ortega son escasas y no siempre favorables en el valor que atribuye a su pensamiento. En una ocasión, critica a Azorín por anteponer intelectualmente a Emerson y Carlyle frente a Maeterlinck, pues Ortega, que estuvo presente en un curso que dedicó Simmel al escritor belga, considera que éste es mucho más original. También, en una carta a Unamuno, Ortega se decanta por las enseñanzas kantianas frente a la tentación emersoniana²⁴.

La pedagogía del paisaje impulsada por Giner de los Ríos en España, además de las citadas influencias krausistas, pudo encontrar en la obra de Emerson y Thoreau una fuente de inspiración intelectual y estética. En este sentido, y a pesar de las reservas orteguianas, el pensamiento emersoniano de la naturaleza comparte ese mismo *pathos* panteísta que aparece en los escritos de mocedad del filósofo español.

Considerados, de un modo simplificador, como románticos, a Emerson y a Thoreau se les ha discutido su condición de filósofos y ello hizo que durante muchos años sus libros descansaran en un lugar, indefinido e incómodo para el bibliotecario, entre la poesía y la religión. Al igual que sucede aquí con los ensayos de Unamuno o Zambrano. Leyendo “El escolar americano” de Emerson, sus editores, Antonio Lastra y Javier Alcoriza –a quienes debemos el redescubrimiento filosófico de los trascendentalistas norteamericanos en España– nos recuerdan que, además de ser una de las figuras claves del constitucionalismo

²⁴ Carta de Ortega a Unamuno, 3 de enero de 1907. *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, edición de Laureano ROBLES. Madrid: Ediciones El Arquero, 1987, p. 64.

norteamericano, la defensa que Emerson hace de la autonomía de la razón es similar a la llevada a cabo por Kant en su respuesta a la pregunta *¿Qué es la Ilustración?* Si no se atreve a pensar por sí mismo, el hombre puede perder su libertad y convertirse en un objeto deshumanizado y manipulable. El “escolar americano” que reclama Emerson no es la persona que delega su inteligencia en otros; su estado verdadero es el “*hombre que piensa*” por sí mismo²⁵. El escolar se muestra atento a “la reacción mutua del pensamiento y la vida”, para así poder “consolidar el pensamiento y perfeccionar la vida”²⁶.

Frente a la oposición positivista entre naturaleza y espíritu, los trascendentalistas abogan por una relación armoniosa entre ambas, de manera que la máxima socrática “*conócete a ti mismo*” y el imperativo moderno “*estudia la naturaleza*” sean la base de un mismo pensamiento. De ahí se desprende una de las claves del pensamiento emersoniano: establecer una “conversación con la naturaleza”, una vez que ésta ha quedado en silencio tras la sombra científica y tecnológica que provoca un cielo despoblado de dioses e ideas. “¿No sería mejor un paganismo socrático que un cristianismo decadente y anticuado?” se pregunta un joven y atormentado Emerson²⁷. En el caso del joven Ortega, la cultura ocupa el vacío dejado por la religión: “Traemos una nueva religión: traemos la sublime Eucaristía: traemos la cultura” (VII, 137).

Hay un cierto sentido redentor y educativo en la mirada de Emerson hacia la naturaleza: “El comerciante, el abogado salen del estrépito y tráfico de la calle y ven el cielo y los bosques, y son hombres de nuevo. En su calma eterna, se encuentran a sí mismos. La salud del ojo parece exigir un horizonte”²⁸. Es ese mismo ideal orientativo de la naturaleza el que hallamos en el proyecto pedagógico de Giner de los Ríos, así como en otros autores educados en ese mismo espíritu, como Antonio Machado y el propio Ortega y Gasset.

Más allá del romanticismo de lo sublime, Emerson “explora y poetiza lo cercano, lo inferior, lo común”²⁹. Pensar las circunstancias, meditar el paisaje es también lo que hace Ortega y lo que aprecia de autores como Azorín, cuya obra refleja los “*primores de lo vulgar*”, el amor a lo circunstancial y contingente. Pensar, para Ortega, quiere decir dialogar con el mundo que circunda la mirada. Una mirada atenta y alerta, puesto que la realidad más próxima y

²⁵ R. W. EMERSON: “En el estado degenerado, víctima de la sociedad, tiende a ser un mero pensador, o aún peor, el loro del pensamiento de otros hombres”, “El escolar americano”, en *Naturaleza y otros escritos de juventud*, edición de Javier ALCORIZA y Antonio LASTRA. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, p. 93.

²⁶ R. W. EMERSON, “*Ética literaria*”, ob. cit., p. 151.

²⁷ Carlos BAKER, *Emerson entre los excéntricos. Un retrato de grupo*, traducción de Isabel FERRER y Carlos MILLA. Barcelona: Ariel, 2008, p. 25.

²⁸ R. W. EMERSON, “*Naturaleza*”, ob. cit., p. 48.

²⁹ R. W. EMERSON, “El escolar americano”, ob. cit., p. 109.

más inmediata es, sin embargo, una realidad silenciosa. “¡La circunstancia! ¡*Circum-stantia*! ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus tácitas fisonomías con un gesto de humildad y anhelo” (MQ, I, 754). A través de las circunstancias, el meditador “comunica con el universo”. Lo más próximo, el río Manzanares desde el que medita Ortega, esconde también un “logos” profundo que pasa inadvertido ya que el “defecto y la esterilidad provienen de nuestra mirada” (I, 757).

“No hay nada trivial”, escribe Emerson, nada hay que no sea digno de ser mirado y pensado en un ensayo. “Lo cercano explica lo lejano”⁵⁰. El escolar emersoniano es el “estudiante del mundo”, aquel que “conversa con las cosas”⁵¹ para extraer de ellas su significado. “Abrazo lo común, exploro y me siento a los pies de lo familiar, de lo inferior [...]. En realidad, ¿de qué conocemos el significado? La harina en el barril, la leche en el cazo, la balada en la calle, las noticias del barco, la mirada del ojo, la forma y el garbo del cuerpo; mostradme la última razón de estas cosas, mostradme la sublime presencia de la más elevada causa espiritual que se cierne, como siempre lo hace, en estos suburbios y extremidades de la naturaleza”⁵². Nada hay, pues, en la naturaleza, que esté desprovisto de significado. De las “cosas mudas” que nos rodean “no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*” (I, 755), escribe Ortega. Esa labor es la que lleva a cabo el filósofo a través de la meditación.

Emerson y Ortega advierten dos maneras de mirar la naturaleza: la mirada utilitaria de quien la trabaja y hace uso de ella, y la mirada poética de quien no espera nada de ella salvo demorarse en su contemplación. El árbol del “leñador” es diferente al “árbol del poeta”, porque, para Emerson, el propietario no “posee el paisaje”. Sólo el poeta, “cuya mirada integra todas las partes”, posee el paisaje. Esta distinción está ya presente en los primeros escritos de Ortega (“Tierras de Castilla”, 1911) y aparecerá con mayor desarrollo en el epígrafe “Paisaje utilitario, paisaje deportivo”, incluido en “El Quijote en la escuela” (1921).

A pesar de las reticencias valorativas de Ortega, la presencia de Emerson es significativa en el conjunto de escritos titulados “Moralejas” (1906), que incluye los siguientes escritos: “Crítica bárbara”, “Poesía nueva, poesía vieja” y “La pedagogía del paisaje”. En éste último, la contemplación de Cendoya del paisaje del Guadarrama proyecta “la imagen de los hombres cárdenos pintados por el Greco” (I, 100). Esta asociación se debe a que tanto la imagen de la Sierra del Guadarrama como la mirada de los hombres retratados por el pintor

⁵⁰ R. W. EMERSON, ob. cit., p. 110.

⁵¹ R. W. EMERSON, “Ética literaria”, ob. cit., p. 136.

⁵² R. W. EMERSON, “El escolar americano”, ob. cit., p. 110.

cretense expresan para él la misma fuerza y poder de persistencia frente a todo lo mutable y perecedero: “una voluntad suprema de perdurar sobre toda mudanza”. La visión de Cendoya sobre el Guadarrama adquiere una profundidad histórica, al conectar el paisaje con aquellos que lo habitaron en la historia pasada.

La manera que tiene Cendoya de contemplar el paisaje remite a una concepción mística de la naturaleza, no exenta de elementos románticos, cuya influencia también es reconocible, como hemos visto, en Giner de los Ríos y en Unamuno. De acuerdo con esta visión, el espectador aparece empequeñecido ante lo contemplado: lo persistente en el tiempo. Su trágica finitud contrasta con el deseo de permanencia y trascendencia que la montaña suscita en su ánimo:

El tiempo, en su huidez, hace vacilar nuestros ánimos, que el tiempo es un temblor incesante y eterno. Un ansia infinita de permanencia trasciende de lo más adentrado de nosotros, en tanto que la razón nos anticipa la imagen de una muerte cierta. Frente a ese problema trágico, insoluble, se evapora el individuo (I, 100).

La necesidad y perdurabilidad que transmite el paisaje despierta en el individuo un sentimiento trágico, resultante del conflicto existencial entre el hecho de saberse racionalmente limitado en el tiempo, y el deseo de eternidad que el sentimiento y el alma –“lo más adentrado de nosotros”– exigen. Por eso Cendoya considera que ellos son un accidente y una contingencia frente a la necesidad del paisaje: “Créeme, amigo mío, tú y yo, somos una casualidad” (I, 100).

No obstante, la visión histórica del paisaje del Guadarrama hace que pueda “descubrir una porción de mí mismo más compacta y nervuda, menos fugitiva y de azar” (I, 101), algo que no sucede en la ciudad: “Llévame a una ciudad, ponme entre dos hileras de casas, rodéame de hombres que van y vienen con relojes en los bolsillos, de hombres a quienes interesan los minutos: entonces yo me siento desaparecer del mundo personal, creería que yo he muerto, que he pasado ya, que soy «nadie»” (I,101).

En cambio, en la Sierra del Guadarrama, Rubín encuentra de nuevo el sosiego que le faltaba en la ciudad, y que le permite descubrir su verdadera identidad histórica: “Más este paisaje me hace encontrar dentro de mí algo personalísimo, específico: ahora conozco que soy algo firme, inmutable, perenne; frente a estos altos montes azules yo soy al menos un «celtíbero»”. Al atardecer, un melancólico Rubín le confiesa a su amigo que este paisaje ha supuesto para él una moral y una religión: “Cada paisaje me enseña algo nuevo y me induce en una nueva virtud. En verdad te digo que el paisaje educa mejor que el más hábil pedagogo...” (I, 101).

En “La pedagogía del paisaje”, Cendoya recrimina a Platón el haber criticado a su maestro por entender que “nada podían enseñar a Sócrates los árboles en el campo y sí los hombres en la ciudad”, aunque justifica esta actitud del pensador griego atendiendo al contexto histórico de la sofística que, en su opinión, había degradado y corrompido las virtudes del ciudadano ateniense y, por tanto, los ideales de la *paideia* griega dominada entonces por los “prejuicios antropológicos”, al igual que sucedió en la Francia del siglo XVIII.

No es de extrañar, dice Rubín, que los ilustres pensadores y escritores, después de haber tenido ocupadas sus mentes en las ciencias, hayan fijado su atención en la botánica, la cual les “ofrece gratos secretos y dulces consolaciones; así, Rousseau y Goethe”. De acuerdo con esta pedagogía del paisaje, son también los árboles “grandes maestros” que enseñan y transmiten belleza y serenidad³³. Más adelante dirá el místico español que la sinceridad y la serenidad son las “dos grandes virtudes” de esta pedagogía paisajística: “Pues bien, ambas las enseña la naturaleza mejor que todos los maestros del mundo” (I, 102).

La serenidad surge de la sensación de quietud y armonía que invade el ánimo en la soledad del paisaje. En la soledad de la naturaleza se halla también el “misterio de la sinceridad, que une en un mismo tapiz animales, plantas y piedras”. Nace, pues, la sinceridad de un sentimiento de comunidad y pertenencia a la naturaleza, resultado de una filiación panteísta que, como hemos visto, volverá a aparecer con mayor explicitud en “Renan”.

A través del paisaje llega a conocerse la identidad moral del individuo, alejándole del peligro corruptor que entraña la vida en la ciudad: “Los paisajes me han creado la mitad de mi alma, y si no hubiera perdido largos años viviendo en la hosquedad de las ciudades, sería a la hora de ahora más bueno y más profundo. Dime el paisaje en que vives y te diré quién eres” (I, 102). Por tanto, la mirada del paisaje supone también un aprendizaje moral y estético en el espectador que lo contempla y habita.

Rubín de Cendoya recuerda la belleza y esplendor del paisaje escocés, “los lagos de Escocia”, donde vivieron en soledad los poetas “lakistas”. Y es entonces cuando Ortega se refiere a la visión idealista del paisaje de Emerson: “Del campo salió volando aquella alondra cantarina que se escucha como un eco geórgico a lo largo de las páginas de Emerson. Estos paisajes eran bellos, solemnes, con frescor de lagunas y remanso, con esplendor luminoso de bosca-

³³ “Un árbol es tal vez lo más bello que existe: tiene reciedad en el tronco, caprichosa indecisión en las ramas, ternura en las hojuelas movedizas. Y sobre todo hay en él no sé qué de serenidad, no sé qué de una vida vaga, muda, palpitante, que va y viene inciertamente entre el follaje”. Ortega subraya además en este texto el simbolismo religioso del árbol: así, por ejemplo, los egipcios, quienes creían que los muertos iban a parar a las ramas de los árboles, o los indios argentinos que pusieron “bajo un árbol las ofrendas al divino Walechn” (I, 101).

jes, y así dejaron caer sobre sus discípulos simiente de amplitud idealista” (I, 102). Esta “simiente de amplitud idealista” es la que Cendoya, inspirándose en Emerson, persigue cultivar en el paisaje castellano.

Al hilo de esta reminiscencia paisajística e histórica, se lamenta el celtíbero personaje de los desolados paisajes que rodean al Madrid de entonces, a excepción del Pardo y la Moncloa: “Contempla estos misérrimos campos atormentados en que sólo se espera ver algún hombre tendido, polvoriento el traje, el rostro ensangrentado contra la tierra. Son campos malditos...” (I, 102). Hay aquí una clara referencia a la visión finisecular (Unamuno, Azorín, Pío Baroja, A. Machado) de unos campos de Castilla áridos y yermos, llenos de abandono y de miseria; y, por otra parte, una alusión a la problemática agraria de la época, en la que Ortega toma partido a favor de una política regeneracionista.

Esta idea de celtiberismo expresada por Cendoya se concentra en la siguiente afirmación: “[...] los paisajes que no nos enseñan naturaleza propiamente [...] pero nos enseñan moral e historia, dos disciplinas de exaltación que nos hacen no poca falta a los españoles” (I, 103). Ésta es, le confiesa Rubín a su interlocutor, la lección de “celtiberismo” que el “paisaje-maestro del Guadarrama” les ha transmitido, comparable a la de esos hombres pintados por el *Greco*.

En “Poesía nueva, poesía vieja”, Ortega reflexiona sobre la misión del arte. El poeta, y el arte en general, nos libera de la vulgaridad circundante, porque es capaz de hallar una relación íntima con el mundo que da sentido a la vida, al estar éste “sumido en las grandes corrientes de subsuelo que enlazan y animan a todos los seres”. Ortega hace suyo el pensamiento de Emerson al escribir: “Porque si es cierto, según Emerson, que como cada planta tiene su parásito, tiene cada cosa su amante y su poeta, debe añadirse que tiene también su filisteo” (I, 98). La visión panteísta del artista queda así reflejada en este mismo escrito: “Porque sobre la totalidad de una vida, con su nacimiento y su muerte, gravita a la vez, forzosamente, en más remota esfera, el doliente corazón silencioso del Uno-Todo” (I, 99).

Junto a esta visión poética de la naturaleza desprendida de toda adherencia utilitaria e instrumental, encontramos en ambos autores una preferencia del campo sobre la ciudad. Esto ciertamente es un *leit motiv* cultural que persiste en muchos intelectuales del XIX y principios del XX. Pero en esta preferencia subyace una promesa de felicidad y belleza que parece imposible de hallar en la ciudad moderna. La enfermedad urbana tiene su curación en la naturaleza: “En lo agreste encuentro algo más querido y congénito que en las calles o ciudades” escribe Emerson. La naturaleza proyecta el espíritu de quien la contempla: “En el tranquilo horizonte y, en especial, en la lejana lí-

nea del horizonte, el hombre contempla algo tan bello como su propia naturaleza³⁴.

La visión de la naturaleza en Emerson y en Ortega es expresión de un *pathos* panteísta. “La naturaleza viste siempre los colores del espíritu”³⁵, escribe Emerson en *Naturaleza*. La naturaleza que vemos es la encarnación del pensamiento, el sedimento del espíritu. “Lo finito no es más que la espuma de lo infinito”³⁶. Esta afirmación del filósofo de Concord revela el sustrato neoplatónico y spinoziano de su pensamiento. “El mundo es emblemático”, porque lo que hay en la naturaleza es metáfora del espíritu: el “mundo visible” es emblema o símbolo de lo invisible.

También para Ortega, el bosque está compuesto de superficies visibles y profundidades latentes. El platonismo del joven Ortega es reconocible en muchas de las páginas de MQ: “sólo cuando nos damos perfecta cuenta de que el paisaje visible está ocultando otros paisajes invisibles nos sentimos dentro de un bosque” (I, 765). El bosque como totalidad unitaria trasciende siempre la mirada particular: ella sólo no es dada desde el concepto, órgano de profundidad intelectual. Por su parte, Emerson considera que la tarea del poeta o filósofo es ver más allá de la multiplicidad sensible, descubriendo a partir de ella un sentido unitario e inteligible: “Cuando contemplo un hermoso paisaje, me propongo menos recitar correctamente el orden y superposición de los estratos que saber por qué todo pensamiento de lo múltiple se pierde en el sentido de la unidad”³⁷.

Ortega pretende lograr una fusión entre la impresión y el concepto en MQ. En el clasicismo de Goethe parece encontrar un modelo de integración entre visión y pensamiento. El ver goethiano, según el autor de *La rebelión de las masas*, es un pensar con los ojos. En *Poesía y verdad*, nos recuerda Ortega lo que escribió Goethe: “El órgano con que yo he comprendido el mundo es el ojo”. Y a continuación agrega las palabras de Emerson sobre Goethe para insistir en la misma idea: “Goethe sees at every pore”³⁸.

La diferencia entre un paisaje y otro estriba en la distinta mirada del espectador. La visión hace que la naturaleza se transforme en paisaje, la recrea desde una determinada perspectiva. “El ojo es el mejor artista. Por la acción

³⁴ R. W. EMERSON, “Naturaleza”, ob. cit., p. 45.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Citado por Ricardo MIGUEL ALFONSO en su introducción a la edición de EMERSON, *Escritos de estética y poética*. Colección Analecta Malacitana, Anejo XXX, p. 9.

³⁷ R. W. EMERSON, “Naturaleza”, ob. cit., p. 81.

³⁸ R. W. EMERSON, “Goethe o el escritor”, en *Hombres representativos*, edición y traducción de Antonio LASTRA y Javier ALCORIZA. Madrid: Cátedra, 2008. “Ve por todos los poros y tiene cierta gravitación hacia la verdad”, p. 199.

mutua de su estructura y las leyes de la luz se produce la perspectiva, que integra todos los objetos, cualquiera que sea su carácter, en un globo bien coloreado y matizado, de modo que, aun cuando los objetos particulares sean mezquinos y desabridos, el paisaje que componen resulta redondo y simétrico”³⁹. La totalidad paisajística embellece y perfecciona aquello hacia lo que se dirige nuestra visión. El ojo pinta o retrata el paisaje. No se trata, sin embargo, de una actividad puramente contemplativa, pues “la belleza de la naturaleza se reforma en el espíritu, y no en aras de la estéril contemplación, sino de la nueva creación”. La creación de esta nueva belleza, emblema de la naturaleza, es el arte.

La cultura positivista convierte al hombre en esclavo de los hechos y las circunstancias. Tanto Ortega como Emerson reaccionan contra esta idea: “¿Crees que soy hijo de mis circunstancias: yo hago mis circunstancias. Si uno de mis pensamientos o motivos fuera distinto, la diferencia transformaría toda mi condición y economía. Yo –el pensamiento llamado yo– soy el molde en que el mundo se vierte como cera fundida. El molde es invisible pero el mundo delata la forma del molde. Lo llamáis el poder de la circunstancia, pero es mi poder”⁴⁰. El idealismo emersoniano despliega un “molde” para pensar el mundo, del mismo modo que la sensibilidad proyecta un paisaje cultural que enmarca la circunstancia, interpretándola y transformándola.

La vida, para Ortega, consiste en construir paisaje con la circunstancia. A veces, sin embargo, fracasa y acaba náufrago en su propia circunstancia. El problema es entonces el *hombre-circunstancia*, el hombre modelado por su circunstancia, por una atmósfera paralizante, la cual le impide llegar a ser él mismo, sin poder descubrir ni desarrollar su propia vocación vital. Algo que, según Ortega, sucede a los personajes de las novelas de Azorín y Pío Baroja. Este *hombre-circunstancia* se encuentra desorientado y perdido en un medio extraño que no siente como propio pero que llega a determinar su modo de ser. Por eso es un hombre *depaysé* que carece de un paisaje en el cual reconocerse y donde poder desarrollar su vocación. El hombre *depaysé* se muestra incapaz de superar el determinismo ambiental y crear un paisaje cultural.

En la meditación embrionaria de MQ, Ortega deja muy claro lo que *yo* significa: “Yo, es decir, un ensayo de aumentar la realidad” (“[Variaciones sobre la *circum-stantia*], VII, 304): trascender los límites que impone la circunstancia, creando nuevos paisajes. Ahí reside la clave estética e ideológica para construir un nuevo mundo circundante, donde la realidad aparece aumentada, *desrealizada*, multiplicada en nuevas distancias y perspectivas.

³⁹ R. W. EMERSON, “Naturaleza”, ob. cit., p. 48.

⁴⁰ R. W. EMERSON, “El trascendentalista”, ob. cit., pp. 242-243.

En definitiva, para Ortega y Emerson el ensayo debe dirigir su atención a cualquier consideración circunstancial y contingente, portadora de un significado latente, ya que *nada es trivial o insignificante*. El paisaje, entendido como manifestación cultural del yo, permite desvelar el espíritu universal y permanente que subyace en lo circunstancial y transitorio. Si, como creía Emerson, la naturaleza viste los colores del espíritu, en el caso de Ortega, toda circunstancia incita a ser vivida y pensada como paisaje. ●

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ortega y Gasset

- CEREZO, P. (1984): *La voluntad de aventura. Un aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- MARTÍN, F. J. (2004): *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MASSÓ, N. (2006): *El joven José Ortega (1902-1916). Anatomía del pensador adolescente*. Valencia: Ellago.
- MERMALL, T. (1983-1984): "El paisaje pedagógico de Ortega y Gasset", *Aporía*, 21/24.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1987): *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, edición de ROBLES, L. Madrid: El Arquero.
- (1991): *Cartas de un joven español*, edición de ORTEGA, S. Madrid: El Arquero.
- (2004-2007): *Obras completas*, tomos I, II y VII. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- SALMERÓN, F. (1959): *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México: El Colegio de México.
- VILLACAÑAS, J. L. (2004): "Introducción" a ORTEGA Y GASSET, J., en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Paisaje, Giner de los Ríos y la ILE

- CASADO DE OTOOLA, S. (2010): *Naturaleza patria. Ciencia y sentimiento de la naturaleza en la España del regeneracionismo*. Madrid: Marcial Pons.
- CEREZO, P. (2003): *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*. Madrid / Granada: Biblioteca Nueva / Universidad de Granada.
- DÍAZ, E. (1987): "Ortega y la Institución Libre de Enseñanza", *Revista de Occidente*, 68.
- FOX, I. (1997): *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional*. Madrid: Cátedra.
- GINER DE LOS RÍOS, F. (1915): "Paisaje", *Boletín de la ILE*.
- GINER DE LOS RÍOS, F. (1973): *Ensayos*. Madrid: Alianza.
- JIMÉNEZ GARCÍA, A. (2002): *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, prólogo de JOSÉ LUIS ABELLÁN, J. L. Madrid: Cincel.
- KRAUSE, K. C. F. (1985): *Ideal de la humanidad para la vida*, traducción y adaptación de JULIÁN SANZ DEL RÍO, J. Barcelona: Orbis.

- LITVAK, L. (1991): *El tiempo de los trenes. El paisaje español en el arte y en la literatura del realismo (1849-1918)*. Barcelona: Del Serbal.
- MOLLÁ RUIZ, M. (1992): "El conocimiento naturalista de la Sierra del Guadarrama. Ciencia, educación y recreo", en GÓMEZ MENDOZA, J. y ORTEGA CANTERO, N. (eds.), *Naturalismo y geografía en España*. Madrid: Fundación Banco Exterior.
- ORTEGA CANTERO, N. (1998): "La experiencia viajera en la *Institución Libre de Enseñanza*", en GÓMEZ MENDOZA, J. y ORTEGA CANTERO, N. (eds.): *Viajeros y paisajes*. Madrid: Alianza.
- (2006): "Paisaje y símbolo: la imagen literaria de la Sierra del Guadarrama", en VV. AA., *Representaciones culturales del paisaje*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- PENA, M. C. (1998): *Pintura de paisaje e ideología. La generación del 98*. Madrid: Taurus.
- PÉREZ GUTIÉRREZ, F. (1988): *Renan en España*. Madrid: Taurus.
- UREÑA, E. M. (1997): *El "Ideal de la Humanidad" de Sanz del Río y su original alemán*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Ralph Waldo Emerson**
- BAKER, C. (2008): *Emerson entre los excéntricos. Un retrato de grupo*, traducción de FERRER, I. y MILLA, C. Barcelona: Ariel.
- EMERSON, R. W. (2000): *Escritos de estética y poética*, edición de MIGUEL ALFONSO, R. Colección Analecta Malacitana. Anejo XXX.
- (2001): *Ensayos*, edición de MIGUEL ALFONSO, R. Madrid: Espasa.
- (2008): *Naturaleza y otros escritos de juventud*, edición ALCORIZA, J. y LASTRA, A. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2008): *Hombres representativos*, edición ALCORIZA, J. y LASTRA, A. Madrid: Cátedra.
- LASTRA, A. (2007): *Emerson como educador*. Madrid: Verbum.
- RICHARDSON, R. (1999): "Emerson and Nature", en PORTE, J. y MORRIS, S. (eds.), *The Cambridge Companion to R. W. Emerson*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Fecha de recepción: 25/05/2010
 Fecha de aceptación: 08/04/2011

La idea de cultura en Simmel como fuente de inspiración para Ortega

Juan Manuel Monfort Prades

ORCID: 0000-0003-1381-3687

Resumen

Este trabajo tiene la intención de presentar las características más importantes de la idea de cultura de G. Simmel. La influencia de este autor en la filosofía de la cultura orteguiana es más que notable, por ello un recorrido a través de los textos relacionados con este tema puede ayudar a comprender mejor la obra del madrileño. A modo de ejemplo, podrá constatarse cómo en las *Meditaciones del Quijote* aparecen los temas más relevantes de los textos analizados.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Simmel, cultura, vida, tragedia, aventura, formas culturales

Abstract

This essay tries to present the most important characteristics of Simmel's idea of culture. The influence of this author on Ortega's philosophy of culture is remarkable. Consequently, a review of the texts related to this topic can help us to understand Ortega's works better. As an example, we can see how in *Meditations on Quixote* the most important themes of the analyzed texts appear.

Keywords

Ortega y Gasset, Simmel, culture, life, tragedy, adventure, cultural forms

La filosofía de la cultura sigue siendo en la actualidad un campo de estudio con grandes posibilidades entre los aspectos de la obra orteguiana. Si bien se han dedicado numerosos trabajos a lo que podría denominarse su crítica de la cultura, por ejemplo sobre *La rebelión de las masas*, escasean notablemente los análisis sobre los fundamentos de una filosofía de la cultura.

Los estudios de referencia más importantes sobre la filosofía de la cultura de Ortega son los ya conocidos de C. Morón Arroyo (*El sistema de Ortega y Gasset*), P. Cerezo (*La voluntad de aventura*) y J. San Martín (*Fenomenología y cultura en Ortega*), de los cuales, los dos últimos merecen un lugar preeminente. En continuidad con estos trabajos, siguiendo sus pasos, me propongo en este ensayo retomar y actualizar una de las influencias más decisivas que afectaron a Ortega en torno a este asunto, me refiero a la doctrina simmeliana de la cultura.

La intención es ofrecer un análisis de los escritos de Simmel sobre la cultura para que los lectores de Ortega juzguen por sí mismos si su presencia en la

Cómo citar este artículo:

Monfort Prades, J. M. (2011). La idea de cultura en Simmel como fuente de inspiración para Ortega. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (22), 173-196.
<https://doi.org/10.63487/reo.483>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 22. 2011
mayo-octubre



obra del madrileño es o no relevante. Para ello se recopilarán las enseñanzas del berlinense que se publicaron en los dieciocho primeros años del siglo XX, partiendo de su *Filosofía del dinero* y recorriendo sus más notables ensayos, especialmente su "Concepto y tragedia de la cultura". Muy importante es reconocer que en este período de la obra de Simmel existe una continuidad patente en todos sus textos y que con toda seguridad es el conjunto total de la obra la que tiene una influencia decisiva en Ortega y no sólo este u otro trabajo.

Sorprendentemente la influencia de Simmel en Ortega no ha recibido toda la atención que merece tener. El primero que dedicó unas líneas a ello con cierta seriedad fue Ciriaco Morón Arroyo en su obra *El sistema de Ortega y Gasset* de 1968. Las ideas orteguianas de "cultura" y "vida" en *Meditaciones del Quijote* pueden tener su origen, según Morón Arroyo, en el artículo "Concepto y tragedia de la cultura" de Simmel, lo que intenta demostrar con un paralelismo muy acertado entre ambos textos¹.

También Nelson Orringer, en su clásico trabajo *Ortega y sus fuentes germánicas*, dedica un capítulo a la influencia de Simmel en Ortega, aunque igual que el anterior autor se refería a la influencia de un ensayo, éste se refiere básicamente a la influencia de la obra *Goethe* de Simmel². Su exposición se basa en cómo afectó la lectura de este libro en las distintas épocas de su pensamiento, pero no dedica unos párrafos al resto de trabajos sobre la cultura, que seguro fueron también muy influyentes. Ello no es óbice para reconocer el gran trabajo de Orringer, pues la obra citada de Simmel es sin lugar a dudas uno de los trabajos que dejó profunda huella en el madrileño.

Finalmente quien ha seguido con más profundidad las pistas de Simmel en la obra de Ortega ha sido Francisco Gil Villegas en su obra *Los profetas y el mesías*. Buscando poner en contacto a nuestro gran maestro con Lukács y Heidegger, sitúa a Ortega a la sombra de Simmel y no precisamente bajo la influencia de un solo trabajo sino de su obra en general, y es que ver a Ortega como un lector selectivo de la obra de Simmel no tiene mucho sentido si tenemos en cuenta que devoró la cultura alemana desde que entró en contacto con ella. Ahora bien, se echa de menos en la obra de este mejicano un mayor número de referencias a las obras cruciales de Simmel sobre la cultura, lo cual se comprende al no ser éste ni siquiera un objetivo secundario de su trabajo.

¹ Puede consultarse MORÓN ARROYO, C., *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá, 1968, pp. 102-106.

² Consultar el trabajo ORRINGER, N., *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979. El capítulo dedicado a Simmel es el noveno (294-315), pero también se pueden leer las páginas 31-32 y 178-180 para completar su exposición.

Gil Villegas expone cómo Ortega recibe las clases de Simmel³ en 1906 junto a Lukács en Berlín y cómo es allí donde quedó prendado del *Herr Zeitgeist*. La influencia de Simmel en su época, los conceptos de alma, forma y vida, trabajos como *Schopenhauer y Nietzsche*, *Rembrandt*, *Lebensphilosophie* o *Sociología*, son temas que analiza con más o menos detenimiento⁴. Los ensayos más directamente relacionados con la cultura también merecen un cierto tratamiento pero más reducido, de ahí que la propuesta de este artículo sea presentar las líneas directrices de los mismos para poder constatar con mayor claridad la gran influencia que tuvieron sobre Ortega.

La idea de cultura es sin lugar a dudas la columna vertebral de la obra simmeliana, puede considerarse el fundamento de sus ideas respecto a la sociedad. Este sociólogo más que filósofo y ensayista más que creador de grandes tratados, ofrece un buen número de trabajos en los que se analiza este concepto, ofreciéndonos, desde la corriente neokantiana, una visión original muy influyente en su época.

Los ensayos más relevantes en torno a la cultura que se pueden leer en español son: “Las grandes ciudades y la vida del espíritu” (1903), “De la esencia de la cultura” (1908), “El futuro de nuestra cultura” (1909), “El concepto y la tragedia de la cultura” (1911), “Transformaciones de las formas culturales” (1916), “El conflicto de la cultura moderna” (1918)⁵. De entre todos ellos des-

³ Si bien Ortega quedó maravillado por las clases de Simmel, hay que incidir en que Ortega estaba aprendiendo alemán y unas lecciones magistrales de filosofía exigirían un conocimiento profundo de la lengua germana. Aunque en una carta a su padre reconozca que “de alemán... regular nada más. Pero es curioso; en las clases me entero ya perfectamente y espero, en unos días entender a los profesores como si hablaran en francés” (C. 43 de mayo de 1905 en *Cartas de un joven español*, Ed. El Arquero, 1991, p. 149), no hay que sobrevalorar sus palabras. Ello implicaría que la influencia intelectual de Simmel en 1906 no fue tan relevante y que más bien son las lecturas posteriores de las obras de Simmel que Ortega realiza las que marcan al madrileño. De todas formas, es sintomático que si bien José Lasaga en su obra *José Ortega y Gasset (1885-1955)*. *Vida y filosofía*, también hace referencia a la asistencia de Ortega a las clases de Simmel, por otra parte, Noé Massó, en uno de los estudios más completos de la juventud de Ortega llamado *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente*, pasa por alto este contacto no dándole relevancia alguna.

⁴ En GIL VILLEGAS, F., *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. Las páginas más importantes sobre Simmel son de 116 a 162 y para ver la influencia de Simmel sobre Ortega y cómo Ortega hace suya su filosofía léanse 168-182 y 214-224.

⁵ Estos artículos pueden consultarse en las siguientes recopilaciones de ensayos: SIMMEL, G., *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Barcelona: Península, 1988; SIMMEL, G., *Cultura femenina y otros ensayos*. Barcelona: Alba editorial, 1999; SIMMEL, G., *De la esencia de la cultura*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2007; SIMMEL, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península, 1986. “La crisis de la cultura” puede leerse en *Revista española de investigaciones sociológicas*, 89 (2000).

tacará especialmente el escrito en 1911 por abordar el problema de una forma más completa⁶, pero no cabe olvidar que ya en *Filosofía del dinero*, este tema llama la atención del lector.

La época de Simmel es un momento de grandes posibilidades, pero podía vivirse espiritualmente de una forma muy pobre. La técnica comienza un desarrollo prodigioso hacia la constitución de grandes universos futuros y a la vez el dinero se ha convertido en el principal de los valores. Las cualidades de las cosas ya no son lo importante, antes bien es la cantidad la que alcanza la primacía. Las creaciones del ser humano adquieren una autonomía y a la vez muestran una indiferencia respecto a los hombres creadores, lo que lleva al individuo a un estado de soledad que Daniel Mundo describirá muy bien introduciendo el contexto vital de Simmel: “En esa soledad radical en la que los hombres nos fuimos colocando –de tanto en tanto interrumpida, por supuesto, por chispazos de pasión, amor y entrega– fue la compra, la acumulación y el consumo de objetos lo que agotó el sentido de la felicidad. La felicidad cambiaba su signo, de estar orientada a los otros, de ser un bien-en-común, pasó a refugiarse en el espacio privado del hogar, donde el principio de obediencia vale por sobre el de libertad, donde el *pater familias* ahoga la deliberación, donde lo común y lo com-partido es obligatorio y no electivo”⁷. El hombre se siente cada vez más señor de la tierra, pero a la vez se muestra más impotente ante los productos que inventa. Se encuentra cercado por una infinidad de objetos culturales que parecen tener para él algún sentido, aunque en realidad se encuentra a merced de éstos. En este contexto desarrolla sus trabajos Simmel.

1. Unas notas antropológicas como base de la idea de cultura de Simmel

Para Simmel es muy importante la diferencia que existe entre el hombre y el animal en cuanto a su forma de enfrentarse al mundo. El hombre no se planta ingenuamente en el mundo, como el animal, sino que se destaca enfrentándose a él, provocándolo, vencéndolo o siendo vencido por él. “Al animal le falta el sentido de la vida, la propia intención ideal que pudiera incluirse determinado un acontecimiento extremo, puramente causal y, sin embargo, determinada de nuevo por aquella vida propia. En el animal se trata sólo de la vida en general, que ciertamente puede ser favorecida o refrenada en su tener-lugar natural, pero que no es acompañada, como es el caso en mayor o

⁶ No hay duda de que la mejor recopilación de trabajos de G. Simmel sobre el tema de la cultura es el libro de FRISBY, D., y FEATHERSTONE, M., (eds.), *Simmel on culture. Selected writings*. London: SAGE, 2003, no traducido al castellano.

⁷ SIMMEL, G., *De la esencia de la cultura*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2007. Ver la introducción de Daniel MUNDO, pp. 9-13.

menor grado en cualquier vida humana, por la idea de un transcurso específico realizado u obstaculizado por la realidad”⁸. La vida humana aparece bajo un doble aspecto: la naturalidad de su acaecer y la significación. Por un lado, estamos sometidos a la movilidad cósmica, por otro, conducimos nuestra existencia individual a partir de un centro propio y como forma de alguna manera cerrada en sí.

Uno de los artículos más notables de Simmel, “Puente y puerta” (1909), presenta en muy pocas páginas aquello que en el ser humano resulta fundamental, su capacidad de relacionar. El berlinés afirma: “sólo al hombre le es dado, frente a la naturaleza, el ligar y el desatar, y ciertamente en la sorprendente forma de que lo uno es siempre la presunción de lo otro”. Esta ligazón la presenta Simmel a través de dos figuras, el puente y la puerta.

Para nosotros, las orillas de un río están “separadas” cuando nuestra idea es trazar un camino, no están simplemente una frente a otra, nuestro espíritu actúa sobre estos elementos separados, utilizando expresiones simmelianas, reconciliando y unificando. La realidad nunca muestra esta cara, sólo la visión del espíritu la pone en relieve. “El puente otorga un último y elevado sentido por encima de toda sensorialidad, un sentido no mediado por ninguna reflexión abstracta, a un fenómeno particular que recoge en sí de este modo la significación intencional práctica del puente y la lleva a una forma visible, al igual que hace la obra de arte con su objeto”⁹.

Mientras que en la correlación unificación-separación, el puente hace hincapié en la primera, la puerta pone su acento en la última. Al igual que la primera persona que hizo un camino, el que hizo una choza, mostró el poder específicamente humano frente a la naturaleza de recortar una parcela de la continuidad que representa el medio natural y le otorgó un sentido. Ese espacio recortado fue unido en sí y separado del resto, la puerta separa el espacio humano del espacio natural, pero al poderse abrir y cerrar con libertad, el hombre crea una frontera que le protege y a la vez le comunica con el resto de vida. Dice Simmel: “La puerta une de nuevo la unidad finita a la que hemos ligado un trozo diseñado para nosotros del espacio infinito con este último; con la puerta hacen frontera entre sí lo limitado y lo ilimitado, pero no en la muer-ta forma geométrica de un mero muro divisorio, sino con la posibilidad de constante relación e intercambio”¹⁰.

⁸ SIMMEL, G., “El problema del destino”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península, 1986, pp. 37-38.

⁹ SIMMEL, G., “Puente y puerta”, en *El individuo y la libertad*, ob. cit., p. 30.

¹⁰ Ob. cit., p. 32.

Parece inevitable recordar las palabras conclusivas de este ensayo que buscan destacar esta capacidad humana por excelencia y que permiten descubrir el fundamento de la actividad cultural:

Porque el hombre es el ser que liga, que siempre debe separar y que sin separar no puede ligar, por esto, debemos concebir la existencia meramente indiferente de ambas orillas, ante todo espiritualmente, como una separación, para ligarlas por medio de un puente. Y del mismo modo el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera. El cierre de su ser-en-casa por medio de la puerta significa ciertamente que separa una parcela de la unidad ininterrumpida del ser natural. Pero así como la delimitación informe se torna en una configuración, así también su delimitabilidad encuentra su sentido y su dignidad por vez primera en aquello que la movilidad de la puerta hace perceptible: en la posibilidad de salirse a cada instante de esta delimitación hacia la libertad¹¹.

Las dos grandes características del ser humano que se desprenden de aquí: por un lado ser seres que ligan y separan y, por otro, ser seres fronterizos que a su vez no tienen ninguna frontera, son dos presupuestos que no se pueden obviar en el estudio de su concepto de cultura.

El espíritu proporciona al hombre un segundo mundo de formas que tienen cierta autonomía respecto del alma que las crea: el arte, la religión, la ciencia, la moral, son formas cuajadas del espíritu que se han convertido en objeto que se contraponen a la corriente vital del alma subjetiva en que tienen origen. El sujeto, como espíritu, entra en contacto con el espíritu en cuanto formas objetivas, relación de carácter trágico pues se da una cierta tensión contradictoria entre la vida subjetiva sin pausa, limitada en el tiempo, y sus contenidos creados que prevalecen y valen para todos los tiempos. En esta tensión trágica tiene su lugar la idea de cultura.

La base de la cultura es un hecho interior que consiste en el camino del alma hacia sí misma, en el recorrido que hace que el ser humano sea lo que debe ser (lo que recuerda el ideal pindárico). Toda alma es más que aquello que momentáneamente es, es superación y perfección, y aunque Simmel no alude a ideales fijados en un lugar, comprende que en el alma se da una liberación de una fuerza de tensión encerrada en sí misma, un desarrollo de su germen más auténtico.

En este contexto se perfila el concepto de cultura. “No somos cultos por el mero hecho de haber cultivado en nosotros este saber o aquella capacidad par-

¹¹ Ob. cit., p. 34.

particular; sino cuando todos estos logros particulares sirven para el desenvolvimiento del alma misma, del centro, desenvolvimiento que va comprometido en esos logros, pero que no se identifica con ellos [...] la cultura es el camino que recorre la cerrada unidad de la persona, a través de una desplegada diversidad, para llegar a una desenvuelta unidad”¹².

2. El concepto de cultura de Simmel

La idea de cultura es un tema muy recurrente en toda la obra de Simmel. Además de aparecer en multitud de ocasiones, también es muy repetitivo en términos generales. Entre 1900 y 1918, Simmel no realiza grandes variaciones en cuanto al concepto que maneja, antes bien tiende a apuntar, en los diferentes escritos, exposiciones relativamente parecidas. Puede ser muy iluminador ofrecer las aportaciones sobre el concepto de cultura que en cada texto relevante fue presentando, de esta forma veremos tanto la progresión como el hincapié que hace en algunos puntos que aparecen constantemente. Antes bien, para saber de qué se está hablando puede ser de utilidad traer a colación cómo algún crítico define qué es la cultura para Simmel. Habermas puede ser un buen ejemplo.

Este filósofo alemán, muy acertadamente, presenta el concepto simmeliano de cultura como algo dinámico:

Entiende por ésta el proceso pendiente entre el alma y sus formas. La cultura es las dos cosas: tanto las objetivaciones en las que se plasma una vida que deriva de la subjetividad, esto es, el espíritu objetivo, como también, a la inversa, la formación de un alma que asciende de la naturaleza a la cultura, es decir, la configuración del espíritu subjetivo [...]. El *telos* de este proceso de formación es la elevación de la vida individual. En la versión simmeliana el espíritu conserva decididamente la primacía sobre el objetivo; el cultivo del sujeto es prioritario con respecto a la cultura objetiva¹⁵.

Cuando en 1900 escribió la *Filosofía del dinero*, la idea de la cultura apareció muy desarrollada en el capítulo sexto titulado “El estilo de vida”, el cual es un texto muy interesante en cuanto a aportaciones sobre este asunto. En realidad la cultura y su dinámica es el tema de fondo de toda la obra, pero son de especial relevancia las reflexiones finales. Al principio del capítulo dice Simmel:

¹² Ob. cit., p. 39.

¹⁵ SIMMEL, G., *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Barcelona: Península, 1988. Epílogo de J. HABERMAS, pp. 273-285.

Al llamar cultura a los refinamientos, las formas espiritualizadas de la vida y los resultados de los trabajos internos y externos a ella, estamos ordenando estos valores en una dirección en la que ellos no se encuentran sin más, por razón de su significación propia y objetiva. Para nosotros son contenidos de la cultura en la medida que los consideramos como expansiones elevadas de simientes y tendencias naturales, elevadas por encima de la medida de desarrollo, realización y diferenciación que serían accesibles a su mera naturaleza. El presupuesto del concepto de cultura es una energía u orientación naturales cuya mera existencia real basta para garantizar que se hallará detrás de toda evolución posterior¹⁴.

Esta sería en principio una primera definición de cultura, que aunque amplia, contiene el elemento fundamental: la progresión de un elemento hacia su desarrollo pleno.

Simmel pensaba que en su época se estaba atravesando un momento muy especial en el que la verdadera cultura, la de los individuos, estaba retrocediendo a la vez que se creaban unos artefactos muy refinados. “Las cosas que llenan y rodean objetivamente nuestra vida: aparatos, medios de circulación, productos de la ciencia, de la técnica y del arte, están increíblemente cultivados, pero la cultura de los individuos, al menos en las clases superiores, no está igualmente avanzada e, incluso en muchos casos, hasta se encuentra en retroceso”¹⁵. Unas líneas después añade: “el tesoro de la cultura objetiva aumenta progresivamente en todas sus partes, mientras que el espíritu individual únicamente puede ampliar las formas y contenidos de su formación de modo mucho más lento y como con cierto retraso respecto a aquel tesoro”¹⁶.

¿Cuál es el origen de este fenómeno que sacude a la modernidad? Para explicar este hecho primero recurre a poner de relieve una característica notable que poseen los objetos culturales. Según Simmel en ellos el espíritu habita de forma potencial y es la conciencia individual quien puede hacerla cristalizar. Ese proceso de cristalización representa la condensación –completa o incompleta– de aquella verdad objetivamente válida de la que nuestro conocimiento constituye una copia. Esta cualidad de las cosas parece clave para comprender por qué una cultura puede crecer y otra no, así lo explica el autor:

Al reconocer esta categoría del espíritu objetivo como la representación histórica del contenido espiritual válido de las cosas en sí, podemos comprender cómo es posible que el proceso cultural, al que interpretábamos como una

¹⁴ SIMMEL, G., *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976, p. 560.

¹⁵ Ob. cit., p. 563.

¹⁶ Ob. cit., p. 564.

evolución subjetiva –la cultura de las cosas como cultura de los seres humanos– se puede separar de su contenido; entrando en aquella categoría este contenido alcanza otra situación similar, con lo que aparece la base fundamental para la manifestación que se nos aparecía como el desarrollo separado de la cultura objetiva y de la persona. Con la objetivación del espíritu aparece la forma que permite una conservación y una acumulación del trabajo de la conciencia; esta objetivación es la más importante y la más rica en consecuencias de todas las categorías históricas de la humanidad, puesto que convierte en hecho histórico lo que biológicamente resulta tan dudoso: la heredabilidad de los caracteres adquiridos¹⁷.

“De la esencia de la cultura” es un ensayo de 1908 en el que Simmel pone todo su empeño en desmenuzar el concepto procediendo desde una comprensión general de la cultura a un concepto de cultura vinculado a la persona. Pero no termina ahí su examen, pues también trata de mostrar que no todas las acciones humanas que en principio podrían ser calificadas de cultura realmente lo son.

Todas las actividades del ser humano podrían ser calificadas de naturales, pero en cuanto se habla de cultura, cabe utilizar un concepto de naturaleza más restringido para que tengan cabida las actividades culturales frente a las naturales, pero ¿dónde está la diferencia?

En ocasiones puede parecer que el concepto de cultura coincide con la actividad teleológica humana en general, pero no es así exactamente, pues poner la zancadilla a un compañero para que caiga nadie diría que es un acto cultural. El cultivar, dice Simmel, “presupone que haya ahí algo que antes de su verificación se encuentre en un estado no cultivado, precisamente el «natural»; y presupone, en efecto, además, que la modificación que entonces se realiza de este sujeto esté latente de algún modo en sus relaciones estructurales y fuerzas motrices, aun cuando no realizable por estas mismas, sino precisamente sólo por la cultura; presupone que el cultivar conduzca a su objeto a la perfección determinada para él, perfección situada en la auténtica y enraizada tendencia de su ser”¹⁸.

Cultivar no es sólo llevar un ser a un estado de desarrollo superior al alcanzable por su naturaleza, sino “desarrollo en la dirección de un núcleo interno originario, consumación de este ser, por así decirlo, según la norma de su propio sentido, de sus más profundos impulsos; pero esta consumación no es alcanzable en el estadio que llamamos natural”¹⁹. De aquí se extrae que sólo el

¹⁷ Ob. cit., p. 569.

¹⁸ SIMMEL, G., “De la esencia de la cultura”, en *El individuo y la libertad*, ob. cit., p. 120.

¹⁹ Ob. cit., p. 121.

hombre es verdadero objeto de cultura (si usamos “cultivar” para referirnos a cosas, es de forma análoga), es decir, de cultivarse, pues sólo en él encontramos una exigencia de perfección. Aquello hacia dónde el alma debe desarrollarse está dibujado en ella misma con líneas invisibles.

Pero si la cultura es una consumación del hombre, no toda consumación humana es cultura, pues hay desarrollos que el alma efectúa que no son cultura. Para que se dé una auténtica cultura humana, el desarrollo debe incluir algo que le sea externo. “El carácter cultivado es un estado del alma, pero un estado tal que se alcanza por el camino de la utilización de objetos conformados convenientemente”²⁰. Esto lleva a Simmel a plantear dos significaciones de su concepto: por un lado “cultura objetiva”, es decir, las cosas en aquella elaboración y crecimiento que conducen al alma a su consumación más propia; por otro lado, la “cultura subjetiva”, que entiende Simmel como la medida de desarrollo de las personas alcanzada a partir de las formas culturales objetivas. Entre ambas existe una diferencia fundamental:

La cultura subjetiva es la meta final dominante, y su medida es la medida del tener parte del proceso vital anímico en aquellas perfecciones o bienes objetivos. Evidentemente, no puede haber cultura subjetiva sin cultura objetiva, porque un desarrollo o un estado del sujeto es cultura sólo por el hecho de que engloba en su camino objetos transformados de este modo. La cultura objetiva, por el contrario, puede alcanzar una autonomía, ciertamente no completa, pero sí relativamente considerable, frente a la subjetiva, en tanto que se crean objetos “cultivados”, esto es, según su sentido, objetos que cultivan, cuya significación en esta dirección es aprovechada sólo incompletamente por los sujetos²¹.

En 1909 se presenta el ensayo “El futuro de nuestra cultura”, un breve escrito, pero muy interesante, pues en él los conceptos de cultura y tragedia comienzan a vincularse, convirtiéndose el trabajo en precursor del que aparecerá en 1911 sobre el concepto y tragedia de la cultura. Si bien desde la *Filosofía del dinero* Simmel tiene conciencia de una problematicidad interna en la idea de cultura, ésta no había aparecido aún tan claramente ligada al tema de la tragedia.

Cabe destacar cómo Simmel se muestra muy interesado en remarcar la necesidad de los elementos externos para que exista una cultura personal. El ensayo anterior sobre la esencia de la cultura, se quedaba exactamente en este punto, el cual se convierte en la nota definitoria de la cultura subjetiva. Afirma este pensador:

²⁰ Ob. cit., p. 122.

²¹ Ob. cit., p. 126.

La cultura, más bien, me parece ser como la relación de las energías anímicas, subjetivas, reunidas en el punto unitario del Yo, con el reino de los valores objetivos, históricos o ideales. El hombre está cultivado cuando estos bienes objetivos de tipo espiritual, o también externo, pasan a formar parte de su personalidad, de tal modo que le permiten progresar por encima, por así decirlo, de la medida natural alcanzable puramente por sí mismo. Ni lo que somos totalmente a partir de nosotros, y ya lo sea por medio de la más grande predisposición ética, intelectual, religiosa u otra, ni lo que nos rodea en lo que se refiere a productos del trabajo de la humanidad, significa la altura de la cultura, sino la consumación armónica de lo primero por medio de la asimilación interna y fructífera de lo otro²².

Las distintas épocas han puesto el acento en hacer crecer los objetos culturales o en hacer crecer a los individuos, unas apuestan por acrecentar la cultura subjetiva y otras la objetiva. Cuando se busca hacer crecer la cara objetiva es fruto de intereses particulares, cuando se impulsa la subjetiva es a través de políticas educativas de carácter general, pero mientras la objetiva aumenta rápida e ilimitadamente, la subjetiva se acrecienta sólo muy lentamente, lo cual es una trágica contradicción.

1911 está marcado por la llegada de “El concepto y la tragedia de la cultura”²³, posiblemente el ensayo de Simmel que ha dejado más huella en la historia de la filosofía de la cultura y del que a continuación se exponen las ideas más notables.

El hombre puede poseer cultivos, culturas y a la vez no ser un hombre realmente culto, cultivado, si su núcleo más profundo no se desenvuelve. Cuando Simmel se pregunta por el motivo de ese desarrollo la respuesta que ofrece no va más allá de proponer una cierta armonía preestablecida. El texto en que introduce esta idea llega a propósito de afirmar que un hombre puede tener muchos conocimientos y a la vez no ser culto, pues esto sólo se produce si “los contenidos suprapersonales acogidos desarrollan en su alma, por una especie de armonía preestablecida, aquello que es su impulso más auténtico y que esboza en él, anticipadamente, su completo acabado”²⁴. Este hombre culto tiene

²² SIMMEL, G., “El futuro de nuestra cultura”, en *El individuo y la libertad*, ob. cit., p. 130.

²³ SIMMEL, G., “El concepto y la tragedia de la cultura”, *Revista de Occidente*, vol. XLII, 124, Madrid, 1933, pp. 36-77. Este trabajo fundamental originalmente se publicó en 1911 en la revista *Logos*, para luego traducirse al castellano en *Revista de Occidente*. Puede consultarse también en otras publicaciones más actuales como: SIMMEL, G., *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Barcelona: Península, 1988; SIMMEL, G., *Cultura femenina y otros ensayos*. Barcelona: Alba editorial, 1999; SIMMEL, G., *De la esencia de la cultura*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2007.

²⁴ SIMMEL, G., “El concepto y la tragedia de la cultura”, *Revista de Occidente*, vol. XLII, 124, Madrid, 1933, p. 40.

un modo de ser que consiste en, utilizando las expresiones de D. Mundo²⁵, estar-permanentemente-estimulado, o lo que es lo mismo, la clave de la cultura es que el sujeto sea un ser-entre-tenido, cuando su espíritu se estanca queda alienado y precisamente ésa es la clave de la cultura moderna, una cultura que ahoga y no permite que el hombre vaya más allá de lo que ésta le ofrece. Frente a ello Simmel aboga por una actitud activa, lúdica, aventurera ante el mundo. La aventura nos hace prestar más atención a lo interior que a lo exterior, hace que nos conduzcamos en el mundo sin ataduras ni seguridades (lo cual es el fruto precisamente de la cultura objetiva), antes bien lo fiamos todo a la incertidumbre. “En contraste con el encadenamiento de los círculos de vida, con la certeza de que en definitiva todos esos sentidos de marcha opuestos, esas revueltas, esos entrelazamientos trenzan un hilo continuo, se encuentra lo que llamamos aventura: una parte de nuestra existencia, sin duda, que se vincula directamente hacia delante y hacia atrás a otras, y que al mismo tiempo, en su sentido más profundo, discurre al margen de la continuidad que es, por lo demás, propia de esta vida”²⁶.

No hay cultura si el alma recorre el camino hacia sí misma, desde la posibilidad de nuestro verdadero yo a su verificación, con sólo sus fuerzas personales subjetivas. La cultura verdadera necesita un elemento exterior al hombre; sólo cuando en el desarrollo del alma se incorpora un elemento extrínseco a la misma, se alcanza la cultura. Esos elementos son las formas culturales clásicas, especialmente la ciencia, la moral y el arte. La persona, para ser culta, debe incorporar estas formas. Como afirma este autor, “constituye la gran paradoja de la cultura que la vida subjetiva, sentida por nosotros en su corriente continua, y que tiende por sí misma a su acabado interior, no puede lograrlo por sí sola, sino valiéndose de esas formaciones que se le presentan con un aspecto completamente extraño, herméticamente cristalizadas. La cultura nace –y esto es lo esencial para su comprensión– en la concurrencia de dos elementos que, aisladamente, no la contienen: el alma subjetiva y el producto espiritual objetivo”²⁷.

Estas dos dimensiones, la subjetiva y la objetiva, dan lugar a la verdadera cultura. Por un lado tenemos la vida subjetiva que crea todo sentido, valor, significación, que alberga todo ello con exclusividad, por otro tenemos el valor que ha cuajado en los objetos y que ya no necesita de ningún sujeto, lo que explicará con el ejemplo de la salida del sol y el cuadro que representa este acontecimiento.

²⁵ SIMMEL, G., *De la esencia de la cultura*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2007. Ver la introducción de MUNDO, D., pp. 9-13.

²⁶ SIMMEL, G., “La aventura”, en *Sobre la aventura, Ensayos filosóficos*. Barcelona: Ed. Península, 1988, p. 11.

²⁷ SIMMEL, G., “El concepto y la tragedia de la cultura”, *Revista de Occidente*, vol. XLII, 124, Madrid, 1933, pp. 41-42.

tecimiento. “Al enfrentarse estas valoraciones del espíritu subjetivo y del objetivo, la cultura pasea su unidad entre las dos, porque representa aquel tipo de plenitud individual que sólo puede llevarse acogiendo o utilizando estas formaciones de carácter sobrepersonal que, en algún sentido, se hallan fuera del sujeto. Porque éste no podrá alcanzar el valor específico que es su cultura, si no lo busca por el camino de las realidades espirituales objetivas; y éstas no pueden convertirse en valores culturales si no recogen y hacen pasar a su través el camino que conduce al alma hacia sí misma, desde su estado que podríamos llamar natural a su estado cultivado o cultural”²⁸. De esta forma, Simmel comprende la cultura como un proceso de desarrollo personal, pero en él tienen un lugar clave las formas culturales, el sujeto crece en diálogo con estas realidades y no puede hacerlo al margen de las mismas.

Existen dos excesos que cabe evitar en cuanto a la cultura, podemos encontrar hombres orientados exclusivamente hacia el sujeto, hombres que buscan sólo la salvación de su alma, la perfección interna, el poder personal. La figura representativa sería el santo estilista. Por otra parte podría darse el caso de un hombre que busca la plenitud de su obra de tal forma que no pretende nada más que su trabajo cumpla con las exigencias de su idea y nada más. La figura representativa sería el especialista.

En ambos casos nos encontramos con actitudes que se enfrentan a la realidad de la cultura, pues ésta está en la síntesis, no en el cultivo de una sola de las dimensiones. Estos dos elementos están peculiarmente intrincados, es una intrincación única “en la que el desenvolvimiento cultural del ser personal es un estado que no existe sino en el sujeto, pero un estado de tal índole que no puede ser logrado más que mediando la recepción y aprovechamiento de contenidos objetivos. De aquí que la cultura sea una tarea infinita, ya que no es posible suponer como agotada la utilización de los momentos objetivos”²⁹.

Con estas palabras entramos en la materia de la tercera parte de esta exposición, pues ésta está dedicada a la interpretación trágica que Simmel realiza de la cultura.

3. La tragedia de la cultura

En este concepto de cultura, las energías psíquicas subjetivas consiguen una forma objetiva independiente del proceso vital creador que le da su ser. Estas formas vuelven a embarcarse en el proceso vital subjetivo de modo que el sujeto se orienta hacia su ser central. Se conforma así una corriente que va del

²⁸ Ob. cit., p. 50.

²⁹ Ob. cit., p. 58.

sujeto al sujeto pasando por el objeto. El problema llega si el objeto pierde su labor mediadora y la cadena se rompe desmontando el puente que une los dos puertos del sujeto en su viaje hacia la cultura.

Afirma Simmel: “desde el momento en que nuestra obra se ha destacado de nosotros, no sólo posee existencia y vida propias que se desentienden de nosotros, sino que contienen en este su auto-ser –como si dijéramos, por gracia del espíritu objetivo– fuerzas endebles, partes y relevancias que nada deben a nosotros y de los que somos, acaso, los primeros sorprendidos”⁵⁰. Los objetos poseen una lógica y un valor propios y el hombre llega a convertirse en mero paciente de la fuerza y el valor de estos objetos que parece que funcionan en favor de su propio perfeccionamiento en lugar de la perfección del hombre. Ésta es la clave de la tragedia de la cultura, en la que Simmel insistirá en párrafos como éste:

Calificamos de trágica fatalidad el hecho de que las fuerzas que se encaminan a la destrucción de un ser nazcan de las capas más profundas de este mismo ser; con su aniquilamiento culmina un destino inicialmente implicado en él, destino que no es sino el desarrollo lógico de aquella estructura con la que el ser ha construido su propia positividad. El concepto común a toda cultura es que el espíritu crea algo objetivo, independiente, en cuya virtud puede tener lugar el desenvolvimiento del sujeto partiendo de sí mismo hasta llegar a sí mismo; pero ese elemento integrador, condicionador de la cultura, como es objetivo independiente, se halla predeterminado para un desarrollo autónomo, desarrollo para el que sigue utilizando constantemente las fuerzas de los sujetos, y comprometiéndolos en su propia trayectoria, sin por eso elevarlos a sus alturas personales: el desarrollo del sujeto no puede seguir la vía propia del desarrollo del objeto y si la sigue se pierde en un callejón sin salida o se vacía de su vida íntima⁵¹.

Este largo texto expresa perfectamente el significado de la tragedia de la cultura, pues la clave está en que el sujeto acaba buscando la perfección del objeto y no la suya propia y además esto es propio de la dinámica interna de la cultura, es como una contradicción interna. El objeto cultural enreda al sujeto, y lo desvía de su objetivo.

Con la modernidad, este proceso de antítesis ha llegado a su punto álgido y puede comprobarse en el día a día. “Entre la vida que siempre sigue agitándose en oleadas, que se extiende como una energía que salta a la vista, y las formas de

⁵⁰ SIMMEL, G., “El concepto y la tragedia de la cultura”, *Revista de Occidente*, vol. XLII, 124, Madrid, 1933, p. 65.

⁵¹ Ob. cit., p. 71.

su exteriorización histórica que se mantienen fijas en rígida igualdad, existe inevitablemente un conflicto que llena toda la historia de la cultura, si bien, naturalmente, permanece latente en ocasiones. Pero en el presente me parece que está en marcha a propósito de un gran número de formas culturales”³².

El hombre moderno “se siente rodeado por un número infinito de elementos culturales que no dejan de tener importancia para él, y que, sin embargo, tampoco tienen una decisiva importancia; se le presentan como una masa abrumadora, ya no puede asimilarse íntimamente todos los elementos, pero tampoco puede rechazarlos sin más, pues que forman parte, potencialmente, de la esfera de su desarrollo cultural [...]. El hombre de nuestro tiempo lo tiene todo y no posee nada”³³.

Ramón Ramos ha analizado a fondo el concepto de tragedia en Simmel y, tras su estudio, no cabe duda de que el diagnóstico principal del berlinense es que el mundo contemporáneo se precipita hacia lo trágico por causa de un antagonismo de principios irreconciliables que lleva a la irónica aniquilación del sujeto cultural por la cultura creada. Simmel suele acercarse a la realidad social a través de dualismos, y en la cultura lo encuentra entre la cultura objetiva y la subjetiva. Toda dualidad puede conformarse de tres maneras: la síntesis que armoniza lo distinto, la compartimentación que fragmenta la unidad y el antagonismo que enfrenta lo que está separado. El concepto pleno de cultura exige la síntesis, el entretrejimiento del sujeto cultivado y las objetivaciones culturales, en plena inserción de éste en aquéllas y de aquéllas en éste, pero Simmel insiste en que la cultura contemporánea está derivando no a una síntesis sino a un antagonismo entre los tipos de cultura³⁴.

Los contenidos objetivos donde las personas acuden para cultivarse pueden acabar convirtiéndose en su propia perdición, de ahí que diga Simmel: “las formas que la vida se ha construido como vivienda se han vuelto una vez más cárcel para la vida”³⁵. Ese mundo puede desarrollarse de tal forma que acabe siendo extraño e inasimilable a quienes deben nutrirse de él, cuando esto sucede se da la verdadera tragedia de la cultura³⁶. Dice Simmel:

³² SIMMEL, G., “Transformaciones de las formas culturales”, en *El individuo y la libertad*, ob. cit., p. 133.

³³ SIMMEL, G., “El concepto y la tragedia de la cultura”, *Revista de Occidente*, vol. XLII, 124, Madrid, 1933, p. 72.

³⁴ Ver RAMOS TORRE, R., “Simmel y la tragedia de la cultura”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 89 (2000), pp. 49-50.

³⁵ SIMMEL, G., “Transformaciones de las formas culturales”, en *El individuo y la libertad*, ob. cit., p. 134.

³⁶ También se puede leer en otro de sus ensayos cómo el conflicto entre ambas culturas es algo interno, de suyo, y especialmente visible en nuestra época: “la vida anhela lograr algo que no puede alcanzar. Desea trascender las formas y aparecer en su desnuda inmediatez. Los proce-

La vida creadora produce constantemente algo que no es de nuevo vida, algo en lo que de algún modo se precipita hacia la muerte, algo que le contrapone un título legal propio. La vida no se puede expresar a no ser en formas que son y significan algo por sí, independientemente de ella.

Esta contradicción es la auténtica y continua tragedia de la cultura. Lo que consiguen el genio y las épocas afortunadas es que la creación se torne, por medio de la vida que fluye desde el interior, una forma felizmente armónica, que por lo menos conserve durante un tiempo la vida en ella y no quede petrificada en ninguna autonomización, por así decirlo, enemiga de la vida³⁷.

Frente a la cultura objetiva, el individuo se ha venido a menos, se ha reducido a una partícula de polvo frente a una enorme organización de cosas y procesos que le quitan de las manos los valores y progresos para apropiárselos. Para el alemán, la ciudad es el escenario privilegiado de esta cultura que crece por encima de lo personal. En las ciudades la vida es más fácil, uno se deja llevar por la corriente y casi no necesita nadar, pero a la vez la vida se compone cada vez más de estos contenidos impersonales, los cuales quieren eliminar las coloraciones humanas.

No podemos más que afirmar que la cultura guarda en su interior una grave contradicción, una tragedia, pues los contenidos de la cultura, las formas culturales se atienen a una lógica que nada tiene que ver con la finalidad de la cultura. El camino que el sujeto recorre para su cultura está condicionado por el hecho de que los contenidos del alma se hagan independientes y se objetivicen, resulta que la cultura, desde el primer momento de su existencia, lleva consigo aquella condición –la forma que adquieren sus contenidos– que está destinada a desviar, entorpecer, desconcertar y dividir su íntima esencia: ser camino del alma inicial para el alma terminal, acabada.

El gran empeño del espíritu es vencer y superar el objeto haciéndose a sí mismo objeto para poder volver después hacia sí. La capacidad de ligar del ser humano cristaliza en formas culturales, pero estas formas culturales no son obstáculos para el ser humano, más bien al contrario. Igual que el ser humano necesariamente pone puertas para establecer fronteras sobre las que domina,

... sos de pensar, desear y conformar sólo pueden sustituir una forma por otra. Nunca pueden reemplazar la forma como tal por la vida que, como tal, trasciende la forma. Todos estos ataques contra las formas de nuestra cultura, que alinean contra ellas las fuerzas de la vida en «sí misma», encarnan las contradicciones internas más profundas del espíritu. Aunque este conflicto crónico entre forma y vida ha sido más acusado en otras épocas históricas, ninguna tanto como la nuestra la ha revelado como su auténtico tema de controversia”. Ver SIMMEL, G., “El conflicto de la moderna cultura”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 89 (2000), p. 329.

³⁷ SIMMEL, G., “Transformaciones de las formas culturales”, en *El individuo y la libertad*, ob. cit., pp. 133-134.

también las formas culturales son distintas fronteras con las que el mundo toma carácter. Pero el ser humano es aquel que abre y cierra las puertas, vive estableciendo fronteras, y a la vez está más allá de ellas. No pone puertas y crea habitaciones para encerrarse en ellas sino para dar un sentido a la realidad. Si el ser humano se encierra en sus creaciones renuncia a sus principales capacidades como ser humano, lo que le lleva a la degradación, pues como Simmel decía en “Puente y puerta”, el ser humano es un ser fronterizo pero no tiene fronteras.

El inicio del siglo XX era para Simmel el momento adecuado para que el ser humano protagonice la tragedia de su alienación, de la renuncia al desarrollo de su núcleo más personal. Si bien su capacidad de ligar se mantiene, parece que esas ligazones que establece entretejen una maraña en la que él mismo se ha visto envuelto, una frontera cada vez más infranqueable que provoca que ya no se distinga del resto de objetos del mundo al quedar unido a él en un mismo todo. Esta tensión entre quedar fundido con el resto de objetos y a la vez distinguirse, es la dinámica más propia del ser humano, lo que no es óbice para que existan épocas como la actual en las que uno de los dos elementos tenga mayor fuerza. Como el mismo Simmel reconoce, el final de esta tragedia, de este eterno enfrentamiento es el gran arcano, el gran secreto de la vida humana: nunca “el puente entre el antes y el después de las formas culturales apareció tan completamente destruido como ahora, de modo que la vida sin forma en sí sólo parece quedar suspensa en el vacío. Indudablemente, la vida también empuja hacia aquel cambio típico cultural, hacia la creación de nuevas formas, adecuadas a las fuerzas actuales, aunque con éstas –tal vez haciéndose, la vida, lentamente consciente, prolongado por más tiempo la lucha abierta– un problema sólo es suplantado por uno nuevo, un conflicto por otro. Pero con esto se realiza el verdadero modelo de la vida que, en sentido absoluto, es una lucha que abarca la relativa oposición de lucha y paz, mientras la paz absoluta, que quizá también encierra esta oposición, continúa siendo el secreto divino”³⁸.

4. De Simmel a Ortega en la idea de cultura

El concepto de cultura aparece en Ortega ya en sus primeros escritos, pues desde joven el objetivo de su filosofía es buscar solución al problema de España, problema que tiene un carácter eminentemente cultural. En este sentido, cultura podría no ser más que “la acumulación de técnicas y artefactos que permiten al hombre enfrentarse con los problemas de la vida durante un período

³⁸ SIMMEL, G., “El conflicto de la moderna cultura”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 89 (2000), pp. 329-330.

histórico determinado"³⁹, pero en la medida que el pensamiento orteguiano avanza, el concepto se vuelve más complicado.

Tras sus primeros viajes a Alemania, como idea neokantiana, la cultura es la ciencia, la moral y el arte, las tres grandes formas culturales de las que hay que empaparse si no se quiere caer en la chabacanería. El concepto está atravesado por el idealismo de sus maestros de Marburgo Cohen y Natorp y su contenido principal es el orden, el método, la ley, en definitiva la objetividad.

Meditaciones del Quijote es el primer libro de Ortega y también el lugar donde el concepto de cultura comienza a madurar. Tras haber conocido el neokantismo y con él a Simmel, Ortega bebió de las fuentes de la fenomenología⁴⁰, de ambos movimientos intelectuales brotan dos corrientes distintas sobre el sentido de la cultura, los cuales cristalizan de una forma peculiar en el primer libro de Ortega⁴¹.

La tensión entre cultura y vida de Simmel aparece con claridad, pero también la idea fenomenológica de ir a las cosas mismas, lema principal de este movimiento filosófico, frente a las grandes formas culturales del neokantismo. Todo ello determina la idea de cultura de *Meditaciones*.

Puesto que no es la intención de este ensayo mostrar todas las correspondencias entre Simmel y Ortega sino más bien redescubrir las notas más importantes de la filosofía de la cultura del primero para volver a leer a Ortega con una sensibilidad distinta, intentaremos, a modo de conclusión y sin ser exhaustivos, llamar la atención sobre algunas coincidencias.

En obras como *El tema de nuestro tiempo* y *La rebelión de las masas*, la influencia de Simmel puede verse con claridad, como bien expusieron en su momento tanto Orringer como Gil Villegas, pero ya *Meditaciones del Quijote* (1914) está marcado por Simmel, como Morón Arroyo sugirió en 1968 en *El sistema de*

³⁹ Así define la cultura el discípulo estadounidense de Julián Marías Harold Raley en su anexo de terminología orteguiana incluido en su libro *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea* (Madrid: Revista de Occidente, 1971, pp. 256 y 257).

⁴⁰ Descubre a Husserl y lee con detenimiento sus *Investigaciones Lógicas* e *Ideas*, pero parece ser que fue también la obra de Wilhelm Schapp *Aportaciones a una fenomenología de la percepción* publicada en 1910 la que dejó una gran impronta fenomenológica en *Meditaciones del Quijote*. Tanto Nelson Orringer en su trabajo *Ortega y sus fuentes germánicas* (pp. 133 y ss.) como Javier San Martín en *Fenomenología y cultura en Ortega* (p. 98) insisten en la importancia de esta obra para Ortega.

⁴¹ Existe un cierto paralelismo entre la filosofía de la cultura de Ortega y la de Hans Freyer que puede deberse precisamente a que en ambos autores las influencias principales en cuanto a la teoría de la cultura son la fenomenología y las ideas de Simmel. Hans Freyer, discípulo de Simmel, escribió en la década de los años veinte del siglo pasado *Teoría del espíritu objetivo*, una obra que presenta numerosos paralelismos con la filosofía de la cultura que Ortega inicia en *Meditaciones del Quijote*. Sobre este hecho hizo una breve referencia Antonio Regalado en su trabajo *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger* (Madrid: Alianza, 1990, pp. 179 y 180).

Ortega y Gasset. Veamos a continuación algunos aspectos relevantes del primer libro de Ortega, pues en él ya se encuentran todos los temas importantes que Simmel sugiere a propósito de la cultura.

En primer lugar cabe percatarse de cómo Simmel se hace presente en uno de los párrafos más conocidos de Ortega sobre el tema de la cultura. Comencemos por recordar el texto de Ortega:

La cultura nos proporciona objetos ya purificados que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata, y hoy, gracias a la labor reflexiva, parecen libres del espacio y del tiempo, de la corrupción y del capricho. Forman una zona ideal y abstracta, flotando sobre nuestras existencias personales siempre azarosas y problemáticas⁴².

La contraposición entre vida y formas de Simmel puede apreciarse en este texto. Por un lado tenemos las formas de la cultura, libres de la corrupción y del capricho, con una autonomía y una lógica propia, una creación humana que adquiere un estatuto de independencia de lo humano. Por otro lado la vida espontánea, el alma diría Simmel, nuestra existencia personal siempre azarosa y siempre fluyendo.

Para Ortega todo empieza, como en Simmel, con la vida espontánea, con lo inmediato, el hombre con las cosas que le rodean. En un primer momento la persona todavía no ha extraído de las cosas el espíritu que encierran, su *logos*: “vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*”⁴³. Todo lo que hoy es cultura tuvo su origen en lo humano, en la profundización que unos hombres realizaron de la vida espontánea: “lo que hoy recibimos ya ornado con sublimes aureolas, tuvo a su tiempo que estrecharse y encogerse para pasar por el corazón de un hombre”⁴⁴. Lo que hicieron es descubrir el sentido de la realidad espontánea, su conexión, su unidad y haciéndolo cristalizaron unas formas culturales que hoy se manifiestan como autónomas. Frente a ellas las personas no deben mantenerse estupefactas, orgullosas de sus creaciones incapaces de ir más allá, dice Ortega: “Es preciso que no hieraticemos la cultura adquirida, preocupándonos más de repetirla que de aumentarla”⁴⁵. Si el hombre cae en tal tentación queda aliena-

⁴² I, 755. (Las citas de las obras de Ortega hacen referencia a la nueva edición de *Obras completas*. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010).

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ *Idem*.

do (el problema de *La rebelión de las masas* resuena en estas ideas con gran fuerza). ¿Qué hacer ante las formas culturales? Dice Ortega:

El acto específicamente cultural es el acto creador, aquel en que extraemos el *logos* de algo que todavía era insignificante (i-lógico). La cultura adquirida sólo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas. Por eso en comparación con lo inmediato, con nuestra vida espontánea, todo lo que hemos aprendido parece abstracto, genérico, esquemático. No lo parece: lo es. El martillo es la abstracción de cada uno de sus martillazos⁴⁶.

Si recordamos el ciclo cultural de Simmel, es decir, que la cultura sale del sujeto para volver a él y perfeccionarle, no cuesta mucho verlo también en Ortega. La cultura verdadera, frente a la secundaria (las formas objetivas), es el cultivo del sujeto en cuanto que es capaz de dar sentido al mundo que le rodea, ésa es la dimensión clave de la cultura, no la adoración de los objetos culturales por sí mismos. Éstos no tienen sentido si no es para el cultivo de la persona. Cuando esto sucede estamos ante el idealismo mucilaginoso y pueril del que habla Ortega, el cual debe ser raído de nuestra conciencia.

Añade Ortega: “no detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre”⁴⁷. Sin darnos cuenta entramos en planos fenomenológicos a partir de una exposición con reminiscencias neokantianas, pues el tema de la reabsorción, reconducción o reducción de la circunstancia trasluce la influencia de Husserl. Aquí se ve hasta qué punto están imbricadas ambas tendencias en Ortega.

La importancia que siempre se le ha dado a esta parte de *Meditaciones* llamada “Lector...” debe extenderse también a este aspecto, la influencia de Simmel parece entreverse con claridad y ello denota el principal papel que tiene el berlinense en los orígenes de la filosofía de la cultura orteguiana.

En consonancia con lo anterior, parece interesante también uno de los textos con el que Ortega está presentando los ensayos, de ellos dice:

Son más bien lo que un humanista del siglo XVII hubiera denominado “salvaciones”. Se busca en ellos lo siguiente: dado un hecho –un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor– llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. Colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de

⁴⁶ I, 756.

⁴⁷ *Idem*.

un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones⁴⁸.

Si ésta es la intención de *Meditaciones del Quijote*, poca diferencia podemos encontrar con la idea general de los trabajos que se han examinado de Simmel. Los restos sobre los que debe dar el sol son las formas culturales que esperan la acción de la persona para que una vez asimilada brille con toda su intensidad, de lo contrario la cultura objetiva no son más que restos a la deriva que no tienen sentido. Ortega insiste en que su objetivo es buscar que un objeto o una persona alcancen su perfección de significado, o lo que es lo mismo, alcancen aquel estado al que han sido llamados. Una idea que encontrábamos desarrollada ampliamente en Simmel.

Otro lugar común entre Simmel y Ortega lo vamos a encontrar a propósito de la importancia de la actitud aventurera o heroica que debe mantener la persona. El espíritu creador del ser humano como su dimensión cultural por excelencia queda representado en Ortega por el famoso lema de *Meditaciones* “voluntad de aventura”. Llama la atención que Simmel publicase su texto sobre la aventura como actitud vital unos años antes que Ortega, además es interesante que ambos usos coincidan en gran parte. Simmel utiliza esta figura para contraponer la vitalidad al encadenamiento de las formas culturales.

Pedro Cerezo estudió con profundidad este concepto orteguiano en un ensayo incluido en su obra *La voluntad de aventura*:

En la “voluntad de aventura”, formula Ortega su alternativa existencial al espiritualismo trágico unamuniano de la oblación por el deber, bajo cuyo idealismo ético se ocultaba, a los ojos de Ortega, un pernicioso y extremo irracionalismo. Pero no era esta la única versión del espiritualismo. Años más tarde lo combatirá Ortega en la forma específica del culturalismo neokantiano –otra forma de idealismo– y en la ideología residual del progresismo pequeño-burgués. En este caso, la identificación del espíritu de aventura se lleva a cabo, frente al *homo transcendentalis*, dedicado a la realización de los valores trascendentales de la cultura, y el *homo aeconomicus*, que en el piso más bajo de la misma, se afana en el cultivo de los valores materiales⁴⁹.

Como se puede observar, siguiendo a Cerezo, el uso de esta expresión por Ortega está vinculada a los mismos temas que Simmel, pues hay que recordar que el deber, es decir, la moral es una de las formas culturales por excelencia,

⁴⁸ I, 747.

⁴⁹ CEREZO, P., *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 134.

y Ortega se enfrenta a Unamuno por ello⁵⁰, lo que podría ser un indicativo de la influencia del alemán en el español. Toda la dedicación que pone Ortega en *Meditaciones* por demostrar que él no es relativista en el tema de moral es muy sugerente, pues todo lo que dice de la moral puede ampliarse a las otras dos formas por excelencia de la cultura (arte y ciencia):

Toda ética que ordene la reclusión perpetua de nuestro albedrío dentro de un sistema cerrado de valoraciones es *ipso facto* perversa. Como en las constituciones que llaman “abiertas”, ha de existir en ella un principio que mueva a la ampliación y enriquecimiento de la experiencia moral⁵¹.

Si esto lo entendemos en sentido amplio, no cabe duda que detrás se encuentra el maestro Simmel haciendo su propuesta de idea de la cultura. La cultura objetiva no tiene sentido en sí misma si no es para servir de peldaño para ascender un poco más en la historia de la cultura hacia el perfeccionamiento de los sujetos.

Si en Simmel encontramos tantos textos relacionados explícitamente con la cultura y en Ortega no, se debe a que el español se mueve más en el terreno de la aplicación de las ideas y no tanto en el de la exposición de fundamentos, especialmente en la época de *Meditaciones*. Esto significa que Ortega está aplicando lo aprendido en Alemania al caso español, y ello le hace parecer carente de fundamentos al no tener primero una obra escrita de teoría de la cultura. Ahora bien, en la práctica se entrevé la teoría, y eso es precisamente lo que sucede aquí. Ortega tiene su reto en la cultura española y por eso directamente se pone manos a la obra, con el único objetivo de revitalizar la cultura de España.

Este contexto favorece otro paralelismo entre Simmel y Ortega en su primer libro. Si Simmel había desarrollado su concepto de tragedia de la cultura en 1911, Ortega percibe la cultura española como una cultura estancada, donde la tragedia ha adquirido dimensiones impensables. De ahí el análisis que presenta al principio de las *Meditaciones*, el cual trasluce la herencia de Simmel en torno a la tragedia de la cultura. Dice Ortega: “se ha convertido para el español el universo en una cosa rígida, seca, sórdida y desierta. Y cruzan nues-

⁵⁰ Para conocer a fondo ese enfrentamiento se puede consultar el capítulo segundo llamado “El sentido jovial de la vida” del libro citado de Pedro Cerezo, el capítulo primero del libro de Javier San Martín que lleva por título “La polémica entre Ortega y Unamuno: Datos para la génesis de *Meditaciones del Quijote*” y en especial el *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Madrid: Ed. El Arquero, 1987.

⁵¹ I, 751.

tras almas por la vida haciéndole una agria mueca, suspicaces y fugitivas como largos canes hambrientos”⁵².

Finalmente, creo que podría establecerse una vinculación también en cuanto a la idea simmeliana de la puerta y el puente, es decir, de la idea que se ha presentado como fundamental para comprender la cultura en Simmel, es decir, que el ser humano es aquel que relaciona y que separa. Ortega presenta el acto cultural como aquel proceso en el que el ser humano pone sentido a la vida espontánea, pero ¿qué es sentido? ¿Qué es extraer el espíritu que encierran las cosas? Veamos un par de citas de *Meditaciones*:

Y como espíritu, *logos* no son más que «sentidos», conexión, unidad [...]⁵³.

El sentido de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, en su dimensión de profundidad. No, no me basta con tener la materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el sentido que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo⁵⁴.

Especialmente resuenan aquellas palabras de Simmel en las que, hablando del puente, expresa que la persona es aquel que en el río no ve sólo la materialidad, sino que en el río hay una separación. Esta capacidad humana es fundamental para Simmel y para Ortega, es definitoria del ser humano. Si renunciamos a ella el ser humano se derrumba o, como afirma Ortega, “la inconexión es el aniquilamiento”⁵⁵, pues bien, el autor de *Filosofía del dinero* desarrolló el tema en 1909, después de que Ortega hubiera asistido a sus clases y de haberse convertido en un lector habitual de sus trabajos.

En conclusión, estos vínculos que se han establecido entre Simmel y Ortega son unas pequeñas notas para percibir la importancia que Simmel tiene para una comprensión adecuada de la filosofía de la cultura de Ortega. Simplemente se trata de llamar la atención sobre este hecho y, en especial, resaltar la influencia en *Meditaciones del Quijote*, que si bien no es la única importante, es cierto que tiene un lugar destacado y no es despreciable, pues los temas más notables de la filosofía de la cultura simmeliana pueden rastrearse en el primer libro de Ortega. ●

⁵² I, 748.

⁵³ I, 755.

⁵⁴ I, 782.

⁵⁵ I, 749.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CEREZO, P. (1984): *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel.
- FREYER, H. (1973): *Teoría del espíritu objetivo*. Buenos Aires: Sur.
- FRISBY, D. y FEATHERSTONE, M. (eds.) (2003): *Simmel on culture. Selected writings*. London: SAGE.
- 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.
- LASAGA MEDINA, J. (2003): *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MASSÓ LAGO, N. (2006): *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente*. Castellón: Ellago.
- MORÓN ARROYO, C. (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá.
- ORRINGER, N. (1979): *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1991): *Cartas de un joven español*. Madrid: El Arquero.
- (2004-2010): *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- RALEY H. C. (1971): *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*. Madrid: Revista de Occidente.
- RAMOS TORRE, R. (2000): "Simmel y la tragedia de la cultura", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 89.
- REGALADO GARCÍA, A. (1990): *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza.
- SAN MARTÍN, J. (1998): *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid: Tecnos.
- SIMMEL, G., "El concepto y la tragedia de la cultura", *Revista de Occidente*, vol. XLII, 124, Madrid, 1933.
- (1976): *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- (1986): *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.
- (1988): *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Barcelona: Península.
- (1999): *Cultura femenina y otros ensayos*. Barcelona: Alba.
- (2000): "La crisis de la cultura", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 89.
- (2007): *De la esencia de la cultura*. Buenos Aires: Prometeo.

Fecha de recepción: 05/11/2010
 Fecha de aceptación: 08/04/2011

Sobre el amor en Ortega

José González-Sandoval Buedo

Resumen

Desde la consideración de que el tema tiene una enorme complejidad en la obra de Ortega, derivada del modo orteguiano de hacer filosofía, en este artículo vienen determinadas las diferentes caracterizaciones y funciones del amor a lo largo del discurso raciovitalista, tanto en el proceso perceptivo como en las relaciones interpersonales. Para ello se hace efectiva una pormenorizada biografía del amor en la obra de Ortega, detectando en ella una evolución interna en los planteamientos y la existencia de claras paradojas conceptuales.

Palabras clave

Ortega y Gasset, amor, percepción, conocimiento, relaciones interpersonales, sensibilidad emocional

Abstract

Let us consider in the first place the extraordinary complexity of love in Ortega's work, which is undeniably in line with the author's way of doing philosophy. The object of this paper is accordingly to reflect on the different characterisations and functions love is portrayed with all through Ortega's ratio-vitalist discourse, both from the perspective of love as/within a perceptive process and considering its role in interpersonal relationships. Hence the present comprehensive, thorough account of love in Ortega's work, in which an internally evolving portrayal is noticed together with the presence of a number of patent conceptual paradoxes.

Keywords

Ortega y Gasset, love, perception, knowledge, interpersonal relationship, emotional sensitivity

1. Introducción

El discurso de Ortega sobre el amor tiene una complejidad enorme, por ello, antes de comenzar nuestra determinación creemos conveniente hacer algunas observaciones previas, la mayoría de ellas sobre el contenido y algunas sobre cuestiones accidentales, como pueden ser el extraño acontecimiento de que pese a la multitudinaria utilización de las varias propuestas de Ortega sobre el amor no existen análisis completos sobre esta temática y el aviso de que el libro publicado con el título de *Estudios sobre el amor*, en sus diferentes ediciones, no recoge todos los textos en los que Ortega trata este asunto.

Cómo citar este artículo:

González-Sandoval Buedo, J. (2011). Sobre el amor en Ortega. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (22), 197-226.
<https://doi.org/10.63487/reo.484>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 22. 2011
mayo-octubre



Con relación al contenido, indicar que el amor en Ortega no tiene una única forma, sino que a lo largo de su obra se configura como el personaje de una obra dramática que aparece y desaparece con diferentes funciones y ropajes; y este proceso ocurre tanto en el ámbito de la percepción sensible, de valores y del prójimo, como en las relaciones interpersonales.

En todas las ocasiones en las que habla del amor el modo de proceder es semejante, y se ajusta al esquema dialéctico utilizado por él, en el que lo negado es parcialmente conservado; peculiar modo de proceder que hemos tratado de manera extensa en otros lugares, y en cuya base se encuentra la fenomenología y la dialéctica, tanto platónica como hegeliana.

Consecuencia de esta metodología podemos señalar algunos efectos en su discurso, que, si bien pueden hacerse extensivos a la totalidad, de manera concreta se manifiestan en el tema que nos ocupa, según veremos: 1) Al analizar todas sus obras es posible establecer una serie dialéctica con las propuestas hechas en cada una. 2) Propuestas que, si bien por su contenido pueden ser consideradas contradictorias, sin embargo no lo son en sentido estricto y riguroso; son auténticas para-doxas, es decir opiniones personales y ocasionales emitidas en diferentes momentos de su quehacer vital, resultado todas ellas de la purificación y superación de algún autor relevante dentro del mundo de la ciencia. 3) Al basar su método en la confrontación de las teorías que pretende asimilar en ese momento y en cada ámbito de su actividad intelectual, los planteamientos iniciales no suelen ser originales, aunque lo sean los autores elegidos y las conclusiones finales con las que sintetiza los elementos salvados de éstos y del nivel anterior de la serie; síntesis provisional que será transformada en tesis del momento siguiente.

Esta ordenación del discurso orteguiano también nos puede servir para confirmar que la narración biográfica no es únicamente el recurso genuino de la razón histórica, según propone Ortega, sino el medio más adecuado para determinar en toda su extensión cualquiera de los temas que trata en su peculiar sistema de filosofía. En caso de no hacerlo así, las conclusiones obtenidas al analizar una obra (o un conjunto de ellas), aunque puedan ser consideradas válidas, serán parciales, limitadas a la obra u obras analizadas, muy peligrosas y la base de un discurso interminable.

Mas pongamos entre paréntesis estas cuestiones derivadas del método que nos pueden ocupar demasiado tiempo y espacio, y como lo que en verdad interesa y lo que realmente pretendemos con este artículo es intentar ayudar a resolver la problemática derivada de las varias propuestas hechas por Ortega sobre el amor, pasemos a analizar los dos campos en los que éste aparece vestido con ropajes diferentes.

Al final del artículo conformaremos unas breves conclusiones que, además de servirnos para constatar lo dicho más arriba, también podrán ayudar a orientarnos en este complejo laberinto; al igual que a Teseo le sirvió el hilo que le regaló Ariadna para que pudiera salir del que construyó Dédalo para encerrar al minotauro, una vez hubiera dado muerte a éste.

2. El amor en la epistemología de Ortega

Desde su interpretación de que la vida humana no es sólo razón pura, en los tres ámbitos en los que se puede desarrollar una teoría del conocimiento (percepción sensible, de valores y conocimiento del prójimo), los sentimientos y el amor son elementos básicos en los procesos perceptivos establecidos por Ortega, si bien con funciones y valores “algo” diferentes en cada una de sus obras.

2.1. El amor en la percepción sensible

Si en las notas remitidas por el doctor Vulpius y publicadas en “Adán en el paraíso” se encuentran algunos de los principios sobre los que Ortega fundamenta su epistemología hasta *Investigaciones psicológicas* (1916), sin embargo sería en *Meditaciones del Quijote* donde Ortega añade el amor como medio que hace posible la conexión y unificación del individuo con la totalidad del universo. El amor se constituye así como pasión de síntesis, la filosofía como “ciencia general del amor”, la meditación como ejercicio erótico y el concepto como rito amoroso.

Ritual del concepto que permite descubrir la profundidad, la conexión, el sentido de las cosas tanto físicas como morales, de la mano del amor. Unificación vivificadora del hombre y las “cosas” que se logra a partir de las inmediatas, por las cuales nos ponemos en contacto con el universo y hacen que seamos plenamente. Posibilidad de ser que se consigue *salvando* las circunstancias, es decir, *buscando el sentido de aquello que nos rodea*; y como sentido es conexión, la salvación se consigue cuando extraemos su logos y lo ponemos en relación con las corrientes elementales y universales del espíritu; y una vez unificado con ellas, quedar transfigurado y salvado.

Desde dichos principios epistemológicos y ontológicos, estas amorosas *Meditaciones* se constituyen como *ensayos de amor intelectual* con la finalidad de aprehender la plenitud del significado de la Realidad que nos rodea, comprender su perfección y establecer la esencia de sus estructuras; y el método que hace posible esta modalidad de aprehensión y comprensión se basa en el amor. Es por el amor hacia las cosas circundantes que Ortega abre la posibilidad de unificación y pérdida de la individualidad en la captación del nexo de relacio-

nes que constituye el ser de cada cosa, en relación con el resto de elementos que forman la estructura totalitaria de la naturaleza. Estructura en la que el sujeto es pasivo y activo a la vez, es un elemento que emocional y cognitivamente participa en la determinación del ser, por lo que ésta no es reproducción ni construcción, sino *interpretación*.

Mas este saber interpretativo es un tipo de saber que aquí viene avalado por la captación de los nexos esenciales entre las cosas según una actitud empática hecha posible por el amor. Modo de saber plausible pues en el acto amoroso la individualidad se disuelve en el deseo de perfección del amado y del amante, y en este sublime deseo se prescinde de la ejecución del acto, de los fenómenos secundarios y de todas las propiedades individuales del ejecutor del acto, y así se aprehende y se comprende la conexión que reina entre las cosas del universo.

Hay, por consiguiente, en el amor una ampliación de la individualidad, que absorbe otras cosas dentro de ésta, que las funde con nosotros. Tal ligamen y compenetración nos hace internarnos profundamente en las propiedades de lo amado: Lo vemos entero, se nos revela en todo su valor. Entonces advertimos que lo amado, es, a su vez, parte de otra cosa, que necesita de ella, que está ligado a ella. Imprescindible para el amado, se hace también imprescindible para nosotros. De esta manera va ligando el amor cosa a cosa y todo a nosotros en firme estructura esencial. Amor es un divino arquitecto que bajó al mundo –según Platón– [...], a fin de que todo en el universo viva en conexión¹.

Mas, una vez hemos llegado a este punto podemos preguntarnos: ¿es posible esta fusión unificativa?, ¿puede el amor diluirnos en la contemplación en que captamos las cosas en sus estructuras esenciales?, ¿es real esta función del amor de ligar las cosas y hacer que todo el universo viva en conexión?, ¿qué tipo de amor es éste?, ¿es la filosofía una súbita descarga de intelección (una especie de orgasmo intelectual) en que consiste la comprensión inmediata del nexo de relaciones, aunque no sea la totalidad de ellas? Y, lo que es más importante, ¿no se tratará esta modalidad de amor de una *epojé* absoluta (ética y epistemológica) mediante la cual se elimina la participación de los elementos subjetivos y se reducen los fenómenos secundarios en el acto del conocimiento?

Si, como hemos podido ver, la posición de Ortega en estas “amorosas” *meditaciones* apoya esta modalidad de amor, no tardaría en abandonarla, y ello tanto sobre este unificante “amor” como sobre la mística unidad vivificada del universo por obra del divino *Eros*.

¹ I, 748-749.

La primera rectificación viene indicada en “Ensayo de estética a manera de prólogo”, obra publicada el mismo año que *Meditaciones* (1914), pero la transformación más radical se produce en “Para la cultura del amor” (1917), en la que, para sorpresa nuestra, dice:

He de declarar que me son igualmente enojosas las dos tendencias usuales de deformar el *amor*, de las que una pretende adornarlo con una decoración metafísica y la otra descomponerlo en un prurito fisiológico. Los alemanes tienden a lo primero; los franceses –salvo cuando son románticos, es decir pseudoalemanes–, a lo segundo, [...] siempre me he preguntado qué sale ganando este menester tan humano del *amor* con que lo elevemos a una potencia mística y supongamos tras él esa intervención de Dios o de la diosa Naturaleza².

Y si hablamos del universo vivificado de “Adán en el paraíso” y unificado en estas *Meditaciones*, a la altura de 1922, en *El tema de nuestro tiempo*, exclama con asombro:

La idea de que todo influye en todo, de que todo depende de todo, es una vaga ponderación mística, que debe repugnar a quien desee resueltamente ver claro³.

Mas dejemos de denunciar la presencia de lo que hemos dicho consideraremos como “paradojas” y detengámonos en el planteamiento que hace en “Ensayo de estética a manera de prólogo”, pues aquí establece los principios de una nueva epistemología (completada en *Investigaciones psicológicas*), con lo cual los sentimientos cambian de función y desaparece toda decoración mística en la *interpretación* de la realidad.

Así, Ortega unifica la emotividad y la sensibilidad en un todo único, nivel primario del proceso perceptivo que permite la conexión del sujeto y el mundo, y al que determina como *reacción subjetiva producida por una imagen objetiva al entrar en nuestra conciencia o partir de ella*, “como el pájaro al posarse en una rama o abandonarla la hace temblar”⁴.

Consecuencia de estas transformaciones, Ortega propone aquí una de las figuras clave en su nueva teoría: el yo ejecutivo. Este yo ejecutivo se constituye como lo que “algo” es en el momento de estar siendo para alguien, anterior a cualquier construcción representativa o conceptual. Es, por tanto, todo en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose; es el instante de copresencia de

² II, 276-277.

³ III, 562.

⁴ I, 676.

sujeto y objeto. Inicial reacción subjetiva que, como se produce en el nivel de la “sensibilidad emotiva”, pasa desapercibida para la conciencia; para darnos cuenta de ella tendríamos que desatender el objeto presente, concluir dicho acto y atender nuestro acto de la visión. Y a esta “imagen” producida como reacción subjetiva en la actuación ejecutiva de mi yo es lo que llamamos *sentimiento*, que es (según el Ortega de esta obra), *el acto mismo de la percepción*. Mientras se está ejecutando el acto vital de ver, de sentir el objeto, es éste el que para mí existe, pero no en el plano del pensamiento sino del sentimiento.

Mas también sobre este asunto podemos preguntarnos: ¿Cuáles son los rasgos que caracterizan este momento previo al pensar en el que el “yo” del sujeto y el “yo” del objeto se manifiestan como vivencia inmediata después separada por la representación mental del objeto en el plano del pensamiento? ¿En qué nivel de la conciencia se produce esta vivencia unificativa? Consciente del nuevo dilema planteado Ortega indica la enorme paradoja de esta situación, pues si el hombre sólo puede pensar y conocer el Mundo por medio de imágenes mentales, ¿no será un sinsentido el plantear la posibilidad de esta vivencia cognoscitiva?

¿Cuál es la respuesta de Ortega en esta obra?

Como desde sus presupuestos kantianos la intimidad de las cosas no puede ser objeto nuestro, Ortega deja de perseguir la cuestión de si racionalmente es posible el acceso y, “estimulado” por Nietzsche, dirige su mirada hacia el arte (reino del sentimiento), analizando el *Penseroso* que ofrece la intimidad del acto de pensar ejecutándose. De esta manera, en el arte encuentra no el medio para *conocer* el ser auténtico de las cosas y de la vida (esto todavía no hemos visto si puede ser posible), sino *la existencia de un sistema de signos* cuya función no es el narrarnos el fue de las cosas, sino presentarlas ejecutándose. Así, el objeto estético aunque no sea un medio válido para conocer, se convierte en *el medio idóneo para manifestar la intimidad de las cosas, su realidad ejecutiva frente a los esquemas, alusiones, sombras y símbolos que nos dan las otras noticias de la ciencia*.

A partir de este momento inicial ejecutivo, en *Investigaciones psicológicas* ordenaría el proceso de percibir según tres niveles (*sensibilidad, entendimiento y juicio*), a los que hace corresponder dos modalidades de actos: *primarios*, o fundadores, y *secundarios*, o fundamentados. A la primera modalidad le corresponde la *percepción* como acto positivo; y sobre estos actos primarios, *ejecutivos*, de la sensibilidad emocional, se constituyen los actos fundados de *pensar*, que es un acto sintético, atributivo o articulador del entendimiento; y el *juzgar*, diferente del pensar aunque también sintético, cuya función es la de emitir juicios.

En *¿Qué es conocimiento?* este momento ejecutivo sería determinado por Ortega como una modalidad de “ver” en la que no hay reflexión del acto sobre

sí mismo, previa al “ver” como objetivación; puntos de “vista” diferentes, aunque el uno está fundamentado en el otro⁵.

Esta ordenación en niveles y actos sería mantenida por Ortega en el resto de sus escritos hasta *La idea de principio en Leibniz*; obra en la que identifica la sensación empirista con la intuición sensible husserliana de *Experiencia y juicio* y ésta con la *ánthesis* aristotélica, y termina por caracterizar a ésta como facultad *noética*, con lo que se ve forzado a reorganizar el proceso, para lo cual desarrolla la clásica teoría de la abstracción como parte fundamental del proceso perceptivo⁶.

Respecto a la ubicación del amor y los sentimientos en la compleja estructura de los seres humanos las propuestas de Ortega están recogidas en dos ensayos en los que ni analiza ni determina el ser del amor: “El *Quijote* en la escuela” y “Vitalidad. Alma. Espíritu”.

En “El *Quijote* en la escuela” (1921), establece tres clases de actividad intelectual: la primera el uso de mecanismos o técnicas (industriales, políticas...); la segunda, las funciones culturales del pensar científico, de la moralidad, de la creación artística; la tercera, funciones espontáneas de la psique, raíz de la existencia personal y base de la vida organizante, que es la vida primaria y radical. Pues bien, el amor lo sitúa Ortega dentro de esta tercera clase como uno de los ímpetus originarios, junto al coraje, la curiosidad, el odio, la agilidad intelectual, el afán de gozar y triunfar, la confianza en sí y en el mundo, la imaginación y la memoria.

En “Vitalidad. Alma. Espíritu” (1925), de nuevo siguiendo a Scheler, parte del concepto de *persona* como la forma más concreta de humanidad según una estructura dinámicamente abierta al mundo y a las propias experiencias habidas en y desde la propia circunstancia. Los elementos que constituyen esta estructura personal están organizados en tres estamentos diferentes pero conectados: a) La vitalidad, que es el conjunto de tendencias primigenias de la animalidad constituida por la unidad orgánica del cuerpo; en su generalidad conforma un mundo extraindividual común a todos los hombres. b) El alma, región de los sentimientos, emociones, deseos, impulsos y apetitos; individualiza y distingue a cada sujeto del resto de los miembros de la especie; el mundo constituido por estos deseos, impulsos, amores, odios... son míos, pero no son “yo”. c) El “yo” es el espíritu que piensa y decide tratando de ordenar los otros niveles, pero no puede crear ni aniquilar un sentimiento; este espíritu o yo profundo unifica a todos los seres humanos, en él reside la voluntad y el entendimiento, dando forma al mundo de las normas objetivas y universales; es el

⁵ *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1984, p. 37.

⁶ IX, 1014-1021.

mundo extraindividual de la Verdad, la Norma, la Belleza, la Ciencia, la Ética y la Estética. La conjunción de estos tres estamentos sería el ideal de acción individual para Ortega, y el intento de conseguirlo el fin propio de los seres humanos. Este diseño de acción se constituye como un programa ético que consiste no en llegar a ser perfecto (objetivo ideal y utópico), sino en ser *mejor* cada día.

Hasta aquí nuestro primer viaje al discurso de Ortega sobre el amor y los sentimientos. Sobre él no creo necesario hacer demasiadas matizaciones, pues el desarrollo progresivo es tan claro que habla por sí mismo. Mas sigamos nuestro recorrido y narremos lo que ocurre en la percepción de valores.

2.2. Los sentimientos en la percepción de valores

En *El tema de nuestro tiempo* (curso 1921-1922) Ortega expone una breve teoría sobre los valores y su conocimiento. En esas dos páginas, apoyándose en el principio axiológico de Scheler según el cual las cosas además de ser, valen, Ortega sostiene esta doble existencia, que constituyen dos experiencias en nuestra relación con las cosas: por una parte la percepción de los elementos que componen lo que un objeto “es”; por otra, la aprehensión de las cualidades que constituyen lo que un objeto “vale”. La primera se constituye en esta obra como percepción o intuición sensible; la segunda como percepción o intuición estimativa. Cada una de estas dos experiencias avanzan independientes, por ello, podemos ser ciegos para los valores aunque nos sea perfectamente conocida una cosa en sus elementos reales.

Esta breve información sería completada más tarde, en otro ensayo que aparece en 1923 con el título de “Introducción a una estimativa”. La base central sigue siendo Scheler (al que cita en tres ocasiones), si bien ahora podemos detectar un cierto distanciamiento de Ortega respecto a su maestro. Diferencia que no reside en la consistencia de los valores, que sigue siendo la misma, sino en el modo de acceder a ellos, pues si para Scheler es la *intuición*, para Ortega es una especie de “visión” situada en el nivel de la “sensibilidad emocional” (según la unificación hecha en “Ensayo de estética a manera de prólogo”), a la que denomina *facultad estimativa*. Novedosa “facultad” por medio de la cual el conocimiento de los valores es absoluto y casi matemático, a diferencia del conocimiento de los caracteres de los objetos sensibles, que es cada vez más aproximado pero nunca perfecto:

Lo irreal –un número, un triángulo, un concepto, un valor– son naturalezas *transparentes*. Las vemos una vez en su integridad [...]. Nuestra experiencia del número, del cuerpo geométrico, del valor, es, pues, absoluta. De aquí que la matemática sea una ciencia *a priori* de verdades absolutas. Pues bien: La

Estimativa o ciencia de los valores será asimismo un sistema de verdades evidentes e invariables, de tipo parejo a la matemática⁷.

Conocimiento invariable y absoluto que pueden hacer realidad aquellos sujetos dotados de esta facultad, y siempre según su sensibilidad respecto a ciertos valores⁸.

Termina esta “Introducción a una estimativa” haciendo referencia a la nueva situación que está haciendo posible una sistematización de los gustos y sentimientos que, según Ortega, durante siglos se habían hallado abandonados al capricho.

2.3. El amor en la percepción del prójimo

Si en la percepción de valores hemos visto que Ortega propone una nueva facultad que llama *Estimativa*, al hablar de la percepción del prójimo propondrá la creación de una *Semiótica universal* y una disciplina que, en “Para una psicología del hombre interesante”, denomina *Conocimiento del hombre o antropología filosófica*. Veamos su consistencia.

En “La percepción del prójimo”, por primera vez Ortega plantea el problema que constituye el conocimiento del prójimo e indica y analiza las dos posiciones extremas que se han dado. Al referirse a la percepción habla de una modalidad mediante la cual percibimos nuestra persona y de esa “primera impresión”, que es el instante en que mejor se conoce a otro y que si nos fiáramos de ella erraríamos menos. Después reflexiona sobre la *feminidad* y dice que es en la mujer donde se da esa perfecta conjunción entre el amor del alma y el amor del cuerpo, que sin duda es la forma ejemplar del erotismo: “Norma y ejemplo a que sólo ciertos hombres egregios, de exquisita condición, consiguen elevarse”⁹.

En “Las Atlántidas” (1924), Ortega propone una curiosa teoría que llama “doctrina del paisaje vital”, a la que considera decisiva para la historia¹⁰. En esta doctrina, el amor es descubridor de tesoros recatados, claridad meridiana que recogemos para enfocarla sobre una persona o una cosa, y merced a ella

⁷ III, 545.

⁸ En “Introducción a Velázquez” (1947), esta sensibilidad emotiva sería determinada como “sensibilidad *a priori* de los valores”, si bien en esta ocasión es “una de las más sorprendentes potencias del hombre y la creadora por excelencia” que condiciona las posibilidades individuales y que sería ampliada a cada pueblo y época. IX, 901.

⁹ VI, 221. Según nota al pie de *Ideas y creencias*, Madrid: Revista de Occidente, p. 141, estos dos artículos publicados en 1924 proceden de una conferencia dada en la Universidad de Madrid en 1919.

¹⁰ III, 754.

queda el objeto favorecido con inusitada iluminación y ostenta sus calidades y valores con toda plenitud. Puede darse el caso de que el enamorado crea ver lo que en realidad no ve, pero, según Ortega, lo normal es que el hombre amoroso de un ser o de un objeto tenga de ellos una visión más exacta que el indiferente, pues el amor no miente, ni ciega, ni alucina; lo que hace es situar lo amado bajo una luz tan favorable que sus gracias más recónditas se hacen patentes. Es el amor así un grado superior de atención y sería más agudo y más sabio envidiar al hombre apasionado que tacharle de iluso. Por ello, según el Ortega de esta obra, el paisaje del enamorado, además de ser tan real como el nuestro, es mejor. También en este ensayo adelanta una breve crítica a la que para él era la concepción del siglo XIX, la cristalización de Stendhal, en la que el amor es creador de fantasmagorías.

En “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” (1925), tras determinar la percepción como el fundamento de nuestro saber, plantea la problemática cuestión de la percepción del prójimo en los siguientes términos: “Cuando vemos el cuerpo de un hombre, ¿vemos un cuerpo o vemos un hombre?”¹¹. Y para buscarle solución establece la siguiente argumentación: Todos los cuerpos que podemos ver ocupan espacio y tienen forma y color. Entre ellos hay unos que son diferentes de los otros (al menos como fenómenos), éste es el caso de una piedra, un trozo de carne o un ser vivo. Al ver una u otros nuestra actitud es diferente. Esta diferencia estriba en que al ver la carne prevemos algo más de lo que vemos, su intimidad, que en el caso de hombre se incrementa de manera sustancial merced a la existencia añadida de su alma.

Este poder expresivo de la carne agrupa innumerables cuestiones, entre las que Ortega destaca la del gesto, y entre ellos el emotivo, que es considerado extratilitario y simbólico. El carácter simbólico de estos gestos se constituye aquí como una analogía o metáfora entre lo espacial y lo psíquico en el hecho de la expresión, y sometido a las mismas leyes mediante las cuales percibimos el mundo corpóreo. Estos gestos constituyen un repertorio de actitudes y movimientos que se repiten dentro de formas genéricas, pero que se individualizan en cada ser humano. Ambos rasgos, el genérico y el individual, permiten las diferentes caracterologías y esquemas gesticulares de los tipos humanos, así como de sus manifestaciones individuales y concretas. Unidad y variedad gesticular que le permite proponer la creación de una ciencia de la expresión, una “semiótica universal” mediante la cual podamos conceptualizar, analizar y ordenar el tesoro de las *intuiciones fisiognómicas* recibidas y censuradas, pero que si las sistematizáramos enriquecerían nuestro saber del prójimo y redundaría en beneficio de todo trato humano.

¹¹ II, 680.

Y si en la percepción de valores la *intuición* utilizada por Scheler sería superada por Ortega mediante una precisa “facultad estimativa”, a esta capacidad de estar “viendo” a través de los gestos el alma abierta ante nosotros de aquel con quien conversamos, en “Para una psicología del hombre interesante” (1925) la llamaría “perspicacia”. Novedosa facultad que consiste en esa primera impresión mediante la cual *sentimos* las diversas configuraciones íntimas de cada persona. La posesión de tal *perspicacia* es la gran condición e ingrediente necesario en el amor de enamoramiento, que a estas alturas de su obra estaba considerado prototipo y cima de todos los erotismos.

Y tal perspicacia es ya el primer talento y dote extraordinaria que actúa como ingrediente en el amor. Se trata de una especial intuición que nos permite rápidamente descubrir la intimidad de otros hombres, la figura de su alma en unión con el sentido expresado por su cuerpo. Merced a ella podemos “distinguir” de personas, apreciar su calidad, su trivialidad o su excelencia, en fin, su rango de perfección vital¹².

Esta *perspicacia* nada tiene que ver con la inteligencia, aunque Ortega admite que es más probable su presencia en hombres de mente clara; mas no por ello descarta que pueda existir en hombres casi imbéciles. Y también afirma que suele darse más en la mujer que en el hombre, “al revés que el don del intelecto tan sexuado de virilidad”¹³.

Este modo de “ver” puede ser mayor o menor en cada uno de nosotros, y cabe ser genial o vulgar. Comparte con la facultad estimativa el ser otro tipo de intuición y con la inteligencia el poder errar. Esta posibilidad de errar es el motivo de muchos casos de anomalía amorosa, que son confusiones en la percepción de la persona amada, no más extrañas que las cometidas con los ojos al percibir el mundo que nos rodea, sin que por ello nos declaremos ciegos. Por ello propone Ortega devolverle al amor el atributo de la visión, aunque reconociendo que a veces se equivoca:

Precisamente porque el amor se equivoca a veces –aunque muchas menos de las que se dice–, tenemos que devolverle el atributo de la visión¹⁴.

La siguiente obra en la que podemos encontrar nuevas referencias a este asunto sería en *El hombre y la gente*, ensayo en el que siguiendo a Husserl, “el

¹² V, 192.

¹³ *Idem*.

¹⁴ V, 193-194.

otro”, de ser percibido como persona, pasaría a ser percibido como “cosa”, con una enorme participación de la experiencia como vía de acceso a su intimidad.

Terminamos aquí la narración de las propuestas sobre la percepción del prójimo, con sus desvíos y paradojas conceptuales; hagamos ahora efectiva la biografía del amor aplicado a las relaciones entre hombre y mujer, que también promete ser un viaje interesante.

3. El amor en las relaciones interpersonales

Comencemos nuestro análisis situándonos en la declaración de intenciones del proyecto editorial de *El Espectador* (1916), que es la primera manifestación sobre el tema. En dicha declaración, además de reconocer que en estos artículos pretende elevar un reducto contra la política, afirmar su voluntad de teoría como amigo del “mirar”, ver la vida según fluye ante él y ser fiel a su perspectiva particular, también deja constancia de la presencia de la cordialidad, pues dice que mirará el panorama desde *su corazón*, como si de un promontorio se tratara.

Y además de esta participación directa del corazón, el tema amoroso sería declarado objeto directo de reflexión, pues participar en la cultura del amor era una de sus intenciones programáticas. Reflexiones que tampoco tienen una respuesta unificada en Ortega.

3.1. “Leyendo el *Adolfo*, libro de amor” (1916) y “Para la cultura del amor” (1917)

El tercer artículo de este proyecto es una breve reseña de la obra de Benjamin Constant, *Adolfo*, en la que Ortega desliza algunas opiniones personales, si bien como suele hacer en las primeras referencias no ofrece soluciones, ni propone teoría alguna.

En primer lugar advierte del peligro del término por estar cargado de confusas alusiones a fenómenos de distinta naturaleza, por ello propone ocuparse seriamente del amor y evitar el régimen de ocultación al que ha estado sometido. La propuesta final que hace en este artículo es la de *meditar sobre el amor para su purificación*.

Unos meses después, en “Para la cultura del amor”, vuelve al tema siguiendo la misma obra. De nuevo advierte sobre la equivocidad del término, y tras indicar algunas acepciones avisa que habla del amor a una mujer, del amor vulgar, del amor de todo el mundo, sobre el que hace algunas consideraciones: 1) Afirma que lejos de contener fuerza mística alguna, es un trivial mecanismo psicológico que a toda hora está funcionando en nosotros. 2) Necesidad de la cultura del amor, para lo cual propone meditar para salvar contradicciones,

pues toda cultura consiste en salvar las contradicciones. 3) Afirma la capacidad poética del amor.

Mas será en este último aspecto en el que se detiene Ortega, diciéndonos que en la cima del proceso amoroso dicha capacidad hace que se organicen transformaciones. La primera de ellas es la *ilusión de perennidad*, que se manifiesta en la creencia de que el amado es con su amada uno e indiviso desde y para toda la eternidad; pero este instante transcurre y con él se evapora el vigor del juramento de eternidad dado en el momento del cenit. La segunda ilusión es la conciencia de *compenetración absoluta*, en la que el amante siente que la persona amada penetra en la suya hasta las últimas parcelas, que se halla fundido en aquélla.

Según Ortega, el error de este estado consiste en que al proyectarlo sobre el plano de lo real se pretende que se haga realidad aquello que es ilusorio, como el amor; por ello aconseja separar lo real de lo imaginario, conservar ambos mundos y someter cada cual a su exclusivo régimen. Tampoco existe el libre albedrío, pues no es el amante quien jura, sino que el amor mismo es juramento e imposible la reserva; por ello, dice que “mientras la moral no consiga modificar la naturaleza del amor, éste es el responsable y no el hombre a quien sobrecoge”¹⁵.

Situación contradictoria a la que desembocamos entre el amor en sí, que es bueno y sus infernales consecuencias. Lo malo, lo perverso, el crimen contra el amor es pretender hacer que la eternidad prometida y sentida en el plano poético se cumpla en el plano real, cuando acaso sea normal al amor el suceder a sí mismo en una multiplicidad de “amores”.

¹⁵ II, 279. En este sentido es muy elocuente el poema “Échale la culpa a él” de Vicente Gallego, en el que desde estos principios teóricos justifica sus sentimientos de celos, desconfianzas y emociones, debido al amor que lo arrastra sin que el amante tenga culpa alguna de lo que dice y siente. Un fragmento de este poema es el siguiente:

Pero el amor nos cambia, nos convierte en espías
ridículos del otro, en implacables jueces
que condenan sin pruebas y comparten
sus estúpidas penas con el reo.
El amor nos confunde y trata ahora
de que vea en tu fiesta una traición.
[...]
...y que es el amor
—ese tipo grotesco y marrullero—
el que va a hacerte daño con palabras
absurdas de reproche cuando vuelvas,
porque ya estás tardando, mala puta.

Hasta aquí el contenido de esta segunda reseña del libro de Constant, en la que resulta difícil delimitar lo que es extracto de dicha obra y lo que son opiniones personales de Ortega.

3.2. “Para una psicología del hombre interesante” (1925)

Si en “Para la cultura del amor”, Ortega considera el amor como un *trivial mecanismo psicológico a toda hora funcionando en nosotros y con gran capacidad poética*, y en “Las Atlántidas” lo consideraba claridad meridiana sobre las gracias del amado, en “Para una psicología del hombre interesante” su planteamiento sufre modificaciones sustanciales.

Comienza este ensayo atacando a los que consideran el amor operación mostrenca y banal, interpretación según él formada al amparo de la equívocidad del término y que estorba la correcta interpretación de los fenómenos eróticos. Para evitar esta limitación dice que ahora hablará del “pleno amor de enamoramiento”.

Amor de enamoramiento, considerado aquí prototipo y cima de todos los erotismos, que se caracteriza por contener dos ingredientes básicos: el sentirse “encantado” por otro ser y “absorbido” por él. Modalidad de amor que no es un querer entregarse voluntario, sino un entregarse sin querer: “Es la entrega por encantamiento”¹⁶. Desde estos presupuestos plantea el *tema general para la psicología del amor* desde tres perspectivas que, a pesar de aparecer próximas, son distintas:

1.- Adscripción de las almas a un modo de ser que se manifiesta en el amor.

*Siendo el amor el acto más delicado y total de un alma, en él se reflejarán la condición e índole de ésta. Es preciso no atribuir al amor los caracteres que a él llegan de la persona que lo siente [...]. Según se es, así se ama. Por esta razón podemos hallar en el amor el síntoma más decisivo de lo que una persona es [...]. En nada como en nuestra preferencia erótica se declara nuestro más íntimo carácter*¹⁷.

2.- El amor como género literario creado en un momento y lugar de la historia.

Creo que el amor es todo lo contrario de un poder elemental [...], yo diría que el amor más parece un género literario [...], sugerir que el amor, más que un instinto, es una creación y, aun como creación, nada primitiva en el

¹⁶ V, 186.

¹⁷ V, 188. Cursiva en el original.

hombre. El salvaje no la sospecha, el chino y el indio no la conocen, el griego de Pericles apenas la entrevé¹⁸.

3.- Rareza del amor y necesidad de ciertas condiciones para vivenciarlo.

*El amor es un hecho poco frecuente y un sentimiento que sólo ciertas almas pueden llegar a sentir; en rigor, un talento específico que algunos seres poseen, el cual se da de ordinario unido a los otros talentos, pero puede ocurrir aislado y sin ellos*¹⁹.

Las dos primeras serían puestas entre paréntesis a lo largo de este ensayo, pues se centra en la tercera perspectiva. Desde esta modalidad de sentir y esta selectividad Ortega considera que enamorarse es un talento que solo algunas personas poseen, como el don de hacer versos, la inspiración melódica, la valentía personal o el saber mandar. Divino suceso que se origina si se dan tres tipos de condiciones: a) de *percepción* para poder “ver” perspicazmente a la persona que va a ser amada; b) de *emoción* con que respondemos a esa “visión” de lo amable; c) de *constitución* en nuestro ser, o el cómo sea el resto de nuestra alma.

No todos pueden enamorarse, por tanto, para hacerlo hay que ser curioso de humanidad, sin esta curiosidad pasarán ante nosotros las criaturas más egregias y no nos percataremos. Tal curiosidad supone un alto nivel de vitalidad y aptitud para interesarse en una cosa por lo que ella sea en sí misma y no en vista del provecho que rinda. Mas no basta esta curiosidad para “ver” esa complejísima y delicada entidad que es una persona, sino que ayuda a preparar el órgano visual, que debe ser perspicaz; y tal *perspicacia* es el primer talento que, según vimos en la percepción del prójimo, actúa como ingrediente del amor de enamoramiento.

Al año siguiente volvería al tema con tres ensayos, algunos de ellos en conexión con las perspectivas abiertas en obras anteriores y no tratadas hasta ahora, y en los últimos meses del año el conocido “Amor en Stendhal”.

3.3. “Facciones del amor” (1926)

Como ya viene siendo habitual, también al comienzo de éste ensayo dice Ortega que se propone hablar del fenómeno amor en toda su generalidad, pues

¹⁸ V, 188-189. Al hacer estas reflexiones, en nota a pie de página, hace referencia a Platón indicando que éste tiene conciencia perfecta de este sentimiento y maravillosamente lo describe, pero que no se le hubiese pasado por la cabeza confundirlo con lo que un griego de su tiempo sentía hacia una mujer. El amor de Platón, según el Ortega de este ensayo, es amor de enamoramiento, pero es un amor del hombre maduro y más cultivado al joven bello y discreto. Manera dórica del amor, privilegio griego y una de las raíces de esta invención del amor a la mujer.

¹⁹ V, 189. Cursiva en el original.

si bien considera de interés un análisis psicológico de los amores, “mal podríamos entendernos si no averiguamos lo que es propia y puramente el amor”²⁰.

Para ello denuncia la ausencia de algún ensayo que diera explicación al amor y reclama la necesidad de elaborar una teoría de los sentimientos que pueda completar los trabajos de Scheler y Pfänder, únicos que, según él, han movilizad el asunto; y para no alojarse en antiguas teorías critica dos de ellas: la de Santo Tomás y la de Spinoza. Veamos estas críticas.

Según Ortega, la idea que el aquinate ofrece del amor es evidentemente errónea, pues acusa la confusión entre los apetitos o deseos y los sentimientos. Confusión, que según él, ha padecido todo el pasado de la psicología hasta el siglo XVIII, y que transportada al orden estético encontramos en el Renacimiento: “Así, Lorenzo *el Magnífico* dice que *l’amore è un appetito di bellezza*”²¹. Para resolver esta confusión indica las diferencias que existen entre el deseo y el amor: 1) Desear algo es tendencia a la posesión de ese algo, el amor, en cambio, es un eterno insatisfecho. 2) El deseo tiene carácter pasivo; en el amor todo es actividad, en lugar de consistir en que el objeto venga a mí soy yo quien va al objeto. En el acto amoroso la persona sale fuera de sí; no ella hacia mí, sino yo gravito hacia ella.

La teoría de Spinoza también es errónea, pues, según dice, aunque intentó rectificar el error que existe entre deseo y amor, considera que la conclusión no es acertada al confundir el amor con sus posibles consecuencias, como la alegría; cuando no es menos cierto que a veces el amor es triste como la muerte, tormento soberano y mortal:

El verdadero amor se percibe mejor a sí mismo y, por decirlo así, se mide y calcula a sí propio en el dolor y sufrimiento de que es capaz. La mujer enamorada prefiere las angustias que el hombre amado le origina a la indolora indiferencia²².

Como rasgos de esta modalidad de amor indica los siguientes, algunos de las cuales nos pueden recordar pasajes del *Fedro* de Platón: En su comienzo se parece al deseo, porque su objeto (cosa o persona) lo excita (mejor lo incita). El alma se siente incitada por él y por el poro abierto brota el amor y se dirige activamente a éste. No es que nos movamos hacia lo amado y procuremos la aproximación, sino que abandonamos la quietud dentro de nosotros y emigramos hacia el objeto. Ese constante estar emigrando es estar amando; de esta

²⁰ V, 457.

²¹ V, 458.

²² V, 459.

manera, el amor es una irradiación psíquica, una corriente continua que del amante va al amado (flujo de pasión del ateniense). Además, el amor tiene calor, su fuego goza de matizadas gradaciones (el lenguaje usual habla de amores que se enfrían y el enamorado se queja de la frialdad de su amada), y fluye en una cálida afirmación de lo amado. Amar una cosa es estar empeñado en que ésta exista, es vivificación perenne, creación y conservación *intencional* de lo amado.

Termina este ensayo indicando los atributos que nos han sido revelados del amor:

Si a esta altura resumimos los atributos que del amor se nos han revelado, diremos que es un acto centrífugo del alma que va hacia el objeto en flujo constante y lo envuelve en cálida corroboración, uniéndose a él y afirmando ejecutivamente su ser (Pfänder)²⁵.

Mas el viaje sigue, y para continuarlo veamos lo que dice Ortega en el siguiente ensayo.

3.4. “Para la historia del amor” (julio de 1926)

En este artículo en ningún momento intenta determinar la consistencia del amor, es una breve reseña en la que partiendo de la afirmación de que el amor está en baja y empieza a no llevarse, nuestro pensador plantea un rasgo del amor que había sido insinuado en “Para una psicología del hombre interesante”: su carácter histórico.

Según el Ortega de este ensayo, el sentimiento amoroso tiene su evolución y su historia, que se parece a la evolución y la historia de un arte; y como en el arte, también en el amor se suceden los estilos. Cada época posee su estilo de amar y cada generación modifica siempre el régimen erótico de la antecedente. Esta situación hace que estemos fatalmente adscritos a un cierto grupo y estilo de vida, a un cierto estilo de erotismo.

Hechas estas consideraciones, Ortega se propone determinar la consistencia del “amor cortés” como ejemplo de lo que podía ser una fenomenología de las especies eróticas. Pero se queda en ligeras referencias, lo mismo que al hablar del amor romántico como moda del amor en el siglo XIX, que según él sucedió a la galantería del siglo XVIII, que a su vez no era sino otra moda subsecuente a la “estima” del siglo XVII y al “amor platónico” del XV; y nos sitúa en el siglo XX sobre el que dice que aunque pensamos no somos román-

²⁵ V, 462.

ticos de sentimiento y literatura, también advierte que somos su progenie próxima, si bien más mesurada y cuerda.

3.5. “Amor en Stendhal” (agosto a diciembre de 1926)

El ensayo se compone de nueve artículos publicados en el diario *El Sol*. En los cuatro primeros Ortega hace una profunda crítica a la teoría de la cristalización de Stendhal, si bien con valoraciones y respuestas diferentes en cada uno de ellos. En el resto despliega una nueva teoría sobre el amor y el enamoramiento que le distancia bastante de lo afirmado en “Para una psicología del hombre interesante”, en la que el enamoramiento era el prototipo del amor.

En el primer artículo, de manera magistral resume la teoría de Stendhal en dos líneas:

Nos enamoramos cuando sobre otra persona nuestra imaginación proyecta inexistentes perfecciones. Un día la fantasmagoría se desvanece, y con ella muere el amor²⁴.

Añade a ello la consideración de que esa afirmación es peor que declarar ciego el amor, que es visionario, que no sólo el amor no ve lo real, sino que lo suplanta.

Los primeros análisis de Ortega sobre esta teoría los centra en dos puntos: el primero la idea que la cristalización es una exageración sobre el poder de fraude que en el amor reside; el segundo la sospecha de que hay amores que no lo son.

Con relación al primero, además de las especies de *amour-goût*, *amour-vanité*, *amour-passion*..., propuestas por Stendhal, Ortega añade como fuente de falsificación más directa y constante la originada por los poetas al constituir el amor como una extraña realidad abstracta: “Hasta el punto de que antes de sentirlo lo conocemos y nos proponemos ejercitarlo, como un arte o un oficio”²⁵.

Situación que puede ser la causa de que haya hombres y mujeres que hacen de este amor abstracto el ideal de su acción vital, con lo que siempre vivirán enamorados de forma ficticia, pues se ama el Amor y lo amado no es sino un pretexto para vivirlo.

En el segundo artículo, Ortega considera que el amor es una descarga emocional “súbita y para siempre”, y analiza las figuras de Chateaubriand y don

²⁴ V, 466.

²⁵ V, 467.

Juan (como hombres a los que las mujeres han amado), y la de Stendhal que, como le ocurre a la mayoría de los hombres, no consiguió ser amado por ninguna mujer. Este tipo de amor en que un ser queda adscrito de una vez para siempre y del todo a otro ser es una especie de “injerto metafísico”, al contrario de los pseudo amores que se caracterizan por un hacerse y un concluirse. Según Ortega, en este ensayo, un amor pleno no puede morir, va inserto para siempre en el alma sensible, y es un estar vitalmente con el otro; la circunstancia puede impedir su nutrición, pero el amor no morirá. Por todo ello, termina el pensador madrileño este artículo diciendo:

La palabra más exacta, pero demasiado técnica, sería: un estar ontológicamente con el amado, fiel al destino de éste, sea el que sea. La mujer que ama al ladrón, hállese ella con el cuerpo donde quiera, está con el sentido en la cárcel²⁶.

En el tercer artículo vuelve a retomar las críticas sobre el poder de fraude del amor, diciendo que lo único válido en la teoría de la cristalización es el implícito reconocimiento de que el amor es en algún sentido y de alguna manera impulso hacia lo perfecto. Para apoyar esta tesis recurre a Platón, si bien utilizando el término “perfección” en lugar de “belleza”. Desde esta posición formula con “alguna cautela” la idea platónica en los siguientes términos:

En todo amor reside un afán de unirse el que ama a otro ser que aparece dotado de alguna perfección. Es, pues, un movimiento de nuestra alma hacia algo en algún sentido excelente, mejor, superior. Que esta excelencia sea real o imaginaria no hace variar en lo más mínimo el hecho de que el sentimiento erótico –más exactamente dicho, el amor sexual– no se produce en nosotros sino en vista de algo que juzgamos perfección²⁷.

Consecuencia de esta búsqueda de perfección diferencia entre “instinto sexual” y “amor sexual”, diciendo que el primero tal vez asegure la conservación de la especie, pero el segundo es una fuerza gigantesca encargada de mejorarla. Y de esta curiosa manera ahora da la razón a Platón y a otro platónico, Lorenzo de Médicis, que había de decir que el amor es *appetito di bellezza*, tal vez sin recordar que expresamente había rechazado esta posición en “Facciones del amor”, al criticar la teoría de santo Tomás.

²⁶ V, 471.

²⁷ V, 472-473.

Termina este artículo reclamando la inspiración cosmológica del amor (fuerza primaria que nos mueve misteriosamente), sobre la cual dice se ha retirado nuestra atención a favor de aspectos psicológicos, olvidando que la multiforme historia de nuestros amores viven de esa fuerza elemental y cósmica que nuestra psique no hace sino administrar y modelar.

Desde la primera línea del siguiente artículo parece como si durante el verano Ortega hubiera reflexionado nuevamente sobre la teoría de la cristalización poniéndola en conexión con su teoría del conocimiento, por lo que ahora admite una parte de verdad en ella:

La proyección de elementos imaginarios sobre un objeto real se ejecuta constantemente. En el hombre, ver las cosas –¡cuánto más apreciarlas!– es siempre completarlas²⁸.

Por ello considera que esta teoría rebosa el problema del amor y que en varia medida toda nuestra vida mental es “cristalización”. Y para seguir refutando la teoría de Stendhal recurre a dos nuevos argumentos. El primero de ellos es la existencia de amores en los que no está presente este proceso, son los casos ejemplares del amor en que ambos participantes poseen un espíritu claro y, dentro de los límites humanos, no padecen error. El segundo argumento es suponer que el estado amoroso implica una sobre actividad de la conciencia, un lujo de enriquecimiento espiritual, cuando en realidad el enamoramiento es “un estado de miseria mental en el que la vida de nuestra conciencia se estrecha, empobrece y paraliza”²⁹.

Desde estas afirmaciones, de nuevo Ortega llama la atención sobre la equivocidad del término y prosigue el discurso aportando caracterizaciones de tesis suyas mantenidas en obras anteriores (en especial desde la influencia de Pfänder). Después, Ortega diferencia el amor en sentido estricto del “enamoramiento”, que ahora se constituye como un complejísimo estado donde el amor en sentido estricto tiene un papel secundario. Finaliza el artículo haciendo una breve referencia sobre el enamoramiento y reclamando la necesidad de delinear la psicología del “arrebato erótico”. Asunto que deja pendiente para resolver en la próxima entrega.

Comienza el nuevo artículo entrando rápido al tema, pues en las dos primeras líneas define la consistencia del enamoramiento, diciendo que es un fenómeno de la atención. Después analiza la consistencia de ésta y el lugar que ocupa el enamoramiento en este orden de cosas.

²⁸ V, 475.

²⁹ V, 476.

Así, el enamoramiento se constituye ahora como un estado anómalo que se produce en el hombre normal, y en sus inicios es sólo atención anómalamente detenida en otra persona, que ha destacado sobre las demás y se mantiene a menor distancia. Después, el alma atenta se sentirá incapaz de desatender a aquel privilegiado y los demás seres y cosas serán poco a poco desalojados de la conciencia. Por ello no se trata de un enriquecimiento de nuestra vida mental, sino todo lo contrario, ya que hay una progresiva eliminación de las cosas que antes nos ocupaban. La conciencia se angosta, contiene sólo un objeto y la atención no avanza de una cosa a otra; está fija, rígida, presa de un solo ser, sin embargo el enamorado tiene la impresión de que su vida de conciencia es más rica. Esto es debido a que todas sus fuerzas psíquicas convergen para actuar en un solo punto, dando a su existencia un falso aspecto de superlativa intensidad; exclusivismo que dota al objeto favorecido de cualidades portentosas y de presencia constante.

Termina este artículo abriendo otro frente de temática muy sugestiva: el misticismo. Para ello plantea la semejanza que existe entre el estado de enamoramiento y el entusiasmo místico, hace breves referencias sobre éste y suspen- de el discurso diciendo que, al igual que Dios para el místico, también para el enamorado la amada posee una presencia ubicua y constante.

En el siguiente artículo Ortega diferencia el amor del enamoramiento. Del primero dice que consiste en una magnífica operación de las almas y de los cuerpos, y que para producirse se apoya en otros procesos sin espiritualidad verdadera, entre éstos distingue el instinto sexual y el enamoramiento. El segundo lo determina como una especie de "imbecilidad transitoria", y nos dice que en lugar de acumular perfecciones (como pensaba Stendhal), lo que hacemos es aislar anormalmente un objeto y quedarnos sólo con él. Es, por tanto, un automatismo que se reduce a un juego mecánico sobre la atención del otro y que tiende hacia el frenesí. Para salvarnos tendríamos que ensanchar el campo de nuestra conciencia, introduciendo en ella objetos que antes no estaban y arrebatando al amado su exclusivismo (por ejemplo los viajes).

En los siguientes artículos trata sobre el paralelismo entre enamoramiento y misticismo, en cuanto fenómenos de la atención. Similitud que concreta en los siguientes estadios del proceso: a) fijar la atención en algo para desatender lo demás del mundo; b) cortar raíces y ligamentos de intereses mundanos hasta producir el vacío de la mente; c) una vez que la mente ha sido evacuada de todas las cosas, el místico nos asegura que tiene a Dios delante, que se halla lleno de Dios. Como el amante de la amada.

En el enamoramiento al período de fijación le corresponde el gesto de ensimismamiento y concentración; mas cuando sobreviene el éxtasis amoroso es cuando aparece ese gracioso rictus en el semblante en que se expresa la felicidad,

“es el gesto del bobo” que diría Ortega, también llamado “estado de gracia”, común al enamorado y al místico. El deleite del estado de enamoramiento estriba en que al estar fuera del mundo y fuera de sí se descarga del peso de vivir sobre sí, y se traslada a otro que nos sostenga y conduzca; de aquí la imagen del rapto o arrebato común en mística y en amor.

También propone en este artículo ampliar este paralelismo con el hipnotismo. Después desvía el discurso y se centra en las diferencias entre la psique femenina y la masculina en el proceso del enamoramiento; diferencias que, según Ortega, son comunes con la tendencia de la mujer hacia el misticismo y la hipnosis.

Termina el ensayo recordando que ha intentado describir el estado de enamoramiento como una de las fases del proceso amoroso, pero que el amor es una operación más amplia y profunda, más seriamente humana y menos violenta.

3.6. “Corazón y cabeza” (1927) y “La elección en amor” (1927)

El siguiente texto en el que Ortega vuelve a plantear el tema es “Corazón y cabeza” (1927), que es una conferencia impartida en este mismo año con el título “Estudios sobre el corazón”. En esta ocasión Ortega indica que la tesis corriente defiende que todo lo que haya en nosotros que no sea conocimiento supone a éste y le es posterior. Los amores, los odios y el querer o no querer suponen el conocimiento del objeto, pues, “¿cómo amar lo ignoto? ¿Cómo desearlo?”³⁰. Por tanto, la cabeza precede al corazón.

Como antítesis propone el siguiente argumento: siendo la atención una preferencia anticipada por determinados objetos, entonces, ¿amamos lo que amamos porque lo hemos visto antes, o en algún sentido cabe decir que vemos lo que vemos porque antes de verlo lo amábamos ya? Nueva posición que, siguiendo al platónico Scheler, será desarrollada por Ortega en “La elección en amor”, lo cual le lleva a distanciarse de soluciones pretéritas.

Este ensayo lo conforman seis artículos, también publicados en el diario *El Sol* en julio, agosto y noviembre de 1927. En ellos se producen nuevos desvíos conceptuales, y aunque el subsuelo directo en el que se apoya es *Ordo amoris* de su maestro Scheler, también podemos conectar su contenido con las teorías platónicas de *Fedro* (como ya hemos hecho otras veces), sobre todo cuando el ateniense dice que como en origen las almas habían pertenecido a la cohorte de una determinada divinidad, cada una tiene un modo de ser en función del cortejo a que había pertenecido en la otra vida; y puesto que el amor sólo es posible entre almas afines, éstas se buscan, se reconocen, se enamoran y se orientan hacia su verdadero ser actualizando sus posibilidades.

³⁰ VI, 209.

Mas suspendamos las conexiones y volvamos a la serie de artículos que nos ocupa. En el primero Ortega propone dos ideas vinculadas la una con la otra. La primera de ellas, que reconoce no es original, dice así:

El fondo decisivo de nuestra individualidad no está tejido con nuestras opiniones y experiencias de la vida; no consiste en nuestro temperamento, sino en algo más sutil, más etéreo y previo a todo esto. Somos, antes que otra cosa, un *sistema nato de preferencias y desdeños*³¹.

La segunda (que Ortega considera original y que hemos visto había propuesto en “Para una psicología del hombre interesante”), es la consideración de que el estado amoroso es una de las situaciones en las que el ser humano confiesa grandes porciones de su intimidad:

En la elección de amada revela su fondo esencial el varón; en la elección de amado, la mujer. El tipo de humanidad que en el otro ser preferimos dibuja el perfil de nuestro corazón. Es el amor un ímpetu que emerge de lo más subterráneo de nuestra persona³².

Sobre la primera de las ideas, Ortega dice que este sistema de preferencias es común a todos los seres humanos (aunque con diferencias entre ellos), está ubicado en nuestro corazón (máquina de preferir y desdeñar), es innato y dirige nuestras acciones y elecciones, pues antes de que conozcamos lo que nos rodea vamos lanzados por él en una u otra dirección. Según sea este sistema de preferencias somos portadores de una sensibilidad que nos hace ser perspicaces para unos valores y ciegos para otros. Ese fondo del corazón es secreto y actúa en la penumbra, por ello es difícil percibirlo aún para nosotros. Para descubrir este sistema de preferencias nada mejor que fijarse en la elección del amado, o de la amada que cada uno hacemos. Y ésta es precisamente la segunda de las ideas propuestas, cuyo contenido (ironiza Ortega), puede soliviantarnos un poco al ser descubiertos por una brecha sin resguardar.

Para concluir Ortega dice que, como la voluntad puede suspender y orientar este u otro ímpetu, para descubrir el actor auténtico el psicólogo tiene que ir más allá del escenario de las palabras, de los actos, de los pensamientos, y una de las rendijas por donde se puede acceder a lo profundo de la persona es el amor. Asunto que deja abierto para tratar en el siguiente artículo.

³¹ V, 499. La cursiva es nuestra.

³² V, 500.

Comienza el segundo artículo proponiendo una nueva idea que sitúa por encima de las otras dos: la existencia de lo que él llama “sentimiento metafísico”:

Probablemente, no hay más que otra cosa aún más íntima que el amor: la que pudiera llamarse “sentimiento metafísico”, o sea, *la impresión radical*, última, básica que tenemos del *Universo*³⁵.

Este nuevo sentimiento sirve de fondo y soporte a todas nuestras actividades y contiene nuestra actitud primaria y decisiva ante la realidad total, el resto de lo que sentimos, queremos o pensamos se mueve sobre ella, y hasta el cariz de nuestros amores es uno de los síntomas más próximos de esa primaria sensación.

Finaliza este artículo diciendo que el amor implica una íntima adhesión a cierto tipo de vida humana que nos parece el mejor y que hallamos preformado, insinuado en otro ser, y que simbólicamente va anunciado en los detalles del rostro, de la voz y del gesto.

En el siguiente artículo Ortega plantea la cuestión del hecho frecuente de que el hombre ame varias veces en su vida. Para entenderlo plantea una situación dual: o bien el hombre ama a varias mujeres, pero todas repiten el mismo tipo de intimidad, por lo que en rigor se trata de una sola mujer genérica (a veces dentro de un mismo formato físico); o bien las mujeres preferidas por los hombres, o los hombres preferidos por una mujer, son de condición muy distinta. La primera situación dice que constituye la más directa prueba de la tesis sustentada hasta aquí. El segundo hecho lo justifica diciendo que en algunos casos el carácter cambia, evoluciona como todo organismo; si bien las razones para ello no son externas, sino internas, innatas como el carácter. A estos nuevos modos de sentir la vida le corresponde la preferencia por un tipo diferente de mujer, por ello es frecuente que un hombre pueda amar dos o tres veces en su vida a tipos distintos de mujer.

El siguiente artículo lo comienza afirmando que en el amor hay elección, pero que esa elección no es libre, sino que depende del carácter del sujeto, que es innato. Después analiza diferentes objeciones recibidas en cartas de sus lectores, en las que plantean situaciones que aparentemente podrían poner en entredicho la teoría. Termina haciendo una digresión sobre las diferencias existentes entre el alma de la mujer y del varón en la aplicación de esta regla en el tema de la fidelidad, diferencia de disposición que achaca a la falta de

³⁵ V, 503. Cursiva en el original.

imaginación en la mujer; falta a la que “conviene atribuir en buena parte la honestidad habitual de la hembra humana”³⁴, según Ortega.

En el siguiente artículo Ortega abre nuevas perspectivas respecto a las generaciones, las épocas y las naciones. Con relación a las generaciones dice que en cada una también se produce la preferencia amorosa por cierto tipo medio; por ello, cada generación prefiere un tipo general de varón y otro de mujer. Lo mismo ocurre en cada época y en cada nación.

En el último artículo Ortega plantea algunos interrogantes sobre el tipo de mujer que ha preferido la generación anterior, la suya y la posterior; tema que deja sin resolver. En su lugar de nuevo habla sobre el carácter de la mujer afirmando peligrosamente:

Tomando la cuestión con su más amplio horizonte y como zoológicamente, la tendencia general de los fervores femeninos parece resuelta a mantener la especie dentro de límites mediocres, a evitar la selección en el sentido de lo óptimo, a procurar que el hombre no llegue nunca a ser semidiós o arcángel³⁵.

3.7. “Prólogo a *El collar de la paloma*, de Ibn Hazm de Córdoba” (1952)

La última obra en que Ortega habla del asunto del amor es este prólogo, y en él vuelve a una perspectiva puesta entre paréntesis en “Para una psicología del hombre interesante” y parcialmente desarrollada en “Para la historia del amor”: su historicidad.

Para el Ortega de esta obra suponer que amar es un fenómeno que ha existido siempre y con idéntico perfil es creer erróneamente que el hombre posee, como el mineral, el vegetal y el animal una naturaleza preestablecida; y aunque admite la existencia de un repertorio residual de instintos (como puede ser la atracción erótica), estos restos no se dan ni funcionan aislados, sino complicados con otras creaciones humanas que pueden hacerlos irreconocibles, o desaparecer un día para aparecer otro. Además, dice Ortega que complica la comprensión de esta realidad el hecho de llamar con la palabra “amor” cosas muy dispares, y si en las lenguas romances se llamaba así a un repertorio de sentimientos, en el etrusco su significado debió de ser faena muy distinta y muy próxima a la sensualidad. Por ello dice que, cuando consecuencia de nuestro etéreo sentimiento por una mujer le decimos *amor*, a lo mejor “le estamos, sin saberlo, llamando una cosa fea”³⁶.

³⁴ V, 516.

³⁵ V, 524.

³⁶ VI, 826.

Después ejemplifica el caso de los “amores” homosexuales, amores considerados por algunos como antinaturales en Europa, pero naturales tanto en el mundo árabe, como en el griego. Situación originada por el hecho de que en la Europa de su época “amor” significa, “algo que del hombre va consignado a la mujer y de la mujer es emitido hacia el hombre”; sin embargo, en el mundo árabe el amor es indiferente a las diferencias sexuales; situación que tampoco es similar a la que Platón describe en el mundo griego, en el cual tiene como sentido primario el amor de varón a varón. Por ello, hablar de amores naturales frente a los cuales aparecen los amores antinaturales es, para él, cuanto menos problemático, y bien debía hablarse de amores como es debido y amores como no es debido; es decir, de lo que es moral y de lo que es inmoral en cada momento, pues el amor es “*institución, invento y disciplina humanos*”³⁷.

Después, Ortega habla sobre el contenido del libro y sobre el escolasticismo platónico de las teorías expuestas. Sobre la primera cuestión aconseja pasajes del libro, y sobre el segundo indica el error de haber tomado en serio la explicación humorística del amor de Aristófanes, y su mito del andrógino.

Más adelante Ortega sigue aportando situaciones ejemplares en las que el amor es diferente en cada momento y lugar. También hace referencia al cambio producido entre los modos de los enamorados europeos de su época, los de hace cincuenta años y el de las nuevas generaciones. Cambio profundo entre los estilos que sólo es comparable con el producido en el siglo XII, momento a partir del cual el modo de quererse evoluciona como si de un género literario se tratara hasta comienzos de siglo, época en la que la relación hombre y mujer atraviesa un momento de grave desajuste.

Finaliza este prólogo denunciando que la gran cuestión histórica que se debería atacar sería determinar la influencia de los árabes sobre el amor de “*cor tezía*” y, en general, sobre la poesía y la doctrina de los trovadores. Después, Ortega remata el discurso (en el sentido más estricto del término), rompiendo en pedazos nuestra atraída y distraída atención, diciendo:

Mas con todo esto no pretendo resolver ningún problema, sino, por el contrario, sugerir hasta qué endiablado punto todo esto lo es³⁸.

4. Conclusiones

Hemos llegado al final de nuestra pormenorizada biografía, y al hacerla hemos podido ver cómo poco a poco encontraba confirmación la complejidad y

³⁷ VI, 828.

³⁸ VI, 832.

variedad que anunciábamos al comienzo, así como las cuestiones relativas a los efectos del método en el tema del amor. Y para evitar perdernos en el laberinto descrito, confirmemos estas cuestiones desde una visión más cercana y simplificada.

En primer lugar indicábamos que, consecuencia de su peculiar modo de hacer filosofía, se generaban afirmaciones ocasionales, resultado de purificar y asimilar algún autor relevante dentro del mundo de la ciencia; propuestas que podían ser ordenadas según una serie en cada uno de los ámbitos tratados.

En el caso del amor la existencia de esta paradójica situación podemos hacerla evidente con solo recordar las sucesivas propuestas de solución hechas efectivas por Ortega a lo largo de su obra.

Así, en *Meditaciones del Quijote*, teniendo como referencia al platónico Scheler, desde una perspectiva entre metafísica y mística, entiende el amor como divino arquitecto que une cosa a cosa y todo a nosotros en firme estructura esencial; y a nivel humano como el medio mediante el cual es posible la conexión y unificación del individuo con el universo, para que en la búsqueda de sentido y conexión prejuicios, intereses y condicionamientos no desdibujen la contemplación del ser de cada cosa.

Magnífica forma de *reducción* que sería totalmente transformada en “Ensayo de estética a manera de prólogo”; ensayo en el que se distancia de Scheler, y “estimulado” por Nietzsche supera su educación kantiana unificando la sensibilidad y la emotividad en un todo único que permite la conexión del sujeto y el mundo circundante. Se corresponde con el momento y el estadio de la *ejecutividad* y de los objetos estéticos, actos primarios de la sensibilidad emotiva a partir de los cuales se conforman los actos sintéticos secundarios de pensar y de juzgar. Problemático momento ejecutivo que en *¿Qué es conocimiento?* sería desarrollado siguiendo el doble uso de “ver”: como acto ejecutivo y como objetivación.

En obras posteriores esta unificación y ordenación sería mantenida con pocos cambios, hasta *La idea de principio en Leibniz*, en la que al identificar el concepto de “percepción” de Husserl con la *áisthesis* aristotélica, se ve obligado a reorganizar el proceso.

En cuanto a la ubicación del amor y los sentimientos hemos visto las dos ordenaciones propuestas por Ortega: en “El Quijote en la escuela” como función espontánea de la psique, vida primaria y radical y base de la vida organizante; y en “Vitalidad. Alma. Espíritu” como uno de los elementos del alma que nos individualiza y diferencia.

Si nos centramos en la percepción de valores y del prójimo esta unificada *sensibilidad emotiva* sigue siendo válida, si bien en algunas obras es adornada con rasgos metafísicos, casi siempre de la mano de Scheler.

Así, en la percepción de valores, la intuición de Scheler sería transformada en *facultad estimativa* que permite el conocimiento de los valores de manera absoluta y casi matemática.

En la percepción del prójimo, también superando a Scheler, como *perspicacia*, primera impresión mediante la cual *sentimos* con claridad las diversas configuraciones íntimas de cada persona, problemática capacidad de estar “viendo” el alma abierta ante nosotros de aquel con quien hablamos, que no todos poseemos en igual medida, no infalible y el primer talento necesario para el amor de enamoramiento. Modalidad de “visión” que está en la base de su “doctrina del paisaje vital” en la que el amor es claridad meridiana que se puede dirigir hacia una persona o hacia una cosa.

Mas, siguiendo a Husserl, esta perspicaz percepción sería superada en *El hombre y la gente* por un modo de “ver” más “mentalizado” (en detrimento del *sentimiento*) y en el que tienen una enorme participación las experiencias personales.

Éstas son las tres series conformadas por las progresivas propuestas dadas por Ortega respecto a la percepción del mundo, los valores y el prójimo. Veamos ahora la complejidad de la serie en las relaciones amorosas entre hombre y mujer, que es la modalidad aceptada por él.

La primera propuesta viene recogida en “Para la cultura del amor” (1917). En ella el amor es un trivial mecanismo psicológico que tiene una gran capacidad poética y en el que no existe el libre albedrío. En esta ocasión el estímulo es el *Adolfo*, de Constant.

Unos años después, en “Para una psicología del hombre interesante” (1925), considera el amor de enamoramiento como el prototipo y cima de todos los erotismos. Es la entrega por encantamiento, sentimiento poco frecuente que sólo ciertas almas pueden llegar a sentir; divino suceso que sólo ocurre cuando se dan ciertas condiciones de percepción, emoción y constitución en el sujeto y en el objeto.

En este ensayo insinúa dos planteamientos que serían suspendidos y tratados más tarde: el carácter histórico del amor (el hecho de ser invención que surge en un momento de la historia), y la existencia de una preferencia erótica innata que declara nuestro carácter.

En “Facciones del amor” (1926), siguiendo a Pfänder se distancia algo de las anteriores propuestas y determina el amor como acto centrífugo del alma que va hacia el objeto en flujo constante, envolviéndolo en cálida corroboración, uniéndose a él y afirmando su ser.

En “Para la historia del amor” (julio de 1926) retoma la cuestión del carácter histórico del amor y habla de los estilos amorosos de las generaciones.

Desde la crítica a la teoría de la cristalización, en “Amor en Stendhal” (1926), Ortega intenta sintetizar algunas de las propuestas hechas con anterioridad. Para ello entiende el amor como descarga súbita y para siempre, adscripción de una vez y del todo a otro ser, una especie de “injerto metafísico”; también habla del “amor sexual” como fuerza encargada de mejorar la especie y de la posible inspiración cosmológica del amor.

Pero lo más relevante de esta obra es la diferencia que establece entre enamoramiento y amor. Éste como magnífica operación de las almas y los cuerpos de los amantes. Aquel como estado anómalo de la atención, una especie de imbecilidad transitoria, deleitoso estado en el que se descarga del peso de vivir sobre sí y se traslada a otro que nos sostenga y conduzca.

En “Corazón y cabeza” y “La elección en amor” (1927), vuelve a Scheler, y habla de la existencia de un sistema innato de preferencias y desdenes, ubicado en el corazón y que dirige nuestras acciones y elecciones. Este sistema de preferencias marca nuestra sensibilidad y nos hace ser perspicaces para unos valores y ciegos para otros. Para descubrir este sistema de preferencias lo mejor es fijarse en la elección del amado o amada. El amor sería pues, íntima adhesión a cierto tipo de vida humana que nos parece mejor, que hallamos preformada en otro ser y va anunciado en los detalles del rostro, de la voz y del gesto. Esta preferencia amorosa también se produce en las generaciones, en cada época de la historia y en cada nación.

La última obra en la que Ortega habla del amor es el “Prólogo a *El collar de la paloma*” en la que vuelve a plantear el carácter histórico del amor y la polisemia del término.

Como vemos, son dos series dialécticas complejas que se entrecruzan, a veces, todo un mundo en movimiento en el que no debemos separar las diferentes propuestas del contexto en donde nacen, so pena de hacer una interpretación desconectada de la vida del autor y de los asuntos que trata en sus obras en cada momento.

Consecuencia de esta conveniente conexión de los sucesivos estadios con el quehacer vital del autor, la también conveniente utilización de la biografía para determinar cualquiera de los problemas que Ortega intenta resolver a la largo de sus escritos, como ya dijimos al principio. El no hacerlo así, además de pecar de parcialidad, puede ser muy peligroso, sobre todo si se pretende generalizar al resto del discurso lo propuesto en una de las obras.

Complejidad del discurso de Ortega, que en el caso concreto del amor puede originar se defienda que para Ortega tiene rasgos metafísicos, es un trivial mecanismo psicológico, una magna actividad del alma y del cuerpo de los amantes, entrega encantada, meridiana claridad, imbecilidad transitoria..., o alguna de las numerosas caracterizaciones que adornan a este importante y

curioso personaje. Pero lo más paradójico de esta situación es que todas estas propuestas son ciertas, pues son partes del discurso de Ortega, aunque no sean la solución definitiva y unitaria del sistema raciovitalista.

Complejidad que también puede hacer interminable el discurso sobre Ortega. Mas, para no participar en esta secuencia, esperemos que con la información aquí recogida el lector pueda encontrar una cierta orientación en el extenso laberinto conformado por Ortega sobre el amor a lo largo de sus obras. ●

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Las obras reseñadas aquí son todas aquellas que han sido utilizadas para completar esta narración. Siguiendo el orden de exposición se han distribuido en cuatro bloques, los tres primeros relativos al orden del conocimiento, el cuarto a las relaciones entre hombre y mujer. Cito por *Obras completas*, Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010 y *Obras de José Ortega y Gasset*, Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1984, indicando la fecha de aparición en arábigos, entre paréntesis, y el tomo donde se encuentra, en romanos.

Percepción sensible

- "El *Quijote* en la escuela" (1920), II.
El tema de nuestro tiempo (1923), III.
 "Ensayo de estética a manera de prólogo" (1914), I.
La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva (1947), IX.
Meditaciones del Quijote (1914), I.
 "Para la cultura del amor" (1917), II.
¿Qué es conocimiento? Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1984.
Sistema de la psicología (1915), VII.
 "Vitalidad, alma, espíritu" (1925), II.

Percepción de valores

- El tema de nuestro tiempo* (1923), III.
 "Introducción a una estimativa" (1923), III.
 "Introducción a Velázquez" (1947), VI.

Percepción del prójimo

- El hombre y la gente* (1949-1950), IX.
 "La percepción del prójimo" (1924), VI.

- "Las Atlántidas" (1924), III.
 "Para una psicología del hombre interesante" (1925), V.
 "Sobre la expresión fenómeno cósmico" (1925), II.

Relaciones interpersonales

- "Amor en Stendhal" (1926), V.
 "Corazón y cabeza" (1927), IV.
 "Facciones del amor" (1926), V.
 "La elección en amor" (1927), V.
 "Leyendo el *Adolfo*, libro de amor" (1916), II.
 "Para la cultura del amor" (1917), II.
 "Para la historia del amor" (1926), IV.
 "Para una psicología del hombre interesante" (1925), V.
 "Prólogo a *El collar de la paloma*, de Ibn Hazm de Córdoba" (1952), VI.

Fecha de recepción: 19/12/2010
 Fecha de aceptación: 08/04/2011

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



**Clásicos
sobre Ortega**

< Miguel de Unamuno.

Ortega y Unamuno: Poema y Fábula*

Introducción de **José Lasaga Medina**

ORCID: 0000-0001-8825-9874

I

Traemos en esta ocasión a la sección de “clásicos” un poema prácticamente inédito que Miguel de Unamuno escribió en El Escorial, en marzo de 1913¹, dedicado a quien por entonces representaba, después de haber sido casi su discípulo, el máximo rechazo a sus ideas: José Ortega y Gasset.

Fue en este mismo año cuando vio la luz como libro en la editorial Renacimiento *Del sentimiento trágico de la vida*, obra que termina con un ataque frontal a la posición filosófica que Ortega venía defendiendo desde hacía años en relación con el problema, a la vez cultural y político, de una España que había quedado al margen de la modernidad europea.

Caben pocas dudas respecto al hecho de que la publicación del libro de Unamuno provocara si no un cambio de planes, sí una aceleración del proceso de escritura y publicación del primer libro de Ortega, *Meditaciones del Quijote* (1914), en donde no es difícil hallar alusiones polémicas a Unamuno y su rechazo de la modernidad filosófica europea en general y alemana en particular, que Ortega seguía concibiendo en 1914 como la tabla de salvación de la cultura española². Unamuno cortaba amarras con la modernidad y se situaba, envuelto en

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

¹ La fecha y el lugar están llenos de connotaciones biográficas e intelectuales –para ambos– que Concha D’Olhaberrriague comenta en su presentación.

² La cuestión de fondo en el desacuerdo fue el lugar que uno y otro concedían a la razón y el papel político que le conferían en el futuro de España. Ortega será siempre un ilustrado convencido de que el hombre no tiene otro recurso para orientarse que la ciencia y la interpretación razonante de las cosas. En Unamuno se imponen siempre las razones del corazón sobre las de la cabeza.

Cómo citar este artículo:

Lasaga Medina, J. (2011). Ortega y Unamuno: poema y fábula. *Revista de Estudios Orteguianos*, (22), 229-233.
<https://doi.org/10.63487/reo.485>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 22. 2011
mayo-octubre



el pardo sayal de San Juan de la Cruz, de espaldas a la luz del progreso científico-técnico. Ortega no sólo perdía un aliado, cuya influencia en la juventud más alerta valoraba mucho, sino que era consciente de tener enfrente un imponente “adversario”³, intelectualmente hablando. El poema de Unamuno manifiesta que los sentimientos de éste hacia Ortega no eran muy distintos.

El primer contacto entre ambos escritores ocurrió cuando un adolescente Ortega fue a Salamanca a rendir su examen de grado en 1898. El profesor tenía treinta y cuatro años y alumno quince. Aunque la relación propiamente tal comienza en 1904 con un intercambio epistolar, originado en una carta que probablemente Unamuno dirige a Ortega a raíz de haber leído alguno de los artículos que éste había publicado ya, a pesar de su juventud, en *El Imparcial* o en alguna revista como *La Lectura*. En un artículo titulado “Almas de jóvenes” Unamuno da a la publicidad dos cartas que Ortega le había enviado. Y ese será el comienzo de un intercambio epistolar que tiene sus años más intensos entre 1906 y 1908, interrumpiéndose en 1909, año del primer enfrentamiento público del que hablaremos más adelante. La correspondencia revela un trato afable y respetuoso lleno de buena sintonía intelectual, aunque no falten puntos de desacuerdo. De especial relevancia, por la profundidad filosófica que contiene, es la divergente interpretación que ambos hacen del significado histórico cultural del *Quijote* en relación con el problema de España, que terminará, como es sabido, en dos lecturas casi antagónicas: Unamuno en el “quijotismo de Don Quijote”; Ortega en el “quijotismo de Cervantes”.

El desacuerdo en lo personal comenzará a fraguarse cuando Ortega que siempre quiso contar con Unamuno para sus empresas de reforma política se encuentre no sólo con reiterados rechazos de éste sino enzarzado en una polémica. La ejecución de Ferrer por el gobierno Maura había dado lugar a la protesta de algunos intelectuales europeos y Azorín escribió un artículo rechazando lo que consideraba una intromisión en los asuntos nacionales. Ortega criticó a Azorín y Unamuno le envía una carta de solidaridad que el novelista alicantino decide publicar en *ABC*. Allí habla don Miguel de los “papatatas europeístas” y Ortega, dándose por aludido, replica con un artículo lleno de asperezas: “Unamuno y Europa, fábula” al que nos referiremos más adelante. Garagorri sitúa en este mismo año una anécdota que cuenta Federico de Onís en su artículo “Ortega joven” que pudo suponer, junto con el cruce de

³ Ortega había teorizado la figura del “adversario” en la constitución de una filosofía. Recogiendo la sugerencia, Cerezo se pregunta: “¿Frente a quien plantea Ortega la nueva tarea de la salvación española por el conocimiento?”. La respuesta le parece obvia: “El adversario no puede ser otro que Miguel de Unamuno con su «sentimiento trágico de la vida»”. *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 89. Imprescindible para una comparativa filosófica entre ambas obras, “El sentido jovial de la vida. (La confrontación Ortega y Unamuno)”, ob. cit., pp. 88-133.

insultos de la polémica mencionada, la ocasión para que cuajara el clima anímico en que Unamuno escribió el poema⁴. La anécdota la resume Garagorri en una nota a pie: llega Ortega a Salamanca con idea de proponer a Unamuno que presida un partido político de regeneración nacional. Mientras que Ortega le explicaba el alcance del proyecto, Unamuno le interrumpe “con un gesto muy suyo y muy expresivo” y le dice: “Le he entendido bien, don José. Quiere usted que yo sea el padre del movimiento y usted el espíritu, ¿no es así? Bueno, pues sépase que yo soy la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo”⁵.

Afortunadamente, Unamuno no publicó el poema. De haberlo hecho no sabemos si Ortega habría concurrido a la defensa de Unamuno con la energía y generosidad con que lo hizo. El caso es que Unamuno fue depuesto de su cargo de Rector sin causa ni razón. No más que porque no era afín a la política del ministro de turno. Ortega publicó inmediatamente dos cartas de denuncia de la expulsión en el diario *El País* y dio varias conferencias de apoyo en Bilbao y Salamanca, esta última en presencia de Unamuno. Pero la relación habría de mantenerse fría y a distancia. Aunque cabe hablar de una reconciliación tardía cuando en 1935 Unamuno apareció sin previo aviso por la tertulia de la *Revista de Occidente*, celebrando con Ortega un encuentro sin palabras cuyo único asunto fue la situación de España.

La impresión final que deja la historia de la relación entre los dos más grandes pensadores españoles del siglo XX es compleja. Tiene razón Garagorri cuando escribió hacia 1958 que “las relaciones entre Unamuno y Ortega serán uno de los capítulos mayores en la historia del pensamiento español de nuestro tiempo”. Este poema que rescatamos tiene en la crónica de esa relación una importancia menor, sobre todo al no haber llegado a conocimiento de Ortega, pero capta muy bien el ánimo tenso, por decirlo suavemente⁶, con que Unamuno se enfrentó a su oponente. Ortega no le fue a la zaga en cuanto a descalificaciones, como en el artículo mencionado anteriormente en que replicaba a la acusación de europeo papanatas: “[...] en esta ocasión don Miguel de Unamuno, energúmeno español, ha faltado a la verdad. Y no es la primera vez que hemos pensado si el matiz rojo y encendido de las torres salmantinas les

⁴ Entiéndase en sentido lato pues faltaban aún algunos años y varios enfrentamientos más que CACHO VIU relata en su “Unamuno y Ortega”, en *Los intelectuales y la política*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, pp. 131-154. Una primera edición en *Revista de Occidente*, 65 (1986), pp. 79-98.

⁵ Y Onís apostilla: “Así comenzó un distanciamiento de treinta años”. El artículo de Federico DE ONÍS en *Aomante*, 4 (1956). Citado por GARAGORRI en *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española*. Madrid: Plenitud, 1968, p. 188, nota 7.

⁶ Me adhiero a los calificativos con que Concha D’Olhaberriague juzga las palabras de don Miguel.

vendrá de que las piedras venerables aquellas se ruborizan oyendo lo que Unamuno dice cuando a la tarde pasea entre ellas”⁷.

Ortega sobrevivió a Unamuno y escribió una necrológica llena de admiración, respeto y buen sentido, aunque no le ahorró alguna que otra consideración crítica en relación con la forma en que entendió y asumió públicamente su condición de intelectual. De su lectura nadie sacaría en claro que a Ortega le había quedado en algún recoveco de su grande y compleja alma un secreto y acerado dolor del que hemos sabido por la confidencia fiada a un discípulo que quiso compartirla con la posteridad, consciente del valor que tenía en esta cuestión no precisamente menor de la historia de las relaciones entre Unamuno y Ortega. En el artículo ya mencionado, “Unamuno y Ortega frente a frente” cita las siguientes palabras, réplica que le diera el mismo Ortega a una observación que Garagorri le habría hecho sobre su relación con Unamuno: “Unamuno en mí y para mí [...] es una herida que no quiero abrir; algo que deseo no tocar porque me remueve impresiones casi de angustia que prefiero dejar dormidas. No puede usted imaginarse lo que he padecido con él. Y quiero dejarlo estar”⁸.

II

Conocí el poema de Unamuno sobre Ortega en una conversación con el profesor Vicente Cacho Viu, que me proporcionó además una fotocopia del artículo en que lo había encontrado, publicado en *Babelia-El País*⁹ por Víctor García de la Concha, quien daba el poema, junto con otros, aunque sin identificar o glosar su objeto poético. Ahora, en el momento de recuperarlo, quiero que sirva de homenaje a la memoria del gran historiador que fue don Vicente, autor, entre otras cosas del mejor estudio, de los que conozco, de las relaciones entre los dos filósofos, el ya citado “Unamuno y Ortega”.

Podría resumirse la historia, tan compleja e inabarcable por lo demás, de las relaciones entre los dos grandes filósofos liberales glosando los epígrafes del mencionado artículo de Cacho. Y es que pasaron del “intento mutuo de captación”, consciente cada uno de la valía del otro, a vivir “unos años de enfrentamiento” que dieron al traste con cualquier posibilidad de combatir en el mismo frente a pesar de las muchas cosas esenciales que compartían. La conclusión no podía ser sino la de asumir mutuamente “la irreductibilidad de sus

⁷ “Unamuno y Europa, fábula”, *El Imparcial*, 27 de diciembre, 1909, *Obras completas*, 2004, I, 259.

⁸ Ob. cit., p. 185.

⁹ Edición del 12 de agosto de 1986.

posturas”. En efecto –concluye Cacho–, aunque en un momento dado hubo una especie de acuerdo entre caballeros, en el sentido de no atacarse en público, “lo que queda en pie son dos maneras irreconciliables de entender el futuro del país y, por tanto, de interpretar su pasado”¹⁰. La obra ingente de uno y otro dan fe, hoy como ayer, de la altura a la que brillaron, lo que hace de la polémica que sostuvieron, la de “más calado intelectual” –el juicio es también de Cacho– de las mantenidas en la vida cultural española del primer tercio de siglo.

¹⁰ Ob. cit., pp. 149-150.

Comentario

Concha D'Olhaberriague

ORCID: 0000-0003-4269-3266

Al afrontar el comentario del poema de Unamuno contra Ortega, sentí, en un principio, debo decirlo, una cierta prevención y casi rechazo por el tono desabrido, maledicente e injurioso que rezuma.

Busqué, luego, con el fin de resucitar al autor y oír sus razones, las palabras de José Moreno Villa en su delicioso libro de memorias, *La vida en claro*, de 1944, donde narra el episodio siguiente.

En una visita a Salamanca en el año 1913, leyó unos versos de su “Selva fervorosa” a Unamuno, en tanto que éste hizo lo propio con tiradas de “El Cristo de Velázquez” y algunas poesías satíricas, entre ellas esta composición.

Tras mostrársela el entonces rector y preguntarle, ufano, qué le parecía, el poeta malagueño le replicó, molesto, que consideraba una lástima que anduvieran a la greña, siendo como eran dos valores de tal altura. Unamuno, entonces, recapacitó, hundió la barba en el pecho, y –sigue Moreno– enrojeció hasta por el cuero cabelludo, tras lo cual, sentenció: “pero Ortega es de una soberbia...” Al parecer, al día siguiente relató lo ocurrido en su tertulia, leyendo a los asistentes el poema, cabe colegir.

No obstante, repasándolo con posterioridad, la prevención inicial me abandonó y se me impuso la evidencia insoslayable de que estos versos vejatorios, insidiosos y sarcásticos dirigidos a su admirado Ortega son Unamuno en estado puro, si no de lo mejor, huelga señalarlo, sí de lo más genuino de uno de sus yos, el acre, y, a las veces, injusto, como él mismo ha admitido con reiteración.

Al igual que los versos de su maestro Quevedo, son los suyos capaces de emocionar, conmover y herir con el mismo brío y similar eficacia. “Haz de tu estilo estilete”, recomienda, quevediano, en un poema jocoso del exilio de Hen-

Cómo citar este artículo:

D'Olhaberriague, C. (2011). Comentario. *Revista de Estudios Orteguianos*, (22), 235-239.

<https://doi.org/10.63487/reo.486>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 22. 2011
mayo-octubre



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

daya. Justamente en esta localidad y en tiempos de destierro escribió varias piezas sarcásticas memorables, en especial el romance a Primo de Rivera.

Desde el año de 1911, añade Unamuno, ya siempre, bajo el poema la fecha de redacción. Ello nos permite saber que, ese mismo año de 1913, y tan siquiera unos pocos días antes, compone la sentida elegía “En la muerte de un amigo”, o el impresionante poema noventaiochesco y romántico, “En un cementerio de lugar castellano”, de *Andanzas y visiones españolas*, cuya lectura provoca escalofrío.

En el hermoso libro de viajes que acabamos de mencionar, se encuentra, además, una pieza trascendental en la creación poética unamuniana, “El Cristo yacente de Santa Clara”. En verso libre con bastantes asonancias, la truculencia y el tenebrismo de la descripción de la pavorosa imagen, agusanada y animaloide, se realza por la fuerza de la repetición obsesiva, de letanía, de la palabra tierra, metonimia de muerte. Este Cristo del convento de Margarita la tornera, antítesis del Cristo luminoso del cielo, fue el causante indirecto de que Unamuno, presa de remordimiento y mala conciencia por los tintes macabros de los versos que le había dedicado, se entregara en cuerpo y alma a la ejecución de su gran poesía en loor del otro Cristo, el de Velázquez, que no se publica hasta 1920.

“El Cristo yacente de Santa Clara” vio la luz en las páginas de *Los Lunes de El Imparcial*, en mayo de 1913. Otro poema muy representativo de su temple agonal es el titulado “Si vis pacem, age bellum”, de este mismo año.

En el género poético vierte Unamuno la veta más honda y sincera de su apasionado vivir, con su variada gama de acentos. Renunciemos a escindir en él, un poeta tan derramado, en palabras de Juan Ramón Jiménez, el yo poético del autor. Si la prosa unamuniana es claramente confesional, tal carácter se incrementa de manera considerable en la poesía, cauce por excelencia de su autenticidad. La interpretación de su escritura, culta, elaborada y en absoluto transparente, no nos confundamos, ha de partir, forzosamente, de dicha premisa.

Todo Unamuno está en sus versos, el sublime, el tierno, el melancólico, el etimologista, el ingenioso y el atravesado de amargura que ahora nos ocupa, y tales estados de ánimo, constitutivos como son, conviven si no en simultaneidad, sí en sucesión cercana y reversible. A tal efecto mencioné, como encuadre, unas pocas obras poéticas significativas.

Estamos, por añadidura, ante un texto escasamente difundido que suma una nota más en el concierto estridente y discordante de la bien conocida polémica de nuestros dos mayores filósofos. El pensador bilbaíno, complicado, genial y tempestuoso, sabe de sus saltos verbales desbocados y admite que sus torrentes pasionales pueden precipitarse en aseveraciones inveraces.

Don Miguel es, sin duda alguna, uno de los grandes de nuestras letras a despecho de la desigual valoración de su poesía por los críticos. Comparto con Luis Felipe Vivanco y José María Valverde, entre otros, la idea de que estamos ante el mayor poeta romántico español, demorado, pero con todos los rasgos propios de esta corriente: “Un poeta es el que desnuda con el lenguaje rítmico su alma y remueve el légamo de sus amarguras”, es una de sus múltiples definiciones sobre el oficio, y no la estimo inapropiada para enfocar el poema que traemos a colación.

En estas lides de la poesía, fue tardío si comparamos sus fechas con aquellas en las que se estrenan sus contemporáneos. Lo es, igualmente, en relación con su propia biografía. Pese a que ya en 1893 hallamos impresos cuatro poemas suyos en el suplemento cultural de *El Nervión*, tiene cuarenta y tres años cuando se decide a publicar su primer libro, *Poesías*. Tal retraso, testimonia más bien, en mi criterio, ansiedad nacida de la incertidumbre acerca del recibimiento de esta nueva faceta creativa suya por parte del público, presente y futuro.

Mucho le iba en ello, e insistió con ahínco –quién sabe si en consonancia con el achaque cervantino expresado en el famoso terceto del *Viaje del Parnaso*: “yo, que siempre trabajo y me desvelo/por parecer que tengo de poeta/ la gracia que no quiso darme el cielo”– en que se le tuviera por poeta por encima de todo. Así lo dice en una muy interesante carta a su maestro Clarín, en fecha tan temprana como 1900, siete años antes de que se publicara su primer poemario:

Más me parece pensador que sabio, y más que pensador, filósofo; pero al morir quisiera, ya que tengo alguna ambición, que dijese de mí: ¡fue todo un poeta!

En 1912, cinco años después de dar a la estampa su libro primerizo, envía sus *Sonetos líricos* a José Ortega y Gasset, cuyo escaso aprecio de su poética le disgustaba hondamente. Al ejemplar adjunta una nota con la observación siguiente:

Sé no gusta usted de mi poesía y tengo la flaqueza de creer que o soy poeta o no soy nada. Ni de filósofo ni de pensador, ni de erudito, ni de filólogo me precio; sólo presumo de ser un buen catedrático y un sentidor o un poeta.

Y al año siguiente, un encuentro fortuito con Ortega en El Escorial es el resorte último que inspira y provoca en Miguel de Unamuno el poema sin título, pero con indicación precisa de la fecha y el lugar de redacción, que presentamos.

En uno de los frecuentes viajes entre Salamanca y Madrid, hizo escala en la localidad serrana, donde, en ocasiones, se detenía a pasar la noche para proseguir al día siguiente. No hay constancia de que se encontrara con Ortega, tal como apunta Víctor García de la Concha en el prólogo de su edición crítica del *Cristo de Velázquez*, en la que publicó, en calidad de inédito, el poema vejatorio de Ortega.

Unamuno no quiso hacerlo en vida, con toda certeza. No hay que descartar que, con el tiempo, se percatara de la improcedencia de las acusaciones proferidas. De lo contrario, lo habría dado a conocer públicamente. Su temperamento ríscoso y su fuerte personalidad podían llevarlo a ser desafiado y a precipitarse en la desmesura. No tuvo nunca, en cambio, ni un ápice de cobardía, y, sabido es, lo pagó con creces. Contradictorio y paradójico en profundidad, de la estancia escurialense le nace, a la par, el motivo para un sosegado y bucólico artículo, de guisa casi ecologista, estampado en *Los Lunes* bajo el título de “El árbol y el libro”.

La composición de vituperio de Ortega no aparece en las ediciones antiguas de *Obras completas*, ni está en las *Poesías completas* de Alianza, a cargo de Ana Suárez Miramón (1987-1988). Tampoco la recoge ni menciona Ricardo Senabre en la más reciente de Castro (1999-2002), muy posterior, por tanto, a la de García de la Concha, pese a que dedica un apartado a poesías sueltas.

En autodiálogo, uno de sus registros preferidos, Unamuno parece entrenarse en voz muy alta y destemplada para un duelo hipotético con su adversario Ortega. No ha transcurrido mucho tiempo desde la carta antedicha, donde se duele de la poca estima orteguiana de sus versos, hasta la escritura del poema, fechado con días y año, y localizado, como dijimos, en uno de los enclaves orteguianos por excelencia, llamado por el filósofo madrileño, con hermosa metáfora, la gran piedra lírica.

Más que tener una cita o charla con Ortega, cabe pensar, como me sugirió atinadamente Pepe Lasaga, que Unamuno lo viera paseando, pudiera ser que por la Herrería, marco anímico y prólogo de sus *Meditaciones del Quijote* publicadas al año siguiente, y se pusiera a observarlo de forma subrepticia.

El impropio asoma *ex abrupto* en los primeros versos, y hasta condiciona la métrica, haciendo del primero un dodecasílabo cuando en estas tiradas polimétricas de verso blanco suele ser el más largo el endecasílabo. No tiene un semblante amable su retratado, cuya frente es “cejijunta, oscura”, atributos de persona torva, que, para colmo, no mira de frente, sino al suelo.

Acaso llevara un libro en un bolsillo, y las manos en ambos. Partiendo, acto seguido, de tales detalles, se dispara, y de qué modo, la invectiva unamuniana, con la abierta y sola intención de denigrar al destinatario. Si en la conversación con Moreno Villa achaca soberbia a Ortega, el verso en apostilla

e inciso “Atlante de la Idea” –con mayúscula como la Kultura, a la germana, del apóstrofe final de *Del sentimiento trágico de la vida*–, hace patente que sería merecedor, por tal pecado –del que Unamuno se confesaba reo y sobre el que escribió más de una página– de llevar en castigo el mundo, como le infligió Zeus a Atlas tras la titanomaquia de la teogonía griega por capitanear la lucha contra los olímpicos.

Prima el *animus iniuriandi* y, con tal propósito, se desvanecen los límites y la dislocación semántica deliberada produce una lógica *ad hoc*. De llevar las manos en los bolsillos se sigue la avaricia y el libro guardado vale por las fuentes ocultas e inconfesas por impostura.

De la siniestra apariencia se pasa a poner en solfa las acciones e intenciones del caricaturizado. El afán de liderazgo reconocido y proclamado por Ortega deviene en una rumia paranoica del protagonista, quien, sintiéndose incomprendido, acusa al pueblo de ingrato y necio por no prestarle oídos. En la segunda parte del poema entramos en un proceso de animalización: “gallina”, “polluelos”, “alas”.

Tal deriva prosigue con la contraposición entre la lechuza, ave nocturna y el águila, símbolo siempre, en especial en la alegoría religiosa evangélica tan frecuentada por el autor, de majestad, altura y luminosidad. Es interesante reparar en el trueque que hace aquí de la imaginería del *Cristo de Velázquez*, en plena fragua a la sazón. Por otra parte, afloran en estos versos, con la deformación correspondiente, los tópicos de los desacuerdos con el Ortega aún kantiano: “alas lógicas, objetivas”; “conocimiento”; “opinión”; “idea”; “eterno”.

El poema se remata con versos exclamativos y sermoneadores, que, sumados a los de la exclamación de comienzo de la segunda parte (“¡Cuántas veces no quiso recogerle!”) y a las preguntas del comienzo, redondean y pautan la modulación melodramático- burlasca de la copla.

No figura el nombre del aludido, mas nadie avisado puede abrigar vacilación al respecto.

Miguel de Unamuno

Un poema sin título

Sobre la frente cejijunta, oscura
llevar parece el peso
–Atlante de la Idea–
de todo el cielo,
y por eso la dobla
penosamente al empolvado suelo.
¿Ve la tierra que pisa?
¿o por debajo de ella ve el misterio?
Las manos en los bolsos,
cual custodiando en ellas el dinero.
Lleva en un bolso un libro
el título hacia dentro,
no sea que miradas indiscretas
le descubran el arma
y con ella le roben el secreto.
Va pensando en sus muchos enemigos,
la terrible conjura del silencio,
la postración fatal en que se arrastra
su pobre pueblo.
Cuantas veces no quiso recogerle
bajo sus alas, como a sus polluelos
recoge la gallina,
y ni aun siquiera se enteró el muy necio.

De idea eran las alas, alas lógicas,
objetivas, de peso,
las de aquella lechuza de Minerva
símbolo augusto del conocimiento,
y no de la opinión, que ve en lo oscuro
y en lo claro no ve, y por eso el vuelo
de noche tiende en busca de su presa
objetiva también, también de peso.
Cuanto gravita es sólo idea y sólo
en ella está lo eterno,
mas vive presa en este mundo impuro
que escucha a charlatanes y logreros.
¡Ay pobre mundo, pobre mundo impuro
ay pobre mundo ciego,
pobre mundo infeliz que no conoce
ni su propio concepto!

El Escorial, 21 de marzo de 1913

El Cristo de Velázquez

Edición crítica de Víctor García de la Concha

Madrid: Espasa-Calpe, 1987, pp. 356-357

LA REBELIÓN DE LAS MASAS EN FRANCÉS: ¡UN ÉXITO EDITORIAL!

ORTEGA Y GASSET, José: *La révolte des masses*, estudio preliminar y notas de José Luis Goyena. París: Editions Les Belles Lettres, 2010, 314 p.

BÉATRICE FONCK

¿Será que los franceses están empezando a tomarse interés por la obra orteguiana? Desde luego parece que en estos últimos años los escritos de Ortega son objeto de iniciativas editoriales y publicistas relevantes en Francia.

En 2005 un coloquio sobre el papel europeísta de Ortega reunía en París a investigadores españoles y franceses entre los cuales acudieron miembros selectos de la intelectualidad francesa como Jean François Sirinelli y Chantal Delsol. En 2008 *El hombre y la gente y La deshumanización del arte* fueron traducidos por hispanistas sobresalientes e investigadores de la famosa *Ecole Normale Supérieure*, cuna de la intelectualidad francesa. No hablemos de las frecuentes citas o referencias a Ortega empleadas por los articulistas de la revista liberal *Commentaires*. En noviembre de 2010 la reedición de la traducción de *La rebelión de las masas* por Louis Parrot, completada con “El epílogo para ingleses” y

“En cuanto al pacifismo” culmina este rebrote editorial: en tres meses se agotó la primera edición y se ha vuelto a editar la segunda.

La casa editorial Les Belles Lettres suele proponer clásicos del pensamiento para un lector académico, y lo interesante es que el texto orteguiano aparece dentro de una colección llamada Bibliothèque classique de la liberté que se dedica a publicar textos famosos del liberalismo europeo y americano, lo que en sí es un éxito para la recepción de la obra de Ortega en Francia.

El conjunto de la prensa parisina ha acogido el libro con interés, sin que algunos comentaristas hayan dejado de opinar que es la obra de un conservador, reparo aparentemente imperdonable en Francia. Sin embargo todos coinciden en clasificarla de pionera en el pensamiento europeo. Por cierto, el autor de la introducción, José Luis Goyena, argentino psicoanalista residente en Francia desde hace casi cincuenta años, encuadra su ensayo afirmándolo taxativamente sin dejar de recordar las condiciones de elaboración y publicación iniciales de la obra desde 1927. Se propone dar a entender al lector francés en qué es fundamental esta obra para comprender la evolución de la civilización

Cómo citar este artículo:

Fonck, B. (2011). “La rebelión de las masas” en francés: ¡un éxito editorial! Reseña de “La révolte des masses”. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (22), 243-246.
<https://doi.org/10.63487/reo.487>

Revista de
 Estudios Ortegaianos
 N° 22. 2011
 mayo-octubre



europaea de entreguerras y contemporánea que, según el filósofo, es ante todo exigencia de libertad.

Paralelamente hace una reseña muy documentada y pertinaz de las modalidades de recepción de *La rebelión de las masas* en Europa y América, que comprueba la importancia que le otorgaron los intelectuales de la época e incluso señala algunas referencias contemporáneas a la obra por parte de escritores de renombre como Wilhem Röpke o Vargas Llosa.

Además, sale al paso de consuetudinarios reparos del lector francés respecto a la configuración de las masas y acierta cuando describe la ambivalencia del fenómeno destacado por el filósofo: "Une lecture hâtive, superficielle ou «idéologique» de *La rébellion de las masas* peut suggérer qu'il s'agit d'un processus profond, inédit et ambivalent mis en lumière par l'histoire du XIX^e et du XX^e siècle".

Por cierto no deja de recordar que la primera publicación en francés del libro que nos ocupa en 1937 fue muy mal acogida por consabidas razones políticas tanto internacionales como peculiares. El clima político francés era inestable, sus intelectuales más destacados sostenían la causa republicana española y solo podían recibir con recelo la obra de un exiliado voluntario cuyos hijos se habían alistado en las tropas nacionales.

Ahora bien, hoy en día José Luis Goyena aspira a que los lectores franceses aprecien el libro desde cuatro perspectivas principales: un análisis modernizado de las relaciones masas-minorías, una crítica cultural de la civilización occidental a partir de una

reflexión filosófica sobre la historia, la cultura y la vida y, por último, una profecía sobre el futuro de Europa y su necesaria unidad. Todo lo cual se fundamenta en una defensa de la libertad individual frente al poder del Estado y el colectivismo concomitante. Acierta cuando repasa la trayectoria ideológica recorrida por Ortega desde los años veinte y sobre todo cuando hace referencia a un artículo de 1926, "Fraseología y sinceridad", que evoca la dilución del lenguaje en una fraseología demolidora de la individualidad, señal de la "invasión vertical de los bárbaros", frase pronunciada por Rathenau. Permite pues percibir la perspicacia con la cual Ortega era capaz de intuir nuevos fenómenos sociológicos e interpretarlos con antelación.

Con este ejemplo José Luis Goyena quiere que el lector se convenza de que la primera preocupación orteguiana era la salvación de la democracia occidental, que requiere civilidad y responsabilidad frente a la aparición del hombre masa que es todo lo contrario. Por eso al aludir a la crítica un tanto provocadora de los partidos políticos por Ortega cuando afirma que "ser de la izquierda es, como ser de la derecha, una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser un imbécil", José Luis Goyena hubiera podido apuntar que esta frase pertenecía al "Prólogo para franceses" escrito en 1937, es decir, durante la Guerra Civil, una época de profundo desencanto para el filósofo que había contribuido en 1931 al advenimiento de la República en España. Entonces había creído en el paso pacífico del Antiguo

Régimen a la democracia sin la intervención violenta de las masas.

Desgraciadamente la reseña del periódico *Le Monde*, pretendiente a ser el portavoz de la opinión francesa, ha titulado la reseña del libro “Le dégoût de la démocratie”, es decir, el asco de Ortega por la democracia lo que es un perfecto contrasentido malintencionado que se apoya en esta frase provocadora del “Prólogo para franceses”, para afirmar que Ortega es un conservador a pesar de escribir ¡cosas interesantes!

Sin embargo, y a pesar de esto, ha tenido éxito en Francia *La rebelión de las masas* ya que en poco tiempo se ha agotado la primera edición. Hay que saludar esta libertad del lector frente a la opinión de los críticos, o ¿tal vez el título de *Le monde* corresponda a un estado de ánimo hexagonal?

¿Será que realmente el libro culto de la obra del pensamiento orteguiano corresponde a algunas preocupaciones actuales de la sociedad francesa? Entre las posibles interpretaciones sobre el clima político actual en Francia, se me ocurren dos consideraciones sugeridas por el impacto del título de la obra y de sus complementos nuevamente traducidos, más precisamente *La rebelión de las masas* y “En cuanto al pacifismo”. Resulta que para el lector inadvertido estos dos títulos son antitéticos y de ahí llamativos tanto más cuanto que en 2011 la opinión francesa está preocupada por los cambios debidos a la mundialización así como por las dificultades de adaptación a ellos, amplificadas por los recurrentes problemas culturales y sociológicos planteados por la crisis, la inmigración, el paro y la pérdida de puntos de refe-

rencia para resolverlos. ¿*La rebelión de las masas* en Francia? Bajo la presidencia de Sarkozy se ha cambiado ya tres veces de ministro del Interior, lo que revela la dificultad del Estado para resolver el problema de la integración de una población cuya violencia potencial resulta cada vez más imprevisible. Este desconcierto interno se ve ampliado por la rebelión de las masas del norte de África contra gobiernos dictatoriales, por cierto, pero que nadie había previsto. Además la cuestión libia vuelve a plantear la legitimidad del pacifismo, la no injerencia de las grandes potencias y el papel de una Europa problemática en la coyuntura internacional.

Así es como en una primera aproximación el lector francés halla consonancias implícitas en la obra de un pensador español que le describe la situación de “menoscabo, de impotencia que abruma innegablemente estos años a la vitalidad europea”. Más aún cuando Ortega plantea la cuestión de las insuficiencias radicales de la cultura europea, el lector sagaz sabe que hoy en día es una cuestión fundamental en el mundo occidental, y en Francia en particular, que ve desaparecer poco a poco las referencias culturales a las cuales su propia historia harlo había contribuido tal como se lo recuerda Ortega.

La segunda consideración que, a mi modo de ver, puede ser llamativa para el lector francés sagaz es el ideario europeo vertido en “En cuanto al pacifismo” sobre la permanencia de vigencias colectivas a lo largo de la historia europea. En efecto, este tema está de actualidad en la intelectualidad francesa. Desde los escritos de Raymond Aron, los filósofos e

historiadores han reanudado su interés por el pensamiento histórico y filosófico del siglo XIX francés, en particular el de los doctrinarios como Guizot y de los liberales como Benjamin Constant y, sobre todo, Tocqueville particularmente ensalzados por Ortega en el “Prólogo para franceses”. Hoy, libros y coloquios plantean la cuestión de la búsqueda de un denominador común europeo alrededor de una entidad espiritual. La presentación de la recepción de la obra de Ortega por José Luis Goyena permite descubrir esta preocupación latente en toda su obra.

Así es como, gracias a esta iniciativa de la casa editorial Les Belles Lettres, el lector francés dispone de la edición completa de *La rebelión de las masas*, así como de un instrumento explicativo actualizado para nutrir sus reflexiones.

Ahora bien, si hubiera una salvedad que hacer a José Luis Goyena tal vez

sería la elección de la cita de Vargas Llosa cuya eminencia, por cierto, realza más aún la contemporaneidad de Ortega al saludar su obra. Sin embargo el escritor peruano echa de menos la falta de la problemática económica en el liberalismo defendido por Ortega. Si ésta falta efectivamente en *La rebelión de las masas* hay que recordar que desde los años veinte nuestro filósofo ha seguido informándose y ha tocado este tema en sus artículos de *El Sol* en particular sobre la participación de los obreros en los beneficios de la empresa que son señas de una preocupación precursora por temas económicos desconocidos entonces por muchos contemporáneos suyos.

De todas maneras es relevante la contribución de José Luis Goyena al conocimiento académico de Ortega en Francia pues procura al lector temas instructivos sobre el tan problemático tiempo nuestro.

ARGENTINA, UNA PASIÓN ORTEGUIANA

CAMPOMAR, Marta: *Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Biblioteca Nueva, 2009, 939 p.

MARCELA GARCÍA SEBASTIANI

ORCID: 0000-0003-0869-3924

En este voluminoso y denso ensayo Marta Campomar aporta espacios y conocimientos a un campo que, a su juicio, no estaba suficientemente explorado en los estudios orteguianos. Esto es el del descubrir y contemplar el pensamiento de José Ortega y Gasset, y sus reflexiones sobre

el pasado, el presente y el destino de Occidente, en medio del dilema de la identidad histórica y cultural de la joven nación argentina en los tiempos de entreguerras. O sea, en un periodo de cambio social imparable como resultado de la inmigración, de un Estado en transformación y de indagaciones sobre el cosmopolitismo, las herencias y las esencias nacionales. El contexto favoreció a la puesta en marcha de empresas regeneradoras de identidad surgidas desde la sociedad civil como la de la Institución Cultural Española, impulsada por la colectividad española en Buenos Aires y

Cómo citar este artículo:

García Sebastiani, M. (2011). Argentina, una pasión orteguiana. Reseña de "Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española" de Marta Campomar. *Revista de Estudios Orteguianos*, (22), 246-250.

<https://doi.org/10.63487/reo.488>



a cuyo frente despuntó por años Avelino Gutiérrez. La Institución Cultural Española sorteó las diferencias de la colectividad, se empeñó en modificar la imagen negativa hacia España que pesaba en la sociedad argentina, e inició un programa para que una nueva generación de pensadores y científicos españoles desplegaran, en América, el saber y la novedad en sus disciplinas en una Cátedra creada para tal fin por la Cultural. El proyecto contó con el apoyo institucional de la Junta para Ampliación de Estudios (JAE) de España y de la Universidad de Buenos Aires y, para eso, fue crucial el entendimiento de los médicos Avelino Gutiérrez y Santiago Ramón Cajal. Pero, sobre todo, convirtió a la Institución Cultural Española desde sus orígenes, durante los años de la Gran Guerra, hasta los comienzos de la década de 1940, en el epicentro de las polémicas sobre la herencia española en América. José Ortega y Gasset intervino en la Institución durante su primer viaje a la Argentina en 1916, regresó a la Argentina en un segundo viaje en 1928, y ofreció a finales de 1939 un discurso de conmemoración para las Bodas de Plata de la Cultural. Esta última vez como exiliado y siendo consciente del final de un proyecto con el que se había implicado a lo largo de los años. De hecho, tanto su vida como su obra estuvieron envueltas en la historia de esa voluntariosa institución entre 1916 y 1942, cuando finalmente decidió regresar a Europa.

Ortega no discutió sobre las cosas de España entre los argentinos o entre los españoles que vivían con ellos, sino que analizó las idiosincrasias compartidas y diferenciadas entre unos y otros, y

atendió a los problemas sustanciales de los argentinos de aquella época: el antihispanismo, la identidad nacional, los resultados de la inmigración, los cambios en la moral colectiva, la inadecuada elección de valores para construir futuros, la falta de eficacia de lo público, lo efímero en un universo cosmopolita. En definitiva, las formas de construirse como nación. Su público fue cambiante y diverso, según las circunstancias. Ejerció su docencia entre jóvenes, mujeres, estudiantes universitarios, periodistas, profesores, autoridades públicas, ex presidentes de gobierno, oyentes de radio y lectores de periódicos y revistas culturales. Y, a lo largo de aquellos años, fueron sus tribunas la Institución Cultural Española, el Instituto Cultural de Conferencias de *La Prensa*, la sede de Amigos del Arte y, dentro de la prensa argentina, *La Prensa* y *La Nación*. Sus opiniones y análisis generaron adhesiones en determinados ambientes intelectuales. En otros, provocaron suspicacias y recelos porque no aceptaron la filosofía y las prédicas orteguianas sobre los desencajes de Argentina como nación. De las críticas se hicieron eco publicaciones como *Nosotros*, *La Época*, *Martín Fierro*, *Revista de Filosofía*, *Sur*...

El libro transita ese recorrido no siempre linealmente sino salpicado de los contrastes de la historia cultural e intelectual argentina y de las diferentes corrientes de pensamiento que el lector descubre en apartados, epígrafes y entre otros muchos saltos del tupido relato. Campomar hilvana la historia contada con *Los Anales de la Institución Cultural Española* que, aunque con alguna discontinuidad, se publicaron durante el perio-

do estudiado. Confronta a aquéllos con la opinión de la prensa argentina más que la española, y con otros documentos conservados en la Fundación Ortega y Gasset y en la Residencia de Estudiantes de Madrid. Con artículos, crónicas, transcripciones y originales de conferencias construye una historia de la Institución, de las personalidades académicas, políticas, culturales, de los personajes de la colectividad española en Buenos Aires con ella relacionados, y de los debates que generaron sus conferencias y actividades. El estudio está escrito con amenidad más que con pulcritud de referencias (falta, por ejemplo, una bibliografía). Y se suma así al renovado interés historiográfico sobre el hispanoamericanismo en los comienzos del siglo que vivimos y a la luz de los bicentenarios. De allí que algunos pasajes del pasado contado en este abultado ensayo se relacionen y se piensen a partir de los problemas actuales.

En el libro se entrecruzan dos objetos de estudio: por un lado, el pensamiento de Ortega y Gasset elaborado y hecho público en Argentina en los años de entreguerras y, el otro, la historia de la Institución Cultural Española, desde sus orígenes como proyecto en los comienzos del siglo XX hasta su declive y conversión en otra cosa durante los años cuarenta. El relato de Campomar atiende, fundamentalmente, a tres cuestiones. Primero, a la evolución de las ideas de un intelectual en medio de la incertidumbre europea y del despertar norteamericano en los años de entreguerras. Segundo, a los debates en torno a

los valores políticos, sociales y culturales con los que se estaba construyendo la identidad nacional argentina durante aquellos años. Tercero, al papel desempeñado por la colectividad española en Buenos Aires en la Institución Cultural Española, una empresa que enaltecía prestigios, honorabilidades y que más tarde generó nuevos proyectos de identidad a la distancia. Dos partes organizan el relato en el que se dibujan el clima y los actores que intervinieron en esta historia intelectual y cultural.

En la primera de ellas, la narración gira en torno a cómo Ortega y Gasset y la Cultural se esforzaron por descifrar a España, su legado y su presente, en la identidad nacional argentina. Sus páginas condensan los antecedentes, los entornos y los resultados del camino iniciado tras el primer viaje de un joven Ortega y Gasset a Argentina en 1916 junto con su padre. “Deshispanizar América: el problema de la herencia española en Argentina” enmarca, justamente, las razones del antihispanismo de los sociólogos argentinos más representativos de los principios de un cientificismo positivista como clave para el progreso nacional (Mario O. Bunge, José Ingenieros o José Ramos Mejía) y los orígenes del hispanismo en el nacionalismo argentino de aquellos intelectuales que crearon espacios para proyectos comunes (Ricardo Rojas y Joaquín V. González). Los primeros pasos para el acercamiento hispanoamericano se concretaron a partir de la sintonía de estos últimos con ilustrados miembros de la colectividad española en Argentina. De

allí surgieron las iniciales colaboraciones de Ortega y Gasset en la prensa porteña, la idea de los inmigrantes españoles más ilustrados de unir y destinar fondos y energías a favor del resurgimiento científico y cultural de España, y el primer viaje de Ortega como el comienzo de otros sucesivos intercambios organizados entre la JAE y la Cultural. Por ellos pasaron matemáticos, físicos, filósofos, lingüistas, biólogos, médicos, profesionales del Derecho, historiadores; todos ellos desfilan en los detallados relatos de contribuciones académicas, polémicas e itinerarios. Los capítulos colocan a Ortega y Gasset en medio de las controversias y los problemas de la colectividad española, valoran el impacto de su viaje, recrean los ambientes intelectuales, culturales y políticos en los que se vio implicado, desgranar los temas tratados en sus artículos, cursos y conferencias y, por fin, construyen el desarrollo de su pensamiento a partir una experiencia vital. Por entonces, Ortega recogió impresiones sobre la pujante nación, el optimismo de su gente, los resultados de la inmigración, la esencia de la identidad nacional, el patriotismo exagerado de los españoles en la emigración y la capacidad del Estado para lograr cohesión social. Procesó aquéllas para sus lecturas acerca de la crisis de los valores liberales y democráticos que asolaba a la Europa de posguerra. Y, también, para sus lecturas sobre las herencias españolas en la identidad americana y sobre la oportunidad de una “unidad espiritual” de naciones latinas frente a la pujanza norteamericana. Lecturas, unas y otras, que presentó en ensayos y artículos de opinión ante el público argentino. Y es

que, como señala Campomar, Ortega y Gasset influyó en el debate público argentino desde fuera. Como ejemplo, que cierra esta parte del libro, el ensayo *España invertebrada –1922–*, cuyos comentarios sobre los problemas de España en el contexto nacional y europeo movilizó opiniones, porque, el análisis de las causas de la falta de vertebración de España atendía a los problemas relacionados con la centralización y descentralización del Estado, a la inclusión o exclusión de la diferencia cultural, y al papel de las minorías selectas para dirigir proyectos. Sus reflexiones recogían parte de sus impresiones americanas al tiempo que ofrecían mensajes tanto para los argentinos como para los españoles en la emigración.

En una segunda parte del ensayo, el pensamiento de José Ortega y Gasset y la historia de la Institución Cultural Española fluyen en medio de las “Controversias americanas sobre identidades y nacionalismos transformadores” que se desplegaron con fuerza durante las décadas de los veinte, treinta y cuarenta del siglo XX. Entonces, las polémicas sobre qué definía la identidad nacional invadieron los espacios de reflexión y de vanguardia cultural argentinos. En ese contexto, la Cultural siguió siendo el refugio del españolismo en América y Ortega incorporó al debate nuevos trabajos que incluían reflexiones sobre la naturaleza del Estado, la idiosincrasia nacional y los valores éticos, como “El hombre a la defensiva” y *La rebelión de las masas*, y sugerían reacciones entre el público argentino. Después de todo, como había comentado Francisco Romero en la revista *Sur*; Argentina le había servido como laboratorio

de observación. En esos años, las trayectorias de la Institución y del pensador se vieron afectadas por los trepidantes cambios en la vida política española y argentina, con nuevos regímenes políticos, gobiernos desbordados de incertidumbres y, en el caso de España, una guerra civil y exilios. Campomar contempla ese escenario de transformaciones, pero concentra la atención en los diversos ambientes en los que Ortega desplegó sus ideas y en las polémicas que ellas generaron en los diferentes momentos entre su segundo viaje a Argentina (1928) y su exilio (1939-1942). El fondo de la discusión era el mismo que años antes: el tipo de civilización que las naciones europeas habían impregnado a América Latina y los temores del ascenso norteamericano en occidente. Pero los debates sobre las herencias y las identidades contrastadas se habían enriquecido con temas y elencos renovados de intérpretes que, con detalle, Campomar presenta a través de los capítulos: Waldo Frank, el Conde Keyserling, Ramiro de Maeztu, Emilio Ravignani, Manuel Gálvez, Roberto Giusti, Ezequiel Martínez Estrada, Leopoldo Marechal, Francisco Romero, etc... Todos ellos fueron testigos de cómo en aquellos años el hispanismo mostró más de una cara en su propagación americana. Asistieron, por un lado, a la construcción del mito de la hispanidad de bases cristianas y humanistas que alentó Ramiro de Maeztu mientras fue embajador del régimen de Primo de Rivera y que casó bien con las derechas nacionalistas argentinas. Y, por el otro, a la resistencia del secularismo europeísta que representaba Ortega y Gasset. Cada uno tenía su público y los proyectos diferentes

calaron dentro y fuera de la Institución Cultural Española. Con todo, fueron años de fructíferos intercambios hasta que se alteraron a raíz de la convulsionada República y la Guerra Civil. El ensayo recoge la pléyade de disertantes que pasaron hasta entonces por la Cultural y las polémicas americanistas que provocaba Ortega y Gasset desde *La Nación*. Y, por fin, la autora aborda el ocaso del proyecto y, por tanto, de la estructura científica construida entre la Cultural y la JAE. En este último tramo de la historia, Campomar relata la incómoda experiencia de Ortega y Gasset en sus años de exilio porteño, contemporánea a la de María de Maeztu, Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala. Por entonces, el intercambio iniciado por Avelino Gutiérrez y Santiago Ramón y Cajal estaba roto; no había podido resistir, como tantas otras cosas, a la Guerra Civil. La postguerra acabó reorganizado a la Cultural que sucumbió a las soflamas del franquismo y al proyecto aglutinador del peronismo. Un último capítulo ordena las diferentes etapas de la trayectoria de la Institución desde 1912 hasta entrados los años sesenta, cuando lejos quedaban los tiempos esplendorosos.

Con todo, el voluminoso ensayo condensa años de trabajo de Campomar dedicados al quehacer y al pensamiento americanista de José Ortega y Gasset, y al camino recorrido por una institución que fue, y al mismo tiempo, pretendió ser el enlace científico y cultural entre España y Argentina. Sus logros y fracasos, las enseñanzas y controversias que provocaron los resultados del intercambio en diferentes ámbitos públicos invitan a una lectura paciente de este libro.

EL DESENGAÑO DE LA INTELIGENCIA ESPAÑOLA

AUBERT, Paul: *La frustration de l'intellectuel libéral (Espagne 1898-1939)*. Aix-en-Provence: Editions Sulliver, 2010, 380 p.

MARGARITA MÁRQUEZ PADORNO
ORCID: 0000-0002-1635-7106

El estudio de las élites intelectuales españolas del primer tercio del siglo XX y su relación con la sociedad y la política tanto propia como internacional ha sido el centro de las investigaciones del profesor Paul Aubert durante décadas. Sus avances al proyectar una gran escala de grises en el blanco y negro hasta entonces meramente abocetado sobre las generaciones de 1868, 1898 y 1914 han ido cuajando en una obra consolidada y muy valiosa que tiene como uno de sus últimos frutos este ensayo, que revisa pensamiento y acción de los intelectuales a través de cuatro de sus más importantes representantes, cada uno de ellos con peso propio pero a la vez simbolizando cuatro perfiles diferentes que representan a muchos de sus coetáneos. Todos tienen un único rasgo general común: su frustración final. Las miradas sobre la obra y actuación de Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Manuel Azaña y Antonio Machado conforman un universo que permite al lector obtener una visión muy completa de la inteligencia española en las cuatro primeras décadas del siglo XX.

Las guerras intestinas, los numerosos cambios de Estado y de gobierno, los reveses coloniales, la inestabilidad social y económica marginaron a Espa-

ña relegándola a un considerable retraso con respecto al resto de Europa Occidental. El desenlace del sistema de la Restauración, la marcha descendente de la Dictadura de Primo de Rivera y la aceleración de acontecimientos cada vez más polarizados desarrollados en la II.^a República generaron un protagonismo singular de la minoría intelectual que se recoge en este libro en torno a cuatro de los principales exponentes del Siglo de Plata de la cultura española, dos miembros de la Generación de 1898 y dos de la de 1914. A través de ellos se puede contemplar un mundo mucho más amplio de actores que conforma la complicada red de actuaciones de la época. Como suele suceder cuando se abordan términos de los que se ha abusado en la literatura y la historiografía, Aubert ofrece al principio de su ensayo un estado de la cuestión sobre el uso de las palabras Intelectual y Liberalismo. En el primer caso –obviando los muchos matices que él ofrece– lo acota en la dialéctica entre conocimiento y poder de aquellos que por su sólida formación y capacidad de criterio podían analizar y criticar la labor de sus dirigentes y además, se cuestiona si el uso de la palabra en plural es pertinente para referirse a una categoría o a un grupo social (p. 35). Sobre el concepto Liberalismo, el autor nos ilustra sobre los diferentes significados políticos que tal término conlleva en una amplia gama de pensamiento (p. 18).

La idea del autor es que estos intelectuales recogían la herencia de los humanistas españoles de otras épocas

Cómo citar este artículo:

Márquez Padorno, M. (2011). El desengaño de la inteligencia española. Reseña de "La frustration de l'intellectuel libéral. Espagne 1898-1939" de Paul Aubert. *Revista de Estudios Orteguianos*, (22), 251-253.
<https://doi.org/10.63487/reo.489>



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 22. 2011
mayo-octubre

como el Renacimiento y la Ilustración, importaban las ideas y conquistas de las Revoluciones industriales y burguesas de finales del XVIII y XIX y vislumbraban en un horizonte no muy lejano una sociedad basada en principios democráticos y liberales. El resultado de esa expectación que lograron hasta cierto punto en 1931 con el advenimiento de la II.^a República, y la inmediata superación social y política de una realidad que no se identificaba con su idea de la nueva España, bloqueó el sueño de los intelectuales que vagaron del desencanto a la frustración y, por último, a la incomunicación.

Centrar el relato en la presentación de Unamuno, Ortega, Azaña y Machado no resta fuerza a la obra, y la inicial confrontación entre estos cuatro motores del pensamiento español muestra una general y muy completa panorámica del estado de la intelectualidad en los cuarenta primeros años del siglo. Bajo ella late la relación con Europa en planos superpuestos que nos hablan de política, filosofía y literatura. Las diferencias entre ellos se ofrecen a lo largo de las páginas del ensayo bien de dos en dos –Ortega frente a Unamuno, Azaña frente a Ortega, etc.– con sus diferencias en sus ideas, sus escritos pero también sus personalidades, actuaciones y trayectorias vitales; bien opuestos como generaciones diferentes.

En esta confrontación señala Aubert el fracaso del grupo generacional con los reproches de los siguientes: “los repetidos llamamientos a la juventud ponen de manifiesto el fracaso de una generación que asigna tareas a sus discípulos que ella misma no logró” (pp. 109-110).

Todos ellos tienen esperanza en la juventud para que desde su formación y futura dirección sean capaces de forjar una nueva sociedad que hasta entonces ha fracasado. Así se entienden obras como la Institución Libre de Enseñanza fundada en 1876 por la generación del 68 (Giner, Azcárate, Salmerón,...), la Junta para la Ampliación de Estudios que nació en 1907 con integrantes del 98 entre sus componentes (Ramón y Cajal, Sorolla,...) o las Misiones Pedagógicas realizadas por hombres del 14, todas ellas utilizadas por los miembros de las siguientes generaciones con respecto a sus creadores.

Una influencia que fluctúa entre la acogida completa –“Europa es la solución” dirá Ortega y Gasset en 1910– al rechazo más categórico –“Que inventen ellos” de Unamuno como lema de su profundo antieuropeísmo–. Es muy interesante contemplar este grado de interés a favor y en contra de la influencia del espíritu europeo, que el autor demuestra ser intermitente y parcial. De Alemania llega mucho Krause, el pensamiento neo-kantiano, algo de Hegel pero casi nada de Marx ni de Nietzsche. De Francia se permean intelectuales como Azaña y Unamuno.

Relata el ensayo el fenómeno cíclico de la aparición y del desvanecimiento de los intelectuales de la escena pública. En esta estrategia que recoge Aubert propone un estudio de la transmisión de los ideales liberales: periodos de acción se alternan con otros teóricos –coincidentes estos últimos cuando la deriva de los acontecimientos no marcha por su propia senda–. El grado de compromiso es

muy variado: profesor, escritor, político... (p. 276).

Los modelos incluidos por Aubert en su ensayo son cuatro interpretaciones diferentes del liberalismo que marcharán por sendas diferentes en un mismo escenario y con desenlaces muy diferentes en la forma pero muy similares en sus desenlaces al concluir el periodo estudiado; todos mantienen la idea de la democracia y la libertad queriendo Unamuno sacudir al pueblo del sueño que le impide ser ciudadanía, Ortega en el empeño de crear un Estado poderoso, Machado se mantiene firme en su idea de República mientras que la voluntad de Azaña es hacer una Nación diferente. La realidad desarrolló sus proyectos y Aubert lo sintetiza en unos párrafos que, de tan realistas y

escuetos, se antojan al lector descartados: "El proyecto de Azaña era hacer el Estado y hacer la nación [...], en 1939 evidencia que ya no hay Estado y que la nación se ha roto" (p. 244). Como éste muchos otros ejemplos en los que el intelectual se debate entre su liberalismo y la circunstancia del momento. El ensayo de Paul Aubert, si bien no depara una excesiva sorpresa en sus páginas pues él mismo a lo largo de toda su obra ha abundado en la misma temática, sí posee la virtud de glosar este periodo de la Historia de forma magnífica sirviendo como hilo conductor durante la mayor parte de la narración el análisis, la descripción y comparación de la personalidad, obra y actuación pública de cada uno de ellos.

LA CRÍTICA A ORTEGA Y UNAMUNO DURANTE EL FRANQUISMO

MARTÍN PUERTA, Antonio: *Ortega y Unamuno en la España de Franco. El debate cultural durante los años cuarenta y cincuenta*. Madrid: Bellisco, 2008, 256 p.

JOSÉ LUIS MORENO PESTAÑA

ORCID: 0000-0001-6665-8591

El autor de este libro tiene dos objetivos. El primero es justificar la rebelión franquista debido a, por un lado, la amenaza de muerte que pesaba sobre todos los católicos españoles: cabría citarle al autor párrafos de Laín, sobre la caridad cristiana de los combatientes, y de Marías, sobre la necesidad para un católico de la guerra civil, pero sería, me temo, inú-

til. Por otro lado, al carácter liberal del franquismo, que sólo habría adquirido ropajes fascistas provisionales en su lucha contra la República totalitaria y genocida. De hecho, cuando los estudiantes se rebelan en el 56 contra Franco, eso sólo se debe a que, hijos de los vencedores, renace en ellos su sangre liberal. El autor cita para probarlo una encuesta de José Luis Pinillos en la que la mayoría de los estudiantes se declaran anticapitalistas. En fin.

El liberalismo es solo una palabra bajo la que se cobijan significados de los más variopintos y políticamente incompatibles. Como hoy podemos ser todos liberales (que no neoliberales),

Cómo citar este artículo:

Moreno Pestaña, J. L. (2011). La crítica a Ortega y Unamuno durante el franquismo. Reseña de "Ortega y Unamuno en la España de Franco. El debate cultural durante los años cuarenta y cincuenta" de Antonio Martín Puerta. *Revista de Estudios Orteguianos*, (22), 253-256.

<https://doi.org/10.63487/reo.490>



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 22. 2011
mayo-octubre

aclarar los múltiples significados de la palabra es una tarea ímproba. Además, no me concentraré en este aspecto del libro porque los humores políticos del autor y los míos son antitéticos y muchos de sus argumentos me irritan. Y, pese a ello, considero que es un libro interesante.

El segundo objetivo del libro es analizar el debate sobre las filosofías de Ortega y Unamuno —éste una figura más consensual, al que se dedica el capítulo 6, sólo será atacado masivamente en el 53 cuando la Iglesia entre en el debate sobre el control religioso de la enseñanza— que se desarrolló en España durante los años 1940 y 1950. La secuencia que ofrece el autor está bien trazada y permite comprender uno de los debates más interesantes de la historia del pensamiento español. Esa historia permite comprender también parte de las energías que se movilizaron contra la República y, aunque el autor no lo trata, un repertorio de argumentos que permite fijar qué es o no un buen filósofo. Este repertorio no se origina sólo en el debate (procede de tradiciones filosóficas anteriores) y sigue funcionando después de él.

¿Dónde situar la fecha de comienzo de la disputa? Sin duda, el autor, no lo dice, con el intento de actualizar el pensamiento tomista por parte de la Iglesia y de controlar a los intelectuales católicos. La encíclica *Aeterni Patris* de León XIII de 1879 y el juramento antimodernista (que tuvo que prestar Zubiri), de Pío X (1910, encíclica *Pascendi*), enmarcaron un comportamiento militante de la Iglesia en el campo de la filosofía. La ley Callejo (1928), como señala el au-

tor, pretendió homologar los títulos concedidos por los jesuitas en Deusto o por los agustinos en el Escorial (allí estudió Dionisio Ridruejo, recuerdo) y provocó no sólo revueltas estudiantiles sino la renuncia, entre otros, de Ortega a su cátedra. Buena parte de la polémica podría interpretarse como el proceso por el que una red filosófica marginada se reivindica frente a la norma filosófica dominante.

La polémica la comienzan tres libros de jesuitas (publicados entre 1942 y 1946). Las críticas que dirigen a Ortega Joaquín Iriarte (Ortega es un catedrático de Metafísica que carece de Metafísica, ausencia de sistematicidad, fascinación por lo sociológico y lo psicológico), el mexicano José Sánchez Villaseñor (vitalismo flexible frente a racionalismo moral), Juan Roig Gironella (Ortega reduce la filosofía a la psicología) e incluso, para completar, el presbítero Juan Sáiz (Ortega es el kantismo en desintegración) son críticas filosóficas que se escucharán también entre quienes no son eclesiásticos: de hecho, Ortega las había escuchado de sus propios discípulos antes de la Guerra Civil.

El autor considera que todos los falangistas, culturalmente, tenían raíces orteguianas. Evidentemente, sí, aunque los discípulos de Zubiri —que es a quienes, por sinécdoque, se llama erróneamente falangistas— mantenían una actitud crítica que, expresada en un lenguaje filosóficamente contemporáneo, no se diferenciaba mucho de la forjada en el *revival* tomista de los Seminarios.

Evidentemente, las etiquetas con las que se juzga normalmente al pensamiento español (por ejemplo, falangistas con-

tra ultracatólicos) sirven poco para comprender las diferencias. Yela Utrilla era falangista, suspendió la tesis de Marías y ocupaba un puesto básico en la Universidad de Madrid en los años 40. Ruiz-Giménez fue miembro de la ACNP y solidario con lo que se suele llamar el falangismo. Este libro, me parece, ayuda a comprender que debemos poner en relación los grupos en combate con una historia institucional que me parece triple. Primero, y es una historia internacional que, no podía ser menos, impacta en la “Luz de Trento”, la lucha del tomismo de los seminarios –con su tremenda pobreza intelectual– con la filosofía laica y el intento de la primera por expulsar a la segunda y de la segunda por descalificar a la primera. Cabría decir que las diferencias entre Zubiri y Ortega participan, en cierta medida, de ese proceso y la redacción de *La idea de principio en Leibniz* no se entiende sin él. Ángel González dirá, y es muy significativo, que la *Aurora de la Razón Histórica* (el texto que Ortega nunca pudo publicar) la escribió Santiago Ramírez en su libro crítico sobre Ortega. El esfuerzo de Marías por sistematizar a Ortega no se entiende tampoco fuera de esa lucha entre estilos filosóficos.

Segunda, las diferencias internas en la España nacional y sobre todo la política de ocupación de puestos universitarios que ocasionan choques tempranos entre el grupo de Burgos y las redes de extrema derecha católica (antes de la guerra, organizadas en torno a Herrera Oria).

Tercera, la oposición de dos unidades generacionales (la de Burgos y la de *Arbor*), que se convierte, en una polémica abierta entre dos fracciones franquistas

cuando se reforma el sistema de provisión de puestos universitarios tras el acceso al Ministerio de Ruiz-Giménez: modifica el sistema de tribunales y permite que se lean tesis doctorales fuera de Madrid. El control de la Universidad central se resquebraja y es, en ese momento, donde Calvo Serer pone la cátedra de Metafísica de Madrid en el centro del debate político. La Iglesia entra en el debate, como explica muy bien Martín Puerta, temerosa de perder el control de la enseñanza, enfrentándose a un grupo formado por un católico (Ruiz-Giménez) y por fascistas suavizados (ver la biografía de Francisco Morente, *Dionisio Ridruejo. Del franquismo al antifranquismo*, Madrid, Síntesis, 2006) procedentes de Burgos –no aperturistas, como dice el autor– y que controlaban el aparato cultural. El grupo de *Arbor* intensifica las críticas a Ortega: hasta el obispo de Astorga (recuerdo: la tierra de González Álvarez), en 1953, llamaba a Ortega ensayista y no filósofo y la Conferencia de Metropolitanos (1956) se ocupó de evaluar a Ortega. Para defender a Ortega, Marías se une en una campaña común con Laín y Aranguren, esto es, las fidelidades orteguianas se coaligan con las zubirianas. Entre ambas, durante los años 1950, había tensiones enormes que este libro no explica. De hecho, si se lee lo que dice Ángel González Álvarez sobre Ortega en el homenaje tras su muerte (Ortega es incapaz de ontología y queda fuera de la actualidad, para la que “la tradición es el futuro”), hay mucho en lo que coincidir con lo que pensaba Zubiri. No en vano, Ángel González Álvarez (elemento central en una campaña religiosa, y política en la que él es el elemento académico) impondría un

tipo de historia de la filosofía completamente antiorteguiana. Basta con leer las primeras páginas de su tesis doctoral dirigida por Yela Utrilla.

Pero con esto se sale ya del libro para adentrarnos en una reconstrucción

más compleja de este proceso para la que la realizada por Martín –basada en un verdadero trabajo histórico– es recomendable: incluso para quienes no compartimos los marcos teóricos, no digamos políticos, del autor.

MARIÁS: MÁS ALLÁ DEL MAGISTERIO ORTEGUIANO

PÉREZ QUINTANA, Antonio y PINO CAMPOS, Luis Miguel (coords.): *Una vida presente: estudios sobre Julián Marías*. La Laguna: Universidad de La Laguna, 2009, 165 p.

JOSÉ MARÍA ATENCIA

ORCID: 0000-0003-4932-8624

Se trata de la reunión en un volumen de cinco ponencias presentadas en la Universidad de La Laguna durante los días ocho al diez de noviembre de 2006, editadas por Antonio Pérez Quintana y Luis M. Pino Campos. El libro se suma a una serie de tentativas dirigidas a dar a conocer la obra de Marías y a defender su valor, que han visto la luz tras de su muerte en 2005 y entre las que destacaría la de Helio Carpintero, *Julián Marías. Una vida en la verdad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, el que yo mismo he coordinado, *Julián Marías. Una filosofía en libertad*, Fundación General de la Universidad de Málaga, Málaga, 2008, y el de J. L. Cañas y J. M^a. Burgos, *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Páginas de Espuma, Madrid, 2009.

Dos de los trabajos a que me refiero, el primero y el último, versan sobre la peripecia vital y política que tocó en suerte al principal discípulo de Ortega

especialmente en la etapa de la posguerra. Un tercer trabajo trata sobre el conjunto de su biografía, otro se dedica a analizar su valor como historiador de la filosofía y un quinto a su antropología. En la presente reseña no sigo el orden en que se presentan los trabajos sino que he preferido comenzar por lo que se refiere a lo biográfico para avanzar en la dirección de lo específicamente filosófico.

El primero de los trabajos, o el que figura en primer lugar, es el de José Luis Abellán: “Julián Marías: un exiliado interior a su pesar”, y en él reflexiona sobre la suerte que tocó vivir a Marías especialmente tras la guerra civil: profundamente marcado por el amor y la admiración a sus maestros en la idealizada Facultad de Letras de la época de la República, y por una paralela lealtad al ideal democrático que dicho régimen parecía consagrar para los españoles, Marías no abandonó ninguno de estos dos puntos de referencia durante toda su vida. Por un lado, lealtad a la República, aunque, hay que recordarlo, una lealtad crítica –había pasado un mes desde su proclamación y el joven Marías quedó estupefacto cuando oyó a Azaña decir que todos los conventos de España no

valían lo que la vida de un *republicano*. Hubiera querido y esperado oír decir “un hombre”, advirtió desde entonces el peligro de sectarismo que se cernía sobre la sociedad española y calificó de cínica y partidista la actitud de Azaña (*Julián Marías. Una vida presente*, vol. I, Alianza Ed., Madrid, 1989, p. 88). Abellán sí recuerda que Marías nunca dejó de ser liberal y tampoco dejó nunca de ejercer la crítica. Tampoco he visto que recuerde, por otro lado, su adhesión ilusionada a la monarquía democrática, ni que su aceptación del puesto de senador de designación real sólo se produjo a petición del propio monarca, habiendo rechazado la que previamente le planteara González Seara, que sí es recordado (*op. cit.*, vol. III, pp. 48 y siguientes).

El último de los trabajos es el que presenta Antonio Pérez Quintana sobre “Julián Marías y el magisterio de Ortega. Los problemas con el nacionalcatolicismo”. Se trata de un escrito limpio y claro, enormemente interesante, sobre estos años de la vida de Marías. Es de todos sabido que Ortega primero y Marías después fueron objeto de la antipatía y rechazo de los intelectuales ideológicamente próximos al régimen franquista. La tozuda oposición a la figura de Ortega, el tosco rechazo y la intransigente y desenfocada descalificación del valor de su obra, no impidieron al filósofo continuar siendo leído y celebrado, y seguir recibiendo adhesiones dentro y fuera de España. Fue el filósofo más importante de nuestra historia reciente, a pesar de las rudas invectivas de que el Régimen le hizo objeto. Por ejemplo, el segundo curso del Instituto de Humanidades, fundado tras la gue-

rra, tuvo que celebrarse en el cine Barceló, dada la gran afluencia de público. Incluso no estoy seguro de si en este trabajo no se sobrevalora el poder y la significación histórica de la antipatía del Régimen hacia el pensador, una antipatía que en nada disminuyó su autoestima ni el valor de su producción intelectual, ni mermó en nada su estatura intelectual en la Europa de la posguerra. Santiago Ramírez ocupa el último lugar en la serie de los ataques a Ortega por parte de la intelectualidad católica. Fue, entre todos los adversarios del filósofo, el más eminente y de mayor solvencia, y su libro, en su parte expositiva, es valioso. De todos modos, el concilio iba a poner fin a esta riada de críticas y descalificaciones, definitivamente y por fortuna.

Esgrimir como grave falta en un filósofo un pecado de ateísmo, como hizo parte de la jerarquía católica de la posguerra, era un tipo de argumentación que no podía sino volverse contra aquellos que la empleaban como arma arrojadiza ¡a mediados del siglo XX! Eran argumentos ya inofensivos e inocuos cuando se formularon y cuya simple difusión sólo nos explicamos por el modo como el Régimen vencedor de la guerra, ayuno de ideas, hostil a la mayoría de los intelectuales y poco accesible a la fuerza de la razón, buscó patrocinio espiritual y fuente de justificación para su glorioso alzamiento y secuestro de la legalidad política en órdenes religiosas cuya decadencia intelectual habíase iniciado bastante tiempo atrás.

La ofensiva, a medio plazo, se reveló inútil y no surtió efectos apreciables, como no sean los derivados de un despilfarro de energía intelectual de la que

el país ciertamente no andaba sobrado. Convenció a quienes ya estaban convencidos y a nadie más. Uno y otro, Ortega y Marías, tuvieron por sí solos más éxitos editoriales que cualesquiera otros profesores de filosofía españoles y de hecho ejercieron una función de suma importancia en lo cultural y en lo político, incluso en la hora de la transición. A su muerte, el maestro recibió numerosos homenajes. La jerarquía resultó perdedora en este último episodio de integrista católico.

Pero Antonio Pérez no deja de recordar el hecho de que Ortega fue también objeto de condena igualmente inapelable e incluso despectiva por parte de la universidad española de los sesenta; de hecho, Rodríguez Huéscar ya nos recordaba hace mucho la circunstancia de que en esos años dominaban el escenario intelectual español corrientes de pensamiento escolásticas —en sentido amplio, ya se tratara de la filosofía analítica o del neomarxismo, por no hablar de la tomista, carente por completo de influencia— y poco proclives a la apertura intelectual. Pero el pensamiento “progresista” no quiso ver en el autor de *La rebelión de las masas* sino un aliado de los principios que precisamente contra él esgrimía el régimen. Unos y otros dedicaron durante decenios a Ortega un menosprecio evidente y un indisimulado rechazo.

Suele correrse una especie de tupido velo sobre el hecho de que en el siglo XX muchos de los llamados intelectuales no siempre estuvieron a la altura de la imagen de ellos que ha elaborado el público y que sin embargo se mantiene inalterable: hoy no parece

pertinente, por ejemplo, recordar los poemas de Alberti a Stalin, o muchos otros casos parecidos. El siglo XX ha sido época de grandes y graves perversiones ideológicas en la que la cosecha de abusos del lenguaje, signos de totalitarismo, arrogancia, imprudencia y vinculaciones con signos políticos rayanos en el fanatismo por parte de muchos escritores “intelectuales” es abundante y capaz de producir asombro. Ortega y Marías ocupan dentro de este panorama un lugar destacado y digno de una consideración sostenida. Heidegger, cuya vinculación con el nazismo ha sido bien establecida, ha merecido la benevolencia de todos, parecida a la disfrutada por Sartre, una benevolencia a la que los liberales Ortega y Marías no parecen haber tenido derecho.

Uno de los aciertos del trabajo de Antonio Pérez es su clarificación de la verdadera índole intelectual del filósofo madrileño frente a la bienintencionada defensa de que fue objeto por parte de Laín, Aranguren y Marías: los tres coinciden en la posibilidad de una apertura del raciovitalismo a la trascendencia, así como en la defensa de que en Ortega hay una ética de la autenticidad y la vocación, exigente y lejana de la moral de situación. Lo que Antonio Pérez reivindica es, simplemente, crear a Ortega bajo palabra: no defenderlo en nombre de la posibilidad de una apertura de su filosofía al catolicismo, sino desde su ateísmo, único camino para hacer justicia al pensador español. El artículo, en fin, resulta de gran utilidad por la clarificación que vierte sobre esa página de la historia de España y tal vez porque la significa-

ción de su estudio trasciende del plano mismo en que se situó la polémica para plantear un problema de mayor generalidad: Ortega y Marías sufrieron el hostigamiento de instancias oficiales de un régimen vencedor en una guerra civil. Las críticas recibidas fueron muy poco acertadas, menos aún eficaces y nada justificadas. No se negó a Ortega el derecho a hablar, escribir, o fundar un Instituto; pero se le ignoró y menospreció; Marías fue una figura relevante durante buena parte de la época franquista, sin que el Régimen pudiera impedirlo. Los ataques más significativos se produjeron muy poco después de finalizada la guerra. Muchos años después, universitarios que no habían pasado por esa traumática experiencia mantuvieron actitudes parecidas de decidido menosprecio. Por ambos lados y en ambas épocas, bastante separadas en el tiempo, desagradecido desvío y rechazo muy poco matizado. ¿Qué tenían en común unos y otros? Este sería un tema de reflexión realmente interesante y devolvería su valor a una página de nuestra historia intelectual deslucida y repetida una y otra vez. Pino recuerda en su trabajo, que paso a comentar enseguida, que Marías pensaba que el liberalismo era odiado frecuentemente porque lo aborrecen todos los que desprecian al hombre (*op. cit.*, II, p. 258).

El trabajo de Luis M. Pino "Ortega en la obra de Julián Marías: el ejemplo de *una vida* presente" ofrece una utilísima versión resumida de la autobiografía de Marías, muy bien trabada y enormemente instructiva, jalonada de epígrafes muy oportunos que orientan la lectura y permiten destacar los momen-

tos más cruciales en la vida y obra de nuestro pensador. Su tema principal es el de la relación de discipulado entre Marías y Ortega, en qué aspecto se distancia el primero del segundo y en qué aspecto la influencia pudo ser mutua. El trabajo recoge de modo especial la peripécia de ambos filósofos durante la época de la República y los "tres pilares de Ortega: libertad, verdad, españolidad"; también el desdichado episodio del encarcelamiento de Marías, durante el que daba charlas a los presos por encargo de los responsables de la prisión; su salida en libertad, su soledad, la muerte de Besteiro, la obtención del Premio Fin de carrera, el modo como se silenció su nombre en la apertura del curso 1940-1941 y cómo se suspendió ilegalmente su tesis de doctorado en 1942... En 1951 defendió la misma tesis en la Facultad, siendo tratado "con extremada cordialidad, casi con deferencia".

Marías fue discípulo de Ortega y nunca dejó de recordar el "Peripato madrileño"; me ha resultado muy interesante la afirmación de Pino de que "al método del maestro el discípulo añadió una técnica personal: la que denomina «mirar», y que consistía en «recorrer la realidad con la mirada, dejándose llevar por ella y sin detenerse»". No quiso nunca repetir a Ortega, pero había que preferir la verdad a la originalidad; una vez comprendido, era preciso completarlo. Defendió toda su vida el "liberalismo social" y la necesidad de que se extendiera al conjunto de la sociedad como "sistema de vigencias" (p. 112).

Helio Carpintero se refiere a Marías como una "figura central" en la filosofía española del siglo XX con "auténtica

significación internacional” y a la *Historia de la Filosofía* como a “una gran obra histórica” (p. 47). También presta una atención muy oportuna a la *Biografía de la filosofía* (a partir de la p. 56). Lo más importante en su trabajo no es sólo la clarificación del origen y de la gestación del libro más conocido de su autor, sino que pone de manifiesto la interna relación que se da en su autor entre Filosofía e Historia de la Filosofía, “la conexión esencial entre la filosofía y su historia” (p. 49), relación inherente a todas las filosofías que se hallen a la altura de su tiempo. El sentido de la historia de la filosofía en la obra de Marías, el modo como creyó que debía hacerse esa historia y cuál fue la efectivamente realizada, son los tres momentos en que se articula el trabajo de Carpintero.

Marías pensaba que la filosofía es ante todo un modo de vida dotada de una fundamentación, gracias a la que puede justificar sus decisiones en función de principios; por ello el vivir filosófico consiste en vivir desde la verdad, apoyado en un saber autónomo referido a la totalidad de lo real. Ese saber sustituye a las creencias y al iniciar su constitución el pensador se sitúa ante el pasado filosófico, enfrentado a él, *precisamente porque sus respuestas van a ser otras*. La filosofía, para ser auténtica, debe estar parcialmente definida por la alteridad y por ello, como cada filosofía implica las demás, el “sistema de las conexiones de «alteridad» entre las diversas filosofías históricamente existentes [...] es lo que se llama historia de la filosofía” (Marías, citado por Carpintero, p. 49).

De este modo, toda filosofía que hagamos en el presente habrá de apo-

yarse, a un tiempo, en el pasado filosófico y en el presente vital de nuestra hora (p. 50). El conocimiento de la realidad ha de llevar en su misma raíz el hilo constitutivo de la historia, que nos permite ver por qué las cosas han llegado al punto en que se encuentran.

El pensamiento, pues, no sólo encierra unidad sino también historicidad, en la medida en que cada filosofía encierra las anteriores, no únicamente sus resultados, sino sus filosofías mismas, las situaciones en que surgieron. La historia supone así una “filosofía perenne” que madura históricamente, de modo que el sistema último tiene que contener la explicitación de esa identidad.

Marías vio en el raciovitalismo orteguiano la culminación de la filosofía occidental, a la que acertó a ver como una corriente con múltiples afluentes que Ortega recogía en un pensamiento vivo, desde el que era posible afrontar el futuro y entender el presente. Resulta particularmente oportuno su recuerdo de tres aportaciones en la interpretación de nociones filosóficas, lo que pone de relieve el hecho innegable de la originalidad y profundidad del pensador. Me refiero a la interpretación del mito platónico, la idea de sustancia aristotélica, cuyo dinamismo pone de relieve, y en tercer lugar, el concepto de *alétheia*.

En fin, una Historia de la Filosofía que ve en Ortega la culminación de la reflexión occidental y desconoce aportaciones fundamentales del pensamiento contemporáneo y que a pesar de todo posee el valor de una filosofía viva mostrada en su hacerse, en el crecimiento de sus problemas y la nitidez

de sus planteamientos: en suma, como filosofía viviente.

Carpintero termina su trabajo recordando que según Marías “hay que seguir pensando”: “el pensamiento –dice– ha de seguir operando para vivificar con su iluminación la realidad. Cuanto nos ayude a avanzar no debe ser menospreciado ni desatendido” (p. 67).

En un momento de su trabajo distingue Agustín Andreu entre lo clerical y lo religioso: Marías había sido atacado con encarnizamiento por parte del clero católico, traumatizado por los sucesos de la guerra, cegado por el dolor y aturrido y confundido por el poder; pero no se reducía lo religioso a esa facción del clero. Andreu sigue en su análisis de *El tema del hombre* (1943) las grandes líneas de la historia de la concepción de lo humano tal como la vio Marías, para destacar la dimensión de la intimidad y trascendencia de la persona. El libro es obra de un hombre aún muy joven que se ocupará del tema durante toda su vida sin que haya “ningún lugar donde se vea que Marías se aparte de, o abandone, alguna de las tesis antropológicas que propone y afirma en este libro”. Se compendia en él lo que el hombre había pensado de sí mismo durante dos mil quinientos años. Estudia en él “la aventura occidental de la pregunta por el hombre, la «historia de la evolución filosófica [del tema] como propedéutica inicial»” (p. 29). No lo consideró simplemente una *antología*, sino que habló de él como de “mi libro”, una visión de la peripecia filosófica de la pregunta metafísica por el hombre.

La inspiración cristiana en este aspecto de la obra de Marías es evidente y

puesto que las religiones contienen siempre “antropologías implícitas”, la de Marías puede contemplarse desde la óptica de un pensamiento cristiano sobre el hombre que parte del giro que supone la teología paulina respecto a la concepción griega y que afronta el tema de “la tensión del hombre, suspendido entre dos posibilidades últimas” (p. 32). Como apunta en la página 39, Marías es en este sentido más católico que Unamuno, pero Unamuno es más cristiano.

El carácter relacional de la persona y el “nosotros” como “dato inicial” (p. 40) y su expresividad y convivencia, la disyunción polar recíproca de los sexos y la condición sexuada del ser humano, la estructura empírica y la corporalidad de la persona, son temas que ya no abandonarán la obra de Marías y aparecen en sus obras con creciente fortuna y toman cuerpo de modo convincente en la *Antropología metafísica*.

El trabajo concluye con una reconsideración de la importancia de la figura de Leibniz y del lugar que en el libro habría tenido que corresponderle. Señala Andreu en apenas dos espléndidas páginas que el mundo es lleno de infinitos puntos metafísicos, mónadas, individuaciones del cosmos en individuo perspectivado. La vida empieza en la expansión de la mónada en el cosmos, desde su punto metafísico pero en expresión entitativa, actuosa e inmediata con un lugar en el cosmos. Una ontología de la persona es de entrada y esencialmente una ontología del nosotros que se realiza por analogía con el Ser divino trinitario de vida una, realizada en su infinitud. Por estas razones, para Andreu, Marías no ha aprovecha-

do de modo suficiente la noción leibniana.

Andreu cita al final de su trabajo la aseveración de Jaime de Salas según la cual Marías fue más un filósofo cotidiano que académico. No veo en ello –como tampoco el autor de esta afirmación– descalificación alguna del pensador orteguiano. Pienso que tal vez sería útil insistir en el valor de la obra de Marías en el ámbito de lo específicamente académico: de hecho, fue él –aunque no sólo– quien con mayor eficacia estableció la ruta que habría de seguir la recepción de la obra de su maestro y sus obras al respecto, así como su comentario a las *Meditaciones del Quijote* fueron un hito en la literatura filosófica del momento. En lo que toca a su faceta de filósofo “cotidiano”, por mi parte, creo especialmente reveladoras unas expresiones del filósofo, que voy a permitirme recordar: “Yo no pretendo dirigir nada, aspiro solamente a entender [...]. Para ello es necesario escuchar las voces que, lejos de gritar, apenas murmuran o ni siquiera se expresan; los latidos de esa extraña y prodigiosa realidad que es una nación milenaria. Hay que preguntarse cómo se sienten los españoles, qué les importa de verdad, qué admiran, qué les duele, qué les

ofende, en qué tienen puesta –acaso sin saberlo– su esperanza” (*ABC*, 23-XII-1999). “He tratado, ante todo, de no dejar solo a mi país. [...] Y me parece grave que los que tienen cierta capacidad verbal de expresión de la realidad, y esto es el ser escritor, dejen de dar ese mínimo de compañía, casi insignificante, es casi como una simple sombra, a su pueblo. La sombra abriga y consuela, los pueblos pueden vivir un poco mejor, un poco más felices, con un poco más de esperanza, quizá simplemente porque sobre ellos se extiende..., nada, la sombra de una pluma”. “[...] He ido intentando hacer mi obra, de hacerla en España, de hacerla inteligible a los españoles, he tratado de hacer filosofía española en el único sentido verdadero de esta palabra: filosofía pensada, escrita en español; filosofía inmediatamente inteligible a aquellos que están instalados en el español” (“Treinta años de vida intelectual”, en *Innovación y arcaísmo*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, pp. 22-23).

El libro que comento significa, sin ningún género de duda, no sólo una valiosa aportación al conocimiento de Marías, sino una prolongación de su presencia.

ORTEGA, ZUBIRI, MARÍAS Y LAÍN ENTRALGO BAJO EL PRISMA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

SAN MARTÍN, Javier y DOMINGO MORATALLA, Tomás (eds.): *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Biblioteca Nueva, 2010, 279 p.

SONIA ESTER RODRÍGUEZ GARCÍA*

A la luz del VIII Congreso de Antropología Filosófica surge *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, el primero de una serie de tres libros (*La imagen del ser humano: historia, literatura y hermenéutica*, en prensa, y *Perspectivas sobre la vida humana: cuerpo, mente, género y persona*, actualmente en edición), que tiene como principal objetivo “reivindicar las aportaciones que la filosofía española del siglo XX ha realizado, en particular, a la antropología filosófica y, en general, a la filosofía” (p. 13). El libro se divide en tres partes, dedicada la primera de ellas al ilustre filósofo español José Ortega y Gasset, la segunda a su, no menos ilustre, discípulo Xavier Zubiri y la tercera a los, en ocasiones injustamente olvidados, filósofos Julián Marías y Pedro Laín Entralgo.

La primera parte comienza con la conferencia inaugural de Pedro Cerezo, “Las dimensiones de la vida humana en Ortega y Gasset”. Aquel realiza una disertación sobre las dimensiones que

constituyen la estructura genérica de la vida humana, con el fin de dilucidar si en Ortega nos hallamos ante una Antropología filosófica, una Ontología fundamental o una Metafísica General.

A través del análisis de una serie de tríadas estrechamente conectadas entre sí –mundanidad/espacialidad/temporalidad, *páthos/lógos/éthos*, azar/destino/carácter e imaginación creadora/libertad/razón vital–, el profesor Cerezo concluye que, pese al intento de Ortega de realizar una Ontología más allá de la Antropología filosófica y de la pretendida Ontología fundamental heideggeriana, el filósofo madrileño termina realizando un “extraño mixto” entre Antropología y Metafísica: “acabó haciendo equívocamente una Ontología *generalis* de la vida, pero en cuanto Antropología metafísica” (p. 51).

Por su parte, José Lasaga Medina bajo el sugerente –y no poco provocativo– título “Notas sobre la Antropología defectible de Ortega” –en donde con la expresión “antropología defectible” el autor se refiere a la antropología que faltaría en la filosofía de Ortega– sostiene la tesis de la imposibilidad de una antropología filosófica, en sentido estricto, en este filósofo. La antropología busca la “esencia” del ser humano, pero, según la idea central de la “razón histórica”, el ser humano no tiene naturaleza (esencia) porque, en realidad, el ser humano es historia. En este sentido, “no sería la antropología que hallamos en la filosofía de madurez de Ortega

* La autora es becaria FPI de la Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Cómo citar este artículo:

Rodríguez García, S. E. (2011). Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo bajo el prisma de la antropología filosófica. Reseña de “Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (22), 263-269.

<https://doi.org/10.63487/reo.492>



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

una antropología de la esencia, de la identidad, sino del cambio (histórico) y la diferencia” (p. 59). Siguiendo esta idea, Lasaga estudia esta “antropología del cambio” a través del movimiento de la vida humana, determinado por la dialéctica de *alteración-ensimismamiento*.

Lejos de compartir esta interpretación, Javier San Martín (“La antropología de Ortega como filosofía primera”) –siguiendo la reflexión iniciada por Tugendhat en el VII Congreso de Antropología Filosófica– reivindica desde la filosofía y la fenomenología de Ortega la consideración de la antropología filosófica como filosofía primera.

De modo general, desde la fenomenología se comprende que toda filosofía comienza en el saber sobre el ser humano, es decir, la filosofía antes de nada es antropología filosófica. De modo particular, desde Ortega y su artículo “Vitalidad, alma y espíritu” se comprende que el fundamento del cuerpo como carne –el cuerpo del otro– está en la experiencia de la carne como cuerpo –el intra-cuerpo–. Estas afirmaciones llevan al profesor San Martín a considerar la antropología filosófica como filosofía primera, dado que el ser humano “es en realidad una subjetividad trascendental o una vida radical en la que todo está radicado o enraizado” (p. 75). En este sentido, toda teoría de la vida humana es una teoría trascendental, previa a la filosofía, cuya función es indicar el punto de partida de cualquier reflexión filosófica.

María Lida Mollo con su artículo “El otro y su pupila. Notas sobre la teoría de la intersubjetividad en Ortega” estudia las diferencias entre Ortega y Husserl en relación al tema de la inter-

subjetividad. Ambos fenomenólogos encuentran en el cuerpo el medio de acceso al otro. Pero, mientras que para Husserl se puede acceder a las vivencias del otro a través de la *endopatía*; para Ortega esto no es posible: la vida –el yo y su circunstancia– como realidad radical es absolutamente intransferible. Sin embargo, la posibilidad de experimentar la vida del otro de un modo tan radical como la propia lleva a la autora a cuestionarse sobre qué entender por “realidad radical”, porque “si radical es lo interior, entonces radical puede ser sólo mi vida [...], si [en cambio] radical es lo que percibo inmediatamente –el cuerpo del otro– [...] entonces la vida del otro es tan radical para mí como mi propia vida” (pp. 89-90).

Juan Manuel Monfort Prades (“Teoría de la cultura y hombre masa en Ortega”) y Pedro Cortés Rodríguez (“Barbarie y especialismo a partir de *La rebelión de las masas*”) proponen una lectura fenomenológica de *La rebelión*, en la que el concepto de cultura cobra una especial relevancia.

Monfort Prades ve en la obra de Ortega los fundamentos de una fenomenología de la cultura. Dichos fundamentos se pueden encontrar ya en *Meditaciones del Quijote*, texto en el que Ortega vincularía la cultura a las cosas cotidianas, a las cosas que nos rodean y configuran nuestra circunstancia. La cultura, por lo tanto, tendría que ver con el cultivo de lo inmediato y lo espontáneo: “la cultura es el acto creador de sentido sobre la vida espontánea” (p. 98). Reabsorber la circunstancia consistiría en la reconducción de la circunstancia al yo para comprender su

sentido y convertir el mundo en un mundo cultural. A la luz de esta fenomenología de la cultura se puede realizar una nueva lectura de *La rebelión de las masas*, prestando especial atención a la conexión entre cultura y masa.

Cortés Rodríguez, por su parte, interpreta *La rebelión* como una antropología fenomenológica de la cultura. En ella el concepto de cultura se transforma en el engranaje en la dialéctica intelectual/hombre-masa. El hombre-masa, que se encuentra en un estado de barbarie, se halla lejos de la conformación de una cultura auténtica. Ahora bien, dentro del conjunto de hombres caracterizados por este modo de ser también se encuentran personas dedicadas al conocimiento científico especializado. Con la especialización, el científico se centra en una parcela limitada de la realidad, sin atender a la transversalidad, las correlaciones disciplinarias y la pluriculturalidad de la vida humana. Sin embargo, “es a través de la generación de proyectos culturales correlacionados” (p. 107) donde se garantizan las condiciones necesarias para una adecuada investigación científico-humanista en conexión con otros modos de saber.

Alejandro de Haro Honrubia en “Los estudios etnográficos en perspectiva antropología y filosófica: Una reflexión desde Ortega” también incide en la importancia de la cultura en el filósofo madrileño. La finalidad, ahora, es comprobar cómo la antropología filosófica de Ortega es también una antropología cultural, “pues estudia al hombre en circunstancia, deviniendo con ésta social, cultural e históricamente” (p. 112). Haro Honrubia nos pre-

senta a un Ortega conocedor de los estudios antropológicos, etnológicos y etnográficos de su tiempo, detractor del soberbio etnocentrismo cultural y su noción de progreso, y contrario por igual al determinismo biológico y al evolucionismo unilineal.

En “Circunstancia y mundo: imágenes de la trascendencia en la antropología existencial de Ortega”, Pedro José Herraiz Martínez aborda el tema de la trascendencia desde la idea del ser humano que se relaciona con lo distinto-de-sí. El ser humano coexiste con el mundo. Esta coexistencia implica la correlación entre un elemento íntimo –yo– y uno trascendente –el mundo–. Los rasgos que determinan esta trascendencia son el carácter de lugar determinado (circunstancia-mundo) y su carácter temporal, histórico: “si no atiendo y me ocupo en mi circunstancia –trascendencia espacial–, no me hago cargo de mi propia vida y precisamente deja de ser «mía», carece de proyección temporal propia –trascendencia temporal–, se ve alterada” (p. 128).

Por último, Fernando Pérez-Borbujo Álvarez (“El Quijote como modelo antropológico en el joven Ortega y Gasset”) reflexiona sobre la figura del Quijote en Ortega como modelo universal de la condición humana. A través de la dicotomía real/ideal, presente en la novela cervantina, Pérez-Borbujo nos muestra como la verdadera condición humana es, para Ortega, “la de una naturaleza dual cuya voluntad está siempre dirigida al ideal mientras su cuerpo yace en lo real” (p. 136). De este modo, la voluntad heroica, la voluntad de aventuras capaz de enfrentarse con el hábito

y la costumbre, se ve sometida constantemente a la prueba de lo real. En esta lucha agónica se percibe la existencia humana como tragicomedia.

El tema del estatuto de la antropología filosófica es retomado por Diego Gracia en la segunda parte de este libro –dedicada, como señalábamos al inicio, a Xavier Zubiri–. En “La antropología de Xavier Zubiri”, Gracia realiza un recorrido por la historia de la antropología filosófica (antecedentes, constitución como disciplina y posterior evolución). Centrándonos en el filósofo vasco, el autor considera que el proyecto zubiriano –cuyo principal objetivo es el análisis y descripción de la realidad en tanto que aprehensión primaria– es marcadamente metafísico, pero “en el estudio de las diferentes realidades, se topa, como no podía ser menos, con la realidad viva, tanto animal como humana” (p. 150). Las primeras descripciones de la realidad, que Zubiri realiza, están basadas en términos y datos de las ciencias biológicas, aunque a partir de la década de los 70 el filósofo modificó muchos aspectos de estas descripciones. Sin embargo –nos dice Gracia– hay algo que Zubiri nunca cambió: su descripción de persona en cuanto suidad formal, sustantividad humana personal, esto es, “personeidad”.

En la noción de persona profundiza Jesús Conill con “Raíces de la concepción zubiriana de la persona como realidad (más allá de la naturaleza y del ser)”. Frente a la metafísica (naturalista) griega de la persona y el idealismo moderno, Zubiri considera que la dimensión natural y la personal son igualmente esenciales. El hombre es a un

tiempo *persona* y *natura*, el hombre es *existencia personal*: “el hombre existe como persona, la existencia es suya y la vida es suya” (p. 164).

Ahondando en la concepción del ser humano, Antonio González analiza la expresión zubiriana según la cual el hombre es “El lugar geométrico de la realidad”, esto es: el lugar donde se actualiza la realidad de las cosas. Considerado de este modo, el hombre sería objeto primero de la filosofía, pero esto no implicaría que la filosofía primera –según Antonio González y en clara disputa con la tesis sostenida por Javier San Martín en la primera parte de este libro– sea la antropología filosófica, porque la filosofía primera no tendría como objeto de estudio al hombre en todas sus dimensiones y estructuras sino a “los actos de actualización de realidad, con sus dimensiones accionales, sentientes y corpóreas, los cuales constituyen al hombre como lugar geométrico de la realidad” (p. 179).

Por su parte, en “Antropología, noología y metafísica”, Germán Marquín Argote pone de relieve la doble dimensión –noológica y metafísica– de la antropología filosófica de Zubiri. El análisis fenomenológico de los hechos tal como se presentan en intelección es un estudio de noología. Sin embargo, estos hechos deben ser explicados en tanto que realidades existentes en el mundo, es decir, metafísicamente. Es esta doble dimensión la que le permite definir al hombre como “animal de realidades”, como “inteligencia sentiente” y como “suidad personal”.

Antonio Pintor-Ramos en su artículo “Zubiri: la dimensión histórica de la

persona” estudia la historia –la historicidad– como una dimensión que determina la sustantividad humana en cuanto esencia abierta que debe realizarse. El presente es la actualización de posibilidades del pasado, por eso podemos decir que el pasado pervive en el presente. Pero, en este también se encuentran las posibilidades que el hombre puede aprehender –ahora, en el presente– y que podrá actualizar –después, en el futuro–. En este sentido, “[...] la historicidad se hace real en el decurso de la vida de una esencia abierta cuando ésta realiza las posibilidades que le entrega el pasado conforme a una proyecto de futuro” (pp. 195-196).

En “Neofilia: la vida de la experiencia”, Juan A. Nicolás investiga la novedad en la experiencia –las experiencias nuevas– y la huella que esta deja en nuestra vida. La novedad condiciona el sentido mismo de la experiencia y, según Nicolás, “el rasgo de «novedad» constituye algo así como la vida de la experiencia” (p. 201). En esta reflexión el autor, con gran maestría, relaciona la experiencia de la indiferencia –el aburrimiento, la cotidianidad– del primer Heidegger con la recomendación de “pasar por todo sólo una vez, una vez sólo y ligero” del poeta León Felipe –que permitiría la apertura intelectual, el respeto a las cosas (nuevas) y la pérdida del sentido más propio–; así como la “excentricidad” de Apel –que remite a la apertura a nuevas perspectivas e interpretaciones– con la imposición de la aprehensión primordial de la realidad y la imaginación de Zubiri, interpretadas, respectivamente, como condición y fuentes de la novedad en la experiencia.

Por último, Carlos Ortiz de Landáuzuri en “La paradoja de la sustantividad en la filosofía primera de Xavier Zubiri. Un debate a través de Villanueva, Bañon, Tirado y Rivera” expone el conflicto existente en torno a las distintas interpretaciones realizadas sobre la noción de *sustantividad* en Zubiri. Villanueva y Bañón coinciden en el sentido fenomenológico de la noción; pero, mientras que el primero considera el tratamiento fenomenológico compatible con los análisis ontológicos –al menos en el Zubiri de *Sobre la esencia*–, Bañón habla de una progresiva “*desontologización* de la noción *fenomenológica* de *sustantividad*” (p. 219). Por su parte, Tirado y Rivera afirman que en *Inteligencia sentiente* Zubiri habría abandonado la justificación *fenomenológica* de la sustantividad en pro de un análisis *crítico-trascendental*. Aunque Tirado entiende este análisis *crítico-trascendental* como una prolongación de los análisis *fenomenológicos*, mientras que Rivera considera que existe una diferencia radical entre ambos planteamientos. En ambos casos, la polémica en torno al concepto de sustantividad da lugar a la “aparición de un posterior proceso en sí mismo *paradójico* de generalización abusiva y arbitraria” (p. 225), todavía por analizar en profundidad.

La tercera parte de este libro –Julián Marías y Laín Entralgo– comienza con el artículo de Perre Queraltó Segarra, “La antropología metafísica y la felicidad humana en Julián Marías”. El filósofo vallisoletano dedicó toda su filosofía a la exploración de la “estructura empírica de la vida humana” –aquella que nos viene dada por la

experiencia y que remite a la vida individual, a la vida de cada cual—. Dentro de la forma concreta de la circunstancialidad de la vida uno de los temas que ocupa a Marías es el de la felicidad. La felicidad está ligada —según este filósofo— a la futurición, a la pretensión del hombre de encontrar-se. El problema es que esta pretensión nunca puede ser totalmente satisfecha, lo que llevará al ser humano a un constante fluir entre felicidad e infelicidad.

En “La persona como realidad abierta”, Francisco Javier Ibáñez Fernández expone algunas de las ideas fundamentales de Marías sobre el entorno de la persona —la vida como realidad radical, el hombre instalado en un cuerpo, y en un mundo de cosas y personas— y sus notas constitutivas —la persona como realidad nunca acabada (como no-cosa), la donación amorosa entre varón y mujer, el mundo personal de las acciones y relaciones, la ilusión y la libertad—, para terminar en la exploración de la persona como realidad abierta a la trascendencia del futuro, la muerte y Dios.

José Luis Sánchez García recupera en su artículo “Sensibilidad y estructura sensorial en Julián Marías” el tema de la estructura empírica de la realidad y su determinación a través de la sensibilidad y los sentidos. La sensibilidad es la manera real de estar “en” y “con” la realidad, el modo de “estar en el mundo”. Pero la sensibilidad se articula en los sentidos, los cuales nos hacen descubrir diferentes aspectos del mundo. Pese a que el sentido predominante en la edad más temprana es el gusto, la estructura empírica de la vida adulta vie-

ne determinada por otros tres sentidos: el tacto, la vista y el oído. Sentidos que “constituyen tres dimensiones inseparables que se pueden analizar con relativa autonomía: la realidad, la mundanidad y la significación” (p. 251).

“El cine de Julián Marías. Una visión de la vida humana” de Ildefonso Rodríguez Alcalá nos acerca a un Marías cinéfilo, porque —como no podía ser por otro motivo— el cine nos ofrece una visión de la vida humana y de él “extraemos un conocimiento antropológico” (p. 256). De este modo, Rodríguez Alcalá muestra las funciones que, según Marías, cumpliría el cine: como *ensayo de las posibilidades humanas*, permite adquirir una virtual experiencia de la vida; como educador *de sentimientos*, nos permite “ver” sentimientos que el lenguaje no puede referir; como *recreador de la circunstancia orteguiana*, nos muestra otra perspectiva que permite enriquecer la circunstancia propia; como *experimento sobre la vida humana*, en cuanto relato de ficción verosímil; y como *transparencia de la vida del hombre*, arroja luz sobre aspectos del ser humano que en la vida real permanece en la oscuridad.

Elisa María Núñez Sánchez en “Verdad y educación en Julián Marías” reflexiona sobre dos aspectos cruciales e íntimamente relacionados en la educación personal: la razón y el lenguaje. La vía de acceso a la realidad que exige la verdad culmina en la razón, pero una de las manifestaciones fundamentales de esta reside en el lenguaje. A través de la aprehensión del lenguaje, el hombre se instala en la lengua y con la comunicación se determinan ciertas

formas de convivencia. Asimismo el paradigma de verdad de Marías pone de manifiesto aspectos a los que tradicionalmente se ha prestado poca atención como, por ejemplo, el hecho de que toda investigación debe ser realizada en una comunidad de enseñanza-aprendizaje, pues esta comunidad “posee aspectos morales evidentes y no se encuentra al margen de los condicionamientos históricos y sociales” (p. 269).

En “Luces y sombras en tres versiones distintas de la intimidad humana: Ortega, Zubiri y Marías”, Juan Fernando Sellés aborda el tema de la intimidad en estos tres filósofos así como sus pros y contras. El tema de la intimidad es fundamental para estos tres pensadores en relación con la radicalidad de la vida humana, pero se distinguen por su comprensión y vía de acceso a ella. Para Ortega el ser humano posee dos aperturas –una hacia el exterior y otra hacia dentro–, a la segunda de ellas se llegaría mediante el ensimismamiento; por su parte, Zubiri oscila a la hora de explicitar un método cognoscitivo de la intimidad –mediante algún sentido, a través de los sentimientos, a través de la *conformación* vinculada a la *vocación* personal, etc.–; mientras que Marías afirma que la intimidad se alcanza en situaciones privilegiadas, “una de las cuales es el *amor personal*” (p. 279), y es superior –en contraste con Ortega– a la apertura hacia el exterior.

Esta tercera parte –y el conjunto total del libro– se cierra con el artículo

“Notas para una teoría de la creencia en las primeras obras de Pedro Laín Entralgo” de Rafael Lorenzo Alquézar. En él, el autor realiza una exposición sobre la evolución y las implicaciones del concepto de creencia –una de las tres condiciones de posibilidad de ser hombre, junto a la esperanza y el amor, según Laín Entralgo– a través de las primeras obras del filósofo turolense. El análisis de Lorenzo Alquézar nos guía desde la consideración de la creencia como carácter pre-judicativo de la conciencia –creencia en la existencia de la realidad, en general, y de la realidad del otro, en particular– hasta la creencia en medicina, pasando por el amor creyente “que supone la culminación del amor humano tanto desde el punto de vista personal como colectivo” (p. 291) y conducirá al estudio de lo sobrenatural, de Dios.

Para concluir sólo podemos decir que los artículos recopilados en este volumen profundizan en aspectos cruciales de estos cuatro filósofos españoles. Aspectos que no están totalmente esclarecidos ni agotados. De ahí, la multitud de perspectivas, análisis e interpretaciones que en ocasiones dan lugar a puntos de vista encontrados y debates fructíferos. Esos que enriquecen y motivan la reflexión filosófica. Lectura obligada, por tanto, para todo aquél –aficionado o especialista– que desee conocer las actuales líneas de investigación de la antropología filosófica española y sus principales estudiosos.

Relación de colaboradores

JESÚS CONILL SANCHO

Catedrático de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Valencia. Ha sido becario del D.A.A.D. en München e investigador en las Universidades de Bonn, Frankfurt, St. Gallen y Notre Dame. Entre sus publicaciones cabe destacar los libros: *El tiempo en la filosofía de Aristóteles* (1981), *El crepúsculo de la metafísica* (1988), *El enigma del animal fantástico* (1991), *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración* (1997), *Educación en la ciudadanía* (2001), *Republicanism y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?* (2003) y *Ética hermenéutica* (2006).

JOSÉ GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO

Profesor en el IES Cañada de las Eras de Molina de Segura (Murcia), es licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense y doctor en Filosofía por la Universidad de Murcia, con una tesis sobre el pensamiento y el método de Ortega. Después de años investigando la obra de Ortega, sobre todo el método y la teoría de conocimiento, actualmente trabaja en el ámbito del amor y de los sentimientos, aplicados a los procesos de conocimiento y relaciones interpersonales. Entre sus publicaciones más representativas se encuentran: “La intuición en el pensamiento de Ortega” (1996), “El método de la razón vital” (1998), “La erótica platónica y la educación” (2003) y *La mirada de El Espectador. Conocimiento y método en Ortega* (2008).

JUAN MANUEL MONFORT PRADES

Profesor de Enseñanza Secundaria. Doctorando en Filosofía por la UNED bajo la dirección de Javier San Martín Sala, redacta una tesis con el título *El concepto de cultura en Ortega como ámbito donde se realiza la vida humana*. Ha publicado "En busca de la trascendencia" (2008) y colaborado en *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías* (2009).

JUAN NAVARRO DE SAN PÍO

Profesor de filosofía en el IES Antonio Navarro Santafé de Villena (Alicante) y doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia, recibió, en 2007, el Premio Extraordinario de Doctorado por su tesis sobre el pensamiento estético del joven Ortega y Gasset. Entre sus publicaciones, cabe destacar artículos sobre Ortega, Azorín, Santayana y Wittgenstein.

NELSON R. ORRINGER

Catedrático emérito de la University of Connecticut (EE.UU.), donde ha impartido Filosofía y Letras Hispánicas y Comparadas desde 1974, en la actualidad investiga la música y musicología de Manuel de Falla en la poesía y teatro de Federico García Lorca. Entre sus monografías destacan *Ortega y sus fuentes germánicas* (1979), *Unamuno y los protestantes liberales* (1985) y *La aventura de curar: La antropología médica de Pedro Laín Entralgo* (1997). Ha colaborado en la coordinación de *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX* (2009). Premio de Investigación Humanística de la Real Sociedad Menéndez Pelayo.

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

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

Domingo 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 Carpintier, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense de Madrid, España

Nelson Orringer, University of Connecticut, Estados Unidos

José Antonio Pascual Rodríguez, Universidad Carlos III, Madrid, Real Academia Española, España

Ramón Rodríguez García, Universidad Complutense de Madrid, España

Jaime de Salas Ortueta, Universidad Complutense de Madrid, España

Javier San Martín Sala, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Ignacio Sánchez Cámara, Universidad de La Coruña, España



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.

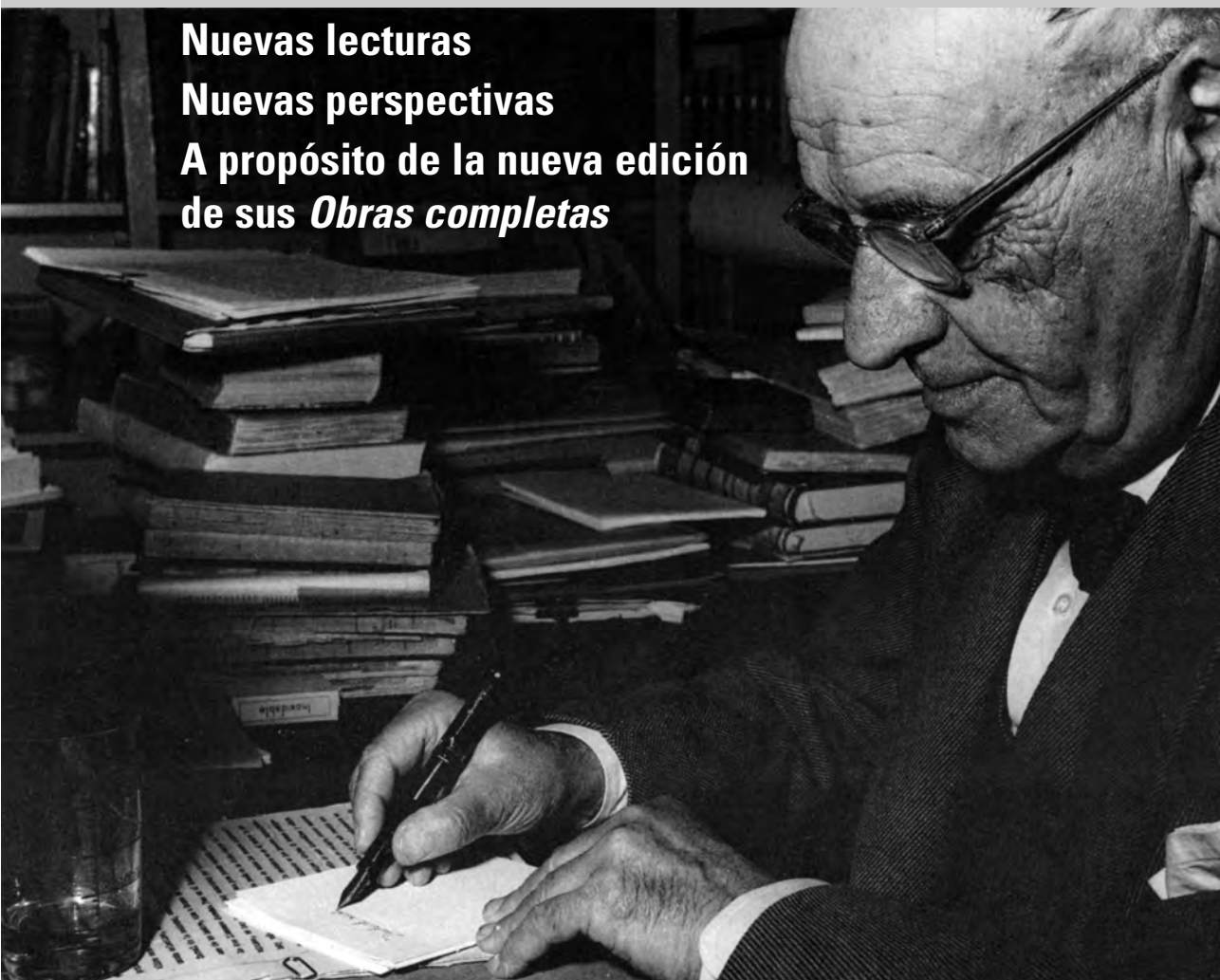
Fecha y firma (*)

(*) 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

Información, inscripciones y presentación de comunicaciones:

Centro de Estudios Ortegaianos • Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón

Fortuny, 53. 28010 Madrid Telf.: (34) 91 700 41 39. Fax (34) 91 700 35 30

Correo electrónico: congreso.ortega2011@fog.es

Web: <http://www.ortegaygasset.edu>

Organizan:



**Centro de
Estudios Ortegaianos**

FUNDACIÓN



Ortega-Marañón

Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón



Revistas Culturales EN FORMATO ELECTRÓNICO

www.quioscocultural.com

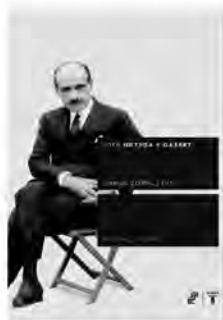
LA OBRA COMPLETA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET



Tomo I (1902-1915)



Tomo II (1916)



Tomo III (1917-1925)



Tomo IV (1926-1931)



Tomo V (1932-1940)



Tomo VI (1941-1955)



Tomo VII (1902-1925)
OBRA PÓSTUMA



Tomo VIII (1926-1932)
OBRA PÓSTUMA



Tomo IX (1933-1948)
OBRA PÓSTUMA



Tomo X (1949-1955)
OBRA PÓSTUMA E ÍNDICES GENERALES

«Por fin, Ortega entero: magnífico trabajo, cuidadoso cotejo con otras ediciones, índices, apéndices y anexos, publicación separada de textos que el autor no dio a la imprenta. Todo, en fin, como debe hacerse.»

SANTOS JULIÁ, *El País*

Edita



Fundadora

Soledad Ortega Spottorno

Presidente

José Varela Ortega

Vicepresidente

Gregorio Marañón Bertrán de Lis

Secretario General

Jesús Sánchez Lambás

Director Académico

José Juan Toharia Cortés

Presidente de la Comisión Académica

Juan Pablo Fusi Aizpurúa

Comisión Ejecutiva

**Gregorio Marañón Bertrán de Lis, Jesús Sánchez Lambás,
Juan Pablo Fusi Aizpurúa, Manuel Gasset Loring,
Alejandro Fernández de Araoz y Marañón, Emilio Gilolmo López**

FUNDACIÓN



Ortega-Marañón
Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón

Centro de Estudios Orteguianos

Calle Fortuny, 53. 28010, Madrid

Tel: (34) 91 700 4139, Fax: (34) 91 700 3530

Correo electrónico: estudiosorteguianos.secretaria@fog.es

Web: <http://www.ortegaygasset.edu>