

Revista de  
Estudios Ortegaianos

18   
2009

---

# Revista de Estudios Orteguianos

*Director*

**Javier Zamora**

*Gerente*

**Carmen Asenjo**

*Redacción*

**María Isabel Ferreiro, Iñaki Gabaráin,  
Patricia Giménez, Felipe González Alcázar,  
Azucena López Cobo, Anel Nochebuena, Mariana Urquijo**

*Consejo Editorial*

**Juan Pablo Fusi, 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 Mugerza,  
Juan Manuel Navarro Córdón, Nelson Orringer, José Antonio Pascual,  
Ramón Rodríguez, Jaime de Salas, Javier San Martín, Ignacio Sánchez Cámara**

Revista de  
Estudios Ortegaianos

18   
2009

---

## Redacción, Administración y Suscripciones

Centro de Estudios Orteguianos. Fundación José Ortega y Gasset

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, 2009

*Diseño y maquetación:* Vicente A. Serrano

*Diseño de cubierta:* Florencia Grassi

*Esta revista ha recibido una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas para su difusión en bibliotecas, centros culturales y universidades de España, para la totalidad de los números editados en el año 2009.*



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

Depósito Legal: M. 43.236-2000

Artes Gráficas Luis Pérez, S. A.

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

28906 Getafe (Madrid)

Impreso en España

<https://doi.org/10.63487/reo.n18>



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 18. Mayo de 2009

<i>Editorial</i>	5
NUEVA EDICIÓN DE <i>OBRAS COMPLETAS</i>	
<i>Historia de un texto. Las Obras completas de José Ortega y Gasset.</i> José Ramón Carriazo Ruiz	9
DOCUMENTOS DE ARCHIVO	
Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset	
<i>Notas de trabajo de la carpeta Dilthey.</i> José Ortega y Gasset Edición de Jean-Claude Lévêque	49
Itinerario biográfico	77
<i>El aristócrata en la plazuela. Primera parte: (1902-1910).</i> Ignacio Blanco Alfonso	79
ARTÍCULOS	
<i>La ética de la alegría creadora.</i> Pedro Cerezo Galán	127
<i>El método de la ciencia: la razón vital.</i> Jesús Ruiz	171
<i>Panorama de la filosofía española del Novecientos.</i> Lucía Parente	193
<i>Ortega y la circunstancia.</i> María Luisa Maillard	211
<i>El concepto de opinión pública en el pensamiento político de Ortega y Gasset.</i> Ángel Peris Suay	229

## CLÁSICOS SOBRE ORTEGA

*Malcolm Lowry, lector de Ortega.*  
Introducción de José Lasaga Medina 263

*Carta a Downey Kirk.*  
Malcolm Lowry 273

## RESEÑAS

*Europa y la razón histórica.* Jaime de Salas 281  
(Jean-Claude Lévêque, *Forme della ragione storica. La filosofia di Ortega y Gasset come filosofia europea*)

*El diálogo transcultural en la meditación orteguiana de la traducción. Aspectos polémicos y vigencia.* Concha D'Olhaberriague 283  
(Pilar Ordóñez López, *Miseria y esplendor de la traducción: la influencia de Ortega en la traductología*)

*El pensamiento orteguiano en el marco europeo.* Stascha Rohmer 287  
(Christoph Rodiek, coordinador, *Ortega y la cultura europea*)

*La mirada filosófica.* José Lasaga Medina 292  
(José González-Sandoval Buedo, *La mirada del espectador. Conocimiento y método en Ortega*)

*La lectura viqueana de Ortega.* Fernando H. Llano Alonso 294  
(José Manuel Sevilla Fernández, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica. 1757-2005*)

---

---

# Editorial

**L**a *Revista de Estudios Ortegaianos* vuelve a su periodicidad bianual, después de una etapa en que se ha publicado un número doble por año con el único fin de agrupar los esfuerzos en un único periodo, dado que la redacción de la Revista y el equipo de investigación y edición de las nuevas *Obras completas* de José Ortega y Gasset coinciden, y la publicación de éstas ha sido el principal objetivo del Centro de Estudios Ortegaianos desde el año 2004. Ahora, que entregado ya el tomo IX a la imprenta, se trabaja en el X, el cual cerrará la publicación de los textos que quedaron inéditos a la muerte del filósofo, es el momento de recuperar las dos entregas anuales. Agradecemos a nuestro crecientre número de lectores y, sobre todo, a nuestros suscriptores la fidelidad que han mantenido durante este tiempo.



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



NUEVA EDICIÓN DE  
*OBRAS COMPLETAS*

< Ortega ante su mesa de trabajo de Montesquínza, 28. Madrid, 1954 (Foto: Muller)

# Historia de un texto

## Las *Obras completas* de José Ortega y Gasset\*

José Ramón Carriazo Ruiz

ORCID: 0000-0002-0347-1284

Los logros jalonan la génesis del concepto moderno de autor y texto: la inclusión del nombre del escritor en la portada, junto al del editor, como prueba de conformidad y autorización del texto<sup>1</sup>; y la corrección de las pruebas de imprenta<sup>2</sup>. A fines del siglo XV, la reunión y edición de las obras de Aristóteles, Aristófanes, Tucídides, Sófocles, Herodoto, Jenofonte, Demóstenes, Esquines y Platón –por no citar sino a los griegos–, supuso el afianzamiento del concepto de autor, que se yergue frente al editor y a los correctores como entidad independiente<sup>3</sup>.

\* Este trabajo no hubiera sido posible sin la dedicación colectiva del equipo de investigación encargado de la nueva edición de las *Obras completas* de José Ortega y Gasset y la colaboración particular de sus miembros: C. Asenjo, I. Blanco, I. Ferreiro, I. Gabaráin, A. López, J. Padilla y J. Zamora. A ellos va dedicado. Agradezco también su atenta lectura a M. Gómez y Santiago U. Sánchez, del Instituto de Investigación Rafael Lapesa, así como sus atinados consejos.

<sup>1</sup> “Le nom que l'on appose sur la feuille destinée a l'imprimerie *autorise*”. (Bernard CERQUIGLINI, *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*. París: Seuil, 1989, p. 11).

<sup>2</sup> “...el corrector es aquel que da su forma final al texto añadiéndole «la puntuación legítima» y reparando los «descuidos» o los «yerros» de los cajistas. Tal responsabilidad exige que el corrector, sea quien fuere, pueda «entender», más allá de la letra de la copia original, «el concepto del Autor»”. (Roger CHARTIER, *Inscribir y borrar. Cultura escrita y literatura (Siglos XI-XVIII)*. Buenos Aires: Katz, 2006 [trad. Víctor Goldstein, edición original: *Inscrire et effacer*. París: Éditions du Seuil/Gallimard, 2005], p. 63).

<sup>3</sup> “La caída de Bizancio había llevado a muchos sabios griegos a refugiarse en Italia. Fue entonces cuando Aldo concibió el proyecto de crear un taller tipográfico especializado en ediciones griegas, que Pico de la Mirándola podía costear. La mayoría de los refugiados griegos se había establecido en Venecia, donde abundaban los impresores y libreros, y como la comunicación era fácil, resolvió abrir allí su oficina. Elijó como correctores, y probablemente como cajistas, a antiguos calígrafos cretenses, y muy pronto, [...] entre 1495 y 1498, sacó a la luz los cinco

### Cómo citar este artículo:

Carriazo Ruiz, J. R. (2009). Historia de un texto. Las “Obras completas” de José Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (18), 9-48.  
<https://doi.org/10.63487/reo.546>

Revista de  
 Estudios Orteguianos  
 N° 18. 2009  
 mayo-octubre



La noción de autor se desarrolla muy vinculada a la idea del texto fijo o *autorizado*<sup>4</sup>, de la cual es un formante central: “l'idée d'auteur s'installe au centre de la notion du texte, qui devient de façon constitutive «l'oeuvre de»: le texte moderne est génitif”<sup>5</sup>.

Como es habitual, el legislador ha venido después a traducir en términos jurídicos lo que era un hecho: la emergencia completa y aparentemente definitiva de la noción de autor literario. La dependencia entre los “autores” y los libreros va cambiando de orientación a lo largo de la modernidad<sup>6</sup>, desde fines de la Edad Media hasta la Ilustración y la Revolución francesa<sup>7</sup>:

---

tomos en folio del texto griego de Aristóteles, con inclusión en el III del *De historia animalium*, y en el IV de la *Historia plantarum* de Teofastro, con los *Problemata* y los *Mechanica*. [...] A partir de 1494 no hubo año que no viera salir de las prensas aldinas grandes ediciones de autores latinos y sobre todo griegos, en particular la monumental edición de las obras de Aristóteles, cuyos tomos se sucedieron sin interrupción”. (Lucien FEBVRE y Henri-Jean MARTIN, *La aparición el libro*. México: FCE, 2005 (1.ª ed. en francés: 1958), p. 166). “En consecuencia, desde el siglo XV se imprimieron y reimprimieron sin cesar las obras maestras de la antigüedad clásica”. (*Ibid.*, p. 322).

En un primer momento, los privilegios reales de impresión concedidos a los libreros “sólo habían protegido «las obras antiguas y los primeros manuscritos, es decir, los que sin ser propiedad de ningún comprador pertenecían al derecho común», luego fueron extendidos a las obras de los autores contemporáneos” (CHARTIER, *Inscribir y borrar. Cultura escrita y literatura (Siglos XI-XVIII)*, ob. cit., p. 224, la cita es de Diderot, *Lettre historique et politique adressée à un magistrat sur le commerce de la librairie, son état ancien et actuel, ses règlements, ses privilèges, les permissions tacites, les censeurs, les colporteurs, le passage des ponts et autres objets relatif à la police littéraire*, 1763-1764). En el siglo XVII, algunos autores modernos comienzan a sumarse a la edición y recopilación de sus propias obras (así lo hizo, por ejemplo, Lope de Vega), tras los pasos de los comentaristas y editores que habían reunido las obras de coetáneos, o casi, una vez fallecidos (Herrera con Garcilaso, fray Luis de León con Santa Teresa de Jesús).

<sup>4</sup> “Énoncé stable et fini, structure close: *textus* (participe passé de *texere*) est ce qui a été tissé, tressé, entrelacé, construit, c'est une trame. Forme accomplit du verbe tisser, *textus* possède une connotation de fixité, de complétude structurelle à laquelle la pensée textuaire donnera une pleine vigueur sémantique, c'est-à-dire denotative” (CERQUIGLINI, *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, ob. cit., pp. 58-59).

<sup>5</sup> Michel FOUCAULT, “Qu'est-ce qu'un auteur?”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, LXIV (1969), pp. 73-104.

<sup>6</sup> “Los escritores están necesariamente ligados con los libreros, porque es totalmente quimérico para un autor querer editar sus propias obras. [...] Por lo tanto, hay que pasar por los libreros, como Diderot lo aprendió a costa suya. Obligados a vender sus manuscritos a quienes los publicarán, los autores sólo pueden esperar una cosa: que las cláusulas de la transacción les sean favorables como sea posible. Para Diderot, únicamente el firme reconocimiento de la propiedad de los escritores sobre sus «producciones» y la seguridad otorgada a los libreros por la certidumbre de la perpetuidad de sus privilegios pueden garantizar un pago justo de las obras cedidas por unos y adquiridas por otros. [...] Idealizada sin duda por las necesidades de la causa, la transformación de la relación de fuerza entre el autor y su editor dibuja una figura nueva del hombre de letras: la del escritor que, mal que bien, intenta vivir de su pluma” (CHARTIER, *Inscribir y borrar. Cultura escrita y literatura (Siglos XI-XVIII)*, ob. cit., pp. 227-229).

<sup>7</sup> “El l'on doit rappeler le lent déclin du mécénat royal, les aléas du mécénat privé, les premières revendications, dans les années 1720, en faveur d'une autonomie financière, voire professionnelle, issues principalement de la modeste piétaille des gens de plume, qui demandent tout

Le decret du 21 juillet 1793, faisant suite à un rapport préliminaire où Lakanal proposait une “déclaration des droits du génie”, accorde aux auteurs (et à leurs héritiers) le droit exclusif de vendre, faire vendre, distribuer leurs ouvrages, ou d’en céder la propriété en tout ou partie. [...] Ce décret de la Convention demeure l’assise de l’édifice juridique français en matière de propriété littéraire; les retouches et prolongements ultérieurs (convention de Berne, Inspirée par la France, de 1886; loi du 19 mai 1925, etc.) furent exécutés relativement aux principes, et dans les termes parfois, du décret de 1793. [...] Loi mémorable et qu’il conviendrait d’inscrire au frontispice de tout manuel de littérature: elle annonce au monde la naissance de l’auteur moderne<sup>8</sup>.

au plus à tirer profit de la vente de leurs livres, les liens conflictuels avec la corporation des libraires, enfin l’obtention (mais pas avant le dernier quart du siècle) de droits sur les tirages et éditions ultérieurs” (CERQUIGLINI, *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, ob. cit., p. 26). La culminación de este proceso coincide con la controvertida “revolución de la lectura” del siglo XVIII (Vid. Reinhart WITTMANN, “¿Hubo una revolución de la lectura a finales del siglo XVIII?”, en Guglielmo CAVALLO y Roger CHARTIER (dirs.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Trad. de Cristina García Olrich. Madrid: Taurus, 1998, pp. 495-537, especialmente p. 502).

<sup>8</sup> CERQUIGLINI, *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, ob. cit., p. 28. “La legislación revolucionaria intentará conciliar sus tesis [las de Diderot y Condorcet], sin embargo incompatibles, reconociendo, al mismo tiempo, la propiedad de los autores (y de sus herederos) sobre sus obras y el interés de la nación, que exige que el derecho de los autores sea severamente limitado en el tiempo, primero a cinco años con el decreto del 13 de enero de 1791, luego a diez con la ley de julio de 1793. [...] Diderot, lector de Richardson y defensor de los privilegios de librería, indica que también existe otra historia, la que considera cada obra, en cada una de sus encarnaciones, una «cosa inmaterial». Antes que él, los procesos entablados en Inglaterra tras la adopción del Estatuto de la reina Ana en 1710 habían conducido a una primera formulación de esta categoría paradójica. La defensa de los derechos tradicionales de los libreros e impresores londinenses, perjudicados por la nueva legislación, que limitaba la duración del copyright a catorce años, suponía que se reconociera el carácter patrimonial y perpetuo de la propiedad del manuscrito adquirido por el editor al autor, y que éste fuera considerado poseedor de un derecho imprescindible, pero transmisible, sobre sus composiciones. El objeto de esta propiedad primera no era un manuscrito particular, ni siquiera el manuscrito autógrafa, sino la obra en su existencia inmaterial, invisible e incorpórea, «invisible and intangible», como lo escribe William Enfield. [...] Luego de Diderot, durante el debate llevado a cabo sobre las ediciones piratas en Alemania, donde estaban particularmente extendidas debido al desmembramiento de las soberanías estatales, Fichte enuncia de otra manera esa aparente paradoja. A la dicotomía clásica entre las dos naturalezas, corpórea y espiritual, del libro, que separa el texto del objeto, le añade una segunda que distingue en toda obra las ideas que expresa y la forma que les da escritura. Las ideas son universales por su naturaleza, su destino y su utilidad; por tanto, no pueden justificar ninguna apropiación personal. [...] La forma textual es la única pero poderosa justificación de la apropiación singular de las ideas comunes, tal y como las transmiten los objetos impresos. [...] Una propiedad semejante tiene un carácter totalmente particular porque, al ser inalienable, permanece indisponible, intransmisible, y quien la adquiere (por ejemplo, un librero) no puede ser más que el usufructuario o el representante, obligado por toda una serie de coerciones, como la limitación de la tirada de cada edición o el pago de un derecho para toda reedición. Las distinciones conceptuales construidas por Fichte, pues, deben permitir la protección de los edi-

El autor se diviniza y aparece una nueva concepción de la autoría: “la índole casi religiosa otorgada al libro implica una nueva figura del autor [...] [que] se expresa por el deseo reiterado del encuentro con el escritor, cuya persona es garante de la autenticidad y autoridad de su texto”<sup>9</sup>. Ortega era muy consciente de la existencia de ese “autor metafísico” con el que dialoga y espera encontrarse alguna vez el lector moderno, como lo pone de manifiesto su respuesta ante la pregunta *¿es usted Ortega?*, formulada por una lectora:

Señora, nada más que vagamente; lo soy sólo “poco más o menos”, porque siento demasiado que soy sólo una remota aproximación al que debería ser, al que tendría que ser. Para aquella señora el vocablo Ortega es el nombre de una leyenda, y ante su pregunta yo me encontraba como un filólogo ante un problema de crítica histórica: el de no confundir mi leyenda conmigo mismo. Todos más o menos llevamos esta doble existencia: la legendaria en la mente de los demás y la auténtica en el secreto de nuestra viviente soledad (IX, 585)<sup>10</sup>.

El concepto de texto fijo, fundamentalmente debido a la articulación del reconocimiento de los derechos de autor y de los avances técnicos en la reproducción mecánica, dio lugar, a lo largo de los siglos XIX y XX, al desarrollo de las fundaciones públicas o privadas para custodiar los archivos autoriales y de la filología moderna como ciencia del texto<sup>11</sup>. En los últimos decenios, la teoría literaria ha vuelto a centrar los problemas textuales en la edición filológica, en busca del texto canónico de una obra<sup>12</sup>.

---

tores contra las ediciones piratas sin perjudicar en nada la propiedad soberana y permanente de los autores sobre sus obras.

Paradójicamente, para que los textos puedan ser sometidos al régimen de propiedad que era el de las cosas, era necesario que fueran conceptualmente separados de toda materialidad particular. Pero la composición, la copia y la impresión exigen el estilo o la pluma, la cera o el papel, la mano o la prensa. Y las obras sólo llegan a sus lectores u oyentes gracias a los objetos y prácticas que los proponen a la lectura o la escucha” (CHARTIER, *Inscribir y borrar. Cultura escrita y literatura (Siglos XI-XVIII)*), ob. cit., pp. 235-238).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>10</sup> Las remisiones a las obras de Ortega corresponden a la edición en curso (*Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset-Taurus, 2004-2006, tomos I-VIII) y a la de 1983 para los textos no incluidos en la anterior (*Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983, tomos VII-XII); se indican solamente el volumen en romanos y las páginas en cifra.

<sup>11</sup> “La notion de texte ainsi constituée s’épanouit au XIX<sup>e</sup> siècle, régit les comportements intellectuels, et donne naissance à une science particulière et fondamentale, la philologie” (CERQUIGLINI, *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, ob. cit., p. 29).

<sup>12</sup> Como veremos, la aplicación de los principios de la *New Philology* al corpus de los escritos orteguianos demuestra la ductilidad de los métodos de edición filológica, y su aplicabilidad a textos de una naturaleza muy diferente a la de códices y manuscritos. Frente a la filología clásica

Del mismo modo que su concepción del autor, el devenir de la obra y el legado documental de Ortega y Gasset podría tomarse como paradigma de la textualidad en el siglo XX. Los conceptos modernos de autor y obra se entienden a la perfección a través del ejemplo del filósofo madrileño en su lucha contra las ediciones piratas americanas desde el exilio parisino. En su artículo “Ictiosaurios y editores clandestinos”, publicado en noviembre de 1937 en la revista argentina *Sur* por encargo de Victoria Ocampo<sup>15</sup>, Ortega arremete contra los editores chilenos que inundan el mercado americano de ediciones pira-

*lachmanniana*, que se ocupaba, sobre todo, de crear y fijar arquetipos a partir de tradiciones textuales generalmente manuscritas, “The «New Philology» no longer sees different versions of a text as witnesses of a lost original which has to be reconstructed from the variants found in the extant copies: not a reconstructed text, but a diplomatic transcription of an extant manuscript or printing, has to be the basis of an edition”. (Wilhelm OTT, “Computer Applications in Textual Criticism” en A. J. Aitken *et al.* (eds.), *The Computer and Literary Studies*. Edimburgo: University of Edinburgh Press, 1973, pp. 199-223. “Textual Criticism / Scholarly Editing”, *Literary and linguistic studies*. [Online], 1. Dirección URL: <http://www.allc.org/reports/map/lls.html> [Consulta: 30, mayo, 2007]).

Aunque su novedad sea discutible –“I will argue not only that there is nothing new in the term New Philology (viz. Michèle Barbi’s *Nuova filologia*, Florence, 1958), but that the old philology was in fact a new philology (viz. the Neo-Grammarians), with respect to that which had preceded”. (R. Howard BLOCH, “New Philology and Old French”, *Speculum*, 65, 1 (1990), pp. 38-58 [p. 38])–, podríamos decir que la *New Philology* nace a fines de los años ochenta como un intento de reactivar el interés por la materialidad y literalidad del manuscrito medieval (*vid.* Enma FALQUE, “Edición de textos y *New Philology*”, en Emilio CRESPO y María José BARRIOS (coords), *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, II. Madrid: Sociedad de Estudios Clásicos, 2001, pp. 553-557), focalizando también la variación y la fijación de los textos modernos, en cuanto tejido donde la lengua está sometida a los imperativos de la realidad editorial (sobre la metáfora del tejido, *vid.* CHARTIER, *Inscribir y borrar. Cultura escrita y literatura (Siglos XI-XVIII)*, ob. cit., pp. 154 y 170-171).

<sup>15</sup> Se conservan al menos tres cartas en las que la editora argentina habla del artículo para *Sur*. El 16 de noviembre de 1937 dice: “Ayer volví a hablar con el Intendente. Me dijo que si por algún lado o en alguna forma podías tocar el tema Buenos Aires en tu trabajo, sería más conveniente que lo hicieras. Fuera de eso nada. Es decir, tienes plena libertad en cuanto al tema...”. Dos semanas después, el 30 de noviembre, el artículo ya estaba en Argentina: “Nous avons reçu, lu et relu, en compagnie de María, tes pages sur les éditions clandestines. Nous ne pouvions (nous = *Sur*) rêver rien de meilleur!”.

La publicación del número de noviembre de la revista se retrasa para poder incluir el artículo del filósofo madrileño. Victoria Ocampo le comunica que se ha publicado ya en carta del 11 de diciembre de 1937:

“Ton article a paru dans *Sur* –dont nous avons dû retarder l’apparition de quelques jours pour ce faire– et j’espère que tu n’y découvriras pas un surplus ou une manque de virgules... ni même un déplacement de ces signes de ponctuation.

Nous avons (María et moi) pensé qu’il valait mieux supprimer les lignes où tu faisais allusion à *La Nación* parce que comme ce journal est en train de servir la notre cause (la guerre contre les éditions clandestines) d’une façon *absolument inusitée*, ces lignes, publiées dans *Sur*, eussent pu refroidir un tant son feu, son ardeur. Si nous avons besoin de cette ardeur, pour le moment. Je t’ai envoyé des coupures de *La Nación* ayant trait à la question soulevée par mon article”.

tas, entre otros, del propio filósofo<sup>14</sup>. El artículo apareció con el significativo subtítulo de “Urgencia de una rectificación moral”, para subrayar desde el principio que el problema de las ediciones no autorizadas era una cuestión de ética, de derecho y no de economía:

Por fin, se ha dado en América la embestida generosa y brava contra esa gran bellaquería de las ediciones clandestinas. Desde hace hartos años la perduración –digámoslo, la consolidación– del hecho bochornoso deshonraba a las dos Américas, del Centro y del Sur. Porque si bien carga la máxima responsabilidad sobre Chile, casi todo el resto de la América hispana participaba en ella. En Chile se hacen las ediciones criminales; pero en casi toda América se venden y donde no se venden, o se venden menos, como creo que pasa en la Argentina, no se protestaba del delito y en esa medida se colaboraba con él. [...] el hecho es, ante todo y sobre todo, asqueroso. Es un crimen a mansalva. Un crimen sin exposición del criminal. Un crimen abrigado por una complicidad ilimitada (V, 433).

Los calificativos (*asqueroso, criminal*) no dejan lugar a dudas sobre la opinión moral que le merecen las ediciones piratas a Ortega. Afirma, de hecho, que sus reivindicaciones no son pecuniarias: “...las aristas morales del hecho me interesan más que la crematística”; y dedica el resto del artículo a analizar precisamente las razones éticas y antropológicas que sustentan la propiedad intelectual

<sup>14</sup> La situación legal entonces era muy diferente en España y en las Repúblicas de la América hispana. La Ley de la Propiedad Intelectual se promulgó en España el 10 de enero de 1879 (*Gaceta de Madrid*, n.º 12, de 12 de enero de 1879). En ella se establecía la protección de los derechos de propiedad sobre “las obras científicas, literarias o artísticas que pueden darse a la luz por cualquier medio”. (Artículo 1.º). Los artículos 50.º y 51.º se ocupan de las cuestiones relativas al derecho internacional, el segundo de ellos especifica: “Dentro del mes siguiente al de la promulgación de esta ley denunciará el Gobierno los Convenios de propiedad literaria celebrados en Francia, Inglaterra, Bélgica, Cerdeña, Portugal y los Países-Bajos, y procurará en seguida ajustar otros nuevos con cuantas naciones sea posible, en armonía con lo prescrito en esta ley, y con sujeción a las bases siguientes”. De hecho, España fue uno de los primeros signatarios del tratado de la Convención de Berna el 5 de diciembre de 1887, junto a Alemania, Bélgica, Francia, Italia, Reino Unido, Suiza y Túnez. Los países hispanoamericanos sólo se sumarán muy tarde a la Convención de Berna: Argentina en 1967 y Chile en 1970, por citar sólo aquellos a los que se refiere Ortega en su artículo. Desde el 11 de abril de 1910 estaba vigente la Convención de Buenos Aires, que agrupa a algunos de los países iberoamericanos, aunque también desde distintas fechas: Argentina desde 1950 y Chile desde 1955. En definitiva, en 1937 tanto Argentina como Chile aún no se habían sumado a las convenciones internacionales sobre derechos de autor, a diferencia de España.

del autor sobre su obra a partir de las afirmaciones de Victoria Ocampo en un reciente artículo<sup>15</sup>:

Hablas en tu artículo de la propiedad intelectual como de la más respetable, la más sagrada. Yo quiero agregar una cosa poco conocida, a saber: que es, acaso, la más antigua. [...] Los pueblos más antiguos reconocían como la propiedad más individual la de los sueños y la de las canciones –una propiedad intelectual. [...]

El etnógrafo para mí más inteligente es el americano Lowie [...] puede leerse en su *Primitive Sociology* [...] “Contrariamente a lo que podría suponerse, la noción de patente o derecho de autor está muy desarrollada en las capas más profundas de la civilización y su fuerza, entre ciertos pueblos, hace manifiestamente absurdo el dogma del comunismo primitivo universal... Aun en un medio tan humilde como el de las Islas Andaman, encontramos derechos de disposición exclusiva referentes a objetos inmateriales. [...] Un canto que ha tenido buen éxito puede ser repetido en reuniones de menor importancia, pero, cualquiera que sea su popularidad, nadie tiene el derecho de cantarlo más que su compositor. Entre los Cay como entre los Andaman el poeta es dueño absoluto de su composición. Nadie puede cantarlo sin su consentimiento y en modo alguno concede este favor gratuitamente... El eje de la religión de los Indios de las Praderas está constituido por los conceptos y prácticas referentes a las visiones... Nadie osaría disputarles el derecho de propiedad de estas visiones y quien desea adquirir en parte uno de estos derechos o comprarlo íntegramente sacrifica a este fin bienes que representan un valor el cual nosotros consideraríamos absurdamente exagerado (V, 436).

Recurre así Ortega a la antropología para justificar la antigüedad y alto valor de los derechos de propiedad sobre las creaciones intelectuales. La conclusión del artículo muestra el desprecio por los editores clandestinos chilenos:

Los Andaman son uno de los cuatro o cinco pueblos más primitivos que se conocen. Los Indios de las Praderas son indios americanos. De donde resulta que ahora los chilenos se las han arreglado para retroceder no ya a la edad precolombina sino a una edad preindiana. Pero, ¿qué había en Chile cuando todavía no había indios? Evidentemente, nadie capaz de ensueño y canción. Por lo visto no había más que ictosaurios y editores clandestinos. (V, 437).

---

<sup>15</sup> Titulado “Plagas: La langosta y los «gangsters» de las ediciones clandestinas” y publicado en *Sur* poco tiempo antes.

Por otra parte, su intensa actividad como editor (Calpe, Revista de Occidente, traducciones de autores extranjeros, *Nova Novorum*), además de su dedicación al mundo de la comunicación (nacido sobre un rotativa, le gustaba decir, participó en la revista *España* y en la mayor empresa periodística de entreguerras: *El Sol* de Nicolás María de Urgoiti) ponen a Ortega en la vanguardia de la creación y difusión cultural, intelectual y, por supuesto, textual. Veamos en este marco la creación y la edición de sus obras completas.

### Historia de las ediciones de *Obras* (1932, 1936, 1943) y *Obras completas* (1946-1947, 1950-1952, 1953-1955)

Es un tópico recurrente, a la hora de hablar de las *Obras completas* de Ortega, dar por sentado que su edición fue cosa de poco interés para el filósofo. La idea surge de la pluma del propio Ortega en el prólogo a sus *Obras*, y recorre desde entonces, junto al de la segunda navegación platónica que se enuncia en ese mismo escrito, la mayor parte de los balances filológicos que se hacen de sus *Obras* y, por extensión, de sus *Obras completas*. Así comienza el prólogo de 1932:

La aparición de mis obras, que hasta ahora volaban como bandada fortuita de volúmenes, en una edición compacta es idea y voluntad de un editor, no mías. Yo no he sentido todavía el deseo íntimo de reunir mi obra. Ese gesto de echar el brazo atrás y recoger el pasado significa una altitud decisiva en la trayectoria de una vida. 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 torrentera 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 tenía.

Por fortuna, yo siento aún un extraño asco al recuerdo...

Ortega se desvincula *ab ovo* del proyecto de reunir sus obras en volumen, mostrando un rechazo visceral mediante el símil del sentimiento de asco extraño. En los años posteriores a su muerte, las polémicas en torno a la aparición, muy pronta, de muchos escritos editados, evidentemente, sin su revisión, así como la publicación de los escritos de tema político del filósofo en 1969, posibilitada por la nueva legislación en temas de censura, sirvió para afianzar entre los lectores y estudiosos de la obra de Ortega la idea de que la edición de sus obras era cosa de poca trascendencia y, desde el principio, dejada de lado por el propio don José. Como veremos a continuación, este tópi-

co resulta absolutamente falso: la afirmación de Ortega no es iluminadora, sino más bien veladora de la realidad de un autor muy preocupado, quizá el más preocupado de su época, por la reunión de sus textos en unas obras completas.

Para demostrar que tanto las *Obras* (1932, 1936, 1943), como las *Obras completas* (1946-1947, 1950-1952, 1953-1955) fueron realizadas bajo la directa supervisión del autor, debemos considerar que la edición fue una de las ocupaciones del propio Ortega, que vigilaba cuidadosamente (a pesar de lo que dice en el “Prólogo a sus obras” de 1932) la publicación de sus textos y que de tal actividad personal quedan abundantes pruebas documentales en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset.

El proyecto de reunir las “Obras completas” del “Sr. Ortega y Gasset” se concreta en un contrato editorial firmado el 22 de julio de 1929 por el autor y por los representantes de Espasa-Calpe S. A., don Aurelio Díez Mathieu y don Manuel Olarra Garmendia<sup>16</sup>. La edición tendrá una tirada de cuatro mil ejemplares e incluirá las “Obras completas” e “Ideas políticas”. “Esta última obra la tiene en preparación el citado señor”. Por la fecha del contrato, este sólo puede referirse a las recopilaciones de artículos de tema político *La redención de las provincias y la decencia nacional*, pues esta monografía se compone de una primera parte, que daba título a la monografía: “La redención de las provincias”, correspondiente a una serie periodística publicada en *El Sol* entre el 18 de noviembre de 1927 y el 24 de febrero del año siguiente; y cuatro artículos, que formaban la segunda parte “Decencia nacional”, publicados entre el 13 de junio de 1917 (“Del momento político. Bajo el arco en ruina”, *El Imparcial*) y finales de 1930 (“Un proyecto”, *El Sol*, 6 de diciembre). Además de esta obra, el volumen contendrá también otra recopilación de discursos parlamentarios de Ortega, *Rectificación de la República*, pero resulta improbable que el filósofo madrileño tuviese en mente tal libro al firmar el contrato de edición, cuando aún quedaban casi nueve meses para la proclamación de la II República y nueve meses y un día para que apareciese en *Crisol* el primer artículo que entrará luego a formar parte de la *Rectificación*: “Contraseña del día. Saludo a la sencillez de la República”, *Crisol*, 23 de abril de 1931. Ambas recopilaciones de textos políticos quedarán fuera de la segunda edición, sustituidas por *El Espectador* VIII y *Goethe desde dentro*.

La aparición de las primeras *Obras* de Ortega y Gasset, en un volumen, consagró la unidad de *El Espectador*, pues incluía consecutivamente los siete primeros números (el octavo no apareció hasta dos años después, en 1934). Sin embargo, ni esta edición, ni las siguientes de 1936 y 1943 incluyen *Personas*,

<sup>16</sup> Contrato de José Ortega y Gasset con Espasa-Calpe para la publicación de “Obras completas”, PB-302/25, Fundación José Ortega y Gasset, 22 de julio de 1929.

*obras, cosas*, el texto más modernista o literario de la primera época de Ortega. En la segunda, *El Espectador* VIII completó la serie, de este modo quedaron unidas las ocho entregas en las *Obras* hasta hoy. Esta reunión de los ocho volúmenes de *El Espectador* no puede atribuirse a un imperativo editorial, ni exonerar de ella al Ortega autor.

Esta segunda edición de *Obras* (1936) tiene gran interés tanto por las diferencias de contenido que presenta, con las consiguientes alteraciones estructurales, como por la abundante documentación atinente a su publicación conservada en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset, donde se encuentra precisamente la clave de los cambios de contenido comentados. El contrato de edición, firmado en Madrid el 31 de marzo de 1936, vuelve a consagrar la primera de sus cláusulas a las obras seleccionadas:

1º.- Espasa-Calpe publicará por su cuenta y riesgo una reimpresión de 2000 ejemplares de las "Obras completas" de Don José Ortega y Gasset, sustituyendo las dos obras "La redención de las provincias y la decencia nacional" y "Rectificación de la República" por "El Espectador", t.º VIII y el tomo titulado "Goethe desde dentro".

Ortega, ya embarcado en su segunda navegación desde hacía años, decide retirar de las que el contrato sigue llamando sus "Obras completas", las dos recopilaciones de artículos políticos y discursos parlamentarios de su época como diputado. Sin duda la circunstancia era muy otra. No corren buenos tiempos a finales de marzo de 1936, un mes después de las elecciones, quizá por eso la tirada sea de la mitad de ejemplares que la anterior; en cualquier caso, llama la atención la rapidez con la que se llevaron a cabo los trabajos de impresión, pues en el verano los tomos ya estaban disponibles. Su difusión y recepción quedó mediatizada por la Guerra Civil.

También en dos volúmenes y con el título *Obras*, la edición de 1943 es heredera de las dos anteriores, aunque su contenido sufrió alteraciones en lo que se refiere a *El Espectador*. Así se explica en la nota a la edición correspondiente de las *Obras completas* (2005):

En *Obras* (1943), donde aún no figuraba *Personas, obras, cosas*, se incluyeron en *El Espectador* VI "Las fuentecitas de Nuremberga" y "Al margen del libro *Los iberos*" en lugar de "Sobre el fascismo" y "Destinos diferentes". Cuando en el tomo I de las *Obras completas* (1946) se incluyó *Personas, obras, cosas*, "Sobre el fascismo" y "Destinos diferentes" se restituyeron a *El Espectador* VI, y "Las fuentecitas de Nuremberga" y "Al margen del libro *Los iberos*" pasaron a *Personas, obras, cosas* (II, 838).

Es casi seguro que estos cambios no se debieran a la voluntad libre del Ortega autor, sino que parecen responder más bien a la particular situación política de aquel momento. El hecho de que la segunda edición no se hubiese llegado a distribuir debido a la Guerra Civil, así como el interés por Ortega en los años de postguerra, explican la nueva edición de las *Obras*, y buena parte de los cambios que presenta. Asimismo, las circunstancias del filósofo en aquellos años sirven para comprender los defectos y ausencias de esta nueva edición, así como el hecho de que le dejase muy insatisfecho.

En este caso el contrato de edición se firmó en Buenos Aires, el 24 de enero de 1941, con don Manuel Olarra Garmendia de parte de Espasa-Calpe S. A. Según el mismo modelo que en ocasiones anteriores, la primera cláusula se consagra a los contenidos y la tirada de la nueva edición:

1º.- Espasa Calpe publicará por su cuenta y riesgo una reimpresión de 2000 ejemplares de las Obras completas de D. José Ortega Gasset (*vis*), edición 1936 agregando "Prólogo" y "Epílogo" a La Rebelión de las Masas, "Estudios sobre el amor", "Ideas y creencias", "Ensimismamiento y alteración", "Meditación de la Técnica" y "El libro de las misiones".

La redacción atropellada del contrato y la segura lectura desatenta de Ortega justifican la anotación manuscrita de la copia: "En lo sucesivo poner una cláusula indicando límite para la fecha de la edición Obras completas. D. José. Julio de 1943". Sin duda esta nueva edición se encontró si cabe con peores circunstancias económicas y políticas que la anterior, y sufrió un largo proceso de impresión (pasan más de dos años desde la firma del contrato de edición hasta que los tomos ven la luz). Tampoco debió de contribuir a mejorar tales inconvenientes la situación personal del propio Ortega (exilio en Argentina y poco después en Lisboa, falta de un archivo completo de su obra, escasez de recursos en general). De estas dificultades materiales y de la insatisfacción ante la edición del 1943 nace el deseo de publicar unas nuevas *Obras*, esta vez ya *completas* también en la portada y no sólo en el contrato, cuyos trabajos de edición comienzan apenas concluida la distribución del impreso de 1943.

Se sabe por los documentos conservados en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset que la preparación y edición de las *Obras completas* de 1946-1947 fueron tareas difíciles. La empresa editorial encargada será esta vez Revista de Occidente, de la cual es administrador Manuel Ortega y Gasset, hermano de don José; secretario Miguel Ortega Spottorno y director gerente José Ortega Spottorno, hijos del filósofo. Sobre este último recaerá la responsabilidad de buena parte de las gestiones. A principios de marzo de 1945, reunidos el hermano de Ortega y sus sobrinos, como *Consejo de Administración de la*

*Sociedad Anónima Revista de Occidente*, acordaron “emprender la edición de las «Obras completas» de D. José Ortega Gasset (*sic*), para cuya realización se acordó solicitar un crédito...”<sup>17</sup>. El 8 de febrero el propio José Ortega Spottorno había escrito a José Collados Navarro, director gerente de Aldus S. A., para solicitar un presupuesto, llegado unos días antes de la mencionada reunión del Consejo de Administración. Las negociaciones con la imprenta no son fáciles y se piden nuevos presupuestos; incluso se llega a dudar si llevar a cabo la tirada en Argentina. Con este propósito escribió Ortega Spottorno al gerente de Espasa-Calpe: “aunque nos presenta muchas complicaciones no querríamos dejar de estudiar la posibilidad de hacer su edición en la Argentina si, económicamente, fuera mucho más interesante”<sup>18</sup>. La afectuosa respuesta no tarda en llegar con los datos precisos del precio del papel y la composición en la Argentina; y una conclusión muy clara:

Mi consejo leal y amistoso es que tratándose de las “Obras completas” de su padre, no merece la pena de que (*sic*) efectúe usted su edición en América. Es indudable que le saldría más barata, pero tendría por otro lado la contrapartida que supone su importación a España, con los gastos consiguientes. Si cada ejemplar hay que venderlo cinco o diez pesetas más caro, se venderá lo mismo. Y tendrá el prestigio de estar hecho en España, cosa que a mi juicio, y pese a cuanto se diga, queda todavía por alcanzar a las ediciones argentinas<sup>19</sup>.

El 27 de abril de 1945 se encargan 800 resmas de papel y en agosto, quizás para controlar el inicio de los trabajos de impresión, el propio Ortega se traslada a España desde Lisboa para pasar sus vacaciones de verano en Zarauz; había pasado nueve años sin pisar territorio español tras embarcar en Alicante. La recopilación de textos y sus vicisitudes quedaron reflejadas en los índices preparatorios conocidos en el Archivo como *Carpetas Lolita* (Dolores Castilla). En ellos aparecen todos los artículos incluidos en las *Obras completas* en 1946-7, así como algunos más que no pasaron a la edición posiblemente por la imposibilidad de encontrar un texto editable. En la edición actual se han seguido estos materiales para la inclusión de los artículos no firmados. En 1969 se emplearon estos lista-

<sup>17</sup> Certificado de Revista de Occidente firmado por Miguel Ortega Spottorno, PB-444/203, Fundación José Ortega y Gasset, 5 de marzo de 1945. El documento, firmado por Miguel Ortega Spottorno como secretario del Consejo de Administración de la editorial es copia del presentado al Banco Español de Crédito para la solicitud del préstamo con el que se sufragaría la impresión.

<sup>18</sup> Carta de José Ortega Spottorno a Cano, PB-444/207, Fundación José Ortega y Gasset, 17 de marzo de 1945.

<sup>19</sup> Carta de Espasa-Calpe a José Ortega Spottorno, PB-444/206, Fundación José Ortega y Gasset, 21 de marzo de 1945.

dos para la edición de los tomos X y XI (*Escritos políticos*). En estos índices preparatorios de 1945 se muestra el deseo de Ortega de que el orden de los textos siguiera la cronología de su publicación.

A principios de 1946 se devuelven a la imprenta las primeras 48 galeradas del tomo I, entonces don José se halla de nuevo en Lisboa y su hijo José y Dolores Castilla se encargan de todo desde Madrid. En cuanto a la edición y producción de las obras, 1946-7 no fueron grandes años. Pronto comenzó a retrasarse la producción, lo que obligó a demorar la salida a la venta de los volúmenes<sup>20</sup>. El 9 de abril se mandan a la imprenta la mayor parte de las pruebas del tomo I, cuya tirada se reduce de los 5.000 ejemplares previstos a 4.000:

Mi querido amigo:

Le devuelvo, corregidas, las pruebas ajustadas del primer tomo de las Obras completas de mi padre pág. 17 a 272 (es decir pliegos 2 a 17 ambos inclusive). [...]

Espero pues que, *inmediatamente*, se pongan a tirar estos pliegos. La tirada por fin va a ser de 4.000 ejemplares en lugar de 5.000. Me habla Vd. en su carta de que hoy mismo recibiré el resto de pruebas de este tomo primero, así como, en breves días, las galeradas del tomo segundo. ¿Y el tercero? ¿Es que no ha empezado? Fíjese Vd. que una vez el primero impreso es imprescindible acelerar los siguientes porque sería para mí catastrófico dilatar el plazo entre uno y otro excesivamente.

Le saluda atentamente<sup>21</sup>.

El 26 de mayo de 1946 llegarán las galeradas del tomo segundo a la editorial<sup>22</sup>. El 13 de junio se envían los originales del tomo cuarto, “para que, por ningún concepto, tengan pretexto para suspender el picado de los tomos”<sup>23</sup>. El 18 de junio se recibe en los locales de Bárbara de Braganza el primer ejemplar del tomo primero, encuadernado provisionalmente. En carta de 3 de julio se

<sup>20</sup> “Debido a las restricciones de fluido se ha retrasado notablemente sobre lo previsto la publicación de las «Obras completas» de mi padre. En efecto, el primer tomo de ellas que pensábamos publicar en Diciembre pasado no podrá estar en venta —ya está imprimiéndose— hasta primeros de Abril”. Carta de José Ortega Spottorno a Pablo Garnica, PB-444/191, Fundación José Ortega y Gasset, 6 de marzo de 1946.

<sup>21</sup> Carta de José Ortega Spottorno a José Collados Navarro, PB-444/190, Fundación José Ortega y Gasset, 8 de abril de 1946.

<sup>22</sup> Carta de José Ortega Spottorno a José Collados Navarro, PB-444/188, Fundación José Ortega y Gasset, 26 de mayo de 1946.

<sup>23</sup> Carta de José Ortega Spottorno a José Collados Navarro, PB-444/187, Fundación José Ortega y Gasset, 13 de junio de 1946.

realiza un pedido de 1.500 metros de tela gris para encuadernar a la fábrica La España Industrial, de Barcelona<sup>24</sup>.

Los volúmenes se compusieron en la sede santanderina de la imprenta Aldus Sociedad Anónima de Artes Gráficas<sup>25</sup>. El proceso de composición debía de ser algo así: siguiendo indicaciones de don José (posiblemente guiado por su memoria), Dolores Castilla elaboró los índices y el material se envió a Santander para la composición; después, las pruebas de imprenta viajarían a Madrid, y de allí de nuevo a Santander, para volver a componer. El resultado de este trajín fue una importante merma en la calidad..., el tomo primero, de 1946, estaba lleno de erratas y “páginas equivocadas”<sup>26</sup>.

El envío de los originales para su composición finalizó el 12 de julio de 1946, cuando se remitió la práctica totalidad de los textos para los tomos quinto y sexto<sup>27</sup>. Entre tanto llegaba el primer volumen a Madrid, las vacaciones de agosto se echaron encima:

Mi querido amigo:

Como me ha anunciado Vd. su partida quiero que antes queden aclaradas las cuestiones pendientes:

- 1.) Supongo que estará impreso el primer pliego equivocado del tomo primero.
- 2.) Envío de los fardos del tomo primero.
- 3.) Tirada del tomo segundo y envío correspondiente.
- 4.) Envío de una muestra de la segunda partida de papel recibida en Santander.
- 5.) Envío de galeradas del tomo tercero.

<sup>24</sup> Carta de José Ortega Spottorno a Apeles Llangués, PB-444/184, Fundación José Ortega y Gasset, 3 de julio de 1946.

<sup>25</sup> “Al recibir su carta de fecha del 3 del mes en curso, he dado orden a nuestra casa de Santander para que preparen en las debidas condiciones la resma de los cuatro mil ejemplares del tomo primero y la envíen facturada a Madrid. Una vez que tengamos el talón me pondré al habla con Vd. para la entrega”. Carta de José Collados Navarro a José Ortega Spottorno, PB-444/180, Fundación José Ortega y Gasset, 9 de julio de 1946.

<sup>26</sup> “No se olvide de las páginas equivocadas del tomo primero. ¿Cuándo llega éste?”, Carta de José Ortega Spottorno a José Collados Navarro, PB-444/182, Fundación José Ortega y Gasset, 9 de julio de 1946.

<sup>27</sup> “Le envío adjuntos dos paquetes con los originales de los dos últimos tomos de las Obras completas (V y VI).

Como verá Vd. falta únicamente, en el tomo V, el original del primer ensayo titulado “En torno a Galileo” [...].

Esperando que me avise Vd. de la llegada del tomo I, le saluda atentamente”, Carta de José Ortega Spottorno a José Collados Navarro, PB-444/181, Fundación José Ortega y Gasset, 12 de julio de 1946.

6.) Con quien me pongo en relación aquí en Madrid durante su ausencia.  
Esperando sus noticias le saluda muy atentamente<sup>28</sup>.

La entrega de los ejemplares del primer tomo se produce el 19 de agosto de 1946<sup>29</sup>. Parece que Ortega Spottorno tuvo que viajar a Santander para aligerar la entrega de ese volumen y la tirada de los ejemplares del segundo<sup>30</sup>, cuyo envío comienza a retrasarse, ante la impaciencia del director gerente de Revista de Occidente:

Recibí su última carta del 24 del actual cuyos párrafos, excepto el penúltimo, me traen buenas noticias. No tengo, claro está, inconveniente en dejarle “un poco de respiro” aunque, créame Velarde, cada acto de inspiración suyo es un acto de expiración mío. No protesto pero quiero hacerle constar lo que sigue para que vea Vd. cuánta razón moral tengo para meterle prisa:

Yo entregué a Collados el original en septiembre de 1945. Estamos en septiembre de 1946 y solo hay dos tomos. El enviarlo a Santander fue decisión exclusiva de nuestro amigo que me dijo que el tiempo que se perdería en idas y venidas de pruebas y pliegos se compensaría con la mayor rapidez en la producción. La única ventaja que hemos obtenido es un mayor esmero tipográfico gracias a la atención que Vd. presta pero en punto a tiempo es algo terrible<sup>31</sup>.

A finales de Octubre de 1946, Ortega Spottorno seguía a la espera del “plan de trabajo” de Velarde<sup>32</sup>. A principios del mes siguiente se pone en contacto con el director de la Biblioteca Menéndez Pelayo, Ignacio Aguilera, a quien intenta implicar en el proyecto sin éxito<sup>33</sup>, a pesar de su afinidad con el filósofo.

<sup>28</sup> Carta de José Ortega Spottorno a José Collados Navarro, PB-444/178, Fundación José Ortega y Gasset, 24 de julio de 1946.

<sup>29</sup> Carta de Aldus a José Ortega Spottorno, PB-444/172, Fundación José Ortega y Gasset, 19 de agosto de 1946.

<sup>30</sup> “Conservo un grato recuerdo de la visita que le hice a Vd. hace días y que justificó plenamente mi viaje a Santander. Animado por la amable acogida que me dispensó no dudaré nunca en escribirle cuando lo crea necesario, como ahora para llevar al día nuestros asuntos”. Carta de José Ortega Spottorno a Luis Velarde, PB-444/171, Fundación José Ortega y Gasset, 20 de agosto de 1946.

<sup>31</sup> Carta de José Ortega Spottorno a Luis Velarde, PB-444/171, Fundación José Ortega y Gasset, 26 de agosto de 1946.

<sup>32</sup> Carta de José Ortega Spottorno a José Collados Navarro, PB-444/159, Fundación José Ortega y Gasset, 29 de octubre de 1946.

<sup>33</sup> “Parece que, por fin, Velarde pone en marcha el tomo tercero de las «Obras completas» de mi padre. Como me ha hecho perder mucho tiempo quisiera no tener que perderlo más y se me ocurre que, tal vez, podría Vd. encargarse de la corrección de las segundas pruebas de este III

Su admiración por Ortega le costará el cargo de director del *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* y de la institución santanderina tras una accidentada Junta de Gobierno de la Sociedad, protagonizada, precisamente, por *el primer volumen de las "Obras Completas" de José Ortega y Gasset*<sup>54</sup>.

La composición, corrección y tirada de los tomos se suceden, entre retrasos y pérdidas en el correo<sup>55</sup>, junto al proceso de recopilación de originales<sup>56</sup>. Los

---

tomos. Velarde me manda las galeradas, yo se las devuelvo y una vez ajustadas podría verlas Vd. Su trabajo consistiría más que nada en comprobar que las erratas y correcciones vistas en las galeradas sean tenidas en cuenta al ajustar. Antes de devolver esas pruebas ajustadas a la imprenta podríamos tener una conversación telefónica para aclarar las dudas que hubiera. [...] P. S: El tiempo que ahorraríamos sería, por un lado ocho días que se pierden en ir y venir las pruebas ajustadas y además la falta de demora en ajustar y tirar que tendría Velarde estando Vd. encima de él". Carta de José Ortega Spottorno a Ignacio Aguilera (Director de la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander), PB-444/158, Fundación José Ortega y Gasset, 2 de noviembre de 1946. "Celebro la noticia que me da en su carta sobre la buena marcha de la edición de «Obras completas» de su padre de V. Sería mi deseo poder encargarme personalmente de la corrección de ese tercer tomo. Desgraciadamente, pesan sobre mí demasiadas obligaciones para poder aceptar ésa. Sin embargo, en mi deseo de contribuir a la buena marcha de esa edición, puedo encargar a alguno de los auxiliares de este Centro la tal tarea, en las mismas condiciones que me indica, con la garantía de que lo harán con la rapidez y el escrúpulo necesarios. Por otra parte, y en atención a V., yo mismo vigilaré, siempre que lo estime necesario, la marcha de las pruebas y, por otra parte, trataré de urgir el trabajo al Sr. Velarde". Carta de Ignacio Aguilera a José Ortega Spottorno, PB-444/157, Fundación José Ortega y Gasset, 5 de noviembre de 1946.

<sup>54</sup> "Ignacio Aguilera se vería obligado a cesar como director y como Secretario de la Sociedad en la Junta de Gobierno del 9 de septiembre de 1947 por un accidente que, si bien hoy pudiera parecer irrelevante, en aquellos tiempos de intransigencia intelectual tenía gran significación ideológica y política. [...] Cito el acta: «Lee a continuación algunos párrafos de la recensión sobre el primer volumen de las *Obras Completas de José Ortega y Gasset* aparecida en el número primero del corriente año del *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*. Creo, dice el Sr. Escalante, que el escrito a que me refiero es inadecuado y disonante en nuestro Boletín dadas las ideas tan distanciadas y aun opuestas de Menéndez y el Sr. Ortega y Gasset. Los elogios que a este escritor se tributan como figura cumbre y señera, maestro y guía de los estudiosos, están hechos con lamentable olvido de lo que significa y representa en España y fuera de ella –y sobre todo para nosotros– el pensamiento y dirección del autor de las Ideas Estéticas». Según la redacción del acta, todos los directivos se muestran de acuerdo. Alguno, como Pérez Bustamante, intenta salvar la responsabilidad del director, pues «no es dado siempre el examinar y censurar con detenimiento todos los artículos que se publican». Pero Aguilera interviene para presentar la dimisión de sus cargos, que le es admitida sin disimulo. [...] En la Junta siguiente, Aguilera rectificará el acta para hacer constar su disconformidad con los juicios de Escalante sobre la reseña, «que él no cree que sea disonante e inadecuada, y que por pensar así, y no por inadvertencia, es por lo que dio orden de inserción de la mencionada nota" (Julio NEIRA, *Menéndez-pelayismo y ortegafobia*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 2000, pp. 44-46).

<sup>55</sup> "He dado orden a Santander para que las pruebas las envíen por correo ordinario como carta, en lugar de como impresos y así evitaremos estos trastornos". Carta de José Collados Navarro a José Ortega Spottorno, PB-444/154, Fundación José Ortega y Gasset, 11 de noviembre de 1946.

<sup>56</sup> "Como Vd. sabe estamos publicando las «Obras completas» de mi padre. Hemos reunido todo aquello de que teníamos noticias y sólo nos quedan dudas respecto a las cosas que ha hecho

tomos fueron entregados, si atendemos a las fechas de las facturas, según este calendario: volúmenes I y II - 31 de agosto de 1946<sup>37</sup>, volumen III - 31 de diciembre de 1946<sup>38</sup>, volumen IV - 31 de enero de 1947<sup>39</sup>, volumen V - 28 de febrero de 1947<sup>40</sup>, y el VI, el 25 de junio de 1947<sup>41</sup>.

La segunda edición (1950-1952) sirvió para subsanar las erratas producidas por tanto "trastorno", mejorar los índices y, en general, la tipografía de las obras. Antes de emprender el proyecto, se exige esta vez que la tirada se realice en los talleres de Madrid, sin duda para controlar más directamente todo el proceso y acelerarlo en la medida de lo posible:

Muy señores nuestros:

Tenemos la intención de reeditar las "Obras completas" de Ortega y Gasset que Vds. imprimieron. Por lo pronto queremos reeditar los dos primeros tomos que son los que están actualmente agotados.

Solicitamos presupuesto para una tirada de 2000 ejemplares y aumento por cada mil más. [...] Es de advertir, que ponemos como condición previa que la edición se haga en sus talleres de Madrid y no en Santander por la dificultad y riesgo de erratas que supone el trasiego de papeles, pruebas y rama<sup>42</sup>.

---

mi padre durante su última estancia en Buenos Aires. *Nos dice que recuerda haber hecho algunos prólogos* para distintos títulos de la «Colección Austral». Ahora bien, nosotros sólo conocemos el prólogo a las «Cartas finlandesas» de Ganivet. Cree, sin embargo, haber puesto un prólogo al libro de Paul Marcoy «Viaje por los valles de la quina». Yo solo conozco la edición impresa en España y esta no lleva tal prólogo. Mucho le agradecería, por tanto, que me enviara, por avión si es posible, las capillas correspondientes a todos los prólogos que hubiera". Carta de José Ortega Spottorno a Manuel Olarra (Espasa-Calpe Argentina), PB-444/142, Fundación José Ortega y Gasset, 25 de noviembre de 1946 (la cursiva es mía).

<sup>37</sup> Factura de Aldus a Revista de Occidente, PB-444/167, Fundación José Ortega y Gasset, 31 de agosto de 1946 y Factura de Aldus a Revista de Occidente, PB-444/168, Fundación José Ortega y Gasset, 31 de agosto de 1946.

<sup>38</sup> Factura de Aldus a Revista de Occidente, PB-444/65, Fundación José Ortega y Gasset, 31 de diciembre de 1946.

<sup>39</sup> Factura de Aldus a Revista de Occidente, PB-444/27, Fundación José Ortega y Gasset, 31 de enero de 1947.

<sup>40</sup> Factura de Aldus a Revista de Occidente, PB-444/28, Fundación José Ortega y Gasset, 28 de febrero de 1947.

<sup>41</sup> Factura de Aldus a Revista de Occidente, PB-444/26, Fundación José Ortega y Gasset, 25 de junio de 1947.

<sup>42</sup> Carta de José Ortega Spottorno a Aldus, PB-444/3, Fundación José Ortega y Gasset, 7 de octubre de 1949. La respuesta con el presupuesto es de 10 de diciembre de ese mismo año, de nuevo entran en escena los tipógrafos santanderinos: "Ya dijimos a D. José Ortega Spottorno (*sic*) que habrían de ser nuestros talleres de Santander los que realicen este trabajo. Nuestros talleres de Madrid tienen un atraso muy grande en la entrega de obras en curso de impresión, por las restricciones eléctricas, y han de pasar bastantes meses para que normalicemos nuestra situación". Carta de José Collados Navarro a José Ortega Spottorno, PB-444/1, Fundación José Ortega y Gasset, 10 de diciembre de 1949.

A partir de esta edición, los índices y contenido de los seis volúmenes ya no sufrirán alteraciones considerables. En realidad, se puede decir que hasta el día de hoy y desde 1950, cuando se corrigieron los errores y erratas de la primera edición de 1946, en los seis primeros volúmenes no ha habido intervención ninguna debida a la voluntad de Ortega, pues la tercera edición de 1953-55 fue, prácticamente, una reimpresión de la segunda.

### Las ediciones póstumas de textos inéditos (1961-1983)

En el caso de la obra de Ortega que quedó inédita a su muerte, muchas veces es necesario reconstruir un texto perdido que se conserva fragmentaria, deformada o irregularmente entre varios testimonios dispersos; es el caso, por ejemplo, de *La idea de principio en Leibniz* o las conferencias de Buenos Aires (1916 y 1928).

La primera etapa de publicación de escritos póstumos afecta directamente a la edición de *Obras completas*, pues ésta se incrementa en tres volúmenes en los diez años siguientes al fallecimiento del filósofo: "En estas *Obras completas* se recoge toda la producción del autor, incluyéndose, junto con los libros, los artículos publicados por Ortega en diarios y revistas, así como sus prólogos, brindis, discursos y conferencias. [...] Toda la obra de Ortega. Desde el primer artículo que da a la Prensa en 1902, a los diecinueve años, se incluyen multitud de artículos y ensayos, insertos en periódicos y revistas y no publicados hasta ahora en libros, prólogos, brindis y otras producciones que nunca se habían recogido, además de la totalidad de sus libros, incluso los aparecidos póstumamente"<sup>43</sup>. La principal novedad de esta edición del 65 es la inclusión, por vez primera, de los escritos publicados póstumamente en los tomos VII-IX, pues los seis anteriores reproducen los textos editados por Revista de Occidente bajo la supervisión del autor. En los nuevos volúmenes se incluyen: *Prospecto de Instituto de Humanidades*, *El hombre y la gente*, *¿Qué es filosofía?*, *Idea del teatro*, *Goya* (tomo VII); *Prólogo para alemanes*, *La idea de principio en Leibniz*, *Meditación del pueblo joven*, *Velázquez* (tomo VIII); *Una interpretación de la historia universal*, *Meditación de Europa*, *Origen y epílogo de la Filosofía*, *Para los niños españoles*, *La caza y los toros*, *Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa*, *Vives-Goethe*, *Pasado y Porvenir del hombre actual*, y *Comentario al "banquete" de Platón* (tomo IX). Se mezclan en estas páginas textos no publicados por Ortega en vida (*El hombre y la gente*, *La idea de principio*...) con otros que

<sup>43</sup> Folleto publicitario sobre *Obras completas* de José Ortega y Gasset editado por Revista de Occidente, PB-446/1, Fundación José Ortega y Gasset, 1965. Pueden verse los recortes de prensa de la época conservados en el Archivo de la Fundación (*Pueblo*, *Madrid*, *ABC*, *Ya*, del 29 y 30 de octubre de 1965).

vieron la luz antes de 1955 pero que habían quedado fuera de las anteriores ediciones de *Obras completas* (*Prospecto del Instituto de Humanidades, Para los niños españoles*). La distinción entre textos publicados en vida y editados póstumamente no queda, por tanto, nada clara; también se pierde la ordenación cronológica de los materiales en estos volúmenes añadidos.

La mayoría de la obra de Ortega editada póstumamente corresponde a cursos universitarios o conferencias dictadas en distintos foros. En esto se parece a buena parte de la obra que el filósofo dio a la imprenta bajo su supervisión. En el caso de las ediciones póstumas, el manuscrito sirve generalmente de base, aunque también se ha recurrido a textos de otra naturaleza: recortes de prensa, apuntes, notas de trabajo, transcripciones aparecidas en periódicos o estenográficas<sup>44</sup>.

Los artículos de contenido político quedarán fuera de la obra hasta 1969, cuando los cambios en la legislación sobre censura permiten un resurgir del periodismo y la edición<sup>45</sup>. Entonces se editaron los tomos X y XI para dar cabida, en orden cronológico, a la producción periodística de tema político y a los libros de tema político que habían quedado fuera de la segunda edición de las *Obras* (1936). Quedó así definitivamente fracturado el orden unitario propuesto por Ortega en la edición de 1946, pues el criterio temático separó definitivamente los artículos de un mismo año en virtud de su contenido filosófico o político.

<sup>44</sup> Roger Chartier señala la importancia de la escritura estenográfica en la edición de obras de teatro y sermones en la Inglaterra isabelina: “la transcripción estenográfica de los sermones en el momento mismo en que son pronunciados, y luego su reconstitución en «long hand» para una edición hecha en general sin el consentimiento del predicador. [...] Numerosos sermones publicados en Inglaterra en el siglo XVII indican en la portada que el texto fue «taken by characterie», es decir, a partir de una estenografía del texto, ya que aquí la palabra «characterie» es el equivalente de los términos «stenography», «tachigraphy» o «brachigraphy», que designan las diferentes escrituras rápidas. En el caso de algunas obras de teatro, las anomalías o las variantes del texto impreso pueden ser comprendidas como errores causados por una mala transcripción de la obra, apoyada en uno u otro de los métodos propuestos en Inglaterra a partir de 1580” (CHARTIER, *Inscribir y borrar. Cultura escrita y literatura (Siglos XI-XVIII)*, ob. cit., p. 47).

<sup>45</sup> “Con la incorporación del nuevo ministro [Manuel Fraga] se inicia un proceso en el que disminuye considerablemente el número de consignas, y en el que la censura previa, que sigue vigente, se flexibiliza en su aplicación. [...] Es el preludio de una nueva ley de prensa que sustituirá a la de 1938. Este tímido avance permite la aparición en 1963 de revistas de opinión política como *Atlántida*, *Cuadernos para el Diálogo* y *Revista de Occidente*, que suponen un hito en el periodismo durante el régimen. [...] La nueva Ley de Prensa e Imprenta de 1966 tiene un preámbulo en el que ya se habla de la libertad de expresión, de empresa y de designación del director. Además, reconoce que la legislación de 1938 ha quedado obsoleta, y su vocabulario es completamente diferente al empleado en la ley elaborada durante la guerra”. Rafael YANES MESA, “La complicada evolución de la libertad de prensa en España durante el siglo XX. Apuntes para su estudio”, *Especulo. Revista de estudios literarios*, 30, 2005, [Online], 1. Dirección URL: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero30/liprensa.html> [Consulta: 30, mayo, 2007].

En 1983 las *Obras completas* adquirieron un nuevo volumen, el decimosegundo; el contenido de los tomos anteriores no sufrió alteraciones entonces.

### La nueva edición de *Obras completas* (2004-)

Este es el primer párrafo de la nota introductoria de la nueva edición de *Obras completas*:

A su muerte en 1955, José Ortega y Gasset dejó un *corpus* textual dividido en tres grandes bloques: sus *Obras completas* (Madrid, Revista de Occidente, 1953-1955, tercera edición), los textos publicados y no recogidos en las mismas, y una amplia obra inédita. Desde entonces, la labor tenaz de varias generaciones de estudiosos ha ido iluminando los dos últimos bloques mencionados. Así, se ha localizado la gran mayoría de los textos que Ortega publicó (a veces sin firma) y que no recogió después en ningún volumen de su *corpus* conocido. De igual modo, se han editado de forma paulatina los trabajos que, en distinto grado de elaboración, dejó inéditos, casi todos los cuales se incorporaron póstumamente a las *Obras completas* (tomos VII, VIII, IX, Madrid, Revista de Occidente, 1961-1962, y tomo XII, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983).

La obra completa de Ortega se compone por tanto de sus *Obras completas* en doce volúmenes; más los textos editados en vida del filósofo pero no incluidos en aquellas –un primer subgrupo, dentro de este, lo forman los que han sido rescatados del olvido por editores e investigadores (P. Garagorri, B. Fonck, J. L. Molinuevo), y un segundo subgrupo integrado por los artículos publicados en su día y nunca reeditados–; y los inéditos depositados en el Archivo del filósofo en la Fundación que lleva su nombre.

Como hemos visto en el apartado anterior, deben distinguirse los primeros seis tomos, donde el propio Ortega recopiló sus obras por orden cronológico, de los aparecidos tras la muerte del filósofo (VII-XII), que evidentemente fueron impresos sin su control. Esta distinción resulta fundamental a la hora de elegir el texto ideal, fijo o definitivo en cada caso, según veremos.

### Fijación del texto: fuentes, métodos y objetivos principales

La crítica textual es la parte de la filología que enseña cómo advertir los errores de copia, enmendarlos y editar un texto con fidelidad al original. Dada esta premisa, la nueva edición de las *Obras completas* de Ortega bien merece el calificativo de crítica, pues pretende la construcción del corpus completo de

la obra orteguiana a partir de la tradición textual conservada, si bien se prescinde del concepto de arquetipo, sustituido por el de texto definitivo. Como tal corpus completo, según se explica en la nota preliminar a la nueva edición, la obra orteguiana se encontraba dispersa a la hora de comenzar los trabajos. La reunión de todos los documentos y materiales que componen la tradición debía ser previa a los trabajos de edición propiamente dicha.

Los criterios que han guiado el proceso de edición han sido la limpieza (de erratas, errores y malas lecturas), la fijación (como consecuencia de la anterior) y la transparencia, tanto en los materiales utilizados, como en los resultados del proceso de cotejo de los testimonios. La dificultad a la hora de privilegiar una de las ediciones de cada obra por encima de las demás se ha subsanado recurriendo al criterio cronológico: aquel texto más próximo a la muerte del filósofo ha de ser el más revisado y, por tanto, el más cercano al texto seguro o definitivo. Si atendemos a la historia de las *Obras completas* de Ortega, el texto definitivo es el de la edición de 1953-55, la tercera en vida del filósofo y la última que pudo contar con su supervisión más o menos directa. Este texto será, por tanto, el elegido para ocupar el cuerpo en la nueva edición, si bien se incluirán en el apéndice de variantes las discrepancias entre esta versión y las dos anteriores (1946/47 y 1950/52), así como todas aquellas variaciones en las ediciones anteriores de *Obras* (1932, 36, 43), además de algunos testimonios anteriores.

La primera aparición periodística de un determinado texto, su inclusión en un libro o su versión manuscrita tienen, por tanto, un valor relativo, en virtud del cual las diferencias de algunos testimonios impresos con el texto elegido se recogen en el apéndice de variantes. De este modo se ha perseguido la transparencia a la hora de fijar el texto y se posibilita la lectura cronológica de los escritos orteguianos, además de la reconstrucción, a grandes rasgos, de las versiones autorizadas anteriores de cada ítem textual.

### Resultado: el cuerpo del texto

Debemos considerar demostrado que la editorial fue una de las ocupaciones del propio Ortega, que vigilaba cuidadosamente (a pesar de lo que dice en el "Prólogo a sus obras" en 1932) la publicación de sus textos. En el caso de los inéditos, los manuscritos toman mayor importancia. Sobre estas dos premisas, la elección del texto canónico resulta evidente: para los textos editados por el propio Ortega en vida, debe seguirse el último texto autorizado (el de las *Obras completas* de 1955 o, si se trata de un texto no incluido en ellas –por ejemplo los artículos políticos– de la última versión revisada por el filósofo); por otro lado, para aquellas obras o textos no publicados en vida de Ortega

sino editados póstumamente o inéditos, debe privilegiarse el manuscrito en su versión más completa y legible.

El lector encontrará en el cuerpo del texto de la nueva edición de las *Obras completas* estos materiales (última versión revisada por Ortega, impresa o manuscrita), cuyas posibles erratas, errores y malas lecturas se han localizado, mediante el cotejo electrónico con otros testimonios (ediciones anteriores para los textos publicados en vida de Ortega y ediciones póstumas para los manuscritos), a la vez que se realizaba la búsqueda de variantes. Además, en este caso, el empleo de herramientas informáticas en el proceso de cotejo de los testimonios textuales ha obligado a convertir en archivos electrónicos de texto todos los documentos empleados para la edición, lo que ha añadido algunos errores propios de los procesos de escaneado y transcripción electrónica. Una vez distinguidas las variantes –alteraciones del texto controladas y significativas– de las erratas –involuntarias y sin sentido–, el texto base se corrige y queda editado y listo para la lectura.

Las erratas evidentes, aquéllas que pueden detectarse mediante una atenta lectura de una obra, no han resultado muy problemáticas, pues el cuerpo del texto se ha sometido a un proceso de revisión exhaustivo. Se trata de los casos como *metereológico* por *meteorológico*. El cotejo en estas ocasiones sólo ha servido para llamar la atención sobre pasajes alterados en el proceso de composición y tirada de los tomos.

En un segundo plano se encuentran las malas lecturas, que se diferencian de las anteriores por encerrar un cierto sentido. No son meras alteraciones de la literalidad de la obra, sino que tienen una interpretación, casi siempre errónea, que no puede ser atribuida a un deseo del autor, pues resulta ajena o contraria al estilo, contenido o a la lengua misma en cuanto repertorio de normas gramaticales y reglas léxicas. En muchos casos el origen de la mala lectura está en la paronomasia<sup>46</sup>, y suele encarnarse en la pérdida de una sílaba (haplogía<sup>47</sup>), carácter (apócope, síncope, aféresis<sup>48</sup>) o palabra completa<sup>49</sup>. Estas

<sup>46</sup> 1983: "...la auto-objetivación de la raza humana, esto es, la función universal que la humanidad..." > 2005: "...la auto-objetivación de la razón humana, esto es, la función universal que la humanidad..." ("Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", 1941).

<sup>47</sup> 1983: "Pero notemos bien que si esa *posición* o tesis es el resultado de nuestro esfuerzo por..." > 2005: "Pero notemos bien que si esa *proposición* o tesis es el resultado de nuestro esfuerzo por..." ("Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", 1941).

<sup>48</sup> 1983: "...al cual no se presentaba atención, con el cual no se sabía cómo habérselas". > 2005: "...al cual no se prestaba atención, con el cual no se sabía cómo habérselas". ("Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", 1941).

<sup>49</sup> 1983: "La realidad "cambio" se nos presenta, pues, como extraño modo de ser..." > 2005: "La realidad "cambio" se nos presenta, pues, como un extraño modo de ser..." ("Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier", 1942).

erratas o malas lecturas son responsabilidad del cajista/linotipista y ajenas por tanto a la voluntad del autor. Para distinguirlas es necesario recurrir al cotejo, porque en muchas ocasiones la simple lectura resultaría insuficiente, puesto que el lector tiende a cometer el mismo error que dio origen a la errata y, con ello, ésta pasa desapercibida.

Por ejemplo, en el “Discurso sobre el Estatuto Catalán” (XI, 461) dice: “No, muchos catalanistas no quieren vivir aparte de España, es decir, que, aun sintiéndose muy catalanes, no aceptan la política nacionalista...”; pues bien, se trata de una *lectio facillior*, ya que en la tradición, en este caso en el *Diario de Sesiones* del día 13 de mayo de 1932 y en la monografía, del mismo año, que recogió el texto bajo supervisión de Ortega (*La Reforma agraria y El Estatuto catalán*. Madrid: Revista de Occidente), se lee: “No, muchos catalanes catalanistas no quieren...”, que es la *lectio difficilior*. El tipógrafo o corrector del tomo XI de las *Obras completas* (1969) suprimió *catalanes* por encontrarse junto a *catalanistas* y ser ambos términos formalmente muy próximos (parónimos), de este modo, cometiendo una *lectio facillior* debida a la paronomasia, generó una errata, que nosotros hemos localizado gracias al cotejo textual.

Por otra parte, en la transmisión los textos pueden haber sufrido otro tipo de estragos relacionados con la cultura: la censura, la adaptación, el resumen, el alargamiento... No se libra la obra orteguiana de estas vicisitudes, veamos un ejemplo: en “Ligero comentario”, al incorporarse este texto al tomo XI de las *Obras completas*, se añadió la siguiente nota en la página 111, tras el tercer párrafo: “[Consta en el original un espacio tachado por la censura]”. En *El Sol* del primero de enero de 1930 se puede leer tras ese mismo párrafo: “Este número ha sido revisado por la censura”. Aunque solía ser frecuente que ese comentario fuera inserto en la zona que había sido censurada, el manuscrito que se conserva en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset (B-120/4) ha permitido comprobar que no hay en este caso ningún texto tachado por la censura.

No ocurre lo mismo en el artículo de *El Sol* de 3 de noviembre de 1929, el antecedente del capítulo V de la primera parte de *La rebelión de las masas* (“Un dato estadístico”). El texto apareció cercenado en la prensa en su momento; si sólo hubiésemos dispuesto de este testimonio, no habiéramos podido saber qué decía Ortega en el pasaje censurado. Sin embargo, la aparición del artículo como capítulo V del libro en 1930, con su texto íntegro, y su conservación en posteriores ediciones, incluidas las de *Obras* y *Obras completas*, nos permite conocerlo completo.

### El aparato crítico: datos documentales y variantes

Al cuerpo de la obra de Ortega se le ha añadido el aparato crítico, donde se ofrece la información bibliográfica y documental, los detalles de la historia del

texto considerados pertinentes y las variantes observadas en todos los testimonios cotejados. La importancia de la variación, puesta de relieve por la *New Philology* para los textos antiguos, en una obra como la de Ortega, muy plegada a la actualidad del momento y, al tiempo, con una alta vocación de perennidad, es sustancial para conocer la formación del pensamiento orteguiano, su estilo literario y las peculiaridades de la lengua española de la primera mitad del XX.

Además, gracias a la inclusión de las variantes relevantes en el *Apéndice* del aparato crítico, el lector puede elegir la lectura del texto canónico recogido por Ortega en sus *Obras completas*, el texto que ocupa el cuerpo, o de sus versiones anteriores: podemos leer *España invertebrada* como una serie periodística combinando el texto del cuerpo con las variantes del apéndice; también podemos leer la primera y la segunda ediciones en volumen de la obra, si elegimos las variantes de estas ediciones recogidas. Esta parte del aparato es un verdadero *instrumentum philologicum* para la preparación de ediciones críticas de los textos singulares del corpus orteguiano.

Idéntico valor tienen, en definitiva, los datos bibliográficos y documentales, recogidos en la *Noticia bibliográfica*, y las vicisitudes editoriales, resumidas en las *Notas a la edición*. Ambos apartados, junto con los *Anexos* e *Índices*, completan el aparato de cada tomo.

### **Noticia bibliográfica: momentos textuales de la historia de las obras (documentos pertinentes)**

En cuanto a la tradición o testimonios pertinentes para cada texto de las obras de Ortega, pueden distinguirse cuatro modelos principales, tres para las obras publicadas en vida y uno para los póstumos.

Obra publicada en vida de Ortega y bajo su supervisión:

*Modelo A* (el más general para textos editados en vida):

Publicación periodística doble (España y Argentina).

Monografía (una o varias ediciones corregidas y/o aumentadas).

Inclusión en las *Obras* (1932, 36, 43).

Inclusión en las *Obras completas* (1946-1955).

Es el modelo de tradición textual de los textos más conocidos del filósofo madrileño: *España invertebrada*, *El tema de nuestro tiempo*, *La deshumanización del arte*, *El Espectador*, *La rebelión de las masas*... Se trata en todos los casos de una o varias series de artículos periodísticos publicados, generalmente, en España y en Argentina, que son después recogidas en un libro, con distintas ediciones a su vez corregidas y/o aumentadas, según los casos. Las obras pasan después a las distintas ediciones de *Obras* y *Obras completas*.

*Modelo B* (textos políticos):

Publicación en prensa y, en ciertos casos, como parte de una monografía.  
Edición póstuma en *Obras completas* (1969).

Muchos de los artículos publicados sobre todo en los diarios madrileños quedaron fuera de las ediciones de *Obras* y *Obras completas* debido a su tema político. Durante la preparación de la edición de 1946-47 se tuvieron en cuenta estos textos, pues hay listados muy completos de los mismos, pero se dejaron fuera de las *Obras completas* hasta 1969, cuando se recogieron en los tomos X y XI. Estos artículos, a diferencia de lo que ocurre con los que no tenían tema político y pasaron a formar parte de alguna monografía, no fueron reimpresos en su mayoría hasta después de la muerte de Ortega y, por tanto, sin su revisión y corrección. Debe salvarse la excepción de los discursos parlamentarios y artículos recogidos en las dos monografías de tema político cuya impresión supervisó el propio autor: *La redención de las provincias* y *Rectificación de la República*, incluidas en la edición de 1932 de *Obras* y, por tanto, corregidas y revisadas entonces.

*Modelo C* (textos rescatados gracias a la investigación documental):

Testimonio único.

De todos los textos aparecidos en vida de Ortega, hay un tercer grupo que no puede incluirse en ninguno de los dos modelos anteriores. Se trata de aquellos aparecidos en su momento, pero que no pudieron recuperarse en las distintas ediciones de obras de Ortega, por haberse perdido su memoria o su texto. Estos artículos, con un testimonio único, se han rescatado ahora gracias a la investigación documental en hemerotecas, sobre todo, de España y Argentina.

Obra publicada después de la muerte de Ortega por vez primera:

*Modelo D* (textos editados *post-mortem*):

Manuscrito original.  
Edición póstuma.

Por último, quedan aquellos textos que Ortega no publicó en vida y que son conocidos gracias a la existencia de un manuscrito, más o menos preparado para su publicación o lectura propia, que ha sido tomado como base para hacer una edición de la obra, generalmente conferencias o cursos, una vez fallecido el autor. Por supuesto, estos textos siguen el manuscrito original más completo.

En resumen, la *Noticia bibliográfica* permite conocer, en cada caso, cuál es el modelo de tradición textual que nos transmite cada obra y, con ello, establecer cuál ha sido el cotejo necesario para corregir las erratas y malas lecturas del texto considerado base, es decir el último revisado por Ortega, sea éste el de las *Obras completas* 1953-55, el de alguna monografía, el de algún diario, o el manuscrito preparado para una conferencia o curso.

### Tipología y descripción de las variantes: Lengua y estilo de Ortega

Cotejados los distintos testimonios considerados pertinentes en cada caso, resulta imposible distinguir las variantes –alteraciones del texto controladas y significativas– de las erratas –involuntarias y sin sentido–, pues ambos fenómenos se manifiestan como variación textual. Metodológicamente, la distinción de variantes y erratas implica la concepción dual del texto, reflejo material de la voluntad del autor y soporte físico resultado del trabajo de la edición. La errata es la variación resultado del proceso de producción práctica del libro sin intervención del autor<sup>50</sup>, por tanto carente de significado para la obra de éste. Frente a las variaciones textuales de ese tipo, la variante se yergue como elemento significativo, nacido de la voluntad autorial y relevante para el conocimiento de la obra y el estilo del escritor<sup>51</sup>.

La lengua de Ortega y Gasset presenta peculiaridades en todos los niveles de análisis lingüístico: hasta tal punto puede hablarse en el caso de este autor de una clara voluntad de estilo. La distinción de *dos* Ortegas (el literario o modernista, y el filosófico o menos esteticista) muestra esa voluntad de estilo, que se trasparenta también en la continua corrección de los textos del corpus. Veamos las peculiaridades de la lengua de Ortega a la luz de las variantes recogidas en la nueva edición de *Obras completas*.

En el nivel gráfico-fonético, la nueva edición ha tratado de ser respetuosa con las particularidades de la ortografía orteguiana, sin renunciar a la vez a fa-

<sup>50</sup> José ESTEBAN, *Vituperio (y algún elogio) de la errata*. Sevilla: Renacimiento, 2003.

<sup>51</sup> "Parcelle, notule, hystérie du détail, la variante est à la fois le tamis qui, de la syntaxe, ne retient qu'un lexique, et le fléau porté sur le texte adjacen, menaçant, qui le brise et l'écartèle. [...] La variante n'est jamais ponctuelle. C'est l'énoncé lui-même que travaille, comme une pâte, l'activité paraphrastique; ce n'est pas par le mot qu'il convient de saisir cette variance, mais pour le moins au niveau de la phrase, voire même au sein de l'énoncé complet, du segment de discours. [...] La variance est la construction d'un sens, d'une séquence d'écriture. Elle est une syntaxe, le bâtiment, comme disait Ramus, d'un ensemble de faits de langue qui ne prennent sens que par le lien que les unit. C'est ainsi qu'il convient de la saisir, qu'il faut l'apprécier, qu'il importe de la donner à entendre" (CERQUIGLINI, *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, ob. cit., p. 111).

cilitar la lectura al hispanoparlante actual y futuro, mediante la adaptación de la ortografía del siglo pasado a las nuevas normas académicas (se han adaptado formas como *hazar* > *azar*; *geme* > *jeme*). Se ha adecuado también de modo general la acentuación a las normas modernas (se ha eliminado el acento de la preposición *a* sistemáticamente), aunque se han conservado también algunos rasgos suprasegmentales de la ortografía orteguiana: *flúido*, *medula*. En cuanto al vocalismo, el más característico rasgo orteguiano es la apertura de la vocal pretónica del adjetivo derivado *rigoroso*, que el filósofo madrileño construye a partir de *rigor* del mismo modo que *vigoroso* sobre *vigor*. Este rasgo se ha convertido en un definidor de los textos orteguianos. En muchos casos, los editores e impresores habían cambiado ese *rigoroso* por *riguroso*, y Ortega se encarga entonces de recuperar la vocal abierta frente a la cerrada: en el *Diario de sesiones* del 30 de julio de 1931<sup>52</sup> transcriben *riguroso*, pero Ortega corrige por *rigoroso* en *Rectificación de la República* (1932); clara prueba tanto de voluntad de estilo como de control sobre las ediciones de su obra. El consonantismo presenta las características normales en la época, fundamentalmente la fluctuación entre el latinismo gráfico reflejado en la conservación de los grupos consonánticos (*trans-/tras-*). La variación en estos casos es tan caótica, que parece infructuoso cualquier intento de sistematización.

La nueva edición renuncia a recoger las variaciones que atañen al nivel gráfico-fonético, pues la estabilidad ortográfica de la lengua española en el siglo XX hace poco relevantes los cambios que se producen a este nivel, ya que son simples adaptaciones a la norma académica generalmente aceptada y vigente en cada momento. Sin embargo, es posible rastrear algunas desviaciones de la ortografía del momento en el apéndice de variantes de la nueva edición. Especialmente significativos por tratarse de lenguaje filosófico son los casos de separación de formantes léxicos mediante guiones: *re-cordar* por *recordar* en *El Sol* del 16 de septiembre de 1926<sup>53</sup>, “*onto-logía*” por *ontología* en *La Nación* del 21 de febrero de 1937<sup>54</sup>, *circun-stancia* por *circunstancia* en *La Nación* del 7 de marzo de 1937<sup>55</sup>. Ortega fue un introductor de neologismos científicos y filosóficos; este hecho se conjuga con la adaptación gráfica de muchos préstamos:

<sup>52</sup> En los apartados finales, recorro a la abreviación de las publicaciones periódicas citadas —el lector dispone de la correspondencia de las abreviaturas en una tabla al final del artículo— y de las fechas de las mismas según el modelo: (día-mes-año).

<sup>53</sup> “Recordar es hacer pasar de nuevo...”, “Sobre unas memorias”, IV, 184, línea 23.

<sup>54</sup> “Al hablar sobre la realidad —ontología— nos encontramos...”, *Historia como sistema y del Imperio romano*, VI, 61, líneas 33-34.

<sup>55</sup> “...me es dado: la circunstancia”, *Historia como sistema y del Imperio romano*, VI, 66, líneas 7-8.

*mamudes* por *mamuth*<sup>56</sup>, *géiseres* por *geysers*<sup>57</sup>, o *utillaje* por *outillage*<sup>58</sup>. El cultismo gráfico también tiene su reflejo en las variantes recogidas en los apéndices: *ple-nos* por *llenos* en *El Imparcial* del 11 de junio de 1906<sup>59</sup>, *obscuro* por *oscuro* en *La Nación* del 12 de agosto de 1923<sup>60</sup>; aunque a este respecto hay ejemplos en el sentido contrario: *seudointelectuales* por *pseudointelectuales* en *El Sol* del 9 de septiembre de 1930<sup>61</sup>, *seudocreencia* por *pseudocreencia* en *La Nación* del 20 de enero de 1935<sup>62</sup> o *yerba* por *hierba* en *Revista de Occidente* (agosto de 1924) y *Goethe desde dentro* (Madrid: Revista de Occidente, 1932)<sup>63</sup>. En cualquier caso, estas variantes gráficas se han recogido por casualidad, ya que se encontraban junto a otras de orden sintáctico o semántico, pues en el prólogo a la nueva edición se renuncia explícitamente a reflejar la variación en el nivel gráfico-fonético por las razones ya expuestas.

En el nivel morfológico, debido asimismo a la tendencia neológica orteguiana, se ha destacado tradicionalmente la abundancia de derivados mediante la sufijación y prefijación, recursos que el filósofo maneja con soltura. En muchos casos, la sufijación tiene un valor denotativo, en los abundantes ejemplos de orden neológico, pero también se han destacado los valores connotativos, sobre todo de los derivados empleados por su valor expresivo: superlativos y, en especial, diminutivos abundan en la primera época del Ortega modernista o esteticista<sup>64</sup>.

Es, en efecto, el diminutivo uno de los recursos más fértiles que aparecen en la obra de Ortega [...] Las formas diminutivas con valor afectivo son más

<sup>56</sup> "...como la carne de los mamudes, conservada durante milenios en el hielo...", "Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del Conde de Yebes", VI, 277, nota al pie, línea 4: *mamuth* en *Veinte años de caza mayor* del Conde de Yebes (1943).

<sup>57</sup> "...espléndida poesía, géiseres cálidos...", *Ideas y creencias*, V, 700, línea 16: *geysers* en *Luz* (I-III-1932) y *La Nación* (13-III-1932).

<sup>58</sup> "...pertrechadas con un utillaje arcaico y torpísimo...", *La rebelión de las masas*, IV, 353, línea 36: *outillage* en *La Nación* (25-VII-1937).

<sup>59</sup> "...sótanos tan llenos de toneles...", "Las fuentecitas de Nuremberga", II, 15, línea 16.

<sup>60</sup> "...oscuro o borroso...", *El tema de nuestro tiempo*, III, 613, línea 18.

<sup>61</sup> "...sino que, por causas, espero, transitorias, admite en su gremio a pseudointelectuales chafados...", *Misión de la universidad*, IV, 567, líneas 25-27.

<sup>62</sup> "...se trataba siempre de una pseudo-creencia", *Historia como sistema y del Imperio romano*, VI, 76, líneas 14-17.

<sup>63</sup> "...en la tiniebla. Lleva un poco de hierba húmeda ardiendo...", *Goethe desde dentro*, V, 227, líneas 18-19.

<sup>64</sup> Son especialmente significativos los casos de artículos incluidos en *Personas, obras, cosas* y sometidos a un proceso de corrección evidente en las variantes recogidas: *celebérrimo* por *célebre* en *El Imparcial* (21-VI-1912): "Un célebre pintor contemporáneo...", "Del realismo en pintura", II, 143, línea 10; *callejas* por *calles* en *El Imparcial* (11-VI-1906): "...las calles solas...", "Las fuentecitas de Nuremberga", II, 14, líneas 21-22.

abundantes en los escritos anteriores a 1925, aproximadamente, que en los siguientes. La evolución es paralela a la que ya quedó indicada en el orden temático. Ortega va sumergiéndose cada vez en problemas de mayor densidad y el teorizador va ganando terreno al literato. Las evocaciones sentimentales y líricas de los primeros estudios paisajísticos de Ortega se esfuman paulatinamente. El diminutivo brota con fines desvalorativos –escritos políticos de 1930-1933– y esta faceta hiriente no desaparece ya nunca del estilo, que pierde calor y afectividad. Con notable agudeza ha señalado José Gaos este endurecimiento de la prosa a partir de 1936, aproximadamente, en que Ortega “pinta mucho menos, porque predominarían definitivamente los amargos”<sup>65</sup>.

No sólo el diminutivo –*intelectuales* por *intelectuales* en *La Nación* del 28 de enero de 1940<sup>66</sup>–, también el aumentativo brota con fines desvalorativos en los escritos de la segunda época, aunque no sólo en los de tema político: *hombrones* por *hombres* en *La Nación* (9 de febrero, 1930) y en “Prólogo. Para una ciencia del traje popular”, en J. Ortiz Echagüe, *Tipos y trajes de España* (Madrid: Espasa Calpe, 1930), pp. 7-11<sup>67</sup>; *cabezota* por *cabeza* en *El Sol* (22 de mayo, 1927) y en *Obras completas* III (1947)<sup>68</sup>.

La prefijación también es un recurso empleado por Ortega con fines neológicos y expresivos, así *lo contrario del desierto* se convierte en el *antidesierto* en *La Nación* (13 de diciembre, 1936)<sup>69</sup> o *barbarie* se intensifica y se convierte en *rebarbarie* en *La Nación* (17 de diciembre, 1933)<sup>70</sup>. En otros casos se registra una alternancia estilística entre los miembros de algunas parejas de prefijos casi equivalentes semánticamente: *conservado* por *reservado* en *Obras* (1932, 1936, 1943)<sup>71</sup>; *endosa* por *adosa* en *El Sol* (24 de marzo, 1921), *El Espectador* III (21) y *Obras* (1932, 1936, 1943)<sup>72</sup>; *enfrentar* por *afrontar* en *El Sol* (24-XI-29) y *La rebelión de las masas* (Madrid: Revista de Occidente, 1930)<sup>73</sup>; *adscritos* por *inscritos*

<sup>65</sup> Ricardo SENABRE, *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*. Salamanca: Acta Salmanticensia, 1964, p. 226.

<sup>66</sup> “...los intelectuales sin talento...”, *Historia como sistema y del Imperio romano*, VI, 110, líneas 15-16.

<sup>67</sup> “...irritaban aquellos hombres barrocos del Norte...”, “Para una ciencia del traje popular”, II, 787, línea 10.

<sup>68</sup> “...la enorme cabeza de Diaguilev...”, “Charla nada más”, IV, 77, línea 23.

<sup>69</sup> “...que es lo contrario del desierto, donde...”, “Memorias de Mestanza”, V, 757, línea 15.

<sup>70</sup> “...rebrote de barbarie que se produce a comienzos del siglo X...”, *En torno a Galileo*, VI, 428, líneas 11-12.

<sup>71</sup> “...se hayan reservado un trozo de...”, “Verdad y perspectiva”, II, 161, línea 10.

<sup>72</sup> “...envoltura que se adosa...”, “Musicalia”, II, 372, línea 14.

<sup>73</sup> “...sirvieron hace doscientos años para afrontar situaciones...”, *La rebelión de las masas*, IV, 430, líneas 11-12.

en el *Diario de sesiones* del 13 de mayo de 1932<sup>74</sup>, o *supercivilizada* por *hipercivilizada* en *Revista de Occidente* (septiembre del 33) y *Esquema de la crisis y otros ensayos* (Madrid: Revista de Occidente, 1942)<sup>75</sup>.

La sintaxis orteguiana ha merecido la atención de los críticos sobre todo por el orden de las palabras dentro de la frase y por su estructura, de destacada tendencia latinizante en la primera época, según Senabre<sup>76</sup>. Las variantes allegadas en la nueva edición muestran un manejo de los más diversos recursos sintácticos vinculados a la redacción periodística y culta: reducciones<sup>77</sup>, cambio de conjunciones<sup>78</sup>, perífrasis verbales<sup>79</sup>, locuciones preposicionales<sup>80</sup>, preterición<sup>81</sup> o subordinación<sup>82</sup>. Con todo, siguen siendo destacables los casos recogidos de cambio en el orden de las palabras: *son raros > raros son* en *La Lectura* (febrero de 1904)<sup>83</sup>, *entre chopos por la vega > por la vega entre chopos* en *España* (23 de septiembre de 1915)<sup>84</sup>, *por tanto, a los otros > a los otros, por tanto* en *El Sol* (1 de enero, 1924)<sup>85</sup>, *nuevos temas > temas nuevos* en *El Sol* (10 de diciembre, 1924)<sup>86</sup>, *dos significados en la misma línea > en la misma línea dos significados* en *El*

<sup>74</sup> "...sobre los asuntos que queden inscritos en la órbita de actuación...", *El Estatuto catalán*, V, 69, líneas 25-26.

<sup>75</sup> "...de su alma vieja e hipercivilizada broten...", *En torno a Galileo*, VI, 445, línea 9.

<sup>76</sup> "En la prosa de Ortega se observa un notorio predominio de las estructuras binarias, y esto a lo largo de toda su obra. Sin embargo, los ejemplos más cuidados y medidos –y también los más abundantes y artificiosos– pertenecen aproximadamente a los primeros veinte años de la carrera del escritor" (SENABRE, *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 93). "La tendencia latinizante se reduce muchísimo en lo que respecta a la sintaxis. Hay, sobre todo en la primera época de Ortega –hasta 1914, aprox.–, algunos ejemplos de construcciones que revelan al escritor incipiente con un considerable poso de lecturas latinas". (*Ibid.*: p. 64) (*correlaciones*, hipérbaton, *tracciones*, p. 65).

<sup>77</sup> *la que existe > la existente* en *El Imparcial* (21-VI-1912), "...antítesis mayor que la que existe entre los pintores...", "Del realismo en pintura", II, 144, línea 3

<sup>78</sup> *en otra forma que > sino* en *España* (27-VII-1916), *El Espectador I* (1916) y *Obras* (1932, 1936, 1943), "no concibe que se dé el progreso en otra forma que en estado de alma progresista", "Nada moderno y muy siglo XX", II, 166, líneas 23-24.

<sup>79</sup> *llegara a ser > fuese* en *El Sol* (15-V-1927) y *La Nación* (26-VI-1927), "...que llegara a ser el personaje más ilustre de la urbe...", "Dinámica del tiempo", IV, 58, línea 29.

<sup>80</sup> *en torno a > en torno de* en *La Nación* (29-XII-1935), "...es un hombre estremecido en torno a ciertos grandes temas...", "La estrangulación de "Don Juan"", V, 379, línea 27.

<sup>81</sup> *es sólo > no es más que* en *La Nación* (8-I-1928), "Pero todo esto es sólo un ingrediente...", "¿Cómo es Lawrence?", IV, 108, línea 29.

<sup>82</sup> *de no acabar > de que no acabemos* en el *Diario de sesiones* (2-VI-1932), "...no conviene enzarzarlas en este debate, so pena de no acabar nunca", *Discurso de rectificación*, V, 76, líneas 3-4.

<sup>83</sup> "...y en nuestra tierra son raros...", "La Sonata de Estío de don Ramón del Valle-Inclán", I, 26, línea 28.

<sup>84</sup> "El tren avanza entre chopos por la vega", "De Madrid a Asturias o los dos paisajes", II, 380, línea 32.

<sup>85</sup> "...negado, por tanto, a los otros, que son...", *La deshumanización del arte*, III, 849, línea 10.

<sup>86</sup> "...para hallar nuevos temas se suma...", *Ideas sobre la novela*, III, 880, línea 37.

*Sol* (25 de septiembre, 1927)<sup>87</sup>, *tiempo hace > hace tiempo* en *Obras* (1932, 1936, 1943)<sup>88</sup>, *como instancias para la conducta > para la conducta como instancias* en *La rebelión de las masas* (Buenos Aires-México: Espasa-Calpe Argentina, 1938; y, Madrid: Revista de Occidente, 1945)<sup>89</sup>, *limpia y enérgica > enérgica y limpia* en *La Nación* (19 de enero de 1931)<sup>90</sup>, o *eso a nosotros > a nosotros eso* en *La Nación* (11 de febrero, 1940)<sup>91</sup>. No parecen más abundantes los ejemplos de sintaxis compleja en la primera mitad del período que en el segundo, serían discutibles, por tanto, afirmaciones como la de Muñoz Cortés, quien sostiene que hay una evolución desde el primer artículo, breve, de párrafos cortos, hasta los que forman el libro *Personas, obras, cosas*, extremos de periodos amplios, de andadura reposada<sup>92</sup>.

En el nivel léxico-semántico, la crítica vuelve a señalar la fractura esencial entre el Ortega de la primera época y el de la segunda, en constante equilibrio entre el superficial casticismo y la tendencia culta o latinizante<sup>93</sup>. Sin embargo, las principales particularidades del vocabulario orteguiano –tendencia al préstamo<sup>94</sup>, creación neológica<sup>95</sup> y gusto por lo popular o arcaico<sup>96</sup>–,

<sup>87</sup> “Y así todas las palabras tienen dos significados en la misma línea...”, “Tierras del porvenir”, IV, 84, líneas 16-17.

<sup>88</sup> “Yo resumía, tiempo hace, tal situación...”, *La rebelión de las masas*, IV, 392, línea 31.

<sup>89</sup> “...inevitablemente como instancias para la conducta a las que...”, *La rebelión de las masas*, IV, 509, líneas 23-24.

<sup>90</sup> “...atrayendo todas las capacidades, imponiendo un orden de limpia y enérgica ley, dando a la justicia completa transparencia, exigiendo mucho...”, “Agrupación al servicio de la República.– [manifiesto]”, IV, 661, líneas 32-34.

<sup>91</sup> “...no nos bastaría eso a nosotros para sentirnos...”, *Historia como sistema y del Imperio romano*, VI, 113, línea 9.

<sup>92</sup> *Apud* SENABRE, *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 91.

<sup>93</sup> “*Sobrehombre, sobrehaz, sobrepoblación* (1916), *sobrenacional* (1910): entran en la época de un superficial casticismo, en que la prosa de Ortega revela su parentesco innegable con la de Unamuno, Costa, Navarro Ledesma [...]. Junto al dato, ya anotado, de que la composición con prefijos aumenta en las obras de madurez, cabe, por tanto, colocar este otro: la disminución progresiva de formas populares o arcaicas, que son sustituidas por otras de carácter culto. Tómese esto más como síntoma que como hecho concluyente y absoluto” (SENABRE, *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 41-42).

<sup>94</sup> *Mirabolante*, p. ej. Como señaló ya Senabre: “los usos léxicos [...] traicionan al escritor cuya formación literaria debe mucho a fuentes francesas y alemanas”. (*Ibid.*, p. 77).

<sup>95</sup> *Atopadizo* (VII, 175), “dialectalismo asturiano para traducir el *gemütlich* alemán y el inglés *cozy*” (*Ibid.*, p. 55).

<sup>96</sup> “...no es posible desdeñar los numerosos ejemplos de voces y giros arcaicos a que Ortega dio cabida en su obra. Conviene advertir que la mayoría de estos usos pertenecen a lo que hemos llamado primera época del escritor, es decir, el período comprendido entre los años 1902 y 1914. Pero a renglón seguido es necesario decir que los arcaísmos no desaparecen en 1914, sino que continúan a lo largo de toda su obra, aunque son cada vez más escasos” (*Ibid.*, p. 66).

permanecen como rasgos de su estilo a lo largo de toda su carrera<sup>97</sup>, con algunas matizaciones:

A medida que fue aumentando la madurez de su estilo, el interés de Ortega por las formas vulgares del lenguaje adquirió un sesgo más científico y profundo que le llevó a escribir:

En los giros del lenguaje usual que condensan atisbos milenarios existen veneros magníficos de psicología sumamente certera y no explicada aún (V, 584).

Y Ortega trató de llegar a algunos veneros magníficos a través de un procedimiento que también ha dejado huellas en su lengua: el etimologismo<sup>98</sup>.

Una parte de las variantes textuales recogidas en la nueva edición tienen que ver con sustituciones léxicas: 596 de las 2786 entradas de los apéndices de variantes corresponden a sustituciones de un término por otro (*agarran* > *aferran*, *conscientes* > *mentales*, *devoción* > *piEDAD*, *dioses* > *divinidades*, *espiritual* > *anímico*, *existencia* > *baya*, *falto* > *horro*, *forma* > *figura*, *benchida* > *plena*, *infinitad* > *infinitud*, *lejos* > *lejanos*, *nutrida* > *ancha*, *peculiar* > *secular*, *profunda* > *fecunda*, *retruécano* > “*calembour*”, *supremo* > *superno*, *terrible* > *horrible*, *vidrieras* > *claraboyas*, *violas* > *violetas*...). En algunos de estos casos (*aferran*, *benchida*, *horro*, *superno*) la variación en el estilo es evidente, pero en la mayoría de ellos la variante no parece encerrar ningún valor estético.

Como hemos ido apuntando, buena parte de la polémica crítica en torno al estilo de Ortega se centra en la distinción de dos épocas en su estilo y escritura. La razón para la supervivencia de tal polémica a mediados de los años 60 era esta: el “insuficiente conocimiento de los textos”<sup>99</sup>. Gracias a la labor de Ángel Rosemblat<sup>100</sup>, Ricardo Senabre, Guillermo Araya<sup>101</sup> y otros filólogos<sup>102</sup>,

<sup>97</sup> “Lo cierto es que toda esta serie de formas se presentan con insistencia desde los primeros escritos hasta los publicados póstumamente” (*Ibid.*, p. 70).

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 75. “El lenguaje se convierte en una primera materia de trabajo. [...] La excepcional riqueza lingüística de estos autores tiene sus raíces en una tenaz y deliberada búsqueda que no rehuye ningún posible procedimiento expresivo: etimologismo, metáfora sorprendente o vocablos hipercultos junto a voces de marcado tono popular, tecnicismos y creaciones ideomáticas, cargadas con frecuencia de un matiz irónico que impregna las páginas más lúcidas y serenas de Ortega, Madariaga, Pérez de Ayala, D’Ors y otros autores” (*Ibid.*, p. 29).

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 14-15.

<sup>100</sup> Ángel Rosemblat, *Ortega y Gasset. Lengua y estilo*, Venezuela, 1958 (*Apud* SENABRE, *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*, ob. cit.).

<sup>101</sup> Guillermo ARAYA, *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*. Madrid: Gredos, 1971.

<sup>102</sup> José Antonio PASCUAL, “Ortega entre literatos y lingüistas”, en María Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*. Barcelona: Anthropos, 1997, pp. 51-68.

parece que se ha dilucidado la existencia de una primera etapa de formación, marcada por la tendencia modernista, seguida de una depuración, quizá sea excesivo hablar de reacción, que dota a la prosa de Ortega de una sencillez y sobriedad destacadas, todo ello junto a su indudable “fidelidad a unas maneras peculiares”<sup>103</sup>. En resumen, las variantes recogidas en la nueva edición de las obras completas muestran esa reacción en distintos planos: eliminación de derivación –sufijación y prefijación– expresiva, sustitución de términos marcados –cultos o vulgares– por equivalentes más propios del estándar, junto a otros rasgos propios de la lengua periodística que dan origen a la variación a lo largo de toda la obra de Ortega (orden de palabras, derivación peyorativa).

### Análisis diacrónico y diatópico de las variantes

En cuanto a la información histórica y geográfica contenida, la variación reflejada en las nuevas *Obras completas* supone un avance en el, cada vez más certero, conocimiento del texto orteguiano y, por tanto, de su época y circunstancia. Los datos aportados por las variantes rebasan en esos casos las cuestiones de estilo tratadas en el apartado anterior. Así, por ejemplo, algunas sustituciones léxicas se justifican, cuando el autor ha de referirse al soporte del texto o a su género, por la aparición del mismo en la prensa diaria; es el caso de los términos *artículo* por *ensayo* en *El Sol* (1 de abril, 1920)<sup>104</sup>, *artículo* por *capítulo* en *El Sol* (19 de diciembre, 1920)<sup>105</sup> o *folletón* por *pliego* en *El Sol* (5 de abril, 1921)<sup>106</sup>.

Con todo, los ejemplos de contenido histórico o político son los más significativos, especialmente los casos de autocensura o cambio en la redacción. Por ejemplo: “...científica –y perdóneme el señor Menéndez y Pelayo que ose discrepar de su opinión– es la escuela laica” en *Europa* (20 de marzo, 1910) se transforma en “...científica, es la escuela laica” al pasar el texto a *Personas, obras, cosas* en 1914; o “...la intimidación del espíritu de Ramón y Cajal debe estar henchida casi en su totalidad de conceptos, observaciones y razonamientos exactísimos y complicados sobre puntos de su histología. Este espíritu admirable debe hallarse lleno de realidades científicas, es decir, de nociones e imáge-

<sup>103</sup> “Es evidente que la primera época de Ortega como escritor –1902-1914– no resulta explicable de modo satisfactorio si dejamos al margen el hecho incuestionable de que las formas literarias de principios de siglo emanaban un inequívoco aroma modernista, y que no es Ortega el escritor menos afectado por él” (SENABRE, *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 13).

<sup>104</sup> “...este ensayo...”, “El Quijote en la escuela”, II, 421, línea 7.

<sup>105</sup> “En el capítulo anterior...”, *España invertebrada*, III, 449, línea 23.

<sup>106</sup> “Ya que he de escribir un pliego...” > “Ya que he de escribir hoy un folletón para EL SOL...”, “Meditación del marco”, II, 432, línea 8 –*pliego* sustituye a *folletón* sistemáticamente en el paso del artículo del periódico, *El Sol* (5-IV-1921), a la monografía, *El Espectador* III (1921).

nes, donde lo subjetivo, lo individual, lo sentimental apenas se mezcla. Para poner fuera ese mundo exacto, real, que lleva dentro, necesita Ramón y Cajal...” en *La Lectura* (diciembre de 1918) se convierte en “...la intimidad de un sabio debe estar henchida casi en su totalidad de conceptos, observaciones y razonamientos exactísimos y complicados sobre puntos de su ciencia. Este espíritu admirable debe hallarse lleno de realidades científicas, es decir, de nociones e imágenes, donde lo subjetivo, lo individual, lo sentimental apenas se mezcla. Para poner fuera ese mundo exacto, real, que lleva dentro, necesita el sabio...” al pasar el artículo a *El Espectador* I (1916). En otros casos puede hablarse incluso de autocensura; es el caso de “...la tierra como astro es una abstracción física. Esto mismo que llamamos España es una abstracción política e histórica. No cabe de ella una imagen adecuada; para representarla tenemos que acudir al símbolo o la alegoría, que son construcciones mentales. Y, en consecuencia, puesto que es España una construcción mental nuestra, influimos nosotros en ella más que ella en nosotros. Frente a todas esas entidades abstractas...”, que se convierte en “...la tierra como astro es una abstracción física. No cabe de España una imagen frente a todas esas entidades abstractas...” en la edición de *Obras* de 1943.

En cuanto a los datos geográficos resultan interesantes algunas sustituciones léxicas. Es muy ilustrativa la de *coger* y *prender*, empleados muchas veces como sinónimos en los textos de Ortega. Si nos remitimos a las concordancias lematizadas<sup>107</sup>, las formas de *prender* (106) superan a las de *coger* (55); para considerar si se trata de sinónimos perfectos en más o menos de esos casos, habría que analizar cada uno de los ejemplos, estudio que rebasa los límites que nos hemos planteado en este trabajo. Ahora bien, si buscamos estos verbos en el Apéndice de variantes de las nuevas *Obras completas* recogemos este ejemplo en la página 930 del tomo II:

p. 689, líneas 39-40 “...-coger algo, acercarse, huir-...”  
*La Nación* (9-VIII-1925) “...-prender algo, acercarse, huir-...”

Es obvio que el cambio de *coger* por *prender* en *La Nación* de Buenos Aires del 9 de agosto de 1925, en “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”, se debe a que el primero de los verbos resultaba (y resulta) una palabra malsonante en América.

<sup>107</sup> Javier FRESNILLO NÚÑEZ, *CONCORDANTIA ORTEGIANA. Concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia* [Con la colaboración de Fernando Miguel PÉREZ HERRANZ]. Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2004.

La adaptación de los textos a los lectores argentinos va más allá de estas sustituciones léxicas eufemísticas que, incluso, podrían achacársele al tipógrafo o corrector del diario bonaerense. Muchas veces, tuvo que ser Ortega quien deliberadamente alterase la redacción de un artículo para concederle, en la versión americana, un protagonismo a la república austral del que carecía en el texto publicado en España; por ejemplo, “Los Estados Unidos o la Argentina pertenecen a esta clase de pueblos, nacidos excéntricamente, cuando un vasto mundo, un universo, estaba ya formado. Sin embargo, quien sepa interpretar los ademanes americanos advierte pronto...” se transforma en “La Argentina pertenece a esta clase de pueblos, nacidos excéntricamente, cuando un vasto mundo, un universo, estaba ya formado. Sin embargo, quien sepa interpretar los ademanes argentinos advierte pronto...” para *La Nación* (25 de marzo, 1923). Por la misma razón, “...por ejemplo, en Alemania, en Francia y en España...” pasa a ser “...por ejemplo, en Alemania, en Francia y en la Argentina o en España...”, o “...más diferente. Al punto advertimos que el español se siente dentro de su oficio...” se transforma en “...más diferente. Al punto advertimos que el argentino o el español se siente dentro de su oficio...” en *La Nación* (10 de marzo, 1935).

La mayoría de los artículos publicados en *La Nación* de Buenos Aires incluían la fecha de escritura, elemento cronológico que nunca aparecía en la versión del diario español correspondiente. Gracias a ello, podemos seguir la producción orteguiana para el rotativo bonaerense desde marzo de 1923 [*La Nación* (11 de marzo, 1923)] hasta diciembre de 1940 [*La Nación* (29 de diciembre, 1940)]. La costumbre de la datación es, de todos modos, anterior, pues ya en uno de los artículos de juventud enviados desde Alemania aparecía este elemento: “Marburg, 16 marzo” [*El Imparcial* (25 de marzo, 1911)]<sup>108</sup>. La recolección de estos añadidos ha sido sistemática y permite seguir la actividad creadora de Ortega durante casi treinta años. Son especialmente interesantes los cuatro que separan 1936 y 1940. En la siguiente tabla puede seguirse el exilio orteguiano en los años de la guerra, salvo que en algunos casos aparece Madrid cuando ya había salido de España, merced a las fechas de escritura de sus colaboraciones con *La Nación* de Buenos Aires:

---

<sup>108</sup> “Observaciones”, I, 409, línea 37.

FECHA DE ESCRITURA	PUBLICACIÓN	TÍTULO DEL ARTÍCULO	LOCALIZACIÓN
Madrid, enero de 1936	<i>La Nación</i> (2-II-36)	"Ideas y creencias..."	V, 661, línea 1
Madrid, enero de 1936	<i>La Nación</i> (16-II-36)	"Ideas y creencias..."	V, 665, línea 5
Madrid, febrero de 1936	<i>La Nación</i> (22-III-36)	"Ideas y creencias..."	V, 669, línea 1
Madrid, marzo de 1936	<i>La Nación</i> (19-IV-36)	"Los mundos interiores..."	V, 672, línea 1
Madrid, abril de 1936	<i>La Nación</i> (3-V-36)	"Los mundos interiores..."	V, 675, línea 1
Madrid, abril de 1936	<i>La Nación</i> (24-V-36)	"Los mundos interiores..."	V, 678, línea 11
Madrid, julio de 1936	<i>La Nación</i> (4-X-36)	"Cuestiones holandesas"	V, 401, línea 1
Madrid, agosto de 1936	<i>La Nación</i> (6-IX-36)	"La articulación de los mundos interiores"	V, 681, líneas 22-25
Madrid, septiembre de 1936	<i>La Nación</i> (18-X-36)	"Cuestiones holandesas"	V, 403, línea 20
París, septiembre de 1936	<i>La Nación</i> (2-V-37)	"El derecho a la continuidad..."	V, 412, línea 1
Madrid, octubre de 1936	<i>La Nación</i> (15-XI-36)	"Memorias de Mestanza"	V, 749, línea 1
Madrid, octubre de 1936	<i>La Nación</i> (29-XI-36)	"Memorias de Mestanza"	V, 752, líneas 9-10
Madrid, noviembre de 1936	<i>La Nación</i> (15-XI-36)	"Memorias de Mestanza"	V, 755, línea 1
París, diciembre de 1936	<i>La Nación</i> (15-XI-36)	"Memorias de Mestanza"	V, 757, línea 25
París, mayo de 1937	<i>La Nación</i> (13-VI-37)	"Miseria y esplendor de la traducción"	V, 707, línea 1
París, mayo de 1937	<i>La Nación</i> (20-VI-37)	"Miseria y esplendor de la traducción"	V, 710, línea 25
París, mayo de 1937	<i>La Nación</i> (27-VI-37)	"Miseria y esplendor de la traducción"	V, 714, línea 1
París, junio de 1937	<i>La Nación</i> (4-VII-37)	"Miseria y esplendor de la traducción"	V, 717, línea 17
París, junio de 1937	<i>La Nación</i> (11-VII-37)	"Miseria y esplendor de la traducción"	V, 721, línea 4
París, junio de 1937	<i>La Nación</i> (25-VII-37)	"Prefacio para franceses..."	IV, 352, línea 12
París, julio de 1937	<i>La Nación</i> (1-VIII-37)	"Prefacio para franceses..."	IV, 356, línea 16
París, julio de 1937	<i>La Nación</i> (8-VIII-37)	"Prefacio para franceses..."	IV, 360, línea 13
Oegstgeest, Holanda, julio de 1937	<i>La Nación</i> (15-VIII-37)	"Prefacio para franceses..."	IV, 364, línea 14
Oegstgeest, Holanda, julio de 1937	<i>La Nación</i> (22-VIII-37)	"Prefacio para franceses..."	IV, 368, línea 24
París, agosto de 1937	<i>La Nación</i> (19-IX-37)	"Bronca en la física"	V, 418, línea 1
París, septiembre de 1937	<i>La Nación</i> (10-X-37)	"Bronca en la física"	V, 425, línea 22
París, octubre de 1937	<i>La Nación</i> (7-XI-37)	"Bronca en la física"	V, 429, línea 23
Buenos Aires, junio de 1940	<i>La Nación</i> (30-VI-40)	"Del Imperio romano..."	VI, 85, línea 1
Buenos Aires, julio de 1940	<i>La Nación</i> (28-VII-40)	"Del Imperio romano..."	VI, 91, línea 1
Buenos Aires, agosto de 1940	<i>La Nación</i> (11-VIII-40)	"Del Imperio romano..."	VI, 120, línea 29
Buenos Aires, agosto de 1940	<i>La Nación</i> (25-VIII-40)	"Del Imperio romano..."	VI, 123, línea 1
Buenos Aires, noviembre de 1940	<i>La Nación</i> (24-XI-40)	"Vives. Humanismo..."	V, 609, línea 1
Buenos Aires, noviembre de 1940	<i>La Nación</i> (1-XII-40)	"Vives. Humanismo..."	V, 614, línea 1
Buenos Aires, diciembre de 1940	<i>La Nación</i> (15-XII-40)	"Vives. Humanismo..."	V, 617, línea 32
Buenos Aires, diciembre de 1940	<i>La Nación</i> (29-XII-40)	"El intelectual y el otro"	V, 623, línea 1

Las variantes, en definitiva, permiten penetrar más en, para conocer mejor, el texto de las obras de Ortega, su geografía, su historia y sus sentidos. Cualquier aseveración crítica ha de venir respaldada y refrendada por datos filológicos, como lo son los relativos a la variación recogidos en esta edición, crítica precisamente por seguir los principios de la filología.

## Conclusiones

La evolución de los estudios literarios y la edición de textos a finales del siglo XX ha supuesto la superación de la vieja polémica entre *lachmannianos* y *bédieristas*, enfrentados en torno al concepto de arquetipo o texto ideal. La sociología de los textos, el abordaje deconstruccionista, el *New Historicism* han permitido el estudio de los textos asumiendo la radical separación entre hermenéutica y morfología, entre las ciencias de la interpretación y las de la descripción. La percepción contradictoria de los textos mantiene enfrentadas dos posturas en el seno de la crítica literaria y de la práctica editorial: la de los que consideran que es necesario reconstruir un texto ideal a partir de los testimonios documentales disponibles y los que creen que es preciso reproducir cada uno de los estadios en los que se ha dado un determinado borrador o texto. Como señala Chartier, no es preciso resolver o desprenderse de tal tensión irreductible:

El enfrentamiento entre “platonismo” y “pragmatismo” se basa en una falsa disputa o en una cuestión mal planteada. En efecto, una obra siempre se da para leer o para oír en uno de sus estados particulares. Según los tiempos y los géneros, sus variaciones son más o menos importantes y pueden concernir, de manera separada o simultánea, a la materialidad del objeto, a la grafía de las palabras o a los propios enunciados. Pero siempre, también, son múltiples los dispositivos (filosóficos, estéticos, jurídicos) que se esfuerzan por reducir dicha diversidad, cuando postulan la existencia de una obra idéntica a sí misma, independientemente de su forma. En Occidente, el neoplatonismo, la estética kantiana y la definición de la propiedad literaria contribuyeron a construir ese texto ideal que los lectores reconocen sin falta en cada uno de sus estados. Más que intentar, de una u otra manera, desprenderse de esa tensión irreductible, o resolverla, lo que importa es identificar la manera en que es construida en cada momento histórico. En primer lugar, en y por las mismas obras<sup>109</sup>.

---

<sup>109</sup> Roger CHARTIER, “¿Qué es un libro?”, en Roger CHARTIER (ed.), *¿Qué es un texto?* Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2006, pp. 18-19.

El esclarecimiento de los conceptos modernos de texto y autor nos ha llevado, de la mano de la reflexión crítica e histórica, a un planteamiento de la nueva edición de las *Obras completas* de Ortega en el que se habían de conjugar la transparencia y el respeto a la materialidad de los textos y a la textualidad de las obras. No es posible, desde los postulados de la filología contemporánea, embarcarse en la reconstrucción de un arquetipo textual ajeno a los testimonios documentales, si bien producto de la comparación y suma de todos ellos. Ortega conocía la materialidad de sus obras y se tomó buen cuidado a la hora de vigilar su correcta reproducción y difusión. En cierta medida, dedicó parte de su segunda navegación a asegurarse una recepción completa a uno y otro lado del Atlántico, entre otros medios, a través de la edición de sus obras reunidas. Debe afirmarse sin temor a equivocarse que sus *Obras completas* fueron un empeño y una de las mayores empresas culturales de Ortega, consciente como era de la construcción del autor a través de sus textos y de la propiedad inalienable que sobre estos posee.

El proyecto de *Obras completas* nace con el contrato de 1929 y va desarrollándose en medio de las cambiantes circunstancias políticas, sociales, económicas y morales tanto del autor como de su entorno. Los textos se corrigen al ser incluidos en los volúmenes de la obra completa, algunos quedan fuera en las ediciones sucesivas sustituidos por otros de mayor novedad o interés, la mayoría va allegando mayor perfección al depurarse de erratas y errores, unos pocos sufren la censura, sobre todo en la edición de 1943... Toda esta actividad culmina en las tres ediciones de las *Obras completas* en seis tomos de Revista de Occidente, una empresa familiar, que se suceden entre 1946 y 1955, año del fallecimiento de Ortega. La multitud de erratas de la primera de 1946-47 se ve muy reducida en la posterior de 1950-52. El resultado de todo este proceso, que abarca más de veinticinco años (1929-1955), es el texto definitivo de la obra orteguiana, privado de los artículos de tema político por las circunstancias del momento, al que se le añadirán después los escritos publicados póstumamente. La edición de 1953-55, además de texto autorizado, es la pauta que se ha seguido para las nuevas *Obras completas*: orden cronológico, series de artículos de prensa y monografías reunidos, separación de lo publicado en vida de Ortega (primeros seis volúmenes) y de lo salido de las prensas *post-mortem* (resto de tomos).

Pero no se trata, sin más, de elegir un texto canónico, autorizado o definitivo, y reproducirlo con la máxima fidelidad; es preciso, además, corregir las erratas, malas lecturas y recoger, en la medida de lo posible, todas aquellas variaciones intencionadas que reflejan, de una u otra manera, la textualidad de la obra orteguiana a lo largo del proceso de gestación de las *Obras completas* y sus antecedentes, principalmente artículos de periódico y monografías. El cotejo

permite contemplar la variación textual y elegir la mejor lectura en caso de que haya discrepancias, así como recoger la información relevante para el conocimiento de la lengua, el estilo o el pensamiento de Ortega. La nueva edición completa el texto de las obras con un aparato crítico donde se incluye la historia de los textos problemáticos (*Notas a la edición*), la lista de todas las publicaciones de una obra en vida del autor con la indicación de cuáles se han cotejado para realizar la nueva edición (*Noticia bibliográfica*), y el *Apéndice* de variantes, en el que se reseñan todas las variaciones textuales achacables a la voluntad de Ortega en el momento de publicar un texto.

Se ha tratado, en definitiva, de aunar la fijación de un texto legible y garantizado, que se ofrece libre de notas al lector, y la transparencia a la hora de reflejar el proceso llevado a cabo para lograrlo. El lector dispone, junto al texto, de toda aquella información que se ha considerado relevante en cuanto a la materialidad de los libros (ediciones, apariciones en prensa de los capítulos) y a la textualidad de las obras (variantes de autor).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAYA, G. (1971): *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*. Madrid: Gredos.
- BLOCH, R. H. (1990): "New Philology and Old French", *Speculum*, 65, 1, pp. 38-58.
- CERQUIGLINI, B. (1989): *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*. París: Seuil.
- CHARTIER, R. (2006): *Inscribir y borrar. Cultura escrita y literatura (Siglos XI-XVIII)*. Buenos Aires: Katz (trad. Víctor Goldstein, edición original: *Inscrire et effacer*, París, Seuil/Gallimard, 2005).
- CHARTIER, R. (2006): "¿Qué es un libro?", en R. CHARTIER (ed.), *¿Qué es un texto?*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, pp. 9-35.
- ESTEBAN, J. (2003), *Vituperio (y algún elogio) de la errata*. Sevilla: Renacimiento.
- FALQUE, E. (2001): "Edición de textos y *New Philology*", en Emilio CRESPO y María José BARRIOS (coords.), *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, vol. II, pp. 553-557.
- FEBVRE, L. y Henri-Jean MARTIN (2005): *La aparición el libro*. México, FCE (1.ª ed. en francés: 1958).
- FOUCAULT, M. (1969): "Qu'est-ce qu'un auteur?", *Bulletin de la Société française de philologie*, LXIV, pp. 73-104.
- FRESNILLO NÚÑEZ, J. (2004): *CONCORDANTIA ORTEGIANA. Concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia* [Con la colaboración de Fernando Miguel Pérez Herranz]. Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante.
- NEIRA, J. (2000): *Menéndezpelayismo y ortegafo-bia*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1932): *Obras*. Madrid: Espasa-Calpe.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1936): *Obras*. Madrid: Espasa-Calpe.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1943): *Obras*. Madrid: Espasa-Calpe.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1946-1947): *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1950-1952): *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1953-1955): *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983): *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2008): *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset-Taurus (tomos I-VIII).
- OTT, W. (1973): "Computer Applications in Textual Criticism" en A. J. Aitken et al. (eds.), *The Computer and Literary Studies*. Edimburgo: University of Edinburgh

- Press, pp. 199-223. "Textual Criticism / Scholarly Editing", *Literary and linguistic studies*. [Online], 1. Dirección URL: <http://www.allc.org/reports/map/lis.html> [Consulta: 30, mayo, 2007].
- PASCUAL, J. A. (1997): "Ortega entre literatos y lingüistas", en M. T. López de la Vieja (ed.), *Política y sociedad en Ortega y Gasset. En torno a "Vieja y nueva política"*. Barcelona: Anthropos, pp. 51-68.
- SENBRE, R. (1964): *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*. Salamanca: Acta Salmanticensia.
- WITTMANN, R. (1998): "¿Hubo una revolución de la lectura a finales del siglo XVIII?", en G. CAVALLO y R. CHARTIER (dirs.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus (trad. de Cristina García Olrich), pp. 495-537.
- YANES MESA, R. (2005): "La complicada evolución de la libertad de prensa en España durante el siglo XX. Apuntes para su estudio", *Especulo. Revista de estudios literarios*, 30, [Online], 1. Dirección URL: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero30/liprensa.html> [Consulta: 30, mayo, 2007].

# José Ortega y Gasset

## Notas de trabajo de la carpeta *Dilthey*

Edición de Jean-Claude Lévêque<sup>1</sup>

### Introducción

Las notas de trabajo sobre Dilthey que se presentan en éste número constituyen un pequeño botón de muestra del gran número de apuntes que Ortega dedicó al análisis de la obra del filósofo alemán, sobre todo a partir de 1930. Algunas de ellas pueden haber sido utilizadas para preparar el estudio “Guillermo Dilthey y la idea de la vida” de 1933-1934, que fue publicado por primera vez en la *Revista de Occidente*; otras, probablemente, han servido al filósofo español para su propia profundización en el tema de la “razón histórica” y la individuación de los límites y de los hallazgos de la filosofía diltheyana.

El ensayo publicado, si bien fuera uno de los intentos más tempranos y logrados de entender en su complejidad la obra de Dilthey, no tocaba muchos temas determinantes en el desarrollo del método de la “razón histórica”; como el lector atento podrá averiguar, en ese primer grupo de Notas Ortega se enfrenta al problema de la conciencia intentando desmarcarse del filósofo alemán, que no hubiera podido salir de una consideración de la vida en cuanto *cogitatum*. Dilthey no alcanzaría, ni al final de su vida, salir de la relación sujeto-objeto y de un punto de vista “externo y formal” sobre la vida, no explicándola en cuanto realidad radical.

Una noción central en el pensamiento de Dilthey como la de *Erlebnis* permite a Ortega aclararnos el hecho de que la vivencia se puede considerar en su radicalidad sólo si se suprime la conciencia.

<sup>1</sup> Le agradezco a Anel Nochebuena su ayuda en la búsqueda de las referencias de los libros que manejó Ortega en su biblioteca conservada en la Fundación José Ortega y Gasset. Y a Carmen Asenjo su ayuda en la transcripción de las Notas.

#### Cómo citar este artículo:

Lévêque, J.-C. (2009). Notas de trabajo de la carpeta “Dilthey”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (18), 49-75.  
<https://doi.org/10.63487/reo.547>

Revista de  
Estudios Orteguianos  
Nº 18. 2009  
mayo-octubre



Ortega ha desarrollado el problema de lo que significa tomar los fenómenos vitales por sí mismos en muchas lecciones universitarias entre 1929 y 1935, y en otros escritos más ocasionales; por ejemplo, en las lecciones publicadas por Paulino Garagorri en el volumen *¿Qué es conocimiento?* en 1984<sup>2</sup> y ahora publicadas en la edición crítica de las *Obras completas* de Ortega (tomo VIII, 2008<sup>3</sup>). En esas páginas Ortega hace un análisis pormenorizado de los límites respectivos del realismo y del idealismo, intentando aclarar el concepto de vida como “realidad radical” y, al mismo tiempo, enfrentándose a la filosofía de Heidegger tal y como se había desarrollado en *Sein und Zeit*, que el filósofo español estaba leyendo en aquellas fechas.

Hay mucha correspondencia entre los análisis que Ortega hace en sus clases y las críticas que lanza al modo de operar de Dilthey a la hora de analizar el hecho de la “vida”; el pensamiento sería algo “absurdo” si no tuviese su fundamento en la “vida como realidad radical”.

Es de sobra conocida la afirmación contundente de Ortega, en su ensayo sobre Dilthey,

En mi obra no hay apenas ideas que coincidan con las de Dilthey, ni siquiera que las incluyan y supongan como precedente — ¡esto es lo que lamento! ¡Por eso he perdido diez años! Pero hay más: mis problemas y posiciones no sólo no coinciden e incluyen como precedentes las de Dilthey, sino que parten ya, desde su primer paso, de una estación más allá de Dilthey en la trayectoria de la Idea de la vida<sup>4</sup>.

Según la cual Ortega considera el pensamiento de Dilthey como un pensamiento “paralelo” con el cual el suyo no coincide en casi ningún punto; mi propósito es matizar esta afirmación orteguiana a través de la publicación de las Notas sobre Dilthey y subrayar la importancia decisiva que el trabajo de interpretación de los textos del filósofo alemán ha tenido para el desarrollo de la filosofía de la madurez de Ortega. De hecho, el mismo Ortega ha reconocido la relevancia de la filosofía de Dilthey para su propio pensamiento; en el mismo ensayo citado, Ortega hace hincapié en la mala suerte que tuvo en dedicarse tan tarde a la lectura sistemática de Dilthey:

<sup>2</sup> José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?*, edición de P. Garagorri. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

<sup>3</sup> En este tomo de la nueva edición, los textos agrupados por Paulino Garagorri se publican de forma independiente, cada uno en su año correspondiente. Son “[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”, pp. 197-232; “Sobre la realidad radical”, 1930, pp. 377-395; y “[¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]”, pp. 413-463.

<sup>4</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, en *Obras completas*, tomo VI. Madrid: Taurus, 2006, pp. 222-265, cita en p. 231.

Como veremos, *apenas hay nada en Dilthey que se pueda formalmente aprovechar para los términos decisivos de la razón vital*, pero a ésta le hubiera convenido mucho pasar por la disciplina de Dilthey. Se habría ahorrado no pocas vacilaciones e intentos infértiles, se habría nutrido y corroborado a buen tiempo. Que sea necesario alimentarse de lo que, en definitiva, hay que eliminar, es una de las leyes fundamentales de la vida<sup>5</sup>.

Esta observación orteguiana es importante mas no decisiva para entender su relación con Dilthey, que ha sido mucho más profunda y compleja; la lectura de los volúmenes V, VI y VII de los *Gesammelte Schriften*, como muestran los ejemplares de la biblioteca personal de Ortega, muy subrayados y anotados, fue intensa y, a mi modo de ver, decisiva, junto a la personal reelaboración de la fenomenología, en la definición de la altura en la cual se estaba desarrollando el método de la razón vital e histórica.

La superación de la terminología diltheyana depende, en cierta medida, de la lectura y discusión crítica de Husserl y de Heidegger; sin embargo, aun siendo así, el diálogo con Dilthey es decisivo en la reelaboración de la idea de razón histórica y en la posición del hombre en cuanto ser-histórico, caracterizado por ser constitutivamente un heredero.

Como veremos, estas Notas están dedicadas fundamentalmente a la crítica del concepto de conciencia y de la psicología de Dilthey, en vista de una fundamentación más acertada de la vida en cuanto realidad radical. El ser humano se caracteriza por su esencial finitud, su vinculación a su propia circunstancia vital e histórica: a partir de ahí habrá que intentar definir el sentido de la relación del hombre con su *milieu* y también con las generaciones que le han precedido.

Las “Notas de trabajo” que presentamos en este número están incluidas en una carpeta con treinta y seis hojas que lleva el título de la mano de Ortega “Dilthey”, con una de Soledad Ortega: “(desde la razón vital)/ (como aparece)”, conservada en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset, lo que indica en principio que se trata de carpetas conservadas tal y como las dejó el autor. Contiene una subcarpeta asimismo titulada “Dilthey”, que agrupa otras seis hojas. Muy probablemente estas Notas pudieron ser tomadas a principios de los años treinta.

### 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 bre-

<sup>5</sup> *Idem.*

ves apuntes para un desarrollo ulterior de ideas, y otras veces, de anotaciones al hilo de alguna lectura. Presentamos las Notas tal y como aparecen en las carpetas citadas, con el deseo que anima esta sección de mostrar la forma en que se conservan en su Archivo.

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* (tomos I-VIII, Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/ Taurus, 2004-2008; para la obra póstuma no incluida todavía en éstas, se señala *Oc83*, se sigue la edición de Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983; en ambos casos se indica el número de tomo en romanos y el de la página en arábigos).

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<sup>6</sup>.

Respecto a 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 estas 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 \*. El cambio de cara o página se marca con //, el comienzo de subcarpeta con \*\*, y el de carpeta con \*\*\*. Los términos tachados se colocan y señalan asimismo 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.

<sup>6</sup> En la Biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset se encuentran los siguientes libros de la biblioteca personal de Ortega relacionados con estas notas: Wilhelm DILTHEY, los volúmenes I-VIII de los *Gesammelte Schriften*. Leipzig y Berlín: Teubner, 1923-1931, y *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Leipzig y Berlín: Teubner, 1927; así como el ensayo de C. CÜPPERS, *Die Erkenntnistheoretischen Grundgedanken Wilhelm Dilthey's. Dargestellt in ihrem historischen und systematischen Zusammenhange*. Leipzig: Teubner, 1933; y Edmund HUSSERL, *Méditations Cartésiennes: introduction a la phénoménologie*, traducido del alemán por M. Gabrielle PEIFFER y M. Emmanuel LÉVINAS. Paris: Armand Colin, 1931.

---

# JOSÉ ORTEGA Y GASSET

## Notas de trabajo de la carpeta *Diltbey*

---

### *D[iltbey] y la V[ida]*

La vida no es /nunca<sup>1</sup>, como D[iltbey] no dejó de creer, un hecho psicológico. Éste sólo es un ámbito de distinciones abstractas creado por la mente que teoriza. No es una cosa ni física ni psíquica. Éstas son *en* la vida que es<sup>2</sup>, no es *un* hecho sino *el* hecho de los hechos y por tanto no acontece ni es en parte alguna, sino que es <sup>3</sup> hecho absoluto dentro del cual todo lo demás tiene lugar.

Pero D[iltbey] ve primero (y, *por lo mismo*, ya siempre), como la ve el historiador: fuera de él y como “vida de los otros”, como objeto que encuentra en su “mundo viviente” // y propio. La ve en el cuerpo del otro y, por tanto, como un dentro de ese cuerpo y, por tanto, entre las demás cosas —cualquiera que sea la dificultad de su adscripción espacial. La ve como lo no-corporal, y por tanto, en el mundo de las cosas frente y al lado de las no corporales.

No es, pues, propiamente en su “mundo viviente” donde la ve sino en aquella forma de su mundo viviente que es el mundo de los entes, correlato de su pensamiento —por tanto, abstracto y *en tanto* que tal no viviente sino “pensado”, “ideal”.

---

<sup>1</sup> [Superpuesto]

<sup>2</sup> el he- [tachado]

<sup>3</sup> el [tachado]

Si D[ilthey] hubiese visto primero la vida como *la suya* desde dentro //

2

y no fuera, habría advertido que no era un hecho psicológico —por tanto, como parte del universo— sino como universo viviente que incluye todo como parte, el “mundo” físico y el psíquico y muchos otros —en el auténtico y radical mundo-en-que-se vive<sup>4</sup>.

\*

### *Psicología y vida*

La vida no puede ser entendida con las categorías de la naturaleza —pero *tampoco* con las categorías de la psique. Vida no es, por ejemplo, percibir —éste no es un fenómeno viviente. Yo no vivo mi percibir como no vivo mis electrones ni siquiera mis células<sup>5</sup>.

V[er] nota *Realpsychologie*, etc.

Aparte la desvirtuación por categorización inadecuada y aun opuesta — ocurre que la Psic[ología] quiere entender lo psíquico partiendo de elementos —cuando lo psíquico es siempre —chico o grande— lo que es en función y vista del todo. Es aquí el todo antes que las partes como tales. //

Lo que más estorba para franquearse el fenómeno “vida”, es la idea de *conciencia*. Evidentemente es constituyente de la vida el serse a sí misma presente o patente —pero, al calificar esto *como* conciencia se suplanta por ésta la vida misma y toda, haciendo de ella *objeto* de aquélla y por tanto, haciendo de la vida lo más opuesto a ella —una *cogitatio*, una contemplación y un espectáculo. En el ser-se patente la vida —está que todo en ella es primariamente no objeto, no “cogitatum”, sino *ser*. El ser me algo patente es precisamente y sólo su ser-me.

<sup>4</sup> [Ortega utiliza el mismo argumento en las lecciones tituladas “Vida como ejecución. El ser ejecutivo”, impartidas en 1929-1930 y publicadas ahora en la edición crítica de sus *Obras completas*: “Siendo la realidad absoluta mi Vida, el elemento de ella que llamo contorno, circunstancia o mundo estará constituido, *originariamente*, no por lo que luego y bajo una óptica ya parcial, secundaria y relativa —no absoluta— llamaremos cosas, sino por estas tres categorías o modos fundamentales del mundo: forzosidades, facilidades y dificultades. Como Mi Vida es existir yo existiendo con lo Otro, eso Otro se compondrá de lo que no tengo más remedio que contar o con lo que por fuerza tengo que contar para existir, por tanto, «lo forzoso», «lo que facilita mi existir» y «lo que lo dificulta». Baste esto, por ahora, como vaga entrevisión del aspecto que yo y el mundo presentan cuando se trata de pensar lo que son como absolutos elementos de la absoluta realidad que es Mi Vida”, VIII, 222-223]

<sup>5</sup> [En “[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”, Ortega afirma: “Mi vida, repito, es yo y mi circunstancia, con quien existo coexistiendo. Como mi circunstancia está en parte, al menos, constituida por dificultades, mi existir es difícil”, VIII, 223]

\*

*Vida y dato inmediato*

Al oponer la V[ida] a lo que es correlato de pensamiento y teoría — a lo “ideal”, pues, conviene no confundirla con el “dato inmediato” del positivismo.

\*

*Dilthey*

La vida (Erlebnis) no es objeto ni es dato — (Gegebenseins) — se entiende mientras es *vida*. Lo que puedo es hacerla objeto y dato, cuando la considero. Pero entonces tengo de ella sólo recuerdo (representación), estoy fuera de ella y metido en otra Erlebnis que es el vivir teorizante.

\*

Muy importante I, 418 —citado por Misch, LVII— contra la relación sujeto-objeto (por tanto, conciencia). ¿Por qué no se atreve a saltar por ésta?

Luego citas en LVII<sup>6</sup>.

Dice Misch aquí: “Der Lebensbezug rückt in die Rolle der Intentionalität”<sup>7</sup>.

\*

*Filosofía como hermenéutica*

Para D[ilthey] en sus últimos años la fil[osofía] es, más que Psicol[ogía] Hermen[éutica] /—el Verstehen—<sup>8</sup> porque, en definitiva, todo es lo que es referido al contexto radical que es la vida, *dadōr* de todo sentido. Por eso no basta hacer Lógica sino que ésta y todo su hacer sólo es lo que es referida al contexto <sup>9</sup> integral de la vida.

<sup>6</sup> [El texto al que remite Ortega es G. MISCH, “Vorbericht des Herausgebers”, en W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, vol. V. *Die Geistige Welt: Einleitung in Die Philosophie des Lebens*. Leipzig y Berlín: Teubner, 1924, p. LVII. Texto subrayado por Ortega con lápiz rojo: “Die Aufhebung hiervon ist aber nur möglich, in dem von Leben und Totalität bei den psychologischen Ableitungen ausgegangen wird” (I, 418). Traducción del editor: “La superación desde aquí sólo es posible en cuanto en las deducciones psicológicas se tomen, como punto de partida, la vida y la totalidad”]

<sup>7</sup> [La frase continúa en el texto de Misch: “Von «erlebbareren Sachverhalten» die, «in der Lebenseinheit begründet» sind, ist die Rede”. Texto subrayado por Ortega con lápiz rojo. Traducción del editor: “La relación vital remite al ámbito de la intencionalidad. El discurso se refiere a los ‘contenidos experienciales’ que están fundamentados en la “unidad vital”]

<sup>8</sup> [Superpuesto]

<sup>9</sup> ge [tachado]

\*

## Real psych[ologie] o Inhaltspsychologie o Antropologie

Un paso para tomar los fenómenos vivientes<sup>10</sup> por sí mismos y desde su propio punto de vista en vez de la Psych[ologie] habitual que los mira desde fuera, no tomándose en serio su “contenido” sino bajo puntos de vista formales de una “realidad psíquica”. Este punto de vista externo y formal desvirtúa cada fenómeno conforme lo conceptúa. Así “creer” resulta un no-creer. D[ilthey] más tarde llegará a v[er] VII, 239<sup>11</sup>; VIII, 15, 201<sup>12</sup>; V, 156<sup>13</sup>. Los hechos “duros”: la auto-

<sup>10</sup> [ORTEGA, en su ensayo “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, caracteriza así el método de Dilthey: “1.º No hay más conocimiento que la experiencia.

2.º Experiencia es un advertir, un percibir hechos —externos o internos, por tanto sensibles o íntimos— y un tomar posesión intelectual de esos hechos mediante las operaciones lógicas de comparar, distinguir, identificar, inferir, etcétera. Podemos juntar aquel percibir y todo este operar bajo el nombre colectivo de «actividades intelectuales» o conciencia cognoscente.

3.º Esas actividades intelectuales que en cada caso concreto ejercitamos tienen, por fuerza, una constitución previa y genérica, la cual consiste en las condiciones generales de su ejercicio”, VI, 243-244]

<sup>11</sup> [El texto de DILTHEY en *GS*, vol. VII, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*: Leipzig y Berlín: Teubner, 1927, p. 239, subrayado por Ortega, dice así: “Der größter Gegensatz aber, der auf diesem Gebiet besteht, ist doch zwischen dem, was ich einmalls inhaltliche Psychologie bezeichnet habe, was man auch konkrete Psychologie, Anthropologie nennen mag, und der eigentlichen Wissenschaft der Psychologie”. Traducción del editor: “Sin embargo, la gran antítesis que subsiste en ese ámbito, es entonces entre lo que he designado una vez como psicología del contenido y que se puede también definir como psicología de lo concreto o antropología y la verdadera ciencia psicológica]

<sup>12</sup> [El texto de DILTHEY en *GS*, vol. VIII, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Leipzig y Berlín: Teubner, 1931, p. 15, subrayado por Ortega, suena así: “Vielmehr, ist eben von der Verbindung psychologischen Beschreibung und Analyse mit der Zergliederung der geschichtlichen tatsachen erst die Begründung jener inhaltlichen Psychologie zu erwarten, welche der Geschichte wirkliche Dienste leisten kann”. Traducción del editor: “Por otra parte, es propiamente a partir de la conjunción de la descripción y del análisis psicológico con el análisis de los hechos históricos y, solamente de eso, que hay que esperar la fundación de aquella psicología contenutística que puede servir en efecto a la historia”.

El segundo texto de DILTHEY, subrayado por Ortega, se encuentra en el mismo vol. VIII, p. 201: “Schopenhauer, Richard Wagner, Tolstoi, Ruskin und Maeterlinck lösten sich ab in ihrem Einfluß auf die Jugend. Ihre Einwirkung wurde verstärkt durch ihren natürlichen Zusammenhang mit der Dichtung; denn auch die Probleme der Poesie sind Lebensprobleme. Ihr Verfahren ist das einer methodischen Lebenserfahrung geworden, welche grundsätzlich alle systematischen Voraussetzungen ablehnt”. Traducción del editor: “Schopenhauer, Richard Wagner, Nietzsche, Tolstoi, Ruskin y Maeterlinck se sucedieron en su influencia sobre la juventud. Su experiencia se ha transformado en la de una metódica experiencia vital, la cual, en sus fundamentos ha abandonado sus presupuestos sistemáticos”]

<sup>13</sup> [El texto de DILTHEY en *GS*, vol. V, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. Leipzig y Berlín: Teubner, 1924, p. 156, dice así: “Die erklärende Psychologie entstand aus der Zergliederung der Wahrnehmung und der Erinnerung”. Traducción del editor: “La psicología explicativa se basa en la delimitación de la sensación y de la memoria”]

conservación y expansiones la conciencia del deber, las evidencias, // es decir: “Wir bewegen uns nicht in der Sphäre der Empfindungen, sondern der Gegenstände, nicht der Gefühle<sup>14</sup>, sondern Wert, Bedeutung”, VI, 317 y s.<sup>15</sup>

Ya en I, 395<sup>16</sup>, “vida” es precisamente hallar lo otro ante sí — 401 “Das Anders kann im Selbstbewusstsein so ursprünglich wie das Selbst als lebendige wirksame Realität gegeben sein”<sup>17</sup>.

\*

### *V[ida] en Dilthey*

#### Declaración fundamental VII, 359<sup>18</sup>

<sup>14</sup> vase [tachado]

<sup>15</sup> [El texto citado por Ortega se encuentra en W. DILTHEY, *GS*, vol. VI, *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. Leipzig y Berlín: Teubner, 1924, p. 317. Traducción del editor: “No nos dirigimos a la esfera de las sensaciones, sino a la de los objetos, no a la de los sentimientos, sino a los valores, al significado, etcétera”]

<sup>16</sup> [Los textos de Dilthey, citados y subrayados por Ortega, se encuentran en W. DILTHEY, *GS*, vol. I. Leipzig y Berlín: Teubner, 1923, p. 395: “So setzt zwar die vollständige Vorstellung der geistigen Tatasachen ihre äußere Einordnung in den von der Naturwissenschaft geschaffenen Zusammenhang voraus, aber unabhängig von diesem Zusammenhang sind die geistigen tatasachen als Wirklichkeit da und haben die volle Realität derselben. (...) Die ganze Phänomenologie der Metaphysik hat gezeigt, daß die metaphysischen Begriffe und Sätze nicht aus der reinen Stellung des Erkennens zur Wahrnehmung entsprungen, sondern aus der Arbeit desselben an einem durch die Totalität des Gemütes geschaffenen Zusammenhang. In dieser Totalität ist zugleich mit dem Ich ein Anderes, ein von ihm Unabhängiges gegeben: dem Willen, welchem es widersteht und der die Eindrücke nicht ändern kann, dem Gefühl, das von ihm leidet: unmittelbar also, nicht durch einen Schluß, sondern als Leben”. Traducción del editor: “Así por cierto la completa exposición de los hechos espirituales supone su puesta en orden en la conexión estructurada de las ciencias de la naturaleza, pero los hechos espirituales en cuanto realidad efectual que está aquí son independientes de esta conexión y tienen plena realidad por sí mismos. (...) La entera fenomenología de la Metafísica nos ha indicado, que los conceptos y las preposiciones metafísicos no derivan de la pura posición del conocimiento hacia la percepción, sino de la labor del mismo sobre una conexión estructurada a través de la totalidad de los sentidos. En esa totalidad es dado, junto al Yo un Otro independiente de él, para la voluntad, a la cual se opone y que las impresiones no pueden mudar, para el sentimiento, ya que éste sufre por su causa: entonces algo inmediato, no a través de una conclusión, sino en cuanto vida”]

<sup>17</sup> [Traducción del editor: “Lo otro puede darse en la autoconciencia, como realidad viva actuante, de un modo tanto originario como el yo”]

<sup>18</sup> [Ortega cita la primera edición de W. DILTHEY, *GS*, vol.VII, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Leipzig und Berlin: Teubner, 1927: “Leben ist ein Teil des Lebens überhaupt. Dieses aber ist, was im Erleben und Verstehen gegeben ist. Leben in diesem Sinne erstreckt sich sonach auf den ganzen Umfang des objektiven Geistes, sofern er durch das Erleben zugänglich ist. Leben ist nun die Grundtatsache, die den Ausgangspunkt der Philosophie bilden muß. Es ist das von innen Bekannte; es ist dasjenige, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann. Leben kann nicht vor der Richterstuhl der Vernunft gebracht werden”. Texto subrayado por Ortega con lápiz rojo. Traducción del editor: “Vivir es una parte de la vida en

\*

*Innewerden*VII, 318 (mal paso de D[ilthey])<sup>19</sup>Muy claro y bien en el prólogo de Misch. LXXVIII ss.<sup>20</sup>

Innewerden = gewahren = erfahren, opuesto a “representar, pensar”, “gegenständlichsein”.

\*

*Befindlichkeit* en D[ilthey]

Muy bien en D[ilthey] VII, 22<sup>21</sup> —el sentimiento no es ni siquiera un “Innewerden”<sup>22</sup> sino un “Inne-sein”. El in-ser —

---

general. Mas es lo que se da en la vivencia y en la comprensión. Vivir, en este sentido, se extiende hasta abarcar en su totalidad el espíritu objetivo, hasta el punto en que éste es asequible a través de la vivencia. Vivir es ahora el hecho fundamental que tiene que ser construido a partir del punto de salida de la filosofía. Es lo que se conoce desde el interior, detrás del cual sería imposible retroceder. El vivir no puede ser traído delante del tribunal de la razón”]

<sup>19</sup> [“Die Bedingung für das Wissen von Erlebnissen ist im Erlebnis selber enthalten. Das innewerden”. Texto subrayado por Ortega con lápiz rojo. Traducción del editor: “La determinación para el saber de las vivencias es contenida en la vivencia misma. El percatarse”]

<sup>20</sup> [El texto de MISCH, subrayado por Ortega, está en W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, vol. V, ob. cit., p. LXXVIII: “Dilthey behandelt das Problem in rahmen der Hermeneutik, deren fundamentale Bedeutung für die Philosophie er erst in dem Aufsatz von 1900 (V, 317) feststellt, während ihn der Zirkel des Verstehens selber von früh an, seit der Preisschrift über Schleiermachers Hermeneutik (1860), beschäftigt”. Traducción del editor: “Dilthey trata el problema en el ámbito de la hermenéutica, cuyo significado fundamental para la filosofía él verifica por primera vez en el ensayo de 1900 (V, 317), bien que el círculo del entender mismo le haya ocupado ya a partir de mucho antes, o sea del escrito concursal sobre la hermenéutica de Schleiermacher (1860)”]

<sup>21</sup> [El texto subrayado por Ortega dice lo siguiente: “Das innere Strukturgefüge, das so für die Reflexion entsteht, ist das des psychischen Zusammenhänges, der Zugehörigkeit des neuen Erlebnisses zu diesem Zusammenhänges in diesem wie jedem anderen Erlebnis zu einer gegenständlichen Welt”. Traducción del editor: “La articulación interna, que así se afirma para la reflexión, es la conexión de lo psíquico, el punto de partida de las nuevas vivencias hacia esa conexión en la cual, como para cada otra vivencia, se mira hacia un mundo exterior”]

<sup>22</sup> [Propongo traducir “Innewerden” por “percatarse”]

\*

## Erlebnis

Landgrebe — 306<sup>23</sup>

\*

## *Erlebnis*

Para citar v[er] Cüppers, 96<sup>24</sup>.

Se aclara la noción de Erlebnis si se suprime la noción de conciencia — puesto que en él no hay distinción de sujeto y objeto. El dolor no es objeto que contemplo —sino que me es dolor —por tanto, realidad, entidad, ser. Lo mismo esta silla, la montaña —su “ser-me-presentes” es precisamente su ser— me están siendo lo que son. — El ser es “voz media” (?)<sup>25</sup>. Decir que veo la montaña puede significar dos cosas muy distintas: 1.º que la montaña me es en presente. 2.º <sup>26</sup> un mecanismo puramente hipotético psico-fisiológico cuyo funcionamiento pienso que es condición de ese ser-me-en-presente la montaña.

<sup>23</sup> [El ejemplar del ensayo de L. LANDGREBE manejado por Ortega no se ha encontrado en su biblioteca. Se trata de su disertación *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*. Halle: Niemeyer, 1928. Hemos encontrado otro ejemplar en la Biblioteca de la Facultad de Filosofía de Turín del cual citamos los textos que pueden referirse al discurso de Ortega. En este caso, el texto diría así: “Ganz in diesem Sinne ist die dort gemachte Unterscheidung von «Inhalt» und «Verhalten». In jedem Erlebnis: «Jedes Erlebnis enthält einen Inhalt». Traducción del editor: “Del todo en este sentido va la distinción que se ha hecho allí entre «contenido» y «estado» en cada vivencia: «Cada vivencia tiene en sí un contenido»”]

<sup>24</sup> [El texto de Cüppers, que se conserva en la biblioteca de Ortega, es Clemens CÜPPERS, *Die Erkenntnistheoretischen Grundgedanken Wilhelm Diltheys. Dargestellt in ihrem historischen und systematischen Zusammenhange*. Leipzig: Teubner, 1933. El texto subrayado por Ortega y citado por Cüppers, dice (W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, vol.VII, ob. cit., p. 250): “Das Erlebnis ist ein qualitatives Sein = eine Realität, die nicht durch das Innewerden definiert werden kann, sondern auch in das hinabreicht, das nicht unterschieden besessen wird... (Ich sage: mein Erlebnis enthält auch das, was nicht merklich ist, und ich kann es aufklären)”. Traducción del editor: “La vivencia es un ser cualitativo, o sea una realidad que no puede ser definida por el percatare, sino que llega hasta lo que no se puede poseer de forma distinta (...). (Yo digo: mi vivencia contiene también lo que no está observado, y yo puedo aclararlo)”]

<sup>25</sup> [En “[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”, Ortega define muy bien el sentido del ser-me de las cosas: “(El ser)... no es un objetivo existir para sí, sino un activo existir para sí. Éste es, a mi juicio, un nuevo y radical giro del pensamiento. Porque la vida es un *Ser para sí*, pero no se entienda como en el idealismo: Ser = ser objeto, sino *Ser siendo*, Ser Ente o entitativo. Esto se ve cuando se advierte que el Ser de la vida es un *hacer*, mejor aún, un *hacerve*”, VIII, 199]

<sup>26</sup> Que [tachado]

\*

*Erlebnis y Erleben*

Falta de claridad en este /su/<sup>27</sup> concepto fundamental. Porque Erlebnis, por tanto, trozo de vida —es la realidad misma — Pero V, 317 ss. y 363 — dice: “aquí tenemos una realidad, *erlebt*, freilich *nur erlebt*”<sup>28</sup>. Aquí *erleben* sería percepción interna —y por eso es *nur erlebt* y no soga *Seiendes*.

\*

*V[ida] y psicología*

Si veo la vida como hecho psicológico sea la mía o la de otro la veo<sup>29</sup> fuera de mí y cosificada, aconteciendo en el mundo teórico. Los caracteres que en el hecho encuentro no tienen para mí valor ejecutivo —si veo mundo, este mundo es sólo mundo-visto, no mundo que es y es mundo. Los caracteres decisivos (ontológicos) son los que mi actitud teórica impone al hecho y esos caracteres invalidan *a limine* los del hecho mismo<sup>30</sup>.

Pero si me traslado al interior del hecho, por tanto, abandonando mi óptica teórica, si yo me identifico con el hecho vida todo // en él se cobra su carácter ejecutivo y definitivo. El mundo en torno mío no es mundo-visto sino mundo siéndome mundo. Más aun: el mundo teórico aparece ahora como algo que es mera porción del mundo ejecutivo —a saber *aquella* imagen de *este* mundo que me formo al teorizar. Este teorizar aparece no como la actitud definitiva y soberana sino como una dimensión o forma particular de mi vivir.

La vida ha dejado de ser un objeto fuera de mí que contemplo, observo, etc., y se ha convertido /en/<sup>31</sup> mi *absoluto ser*, previo a y distinto de toda objetivación teórica.

<sup>27</sup> [Superpuesto]

<sup>28</sup> [Traducción del editor: “vivida, esencialmente *sólo* vivida”]

<sup>29</sup> con ver [tachado]

<sup>30</sup> [En su ensayo “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, Ortega define así la teoría del conocimiento de Dilthey: “De esta manera, los principios del conocimiento, que parecían constituir un borde intransitable y sin fundamento o razón en ninguna otra cosa, quedan derivados de otras partes de la conciencia, radicados en ella y como, a su vez, estas partes —querer y sentir— se fundan en nuestros conocimientos y convicciones, descubrimos en la conciencia un sistema circular y cerrado, donde todo encuentra su explicación y su razón.”]

La teoría del conocimiento consistiría, pues, en perseguir la motivación de los conceptos fundamentales en el organismo íntegro de nuestra mente, en ver y precisar qué papel juegan en el funcionamiento integral de ésta”, VI, 247]

<sup>31</sup> [Superpuesto]

No obstante yo reflexiono sobre mi [vi]da. ¿Qué género de objetivación es éste? // Al describir la vivencia con términos psicológicos se desvirtúa por completo su carácter y en vez de hacer ver el fenómeno del vivir se le tapa y suplanta. Si la vivencia que se trata de describir es la de un torero delante del toro D[ilthey] diría que lo que hay /en ésta<sup>32</sup> es la representación del toro unida a la emoción de miedo y a la voluntad de dominar<sup>33</sup> ésta para torear con perfección a fin de quedar bien ante el público<sup>34</sup>. Pero es falso que en esta vivencia como tal, por tanto, que lo *vivido* por el torero sea la “representación-del-toro”. Ésta no sería temible. Lo que el torero vive es el toro y no su representación, el toro siéndole toro. Que éste // si ha de existir para alguien sea una “representación”, un funcionamiento del aparato psicofísico del h[ombre] será, a lo sumo y en el mejor caso una *explicación* de cómo puede producirse esa vivencia pero [no] una descripción de lo directamente en ella contenido y constituyente de su realidad.

En su ultimísimo tiempo insiste en que la vivencia implica la realidad de su objeto. Pero aun entonces lo hace con timidez porque la crítica filosófica ha disuelto la confianza en esa realidad y puesto, cuando menos, en su lugar la materia física. Es decir, que sigue para él siendo este punto de vista el decisivo —y ve la vivencia como un error. Así no se puede ver la V[ida] ni hablar de ella. Citar trozo ejemplar VII, 322<sup>35</sup>

<sup>32</sup> [Superpuesto]

<sup>33</sup> la [tachado]

<sup>34</sup>[En “[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”, Ortega desarrolla el tema de la ejecutividad: “Ejecutividad es la nota que conviene a algo cuando es un acto y se le considera como tal, es decir, como verificándose, cumpliéndose, actuando. Ahora bien, esto implica que un acto tolera otra consideración, bajo la cual su ser no será ejecutivo. Esta otra consideración es aquélla en que nos referimos a un acto según lo que es no en la *intimidad* de su ser, de su ejecución, sino según nos aparece, por tanto, según es para otro o hacia fuera”, VIII, 200]

<sup>35</sup> [La referencia citada por Ortega está en W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, vol. VII. Leipzig y Berlín: Teubner, 1927, p. 322: “Im empirischen Bewußtsein ist das Subjekt seiner Realität und der Wirklichkeit der Dinge und Personen außer ihm sicher. In dem Beziehungen dieser Faktoren des Lebens zueinander verläuft dasselbe.

Das lebendige Gefühl des Daseins beruht auf ihrer Realität. Das Selbst findet sich affiziert von außen und es übt seine Rückwirkung auf Dinge und Menschen”. Traducción del editor: “En la conciencia empírica el sujeto está más seguro de su realidad y de la realidad efectiva de las cosas y de las personas fuera de él. En la relación de estos factores de la vida permanece en su misinidad. El sentimiento viviente del ser-ahí reposa en su realidad. El sí mismo se encuentra afectado desde el exterior y experimenta su retroacción sobre las cosas y los hombres”]

\*

*Bedeutung, Bedeutsamkeit*<sup>36</sup>

Landgrebe. 270 - 271<sup>37</sup> - sobre todo cita p. 271 y 273<sup>38</sup>

\*

La situación intel[ectual] de D[ilthey] cuando escribió la Einleitung es ésta:

1.º Positivismo

2.º Por tanto, *creencia* en que la Metafísica que ha sido *la* filos[ofía] ha acabado.

3.º Que la fil[osofía] tiene que consistir en explicar el afán filos[ófico] y por tanto, sus anteriores realizaciones partiendo del gran *datum* (positividad) que es la Vida.

4.º Descubrimiento de la historicidad de la V[ida] y por tanto —debería haber visto, pero aquí titubeaba —que todo en ella es histórico.

5.º Por tanto, importaba ver la historia de la fil[osofía] —toda— como un inmenso hecho histórico —que empieza en su hora.

6.º Sólo puede verse eso si la consi//deración se amplía y se ve qué hacía el hombre antes de hacer filos[ofía], cómo satisfacía el afán que luego satisfizo con la fil[osofía].

7.º Era, pues, lo fundamental hacerse cuestión del nacimiento de la fil[osofía], contraponiendo lo nuevo que ella era a los anteriores modos de pensar.

\*

*Bedeutung en D[ilthey]*

V[er] mi nota *Vida como experiencia integral* en D[ilthey]

V[er] Landgrebe - cita p. 273<sup>39</sup>

<sup>36</sup> [Traducción del editor: significado, significatividad]

<sup>37</sup> [Ludwig LANDGREBE, ob. cit., p. 271: "So stellt also Bedeutsamkeit ein formale Charakteristik des faktischen Seins des Erlebnisses dar und kann daher auch bezeichnet werden als das wie des Seins des Erlebnisses und damit des Lebens". Traducción del editor: "Así entonces la significatividad presenta una característica formal del ser fáctico de las vivencias y puede, a partir de ahí, ser denominada el "cómo" del ser de las vivencias y, por lo tanto, de la vida"]

<sup>38</sup> [Ludwig LANDGREBE, ob. cit., p. 273: "So ist Bedeutsamkeit dem Leben immanent, sie liegt in der «Natur» seiner selbst als eines durchgängigen Zusammenhanges, ist also eine «Kategorie des Lebens»". Traducción del editor: "Así la significatividad inmanente a la vida ya que reposa en la «naturaleza» de sí misma como una conexión que procede hacia adelante y es también una «categoría de la vida»"]

<sup>39</sup> [*Ibid.*: "Das Leben bildet in sich eine Zusammenhang und eine Einheit der Bedeutsamkeit; alles was seine Ganzheit, als die dieses individuellen lebens ausmacht, ist bedeutsam". Traducción del editor: "La vida forma en sí una conexión y una unidad de la significatividad; todo lo que su totalidad, en cuanto la de una vida individual, establece, tiene significación"]

\*

*Vida*

Como todavía en su última época sigue siendo equívoco el ámbito de realidad a que pertenece o que es la vida — véase cita Cüppers - 104 de VII, 146<sup>40</sup>.

\*

*Naturaleza y física en D[ilthey]*

V[er] Cüppers 42<sup>41</sup> que insiste sobre la contradicción en D[ilthey] sin reconocerla del todo como debiera.

V[er] ib[idem] 43,<sup>42</sup> cómo <sup>43</sup> en sus últimos años (gracias a Husserl) reconocía la realidad “naturaleza” en la perspectiva de la vida como distinta de la de la ciencia física.

<sup>40</sup> [C. CÜPPERS, *Die Erkenntnistheoretischen...*, ob. cit., p. 104: “Das Individuum, die Gemeinschaften und die Werke, in welche Leben und Geist sich hineinverlegt, bilden das äußere Reich des Geistes. Diese Manifestationen des Lebens, wie sie in der Außenwelt dem Verständnis sich darstellen, sind gleichsam eingebettet in den Zusammenhang der Natur”. Traducción del editor: “El individuo, las asociaciones y las obras en las cuales la vida y el espíritu se han trasladado, forman el mundo exterior del espíritu. Estas manifestaciones de la vida, como ella en el mundo exterior se representa al entendimiento, están del mismo modo contenidas en la conexión de la naturaleza”]

<sup>41</sup> [El texto citado y subrayado por Ortega se encuentra en C. CÜPPERS, *Die Erkenntnistheoretischen...*, ob. cit., p. 42: “Auch die Begriffe «Erkennen», «Wissenschaft», «Erklären» überhaupt begegnen in Diltheys Schriften in diesem bald natur-, bald geisteswissenschaftlich gemeinten Doppelsinn der Worte”. Traducción del editor: “También los conceptos de «Conocer», «Ciencia», «Aclarar» se encuentran entendidos en los escritos de Dilthey en este doble sentido de la palabra, en parte propio de las ciencias naturales, en parte de las ciencias del espíritu”]

<sup>42</sup> [El texto subrayado por Ortega se encuentra en C. CÜPPERS, ob. cit., p. 43: “In dem 1910 veröffentlichten «Aufbau» z.B. erblickte er Die Grundlage der «Geisteswissenschaften» nicht mehr in den «Naturwissenschaften», sondern in der erlebten und verstandenen Realität der Natur, «der Physischen Welt» selbst; in dieser Abhandlung betonte er geradezu «daß das Äußere, das den Gegenstand der ‘Geisteswissenschaften’ ausmacht, sich von dem Gegenstand der Naturwissenschaften durchaus unterscheidet”. Traducción del editor: “En el texto del «Aufbau», aparecido en 1910, mira al fundamento de las «Ciencias del espíritu» no más en la perspectiva de las «Ciencias de la naturaleza», sino en la realidad vivida y entendida de la «Naturaleza», del mismo «mundo físico»; en esta perspectiva afirma él resueltamente que «el exterior, que constituye el objeto de las ‘Ciencias del espíritu’, se distingue de esta manera del objeto de las Ciencias de la naturaleza”]

<sup>43</sup> hacia [tachado]

\*

## P. 30

Ejemplo de las cosas decisivas que palpa y no agarra, que entrevé y no ve D[ilthey] — ¡Nada menos! El “rasgo *principal*” de su esencia es “vivir en algo que no es él mismo”!

\*

*Vida*

Es una *materia*, un quid o algo <sup>44</sup> en que es posible el horror, en que es posible la alegría. Quien se pregunte por las condiciones de la posibilidad del horror o de la alegría, quien trate <sup>45</sup> explicitar sus implicaciones encontrará los rasgos constituyentes de la Vida, su prima consistencia.

Por lo pronto encontrará que sólo algo que consista en *sentido* puede hacer posible que exista el horror o la alegría.

\*

Vida como *Zweckzusammenhang*

“Zweckmässigkeit ist die erlebte Grundeigenschaft dieses Zusammenhang, nach welcher er in Befriedigung und Freude lebenswerte hervorzubringen die Tendenz hat” — *Ideen V*, 210<sup>46</sup>.

Pero esto no es *un fin* —es lo que hace originariamente posible todo fin. La vida es *telismo* sin *télos* —necesita un fin, va de un fin —que es sí misma— pero no se ve a sí misma.

\*

*Sistema de instintos*El H[ombre] como sistema de impulsos Cüppers, 61<sup>47</sup> -

<sup>44</sup> que [tachado]

<sup>45</sup> aflorar [tachado]

<sup>46</sup> [Traducción del editor: “La finalidad es la cualidad fundamental vivida de esta relación, según la cual él tiene en sí la tendencia a traer hacia fuera los valores vitales en paz y alegría”]

<sup>47</sup> [El texto subrayado por Ortega se encuentra en CÜPPERS, *Die Erkenntnistheoretischen...*, ob. cit., p. 61 y es una cita del pistolario entre W. DILTHEY y el conde Paul York von WARTENBURG

\*

*Aislamiento de la inteligencia*

Procede de esto:

El hecho de que el h[ombre] entiende esto <sup>48</sup> y aquello, lleva a dos erróneas asumpciones: una, <sup>49</sup> lo entendido es “sustanciado” como “lo <sup>50</sup> en sí inteligible”, y el entender es “sustancializado”, /la inteligencia/<sup>51</sup> en facultad. De este modo, el entender consiste simplemente en que la inteligencia — que ya está ahí como poder o Fähigkeit — capta lo inteligible que ya está ahí como tal. De aquí que la relación cognoscitiva aparezca exenta y como pudiendo darse por sí sola y hasta como la primaria del h[ombre] con el ser — porque el ser — será, claro, un ser inteligible<sup>52</sup>. //

La cosificación de la inteligencia, trae consigo la del sentimiento y la voluntad. Y el ser del h[ombre] queda reducido a psicología. Dilthey /sale (gracias a Husserl) hacia 1907 u 8 — VII, 84, 85/<sup>53</sup> sigue prisionero de esto. Scheler por

---

(ed. Darmstadt, 1927, p. 90): “Der Mensch ist wesentlich ein Bündel von Trieben. Dieses Bündel trenne ich auseinander”. Traducción del editor: “El hombre es en su esencia un haz de instintos. Yo separo entre ellos los elementos de ese haz”. Se conserva en la Biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset un ejemplar de esta correspondencia: *Briefwechsel Zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg 1877-1897*. Halle: Max Niemeyer, 1923]

<sup>48</sup> o [tachado]

<sup>49</sup> que [tachado]

<sup>50</sup> in [tachado]

<sup>51</sup> [Superpuesto]

<sup>52</sup> [Ortega explica muy bien el no poder quedar aislada de la inteligencia en “[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”: “La inteligencia por sí ni puede ni necesita ser empleada; o lo que es igual, es una actividad o dote que no puede existir aislada. Es menester que el yo o ente de quien es dote esté constituido por algo previo a la inteligencia, y que ese algo previo a la inteligencia y al teorizar mueva estas facultades, les dé motivo y materia, las haga entender *algo y para algo*.”

Y, en efecto, yo teorizo porque antes que inteligente soy un ente cuyo ser o existir consiste en hallarse rodeado de otras cosas — minerales, animales y personas — que existen, a su vez, absolutamente, tan absolutamente como yo”, VIII, 220]

<sup>53</sup> [Superpuesto]. Todo esto [tachado]

[Los textos a que se refiere y subraya Ortega se encuentran en W. DILTHEY, *GS*, vol. VII, ob. cit., p. 84: “Wir sonderten zunächst die Menschheit ab von der ihr nächstehenden organischen Natur und weiter abwärts der unorganischen. Es war eine Trennung von Teilen am Ganzen der Erde. Diese Teile bilden Stufen, und die Menschheit durfte als die Stufe, in welcher Begriff, Wertabschätzung, Realisierung von Zwecken, Verantwortlichkeit, Bewußtsein der Lebensbedeutung auftreten, von der Stufe des tierischen Daseins abgegrenzt werden. (...). Vielmehr entsteht ihr Gegenstand erst durch ein besonderes Verhalten zur Menschheit, das aber nicht von außen an sie herangebracht wird, sondern in ihrem Wesen fundiert ist. Es handelte sich um Staaten, Kirchen, Institutionen, Sitten, Bücher, Kunstwerke; solche Tatbestände enthalten immer, wie der Mensch selbst, den Bezug einer äußeren sinnlichen Seite auf eine den Sinnen entzogene und darum innere.”

completo. Sólo en sus últimos años se acerca vagamente a lo que hay que hacer —a saber: explicar la inteligibilidad y de rechazo el *lumen naturale*. ¿Cómo es que hay algo así como *quid intelligibile*, esto es, *sentido*?

La vida crea el sentido al consistir en un referir originario de todo a sí misma. Cada algo aparece como teniendo un papel en la vida: es una “importancia” porque la vida es lo que se importa a sí misma. Pero entonces el intelecto no es sino la *patenti-*//

## 2

zación de un universo de importancias que sólo lo son como función del vivir todo.

<sup>54</sup> En vez de quedarse ante las “facultades” como ultimidades —hay que ver éstas como funcionamientos secundarios a un estrato ontológico que las hace posible, que franquea su aparición y su ejercicio.

---

Es gilt nun weiter, dies Innere zu bestimmen. Hier ist es nun ein gewöhnlicher Irrtum, für unser Wissen von dieser inneren Seite den psychischen Lebensverlauf, die Psychologie einzusetzen. Ich versuche diesen Irrtum durch folgende Erwägungen aufzuklären”. Traducción del editor: “Nosotros hemos distinguido en primer lugar la humanidad de la naturaleza orgánica y también de la naturaleza inorgánica. Se trató de una separación de partes en la totalidad de la tierra. Estas partes forman grados, y la humanidad tiene que estar delimitada, respecto al grado de la existencia animal, en cuanto grado en que se presentan concepto, evaluación, realización de fines, responsabilidad, conciencia del significado de la vida, del grado de la existencia animal. (...) Por el contrario, su objeto se impone a través de una actitud peculiar frente a la humanidad, que sin embargo no puede ser introducido desde el exterior sino que está fundamentado en su esencia. Que se trate de Estados, Iglesias, Instituciones, costumbres, libros, obras de arte, estos elementos contienen siempre, a la par del mismo hombre, la relación de un dato sensible externo con algo que se sustrae a los sentidos y por eso es interior”.

En la página 85, esto es lo que subraya Ortega: “Das Verstehen dieses Geistes ist nicht psychologische Erkenntnis. Es ist der Rückgang auf ein geistiges Gebilde von einer ihm eigenen Struktur und Gesetzmäßigkeit. (...) Und nun ist entscheidend: dieses sind nicht die innere Vorgänge in dem Dichter, sondern ein in diesen geschaffener, aber von ihnen ablösbare Zusammenhang. (...) So ist der Gegenstand, mit dem die Literaturgeschichte oder die Poetik zunächst zu tun hat, ganz unterschieden von psychischen Vorgängen im Dichter oder seinen Lesern. Es ist hier ein geistiger Zusammenhang realisiert, die in die Sinnenwelt tritt und den wir durch den Rückgang aus dieser Verstehen”. Traducción del editor: “La comprensión de ese espíritu no constituye ningún conocimiento psicológico, sino que se trata de un movimiento hacia una formación espiritual dotada de una estructura propia y de una propia legalidad. (...) Y éste es decisivo: lo dicho no está constituido por los procesos interiores del poeta, sino que es una conexión creada en estos, pero que está de estos separada. (...) Así el objeto, con el cual tienen que habérselas en primer lugar la historia literaria o la poética, es del todo diferente de los procesos psíquicos que tienen lugar en el poeta o en sus lectores. Aquí se realiza una conexión espiritual que se presenta en el mundo sensible y que nosotros entendemos trayéndola fuera de él”. Ortega anota al margen de la página: “Aquí consigue Dilthey salir de la psicología a algo «real», pero no sabe qué es”]

<sup>54</sup> Ha [tachado]

\*

### Inteligencia

Para que haya “entender” no basta un “darse cuenta” como lo sería el puro ver un color o forma. Entender es entender el “sentido” de algo y esto implica que el <sup>55</sup> algo como “signo” (en el sentido *más* genérico de “referencia” a <sup>56</sup> otros algos y al todo que ellos forman). En suma *tomar* el algo de que me doy cuenta *como* tal —cosa— por tanto, representando un papel en el mundo del sentido.

Ahora bien el “sentido de todo posible sentido” es la vida misma<sup>57</sup>.

Vivir es ser-en-el-sentido —en una estructura que es precisamente el sentido.

En cuanto a que la inte-//ligencia sólo *es* —y por tanto, sólo es inteligencia— en la totalidad de la vida —véase buenísima cita en Cüppers - 56<sup>58</sup>

La inteligencia por sí es *quid absurdum*. <sup>59</sup> 1.º No tendría que entender porque el “sentido” supone la vida toda. 2.º No encontraría el objeto —porque éste supone la realidad de la v[ida] en que hay eso que en vista de ciertas urgencias vitales es abstraído en objeto. 3.º No se movería porque su esfuerzo no tendría finalidad y por tanto motivo. 4.º Por lo mismo, no tendría dirección —imposibilidad de la vita contemplativa.

\*

### Sociedad

Las dos raíces: sociabilidad y dominación o mando.

1.º Aparecen ambas como independientes.

<sup>55</sup> la [tachado]

<sup>56</sup> un [tachado]

<sup>57</sup> [En “[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”, Ortega aclara la cuestión de la relación de la inteligencia con la ejecutividad de la vida: “Si yo no soy otra cosa que «el que cuenta con algo», es evidente que yo no soy sino en cuanto actúo. «Contar con» es un actuar, un «hacer», un carácter dinámico que no tiene nunca la conciencia *sensu stricto*, el darse cuenta. Es discutible si el «ver» tiene realidad vital, porque no existe para sí mismo —vital es, en cambio, el mirar. Yo no soy en mi realidad absoluta una cosa —ni material ni espiritual— no soy una substancia, no soy ni siquiera un acto; soy la ejecución de mi acto”, VIII, 228]

<sup>58</sup> [C. CÜPPERS, ob. cit., p. 56. Aquí Cüppers cita W. DILTHEY, *GS*, vol. VIII, ob. cit., p. 176: “Die Intelligenz existiert als Wirklichkeit in den Lebensakten der Menschen, welche alle auch die Seiten des Willens und der Gefühle haben, und demgemäß existiert sie als Wirklichkeit nur in dieser Totalität der Menschennatur”. Traducción del editor: “La inteligencia existe en cuanto realidad efectual en los actos vitales del hombre, que tienen también los lados de la voluntad y del sentimiento y, por lo tanto, existen como realidad efectual sólo en esta totalidad de la naturaleza humana”]

<sup>59</sup> No [tachado]

2.º Se ve el problema como si la sociedad se formase *desde* los individuos preexistentes /v[er] 68<sup>60</sup> Das Zentrum/<sup>61</sup> —y no, viceversa— la sociedad preexistiendo a los individuos. (V[er] 68 - “Alle aus ihnen zusammengesetzt”

Su cuidado le hace ver que ambos son *relativos* —67<sup>62</sup>. Pero no saca las consecuencias a) que la sociedad no es nunca del todo y propiamente sociedad b) que, por tanto, no es nunca cosa lograda y no puede originarse en un fin querido. Error de creer —71<sup>63</sup>. Aristóteles tiene razón. //

## 2

Falta la advertencia de que el h[ombre] se encuentra en la soc[iedad] como en el mundo —que *no puede* dejar de pertenecer a una sociedad, por utilidades secundarias —lo cual *no* implica que sea ni quiera ser *social*.

Muy bien lo que dice contra el *Trieb* 67-73 —resto de iusnaturalismo, aunque él mismo se defiende.

Luego también supuesto origen familiar de la sociedad.

Muy bien se sacude él mismo su finalismo social 75<sup>64</sup>. ¡Y, sin embargo, no llega a lo claro!

<sup>60</sup> [El texto de Dilthey citado por Ortega se encuentra en W. DILTHEY, *GS*, vol. I, *Einleitung in der Geisteswissenschaften*. Leipzig y Berlin: Teubner, 1923, p. 68: “Das Zentrum aller Probleme einer solche Grundlegung der Geisteswissenschaften ist sonach: die Möglichkeit einer Erkenntnis der psychischen Lebenseinheiten und die Grenzen einer solchen Erkenntnis; es handelt sich dann um die Beziehung der psychologischen Erkenntnis zu den Tatsachen zweiter Ordnung, durch welche über die Natur dieser theoretischen Wissenschaften der Gesellschaft entschieden sind. (...) Alle Verbandverhältnisse sind, psychologisch angesehen, aus ihnen zusammengesetzt”. Citamos a continuación la traducción de Julián MARIAS en su última edición (Madrid: Alianza, 1986, p. 125): “El centro de todos los problemas de esta fundamentación de las ciencias del espíritu es, por tanto, la posibilidad de un conocimiento de las unidades psíquicas vivas y los límites de tal conocimiento; se trata, además, de la relación del conocimiento psicológico con los hechos de segundo orden, por la cual se decide acerca de la naturaleza de esas ciencia teóricas de la sociedad. (...) Todas las relaciones de asociación están, desde el punto de vista psicológico, compuestas de ello”]

<sup>61</sup> [Superpuesto]

<sup>62</sup> [El texto al que se refiere Ortega está en W. DILTHEY, *GS*, vol. I, ob. cit., p. 67: “Auch dies Verhältnis ist, wie das der Gemeinschaft, nur relativ; folgerecht ist auch jeder Verband nur relativ”. Citamos la traducción de J. MARIAS, ob. cit., p. 124: “También esta relación, como la de comunidad, es sólo relativa; por consiguiente, también es sólo relativa toda asociación”]

<sup>63</sup> [El texto a que se refiere Ortega está en W. DILTHEY, *GS*, vol. I, ob.cit., p. 71: “Daher behält Aristoteles recht, der am Beginn seiner Politik dem Sinne nach sagt: *Pasa koinonía agathou tinòs éneka sunésteken*”. Así traduce MARIAS, ob. cit., p. 128: “Por eso tiene razón Aistóteles, que, al comienzo de su *Política*, viene a decir: *Pasa koinonía agathou tinòs éneka sunésteken*”]

<sup>64</sup> [W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, vol. I, ob.cit., p.75. Reproducimos a continuación la traducción de Julián MARIAS (ob.cit, p. 134): “Pero la organización externa de la sociedad se despliega en la familia, en la ordenación genealógica, en la comunidad local, en todas las asociacio-

No acaba tener figura lo social: aparece como una simple combinación o complicación de vidas individuales y hecha //

3

de la misma entidad que éstas.

No olvidar la “ungesellige Geselligkeit” del hombre en Kant que D[ilthey] cita p. 101<sup>65</sup>.

\*

### *Hermenéutica y lenguaje*

Error de D[ilthey] sobre el lenguaje y consecuentemente de la interpretación de él — Cüppers, 124-125<sup>66</sup>

\*

### *Espíritu objetivo*

Cüppers — 103<sup>67</sup>.

nes señoriales, en la Iglesia y en las demás agrupaciones religiosas, en las múltiples modificaciones de estas formas, con una vigorosa espontaneidad natural y una inmensidad, con una flexibilidad y una facultad de adaptación, en virtud de las cuales cada una de estas asociaciones alberga en sí una multitud indeterminada y cambiante de fines, abandona este conjunto de fines y lo sustituye por aquél, incluso renuncia a un fin sólo por hoy, para volver a tomarlo mañana, y subsidiariamente tiene la tendencia a satisfacer toda necesidad común. Así, pues, en la vida de las asociaciones humanas existe la diferencia más radical y constante entre esas asociaciones y las otras que se han constituido por un acto determinado de unión consciente y voluntaria, para un fin establecido y definido con conciencia, y que, por tanto, corresponden naturalmente a un estado posterior de la vida de asociación en cada pueblo”]

<sup>65</sup> [Reproducimos a continuación la traducción de Julián Marías ya citada antes (pp. 167-168): “Kant mismo encontraba en el plan de la Providencia la conexión de la historia. Pues «el medio de que se sirve la naturaleza para realizar el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de éstas en la sociedad», la «insociable sociabilidad» del hombre. Su hipótesis se reduce a la investigación de cómo se resuelve en la historia el problema de llegar a una sociedad civil que administre el derecho de un modo universal”]

<sup>66</sup> [El texto de DILTHEY citado por CÜPPERS se encuentra en *Gesammelte Schriften*, vol. V, ob. cit., p. 331: “Verstehen wird nur Sprachdenkmalen gegenüber zu einer Auslegung, welche Allgemeingültigkeit erreicht”. Traducción del editor: “Las expresiones históricas de una lengua se entienden sólo con referencia a una interpretación que consiga la generalidad”]

<sup>67</sup> [El texto de DILTHEY citado por CÜPPERS y subrayado con lápiz rojo por Ortega se encuentra en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, ob. cit., p. 208: “Ich verstehe unter dem objektiven Geiste die mannigfachen Formen, in denen die zwischen den Individuen bestehende Gemeinsamkeit sich in der Sinneswelt objektiviert hat. In diesem objektiven Geist ist die Vergangenheit dauernde beständige Gegenwart für uns. Sein Gebiet reicht von dem Stil des Lebens, den Formen des Verkehrs zum Zusammenhang der Zwecke, den die Gesellschaft sich gebildet hat, zu

\*

*Regresión en el conocimiento*

Debía D[ilthey] junto a mostrarnos claramente la radical innovación <sup>68</sup> como situación vital que fue el conocer y la teoría, cómo nosotros *no* conocemos. Un aristotélico se encuentra sabiendo lo que importa conocer que es siempre las “últimas cuestiones”. No hemos hecho sino retrogradar.

\*

*Temas diltheyanos a precisar*

No veo claramente su razón de por qué toda concepción del mundo tiene que ser unilateral y por tanto, parcial. Ver por ejemplo Cüppers, 31.<sup>69</sup>

— —

Diferencia entre Erleben y Denken. En aquél no hay distancia sujeto-objeto.

— —

\*

---

Sitte, Recht, Staat, Religion, Kunst, Wissenschaften und Philosophie”. Traducción del editor: “Por Espíritu objetivo entiendo las múltiples formas en las cuales la relación que subsiste entre los individuos se ha objetivado en el mundo sensible. En ese Espíritu objetivo el pasado se transforma para nosotros en un presente duradero y constante. Su ámbito va del estilo de vida y de las formas de relación hasta la conexión de los fines que la sociedad se ha formado, a los usos, al derecho, al Estado, a la religión, al arte, a las ciencias y a la filosofía”]

<sup>68</sup> que fue [tachado]

<sup>69</sup> [El texto de CÜPPERS citado por Ortega se encuentra en ob. cit., p. 31: “Der Relativismus der Erkenntnisgeltung beginnt nach Dilthey erst mit der metaphysisch-weltanschaulichen Formung des Erlebens; denn nach der Auffassung, die er vom Wesen der Metaphysik hatte, sind die metaphysischen Systeme nicht etwa Versuche einer deskriptiven Darstellung von Daseinsverhältnissen, sondern konstruktive, von je einer der typische Verhaltensweisen aus unter Zurückdrängung der übrigen gestaltete Gebilde”. Traducción del editor: “El relativismo del valor del conocimiento empieza, según Dilthey, con la formación metafísica y de visión del mundo de la vivencia; entonces, según la comprensión que él tenía de la esencia de la Metafísica, los sistemas metafísicos no son algo como la búsqueda de una exposición descriptiva de contenidos de existencia, sino constructiva, siempre a partir de cada uno de los típicos modos de conducta que se han formado en la represión propia de las formas consolidadas”]

*Vida, interpretación, teoría*

La mayor dificultad para el novicio —y aún para el diestro— es distinguir la vida de las ideas que sobre ella o sobre sus componentes abstractos nos hemos formado<sup>70</sup>.

La razón es que la v[ida] es *en una* de sus dimensiones “interpretación de sí misma”, y en tal sentido, teoría. Ésta crea un “mundo de ideas” que se superpone<sup>71</sup> al y enmascara el mundo efectivo.

La vida vive su teorizar que no es, claro está, sino una forma dimensional del vivir. Pero lo creado por la teoría no es ya vivido propiamente, sino que es ya sólo “realidad teórica” —correlato de la teoría como tal. Por lo mismo, aquella // teoría que<sup>72</sup> represente la V[ida] según está desteorizándola de las teorías que ella ha producido sobre sí y sus componentes será la teoría de quién más aproximadamente pueda decirse que es vivir y que su *representación* es vivida.

\*

Lo dicho me parece expresar adecuadamente la situación en que las ciencias matemáticas y naturales han vivido durante dos siglos. Seguras de sí mismas por la claridad y eficiencia de sus métodos marchaban hacia adelante de triunfo en triunfo sin echar de menos fundamentos más firmes de su existencia<sup>73</sup>.

\* \*

Dilthey

<sup>70</sup> [Como afirma Ortega en las lecciones tituladas “[¿]Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]”: “Y, sin embargo, es innegable que ese modo de ser que se considera como el prototípico y fundamental es simplemente un supuesto y una construcción que hacemos en vista de otro modo de ser, de realidad, que es la que de verdad hallamos y en la cual, no obstante, no nos fijamos al fraguar nuestra interpretación”, VIII, 427]

<sup>71</sup> y enm [tachado]

<sup>72</sup> contiene [tachado]

<sup>73</sup> [En “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, Ortega hace hincapié en la crisis de las ciencias en los años veinte y treinta del siglo XX: “La ciencia está en peligro. Con lo cual no creo exagerar —porque no digo con ello que la colectividad europea haya dejado radicalmente de creer en la ciencia—, pero sí que su fe ha pasado, en nuestros días, de ser fe viva a ser fe inerte. Y esto basta para que la ciencia esté en peligro y no pueda el científico seguir viviendo como hasta aquí, sonámbulo dentro de su trabajo, creyendo que el contorno social sigue apoyándole y sosteniéndole y venerándole”, VI, 53]

\*

En cierto modo yo me propongo hacer lo inverso que Dilthey. Éste quería mirar con la razón pura la vida —yo con la vida la razón— es decir, él conceptúa la vida *desde* la r[azón] pura, yo todo incluso la r[azón] pura *desde* la vida. La diferencia es radical. Yo soy metafísico, transcendente (la vida como punto de vista trasciende el punto de vista de la r[azón] pura que es inmanente al intelecto).

\*

### *Veracidad de la fil[osofía] actual*

El tono con que hoy vamos a la fil[osofía] es, por ventura, el más sencillamente veraz que nunca ha habido. Y es el resultado del esfuerzo <sup>74</sup> de dos hombres, casi *contemporáneos*, de orígenes muy distintos pero que poseyeron en grado sumo esta virtud de veracidad —que <sup>75</sup> es */selbstverständlich/* (o va de suyo) en matemáticas y en física, se afloja un poco en biología, se hace tenue en historia y <sup>76</sup> en filos[ofía], por una curiosa condición de esta ciencia, */la invercundia/*<sup>77</sup>; se ha dado siempre en dosis crecida pero inseparable de su antagonista, la más enérgica veracidad. Esos dos hombres, cuyos herederos somos —fueron Dilthey y Husserl. <sup>78</sup> Ninguno de ellos tuvo prisa y se resistió a ir a un sistema —Dilthey hasta la muerte, H[usserl] hasta sus últimos años */y sólo en cierto modo/*<sup>79</sup> (*Méditations*<sup>80</sup>).

Ahora bien —he aquí que *// para*<sup>81</sup> nosotros es ya *selbstverständlich* el tono de veracidad al filós[ofía], lo que da a éste por muy imprevisto lado (él da el *temple* en que el sujeto la ejercita) cierto parecido con las ciencias más <sup>82</sup> rigurosas.

Mas por lo mismo que esa veracidad no es en nosotros un <sup>83</sup> */esfuerzo de/*<sup>84</sup> virtud sino una herencia, cómodamente recibida —vemos con la misma sere-

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

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

<sup>76</sup> E [tachado]

<sup>77</sup> [Superpuesto]

<sup>78</sup> Por es [tachado]

<sup>79</sup> [Superpuesto]

<sup>80</sup> [Edmund HUSSERL, *Méditations Cartésiennes: introduction a la phénoménologie*, traducido del alemán por M. Gabrielle Peiffer y M. Emmanuel Lévinas. Paris: Armand Colin, 1931]

<sup>81</sup> [Superpuesto]

<sup>82</sup> exa [tachado]

<sup>83</sup> a [tachado]

<sup>84</sup> [Superpuesto]

nidad y no por inverecundia que *hay que ir al sistema* —que la veracidad misma lo exige.

\*

*Otra an-historicidad* de Dilthey

V, 380-381<sup>85</sup>. Considerar como lo predominante —Vorwiegende— en la creación de la Fil[osofía] frente a Religión y Poesía el afán de “<sup>86</sup> afirmar y sistematizar” la conducta —el Tun— es ya externamente improbable porque es muy insólito en la hist[oria]. Casi toda la hist[oria] y casi todos los h[ombres] son afilos[óficos]. No veo por qué se resisten aún los mejores, como D[ilthey] a reconocer este hecho y partir de él.

Por lo pronto significa que la fil[osofía] ha sido una continuidad y una tradición desde *una determinada fecha* hasta hoy —nada más. Por tanto, que está adscrita a un “determinado tiempo hist[órico], que no es una” posibilidad permanente del H[ombre] flotante <sup>87</sup> ubicuamente en el tiempo. Es inconcebible pero revela // cómo D[ilthey] no vio “metafísicamente” la hist[oria], es decir, radicalmente. No la ve como Ente sino como mera forma intelectual sobre el fondo de auténtico Ente que sigue siendo para él la Naturaleza. Viceversa la razón con que piensa esa forma —esa semi-entidad híbrida que le es la hist[oria] por

<sup>85</sup> [Los textos citados y subrayados por Ortega se encuentran en W. Dilthey, *GS*, vol. V, ob. cit., pp. 380-381: “Sonach ist die Struktur der Weltanschauung ein Zusammenhang, in welchem Bestandteile von verschiedener Provenienz und verschiedenem Charakter vereinigt sind. (...) Die Anwendung des Namens Weltanschauung auf ein geistiges Gebilde, das Welterkenntnis, Ideal, Regelgebung und oberste Zweckbestimmung einschließt, rechtfertigt sich dadurch, daß nie in ihr die Intention zu bestimmten Handlungen gesetzt ist, sie sonach nie bestimmtes praktisches Verhalten einschließt. (...) Dann vollendet sich in ihm die Geschichtlichkeit des Bewußtsein. (...) Das Vorwiegende des Übergangs in die philosophische Form ist in der seelischen Tendenz gegründet, seinem Tun Festigkeit und Zusammenhang zu geben, was schließlich in allgemeingültigen Denken erreicht wird”. Traducción del editor: “Por lo tanto la estructura de la intuición del mundo es una conexión en que se unifican elementos de distinta procedencia y de distinto carácter. (...) Así entonces se realiza en él la historicidad de la conciencia. (...) La aplicación del nombre de intuición del mundo a una forma espiritual que contiene en sí el conocimiento del mundo, lo ideal, determinación de reglas y de fines, se justifica en cuanto en ella no está presente la intención hacia determinadas acciones y entonces no tiene en sí ningún contenido práctico determinado. (...) El predominio de la transición hacia la forma filosófica está fundamentado en la tendencia psíquica de dar solidez y conexión a su propio actuar, lo que se consigue sólo en el pensamiento que tiene una validez universal. (...) La preeminencia del tránsito hacia la forma filosófica está fundamentada en la tendencia psíquica de fundamentar con solidez y conexión el propio actuar, lo que se consigue sólo en el pensamiento universalmente válido”]

<sup>86</sup> asegurar [tachado]

<sup>87</sup> con [tachado]

falta de radicalismo — es la razón cartesiana, la pura, “científica” y naturalista. Esto parecerá, al pronto, injusto. No lo es. Porque hartó sé que D[ilthey] ve lo histórico y el H[ombre] como algo totalmente distinto de la Nat[uraleza]. Pero como deja ambos orbes paralelos y al mismo nivel ontológico, en vez de mediatizar éste dentro de aquél y reducirlo a él — resulta — por una parte un aparecer natura e hist[oria] el uno al través del <sup>88</sup> otro — como en cabrilleo — pero en *definitiva quedando* el pensar de D[ilthey] radicado tradicionalmente //

2

y sin darse cuenta en el intelectualismo, logicismo, kantismo y naturalismo.

El caso de no historizar el hecho Fil[osófico], Rel[igioso], Poé[tico], etc... lo prueba.

Esto le lleva a ignorar que la Fil[osofía] pretendiendo empezar sin supuestos no sólo tiene los que D[ilthey] descubrió de genéricos supuestos vitales — necesidad de tranquilizar el [.] y dirigir la acción, la voluntad — sino muy concretamente supuestos *teóricos* — e[s] d[ecir] que la fil[osofía] *antes* de empezar es ya teoría — fe (fe <sup>89</sup> en el Ser e Idea <sup>90</sup> del Ser). Porque es un error de D[ilthey] no advertir que antes o aparte de la fil[osofía] hay otros intentos *no-éticos* (si no <sup>91</sup> se les puede llamar estrictamente “teóricos”) de “afirmar y sistematizar” la conducta que no son religión, ni poesía. <sup>92</sup> Sapiencia o mito, etc.

\*

### *An-historicismo de Dilthey*

Hasta qué punto, contra cuanto quiera suponerse, *no veía* Dilt[hey] en qué consiste la historicidad del H[ombre] puede verse en Das Wesen d[er] Phil[osophie], V, 375<sup>93</sup> — véase mi nota allí.<sup>94</sup>

<sup>88</sup> lo [tachado]

<sup>89</sup> en el [tachado]

<sup>90</sup> de [tachado]

<sup>91</sup> s [tachado]

<sup>92</sup> Sapien [tachado]

<sup>93</sup> [Los textos citados y subrayados por Ortega se encuentran en W. DILTHEY, *GS*, vol. V, ob. cit., p. 375: “Stellt man sich ein Individuum vor, das ganz isoliert wäre und dazu frei von den Zeitschranken des Einzellebens, so wird in dieser Auffassung der Wirklichkeit, Erleben der Werte, Verwirklichung der Güter nach Regeln des Lebens stattfinden: (...) Philosophie ist in der Struktur des Menschen angelegt., jeder, an welcher Stelle er stehe, ist in irgendeiner Annäherung an sie begriffen, und jede menschliche Leistung tendiert, zur philosophischen Besinnung zu gelangen.(...) Der Einzelmensch als isoliertes Wesen ist eine bloße Abstraktion. Blutsverwandtschaft, örtliches Zusammenleben, Zusammenwirken in der Arbeitsleistung [im Konkurrenz und gemeinsamer Arbeit, die mannigfaltigen Zusammenhänge, die aus dem gemeinsamen

En la misma página se advierte que también ignoró la diferencia, *fundamental para ver lo histórico*, que hay entre *vida personal* u H[ombre] y vida colectiva o sociedad. Cree que ésta no es sino la proyección /y complicación/<sup>95</sup> de aquélla: que son “mando y obediencia” en sentido más o menos político, no previo a éste y *geistig und constitutio*, lo que hace del H[ombre] un ente social ¡que en una u otra vida “actúan las mismas regularidades estructurales”!!!, que las “regularidades del alma individual se transforman en las de la vida social”.

\*

### *Razón histórica y Dilthey*

Lo que D[ilthey] llama “razón histórica” se diferencia radicalmente de lo que con esa expresión yo denomino. Para D[ilthey] se trata sólo del modo de conocimiento que ejercitan la<sup>96</sup> ciencia histórica frente al que emplea la ciencia física. Razón histórica se opone, pues, simplemente a razón naturalista y es sólo el <sup>97</sup> método particular de una ciencia particular. Mas quien piensa como yo que la realidad radical es histórica entiende por “razón histórica” la solo, toda y universal razón —de que toda otra forma de razón es sólo parte, derivado y abstracción.

© Herederos de José Ortega y Gasset.

---

Verfolgen von Zwecken hervorgehen], Machtbeziehung in Herrschaft und Gehorsam machen das Individuum zum Gliede der Gesellschaft”. Traducción del editor: “Si nos representamos un individuo totalmente aislado, y por eso libre de los límites temporales de la vida individual, en éste tendremos una comprensión de la realidad, una vivencia de los valores, una realización de los bienes según la reglas de la vida, así que tendrá que surgir en él una reflexión sobre su actividad, que acabará en un saber universalmente válido sobre ella: (...) La filosofía es algo intrínseco a la estructura del hombre; cada uno, sea adonde sea, se acerca a ella y cada función del hombre tiende a llegar a la reflexión filosófica. (...) El hombre singular, en cuanto ser aislado, es una mera abstracción. Afinidad de sangre, vida en común desde un punto de vista geográfico, acción recíproca en la funciones laborales [en la competencia y en la labor común, en las múltiples conexiones que derivan del perseguir fines comunes], relaciones de fuerza y obediencia hacen del individuo un miembro de la sociedad”]

<sup>94</sup> Ortega escribe en el margen superior de la página: “Y ¡curioso: una an-historicidad de Dilthey! Ese h[ombre] que no está en una fecha determinada, por tanto, sin determinado pasado, no hará filo[sofía] sino... magia. Tendría que empezar”]

<sup>95</sup> [Superpuesto]

<sup>96</sup> s [tachado]

<sup>97</sup> un [tachado]



---

---

# ITINERARIO BIOGRÁFICO

## Relato de una vida

Una de las facetas que saltan a la vista en cuanto nos asomamos a la vida de Ortega es su relación con la prensa. Junto con el profesor, el intelectual, el filósofo, el escritor, el político, el conferenciante, en una palabra, el hombre público que fue, resalta el perfil de un periodista que podríamos considerar integral, en la medida en que “integral” nos dice de algo o de alguien que es global o total, y con este sentido hay que aplicarlo a la vida periodística de Ortega.

Su relación con el periodismo fue extensa y fecunda, y no se puede reducir de modo exclusivo al sustento económico, como más acentuadamente ocurre con otros intelectuales de su tiempo. Tampoco a un supuesto exhibicionismo o vulgar pretensión de popularidad. En esta, como en otras facetas de la biografía orteguiana, se requiere un poco de complejidad para comprender su auténtica significación.

El presente itinerario pretende recorrer los inicios de la actividad periodística del joven Ortega, desde sus primeras colaboraciones en 1902 hasta 1910. Gracias a la documentación depositada en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset podremos recomponer esta etapa de su vida, en gran parte estudiada y conocida por el público. Sin embargo, la documentación personal que ofrecemos le añade al dato histórico el valor de la emoción vital y la intimidad intelectual con que sus incitaciones culturales fueron incubadas.

#### Cómo citar este artículo:

Blanco Alfonso, I. (2009). El aristócrata en la plazuela. Primera parte: (1902-1910). *Revista de Estudios Ortegaianos*, (18), 77-125.  
<https://doi.org/10.63487/reo.548>

Revista de  
Estudios Ortegaianos  
Nº 18. 2009  
mayo-octubre





# EL ARISTÓCRATA EN LA PLAZUELA

## PRIMERA PARTE: 1902-1910

**Ignacio Blanco Alfonso**

ORCID: 0000-0002-2595-464X

“Aunque soy muy poco periodista, nació sobre una rotativa. Tal vez por este género de natividad me he sentido impulsado a desplazar algún esfuerzo hacia esta forma de labor literaria. Hace bastantes años fundé con el señor Rengifo, una revista semanal: *Faro*; luego, la revista *España*; más tarde colaboré en la fundación de *El Sol*. Con alguna hipérbole, pero dentro del sentido literal que el vocablo posee, puedo, en consecuencia, aspirar a que el añejo me conmemore bajo el título de fundador. Resuelto por otra parte a no ser mártir, pienso en que mañana me ocurra fundar alguna otra publicación”.

(Ortega, *El Sol*, 1920, en III, 345).

“En nuestro país, ni la cátedra ni el libro tenían eficiencia social. Nuestro pueblo no admite lo distanciado y solemne. Reina en él puramente lo cotidiano y vulgar. Quien quiera crear algo –y toda creación es aristocracia– tiene que aceptar ser aristócrata en la plazuela. He aquí por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico”.

(Ortega, “Prólogo a una edición de sus obras”, 1932, en V, 98).

Desde muy joven sintió el filósofo la tentación de utilizar la letra impresa para sacar de sí las miradas de ideas que producía su precoz y vertiginosa inteligencia. Aunque se ha repetido muchas veces –y equivocadamente– que su primer artículo fue “Glosas”, aparecido en la revista *Vida Nueva*<sup>1</sup> en diciembre 1902, lo cierto es que algunos meses antes ya había publicado Ortega en el

<sup>1</sup> En la revista *Vida Nueva* apareció la segunda colaboración del joven Ortega en un medio de comunicación. Aunque las historiadoras María Cruz SEOANE y María Dolores SÁIZ explican que “no pudo publicar en ella Ortega su primer juvenil artículo el 1 de diciembre de 1902, tal como recogen sus *Obras completas*, porque por entonces ya había desaparecido la revista” (cfr. *Historia del Periodismo en Español. El siglo XX, 1898-1956*, vol. III. Madrid: Alianza Editorial, p. 201), lo cierto es que sí publicó esas “Glosas” en *Vida Nueva* y que aún existía la revista en la fecha mencionada. De hecho, en el Archivo José Ortega y Gasset se conserva el ejemplar que contenía aquella colaboración y que se muestra en este artículo.

*Faro de Vigo* su primera crítica literaria: “Glosa. A Ramón del Valle-Inclán” (28-VIII-1902)<sup>2</sup>. La colaboración con *Vida Nueva* fue, pues, su segunda aparición pública.

Antes de estas colaboraciones se había producido lo que su hermano Eduardo rememora en *El Nacional* (Caracas, 3-XII-1955) como “la primera experiencia periodística de José”, una revista bautizada *Las primeras armas*, escrita por Ortega Munilla y sus hijos, e impresa en una rotativa recién comprada por Ramón Gasset. Ortega escribió para aquella curiosa ocasión un “cuento de sabor romántico”, aunque lamentablemente no se ha conservado ningún ejemplar que nos permita leer aquel primer texto ideado y escrito para la prensa<sup>3</sup>.

La actuación periodística de Ortega comenzó, como vemos, muy pronto, y no cesará hasta los años cuarenta. A los trabajos de *Faro de Vigo* y *Vida Nueva* siguieron otros dos publicados en 1903 en *Helios*, revista por antonomasia de la generación del 98, “la publicación más interesante de la nueva estética”<sup>4</sup>. Aparece aquí, por primera vez, la firma de “Rubín de Cendoya”, pseudónimo que empleará varias veces. En *Faro de Vigo* había firmado “José Ortega y Gasset”, y en *Vida Nueva*, “José Ortega”. Sin embargo, esta repentina y deliberada ocultación de la firma nos deja entrever el pudor –la prudencia, más bien– que el incipiente intelectual ya siente por vincular su nombre con estos primeros trabajos literarios. Se lo explicaba a Unamuno en una carta de 1904: “Por lo mismo que tengo un gran ansia de *notoriedades grandes*, me castigo y cerceno las pequeñas ansias de *notoriedades chicas*, como ver mi nombre en los periódicos, por cualquier motivo que sea”<sup>5</sup>.

En la correspondencia privada de Ortega que se conserva de la época se puede apreciar el flujo de sus ideas y observar cómo éstas cambian y se redefinen al ritmo de las diez horas de lectura y estudio a que se somete cada día el joven filósofo. Es evidente que no quiere comprometer su nombre con publicaciones de mayor calado intelectual que las críticas literarias. Es posible que tampoco se sintiese en plena posesión de su condición de escritor. De hecho, cuando algunos años después, en 1924, le entrevistaron para el *Repertorio Americano*, a la pregunta de cuándo y dónde se había estrenado como escritor,

<sup>2</sup> Vicente CACHO VIU en el “Prólogo” a *Cartas de un joven español* (edición de Soledad Ortega. Madrid: El Arquero, 1991) ya se refiere a esta crítica literaria como el primer artículo publicado por Ortega en un medio de comunicación. Esta “Glosa A Ramón del Valle-Inclán” se reeditó en *Revista de Occidente*, 44-45 (nov.-dic. 1966), pp. 364-366, y actualmente abre el primer tomo de las nuevas *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, I, 3-4.

<sup>3</sup> Más información sobre este episodio en Ignacio BLANCO, “El periodismo en la obra de José Ortega y Gasset”, *Doxa Comunicación*, 4 (2006), pp. 13-36.

<sup>4</sup> José Carlos MAINER, *La Edad de Plata (1902-1959)*. Madrid: Cátedra, 1983, 3.ª ed., p. 52.

<sup>5</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a Unamuno. También publicada en Laureano ROBLES (ed.), *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Madrid: El Arquero, 1978, p. 33.

Ortega contesta: “[...] en 1908, en *Blanco y Negro*, con un artículo sobre las ermitas de Córdoba”. Efectivamente, como aclara la nota a la edición de las nuevas *Obras completas*, “La ermitas de Córdoba” se publicó en *Blanco y Negro*, pero el 28 de enero de 1905, no de 1908 como equivocadamente recordaba el filósofo.

Documentos:

“Glosa a Ramón del Valle Inclán”. *Faro de Vigo*, 26 de agosto de 1902

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



DOCUMENTOS DE ARCHIVO



“Moralejas. Incipit: el reinado de la grosería”, primera vez que aparece el pseudónimo de “Rubín de Cendoya”, *Helios*, diciembre de 1903



### *El Imparcial*: “Mi casa solariega”. 1904-1905

Durante estos primeros años de juventud que se le van a Ortega estudiando, leyendo, escribiendo (lee la tesis doctoral en 1904 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid), encontramos esporádicas colaboraciones periodísticas en *La Lectura. Revista de ciencias y artes* (1904), publicación de periodicidad mensual llena de sesudos y largos artículos, de corte ensayístico; y en *Blanco y Negro* (1905), como se ha señalado anteriormente. Pero, en realidad, estas primeras apariciones dispersas fueron para Ortega breves ejercicios literarios, antecedentes de su colaboración con uno de los rotativos más importantes del momento, *El Imparcial*, fundado por su abuelo Eduardo Gasset y Artime el 16 de agosto de 1867; “la cumbre de la fama periodística”, escribió *Azorín* en una hermosa

semblanza del periódico incluida en su *Madrid*<sup>6</sup>; “mi casa solariega”, diría Ortega en un artículo de 1910<sup>7</sup>.

Muy pronto aparecen las primeras críticas de Ortega en el suplemento literario *Los Lunes de El Imparcial*: el 14 de marzo de 1904 publica “El poeta del misterio” y el 25 de julio “Alrededor de un libro. El rostro maravillado”, ambas con la firma de “José Ortega Gasset”, todavía sin la conjunción entre ambos apellidos.

Podría creerse que para Ortega ascender a la cumbre periodística de *El Imparcial* fue un camino fácil; al fin y al cabo, el periódico era propiedad de su familia materna, los Gasset, y el director, su padre, el veterano periodista José Ortega Munilla. No se puede negar que esta circunstancia natalicia tuvo algo que ver con el rápido éxito periodístico del joven filósofo, quien era plenamente consciente. En 1905 escribe al padre: “Nosotros estamos, puede decirse, fuera de peligro: podemos darnos por situados ya en la vida. El periódico, según mis noticias, sigue mejor que nunca”. Y años después, en un artículo de 1920, decía de sí mismo que había nacido sobre una rotativa<sup>8</sup>, y al poco, en 1931, reconocía que era “periodista de toda la vida, mejor aún, de toda la vida de varias generaciones por uno y otro lado familiar”<sup>9</sup>.

Ortega conocía este legado literario que el devenir biográfico familiar había depositado en él, a pesar de que Juan Marichal considere que “empezar a escribir en Madrid, hacia 1902, no fue para Ortega, pese a lo que él pretendía, empezar a llorar”. Para Marichal, “su queja dolorida, de adolescente que evoca la sombra de Larra, coexiste con el ímpetu gozoso del joven que se acerca a la vida, protegido por un ambiente familiar, con la íntima seguridad de que todo es posible. El joven ensayista no tenía que esforzarse socialmente —otra cosa, claro está, era el intenso trabajo personal— para alcanzar la cumbre: en ella habitaba”<sup>10</sup>.

Estas observaciones, en buena medida cargadas de sentido, no nos deben llevar a la sospecha de que Ortega se encontró con todas las puertas abiertas. De hecho, se las vio con su propio padre, convertido en severo censor, para que publicara sus primeros artículos, muchos de los cuales quedaron inéditos. Si releemos las *Cartas de un joven español*, editadas por su hija Soledad en 1991, podremos comprender cómo se produjo la citada “escalada hasta la cumbre”.

<sup>6</sup> José MARTÍNEZ RUIZ (*Azorín*), *Obras selectas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1982, p. 862.

<sup>7</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Pablo Iglesias”, I, 345.

<sup>8</sup> José ORTEGA Y GASSET, “El señor Dato, responsable de un atropello a la Constitución”, III, 345.

<sup>9</sup> José ORTEGA Y GASSET, “[Pensar en grande]”, IV, 652.

<sup>10</sup> Juan MARICHAL, *Teoría e historia del ensayismo hispánico*. Madrid: Alianza, 1984, p. 213.

## Documentos:

Un jovencísimo Ortega (primero por la izquierda), con sus dos hermanos, su padre y el jefe de telégrafos y corresponsal de *El Imparcial* en Málaga. [1896]



Primera colaboración de Ortega en *Los Lunes de El Imparcial*. "El poeta del misterio", [14 de marzo de 1904]



Fotografía de José Ortega y Gasset con 21 años, cuando comienza a colaborar en *El Imparcial*. [1904]



Revista de Estudios Orteguianos  
Nº 18. 2009  
mayo-octubre

“Las ermitas de Córdoba”, *Blanco y Negro*, [28 de enero de 1905]

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

Las ermitas de Córdoba

Si al acercarse el verano con sus ardores buscamos un lugar umbroso o una playa osada, ¿por qué no hemos de buscar también sanatorios de silencio y casas de baños de soledad cuando algo dentro de nosotros nos demanda aislamiento?

Visitemos, por ejemplo, las ermitas de Córdoba, que son una fábrica de soledad como no hay otra. En la cima de un monte se hallan las blancas celdas rodeadas de arbustos y árboles severos y de flores que traen a la memoria la flora exótica del Beato Angélico; fornidos bardales que siguen las quebraduras del terreno ciñen la frente del monte; su recinto se llama el *Desierto*. El aroma de Córdoba, balsámico y pertinaz, es aquí más intenso, y plantas bravas le influyen algún dejó punzante, energético, tónico que acelera la sangre en las venas, despierta las más hondas ideas, sacude al místico bufón que vagabundea por el cuerpo del hombre, y no obstante, unge los nervios de castidad y de templanza.

Un cenobita con sayal del color de la tierra abre un portón, entramos. Dos hileras de cipreses ensimismados con su follaje recio, de un verde casi negro, conducen a la iglesia y al aposento del capellán. En la sacristía se ven dos cuadros que figuran una antítesis dolorosa: es uno la imagen horrenda de una pobre ánima del purgatorio ardiendo en llamas de ocre; en un rincón del lienzo está escrito: *Alma en pena*. En el otro cuadro se lee: *Alma en gracia*; representa una mujer tan bella, con unos ojos tan azules, unos labios tan augustos y dorados y unos labios tan deliciosos, que a no hallarnos a tamaña altura sobre el nivel del mar y de los instintos, alguna inquietud nos sobrecogería.

Luego conviene dejarse ir, losea la voluntad, por el campo austero que se abre en derredor. Las ermitas están despararramadas en la cima, ocultas en la espesura. Cada una tiene su huerto, largo de algunos pasos, ceñido por blanca tapia que se recata entre las chaparras y las higueras. Cada una tiene un ciprés y una espadaña.

A poco de estar en semejante lugar somos transportados a la manosa región de las ideas generales. Las pasiones y las querencias de la carne no concluyen nunca, en verdad; tal vez sigan inquietando nuestros cuerpos bajo la tierra; pero aquí se intelectualizan, se convierten en conceptos puros y son más flovederas. Siempre es menos dolorosa una teoría que un amor.

Va muriendo la tarde. El silencio es sorprendente: para los que de ordinario vivimos en medio del estruendo ciudadano, un instante de silencio nos suena a algo cristalino que se rompe. Sobre la frente, el cielo. Córdoba, en lo hondo, prolonga su ajeño sopor en brazos del Guadalquivir; el color blanco azulado del caserío favorece la blancura, la discreción del paisaje lejano. Por el contrario, cuanto hay en el recinto de las ermitas tiene esa crispación audaz que ha de hallarse en el rostro del místico al punto de saltar de la oración al éxtasis.

Se siente caer en torno la flovizna bienhechora del silencio, y elevarse de entre los árboles humaredas de paz. Respiranse emanaciones de supremo idealismo, y al cortar una flor salvaje, nos parece desglosar una palabra de San Juan de la Cruz o de Novalis, y mezcla estos dos nombres porque aquí se está de tal manera por encima de todo, que la ortodoxia y la heterodoxia se entrecruzan apenas, como dos mulas negras que cruzan ahora, allí abajo, por un camino de plata. El espíritu queda provocado hacia las últimas preguntas: ¿Qué es la vida? ¿Qué es la muerte? ¿Qué es la felicidad?

El rumor casi humano de una campana parladora surge de una espadaña y se esperece en halos armoniosos: es un son blando y acariciador que pasa refrescando el cerebro y produciendo suave angustia, como si una mano de mujer se posara en nuestro pecho y lo



José Ortega y Gasset, eminente escritor español.

aprimera. Hay en las quietudes de los campos sonidos que despiertan en nosotros cúmulos de sensaciones tan agudas y deliciosamente complicadas, que quisiéramos tener mil oídos y mil orejas para escuchar con todos ellos aquella nota tímida.

Otra ermita contesta con su campana; después, la capilla, más grave, da su voz; más tarde, y lejos, habla otra nerviosamente, y luego otra y otra, dulces, tranquilas, rítmicas, balbucientes; cada una desarrolla bajo el cielo benigno del atardecer el sereno tapiz de meditaciones que ha urdido sobre su soledad el eterno cenobita que las tañe. Estos monjes tienen

mueratas sus viejas lenguas purificadas, y dejan a las campanas que conversen en su lugar. Doscientos cincuenta y tres tañidos debe dar al día cada ermita. ¡Ah! la voz de las campanas de las celdas es una música teológica que secha sobre el pensamiento paños blancos de sosiego. Cerca de nosotros chirrían las goznes de una puerta. De ella sale un ermitaño con su bordón de corco comienza a andar por una vereda entre los estos espinosos, y se dirige a la capilla. Es un viejo cetrino y alto que al caminar cojea. A seguida, otros solitarios abandonan sus huertos con un bordón igual en sus manos oscuras. Y es una imagen exótica de otros países y tiempos la que ofrecen estos peregrinos de barbas abundosas, haciendo vía aquí y allá por toda la extensión quebrada del *Desierto*; ahora aparecen destacándose en el cielo como si llegaran de la Tebaida en una nube de oro, y a poco se hunden en un barranco y vuelven a aparecer indeciblemente entre los árboles, horrándose sobre la tierra del mismo tono caliente que sus hábitos. ¿Quiénes son estos hombres? Son, en su mayor parte, campesinos tocos que heridos por un súbito fervor, ascienden a este monte, y aquí se olvidan de sí mismos por espacio de algunos años y aun todo el resto de sus días.

No hacen votos solemnes de vida monástica. ¿Para qué? ¿A qué dar a su aislamiento el matiz sombrío de una acción irremediable? Visten el sayal, cubren su cabeza con esa extraña monerilla de judío, se ciñen los lomos con un rosario hecho de huesos de aceituna o una ancha correa, dejan crecer sus barbas y enjaulan en una de estas celdillas toda la casa de fieras de sus instintos. Conforme pasa el tiempo, van despojándose de ellos y arrojándolos delante de sí con la ingenuidad, con la lentitud, con la sencillez con que se tiran piedrecillas en un agua muerta.

En Constantinopla, donde tanto escasea, hay una Sociedad de *bebedores de agua*; quienes la forman reparten sus simpatías entre aguas de diversas estirpes, y unos prefieren la del Eufrates, porque son biliosos, y otros las del Danubio, porque son linfáticos; o las del Nilo, por afición arqueológica. ¿Qué secretos no sabrán del agua cuando hacen del beberla un arte? De análoga manera, los ermitaños, bebedores de soledad, son grandes entendidos en sosiego. Acaso no mediten mucho, como los catadores sabios no acostumbra beber demasiado. Alguno de entre ellos ha vivido en todos los lugares apartados y quietos de la tierra; en cada uno ha gustado la soledad ambiente, y por último se ha fijado aquí, por juzgala la más útil para su vida interior.

A mis soledades voy; de mis soledades vengo...

decía Lope de Vega. Estos hombres-islas saben más y se están quedos, dejando que las soledades vayan y vengan al través de su espíritu, llevándose en aluvión la escoria de las pasiones. Y así, estos hombres llegan a tener sus almas tan pulidas como cantos rodados, o más bien como huesos enterrados en cal.



Un ermitaño de Córdoba.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

## Colaboraciones desde Alemania: 1905-1907

### Escalando a la cumbre

Si bien la colaboración con *El Imparcial* se prolongará varios años, durante los primeros, sobre todo los de estudio en Alemania, pretendía Ortega, hombre honrado y escrupuloso con el dinero, financiarse la estancia en el extranjero con los artículos: “Sólo me inquieta un poco pensar en si mi estancia aquí será un sacrificio monetario para vosotros superior a lo que fuera lógico”, le confiesa al padre en una carta de abril de 1905.

Era una posibilidad que venía barajando desde hacía tiempo; incluso le llega a indicar a su buen amigo Paco Navarro, el 7 de marzo de 1905, que “dejo la explicación para un artículo que será el primero que haga (para *El Imparcial*) si dentro de unos días me siento mejor de mí mismo”<sup>11</sup>. (Se refiere Ortega al primero que envíe desde Alemania). También lo había hablado con sus padres varias veces, casi desde que se instaló en Leipzig. “Tengo dinero de sobra para llegar hasta junio, y aun quizá más. Por ello no mando a ningún lado artículos. Tengo, sin embargo, varias cosas hechas y seguiré haciendo que mandaré a la *Lectura* y a *Blanco y Negro*”, les decía en marzo de 2005. Y en la misma carta ya perfilaba sus intenciones:

Para *El Imparcial* sólo enviaré cuando tenga medios abundantes de información, artículos *hors de la littérature*, y muy *datosos* sobre correos y telegrafos, universidades, política, régimen y ciudades municipales, organización socialista, etc. Creo que han de ser de un interés muy grande<sup>12</sup>.

Esta voluntad de colaborar con la prensa *pro pane lucrando* es constante en las misivas del joven Ortega. En la siguiente carta volvía a justificarse: “Mi colaboración [con *El Imparcial*] no empezará hasta quince días antes de que se me vaya acabar el dinero que poseo. Aún no sé nada serio y hondo de esto, y necesito tres meses para poder tener datos y observaciones firmes sobre qué pensar. Sólo podría hacer *notas de andar y ver* muy personales y *azorinescas* que supongo no querrás”, decía al padre.

La conciencia de estar resultando costoso para la economía familiar debía inquietarle. A finales de marzo vuelve a escribir a su padre con una remesa de artículos que quedaron inéditos a los que acompañaba la siguiente confesión: “Aun suponiendo que sean utilizables me queda el resquemor de que estoy dudando si me conviene o no publicar artículos por ahora. Un po-

<sup>11</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a Francisco Navarro Ledesma, Leipzig, 7-III-1905, en *Cartas...*, ob. cit., p. 586.

<sup>12</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a sus padres, Leipzig, 13-III-1905, en *Cartas...*, ob. cit., p. 114.

co molesto es, en verdad, ser hombre de letras. Mas como no sé a punto fijo si me conviene o no, os enviaré a la menor falta esos 55 duros de artículos”<sup>13</sup>.

El mes siguiente vuelve a mandar más colaboraciones: “Ahí van dos artículos: tengo otros cuatro hechos pero no los enviaré hasta que acabe uno largo para *La Lectura* sobre «El idealismo de Don Quijote». Todo ello es molesto, amanerado, sin serenidad ni severidad. Creo firmemente que cuanto menos publique por ahora mejor será. Así que tú escoge lo que te parezca menos deleznable y publícalo”<sup>14</sup>.

Estas tribulaciones se prolongarán en el tiempo. Meses después, en una carta del 28 de septiembre de 1905, leemos:

Yo haré por enviarte dos articulillos semanales, cortos pero lo más interesantes que pueda: también remitiré otros a otras publicaciones: todo ello sin firmar, por supuesto. Así, espero llegar a reducir tu contribución a menos de la mitad y lograr un poco de sobra para libros que actualmente me es imposible comprar.

Y al día siguiente, 29 de septiembre de 1905, insiste:

Ahora necesito menos dinero. [...] De los 200 m. [marcos] que me enviáis considero vuestros sólo 100, los otros 100 quiero ganármelos yo. Así pues señálame por cada articulillo de media o tres cuartas de columna 4 duros: enviaré semanalmente dos o tres. Si te parece mucho cuatro ponme tres. De todos modos este mes iréis guardándoos los recibos y cobrándolos hasta reintegraros en esos cien marcos. Y sobre todo no admito discusión<sup>15</sup>.

Sin embargo, esta desiderata no terminaba de concretarse. A pesar de que Ortega envía a *El Imparcial* bastantes artículos de diversa temática, no todos se publicaron, situación que corroe por dentro al joven filósofo<sup>16</sup>. Ve-

<sup>13</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a José Ortega Munilla, Leipzig, 28-III-1905, en *Cartas...*, ob. cit., p.124.

<sup>14</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a José Ortega Munilla, Leipzig, 8-IV-1905, en *Cartas...*, ob. cit., p.128.

<sup>15</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a José Ortega Munilla, Leipzig, 29-IX-1905, en *Cartas...*, ob. cit., pp. 179-181.

<sup>16</sup> En la nueva edición de las *Obras completas*, concretamente en el tomo I, se pueden leer las crónicas y artículos que Ortega consiguió publicar en *El Imparcial* durante su estancia en Alemania entre 1905 y 1906, que corresponden a las series de tituladas “Notas de Alemania”, “Notas de Berlín”, “La Universidad española y la Universidad alemana” y “La ciencia romántica”. A estos artículos hay que añadir los que su padre dejó inéditos, entre los que se encontrarán varios de los póstumos publicados en las *Obras completas*, VII. Para conocer a fondo cómo se fraguó la serie sobre “La Universidad española y la Universidad alemana” es imprescindible leer las cartas que Ortega envía a sus padres a partir del 3 de enero de 1906, en *Cartas...*, ob. cit., pp. 243 y ss.

ladamente, entre parabienes y cálidas expresiones de afecto, Ortega estaba librando una batalla contra un padre transformado en férreo censor. A veces el hijo le reprocha con acritud: “Dime si no te parecen bien mis notas y por qué, con objeto de mejorarme y enmendarme. Asuntos hay a sacos”<sup>17</sup>. En la misma carta ya le había inquirido: “Quisiera, papá, con toda seriedad que se me organizara definitivamente, seguramente y moralmente algunos medios para vivir por y ante mí mismo”, en alusión a la concreción económica de su colaboración con el periódico.

Si bien teníamos noticia de esta censura paterna, mucho se ha conjeturado sobre las razones de Ortega Munilla. Para poner luz sobre este particular, a continuación reproducimos parte de una reveladora carta que se conserva en el Archivo, fechada el 3 de octubre de 1905, carta en la que le expone a su hijo las razones de por qué no ha publicado el primer artículo:

Queridísimo hijo Pepe: Recibo tus cartas y las leo muchas veces. Como estoy tan atareado y tan falto de tiempo y de descanso, no te contesto como debía.

Recibí tu primer artículo, que guardo y no lo publico porque es demasiado personal, demasiado subjetivo, más propio de libro que de periodismo. Lo que escribas ha de ser trabajo mondo y lirondo, información ligeramente comentada. Eso es más aplicable a la vulgar curiosidad de los lectores de periódicos. Con que me mandes al mes tres articulitos y no llegue ninguno de ellos a una columna, bastará para que se cumpla tu generoso deseo. Guarda las cosas grandes para tu obra futura y llena estas cuartillas con las vulgaridades ingeniosas y amenas que el público pide. Yo también hago este sacrificio hace muchos años.

La carta continúa con otros asuntos familiares que no vienen al caso. Pero son sumamente reveladoras las palabras del veterano periodista. De todo lo que le sugiere al hijo, sobresale la visión del padre que vislumbra la “obra futura” de Ortega. El resto supone un retrato del periodismo del momento, enfrascado en las vulgaridades del día a día, un periodismo que Munilla conoce a la perfección, un periodismo que la mañana que España perdía sus últimas colonias ultramarinas, se despachaba en primera plana con la corrida de toros de la tarde anterior.

Ortega contesta al padre a los pocos días, el 15 de octubre de 1905, con una carta en la que ataca con la siguiente propuesta:

Se me ha ocurrido una idea: ¿Por qué no me nombras corresponsal del periódico en Berlín? Aunque los telegramas sólo hubieran de ser en

<sup>17</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a José Ortega Munilla. Leipzig, 18-X-1905, en *Cartas...*, ob. cit. pp. 200-204.

casos excepcionales, una media columna un día sí y otro no de vida alemana, creo que sentaría bien al periódico: política, vida económica, corte, semblanzas, escenas, literatura de *succés*... Esto me supondría un trabajo de dos horas o dos horas y media cada jornada y merecería pagarse 300 francos (no creo que nadie pueda tener un corresponsal más barato en Berlín). Podía hacer una serie de *interviews* a sabios, escritores, etc. Desde que puedo leer alemán voy haciendo grandes progresos en la comprensión de este tinglado y espero estar al corriente dentro de poco<sup>18</sup>.

(Un poco más adelante volveremos sobre esta misma carta para revelar otra parte de su contenido).

La ocurrencia de Ortega podría tratarse de una reacción ante la sugerencia de escribir sobre asuntos amenos y vulgares. En cualquier caso, el padre aceptó la propuesta y Ortega se estrenó con una serie de crónicas sobre el viaje de Alfonso XIII a Berlín (la serie, titulada "Notas de Berlín", consta de 6 entregas, publicadas entre el 10 de noviembre de 1905 y el 14 de enero de 1906). Será la única vez que hallemos a Ortega enfundado en la piel del *cronista raso*. El resto de su producción periodística estará compuesto de colaboraciones de más alto vuelo intelectual: artículos políticos y editoriales, críticas literarias y artísticas, artículos filosóficos, crónicas de viaje (que es, de las crónicas, la menos periodística y, en lo literario, la más ambiciosa), necrológicas, semblanzas y perfiles<sup>19</sup>.

¿Cómo escribe este joven Ortega que envía crónicas *de subsistencia* desde Berlín? Reparemos en que la crónica periodística es, ante todo, el relato de una noticia. Se diferencia de la información pura en que el cronista puede recurrir a la expresividad del lenguaje para recrear lo que ha ocurrido, aderezándolo con su particular vivencia o percepción. Pero no es un artículo de opinión; la espina dorsal de la crónica es la noticia, y a ella tenía que aferrarse Ortega. Es interesante el detalle y por eso me detengo: el joven escritor se encuentra encorsetado en el uniforme del reportero, es la noticia la que doblega su inteligencia y argumento; debe narrar el hecho, dar el dato, describir la escena. Qué lejos del estilo ensayístico que caracteriza sus artículos de opinión, donde la libertad de creación favorece la proliferación de ideas.

Sin embargo, hasta en el oficio reporteril se percibe la calidad del gran escritor que fue Ortega. Su prosa, aun sometida a los cánones informativos,

<sup>18</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a José Ortega Munilla, Leipzig, 15-X-1905, en *Cartas...*, ob. cit., pp. 197-199.

<sup>19</sup> Sobre una descripción de los géneros periodísticos cultivados por Ortega véase Ignacio BLANCO, *El periodismo de Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Biblioteca Nueva, 2005.

sorprende por el ritmo, la musicalidad, el sonido que va produciendo en la mente del lector:

NOTAS DE BERLÍN. UNA FUNCIÓN DE GALA

El Teatro Real de la Ópera estaba engalanado con rosas; guirnaldas en largas ondas decoraban la fachada, rosas había en la embocadura del escenario, rosas caían de los antepechos de los palcos y el enorme de los soberanos estaba cargado de rosas.

El patio de butacas está lleno de uniformes: los hay militares rojos y azules y blancos, los hay palatines de oro y de plata. Indolentemente apoyado en el respaldo de una butaca está un capitán húngaro con su gorro de astrakán (*sic*) al brazo y su bellissimo uniforme, que recuerda el traje de Pepe-Hillo.

En los palcos principales, como una galería de retratos antiguos, vénse las altas damas cortesananas...

[...] Y en la oscuridad del teatro, en el palco imperial la faz de mármol de la emperatriz tiene como un débil fosforecer.

En el entreacto, ambas imperiales personas se inclinan hacia el rey Alfonso y le van nombrando nobles señoras y hombres ilustres; la emperatriz señala con un abanico blanco y D. Alfonso busca entre los grupos los que le van siendo indicados.

*El Imparcial*, 8-XI-1905

Como se aprecia en este fragmento, la musicalidad de los párrafos, unida a la precisión y expresividad léxicas, no sólo nos muestran al escritor, también nos hablan de una voluntad de estilo. El arranque de la crónica cumple estrictamente lo que la teoría periodística posterior ha denominado "lead de ambiente", y en párrafos ulteriores se puede observar el magistral uso del detallismo informativo, detalles que si bien no son la noticia, resultan muy periodísticos. En resumidas cuentas, este joven estudiante de filosofía está muy al corriente de los usos y modos del periodismo, conoce el género, sabe lo que se espera de él.

No menos cierto es, sin embargo, el rápido desinterés que este tipo de periodismo provocó en Ortega. Lo sabemos por las cartas que esos días escribió a sus padres, cartas en las que protesta por la pérdida de tiempo que supone seguir los pasos de la Comitiva Real, por el gasto de dinero, por el cansancio de tener que redactar la urgente crónica informativa sobre la mesa de un café... Era de esperar: tal y como llegó, se esfumó la ilustre corresponsalía de *El Imparcial* en Berlín. A Ortega le sienta mejor la pose del articulista, del colaborador que desde la atalaya de *Los Lunes*, o incluso de los números ordinarios de *El Imparcial*, se comporta como un comentarista y se trasfigura en crítico sagaz.

En cualquier caso, el argumento paterno de que enviara amenidades acordes con los gustos vulgares de los lectores de periódicos caló profundamente en Ortega. Años después, en *Misión de la Universidad* (1930), escribía sobre la falta de perspectiva del periodismo actual: “La vida real es de cierto pura actualidad; pero la visión periodística deforma esta verdad reduciendo lo actual a lo instantáneo y lo instantáneo a lo resonante. [...] Cuanta más importancia subjetiva y perdurable tenga una cosa, menos hablarán de ella los periódicos, y en cambio destacarán en sus páginas lo que agota su esencia con ser un suceso y dar lugar a una noticia”<sup>20</sup>. Y sin solución de continuidad, arremete contra los periodistas, “gremio de pseudointelectuales chafados, llenos de resentimiento y de odio hacia el verdadero espíritu. Ya su profesión los lleva a entender por realidad del tiempo lo que momentáneamente mete ruido, sea lo que sea, sin perspectiva ni arquitectura”<sup>21</sup>.

En conclusión, aun admitiendo que Ortega habitaba en la cumbre, tuvo que luchar para acomodarse en ella. Vicente Cacho Viu resume acertadamente esta situación al asegurar que “el enfrentamiento generacional entre padre e hijo no fue más allá de los niveles habituales”, y añade: “El talento de Pepe, aun dándose por supuesto, no sería objeto de ningún especial reconocimiento sobre sus hermanos: Ortega Munilla tardó años en aceptar sus puntos de vista novedosos y sometió a una férrea censura los escritos primerizos enviados por el hijo desde Alemania, que no siempre se publicaron; tampoco Pepe abdicó nunca ante el padre de su extrema exigencia crítica, recurriendo al subterfugio –tan normal– de exponer los puntos más conflictivos en las cartas a su madre, una mujer delicada y piadosa, según podía esperarse de su tiempo y clase, ajena por completo a los pleitos que se traían los varones de la familia”. Para Cacho, “Ortega no fue el niño mimado de un clan influyente en la escena pública española, aunque su talento supiera sacar partido de la plataforma, tampoco despreciable, de la que partía en la vida”<sup>22</sup>.

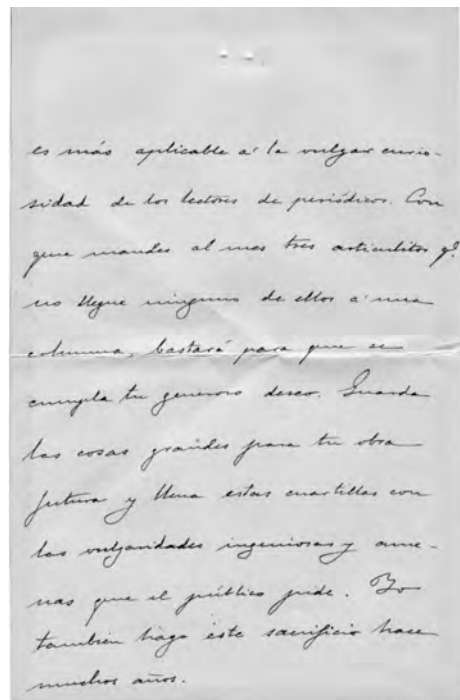
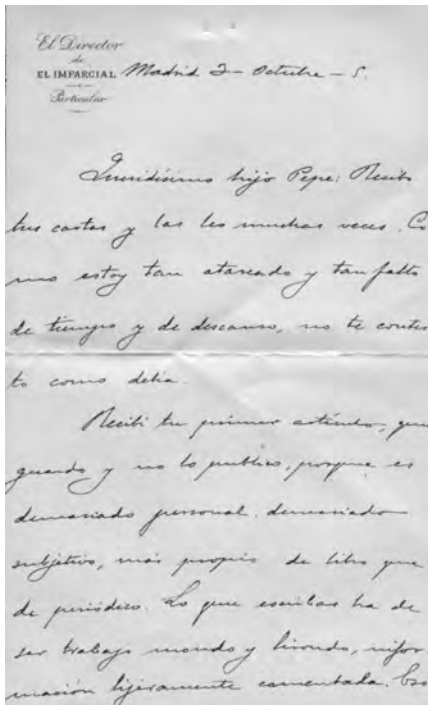
<sup>20</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad*, IV, 567.

<sup>21</sup> Para profundizar en las diferencias de Ortega con el periodismo, véase Ignacio BLANCO, “Ortega o el periodismo circunstancial”, *Revista de Occidente*, 300 (mayo, 2006), pp. 49-70.

<sup>22</sup> Vicente CACHO VIU, “Prólogo”, en *Cartas...*, ob. cit., pp. 19-20.

## Documentos:

Carta de José Ortega Munilla a su hijo en la que le expone algunas razones por las que decide no publicarle su primer artículo. Madrid, 3 de octubre de 1905

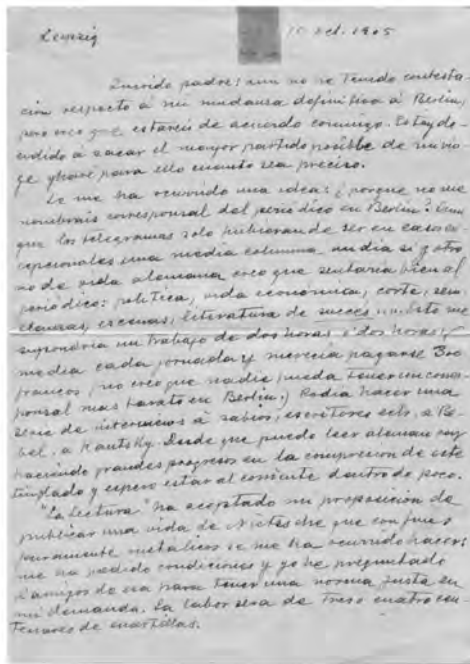


“Notas de Berlín. Una función de gala”, donde ya se indicaba “de nuestro corresponsal en Berlín”. Firmaba “O”. *El Imparcial*, [12 de octubre de 1905]

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



Carta de José Ortega y Gasset a su padre en la que le solicita que le nombre corresponsal de *El Imparcial* en Berlín. Leipzig, 15 de octubre de 1905



DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Fotografía de la colonia española que asistió a un banquete en la Embajada de España en Berlín. Ortega es el segundo de la segunda fila empezando por la derecha. *La Ilustración Española y Americana*, 15 de noviembre de 1905



LA COLONIA ESPAÑOLA QUE ASISTIÓ AL BANQUETE OFRECIDO POR EL CÔNSUL DE ESPAÑA, SR. D. EUGENIO LANDAU.

De fotografía de nuestro enviado especial Sr. Balboa de Yrujo.

“Mi cabeza es por completo antiperiodística”

Salvadas las iniciales controversias que acabamos de describir, la colaboración de Ortega con *El Imparcial* durante sus años en Alemania se desarrolla de un modo sincopado: en 1905, seis artículos; en 1906, trece; en 1907, cuatro... Lógicamente, esta cadencia se intensificará tras su regreso a España, y seguirá escribiendo para *El Imparcial* con regularidad hasta la primavera de 1913.

La batalla librada con Ortega Munilla nos va a deparar otro argumento de interés biográfico. Las disputas paternofiliales no sólo se centraron en la censura de los artículos de Ortega, también se habló entre ellos de la propia configuración del periódico, de cómo estaba armado *El Imparcial*. Cacho Viu apunta en la buena dirección cuando alude a la disputa generacional<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Ortega llega a despedirse de su padre en una carta con este colofón: “Mil abrazos de tu hijo que te adora, Pepe. Te adora pero piensa en casi todo de distinta manera que tú”. Ver carta de José ORTEGA Y GASSET a su padre, Berlín, 12-XII-1906, en *Cartas...*, ob. cit., p. 265.

Pero hay algo más que el ímpetu juvenil que empuja y pide paso, porque las observaciones de Ortega no son simples apreciaciones de un lector. El hecho de pertenecer a la familia editora, de que su padre fuera el director del periódico y que desde tan temprana edad respirara el ambiente de las redacciones, le imprimió a Ortega el carácter del editor, atento al estilo, a la apariencia, a las tendencias, a los contenidos, incluso a las erratas: “Qué corrijan con más cuidado las pruebas: mi letra es mala, pero salen unas erratas que azararían a un autor menos indiferente que yo”<sup>24</sup>, escribe a propósito de su serie sobre la Universidad alemana que estaba publicando *El Imparcial*.

El 5 de marzo de 1905, recién instalado en Leipzig, felicita a su padre por la incorporación de *Azorín* a *El Imparcial*: “Me alegro mucho de lo de *Azorín*. Creo que es una adquisición para el periódico aunque no creo que dure mucho”<sup>25</sup>. Fue premonitorio, pues la colaboración de *Azorín* expiró a los dos meses.

A los pocos días, el 13 de marzo, escribe que *El Imparcial* “lleva unos días de un interés enorme con esos crímenes tan pintorescos. El de Cifuentes está además muy bien presentado, con sobriedad, etc.”<sup>26</sup>. Y el 21 de marzo vuelve con *Azorín*: “*Azorín* sigue muy bien y se ha cohartado (*sic*) lo bastante. El periódico lleva una temporada de primer orden, ¿eh? Lo mamo –perdonad la frase pero es la más exacta”<sup>27</sup>.

El 28 de marzo se refiere a nuevos aspectos: “¡Cuánto ha subido el periódico! Viene realmente bien. Todos habéis apretado (muy bien el «Perfil del día» *Volar*) y *Azorín* va mejor cada día. (Los molinos de Criptana andan y andan. ¡Qué bien!)”<sup>28</sup>, escribe en alusión a la serie de crónicas de viaje que está publicando *Azorín* siguiendo la ruta de Don Quijote.

Estas primeras impresiones que encontramos en las cartas del joven Ortega y que se detienen en glosar los aspectos positivos que percibe en *El Imparcial*, se va a tornar al cabo de los meses, hacia finales de 1905, en acerbadas críticas al periódico. Las razones pueden ser tres, según mi punto de vista: en primer lugar, la situación personal de Ortega Munilla, cansado e

<sup>24</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a su padre, Berlín, 30-I-1906, en *Cartas...*, ob. cit., p. 249.

<sup>25</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a su padre, Leipzig, 5-III-1905, en *Cartas...*, ob. cit., p. 110.

<sup>26</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a su padre, Leipzig, 13-III-1905, en *Cartas...*, ob. cit., p. 115.

<sup>27</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a su padre, Leipzig, 21-III-1905, en *Cartas...*, ob. cit., p. 121.

<sup>28</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a su padre, Leipzig, 28-III-1905, en *Cartas...*, ob. cit., p. 124.

invadido por un profundo pesimismo que desazona y perturba profundamente al hijo, que en parte lo atribuye a su ardua labor al frente del rotativo familiar en una época muy difícil para éste desde el punto de vista financiero<sup>29</sup>: “Pondría una mano que el día que te encuentres libre del peso del periódico y haciendo la vida tranquila y libre, se te quitarán 20 años de encima y te volverán a salir donde las canas, cabellos negros”; Ortega le implora que abandone la dirección de *El Imparcial* y que se recoja en la literatura para recobrar el tono vital: “Tú no tienes idea de lo que harás cuando un chorro de lecturas renovadas te limpie el alma y te la ponga como nueva”<sup>30</sup>.

En segundo lugar, el mazazo emocional que para Ortega supone la muerte inesperada de su buen amigo Navarro Ledesma, que interfiere en su humor, su perspectiva vital y su estado de ánimo: “Crece por momentos la conciencia de lo que he perdido con Navarro: mis estudios, mi vida interior, mis proyectos, todo cruje con su desaparición”; “estoy muy, muy dolido y pesimista. Además, tan solo que no es posible más. Paciencia. No hay mejor gimnasia que la del frío de la soledad”<sup>31</sup>.

En tercer lugar, las críticas contra *El Imparcial* también están causadas por la repetida censura de sus colaboraciones, que a estas alturas empiezan a acumularse<sup>32</sup>. En la carta que escribe a su padre el 15 de octubre de 1905, la protesta de Ortega por la no inclusión de sus artículos ya trasciende del ámbito personal:

No veo en el periódico mis notas, lo que me hace pensar que carecen de interés: no cejo por ello y seguiré enviando hasta dar con algo justo. Sin embargo no te oculto que la primera plana del periódico está muy seca, muy correosa: no basta “Mundo al día”, por su contenido, ni Cavia por la antigüedad de su manera. Hay que buscar alguien que refresque: no cometamos el error de que porque el público no sea capaz de gustar cosas delicadas, no lo es de toda literatura<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> En el siguiente epígrafe daremos más detalles al explicar la creación de la Sociedad Editorial, operación financiera ideada, entre otras cosas, para salvar la economía del periódico.

<sup>30</sup> Ésta y la anterior, en carta de José ORTEGA Y GASSET a su padre, Leipzig, 29-IX-1905, en *Cartas...*, ob. cit., pp. 180-181.

<sup>31</sup> Ésta y la anterior, en cartas de José ORTEGA Y GASSET a su padre, Leipzig, 24 y 25-IX-1905, en *Cartas...*, ob. cit., p. 170 y p. 172.

<sup>32</sup> La censura paternal está provocando en Ortega (no sabemos si el padre era consciente) una desidia hacia la escritura periodística. Varias veces durante estos años se refiere el joven estudiante de filosofía a su rechazo por el periodismo y a la necesidad de seguir estudiando antes de encomendarse a la actividad periodística: “Ya sabes mi repugnancia a escribir. Las razones son innumerables. Creo que es para mí cuestión importantísima no escribir en los periódicos sino hacer labor objetiva científica en libros”, podemos leer en una carta a su padre escrita en Marburgo el 12-XII-1906, en *Cartas...*, ob. cit., p. 264.

<sup>33</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a su padre. Leipzig, 15-X-1905, en *Cartas...*, ob. cit., pp. 198.

Es evidente la alusión a aquella carta de Ortega Munilla del 3 de octubre, en la que le pedía amenidades y vulgaridades. Ortega exige “alguien que refresque” y algo de literatura, en clara alusión a sus artículos censurados. Sabía que su mensaje era duro, por lo que termina la carta pidiendo al padre: “No veas en cuanto te escribo la menor exaltación”.

Sin embargo, si somos capaces de leer estas cartas de Ortega dejando a un lado su amor propio herido y su dolor por la actitud del padre, seremos capaces de resaltar la mentalidad con que Ortega analiza las deficiencias del periódico. Al hacerlo obtendremos el retrato del periodista integral que fue, como demuestra la carta más reveladora escrita a su padre el 18 de octubre de 1905, de la que necesitamos conocer, al menos, estos párrafos:

A éste [*El Imparcial*] le hace falta algo animado y distinto del fondo, de la política, de los alcoholes y de los telegramas: muchos números resultan algo espartanos: hay que evolucionar. Tú tienes, y perdona –por más que quién sino [yo] tiene derecho y deber de decirte lo que piensa– un tanto de manía a todo lo personal: acuérdate de tu época de cronista en que precisamente eras muy amigo de la personalidad literaria, uno de los primeros que la importaron. Cuidado que yo soy enemigo de cuanto pueda oler a literatura seria en los periódicos, pero amigo de cuanto sea literatura periodística. Creo que debes pensar mucho en buscar, aunque sea so la tierra, alguien que escriba artículos agradables: por creer yo que el más indicado –y sigo creyéndolo– era *Azorín*, me empeñaba en ganarlo: vino y se fue a poco, aunque aún ignoro si lo dejó por razones puramente argentinas. Cavia, el pobre, está hecho una mesa de noche: no atina jamás: es irresistible, antiguo, marchito y sobre todo muy poco inteligente.

[...] Mi cabeza es por completo antiperiodística, no atino con el deseo del público. Pero, sin embargo, tengo el suficiente criterio para pensar y afirmar que es preciso cambiar de manera. No hay en todo el periódico una cosa alegre, ligera, atractiva: las columnas son hoscas y cejjuntas: la mayor parte de los artículos palabras viejas y hartas de ser conocidas: ni aun la crítica de teatro es agradable: Laserna ensarta los clichés desesperantes que dan ganas de llorar. ¿Por qué sigue? Supongo que no será porque sea independiente: ya, pues, que el crítico del periódico no sea más libre y puro que los demás, que sea al menos mejor escritor<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a su padre, Leipzig, 18-X-1905, en *Cartas...*, ob. cit., pp. 200-204.

Como hemos advertido, estas palabras están escritas en una circunstancia emocional que justifican parte de su sentido. Pero si ponemos nuestra mirada no en los dardos sino en la diana a la cual apuntan, veremos la complejidad del análisis orteguiano: renovación, regeneración. Como nosotros conocemos la historia hasta el final, vislumbramos aquí, a la altura de 1905, un embrión que madurará en pocos años, primero en la revista *Faro* (1908); después en *España* (1915) y finalmente en *El Sol* (1917). Puestas en perspectiva, estas empresas son la consecuencia lógica de aquellas ideas que Ortega comienza a incubar durante su etapa de estudio y formación en Alemania.

El diagnóstico de lo que falla en *El Imparcial* parece claro, pero también las propuestas de recuperación, de modo que tras el análisis de las deficiencias, Ortega descarga una batería de medidas aplicables para la renovación:

Todo esto que tanto me molesta decirte viene a parar en lo siguiente: es preciso dar una nueva fisonomía al periódico (cosa que ha sido siempre tu teoría y tu secreto): ésta sólo puede ser mediante la especialización de los que han de hacerlo; cada rincón de asuntos debe tener su especialista con cierta libertad y personalidad: esta especialización supone mayor y más complicada organización y vigilancia: esto es lo que tiene que ser el director. La época en que el periódico era un *steple-chasse* [*sic*] de noticias pasó: hoy sin olvidar ni mucho menos eso hay que caminar hacia un periódico todo él vivo y chispeando y sin palabras generales. ¿Es o no así? Mira, pues, cómo la misma marcha y necesidad del periódico pide que mudes el género de tus faenas: éstas, en mi opinión deben ser dar el tono general, podar los caracteres excesivos y los excesivos deseos de resaltar, velar por la honorabilidad de los impulsos, encargarse especialmente del credo político, en fin, de descubrir y atraer los hombres que por disposición divina llegan al mundo para hacer tal cosa y no otras. Todo lo que no sea esto me parece vano.

[...] Un signo terrible de lo que pasa al periódico es la supresión por haches o por erres de los *Lunes*. ¿Que compare el periódico con los demás? No lo haré jamás: de los demás no hay ni que hablar<sup>35</sup>.

Especialización de los periodistas, que deben disponer de libertad de creación, y a quienes se debe pulir el ansia de destacar; construir un periódico vivo, chispeante y concreto, con otra fisonomía menos cejjunta y hosca. En una palabra, este Ortega de 22 años percibe la necesidad de hacer

<sup>35</sup> *Ibidem*.

un periódico nuevo a la altura de lo que éste tiene que ser, no a la altura del gusto popular. El argumento es más complejo de lo que parece: no puede ser que el periódico se rebaje y resigne adaptando la calidad de sus contenidos al nivel romo, plano y chabacano de los lectores, como estaba configurada la prensa generalista y popular del momento. Lo que Ortega está pidiendo para *El Imparcial* es un medio de comunicación capaz de elevar ese nivel, por lo tanto, concebido y realizado por encima de la medianía popular, un periódico que obligue al lector a pensar en aquello que lee, un lector capacitado precisamente por la acción regeneradora del periódico, para digerir literatura periodística de calidad. Y esta misión corresponde al director, como bien indica. Así también lo entiende Cacho Viu al asegurar que “resulta notable, en el futuro inspirador de *El Sol*, su temprana conciencia del papel modernizador que la prensa podía llevar a cabo”<sup>36</sup>. Efectivamente, la prensa tiene una función social, y percibimos cómo Ortega comienza a vislumbrarla en el horizonte de *El Imparcial*, horizonte ligado a su propio destino vital como confesará en 1934 en el «Prólogo para alemanes», donde rememora su pasado como periodista en la conocida cita: “En nuestro país, ni la cátedra ni el libro tenían eficiencia social. Nuestro pueblo no admite lo distanciado y solemne. Reina en él puramente lo cotidiano y vulgar. Quien quiera crear algo –y toda creación es aristocracia– tiene que aceptar ser aristócrata en la plazuela. He aquí por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico”<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Vicente CACHO VIU, “Prólogo”, en *Cartas...*, ob. cit., p. 27.

<sup>37</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a una edición de sus obras”, V, 98.

## Documentos:

Fotografía de Francisco Navarro Ledesma dedicada a Ortega: "A mi querido amigo Pepe, con todo el afecto". Madrid, 16 de mayo de 1905



Postal que recibe Ortega en Alemania junto con los recortes de periódicos referidos a la muerte de Francisco Navarro Ledesma. Firma el envío Paco [Agramonte], 28 de septiembre de 1905



Querido Pepe: por encargo  
de tu padre te mando  
una porción de periódicos  
con detalles, artículos, retratos  
etc del gobierno anterior.  
Te escribiré en día de  
estos. Aquí todo bien.  
De abraço tu amigo  
Paco  
24. sep. 05.

Postal que Ortega envía a sus padres el día que llega a Berlín, 31 de octubre de 1905



Carta de Ortega a su padre en la que le envía una entrega de la serie de la serie "La Universidad alemana y la Universidad española". Berlín, 30 [de enero de 1906]

Guernica - Febrero 1906  
Berlín 30

Muñido padre: ahí va otro de tau-  
da. Si interesan y por la variedad de asuntos que  
mas o menos deparada; al desgracia se trata, a  
cuero le interesan seguiré mi plan que llega a me-  
ne artículos. Si no o por no convenientemente meteré la  
contribución de la universidad alemana en dos ty  
paz.

Este artículo - adobitase - que es solo la prime-  
ra parte del IV: por lo tanto no despu de poner  
debajo el se continuara, la segunda parte será  
espero, el único decente y el mas escrito con mas  
fe, mas, venga sobre la ciencia en España e ideas  
y respecto a ello comience divulgar como que el  
saber no tiene que ser un grande nombre que la  
sabiduría es una ocupación como otra cualquiera  
cujin, lo que aqui ocurre.

Ah! lo que conijan con mas cuidado las pmo-  
tas; mi letra es mala, pero vale mas erra-  
tas que acarariam a autor menos indiferente  
que yo.

Recibi el dinero del periódico, ahí va el  
artículo recibo. Ronguin come cinco duros o cua-  
tro en los sucesivos en lugar de seis porque ni los  
vale ni sencillos en ellos tiempo y espues por  
valor de seis ni aun de cinco.

¿Vais a hacer algo para cuando venga el Kaiser?  
Podria hacerse un extraordinario ilustrado  
sobre la Alemania actual; de decidirlo comen-  
me solo preparandolo. Me comprometo a buscarpar-  
me de todo el numero, texto y grabados inclu-  
sive: pero desde luego, con prisa no, porque me  
ini dentro de un mes o poco mas.

manana me voy con un amigo medico agra-

### *El Imparcial* y la Sociedad Editorial

En los primeros años del siglo XX, *El Imparcial* atraviesa una delicada situación financiera provocada, en parte, por la competencia de periódicos cercanos en lo ideológico, como *El Liberal* o *Heraldo de Madrid*. Junto a ello, el rotativo estaba pagando el precio del transfuguismo en el terreno político pues, como narran quienes han estudiado su historia, con la muerte en

1884 de su fundador *El Imparcial* abandonó su seña de identidad: la imparcialidad y la voluntad de unir a todos los españoles, línea editorial que le llevó a ser el periódico más importante durante los años de la Regencia. El hijo del fundador, Rafael Gasset y Chinchilla, se hace con las riendas del periódico tanto en el terreno empresarial como periodístico. Como consecuencia, *El Imparcial* comienza a titubear en política, arrastrado por las ambiciones de su nuevo editor, que llegó a ser ministro de Agricultura en el Gobierno conservador de Silvela, momento en que dejó la dirección en manos de José Ortega Munilla. Sin embargo, tras la muerte de Silvela y de Fernández Villaverde, Rafael Gasset se pasó al Partido Liberal, arrastrando consigo a *El Imparcial*.

Es importante que veamos estas circunstancias detrás del pesimismo y hastío vital de Ortega Munilla, antes referido. De ahí que su hijo le implorase en sus cartas que abandonara el periódico de una vez por todas.

Entre las batallas que tiene que librar Ortega Munilla desde su puesto de director está la salvación de la empresa. Se idean varias soluciones, pero la más importante sin duda, es la creación de la Sociedad Editorial de España, un *trust* de prensa nacido en mayo de 1906, cuyo espíritu fundacional estaba marcado por una tendencia política liberal, en consonancia con la línea editorial de los tres periódicos que lo integraron de forma mancomunada: *El Liberal*, que aportaba a la sociedad bienes por un valor de 2.500.000 de pesetas; *El Imparcial*, que los aportaba por valor de 2.100.000 pesetas y *Heraldo de Madrid*, que participaba con 1.500.000 pesetas. Además de estos bienes, la potente sociedad nacía con un capital inicial de diez millones, divididos en diez mil acciones de mil pesetas cada una. Todo esto representaba una “operación periodística de verdadera importancia, con trasfondo político y empresarial”<sup>38</sup>.

La Sociedad Editorial de España estuvo dirigida por un primer consejo con amplios poderes entre cuyos miembros contamos a José Gasset (por parte de *El Imparcial*), Miguel Moya (dueño de *El Liberal* tras heredar todas las acciones de Isidoro Fernández Flores, *Fernanflore*), Antonio Sacristán (administrador gerente de *El Liberal* y gerente del *trust*) y José Ortega Munilla. El *trust* se propuso “establecer tarifas conjuntas de publicidad; adquirir papel prensa y maquinaria en condiciones ventajosas; compartir servicios informativos, y competir con otras publicaciones que tenían una buena marcha como *ABC*”<sup>39</sup>. El experimento comenzó funcionando bien, tanto que al poco se fueron uniendo otras cabeceras hasta reunir un total de

<sup>38</sup> Jesús TIMOTEO ÁLVAREZ y otros, *Historia de los medios de comunicación en España. Periodismo, imagen y publicidad (1900–1990)*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 46.

<sup>39</sup> *Ídem*.

nueve periódicos y dos revistas. Éste es el primer antecedente de concentración de medios que tenemos en España. Sin embargo, la experiencia hizo aguas a los diez años y el 26 de abril de 1916 *El Imparcial* abandonaba la sociedad para seguir navegando en solitario.

El eslabón entre la noticia histórica y la biográfica de la Sociedad Editorial de España lo encontramos en las últimas cartas que Ortega envía a su padre desde Alemania. Para nosotros adquieren relevancia porque nos permiten recuperar el sentido que Ortega daba a la empresa familiar, sentido que, como hemos indicado párrafos atrás, nos ofrece la visión del joven filósofo acerca de la necesidad de utilizar la editorial como medio de influencia y transformación social. Reparemos en que Ortega va más allá de la prensa como institución; va a reclamar para *El Imparcial* y la Sociedad Editorial toda una acción cultural de mayor calado, que abarque no sólo el periódico, sino también la edición y traducción de libros, y la creación de un centro de conferencias que podrían igualmente publicarse.

Si seguimos un orden cronológico que nos permita ver en conjunto esta faceta de su biografía, observamos que Ortega se empieza a referir a la Sociedad en las cartas enviadas desde Marburgo a finales de 1906. El 12 de diciembre escribe: “Propongo a la Sociedad además de las conferencias una Biblioteca de Cultura (a 2, 3 y 5 pesetas tomo) –son un error los libros baratos– donde se publiquen esas conferencias y traducciones de obras extranjeras escogidas por mí. Creo que ambas cosas podían ser a la larga dos serias labores de la Sociedad”<sup>40</sup>. A los pocos días le escribe a su madre reiniciendo en la misma idea, sin duda para que ésta intercediera ante el padre: “A papá le propongo la siguiente idea a rumiar: podía la Sociedad Editorial intentar lo siguiente que aunque no fuera un negocio, gasto importante tampoco, y en cambio significa una gran acción de cultura. Ello es tener un buen local donde se dieran Conferencias. Estas Conferencias habrían de ser exclusivamente sobre los grandes y generales problemas científicos y sólo habrían de darlas los especialistas. Por ejemplo Ramón y Cajal, M. Pelayo, Galdós, Giner, Azcárate, Unamuno, Hinojosa, Menéndez Pidal. El secreto del éxito estaría en hilar terriblemente delgado al elegir los conferenciantes”<sup>41</sup>.

El evidente subterfugio de participar estas ideas a la madre no era otro que influir por vía consorte en el padre. La carta, que por larga no reproducimos en su totalidad, es un dechado de organización y sistematización

<sup>40</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a su padre, Marburgo, 12-XII-1906, en *Cartas...*, ob. cit., pp. 264-265.

<sup>41</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a su madre, Marburgo, 18-XII-1906, en *Cartas...*, ob. cit., pp. 266-267.

de la iniciativa. Habla Ortega del sistema de pagos a los conferenciantes, del cronograma de sus conferencias, del itinerario que debían seguir por diversas ciudades de España, incluso del precio que el público pagaría por entrada: “La Sociedad aun en el peor caso perdía muy poco y si cuajaba el ensayo era una utilísima significación cultural para ella. Está obligada a intentar sin cesar cosas nuevas y europeas”<sup>42</sup>. Se ve claro dónde apunta el joven filósofo; ya está aquí prefigurado el arquero<sup>43</sup>, el incitador, el publicista, el periodista, el hombre público que será en poco tiempo.

Más reveladora incluso resulta la siguiente carta que dirige a su padre el día 23 de diciembre. Observemos cómo junto a los aspectos más pedestres de la organización empresarial, introduce Ortega su concepción filosófica del grave problema que la Sociedad Editorial debe afrontar, como es su misión pedagógica y cultural en España:

Creo que la idea fundamental de la organización de los periódicos de la Sociedad debe ser la de que los dirijan hombres muy personales, casi chalados. Los mismos defectos de Don Manuel le hacen único para el caso. La Sociedad debe cuidar de la amenidad y del buen servicio de noticias en sus periódicos pero, por lo demás, procuran que se diferencien cuanto más mejor. Hay, pues, que personalizarlos, que amanerarlos. ¡Lástima que L. B. [probablemente Luis Bello] tenga tan escasa personalidad!

Tú tienes un papel muy hermoso, casi el papel de un presidente del Consejo. El bien que puede hacer a España la Sociedad es incalculable, la potencia política que pueden volver a tener los periódicos es muy superior a la que han tenido antes, si bien, dando a la palabra política otro valor del que antes tenía. [...]

Hoy en España no hay derecho a ser sólo periodista, o sólo filósofo. No veo cómo se puede vivir metido en su oficio cada uno y dejando el tiempo pasar. [...]

Sacristán es un hombre excesivamente administrativo; Moya ausente por completo de toda posible preocupación política y cultural. Tú tienes que tomar sobre ti la responsabilidad de lo que signifique para España la Sociedad. Que esta responsabilidad no es pura frase y que la moral política comienza a ser algo real en nuestra tierra es indudable. ¿Por qué es lisa y llanamente indudable? Muy claro: porque yo siento en mí una parte de esa responsabilidad y estoy decidido a no cargar mi con-

<sup>42</sup> *Ídem*.

<sup>43</sup> En esta época Ortega utiliza el pseudónimo “IVON”, nombre de origen alemán que quiere decir “La arquera”. Aparece en la firma del inédito “[Hace falta la acción]” de 1908, VII, 117-118. Como es sabido, el arquero como metáfora es constante en la obra del filósofo, y como símbolo (que aún perdura) Ortega lo utilizó en la portada de los libros de Revista de Occidente.

ciencia y algún día –dentro de dos, de tres años–, necesitaré o que la Sociedad Editorial esté de acuerdo conmigo en este punto de su deber frente al país o que yo esté decididamente enfrente de la Sociedad Editorial<sup>44</sup>.

Después de leer con detenimiento esta carta, nadie podrá extrañarse de que en pocos años Ortega impulse la “Liga para la Educación Política” (1913), o pronuncie la conferencia “Vieja y nueva política” (1914), o alumbré el editorial que el día de su nacimiento enarbolaba el semanario *España* (1915). Todo ello ya está aquí, dispuesto a germinar. “Yo comienzo ahora a estudiar en serio este problema de nuestro porvenir político: voy viendo grandes, inmensas claridades. Lo que salga, no sé pero algo tiene que salir: de ello estoy cierto”, confiesa Ortega en la mencionada misiva, y estamos en 1906.

#### Documentos:

Fotografía de Ortega en el parque Wilhelmstrasse de Kassel (Alemania).  
[1906]

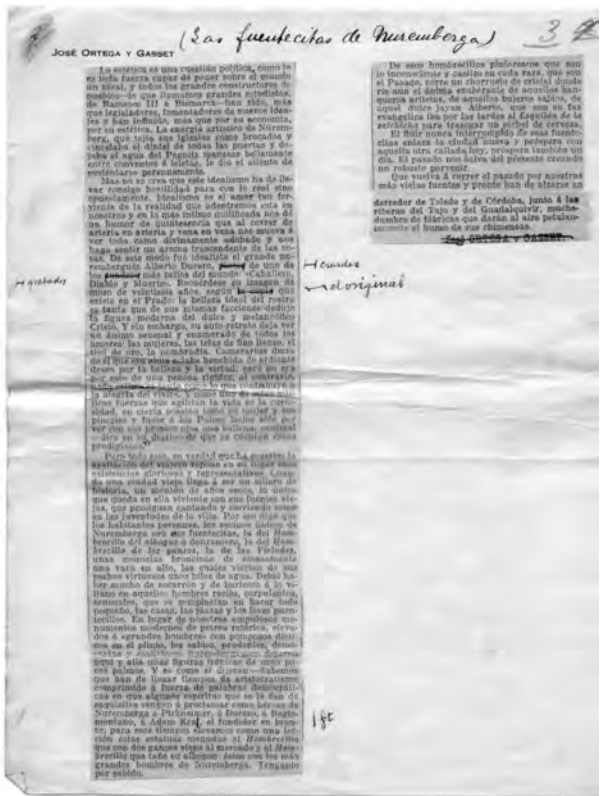


<sup>44</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a su padre, Marburgo, 23-XII-1906, en *Cartas...*, ob. cit., pp. 268-272.

Ortega con unos amigos en Marburgo. [1906]



Fragmento de “Las fuentecitas de Nuremberga”, corregido a mano por el propio Ortega. [El Imparcial, 11 de junio de 1906]



**Faro, 1908**

## La fusión entre la teoría y la práctica

“El error de nuestro agarbanzamiento está en creer que la teoría y la práctica son cosas distintas”, sentencia Ortega a finales de 1906<sup>45</sup>. A partir de este momento, la acción publicista del filósofo va encaminándose con mayor determinación hacia el articulismo político, que en este contexto es una forma de acción. A los pocos meses le escribe a Unamuno: “Tengo muchos proyectos con usted: creo que estamos en momentos precisos para resucitar el liberalismo y ya que los de oficio no lo hacen vamos a tener que echarnos nosotros ideólogos a la calle. No hay más remedio: es un deber. Hay que formar el partido de la cultura. Dígame qué piensa. ¿Y si empezáramos por Barcelona?”<sup>46</sup>.

El primer artículo de contenido netamente político que Ortega publica en *El Imparcial* se titula “Reforma del carácter, no reforma de las costumbres” (5-X-1907)<sup>47</sup>, y en él apreciamos la postura que el pensador adopta frente al político, marcando las distancias, como un observador que, desde fuera de la política, analiza y juzga la acción del político. Arremete contra el ministro Juan de La Cierva por una Real Orden que regulaba los horarios de las tabernas, pero esto es anecdótico. Lo importante desde el punto de vista biográfico es que con 24 años Ortega se lanza a la arena del periodismo político, que en él será combativo y militante, un periodismo de acción. Además, este artículo rompe con la inercia de dar a la prensa textos de un carácter marcadamente literario y personal. El anterior había sido la necrológica dedicada a su amigo Navarro Ledesma (*El Imparcial*, 24-IX-1906), al que había precedido “Moralejas” (*El Imparcial*, 6-VIII; 13-VIII y 17-IX-1906), de contenido literario y estético.

Por el camino se quedó otro artículo de contenido político, “Anarquía gubernamental” (agosto de 1907), que su padre dejó sin publicar<sup>48</sup>.

Estas primeras escrituras de orden político nos ofrecen la fisonomía de un joven que desde la ciencia y la teoría se está preparando para regresar a la pantanosa realidad política y cultural de España. En este contexto, su vinculación con el nacimiento de la revista *Faro* (1908) se percibe como algo natural.

<sup>45</sup> *Ídem*.

<sup>46</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a Unamuno, Madrid, 17-III-1908, en *Epistolario...*, ob. cit., p. 77.

<sup>47</sup> I, 111-115.

<sup>48</sup> Ahora publicado en el primer tomo de póstumos, VII, 107-110.

*Faro*, de la que en 2008 acaba de cumplirse el primer centenario de su fundación, fue una revista impulsada por el propio Ortega tras su vuelta de Alemania y sufragada, en parte, con la liquidación del extinto diario maurista *España*, entre cuyos accionistas se contaba Ramón Gasset, tío de Ortega. Al frente de la publicación constaba como director-gerente Bernardo Rengifo. En la Historia del Periodismo *Faro* no pasa de ser una publicación de efímera existencia (58 números editados en un año de vida) que alcanzó cierta notoriedad por los autores que consiguió congregarse en sus páginas. Esta capacidad de congregación se debió, sin duda, a la vinculación de Ortega con la revista. El joven filósofo, que mantenía correspondencia con varios intelectuales y literatos prestigiosos, se implica personalmente en la captación de las mejores firmas del momento, en un intento evidente por dar renombre a *Faro* y conseguir la mayor repercusión social y política de sus contenidos.

Entre estas firmas se halla la del rector de Salamanca, con quien Ortega mantiene una viva relación epistolar desde principios de 1904. Tampoco hay que olvidar que Ortega consideraba que “las dos únicas personas –acaso tres con Maeztu– inteligentes que hay en España, a saber, Unamuno y yo, estamos solos siempre en nuestras opiniones frente al rebaño de los literatos, políticos, altos empleados, señoritos aficionados, etc.”<sup>49</sup>. Aunque son conocidas las cartas entre Ortega y Unamuno (el epistolario fue publicado por Laureano Robles en 1987), resulta enriquecedor para el propósito de este itinerario recortar los fragmentos en que se concreta la colaboración del vizcaíno con *Faro*, sobre todo para filiar adecuadamente la persona de Ortega con el semanario:

Querido Unamuno: dos letras para pedirle un favor. Sobre un capital de origen perfectamente independiente, se va a publicar una revista dirigida así a los españoles como a los sudamericanos. El domingo que viene saldrá el primer número. Es semanal con 16 páginas tamaño *ABC*. Del sentido íntimo de la revista le salgo garante.

Mi petición es que envíe artículos sobre asuntos sudamericanos. Tamaño dos columnas de *El Imparcial* próximamente. Quisiera que fuera su firma en el primer número; para ello tendría yo que recibir el original el viernes lo más tarde. ¿Por qué no hace el *aperçu* sobre Sarmiento de que me habló?

Si me hace el favor de aceptar envíe con el artículo las condiciones de su colaboración.

Un abrazo  
Pepe Ortega<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a su novia Rosa Spottorno, Marburgo, 25-XI-1907, en *Cartas...*, ob. cit., p. 483.

<sup>50</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a Unamuno, Madrid, 17-II-1908, en *Epistolario...*, ob. cit., pp. 70-71.

En el epistolario referido también se incluye una carta sin fecha escrita casi con toda seguridad a continuación de ésta, en la que Ortega amplía la información sobre la revista, probablemente porque Unamuno debió requerirle más datos sobre *Faro*. Ortega le contesta aclarándole que “es una modesta empresa incipiente que tiene algún dinero, pero poco, todo el que se puede reunir cuando se va a intentar una acción libérrima y nada popular”. Ortega le explica que “gran parte del dinero procede de Martín Echegaray” y exhorta a Unamuno participándole que “la dirección de la revista es la de Vd. y mía y de todos los que no son literatos de café”.

La responsabilidad e implicación de Ortega en el proyecto editorial no deja lugar a dudas si reparamos en la autoridad con que describe a Unamuno la personalidad de *Faro*, a la que incardina dentro de la “libertad o mejor dicho tolerancia absoluta dentro de los límites de la humanidad, respeto inequívoco hacia la divinidad de lo humano, por tanto a todo lo divino también, sobre todo si no es revelado mediante sacerdotes. Más especialmente intento que sea la revista un ensayo de pedagogía política (y política en mi vocabulario ya sabe que es liberalismo y revolución, cultura contra miseria)”<sup>51</sup>.

También habla Ortega de dinero y cifra cada artículo de Unamuno en 120 pesetas, cantidad que satisfizo al rector, que confiesa “haber quedado muy satisfecho de cómo se ha portado conmigo *Faro*. Es, hasta hoy, lo más que se me ha pagado un escrito en España. Y ello me anima a proseguir porque ya de esto le he hablado. Gracias”<sup>52</sup>.

Aún se deben cruzar algunas cartas más los dos intelectuales antes de la publicación del primer artículo de Unamuno en la joven revista, que será “Por el estado de la cultura. Clasicismo del Estado y romanticismo de la región” (*Faro*, 22-III-1908): “Ahí va, querido Ortega eso. Lo he escrito de un tirón y sin repasarlo se lo envío. Como me ha brotado de plenitud de corazón creo que está bien. Usted dígame lo que le parece. He querido hablar claro. Póngale el título que quiera. Se lo dejo a usted porque yo no sé poner títulos llamativos”<sup>53</sup>.

La aceptación de Unamuno se produjo no sin que éste criticara algunos aspectos de la publicación, según se deduce de la respuesta de Ortega: “Cierto lo del acamellamiento de *Faro* y no rehuyo la responsabilidad. Pero yo necesitaba dar un tono social al semanario y ya sabe cómo andamos en

<sup>51</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a Unamuno, [Madrid, *post.* 17-II-1908, *ante* 8-III-1908], en *Epistolario...*, ob. cit., pp. 72-73.

<sup>52</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a Unamuno, Madrid, 26-III-1908, en *Epistolario...*, ob. cit., p. 83.

<sup>53</sup> Carta de UNAMUNO a José Ortega y Gasset, Salamanca, 18-III-1908, en *Epistolario...*, ob. cit., p. 80.

esta tierra para escoger. No hay lo mejor ni lo bueno. No hay elegir”<sup>54</sup>. En la siguiente misiva le propone: “¿Quiere hacer unas cuartillas sobre el *cambóismo* para el próximo número de *Faro*? Si llegan aquí el sábado de mañana aún pueden salir”<sup>55</sup>.

Junto a Unamuno, la nómina de ilustres colaboradores de *Faro* es bastante amplia. Varias son las cartas conservadas en el Archivo en las que observamos la intermediación de Ortega con estos intelectuales, muchos de los cuales se dirigen expresamente a él para concretar su colaboración con *Faro*, como Joaquín Costa (que no llegó a publicar nada), Ramón Pérez de Ayala... Con Pérez de Ayala se produce una curiosa anécdota, al interpretar éste que una petición del Sr. Gasset provenía del mismo Ortega: “Hoy me escribe un Sr. Aguilar –dice Pérez de Ayala a Ortega–, que quizá con el tiempo llegue a ser mi pariente. Me habla del Sr. Gasset, y yo conjeturo que se refiere a Vd. Me dice que Vd. le ha encargado me pidiere para *Faro* un artículo acerca del industrialismo inglés. ¡Ahí es nada! ¿Es cierto? Hace días que no veo artículos suyos en *Faro* y he creído que Vd. se apartase de la publicación”<sup>56</sup>. Se equivocaba Pérez de Ayala respecto al peticionario, pero no respecto a la presunción de que Ortega se estaba alejando de la revista. A los tres días, contesta el filósofo: “Ese Gasset de que le ha hablado es Ramón Gasset, tío mío y copropietario de *Faro*. Con esta revista no tengo ya, apenas, relaciones, pero creo que debe Vd. escribir en ella”<sup>57</sup>.

Es claro, en resumen, cómo Ortega echa sobre su espalda no sólo la promoción de contenidos de la revista, asumiendo personalmente las críticas, sino también aspectos administrativos como los honorarios de ciertos colaboradores. Con razón los historiadores del periodismo y biógrafos de Ortega coinciden en señalar a *Faro* como la primera empresa política y cultural emprendida por el filósofo.

<sup>54</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a Unamuno, Madrid, 8-III-1908, en *Epistolario...*, ob. cit., p. 74.

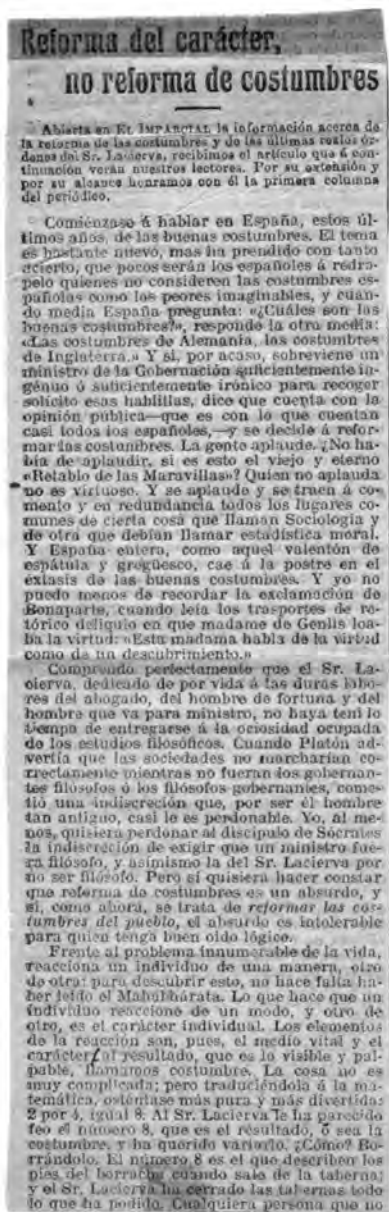
<sup>55</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a Unamuno, [Madrid, 17-III-1908], en *Epistolario...*, ob. cit., p. 76.

<sup>56</sup> Carta de Ramón PÉREZ DE AYALA a José Ortega y Gasset, Oviedo, 12-VII-1908.

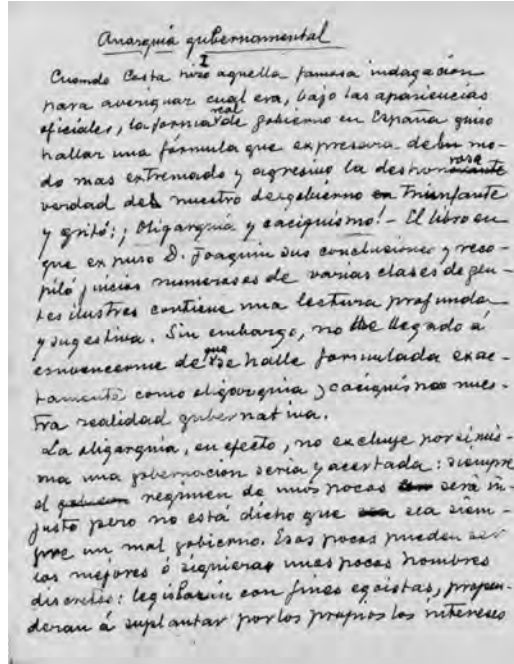
<sup>57</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a Ramón Pérez de Ayala, Madrid, 15-VII-1908.

## Documentos:

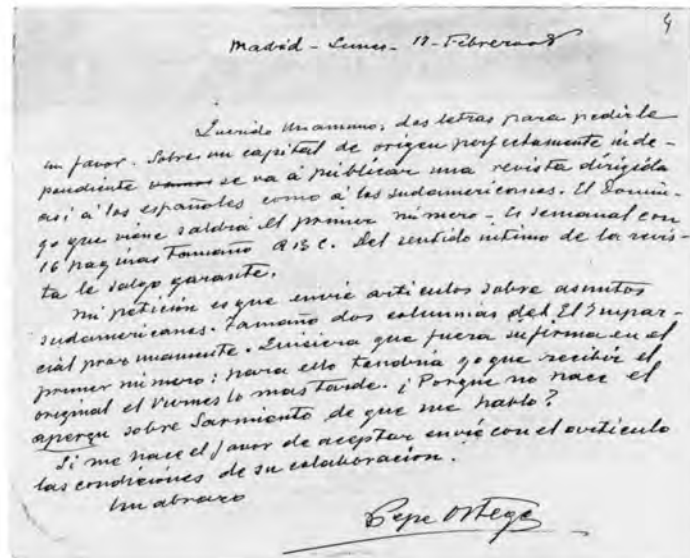
Comienzo del artículo “Reforma del carácter, no reforma de costumbres”, primero de contenido político publicado por Ortega en *El Imparcial*. [5 de octubre de 1907]



Manuscrito del artículo inédito de José Ortega y Gasset "Anarquía gubernamental". [Berlín, agosto de 1907]



Carta de Ortega a Unamuno en la que le pide colaborar con *Faro*. Madrid, 11 de febrero de 1908



Carta de Unamuno a Ortega con la que le envía un artículo para *Faro*.  
Salamanca, 18 de marzo de 1908

EL RECTOR  
DE LA  
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA 18 III 08

Particular

Ahora va, querido Ortega, eso ha  
he escrito de un libro y sin me  
pasarle se lo envío. Como me ha  
tratado de plenitud de locación  
creo está bien. Usted dígame  
lo que me parece. Me gustaría  
hablar claro. Pongale el título  
que quiera. Se lo dejo a usted  
porque yo no sé poner títulos  
kama khoros. Dígale, además,  
entre usted y María Jaimón.  
¿Dime ya en su poder más  
recuerdos? Orecuellos.

y dígame, se lo ruego, que  
le parece esto que le envío.  
de lo demás que me dice le  
escrito de aprecio.

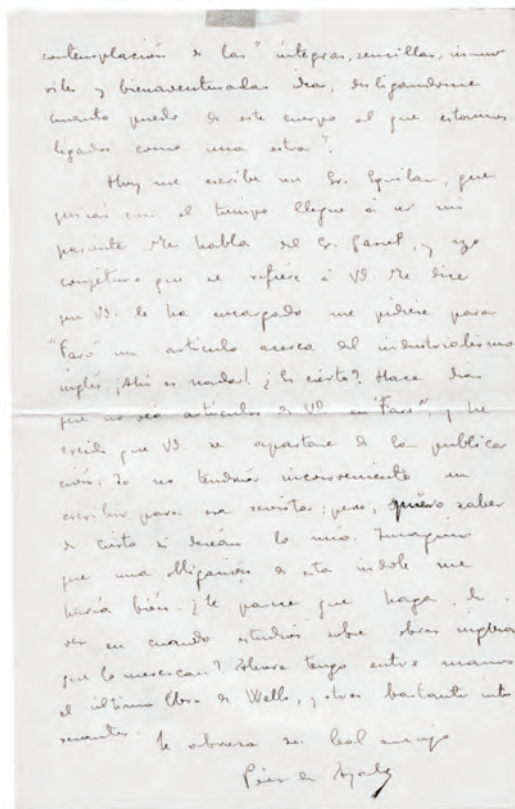
¿Algún día? ha verdad, como  
le conozco, pienso es hombre que  
no me inspira confianza. Y  
no por lo intelectual sino  
por lo moral. Le creo más  
que ambicioso codicioso y envidioso.  
Sobre todo esto último.  
Me alegraría equivocarme.

Los números que tengo del  
*Faro* son dos. ¿han salido  
más?

Le abraza  
Unamuno

Del número del *Faro* en que  
aparece esto envíe acá algunos  
sin ejemplares más, se vende  
por mucho.

## Carta de Ramón Pérez de Ayala a Ortega. [Oviedo, 12 de julio de 1908]

Alejamiento de *Faro*

Como acabamos de referir, poco a poco Ortega se va distanciando de la revista. Había publicado sin interrupción desde el primer número en febrero hasta junio, cuando aparece “¿Hombres o ideas?” (*Faro*, 28-VI-1908). En agosto sale “Algunas notas” (*Faro*, 9-VIII-1908) y en septiembre “Sobre una apología de la inexactitud” (*Faro*, 20-IX-1908); estos últimos dieron forma a la conocida polémica con Ramiro de Maeztu.

La primera disputa, no obstante, la había librado desde las mismas páginas de *Faro* (“La conservación de la cultura”, *Faro*, 8-III-1908) con Gabriel Maura y Gamazo: “El señor Maura y Gamazo me invita gentilmente a una polémica. No me faltan fe ni amor hacia este procedimiento dual de exponer un asunto. La polémica es, después de todo, la forma única de la labor intelectual. [...] Si dijera, empero, que es el señor Maura el enemigo que yo hubiera preferido hallar, no diría la verdad. [...] Es el señor

Maura, en una palabra, un político y de los más inteligentes en el sentido actual, corriente de la palabra, al paso que yo me he conformado tiempo hace con ocupar en la república española uno de los puestos vacantes de coleccionista de filosofemas, de abstraedor de quintaesencias”<sup>58</sup>.

Leídas en el contexto biográfico de Ortega se asimila mejor el tono de estas palabras, escritas por un joven de 25 años. Él siempre fue consciente de los riesgos que asumía al emplear un lenguaje altivo, en cierto modo violento, un lenguaje plástico que zarandea al lector aletargado. Por toda su obra están salpicadas las ocasiones en que el propio Ortega alude a su escritura juvenil: “En aquella mi mocedad apasionada era yo, en efecto, un poco ese gavilán joven que habitaba en la ruina del castillo español. Me sentía no ave de jaula, sino fiero volátil de blasón: como el gavilán, era voraz, altivo, bélico, y como él manejaba la pluma”<sup>59</sup>.

Esta descripción de aire condescendiente con que un Ortega de 51 años rememora su primera literatura, contrasta con la repetida disconformidad y severidad con que a los 20 años juzgaba cuanto escribía. A Pérez de Ayala le pide en la carta antes referida: “No alabe mi literatura: soy el segundo en hallarla absurda, suponiendo que Vd. será el primero”.

Algo parecido ocurrió en la disputa que mantuvo con Ramiro de Maeztu, que por conocida no detallaremos. Sin embargo, resultan de interés biográfico las cartas de Maeztu que se conservan en el Archivo, sobre todo dos: una fechada el 2 de julio de 1908, y otra, de 10 extensas páginas mecanografiadas, del 14 de julio de 1908<sup>60</sup>. En ellas, el alavés, 8 años mayor que Ortega, con quien le unía una vieja amistad, le pide que rebaje el tono de sus artículos, que haga “un esfuerzo por ser más amable y más claro, no que sea Vd. confuso, sino que el medio en que ha de actuar requiere sacrificarse para poder actuar eficazmente”. Maeztu, escritor y periodista, a pesar de que buena parte de su carrera transcurre en el extranjero, conoce bien el público español, y previene al joven Ortega de que “el lector español es poco dócil para aceptar la superioridad intelectual y lo que le hace es cerrar los oídos y dejar de leer”. Por el contrario, aclara Maeztu a su joven amigo: “Un lector alemán perdona el aire de superioridad a un escritor y toma de sus escritos lo que le aprovecha. Tira la mosca y bebe el agua. Pero un español arroja al mismo tiempo la mosca y el agua”.

Puede deducirse que el lenguaje del filósofo, aun siendo resultado de una postura deliberada, le inunda de incertidumbres. En una carta enviada por Ortega a José María Salaverría en julio de 1908, confiesa: “Agradezco

<sup>58</sup> “La conservación de la cultura”, I, 148.

<sup>59</sup> “Prólogo para alemanes”, *Oc83*, VIII, 24.

<sup>60</sup> Ambas cartas se encuentran archivadas con las respectivas firmas C-28/1 y C-28/2.

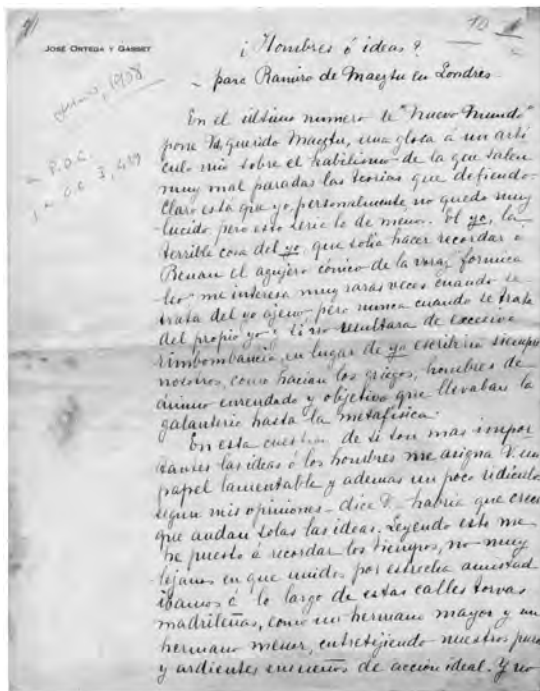
mucho la benevolencia de su juicio sobre lo que escribo y crea que me son necesarios de cuando en cuando estímulos como el que ahora me envía. Mi labor va mucho más cuesta arriba de lo que parece y me temo que el público se me canse enseguida, cuando apenas si he comenzado. Reconozco que soy difícil, pesado, con cierto exterior pedantesco. Pero, ¿cómo ser de otra suerte tratando de cosas que en sí son difíciles y que suponen muchas cosas previas en la mente del lector? No sé, no sé qué haré. ¿Si hubiera revistas...? Probablemente acabaré haciendo crítica estética y en este cauce iré echando poco a poco todo lo demás”<sup>61</sup>.

La última relación de interés biográfico de Ortega con *Faro* nos llega por vía anecdótica: se conserva en el Archivo un original del artículo de Unamuno publicado en *Faro* con el título “El problema político-religioso en España” (*Faro*, 17-I-1909). Para estas fechas Ortega ya está apartado de la revista, y el recorte presenta la curiosidad de estar anotado al margen por el mismo Ortega, quien puntualiza las ideas de Unamuno. En el artículo, el rector de Salamanca defiende la libertad de acción social y política promovida por la Iglesia católica, y Ortega, al margen del artículo, anota de puño y letra: “Reconoce el clericalismo. Le dice gobierno clerical al que ampara el clericalismo. El gobierno de Maura niega el problema. ¿Implícitamente lo protege?”. Un poco más abajo añade: “Las coacciones electorales en favor de los católicos”. Líneas después escribe Unamuno: “Llega la época de elecciones y un párroco advierte a sus feligreses desde la cátedra de San Pedro que no deben votar al candidato liberal. Y éste pone el grito en los cielos clamando que es coacción electoral. ¿Coacción? Entonces será coacción todo mitin, toda campaña en que se ataque a un candidato o se recomiende a otro”. Ortega comenta al margen: “No es lo mismo. La Iglesia en España es oficial, los obispos son pagados por el Estado y por lo tanto tienen carácter de funcionarios públicos. Si la Iglesia estuviese separada del Estado, llevaría razón Unamuno”.

<sup>61</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a José María Salaverría, Madrid, 14-VII-1908.

## Documentos:

Comienzo del manuscrito del artículo “¿Hombres o ideas?”, en el que Ortega polemiza con Ramiro de Maeztu. [*Faro*, 28 de junio de 1908]



Carta de José María Salaverría a José Ortega y Gasset en la que le felicita por sus artículos en *Faro*. San Sebastián, 1 de julio de 1908



Don Sebastián julio 1.º/1908.

Dr. Dn. José Ortega y Gasset.

Muy señor mío: El último artículo de "Faro" me impulsa a decirle lo que de tiempo atrás tenía deseos de decirle: que es V. ~~el~~ ~~escritor~~ el escritor a quien leo con mayor gusto y atención, y esperanza.

En atento y adicto S. C.

José M.ª Salaverría

Carta de Ortega al escritor José María Salaverría. Madrid, 14 de julio de 1908

Madrid 14 Julio 08

Dr. Dn. José M.ª Salaverría

Mi estimado Dr. y amigo: perdome si no haya contestado antes a carta tan aperturera como la que me ha escrito. Pero estoy rebasando obligaciones, muchas de las cuales eran probablemente involuntarias: además, el calor me tiene los nervios y me tiene en las entras en un estado de profunda inoperancia.

gradecese mucho la preocupación que su juicio sobre lo que escribo y veo que me era necesario de cuando en cuando está muy como el que ahora me ocurre. Mi labor va mucho más cuesta arriba de lo que parece y me da que el público se me tome en serio, cuando a veces se le comen a los. Recuerdo que soy débil, pesado y

con el corazón, redondeado. Pero parece ser de otra suerte. Tratando de casa que en el son débiles y que seguramente muchas cosas pueden en la mente del lector? No sí, no se puede hacer; si hubiera revistas más probablemente, acabarían haciendo crítica y en este caso me echando a un lado todo lo demás.

Leo con gusto sus trabajos, desde hace tiempo y no lo tome a sí mismo. Sin embargo, creo que le ha hecho a sí mismo darme la esperanza. ¿Porque no publica la obra con...? ¿Porque no va a donde iba a parar el número de Delgado.

Prepara dos trabajos más sobre cosas de la edad y, sobre otro negocio de Hacia... Cuando salga que en el tardará a las curvas.

Muchas gracias, Nuev.

Digo a poco amigo

J. Ortega y Gasset

17-

Puede ser esta carta, si encuentro un poco más amena; le niego que la de una misma al lector.

“El problema político-religioso en España”, artículo publicado por Unamuno en *Faro*. En la copia que se conserva en el Archivo, se pueden leer los comentarios manuscritos por Ortega en el margen. *Faro*, 17 de enero de 1909



DOCUMENTOS DE ARCHIVO

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

*Europa. Revista de cultura popular. 1910*

Tras la emancipación de *Faro*, Ortega orienta su nave hacia otros caladeros. Ya desvinculado del semanario, se centra en sus colaboraciones con *El Imparcial*: en 1908 publica 18 artículos; en 1909, 14, y en 1910, 22. A estos hay que sumar los esporádicos aparecidos en *Vida Socialista* (“De una conferencia. Las revoluciones”, 6-II-1910) y *El Radical* (“Venerables ironías”, 23-VI-1910; “Sencillas reflexiones. Lerroux, o la eficacia”, 22-VII-1910).

Sin embargo, mantendrá una relación más estrecha con el semanario *Europa. Revista de cultura popular*, donde publica 4 artículos en 1910: “La teología de Renán” (20-II-1910); “Los libros. España como posibilidad” (27-II-1910); “La pedagogía social como programa político” (conferencia dada en la sociedad El Sitio, de Bilbao, el 12-III-1910 y publicada en Europa el 20-III-1910) y “Dos erudiciones” (22-V-1910).

Aunque al principio Ortega estuvo vinculado a las páginas de *Europa*, en realidad la revista fue fundada por el periodista Luis Bello el 20 de febrero de 1910. Al poco tiempo, el 27 de abril, publica Ortega un artículo en *El Imparcial* en el que saluda a la nueva revista<sup>62</sup>. En este texto el joven pensador enarbola la bandera de la europeización de España, a la que ya había aludido en diversos lugares. En el artículo, titulado “Nueva revista”, leemos: “El título no podía ser más agresivo: esa palabra sola equivale a la negación prolija de cuanto compone la España actual”. Y hay que subrayarlo pues no pocas veces se ha destacado la singularidad de los nombres propios de las empresas culturales orteguianas, todos ellos tan resonantes: *Faro*, es decir, guía, luz en las tinieblas; *Europa*, o sea, Europa como horizonte para España, norte hacia el que encaminar la nave española; *El Sol*, esto es, claridad, transparencia, luz de mediodía...; *Criool*, *Luz*, etcétera.

Escribe Ortega a propósito de la nueva revista:

Europa tiende a realizar una verdadera colaboración: quienes escriben en ella asiduamente han coincidido, movidos por una previa comunidad intelectual: la unidad de la labor a hacer les ha unido en colaboración. [...] La europeización es el método para hacer esa España, para purificarla de todo exotismo, de toda imitación. Europa ha de salvarnos del extranjero. [...] Tal es el sentido en que trabajan los escritores que colaboran en la nueva revista. ¿Quiere esto decir que ellos mismos se crean europeos, es decir, sabios, justos y artistas? Ciertamente que no: la enérgica modestia es el esqueleto que sustenta el resto de las virtudes

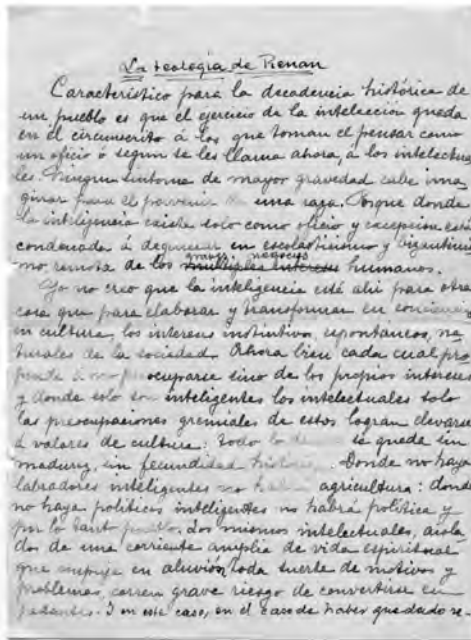
<sup>62</sup> También apareció este artículo en la propia revista *Europa* el domingo 1.º de mayo de 1910.

europas. Son, pues, gente que sabe poco, que se apasiona mucho y, sólo en ocasiones, se hallan dotados de sensibilidad. Son españoles. De ser europeos no hubieran fundado una revista, sino más bien una colonia<sup>65</sup>.

Al igual que las anteriores revistas en las que Ortega participa, *Europa* tuvo una corta existencia de apenas tres meses. Aparecía como responsable de la sección “Los Libros”. Las historiadoras Mari Cruz Seoane y María Dolores Sáiz explican que “en el número cuatro se justifica su ausencia [de Ortega] porque daba en esa fecha una conferencia en Bilbao, y «esto le ha impedido dedicar algunas horas a su trabajo de la Revista, que serán reanudados la próxima semana». No volvió a aparecer su firma hasta el 22 de mayo. Éste fue, al parecer, el último número de la revista, aunque se anunciaba en él un próximo número, dedicado a España y Argentina, con la colaboración de Ortega entre otros”<sup>64</sup>.

Documentos:

Comienzo del manuscrito de “La teología de Renán”, primer artículo de Ortega en *Europa*. [1910]



<sup>65</sup> I, 338-341.

<sup>64</sup> Mari Cruz SEOANE y María Dolores SÁIZ, *Historia del periodismo en España. El Siglo XX: 1898-1956*, vol. 3. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 208.





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



# Artículos

---

*La ética de la alegría creadora.*

Pedro Cerezo Galán

*El método de la ciencia: la razón vital.*

Jesús Ruiz

*Panorama de la filosofía española del Novecientos.*

Lucia Parente

*Ortega y la circunstancia.*

María Luisa Maillard

*El concepto de opinión pública en el pensamiento político de*

*Ortega y Gasset.*

Ángel Peris Suay

---

# La ética de la alegría creadora

Pedro Cerezo Galán

ORCID: 0000-0003-3297-6430

## Resumen

El presente ensayo pretende fijar el núcleo directriz del pensamiento ético de Ortega en la idea de "salud", que interpreto en el sentido spinozista del *amor mundi* y la alegría creadora, en que concurren el ímpetu de amor, el ideal de integración y la actitud del héroe de ser fiel a sí mismo. Estas tres raíces preparan el imperativo de la vida en forma, en posesión de sí y vital eficiencia, mediante el equilibrio del experimento creativo y la reflexión ponderadora. La salud expresa la potencia para inventar y proyectar la meta, donde gravite íntegro el sentido de la vida, y poder integrar la propia muerte en un gesto de querer puro e incondicionado. En este sentido, el régimen de salud es lo más opuesto al morbo de la desesperación y el desencantamiento en que desembocan respectivamente el idealismo ético alucinado y el mero naturalismo. A partir de esta idea de salud, Ortega lleva a cabo, inspirándose fundamentalmente en Nietzsche y Scheler, su crítica tanto a la moral utilitaria como a la ética formal kantiana del deber. Y a través del concepto de potencia, Ortega se abre a la idea de valor y desde ella a la aristotélica de bien, y del bien personal, en la fórmula pindárica de "llega a ser el que eres". Un segundo esquema en que se vierte la idea de salud es la actitud deportiva, en tanto implica exigencia, disciplina y esfuerzo agonal, a diferencia del héroe meramente lúdico, como Don Juan, y del héroe alucinado como Don Quijote. Y, por último, el tercer esquema de la salud es la potencia para afrontar el destino y convertirlo en vocación, tema en que intenta Ortega paradójicamente equilibrar una doble herencia contradictoria entre Nietzsche y Fichte. El ensayo se extiende, en última instancia, en la consideración de la ironía y la melancolía cervantinas como dos ingredientes que implican la madurez de la salud al afrontar el destino, siempre incompleto, que es la vida del hombre.

## Palabras clave

Ortega y Gasset, Salud/alegría creadora, crítica al idealismo ético y al esteticismo, deporte como juego trágico, vocación y destino

## Abstract

This paper intends to establish the core ethical guideline of Ortega's thought on the idea of "health" which is interpreted like the meaning of Spinozist *amor mundi* and the creative joy, in contributing to the momentum of love, the ideal of integration and Hero's attitude of being true to himself. These three roots are preparing the imperative of life, in possession of it and vital efficiency, through the balance of the experiment and creative thought into consideration. Health is the power to create and project the goal, where gravity full meaning of life, and to integrate one's own death in a gesture of wanting pure and unconditional. In this sense, the health system is the opposite of morbid despair and disenchantment that leads respectively ethical and haunted idealism and mere naturalism. From this idea of health, Ortega carried out, drawing primarily on Nietzsche and Scheler, its critical to both the utilitarian moral and Kant's formal ethics of duty. And through the concept of power, Ortega open to the idea of value, and from it to the Aristotelian good, and personal good in the form of Pindar "become that you are". A second outline show the idea that health is a sporting attitude, as demand requires discipline and agonal effort, unlike the hero merely playful as Don Juan, and Don Quixote as hero haunted. And finally, the third outline of health is the power to address the fate and turn it into a vocation, theme where, paradoxically, Ortega is trying to balance two contradictory inheritance: Fichte and Nietzsche. The essay runs, ultimately, in consideration of "cervantina" irony and melancholy as two ingredients that involve maturation of health to address the destiny, always incomplete, which is man's life.

## Keywords

Ortega y Gasset, Health/creative joy, criticism of the ethical idealism and aestheticism, sport like tragic game, vocation and destiny

### Cómo citar este artículo:

Cerezo Galán, P. (2009). La ética de la alegría creadora. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (18), 128-170.

<https://doi.org/10.63487/reo.549>



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

Revista de  
Estudios Ortegaianos  
Nº 18. 2009  
mayo-octubre

A José Lasaga,  
agradeciéndole su bello y sugestivo libro  
*Figuras de la vida buena*.

**E**n diversas ocasiones me he referido al círculo anular orteguiano entre ética y metafísica, pues si aquélla es de base ontológica, ésta, a su vez, es de raíz ética, al estar exigida por la necesidad de justificación del quehacer en que consiste el hombre. “Paladina o larvadamente –advierte Ortega– la filosofía implicó siempre el «primado de la razón práctica». Fue, es y será, mientras sea, *ciencia del quehacer*” (VIII, 268)<sup>1</sup>. De modo que el hecho de que Ortega haya dedicado escaso desarrollo temático a la ética, dentro de su obra, pese a ser su tono dominante, no contradice sino que más bien abona la idea de la fusión de ética y metafísica. No se trata de una fusión con-fusiva o in-determinada, sino sobre-determinada, pues potencia ambas dimensiones en su recíproca penetración. Si la metafísica es primera en el orden de la justificación, lo es, en cambio, la ética en el de la inspiración. No obstante, cabe diferenciar metódicamente ambos dominios: la metafísica en cuanto sistema de la razón vital, y la ética en cuanto actitud en que fragua existencialmente dicho sistema; o bien, la metafísica como la urdimbre conceptual de la vida, y la ética como su forma ejemplar de existencia. Y este vínculo se mantiene con extrema consecuencia desde el inicio de su camino original de pensamiento en el giro fenomenológico de *Meditaciones del Quijote*, porque la ética orteguiana es un constante y fecundo manantial que inspira su pensamiento. Del núcleo ético germinal de *Meditaciones* quisiera recordar ahora tres ideas capitales que van a servir de armadura a este nuevo ensayo<sup>2</sup>: la primera, el ímpetu de amor en cuanto aspiración a la perfección en lo amado y experiencia del valor ético en persona, pues el amor es clarividente y conduce derechamente a “la intuición viva y siempre nueva de lo perfecto” (I, 316). Ligada con ella, el “ideal integrador”, pues, como repite Ortega con Flaubert, éste “solo es fecundo –entiéndase moralmente fecundo– cuando se hace entrar todo en él. Es un trabajo de amor y no de exclusión” (*idem*). Y, como síntesis de ambas, la actitud del héroe, quien por amor busca lo ideal y lo quiere incondicionalmente, resis-

<sup>1</sup> Las citas de Ortega y Gasset, incluidas en el texto, pertenecen a la edición de *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

<sup>2</sup> Para completar este ensayo, puede verse el cap. 7.º, “La moral del héroe”, en mi obra *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984, pp. 339-375, donde expongo con más densas referencias textuales las líneas directrices de la moral orteguiana. Este segundo ensayo supone una ordenación y repristinación de tan vasta problemática, en diálogo, sobre todo, con el bello libro de, José LASAGA, *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma Editores, 2006, que me ha servido de estímulo para esta revisión.

tiéndose a cuanto lo aparta de su íntima querencia, con tal de ser fiel a “sí mismo”, o lo que tanto vale, a la exigencia de su amor incondicionado. Amor como apertura y generosidad vital, ideal como reclamo exigente de perfección, y esfuerzo heroico y alegre por lo digno de ser hecho marcan, para Ortega, la nervadura ética de la vida. Lo contrario, es el rencor que niega, el ideal extraño, convencional, de la ejemplaridad postiza, y, la actitud villana de quien no se atreve a encarar su aventura.

## 1. La idea de salud

Creo que la “salud” es la definición más completa y satisfactoria de lo que sea lo bueno, el contacto más directo e inmediato con el “valor ético en persona”. Se diría, en lenguaje aristotélico, que la salud es el analogado principal de cualquier otro bien. Y al igual que el cuerpo siente su salud, como su bien intrínseco, posibilitante de cualquier otro, el “yo” personal experimenta su salud, por metafórica trasfusión de campo, como su “estar en forma”, esto es, en “quicio y vital eficiencia”. Esta es la intuición originaria de la ética orteguiana. Por el contrario, como se dice del villano en *Meditaciones*,

ignora el rebasar y el sobrar de la vitalidad. Vive atenido a lo necesario, y lo que hace lo hace por fuerza. Obra siempre empujado; sus acciones son reacciones. No le cabe en la cabeza que alguien se meta en andanzas por lo que no le va ni le viene; le parece un poco orate todo el que tenga la voluntad de aventura (I, 393).

He aquí el dibujo en negativo de la actitud ética, la del héroe, que no es el loco alucinado o desilusionado, sino quien tiene fuerza, coraje y decisión (esto es, *virtus*) para acometer la empresa de su vida. El villano, por el contrario, es el “siervo de la gleba” en su modo de vivir, y lo es por falta de salud, o lo que es lo mismo, de potencia para sacudir su esclavitud a la costumbre, a la presión social, y emprender un nuevo rumbo. Como he mostrado en otra parte<sup>3</sup>, la idea de la salud representa el giro fenomenológico de Ortega en cuestiones de ética, abandonando la cultura neokantiana de la norma por otra del tónico vital. Ortega busca ahora, tras su etapa neokantiana, una cultura nutricia, elemental, que restaure la fuerza vital en lugar de deprimirla. Ni “cultura anémica”, espectral, ni cultura superlativa, “ornamental, farsante”. Comentando la fuerte sensibilidad vital barojiana en “Ideas sobre Pío Baroja” (1916) escribe lapi-

<sup>3</sup> *La voluntad de aventura*, ob. cit., pp. 26 y ss.

dariamente: “lo que no nos incita a morir, no nos excita a vivir” (II, 88), paradoja ética, que analiza Ortega en un sentido spinozista:

Sólo nos empuja irresistiblemente hacia la vida lo que por entero inunda nuestra cuenca interior. Renunciar a ello sería para nosotros mayor muerte que con ello fenecer (...). *La muerte regocijada* es el síntoma de toda cultura vivaz y completa, donde las ideas tienen eficacia para arrebatar los corazones. Mas hoy estamos rodeados de ideales exangües y como lejanos, faltos de adherencia sobre nuestra individualidad (...). Padecemos una absurda incongruencia entre nuestra sincera intimidad y nuestros ideales. Lo que se nos ha enseñado a estimar más no nos interesa suficientemente, y se nos ha enseñado a despreciar lo que nos interesa fuertemente (*idem*).

Líneas antes cita Ortega una expresión provocativa de Baroja de tono nietzscheano: “Tenemos que inmoralizarnos. El tiempo de la escuela ha pasado ya; ahora hay que vivir” (*apud*, II, 87), en que se reconoce el carácter elemental, hirsuto y bronco, en una palabra “cínico” de Baroja. Y en este contexto se refiere a Nietzsche y su poder de incitación a la vida: “Y Nietzsche, no obstante sus patéticos ademanes, logra seducirnos cuando nos invita a una danza en honor de la vida y de cada instante en la vida” (II, 89). La salud se identifica así con la idea nietzscheana de la “vida ascendente”. Sin embargo, Ortega se cuida de esquivar cualquier asomo de patetismo. Lo patético es lo exagerado, extremo, y por lo tanto, mórbido. “Ahora bien, la salud es la liberación de todo *pathos*, la superación de todas las fórmulas inestables y excéntricas” (I, 188). Lo sano y fuerte es el talante clásico con su régimen de equilibrio de fuerzas en tensión. Frente al *pathos* hay que consagrar el *ethos*, esto es, la forma y la proporción; frente a la patética de los sentimientos, disfrazados de designios morales superlativos, se necesita una ética, un modo de ser vigoroso y disciplinado, en la tensión interior entre la cultura y la vida, opuestos seculares, pero forzados a convivir en un régimen de potenciación recíproca.

Y al año siguiente, 1917, en la meditación/salvación dedicada a la obra de *Azorín* y de nuevo al filo del comentario a su estilo literario, la idea de salud se perfila con un nuevo elemento. A diferencia de la cultura objetiva y canónica, de normas trascendentales, se trata de una “cultura de la persona”, del cultivo de la propia individualidad. “Cultura -escribe- es fidelidad consigo mismo, una actitud de religioso respeto hacia nuestra propia y personal vida (...), un ser que desprecia su propia realidad no puede *verdaderamente* estimar nada ni haber en él nada verdad” (II, 161). Es la conquista orteguiana del egotismo como la sana afirmación del yo en su vida y obra, que contrapone a la cultura del espíritu colectivo, hipertrofiado como un designio moral o un destino social, la

“cultura democrática”, a la que más tarde, de nuevo en registro nietzscheano, va a calificar de “morbosa”. Al modo griego, la ética es esta actitud de libertad ganada desde y en el seno mismo de la vida. Como dirá más tarde,

De ahí el doble imperativo que condensa toda la ética griega: primero, ser libre de los demás, o, lo que es lo mismo, no ser esclavo de nada, no necesitar nada, bastarse a sí mismo: *suficiencia*; segundo, ser, en cambio, dueño de sí mismo, poseerse a sí mismo, dominio de la persona por la persona: *enracia* (III, 542).

Estos dos radicales permanecen constantes en su actitud ética, aun cuando los modula, en su evolución posterior, en atención a la sensibilidad más personalista del hombre moderno. La salud es justamente esta capacidad para encontrar la forma desde el fondo mismo de la vida. “Vivimos en actual y plena posesión de nuestra vida y la hacemos gravitar sobre cada hora transeúnte” (II, 162). Y en este contexto, acierta Ortega con una formulación, que expresa fielmente el secreto de la nueva cultura de la persona:

Yo creo que todo hombre superior ha tenido esta facultad de asistir a su propia existencia, de vivir un poco inclinado sobre su propia vida, en actitud a la vez de espectador exigente y de investigador alerta, pronto a corregir una desviación o un desperfecto, presto al aplauso o al silbido. Y esto debe ser la vida de cada cual: a la vez un armonioso espectáculo y un valiente experimento (II, 162).

Se trata de una variante de la conjunción vida y cultura, de cuño fenomenológico, bajo la doble dimensión del experimento inventivo y de la reflexión potenciadora. Conjugando ética y estética, Ortega entiende la vida como una obra de arte, a la vez experimento y espectáculo, lo que requiere tanto del esfuerzo imaginativo, creativo, como del autoexamen correctivo. Si se desquician estos dos polos, surge de nuevo lo morboso, la espontaneidad gratuita o la reflexión inhibidora, campando cada cual por sus fueros. La idea de salud conjuga ambos elementos en un régimen de tensión, que es potencia interior de la vida. “Vida alerta” ciertamente, que no es lo mismo que el morboso *vivere periculose*, pero vida jovial, lúdica, en ensayo de existencia, en lujoso esfuerzo deportivo. En suma, “vida en forma”, según la consigna deportiva. Quizás sea ésta la expresión más justa para la idea de salud: estar en forma, esto es, estar bien dispuesto, en condiciones para proyectar e intentar alcanzar determinadas metas desde la potencia creativa de la vida. Lo moral en la vida es, antes que nada, *virtus*, capacidad de hacerse cargo y determinar su propio quehacer:

Por eso yo prefiero que el lector lo entienda por lo que significa, no en la contraposición *moral-inmoral*, sino en el sentido que adquiere cuando de alguien se dice que está *desmoralizado*. Entonces se advierte que la moral no es una *performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficiencia. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida y por ello no crea, ni fecunda, ni hincha su destino (IV, 72).

“Estar en forma” se opone, pues, a “estar desmoralizado” y esta bipolaridad concierne, como es fácil de ver, al potencial de vivir. “Vida ascendente” y “vida decadente” de Nietzsche podrían valer como expresiones análogas si no comportaran tan fuerte carga ideológica sobre el sentido de la decadencia. De ahí que Ortega emplee una expresión más simple e intuitiva, “ser con plenitud y perfección” y “ser en ruina” (VII, 447), en que se hace más expresa la imagen matriz de la salud. José Luis Aranguren en su perspicaz ensayo sobre *La ética de Ortega*, -un estudio clásico del tema por su valor canónico-, subraya a este propósito que esta pareja se mueve en el plano ontológico del *genus moris* (a diferencia del *genus naturae*, dicho con terminología escolástica), o lo que es lo mismo, de la constitución moral del hombre -“moral como estructura”, según Zubiri- anterior a toda especificación de bueno o malo, honesto o deshonesto; es decir, en el plano de la forma de la moralidad y no del contenido. Y la forma tiene que ver con la constitución libre del hombre, o, en términos orteguianos, con tener que hacer su vida. “La moralidad -concluye- está así anclada en la realidad misma del hombre”<sup>4</sup>. Y así es, en efecto, en congruencia con lo que vengo llamando la idea de salud, porque la vida en forma no es más que la libertad en posesión de sí, mientras que el desmoralizado se encuentra en dimisión de sí. El bien como salud concierne a la estructura misma de la condición humana, en tanto que libre. Bien y mal en sentido pre-moral, esto es, no conforme a una *regula morum*, pero intensa y profundamente real, como que es la potencia misma. Y aquí ya se da el primer imperativo ético, meramente formal, es cierto, pero radical e incondicionado, pues es la condición de toda posible vida moral: el imperativo de la vitalidad, del apetito y el gusto por incrementar la vida y mantenerla en trance creador. Esto es la salud.

<sup>4</sup>José Luis ARANGUREN, *La ética de Ortega*, en *Obras completas*, ed. de Feliciano BLÁZQUEZ. Madrid: Trotta, 1994, II, 515.

## 2. Deber, valor y perfección

Es oportuno tener a la vista una declaración autobiográfica de Ortega, como punto de partida de un segundo círculo de reflexión. Es un texto de plena madurez en sus conferencias sobre *¿Qué es Filosofía?* (1929):

Yo me he creído muy pocas veces en deberes durante mi vida. La he vivido y la vivo casi entera empujado por ilusiones, no por deberes. Es más: la ética que acaso el año que viene exponga en un curso ante ustedes se diferencia de todas las tradicionales en que no considera al deber como la idea primaria de la moral, sino a la ilusión. El deber es cosa importante, pero secundaria —es el sustituto, el *Ersatz*, de la ilusión. Es preciso que hagamos siquiera por deber lo que no logramos hacer por ilusión (VII, 426).

¿Cómo? ¿Una ética de la ilusión? ¿Es posible casar la ilusión con el imperativo moral? La clave de la salud despeja todas estas perplejidades. Desde el imperativo vital, busca Ortega un tipo de quehacer que genere ilusiones, sin caer en lo iluso, que exija entusiasmo sin rayar en lo morboso, que implique esfuerzo pero del que no quede baldío. Cualquier extremosidad en este punto llevaría a un *pathos* mórbido y arruinaría con ello la salud. El deber-ser es una de estas extremosidades, pues desciende desde el cielo normativo de la razón práctica como la ley puramente racional que ha de gobernar la vida. Y desde allí se impone rígidamente, como una orden militar, frente al gusto, al apetito, a las ganas de vivir. La obligación del puro deber, sin contar con la inclinación, la ilusión y con el ser virtual del mundo, se pervierte en insano rigorismo; hace odiosa la moral. “Yo insisto —clama Ortega— en que debemos aprender a respetar los derechos de la ilusión y a considerarla como uno de los haces propios y esenciales de la vida (...). Reservemos buena parte de nuestra seriedad para el cultivo del amor, de la amistad, de la metáfora, de todo lo que es virtual” (II, 143). Recuérdese que éstas eran las objeciones que hacían los románticos al severo imperativo kantiano. La norma había que reconstruirla, pensaba Schiller, desde el espíritu del juego, es decir, de un quehacer gratificante que por su forma libre y móvil logre encantar a la vida. Por aquí van, entre Schiller y Nietzsche, las críticas orteguianas a la doctrina kantiana del deber -por lo general mal comprendida y tergiversada, porque lo entiende como un ideal, en lugar de lo que es, un criterio formal de una acción justa-. Repite Ortega la ya tópica objeción al vacío formalismo kantiano, en lo que coincide con Max Scheler, ya que propone un modelo genérico de perfección, un rostro arquetípico, válido para todo el mundo, pero que violenta y desencaja las líneas de la personalidad individual. El análisis estético, de estilo fenomenológico, que lleva a cabo Ortega en su fi-

no ensayo “Estética en el tranvía” se trasfunde metafóricamente al orden moral, porque estética y ética son, como en los griegos, hermanas gemelas que *eros* descubre al unísono. No hay canon estético único, piensa Ortega, como no hay un canon moral absoluto, “El deber no es único y genérico. Cada cual traemos el nuestro inalienable y exclusivo” (II, 38). Es el primer y madrugador anticipo del tema de la vocación. Y al igual que en la belleza, por encima del canon estético, está el rostro personal y único de cada individuo, con su insinuación ideal, “así en la moralidad –concluye Ortega– yo creo ver todo hombre que ante mí pasa como inscrito en una silueta moral de sí mismo: ella precisa lo que su carácter individual sería en perfección” (II, 38). Pero, más allá del formalismo, lo que más sañudamente critica Ortega en el deber-abstracto es su impotencia vital, su anemia o su falta de profunda motivación para mover la vida, y, claro está, su tenaz empeño, pese a todo, de conformarla enteramente, pues el deber tiene que ser posible, so pena de destruirse como deber.

(Lo cual) lleva a una de estas dos inmoralidades: o el afán de que sean prácticas, según suele decirse, nos hace elevar a la dignidad de normas torpes recetas extraídas inductivamente de la experiencia, o la vana exigencia de realizar lo irrealizable siembra en nuestra vida constante inquietud, nociva dualidad, descontento, sensación de íntimo fracaso. Esto no puede ser, no puede ser: una interpretación de la Ética que obliga formalmente al hombre a estar descontento de sí mismo, prueba *ipso facto* su falsedad. Y esa morbosidad interpretativa de la Ética es la vigente desde que Grecia se esfumó como un ensueño fugaz. Kant conduce hasta lo extremo esta equivocación (II, 142).

En el primer caso alude Ortega a una física de las costumbres, positivismo moral, socialmente impuesto como obligación y presión, y en esta clase de moralismo empírico/social podría situarse el utilitarismo, la moral burguesa por antonomasia, que Ortega despacha con un desplante vitalista y la crítica, un tanto simplificadora, de tratarse de un querer negociante o de mercader; en el segundo, a la metafísica de las costumbres de Kant, bien definida por el dualismo de lo trascendental y lo empírico, al que también dirige su abierta reprobación. Frente a Kant orienta ahora su mirada hacia la costa lejana de los griegos y su ética del ser. El ideal no sobreviene llovido de los cielos, ya sean platónicos o cristianos o ilustrados neokantianos, sino de lo que las cosas son o pueden dar de sí, de su medida interna de perfección. A veces Ortega insiste con Hegel en que el deber no puede suplantar al ser, ni al real ni al virtual; que el deber es una inane abstracción. En este sentido critica la “magia del de-

ber ser”, como una fórmula fetichista, en la que se cree por superstición, esperando que se realice por el simple hecho de haber sido invocado.

El *debe ser* del moralista, del jurista, es, pues, un *debe ser* parcial, fragmentario e insuficiente. Pero, al mismo tiempo, ¿no es sospechosa una ética que al dictar sus normas se olvida de cómo es en su íntegra condición el objeto cuya perfección pretende definir e imperar? Sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es* (III, 101).

Otras veces su crítica se vuelve más desnudamente nietzscheana, utilizando la vía genealógica de la sospecha para derrocar la cultura venerativa del deber con su consecuente hipocresía moral. Desde este punto de vista el falso ideal envenena la vida y la conduce a la falsificación de sí misma. Eso ocurre cuando se pretende ser “ejemplar” a toda costa, por imitación de un modelo foráneo o por ostentación social, pero sin cultivo serio de ninguna excelencia personal. El pseudoejemplar “quiere ser para los demás, en los ojos ajenos, la norma y el modelo. No advierte la contradicción que en este propósito hay. Porque la ejemplaridad es un resultado automático y como mecánico de alguna perfección, y éste no se consigue si no existe un frenético amor y apasionada entrega a una labor determinada” (II, 356). No tiene sí mismo, porque no aspira a ser nada de por sí, en virtud de su querer y poder originarios, sino todo de prestado. Es un mascarón de virtud, estéril e inane. A diferencia del “buen ejemplar (que) no puede serlo si no es fecundo, creador de algo, el mal ejemplar no crea nada positivo y valioso” (II, 356-357). Y la razón de su infertilidad es bien sencilla: “desconoce el amor generoso y directo al mero ejercicio de una potencia” (*idem*). En otra ocasión, bajo el rótulo del “deporte de los ideales”, denuncia Ortega el interés por la falsa idealidad como una compensación imaginaria de un déficit de ser:

¡Uno ha visto tantos hombres que de buena fe necesitan, además de su destino real, dar a su vida una especie de segundo piso imaginario donde poder representar una comedia de grandes actitudes y hacer cuadros plásticos de virtud, de ascetismo, de sacrificio! (II, 434).

De ahí que sea necesaria, para evitar tanta inflación moral y decadencia de la vitalidad, una “higiene de los ideales”, expurgándolos y repristinándolos, y sobre todo, radicándolos en la vida y en su apetito de perfección. La alternativa a la moral de librea no es otra que fundar la ética en un acto vital de generosidad:

Si hay, pues, en el hombre, un acto plenamente moral, lo es, a no dudar, ese juramento que asciende de la entera personalidad, como la savia en el árbol. Y basta que haya durado un punto de plenitud de “amor” para que esté justificado y con él sus consecuencias (II, 144).

La crítica al idealismo ético, con su cohorte de “fantasmáticos ideales”, paralela a su crítica al idealismo gnoseológico, va a la mano con la denuncia de la vida decadente, como en Nietzsche, y la apología de la otra virtud, la que “hace regalos” por exceso de vitalidad y sobreabundancia. De ahí que en el *El tema de nuestro tiempo* (1923), la obra de más impregnación ética de todas las suyas, y, a la vez, la más nietzscheana, defina la vida como “el hecho cósmico del altruismo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo hacia lo Otro” (III, 187). La apertura al mundo denuncia aquí su raíz ética de voluntad de salvación de la circunstancia. El entusiasmo de la vida se dirige a constituir mundo y erigirlo sobre algo digno de ser hecho: el valor.

Una moral geoméricamente perfecta, pero que nos deja fríos, que no nos incita a la acción, es subjetivamente inmoral. El ideal ético no puede contentarse con ser él correctísimo: es preciso que acierte a excitar nuestra impetuosidad (III, 171).

El mismo año de *El tema de nuestro tiempo*, dedica Ortega a la teoría de los valores un estudio monográfico de estricta ortodoxia scheleriana, como si buscara un contrapunto al vitalismo nietzscheano. En él critica la teoría subjetivista de los valores, en paralelo, como ya venía haciendo Ortega, desde 1914, con el subjetivismo epistemológico. “Valorar no es dar valor a quien por sí no lo tenía; es reconocer un valor residente en el objeto. No es una *quaestio facti*, sino una *quaestio iuris*” (VI, 327). Subraya, por tanto, el carácter objetivo del valor como una cualidad ideal, y, por tanto, irreal, a cuya luz percibimos el bien concreto que pueda haber en las cosas; destaca el preferir estimativo como la facultad orientada hacia su descubrimiento:

El estimar es una función psíquica real –como el ver, como el entender– en que los valores se nos hacen patentes. Y viceversa, los valores no existen sino para sujetos dotados de la facultad estimativa, del mismo modo que la igualdad y la diferencia sólo existen para seres capaces de comparar. En este sentido, y sólo en este sentido, puede hablarse de cierta subjetividad en el valor (VI, 330).

Y, por último, alude brevemente a la teoría scheleriana de la persona, “un ser capaz de acciones, es decir, sujeto causante de sus actos”, como el único soporte/depositario de los valores morales (VI, 333), por cuya realización se hace digno de respeto. Es, pues, la ética material de los valores la que modera con su rigor fenomenológico el frenesí constructivo de la vida, a la que se puede comparar con un escultor, pleno de fuerza, pero a quien evita caer en el capricho su devoción por las formas. También en la ética busca Ortega una correlación trascendental entre lo subjetivo/vital y lo objetivo/valioso. Habla así de un doble imperativo, el vital/subjetivo, que concierne a la radicalidad, originalidad y autenticidad con que actúa el yo, y el cultural/objetivo, como polo intencional axiológico de referencia. Por ejemplo, la verdad, la bondad, la belleza, que son cualidades valiosas trascendentales, constituyen así el correlato de una actitud dinámica y subjetiva, vital, que es respectivamente, la sinceridad con que nos adherimos a lo que creemos por verdad, la impetuosidad con que perseguimos lo bueno y el deleite que experimentamos ante lo que juzgamos como bello. Pero, en última instancia, el énfasis se decanta en *El tema de nuestro tiempo*, pese a la brida scheleriana, por el polo originario de la vida:

No son, pues, los valores trascendentes quienes dan un sentido a la vida, sino, al revés, la admirable generosidad de ésta, que necesita entusiasmarse con algo ajeno a ella. No quiero decir con esto que todas estas grandes cosas sean ficticiamente valiosas; sólo me interesa advertir que no es menos valioso ese poder de encenderse por lo estimable, que constituye la esencia de la vida (III, 188).

Otro tanto le ocurre al mundo de la cultura. “La cultura –dice Ortega– nace del fondo viviente del sujeto y es, como he dicho con deliberada reiteración, vida *sensu stricto*, espontaneidad, subjetividad” (III, 172). Incluso denuncia, al modo de Nietzsche, la alienación cultural, pues cuando se pierde el vínculo viviente con la vida, la objetividad del valor puede degenerar en una visión sustantiva, autónoma, de la cultura, como un mundo en sí (VI, 173) al que la vida se rinde enajenada. En estricta inversión del idealismo neokantiano, Ortega acentúa ahora el vitalismo, con que la vida se erige como polo creativo. “Se trata –subraya Ortega en letra cursiva– *de consagrar la vida, que hasta ahora era sólo un hecho nulo y como un azar del cosmos, haciendo de ella un principio y un derecho*” (III, 179) –tesis, sin duda, metafísica, pero no menos ética, ético/metafísica, pues de ella surge una nueva actitud. “La vida –concluye Ortega– vale por sí misma”, de lo que cabe inferir que ella es la que otorga el valor. En esta instancia, el lenguaje remite a una intuición originaria, muy afín a la mística, porque se trata de expresar lo que es último y supremo. No en vano

recurre al maestro Eckart: “quien durante mil años preguntase a la vida: ¿por qué vives?, y si ésta pudiese responder diría: vivo para vivir”, a lo que añade Ortega como comentario: “procede esto de que la vida vive de su propio fondo, y mana de su mismidad. Por eso vive sin por qué, viviéndose sin más a sí misma” (III, 189 nota). Esto supone una inflexión decisiva a la ética del valor, cuyo vocabulario acaba empalideciendo en Ortega dejando paso al ontológico del bien y la perfección. Lo que importa es aquel ideal, en que pueda reconocerse la vida, alcanzar en él su plenitud vital y convertirlo en su propia obra, en que encuentre su *pondus* de felicidad. Atravesando a Scheler, Ortega se abre a la ética aristotélica del bien como el supremo objetivo (*telos*) al que se lanza la *enérgeia* vital, desde su propio fondo. De ahí que el imperativo de la vitalidad, de la vida en forma, encuentre ahora su versión ontológica adecuada en el pindárico “llega a ser el que eres”<sup>5</sup>. Es la forma del círculo o de la espiral entre la potencia y su *télos*, pues, a través de sus metas, de sus objetivos de decisión y acción, la vida creadora vuelve constantemente sobre sí, sobre su propio fondo, reengendrándose de continuo en la perfección de su puesta en obra, hasta consumir, a ser posible, su potencia. ¿Supone esto acaso una *entelécheia* natural o una caída en el naturalismo? En modo alguno. Pese al lenguaje vitalista con que subraya Ortega el polo ordinario de la vida, la potencia se llama amor, virtud que hace regalos, y su medida, secreta en cada uno, es fruto de la libertad que asume el último *pondus* de la vida.

### 3. El querer incondicionado

Se diría mejor que Ortega retoma un cabo suelto y lo anuda firmemente a una ética, ya resueltamente metafísica. En un temprano ensayo de 1917, con el sugestivo título de “Muerte y resurrección”, percibe ya la actitud ética en el gesto con que San Mauricio invita a sus compañeros a afrontar la muerte. Al modo fenomenológico, se le revela el sentido de lo ético en el análisis de una instancia ejemplar —en este caso una obra estética, “El martirio de San Mauricio y la legión tebana” del Greco—. “San Mauricio —comenta— está aquí en la cima de su propia existencia, ha tomado en vilo su propia vida y la va a regalar” (II, 152). Automáticamente recordamos el lema de 1915, en que hemos visto el secreto de la salud: “lo que no nos incita a morir, no nos excita a vivir” (II, 88). “La cima de la existencia” apunta a este instante pleno de vigor, en que la vida está concentrada en una obra, puesta a un sentido y expuesta a las últimas consecuencias, con tal de perseverar en su empeño:

<sup>5</sup> Imperativo que curiosamente también recoge NIETZSCHE en *Así habló Zaratustra*, trad. de Andrés SÁNCHEZ PASCUAL. Madrid: Alianza Editorial, 1972, p. 323.

Precisamente porque conservándola no sería su vida. Para ascender a sí mismo, para ser fiel a sí mismo, necesita volcarse íntegro en la muerte. Siempre en la voluntad de morir se busca una resurrección. Y el mismo acto en que se renuncia a la propia vida significa la suprema afirmación de la personalidad: es un volver de la periferia a nuestro centro espiritual (II, 153).

No es la bondad puntual de un acto, lo que cuenta, sino el sentido íntegro, total de la existencia. Como subraya José Luis Aranguren, la ética orteguiana no es de actos aislados, sino “del *ethos*, carácter o personalidad moral, apropiado a través de la vida”<sup>6</sup>. De ahí que la actitud ética resplandezca en esos instantes decisivos en que toda la vida se pone en juego, polarizando la voluntad en lo que estima su bien intrínseco. “No las cosas son buenas o malas –comenta Ortega– sino nuestro querer o no querer” (II, 152). La fórmula podría ser kantiana por lo que respecta al carácter incondicionado del querer, y no en vano, la contrapone Ortega al querer condicionado, utilitario, que “convierte nuestra morada íntima en una casa de contratación” (II, 152). Pero nótese que el deber aquí presenta una connotación vitalista y egotista,

Por tal razón yo veo la característica del acto moral en la plenitud con que es querido. Cuando todo nuestro ser quiere algo –sin reservas, sin temores, integralmente, cumplimos con nuestro deber, porque es el mayor deber de la fidelidad con nosotros mismos (II, 153).

Parecería esto, tomado a simple vista, una forma extrema de idealismo ético/religioso, como la de Don Quijote. Pero no es tal. Un par de años antes, en el ensayo “Meditación del Escorial” (1915), Ortega ha ajustado las cuentas con los héroes del esfuerzo puro, que representan la primacía del querer o voluntad, en la filosofía moderna, tanto en el idealismo alemán como en el romanticismo. “No le interesa al esforzado la acción: sólo le interesa la hazaña” (II, 558) –puntualiza Ortega–, es decir, no el sentido de lo puesto en obra, sino la ardua dificultad del quehacer mismo, que intenta lo imposible. Son los héroes de la voluntad desnuda, del arranque frenético, del entusiasmo alucinado, “del estallido de la voluntad ciega, difusa, brutal” (II, 557), a “la manera grande”, grandiosa, tan española. Curiosamente, en este contexto menciona Ortega, ¿casualmente?, a dos grandes iconos filosóficos de su galería íntima, Nietzsche y Fichte, dos inspiradores de su razón vital, enzarzados en una herencia conflictiva. Nietzsche recuerda la historia que contaba la hermana sobre la idea que tenía éste de los españoles. “¡Los españoles! ¿Los españoles?”. He aquí hombres que han querido ser demasiado” (II, 557). De Fichte, menciona su ca-

<sup>6</sup> *La ética de Ortega*, ob. cit., II, 525.

tegoría de *Tatbandlung* o acción originaria de autoposición del yo –de la que se vale Thieck, según la fina observación de Cohen, para verter al alemán la “hazaña” quijotesca. Son dos confidencias muy reveladoras, como luego se verá, de cuál es la urdimbre en que se va tejiendo la razón práctica orteguiana. Don Quijote es, en efecto, el símbolo de todos los héroes de la pura voluntad, a los que Cervantes sometió a juicio con su “crítica del esfuerzo puro”. “Mas ¿adónde puede llevar el esfuerzo puro? A ninguna parte; mejor dicho a la melancolía” (II, 559). Es bien sabido, desde Aristóteles, que el esfuerzo baldío genera melancolía, como la que destila el alma de Don Quijote.

Mas en el gesto de San Mauricio, si bien se observa, no hay el menor asomo de melancolía; tampoco de necio entusiasmo. No es el querer de San Mauricio una voluntad loca, que se precipita a la muerte. Aquí es la muerte asumida, interiorizada, producida desde dentro de la afirmación de la vida, “muerte regocijada”, en el instante del gran sí a la propia vida, cuando ésta cree estar en el juicio de sí misma. La lección ética, esencialmente antiutilitarista, que emana de su actitud, es que la vida “no es ganar, sino al contrario regalar” (II, 302 nota). Y en este contexto, inopinadamente, menciona Ortega a Don Juan. ¿Qué extraña asociación de ideas permite la evocación de este nombre? Se diría que el antípoda de don Quijote es don Juan, el héroe lúdico por excelencia, me atrevería a decir que el no-héroe, porque se evade de vivir en serio. Y, sin embargo, Ortega toma a don Juan por “una figura de altísima moralidad”, porque también “lleva siempre en la mano su propia vida” y la vive con el garbo de quien se la juega a la muerte. Ortega ve a don Juan metafóricamente, quiero decir, a través del aura simbólica que se desprende de la figura de San Mauricio en el cuadro del Greco. “Esa mano y la mano de nuestro Don Juan, poniendo su vida a una carta bajo la luz de un candil en el algún garito ominoso, tienen secreta afinidad, que bien merecía ser meditada” (II, 151-152). Sin duda, la comparación tiene el propósito retórico, provocativo, de hacernos reparar en algo que escapa a la simple mirada:

Lleva siempre en la mano su propia vida, y como todo le parece del mismo valor, consecuente con su corazón, está dispuesto a ponerla sobre cualquier cosa, por ejemplo, sobre este caballo de copas. Tal es la tragedia de Don Juan: el héroe sin finalidad (II, 154).

En tan sorprendente paradoja, ayuda tener en cuenta que la definición kantiana del juego es justamente la “finalidad sin fin”. Sin duda, Don Juan juega con su vida, con su muerte, con todo lo que le sale al paso, con Dios mismo, porque a sus ojos todo tiene el mismo valor, esto es, ninguno para embarcar resolutivamente la vida. Podría decirse que Don Juan es el héroe nihilista, por

excelencia, la contrafigura de don Quijote. Sobre esta línea, prosigue Ortega años más tarde, en su “Introducción a Don Juan” (1921), la recuperación del tema barroco del galán sevillano, burlador y libertino, su elevación a mito de significación universal. Desde luego, el “aura” de la actitud ética la sigue teniendo San Mauricio. Basta con reparar en la enfática confesión orteguiana:

Declaro que no conozco otro rasgo más certero para distinguir un hombre moral de un hombre frívolo que el ser capaz o no de dar su vida por algo. Ese esfuerzo, en que el hombre se toma a sí mismo en peso todo entero y se apresura a lanzar su existencia allende la muerte es lo que de un hombre hace un héroe. Esta vida que hace entrega de sí misma, que se supera y vence a sí misma, es el sacrificio — incompatible con el egoísmo (VI, 136).

¿Qué hay de esto en Don Juan? Sólo el aliento de la muerte al jugarse la vida. “Es la muerte el fondo esencial de la vida de Don Juan” (VI, 136) —enfatisa Ortega, para dar fuste a su interpretación:

La leyenda de Don Juan, más bien que una broma, es un terrible drama. La inminencia constante de la muerte consagra sus aventuras, dándoles una fibra de moralidad, y presta a sus horas como una vibración poderosa de espaldas (VI, 136).

Pero exponerse a la muerte no es de suyo ningún síntoma de virilidad (*virtu*) ética, si no va acompañado de una profunda afirmación de un sentido en la vida. Cabía pensar si el fuste del personaje se presta a exponer su vida a algo y por algo. El propio Ortega, andando los años, en un nuevo ensayo sobre “La estrangulación de Don Juan” (1935), esta vez a propósito de la versión de Zorrilla, da una nueva vuelta de tuerca al mito. Refiriéndose a los dos personajes antagonistas, Don Juan y Don Luis, desliza esta sospecha:

Estos hombres no tienen su vida puesta a nada, Son existencias huera, sin equipaje de trascendencia. Por eso pesan tan poco, por eso parecen tan ágiles. Creen que no creen en nada, y esto les proporciona una fabulosa ilusión de libertad, son ateos de todo (V, 244-255).

Y por ser existencia huera, proyecta Zorrilla una salvación de don Juan “a lo romántico”, dejándose tocar el corazón a última hora.

¿De modo que Don Juan y Don Luis eran todo eso precisamente porque no lo eran en serio, definitiva e irrevocablemente, sino al revés. Porque sabían que todo eso que eran —ateos, insolentes, preocupados sólo por sí mismos, imprevisores del porvenir— no lo eran en realidad, sino... metafóricamente —que su vida era retórica de sí misma? (V, 245).

Lo que ha extirpado Zorrilla del mito hasta el punto de esterilizarlo es el valor del libertino retador, tan presente en la obra de Tirso de Molina, y esto es lo único que podía darle a su vida la gravedad de un destino irrevocable, pues lo que hace de Don Juan un héroe nihilista, por antonomasia, es jugarse su vida en la burla permanente de ideales que no satisfacen su corazón. Es un “heroísmo negativo” –dice Ortega– negativo y trágico:

Pero entonces Don Juan no es un botarate, sino terrible símbolo de una semente trágica que, más o menos incubada, llevamos dentro todos los hombres: la sospecha de que nuestros ideales son mancos e incompletos, frenesí de una hora embriagada que culmina en desesperación, embarque jovial que una vez y otra hacemos en naves empavesadas, las cuales siempre al cabo periclitán (VI, 124).

Don Quijote y Don Juan, pese a sus diferencias, representan dos formas de heroísmo extremo, mórbido, trágico, la una por servir a un fin arduo, excelso, pero vacío, y la otra por el vacío de finalidad, con lo cual, a la postre, los extremos se tocan. “Si éste consiste –comenta finamente José Lasaga– en querer cosas imposibles, en despreciar y rechazar el mundo en torno, la conciencia melancólica de nihilidad proporciona al héroe trágico su más deseado paisaje: el paisaje vacío”<sup>7</sup>. Pero moverse en el vacío conduce a la disolución de toda ética, ya sea en la locura inane del “caballero de la virtud” o en el esteticismo del juego respectivamente. A mi juicio, entre Don Quijote y Don Juan queda San Mauricio como el verdadero exponente para Ortega de la actitud ética, por el desprendimiento con que lanza su vida, lejos de sí, en pos de un ideal. Él sí sabe a qué pone su vida y lo hace sin reservas ni regateos. Su querer es incondicionado. Sólo que su fin es trascendente, eterno, y la filosofía sólo lo entiende de aquella finalidad que se juega en el mundo, el lugar de la existencia ética. El idealismo religioso puede generar otra suerte de nihilismo. Su blanco es tan lejano y sublime que no sabemos bien a dónde apunta. Creo que en este tema Ortega es básicamente un agnóstico<sup>8</sup>. De ahí que se vea obligado a volver del heroísmo religioso del cuadro del Greco a un emblema filo-

<sup>7</sup> José LASAGA, *Figuras de la vida buena*, ob. cit., p. 82.

<sup>8</sup> Sostiene José Luis ARANGUEN que la filosofía orteguiana, (y, por tanto, ha de entenderse, creo, que también su ética) “está, *de facto*, abierta a la trascendencia” (*La ética de Ortega*, ob.cit., II, p. 512). No lo creo. Tal vez pudiera abrirse, pues es una ética de la plenitud vital y la felicidad, pero en Ortega es rigurosamente intramundana, consecuente en este punto con el finitismo histórico de su razón vital como “ser-en-el-mundo”. “Dicho de otra manera –precisa Lasaga– la novedad que subyace a esta propuesta reside en sostener que sólo es moral el acto que no se desliga de su intención biográfica y, fiel a sus inspiración, busca ejecutarse como fin en el mundo” (*Figuras de la vida buena*, ob. cit., p. 87).

sófico, de la mano de Aristóteles. Si el cuerpo elástico de San Mauricio, lanzando su vida, como una flecha, fuera de sí, se contrae y encorva, esto es, se mundaniza o convierte hacia el mundo, da lugar a un arquero, que invita a sus amigos a dispararse a un blanco. Es el símbolo aristotélico del vigor en la *Ética a Nicómaco*.

Este símil del ideal como un blanco y nuestra existencia como una flecha no es mío: tiene clásico prócer abolengo. En el comienzo de su *Ética*, dice Aristóteles: “busca el arquero con la mirada un blanco para sus flechas, ¿y no lo buscaremos para nuestras vidas?” Bajo tal metáfora pierde la ética el cariz pedantesco que en nuestro tiempo ha tomado, y parece convertirse en una noble disciplina deportiva, que puede resumir su imperativo así: ¡Hombres, sed buenos arqueros! (VI, 137).

El mismo Nietzsche, como recuerda Ortega, había incidido en este símbolo a propósito de Napoleón al definirlo como “el arco con máxima tensión” (III, 191). La ética se ha mundanizado en la modernidad, recreando el amor al mundo de los griegos, aun cuando al final se hace posesivo y despótico. Lleva razón José Lasaga al ver en la figura del arquero la salida orteguiana de la aporía sobre la actitud ética (por exorbitación del idealismo o del naturalismo), y, a la vez, la síntesis superadora de las figuras heroicas de vida buena, en la serie dialéctica de Don Quijote –San Mauricio– Don Juan<sup>9</sup>. El arquero, con los pies firmes sobre el suelo, los músculos elásticos y la vista clavada en el blanco, en plena tensión vital, es ahora el símbolo inequívoco de la salud. No lanza sus flechas al vacío, ni al alto cielo para que lluevan sobre su cabeza. Apunta a lo que sabe puede alcanzar y tiene voluntad de alcanzarlo, y se mantiene dentro de la realidad virtual del mundo. En este trance, es obligado representar al arquero vigoroso, atento y concentrado en su meta, como una figura salida de un friso renacentista:

Una de las cimas del Renacimiento, el extraño Leonardo de Vinci, acuñó para siempre la norma certera: *Chi non può quel che vuol, quel che può voglia*. “El que no pueda lo que quiere, que quiera lo que puede” (V, 89).

<sup>9</sup> “La serie dialéctica se despliega hacia los componentes de un nuevo modelo de héroe. Éste no es Don Juan, el burlador representa el momento de negatividad en el proceso que conduce al héroe de la razón vital, simbolizado por un arquero que no sólo debe acertar en el blanco-ideal, sino atinar a definirlo” (*Figuras de la vida buena*, ob. cit., p. 91).

No es la norma de la resignación, sino de la salud, en perfecto equilibrio del querer y el poder, sin autoengaños ni desilusiones<sup>10</sup>. Quiere la posibilidad y hace el poder de ella, incrementando, a la par, la realidad del mundo y la potencia creadora de la vida. Las metas más altas posibles vendrán impuestas por el dinamismo de la acción. Desde este planteamiento se resuelve aquel *desideratum*, formulado por Ortega, de una ética de la ilusión sin hacerse ilusiones, del esfuerzo no baldío, del entusiasmo sin alucinación. De otra parte, la simple mención del blanco, al que dirigir la mirada, exige el tránsito del imperativo formal de la vitalidad al material de lo digno de ser alcanzado, conexionando ambas dimensiones. Porque no cabe vida en forma sin contar con el blanco posible de su esfuerzo, ni posible meta sin la disciplina del esfuerzo y la ilusión por alcanzarla. La conexión de ambas dimensiones, subjetiva y objetiva de la moral, la llama Ortega “vocación”. Pero antes de abordar este punto clave, es preciso dar un nuevo rodeo metódico: ¿cómo lograr ese equilibrio de querer y poder para el régimen de la vida buena, en un mundo cultural, como el moderno, donde la inflación de los ideales y la deflación de las fuerzas, sobreestimadas, están a la orden del día?

#### 4. El bucle de la ironía y la actitud jovial

En *Meditaciones del Quijote* glosa Ortega la receta cervantina contra los ideales caballerescos, haciéndola suya: la ironía. Para no caer ni en la alucinación ni en la desilusión (I, 386), la única cura es la ironía, ese supremo gesto de elegancia y de ingenio, con que el danzarín, para mantenerse en vilo, evita la solidez del suelo. Está bien probado que todo lo sólido, lo compacto y duro, lo que genera certidumbres definitivas, degenera en una suerte de dogmatismo, ya sea de lo ideal o de lo empírico. La ironía es el modo de esquivar pseudocertezas absolutas, sin encallar en el escepticismo. Pero, no menos de evitar el relativismo, entrelazando sutilmente las diversas perspectivas. En una palabra, la ironía es dialéctica, pues se mantiene de camino, en búsqueda de una síntesis, que nunca puede estar dada, sino en construcción incesante, mediante la relativización y el entrelazo. “Y este ir y venir de uno a otro extremo –dice Ortega a propósito de la actitud de Renan– esta suavísima ondulación puede darnos la clave de su morada interior” (I, 450). Me atrevo a pensar que también de la de Ortega, más renaniano de lo que él podía imaginarse:

<sup>10</sup> También lo había advertido NIETZSCHE: “No queráis nada por encima de vuestra capacidad: hay una falsedad perversa en quienes quieren por encima de su capacidad” (*Así habló Zaratustra*, ob. cit., p. 386).

¡Vivir en zig-zag! Aquí se tiene deliciosamente expresada la subjetividad de Renan. El espíritu zig-zagueante no va de una verdad a otra; ésta sería la línea recta. Va de una verdad a una mentira, de esta mentira a otra verdad, y para él no es lo importante el punto de llegada ni el punto de partida, sino se mismo movimiento indeciso de uno a otro polo (I, 450).

Se diría que se trata de una dialéctica abierta pero sin afán ni programa de síntesis, porque sabe que la realidad es de suyo multilateral, y no hay modo de reducirla a una mirada integradora. Pero tampoco desespera por ello en la mera agonía, porque creer en la contradicción trágica no es que el revés de la creencia en la identidad. Quizá por ello se mueve en la ambigüedad, y más que a la verdad bien redonda, aspira, como Renan, a la verosimilitud –“una existencia intermedia, semi-verdad, semi-error, que puebla un mundo infinitamente más amplio, más viejo y más rico que el de las realidades inequívocas. Es el mundo de lo verosímil” (I, 452).

Ahora bien, el riesgo más fuerte de encallar en dogmatismo, lo ofrece la actitud realista/naturalista de la vida inmediata, espontánea, con su creencia ingenua en las meras cosas subsistentes y su envasamiento en la costumbre. La *epoché* o bien la duda metódica que suspende esta creencia es un gesto de ironía, porque no niega el mundo dado, pero lo elude en cuanto dado y lo alude hacia y desde otra nueva forma. Bien se advierte que la ironía va unida estrechamente a la libertad de ensayar en el mundo, y por tanto, al autoensayo o experimento que es la propia vida. Se niega el mundo como mera naturaleza ahí y se lo abre como cultura. Ironía es, pues, en su esencia, la cultura. Como precisa Ortega, al filo de su “Renan”, “la cultura es siempre negación de la naturaleza, y como en el hombre a lo natural llamamos espontáneo, tendremos que definir la cultura como la negación de lo espontáneo, es decir, la ironía” (I, 460). Y, en cuanto cultura, lo es también la educación, cuando evita lo dado por lo virtual, y la espontaneidad por la disciplina, o la ética, cuando refrena el instinto sin sofocarlo y suspende el inmediato y natural egoísmo de la mera conservación de la vida. Históricamente, al hablar de ironía ética pensamos en Sócrates, el ironista, por excelencia, que socavaba las creencias más firmes, desarraigaba costumbres, y sobre todo lo fijo ponía el signo agudo de una interrogación. “Pero un día –señala Ortega con énfasis retórico– en las plazuelas de Atenas, Sócrates descubre la razón” (III, 175). La razón es también irónica, pues es la hija de un gran rodeo reflexivo para disciplinar la imaginación, y procurarse así, mediatamente, a través del sentido objetivado, como dice Ortega en las *Meditaciones*, la vuelta táctica a lo inmediato. Al menos, habría que decir que con Sócrates ha nacido la razón práctica como razón de vida. Ésta era su tarea, la que marcaba un *daímon* o vocación irrevocable.

El tema *del tiempo de Sócrates* consistía, pues, en el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón. Ahora bien: esta empresa trae consigo una dualidad en nuestra existencia, porque la espontaneidad no puede ser anulada: sólo cabe detenerla conforme va produciéndose, frenarla y cubrirla con esa vida segunda, de mecanismo reflexivo, que es la racionalidad (III, 176).

He aquí la *epoché* o suspensión táctica de la vida, madre de la cultura y cuna natal del racionalismo, al que define Ortega en estas páginas “como un gigantesco ensayo de ironizar la vida espontánea mirándola desde el punto de vista de la razón pura” (III, 177). Obviamente, en este gran ensayo de la modernidad, además del racionalismo *sensu stricto*, caben también con derecho propio el idealismo trascendental, el absolutismo hegeliano del concepto, y, en lo que respecta a la moral, el idealismo ético kantiano/fichteano del deber absoluto, que acaba convirtiéndose, en su puesta en práctica histórica, en la obra del absoluto querer/poder. La razón acaba así negando la vida y sacrificándola a su potestad soberana. Por primera vez en Ortega no está visto Sócrates con el aura de haber sido el partero de la razón, en el ágora griega, sino puesto bajo la sospecha insidiosa de suplantar la vida. Uno no puede menos que recordar la visión nietzscheana de aquel tábano de Atenas, que echó a pique el arte trágico de los griegos, insuflando en su cultura un hálito de muerte<sup>11</sup>. La ironía socrática es, sin duda, un gesto de libertad, pero que encierra el germen del distanciamiento y desprecio del mundo. Cuando la ironía se ignora a sí misma y queda fascinada por el nuevo mundo que descubre, creyéndolo autónomo y soberano, su libertad se trueca en resentimiento. Tan sólo tres años más tarde, en el ensayo “Ética de los griegos” (1926) lo va a confesar abiertamente:

Sócrates, con su sonrisa nihilista, feroz, a lo Lenin, en medio del ágora, dejando *knock-out* a un estratega ilustre, a político famoso, a un agudo sofista (...) Sócrates pone al hombre griego de espaldas al universo y frente a frente consigo mismo. En una sola generación el espíritu griego gira ciento ochenta grados. (...) Una vez más topamos con el paradjismo helénico. ¿Cómo vivir bien? –preguntamos. Y Sócrates responde: No viviendo, haciendo de nuestra vida una defensa contra la vida (III, 541-542).

<sup>11</sup> “Mientras que en todos los hombres productivos el instinto es precisamente la fuerza creadora y afirmativa, y la conciencia adopta una actitud crítica y disuasiva: en Sócrates el instinto se convierte en un crítico, la conciencia, en una creador –[una verdadera monstruosidad por *defectum*” (Friedrich, NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*. Trad. de Andrés SÁNCHEZ PASCUAL. Madrid: Alianza Editorial, 2001, pp. 122-123).

En suma, con Sócrates se anuncia la alienación cultural como venganza contra la vida. En ética dará lugar a los idealismos más exasperados y alucinantes, como el de Don Quijote, o a los héroes románticos; en política, al progresismo y el utopismo con su carga revolucionaria. ¿Cómo compensar este despropósito de la razón pura? No se trata, sin más, de invertir la inversión platonizante como propone alguna vez Nietzsche, pues de este modo se repone un mero naturalismo. Esto sería Rousseau, a quien desdeña Ortega por su populismo y democratismo. La pura afirmación de la espontaneidad es barbarismo y cinismo, útil como debelador de convenciones, pero falto de sentido constructivo. La solución no puede ser meramente negativa, destructiva, sino esquiva, elusiva, esto es, una nueva ironía, la del burlador de ideales trascendentales y absolutos, un don Juan libertino. “Tal es la ironía irrespetuosa de Don Juan, figura equívoca que nuestro tiempo va afinando, puliendo, hasta dotarla de un sentido preciso” (III, 178)<sup>12</sup>. ¡Y tan equívoca!, como que a veces lo entrevé bajo la máscara del “caballero de la mano en el pecho” (II, 307), casi un Quijote, casi un místico, pero, claro está, en negativo. Don Juan contra Don Quijote, daría para una fascinante novela de intriga, como creía Unamuno. Y en este contexto, Ortega invoca de nuevo a Nietzsche:

A los hombres del antiguo estilo tal vez parezca que es esto una falta de respeto. Es posible pero inevitable. Ha llegado irremisiblemente la hora en que la vida va a presentar sus exigencias a la cultura. “Todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez infalible Dionisos” -decía proféticamente Nietzsche en una de sus obras primeras (III, 178).

No obstante, hay que precaverse también del riesgo opuesto de primar el gesto de Don Juan como la actitud ética del vitalismo. Esto sería tanto como disolver la propia ironía en juego intrascendente. Recuérdese que Don Juan representa la finalidad sin fin, el espíritu del juego, y esto es, esteticismo, pero no ética, donde tiene que darse un *ponduw* de la vida. “Nuestra actitud –precisa Ortega– contiene, pues, una nueva ironía de signo inverso a la socrática” (III, 178). De estas palabras cabe inferir que encierra en sí la otra, la socrática, sólo que invertida. La doble ironía forma un bucle, ¿infinito?, de relativización recíproca, de contrapunto y tensión entre cultura y vida. De lo contrario, ni la vida sería razón vital ni el nuevo ideal sería vida en posesión de sí misma. Hay, pues,

<sup>12</sup> “Ironía *realista*” la llama José LASAGA, esto es, “con vocación de reconocer lo que hay y lo que somos” (*Figuras de la vida buena*, ob. cit., p. 100); yo la llamaría sencillamente vitalista; para reconocer lo que hay y lo que somos, se necesita la integridad de la razón vital.

como una ironía ya incubándose en el seno de la vida inmediata y espontánea, por su inseguridad y problematicidad, y que la cultura va consumar como ironía expresa de la reflexión contra la vida, como la hay también en el seno de los ideales, aparentemente más firmes, cuando asalta la sospecha de que pueden ser insatisfactorios. De ahí que el idealismo de los héroes del puro esfuerzo, que conduce fatalmente a la melancolía, tiene que ser eludido con la burla irónica cervantina, para superar la alucinación, sin destruir, empero, la posibilidad de un sentido de y para la vida. Pero no menos ha de ser eludido el naturalismo vitalista de los deseos, instintos y caprichos, para no quedar desilusionados o desesperados por la falta de sentido. Es esta otra forma sutil de melancolía, incluso de desesperación, que ya vio Kierkegaard en el desenlace de la actitud estética, cuando se experimenta la disipación de las experiencias más inmediatas. Si bien se observa, hay, pues, una doble melancolía: —de un lado, el desengaño a que conduce el esfuerzo puro, sustantivado como un sublime dinámico, y del otro, el no menor y contrapuesto desengaño tras el puro abandono estético a la embriaguez del momento. Y, en contrapunto, doble ironía respectivamente, contra la cultura venerativa de los ideales de un lado, y del otro, contra la exaltación vitalista y naturalista de los impulsos. Ni alucinados ni desilusionados, según el texto de *Meditaciones*. La libertad implica el bucle de esta doble ironía, cuyo fruto es tanto el esfuerzo realista por afrontar la realidad sin autoengaños consoladores, como la ilusión constructiva, metódica, en poder transformarla, convertirla en un posible sentido para la vida. Encuentro, pues, un secreto hilo de continuidad entre *Meditaciones del Quijote* y *El tema de nuestro tiempo*. Ni Don Quijote ni Don Juan pueden ser la última palabra:

Don Juan se resuelve contra la moral, porque la moral se había antes sublevado contra la vida. Sólo cuando exista una ética que cuente, como su norma primera, con la plenitud vital, podrá Don Juan someterse. Pero esto significa una nueva cultura: la cultura biológica. La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital (III, 178).

Lo de “cultura biológica”<sup>15</sup>, que ha disparado tantas interpretaciones crasamente vitalistas de este texto, aparte de ser una paradoja frente a la cultura abstracta y exánime, hay que tomarlo en el ancho sentido biográfico, personal, de la vida. La pura biología es incompatible con la ética. Ahora bien, la *natura*

---

<sup>15</sup> Ortega utiliza el término “biológico”, no para provocar, como buen orador, sino por las connotaciones dinámicas, que tenía la nueva biología: “la actividad original y primera de la vida es siempre espontánea, lujosa, de intención superflua, es libre expansión de una energía pre-existente” (II, 609).

*naturans*, el impulso originario de creación, la fuente del poder y la posibilidad, todo eso que la cultura desdeña como un fondo bárbaro y primitivo, puede dar lugar a una ética si encuentra ese punto de equilibrio entre el poder y la forma, si se quiere, por continuar con el lenguaje nietzscheano, Diónysos y Apolo, que paradójicamente se potencian y contrarrestan. Ésa es la norma de la plenitud vital, de la vida en forma y en obra, en potencia y disciplina, ante la que tiene que someterse Don Juan, por la sencilla razón de que desaparece tanto el espíritu intrascendente del juego como el trascendente de la utopía idealista. La plenitud vital no es un éxtasis dionisiaco. Tampoco un insustancial ensueño apolíneo. A primera vista, la plenitud vital parecería un ideal del superhombre, rayando en la *hybris*, frente a la ética socrática del límite y la medida;

Hay un término en Platón y en alguno de sus sucesores muy poco estudiado todavía y capaz, en mi opinión, de un fecundo desarrollo; me refiero a la palabra que para ellos definía la vida: *pleonexía*, es decir, aumento, henchimiento. 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. Cada cosa –afirma Spinoza– aspira a perseverar en su ser. No, no; la fórmula no es suficiente; cada cosa viva aspira a ser todas las demás. La biología exige que introduzcamos la categoría de henchimiento (I, 455).

Este texto, claramente antisocrático, de su “Renan”, en 1909, con un Ortega joven, plétórico de fuerzas e ilusiones, asombrosamente unamuniano, como si se le hubiera contagiado algo del espíritu frenético de creación, que en la raya del 1900 impulsa el vasco, nos puede dar la pauta para entender el lema de “más vivir” de 1923. La cita de Spinoza, que Ortega hipertrofia unamunianamente, sacándola de quicio, sugiere, no obstante, cierta contención. La potencia sólo es infinita en la *natura naturans*, pero no en sus modos particulares. La plenitud vital tiene un límite intrínseco que constituye la forma. Cada ser se afirma y expande en su ser, y a la vez, se concentra en su raíz propia, en su singular individualidad. Compite con los otros en virtud exclusivamente del desarrollo del *quantum* de su poder, puesto en obra. Sólo por eso la metafísica es ética, porque hay un orden y una ley. A través de Spinoza, el texto tiene la virtud de sugerirnos un tema permanente en Ortega, la alegría creadora, el espíritu jovial, porque ensaya la vida en el orden virtual de lo posible, y a la vez, ateniéndose a la realidad y a la medida interna de su poder. Es la actitud serena y confiada del alción, el pájaro que anida en los días de tormenta porque confía en la calma. Se trata de una ética del *conatus*, del apetito de perfección, donde la inspiración y aspiración para alcanzarla, conjugan la ética con la es-

tética, la seriedad del deber autoimpuesto, libérrimo, con la ligereza del arte. Pero justamente esta conjunción le obliga a adoptar un punto intermedio, que sin eliminar el esfuerzo y la ilusión, sea equidistante del esfuerzo baldío, sin meta, como del esfuerzo impuesto -el trabajo y todas las éticas laboriosas de la modernidad- y, a la vez, de la ilusión pura, gratuita y la ficción libre del juego, por situarse éste fuera del marco virtual de la realidad. Esa actitud, esforzada e ilusionante, pero no baldía ni ilusa, radicalmente antiutilitaria y a la vez, plenamente felicitaria, aun en medio del riesgo que conlleva, es el deporte. En el entusiasmo del hallazgo, o quizá con cierta intención provocativa, Ortega se deja llevar por el fervor retórico:

A las obras verdaderamente valiosas sólo se llega por la mediación de este antieconómico esfuerzo: la creación científica y artística, el heroísmo político y moral, la santidad religiosa son los sublimes resultados del deporte (III, 195).

Para evitar fáciles críticas, que se salen por la tangente, hay que tener en cuenta, como advierte oportunamente José Lasaga, “que el deportista en que está pensando Ortega es el Arquero aristotélico”<sup>14</sup>. Al modo barroco, éste es el emblema matriz de su ética, ajustado al lema: “busquemos el mejor blanco a nuestras vidas”. Ciertamente el deporte es juego, pero al tener en cuenta la exposición al peligro y la resistencia que le opone el mundo, al entrar en contacto con el entero peso de la realidad, se abre al agonismo, que implica la finitud y limitación. O dicho de otra manera, el deporte es juego que integra en su exposición la muerte, “la muerte regocijada”, aceptada como buril interno de la figura de la propia vida. El arquero encara su blanco sin interés ni utilidad, por amor a la cosa misma, al poder que se pone en obra. “La perfección moral, como toda perfección, es una cualidad deportiva, algo que se añade lujosamente a lo que es necesario e imprescindible” (II, 358-359). El deporte exige ideales y metas, autoexigencia y disciplina, que se impone libérrimamente; busca lo perfecto por lujoso y generoso empleo de fuerzas y energías. Uno está obligado a lo “justo”, o a la “conveniente” para la salud social, pero no a lo perfecto. El apetito de perfección viene de una superabundancia de vida, que es propiamente amor, o virtud que hace regalos, casi sin proponérselo, en su misma superabundancia. Por lo demás, la actitud deportiva, pese a ser tonificante y competitiva, tiene un punto de “elisión”, cuando el esfuerzo, al máximo de su rendimiento, si aún así no alcanza la meta, antes de despeñarse en la desilusión, se burla jovialmente de sí mismo. Este punto es decisivo. “De aquí que, como

<sup>14</sup> *Figuras de la vida buena*, ob. cit., p. 109.

en todo deporte, contenga la perfección moral un grano de ironía, y se sienta a sí misma sin patetismo alguno” (II, 358-359). De esto justamente se trata: ética, no patética, tensión creadora sin agonía, bucle irónico de la cultura y la vida, respectivamente, entre la dura disciplina de la ascesis, como entrenamiento, y el lujoso derroche de energía. El deporte como ética y estética, como bien saben los buenos y exigentes deportistas, y, recíprocamente la ética como deporte -pero no el de “los ideales” compensatorios y vanos, sino de aquellos otros que brotan del propio querer cuando se pone en obra, o del propio poder cuando se quiere a sí mismo. El deporte, en fin, como el símbolo de la actitud moral intramundana, cuando se elimina del cuadro de San Mauricio su mirada religiosa trascendente, polarizada, como en los santos del Greco, en la idealidad celeste del sentido. Por supuesto, esto no es toda la ética, ni la de lo justo o correcto ni la de lo conveniente, pero sí la ética sustantiva, personal, de vida buena o de la vida en forma:

La mera corrección moral es cosa con que no tiene sentido jugar, porque significa el mínimo de lo exigible. Pero la perfección moral no nos la exige nadie; la ponemos o intentamos nosotros por libérrimo acto de albedrío y, sin duda, merced a que nos complace su ejercicio (II, 359).

¿Es el símbolo orteguiano del arquero/deportista una imagen insuficiente o deficiente de la conducta ética? Formulada la aporía en los términos, en que lo hace José Luis Aranguren, ¿cómo ha de entenderse la vida, según Ortega, cómo quehacer moral, responsable, auténtico, o cómo deporte y juego?”<sup>15</sup>. Es cierto que Aranguren, a continuación, disuelve el dilema, al hablar de una “aparente antítesis”, pero lo hace a base de rebajar el alcance de lo lúdico/deportivo, o bien de ver una cesura entre el Ortega “vitalista” antes de Heidegger y el dramático/existencial posterior a Heidegger. “Si la filosofía de Ortega no es vitalista, tampoco su ética es deportiva o lúdica, como en algún momento pudo parecerlo, como incluso pudo parecérselo acaso, en esta etapa de su pensamiento, al propio Ortega”<sup>16</sup>. Discrepa Lasaga de esta opinión, insistiendo en que los motivos fundamentales de la ética de Ortega quedan recogidos en la imagen del deporte, “de modo –dice- que al hablar del deporte como *ethos* se están tocando los temas éticos por antonomasia, los de la individualidad, la libertad, la felicidad y la muerte”<sup>17</sup>. Estoy de acuerdo con él, con tal de discernir, como he indicado, entre el juego o el arte, como “finalidad sin

<sup>15</sup> *La ética de Ortega*, ob. cit., II, p. 518.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 520.

<sup>17</sup> *Figuras de la vida buena*, ob. cit., p.114.

fin”, y la actitud deportiva, que “posee la vida para exponerla con sentido” (II, 432), donde el término “sentido” introduce todo el horizonte de la real y efectiva perfectibilidad. Pero el sentido no puede venir de fuera a la vida, sin restarle su autonomía, sino que nace de su propio fondo, cuando ella se pone o expone libremente a algo. Y esto es más que juego. Téngase en cuenta que el juego es un “oasis de la felicidad”, según la certera calificación de Eugen Fink<sup>18</sup>. Pese a su apología del juego y su papel creador de cultura, Ortega fue también muy sensible a su aire frívolo e intrascendente

El juego, pues, es el arte o técnica que el hombre posee para suspender vitalmente su esclavitud dentro de la realidad, para evadirse, escapar, *traerse* a sí mismo de este mundo en que vive a otro irreal. Este *traerse* de su vida real a una vida irreal imaginaria, fantasmagórica, es *dis-traerse*. El juego es distracción. El hombre necesita descansar de su vivir y para ello ponerse en contacto, volverse a o *verterse* a una ultravida. Esta vuelta o versión de nuestro ser hacia lo ultravital o irreal es la *diversión* (VII, 469).

Este carácter evasivo y felicitario lo extiende también al arte. “La forma más perfecta de evasión a otro mundo son las bellas artes (...) porque consiguen, en efecto, libertarnos de *esta* vida más eficazmente que ninguna otra cosa” (VII, 470). No es extraño que Ortega perciba cierta disparidad entre la actitud lúdica y la gravedad de la existencia:

El arte, todo arte, es entidad muy respetable, pero superficial y frívola, si se la compara con la terrible seriedad de la vida. Evitemos, pues, aludir ligeramente a un arte de vivir” (IV, 403)<sup>19</sup>.

El vivir, pues, no es sólo arte, sino conquista de un *ethos* personal, que está vinculado a imperativos, y como se ha indicado, no sólo al formal de la vitalidad sino al material de encontrar un buen blanco para la vida. No se trata de jugar a la vida, que es puro esteticismo, sino jugarse la vida puesta y expuesta en una carta. Ciertamente, el juego tiene reglas a las que atenerse, pero son reglas autoimpuestas, convencionales, que nada tienen que ver con el rigor de la necesidad objetiva. El deporte, en cambio, complica el juego en una empresa,

<sup>18</sup> E. FINK, *Oasis de la felicidad. Pensamientos para una ontología del juego*. México: FCE, 1966.

<sup>19</sup> Es muy significativa a este respecto su confesión autobiográfica: “Y añadiré que lo mismo me ha impedido entregarme a ningún arte, inclusive al literario. Nunca he podido extirpar de mí la sospecha, la entrevisión de que en todo arte hay una dosis de capricho. Tal vez por eso abunda entre los artistas el hombre sin peso de humanidad, de entraña frívola” (VI, 350).

en que cuenta el destino. Y esto le otorga a la libertad aquella gravedad, ligera y jovial, atendida y responsable, de la genuina actitud ética. Pero, si le abrimos la puerta al destino, que llama insistentemente ¿no arrasa con su fuerza a la libertad?

## 5. El destino y el deporte de la vocación

He aquí el centro de gravedad de la ética orteguiana<sup>20</sup>. La reiterada tesis de que el hombre tiene que hacer su vida, y no de modo caprichoso, sino acertando con un quehacer que sea el suyo propio, le arranca a Ortega, en el “Prólogo a una edición de sus obras” -buena ocasión para una revisión de su postura- una confesión autobiográfica, muy indicativa de su actitud:

De este pensamiento sale lanza en ristre otra de las batallas incesantes que cursa por toda mi obra: la guerra al capricho. La presencia de lo caprichoso me exaspera. Y no se vaya a creer que por razones de beatería. No es porque el caprichoso ofenda a la seriedad y yo me constituya en paladín de esta señora. Esto sería invitar al caprichoso a que lo fuese más, porque en el fondo de él late siempre una secreta voluntad de ofender a algo serio. Por sí misma la seriedad me trae sin cuidado. Lo que pasa es que, al hacer algo por capricho, se elude precisamente lo que hay que hacer por necesidad, y el que no es lo que necesariamente tiene que ser aniquila su propia sustancia (VI, 349).

Desde la altura de esta confesión, en 1932, cabe recordar la cita que hace un brioso Ortega, en 1909, casi un cuarto de siglo antes, de otra confesión autobiográfica de Goethe, uno de sus iconos familiares: “*Yo he sido un combatiente / y esto quiere decir que he sido un hombre*” (I, 126). Que esto sea una constante intelectual y moral en la vida de Ortega es innegable, si se tiene en cuenta la rectilínea fidelidad con que acepta, ya desde muy joven, con todas sus consecuencias, su misión intelectual de ser (él que podía haber sido tantas otras cosas) un pensador *in partibus infidelium*. Incluso su ajuste de cuentas con su admirado Goethe, a partir de esta misma fecha de 1932, se debe a su creencia de que el gran poeta, tan celoso en la búsqueda de su “sí mismo”, ha traicionado en la bonanza de la Corte de Weimar su vocación. Goethe prefiere “la potencialidad ilimitada”, el libre juego de la expresión simbólica de su capacidad, en vez de “entregarse a una figura determinada” de existencia. “Goethe

<sup>20</sup> Para mejor comprender este párrafo, remito a las densas y prolijas páginas que dedico al tema de la vocación y el destino en mi obra de 1984, *La voluntad de aventura*, ob. cit., cap. 3, pr. 5 y cap. 7, pr. 4.

rehúye –precisa Ortega– encajarse en un destino, que, a fuer de tal, excluye, salvo una, todas las demás posibilidades. Goethe quiere quedarse... en *disponibilidad*. Perpetuamente” (IV, 415). El simbolismo es el índice de una actividad autoexpresiva y creadora, pero sin engranar en el curso del mundo, porque no se decide a elegir, no se resuelve... “¡Pero el destino –sentencia Ortega– es estrictamente lo contrario que el «tanto da», que el simbolismo!” (IV, 414). De ahí que el superdotado Goethe acabe traicionando la vida,

Porque vivir es precisamente la inexorable forzosidad del determinarse, de *encajar en su destino exclusivo*, de aceptarlo, es decir, resolverse a *serlo*. Tenemos, queramos o no, que realizar nuestro “personaje”, nuestra vocación, nuestro programa vital, nuestra “entelequia” (IV, 415).

Dejando al margen el rigor de esta lectura de Goethe, lo decisivo es el juego mismo de bipolaridades: destino *versus* simbolismo, como la necesidad se opone al capricho, y la actitud ética, seria, responsable, autosujeta a la norma, a la actitud estética, suelta e indeterminada. Pero, ¿de qué “necesidad” se trata? El término “destino” es esencialmente equívoco, porque designa una de esas encrucijadas constitutivas de la multilateralidad de la vida. La lengua alemana distingue hasta tres dimensiones o aspectos, que el español confunde en un mismo término. Destino como *Schicksal* o *fatum*, destino como *Geschick* (algo así como envío, la imagen clásica del destino, que llama apremiantemente a la puerta, esperando una respuesta) y destino como destinación o determinación (*Bestimmung*). La fatalidad es un aspecto fácilmente reconocible, porque designa una necesidad ciega, externa, complemetante ajena a la libertad, aun cuando la delimita con su cerco inexorable. El destino, como *Geschick*, concierne en cambio a la libertad, en cuanto se destina a ella, instándola y provocándola a una respuesta forzosa, algo así como la carta apremiante que se nos dirige sin que podamos excusar nuestra respuesta. Frente a ella, el destino/destinación es la determinación (*Bestimmung*), con que la libertad responde, con más o menos holgura, en el margen de lo posible, tal vez, en última instancia, con un sí o un no, aceptación o rechazo respectivamente, a aquello que se le destina. Esta destinación, como figura de personalidad, es vocación cuando el cercado por la fatalidad (*Schicksal*) e interpelado por el destino (*Geschick*) se reconoce a “sí mismo” en la figura de su respuesta (*Bestimmung*). Se diría que la libertad convierte entonces el destino en destinación. La arista de intersección de estas tres dimensiones, aguda como el filo de una navaja, es posible porque la vida es siempre el afronte de un yo en, y, con la circunstancia. Sin la fatalidad de la circunstancia, el yo levita libremente en un éter, donde todo es posible, porque no hay límite a la acción autoexpresiva. Pero, a la inversa, sin

la imaginación creadora, animadora e inventiva del yo, la circunstancia se torna ciega y muda. No tiene nada que decir ni que imponer, ni posible envío con que interpelar e inquietar la vida. Fatal, en este sentido estricto, es la circunstancia, como suelo y paisaje natal, en que el hombre desarrolla su quehacer. Es lo dado, lo impuesto, el cerco inexorable, la condición y el límite de nuestras posibilidades. Ahora bien, en la medida en que la circunstancia no sólo cerca sino que insta y apremia, se convierte en un envío que fuerza a mi libertad a replicarle. Mi respuesta, proyecto vital, esto es, lo que me propongo ser o llegar a ser, es la destinación que doy a mi vida. Obviamente ésta no es gratuita ni arbitraria, porque es la determinación de una libertad forzada por el destino. No sólo somos forzosamente libres por tener que elegir, como a menudo repite Ortega con acento dramático, preexistencialista, sino forzosamente libres, en cuanto presionados y apremiados por el envío de la realidad en una dirección determinada:

De aquí su consustancial perplejidad. De aquí también que sólo el hombre tenga “destino”. Porque destino es una fatalidad que se puede o no aceptar, y el hombre, aun en la situación más apretada, tiene siempre margen –este margen es la libertad- para elegir entre aceptarla o dejar de ser (VI, 350).

Pero, *¿quod vitae sectabor iter?*, ¿cómo resolverse a una figura determinada?, ¿cómo elegir?, ¿por cuál de las vías posibles determinarse?; ¿todas, pocas o muchas, me son indiferentes por equivalentes, o hay alguna, que puedo sentir, experimentar con más *pondus* vital, esto es, con más carga perfecta, y llegar a reconocerla como la propia mía? En otros términos, ¿hay una *possibilitas necessaria* (VII, 552), que sea la medida interna de la vida? De no haberla, sólo queda la mera fatalidad externa o la mera indeterminación simbólica. De darse, en cambio, esta posibilidad necesaria, aun cuando “insegura”, hay en la vida destino y libertad, libertad trabada en el destino, o destino/envío (*Geschick*) que apremia a mi libertad a la destinación o determinación (*Bestimmung*) integral de la vida. Para Ortega no se trata de una libertad de libre arbitrio electivo, sino de gravedad y autenticidad resolutive. Se diría que hay más libertad de elección cuando hay menos densidad de existencia, esto es, cuando estoy más a flor de la superficie, individual o social, de mi vida. Pero cuando ésta se ahonda y se agrava, la libertad resulta ser de-cisión re-solutiva, un “trágico sí o no dado a la realidad”, y a la vida. Como advierte Ortega,

La libertad no puede consistir en elegir entre posibilidades equivalentes, es decir, que ellas, las posibilidades, sean también libres. No; la libertad adquie-

re su propio carácter cuando se es libre frente a algo necesario; es la capacidad de no aceptar una necesidad (VI, 349).

Aparte, pues, de la necesidad externa, que me cerca y apremia y hasta impele, ¿hay una necesidad interna, que por así decirlo, me llama y reclama como la verdad de mi vida? Ésta sería mi vocación, como aquella figura de existencia en que fragua mi personalidad moral, mi "individualidad ética", según Max Scheler, o en expresión orteguiana, mi yo "necesario e inexorable". "El yo, en cambio, nos manda a nosotros, manda sobre nuestra voluntad, aunque ésta puede con una dolorosa subversión desobedecer el mandato" (VII, 550).

La resolución del problema que se plantea Ortega intenta conjugar la doble herencia Fichte y Nietzsche, que pesa sobre su pensamiento<sup>21</sup>. De un lado el modelo ético del campeón del querer/poder moral, con la tesis de la acción originaria (*Tatbandlung*) del yo en una forma de destinación (*Bestimmung*), que sea la vocación (*Ruf*) genérica humana. Pero Ortega no puede aceptar el idealismo extremo con que Fichte fundamenta la moral incondicional del héroe, a) como autoposición pura del yo, que pone lo otro de sí para poder realizarse a sí mismo y b) el carácter infinito de esta auto-posición en transcendimiento de sí hacia sí mismo. Este yo hipertrófico, absoluto, que se pone a sí mismo poniendo el mundo consigo, enloquece en el desvarío de los héroes del puro esfuerzo, como Don Quijote, porque no encuentra límite ni resistencia a su voluntad incondicionada, y a la postre, se despeña en melancolía. En suma, no es un yo en circunstancia. Para él no existe propiamente ni fatalidad (*Schicksal*) ni destino/envío (*Geschick*), sino la destinación (*Bestimmung*) de su acto, conforme a la ley moral. Fichte quiere consagrar así la profunda seriedad de la vida, como obra moral de autocreación, pero paradójicamente la disuelve en un juego del espíritu libre consigo mismo, donde no hay otro destino que su resolución soberana. Pero el hombre es finito. Su límite es la circunstancia, como lo ajeno a su poder. En ella está ya puesto de antemano como arrojado a la vida. Su destino no ha de ser el genérico humano, sino la medida propia y exclusiva de su perfección individual, su personalidad moral (Scheler), que fragua como una obra de arte, según una inspiración originaria.

Del otro lado está la metafísica del artista de Nietzsche, que obra y actúa por superabundancia de su voluntad de poder y no ya por la motivación moral de transformar la realidad en el horizonte de un sentido -lo que es una ética del trabajo- sino en el libre impulso del desarrollo de sus potencialidades. Su acción es expresión de una voluntad de creación, que juega, como el niño de

<sup>21</sup> *Ibidem*, p.370.

Heráclito, en la mañana del mundo. Éste es el modelo de la voluntad de poder como arte. Pero paradójicamente, la actitud creativa se transforma, a la postre, en el juego del destino (*Schicksal*), el sí trágico al gran juego del ser. Y es esto lo que tampoco puede aceptar Ortega, porque implica una renuncia al sentido ético de la vida, como ansia de perfección. El afronte dramático del yo en la circunstancia elimina el espíritu libre del juego. Este afronte no anula la libertad, sino que la posibilita en la intersección de la fatalidad, el destino y la vocación:

Vida es, a la vez, fatalidad y libertad, es ser libre dentro de una fatalidad dada. Esta fatalidad nos ofrece un repertorio de posibilidades determinado, inexorable, es decir, nos ofrece diferentes destinos. Nosotros aceptamos la fatalidad y en ella nos decidimos por un destino. Vida es destino (VII, 431).

Ciertamente hay en Ortega, como en Nietzsche, un sí incondicional a la vida, aun en medio de la fatalidad (*Schicksal*), pero se vehicula a través de destino/vocación (*Bestimmung/Ruf*), como el yo necesario e inexorable, un imperativo “material”, que “asciende de nuestro más radical fondo” (V, 212). Es la vida la que me llama y reclama a ser en una figura determinada.

Es decir, que cada hombre, entre sus varios seres posibles, encuentra siempre uno que es su auténtico ser. Y la voz que le llama a ese auténtico ser es lo que llamamos vocación. Pero la mayor parte de los hombres se dedican a acallar y desoir esa voz de la vocación. (...) En cambio, sólo se vive a sí mismo, sólo vive de verdad, el que vive su vocación, el que coincide con su verdadero “sí mismo” (V, 138).

Y yo soy libre para responder, aceptando o rechazando su envío (*Geschick*). La idea fichteana de vocación ha sido, pues, modificada en la clave ontológica del “llega a ser lo que eres”:

No se confunda, pues, el *deber ser* de la moral, que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital, con el *tener que ser* de la vocación personal, situado en la región más profunda primaria de nuestro ser (IV, 406).

Ahora bien, si la vocación no surge en virtud de una ley moral incondicionada, sino al filo de la acción y la experimentación vital, su invención tiene mucho que ver con la inspiración del arte, en que el artista creador alcanza a ver el arquetipo, que mueve su mano. La vocación no se alcanza por introspección analítica del yo, sino al filo del diálogo del yo con la circunstancia, pro-

curando conjugar la necesidad externa con la interna, como en una obra de arte. Y este nuevo giro le permite a Ortega reabsorber la metafísica nietzscheana del artista, rectificándola igualmente en el marco de la vocación:

Todo arte implica aceptación de una traba, de un destino, y como Nietzsche decía: “el artista es el hombre que danza encadenado”. (...) No se diga tampoco que la fatalidad no nos deja mejorar nuestra vida, porque la belleza de la vida está precisamente no en que el destino nos sea favorable o adverso –ya que siempre es destino- sino en la gentileza con que le salgamos al paso y labremos de su materia fatal una figura noble (VII, 436).

Esta síntesis permite verificar aquella doble ironía, en que la cultura se burla de la vida espontánea, dejando surgir el horizonte de la determinación, pero, a la inversa, la vida se burla de la cultura, reabsorbiendo el sentido en la espontaneidad creadora del artista. El deber, desgravado de su sentido moral trascendente, se convierte en vocación vital, al igual que el juego libre se metamorfosea en el juego impuesto del destino. La síntesis de ambas dimensiones, reconvertidas dialécticamente por el bucle irónico, es el deporte en lo que tiene de juego dramático, serio y hasta trágico, en que el hombre se juega la vida en la carta de su vocación/destino. El deporte como vínculo del arte y de la ética, del esfuerzo libre y la vocación, del impulso felicitario de juego y de la autodisciplina. El deporte como actitud doble, ético/estética y como símbolo de la vida humana.

Tan difícil conjunción no deja de ser problemática. Como acabo de sugerir, Ortega ve el deporte como un *tertium quid* tanto a la moral del deber puro como a la amoralidad hedonista de los impulsos ciegos e irreflexivos, o bien, en sentido complementario, al cálculo técnico de utilidades. El ‘deporte de la vocación’, si se me permite esta expresión provocativa -esto es, el perseguirla y afanarse por ella, dedicándole la vida-, significa para él tanto la superación del deber-ser moral como del puro juego intrascendente. Indicaba antes que Schiller y Nietzsche, cada uno a su manera, le facilitaron a Ortega una salida del rigorismo kantiano/fichteano, auspiciada por la idea scheleriana de la vocación como “individualidad ética”. ¿Pero hay salida satisfactoria a la aporía entre la ética y la estética, tan finamente planteada por Kierkegaard? ¿Puede haber “necesidad interna”, aun cuando sea la de la vocación, y norma o medida de perfección, incluso siendo la propia, o precisamente por ser la propia, si no hay constricción y sentido de incumplimiento y culpa? ¿Y puede darse espontaneidad creadora sin reabrir el espíritu de la “finalidad sin fin” del juego? Dejo el problema abierto, pues realmente se trata de una verdadera *quaestio disputata*, que renace de cada intento de resolverla.

Entrando en el fondo de la cuestión, el *ethos* deportivo orteguiano significa expresamente la recusación orteguiana del utilitarismo, desde el nuevo arquetipo de un hombre “vitalmente lujoso para quien vivir no es ganar, sino regalar” (II, 302 nota), y de ahí que, en mi comentario, venga asociando esta propuesta con el tema nietzscheano de la “virtud que hace regalos”, conectando así con el viejo texto de *Meditaciones* sobre *eros* como impulso que persigue lo perfecto. Pero aquí nos surge una aporía. En el deporte hay ciertamente esfuerzo y sacrificio, pero su intencionalidad se dirige más a la perfección propia que a posibilitar la ajena. Se da en la actitud deportiva un predominio del egotismo, como es propio de una ética aristocrática. “Para mí –precisa Ortega– nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que ya es a lo que se propone como deber y exigencia” (IV, 183)<sup>22</sup>. Eso es lo que significa propiamente la actitud deportiva. El deporte es, en efecto, agonal, competitivo, pero le falta aquel punto de generosidad trans-itiva, de autodonación gratuita, que vinculamos habitualmente con la ética, pues no parece avenirse con la franquía hacia la alteridad, y el interés por anudar el vínculo intersubjetivo como signo característico de la vida moral. El problema ético para Ortega está planteado exclusivamente en los términos dicotómicos nietzscheanos entre una moral plebeya y una moral de la vida noble, quizá a la altura de su tiempo, frente a la pleamar del plebeyismo, pero no en el nivel radical y propio de la moral. El deportista está presto a jugarse la vida en aras de su afición e impulso hacia lo mejor, pero esto no equivale a jugársela por el otro. Trasponiendo el asunto a la clave de la vocación, cabe argüir que está concebida en términos estrictamente individuales y aristocráticos, atendiendo a la perfección propia, pero sin tener en cuenta la ajena. Se puede alegar, no obstante, a favor del egotismo que quien dedica su vida al cultivo de la excelencia personal acaba redundando en la perfección del conjunto. El “deporte de la vocación” estimula e incita a que los otros hagan otro tanto, y de todo ello se sigue, por redundancia de vida, el acrecentamiento del interés social colectivo. El respeto a la propia vida, el cultivo de la personalidad, la exigencia implacable de perfección son la mejor garantía de la vida ascendente y con ello de la riqueza y afinamiento de la vida social:

Imagínense ustedes por un momento que cada uno de nosotros cuidase tan sólo un poco más cada una de las horas de sus días, que les exigiese un poco

---

<sup>22</sup> Siempre guarda Ortega alguna reserva sobre el lenguaje nietzscheano, por su tono vitalista y desdeñoso. “Cuando Nietzsche distingue entre «moral de los señores» y «moral de los esclavos», da una fórmula antipática, estrecha y, a la postre, falsa de algo que es una realidad innegable” (III, 609).

más de donosura e intensidad, y multiplicando todos estos mínimos perfeccionamientos y densificaciones de unas vidas por las otras, calculen ustedes el enriquecimiento gigante, el fabuloso ennoblecimiento que la convivencia humana alcanzaría (VII, 436).

¡Inobjetable! Cabe, no obstante, seguir preguntando: ¿y el altruismo? Es en este punto donde, a mi juicio, el modelo del deporte se queda corto como símbolo de la actitud ética. Pues el caso es que sí hay vocaciones altruistas, casi todas ellas, que se producen y prosperan en un medio social orientado por relaciones de reciprocidad y ayuda mutua. Claro está que, según el planteamiento orteguiano, el que es profesor o médico o militar siente su vocación primariamente como tal y no por su motivación altruista o por su alcance social. ¡Convenido! Pero ¿y en el caso de la vocación de padre, o de educador, o de político –(¡qué paradoja!)? ¿Cómo entender estas vocaciones sin introducir una dimensión moral estricta de cuidado y responsabilidad por el otro, que trasciende el modelo felicitaro y aristocrático de la actitud deportiva? La respuesta orteguiana a este problema, ingeniosa, sin duda, y de cuño nietzscheano, subraya de nuevo el aspecto creativo de la vida noble:

La oposición entre egoísmo y altruismo pierde sentido referida al grande hombre, porque su “yo” está lleno hasta los bordes con “lo otro”: su *ego* es un *alter* –la obra. Preocuparse de sí mismo es ocuparse del Universo (III, 610).

Pero por mucho énfasis retórico que se ponga en el asunto, la obra no es un *alter*, si no surge ya de antemano destinada a él. Lo contrario es ponerse “más allá del bien y del mal”, cosa que en modo alguno hizo Ortega. Cabría objetar, incluso, si no hay vocaciones inmorales, por ejemplo, la de “ladrón”, a la que Ortega alude en algún momento (IV, 406), en un tono, como ha advertido José Luis Aranguren, abiertamente paradójico, que suele pasar desapercibido<sup>25</sup>. “El problema decisivo –dice Ortega en la citada nota– es si, en efecto, el ser ladrón es una forma de auténtica humanidad” (*ídem*). Pero este problema sólo se deja resolver desde una instancia de perfección genérica, de destino o vocación de humanidad, que sería el orden integral de la vida buena. Obviamente, este nivel no está en modo alguno excluido de la vocación, sino incluido en ella, como su núcleo de humanidad. La vocación personal, para ser vocación, lo presupone e implica, y lo lleva a su realización concreta en una

<sup>25</sup> “Se trata aquí, como muy claramente explica la nota que Ortega puso al pie, de un clásico razonamiento *per impossibile*, vestido de orteguiana paradoja” (*La ética de Ortega*, ob. cit., II, p. 530).

forma o figura determinada de vida. Ortega lo reconoce así expresamente en varios lugares: “La mayor parte de lo que tenemos que hacer para ser auténticos nos es común con los demás hombres lanzados sobre el área de la vida a una misma altura del largo destino humano, es decir, con los demás hombres de nuestra época” (V, 138). En el sentido de la determinación (*Bestimmung*) fichteana como de la “individualidad ética” scheleriana, hay un fondo común de humanidad, como base de la moral y de la vocación. Pero eso es destinación, pero no destino, mientras no haya un envío (*Geschick*), que sólo a mí me concierne. Tal como precisa en otro momento,

Sólo quiero hacerle notar que, aunque la vocación es siempre individual, se compone, claro está, de no pocos ingredientes genéricos. Por muy individuo que usted sea, amigo mío, tiene usted que ser hombre, que ser alemán o francés, que ser de un tiempo o de otro, y cada uno de estos títulos arrastra todo un repertorio de determinaciones de destino. Sólo que todo eso no es propiamente destino mientras no queda modulado individualmente (IV, 410-411).

El caso es que Ortega no insistió en este nivel de vocación genérica humana, o del individuo *qua hombre*, que es el tema relevante de la ética. Tal vez porque lo daba por resuelto en la ética material de los valores de Max Scheler. O quizá porque lo llevaba en una dirección normativa contraria al vitalismo, o bien porque su planteamiento dicotómico de vida plebeya/vida noble le impedía profundizar en esta dirección de radicalidad. He aquí, sin embargo, el problema ético relevante: ¿qué significa que la vida nos impone, nos llama apremiantemente a todos y a cada uno, *singulatim*, a una vocación genérica de humanidad, por encima o por debajo de las diferencias culturales, sociales e individuales? ¿Es un simple vínculo de cohesión colectiva (moral cerrada en sentido bergsonianos) o un vínculo de solidaridad en potenciación y ascensión vital creciente (moral abierta)? ¿Hay también para la sociedad, cada sociedad, y para el todo humano, un imperativo de salud? La meditación orteguiana sólo entreabrió su puerta a estas preguntas, que son, a mi juicio, las cuestiones éticas fundamentales. ¿Qué es lo “decente” (?) (*quod decet*) o lo correcto, un asunto de utilidad social pública o de justicia o de incremento perfectivo de la vida genérica humana? ¿Y cómo poder evaluarla en un juicio inclusivo de toda la humanidad? A mi entender, el imperativo de la plenitud vital exige una respuesta positiva a estas preguntas en la dirección de aquello que entendía Fichte por la determinación/destino (*Bestimmung*) del hombre en cuanto hombre.

## 6. Las virtudes magnánimas

Como vengo repitiendo, la idea directriz de la moral orteguiana, ya desde *Meditaciones*, incluso antes en clave idealista neokantiana, luego “reducida” fenomenológicamente, es la del héroe. El imperativo de la salud subraya esta dimensión del vigor (*virtus*) como potenciación de la energía (*conatus*) a la que he llamado, siguiendo a Spinoza, alegría creadora. El término “creación” hay que tomarlo en un sentido lato, que incluye desde la creación artística, política, científica, jurídica, técnica, etc., propiamente dicha, hasta la invención de la “vocación” personal. El quehacer, como ya se indicó, incluye la doble dimensión de “hacer mundo” y de crear el argumento de la propia vida. Y, por tanto, en última instancia, de hacer o hacerse del yo, entre el yo autor/actor, sujeto de inspiración, y el “yo necesario e inexorable” que ejerce sobre él su apremiante llamada. De ahí que la disposición fundamental o virtud matriz de tal ética sea la magnanimidad. “El magnánimo es un hombre que tiene misión creadora: vivir y ser es para él hacer grandes cosas, producir obras de gran calibre” (III, 609). ¿Y qué obra es más ardua y atrayente que la de la propia vida? Resueltamente, Ortega se desembaraza del ideal equívoco del “superhombre”, al que estuvo trabado en algún fervor de juventud, por del de “alma grande” de la vida noble, eterna aspirante y autoexigente. La virtud agonal de la *megalopsichía*, característica de las épocas heroicas, con su ideal de vida en lucha, fue traspuesta por Aristóteles a la vida civil, como capacidad para acontecer grandes empresas, exponiéndose al peligro de perder la propia vida<sup>24</sup>. En la época moderna fue entendido como “generosidad” vital, no sólo grandeza de aspiraciones y miras, sino fuerza moral para un comportamiento racional y libre, que le dé al hombre la autoestima por llegar a ser señor de sí mismo<sup>25</sup>. Más tarde, el romanticismo la asocia con el entusiasmo heroico y el espíritu de creación. La magnanimidad mira así a la perfección y aspira a realizar los ideales supremos de existencia. Ortega abrevia esta evolución histórica en la metamorfosis del *ethos* del guerrero en el *ethos* del deportista. El hilo de continuidad entre ambos, es, pues, el alma noble, cuya magnanimidad opone Ortega a la pusilanimidad del alma plebeya:

Sus actos emanan de una necesidad creadora, originaria, inspirada e ineludible –ineludible como el parto. El pusilánime por sí no *tiene* nada que hacer:

<sup>24</sup> El texto aristotélico de *Ética a Nicómaco* IV, 3, 1124b7-10 es el antecedente inmediato, al que recurre directamente Ortega en su definición del magnánimo.

<sup>25</sup> René DESCARTES, “Les passions de l’ame”, Arts. 152-153, en *Oeuvres et Lettres*. París: Gallimard, 1953, pp. 768-9.

carece de proyectos y de afán riguroso de ejecución. De suerte que, no habiendo en su interior “destino”, forzosidad congénita de crear, de derramarse en obras, sólo actúa movido por intereses subjetivos —el placer y el dolor (III, 609).

Ortega subraya explícitamente este rasgo de la voluntad creadora, lo que justifica su exposición al peligro y su asunción regocijada de la muerte. La magnanimidad es el *ethos* específico del creador: “Esto es lo que no comprenderá nunca el pusilánime: que para ciertos hombres la delicia suprema es el esfuerzo frenético de crear cosas —para el pintor, pintar; para el escritor, escribir, para el político, organizar el Estado” (III, 610). Y para el hombre sin más aditamentos, para todo hombre, claro está, inventar su vocación. Hablando propiamente se trata del “deporte de la vocación” o bien del esfuerzo heroico por servir a la vocación. Los términos del texto recién citado —“necesidad creadora, inspirada e ineludible”— corresponden justamente a la actitud vital ante el “yo necesario e inexorable”, en su movimiento incesante de inspiración y aspiración.

Desde la virtud matriz de la magnanimidad surge toda una constelación de virtudes heroicas, fuertes y creadoras, de “virtudes magnánimas”. La primera en el orden de la derivación práctica es la “autenticidad”, que consiste, antes que nada, en la seriedad y extrema consecuencia con que se da el “sí a la vida”, aceptando el afronte dramático del yo en la circunstancia<sup>26</sup>. Se es auténtico cuando se acepta la vida como ardua tarea de ser, sin descargarse en el peso de la costumbre y la opinión común establecida. Heidegger había destacado la autenticidad del *selbst*, que se “empuña” a sí mismo originariamente desde el fondo existencial anónimo de la existencia gregaria (*man*), de vivir como se vive, esto es, de sentir y pensar, actuar y hablar como hace el común de la gente. La angustia sería la línea divisoria implícita en ambas actitudes, pues el hombre inauténtico rehúye la angustia de hacerse responsable de sí y del mundo, refugiándose en lo anónimo social, y el auténtico encara en la angustia su “resolución” (*Entlossenheit*) a ser, arrojado en el mundo y confiado al cuidado de sí mismo. Ortega no margina esta dimensión, pero más en consonancia con el talante griego que con el quejumbroso y gnóstico del existencialismo, acentúa la “soledad radical” del que tiene que hacer su vida, a la vez que la alegría creadora, trágica en el fondo, con que asume esta tarea. “¿La vida como angustia, señor Heidegger? ¡Muy bien! Pero... además: la vida como empresa” (XII, 219). Su *pathos* no es de angustia sino de “ánimo esforzado” en el naufragio, y

<sup>26</sup> José LASAGA incluye en esta virtud el doble imperativo de salvar al yo y a la circunstancia, como los dos lados implicados de un mismo destino (*Figuras de la vida buena*, ob. cit., p. 184).

en consonancia, su *ethos* es el esfuerzo deportivo por mantenerse a flote por uno mismo.

Ahora bien, si “ser héroe” consiste en “ser uno, uno mismo”, como se afirma en *Meditaciones del Quijote*, otra de sus virtudes capitales ha de ser “la originalidad práctica, activa” (I, 390), para inventar su vida, su propio y exclusivo quehacer y argumento vital. No es sólo la autonomía de no aceptar otra ley que la que proceda del fondo de su ser, sino su “resistencia a lo habitual y consueto” (*idem*), esto es, a la presión social y la obligación establecida. “Cada movimiento que hace ha necesitado primero vencer a la costumbre e inventar una nueva manera de gesto” (*idem*). Creo que este enfoque del origen, que va más allá de la mera autonomía formal para incidir en la dimensión material de la figura concreta y propia de la vida buena, guarda una secreta afinidad con la agudeza práctica o “de acción” del ingenio de Gracián<sup>27</sup>, encargada precisamente de resolver las cuestiones prácticas en un sentido original y creativo. Pero donde hay invención de quehacer, ha de darse conjuntamente aquella resolución activa por mantenerse en “fidelidad” al personaje, que se ha decidido ser, contra toda presión, coacción o resistencia. Fidelidad que no es obstinada y ciega, sino fina y perspicaz para ir perfilando este personaje al filo del reto de las circunstancias.

Como sugería al comienzo, indudablemente el fondo de toda esta ética del héroe es su metafísica de la razón vital, pero ésta debe mucho en su génesis e inspiración al modo de sentir la necesidad práctica de una nueva España. La razón práctica del naufrago ha de ser salvadora de su circunstancia, porque de lo contrario se va a pique con ella. La magnanimidad de raíz es afrontar este peligro de salvarla o de perecer en el intento. Sin esta clave práctica, su obra se mueve en el vacío de una metafísica, sin lema y sin empresa. Pero Ortega tuvo un blanco al que dirigir su esfuerzo:

Es preciso ir educando a España para la óptica de la magnanimidad, ya que es un pueblo ahogado por el exceso de virtudes pusilánimes. Cada día adquiere mayor predominio la moral canija de las almas mediocres (III, 611).

Fue esta constatación de partida, veraz como toda la vida de Ortega, la que polarizó su ética, tenaz y unilateralmente, hacia el ideal del alma noble. “Nobleza obliga”, obliga y mata, pero de una buena muerte.

<sup>27</sup> Francisco José MARTÍN ha señalado la afinidad del pensamiento de Ortega en *Meditaciones del Quijote* con el ingenio graciano (*La tradición velada*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999, cap. V, pp. 117 y ss).

## 7. Coda: la otra melancolía del destino

Al hacer el balance de la vida, ¿cabe alguna melancolía en el héroe de la alegría creadora? Creo que sí, si no ha de ser un iluso. Desde luego Ortega nunca lo fue. El creador serio, por muy jovial que sea su actitud, reconoce todo el peso de la realidad y del destino que lo alcanza. El de Ortega fue vivir y morir del “dolor innumerable de España” (V, 264), que, según él, había matado antes a tantos y tantos españoles, entre ellos a Miguel de Unamuno. El héroe de la vida noble nunca se hace ilusiones. Sabe de antemano del carácter trágico de todo destino, por tratarse de un mortal. El problema, sin embargo, no está sólo en el hecho de la muerte, que cabe asumirlo e internalizarlo en la misma obra de la vida. Un párrafo incitante de “Notas del vago estío”, en que se recrea el horizonte histórico de la vida noble, reza así de fuerte y paradójico: la muerte como creación. No me resisto a citar su párrafo extremo:

La muerte química es infrahumana. La inmortalidad es sobrehumana. La humanización de la muerte sólo puede consistir en usar de ella con libertad, con generosidad y con gracia. Seamos poetas de la existencia que saben hallar a su vida la rima exacta en una muerte inspirada (II, 433).

Lo propio del mortal para Ortega no es tener que morir, verdad sencilla y plana, sino tener que hacer su vida, y ésta, paradójicamente, no está orientada a la muerte, a diferencia del heideggeriano *sein zum Tode*, sino a su vocación, y, por tanto, a la plenitud de su vida. Pero en un ser indigente, de tiempo y muerte, la vocación, como se ha mostrado, es destino, porque toda destinación (*Bestimmung*) implica también a la fatalidad (*Schicksal*) de la circunstancia y al envío (*Geschick*) que ella nos hace. Y el destino nos puede y nos mata, pues nunca cabe creación enteramente libre ni ejecución consumada. El destino es indomeñable, y, por tanto, en alguna medida in-apropiable. De ahí que quede in-concluso, esto es, sin consumación posible. En este sentido, el destino es trágico. Tal como se dice en *Meditaciones*:

Como el carácter de lo heroico estriba en la voluntad de ser lo que aún no se es, tiene el personaje trágico medio cuerpo fuera de la realidad (I, 395).

La expresión se agrava con el destino. No es ya lo que aún no se es, sino lo que nunca puede llegar a ser en plenitud, por su carácter de in-consumado. No es extraño que tanto le impresionara a Ortega, de joven, la sentencia de Madame de Staël: “Lo más grande que el hombre ha hecho lo debe al senti-

miento doloroso de lo in-completo de su destino”<sup>28</sup>. ¿No es esto un formidable motivo de melancolía?...

Normalmente los animales son felices. Nuestro sino es opuesto. Los hombres andan siempre melancólicos, maniáticos y frenéticos, maltraídos por todos esos morbos que Hipócrates llamó divinos. Y la razón de ello está en que los quehaceres humanos son irrealizables. El destino –el privilegio y el honor– del hombre es no lograr nunca lo que se propone y ser pura pretensión, viviente utopía. Parte siempre hacia el fracaso, y antes de entrar en la pelea lleva ya herida la sien (V, 434).

Es ésta una melancolía humana irremediable, y tanto más cuanto de más fuste sea el héroe y más versado en el secreto de la vida. Sostiene José Lasaga que la figura ética de la actitud deportiva es la del “héroe sin melancolía”<sup>29</sup>. Se entiende que sin la melancolía a que conducen el entusiasmo loco y el esfuerzo baldío tras falsos ideales. A mi juicio, ésta es la malsana melancolía de Don Quijote, pero no la de Cervantes, ni la de Ortega, buen melancólico de fondo, embozado en la capa de su talante jovial y esforzado. ¿No hay acaso otra melancolía heroica inextirpable, so pena de renunciar al heroísmo? Pero, si, como señala Lasaga, la vida es siempre “libertad amenazada”, si “el acierto nunca está garantizado”, si, en suma, “no hay seguro de vida”<sup>30</sup>, ¿cómo no admitir el secreto de una grave melancolía como fondo de la existencia? La tarea de ser hombre está siempre en vilo y amenazada de malogro:

Ser hombre significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura o, como yo suelo decir, ser, por esencia, drama. Porque sólo hay drama cuando no se sabe lo que va a pasar, sino cada instante es puro peligro y trémulo riesgo (VII, 89).

La razón está en la constitución ontológica del “ser indigente”, según Ortega, del mero “ensayo o conato de ser” que somos, lo que implica -precisa Lasaga- “un componente de negatividad incorregible, que obliga a pensarla como deficiente en su origen y no garantizada en sus despliegues”<sup>31</sup>. Ser “indigente” no sólo porque le falta ser y necesita serlo, sino como ser “in-suficiente”, “un existente cuya posibilidad de ser o ser más o ser perfecto, no está dada en nin-

<sup>28</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español*. Madrid: El Arquero, 1991, p. 322.

<sup>29</sup> José LASAGA, *Figuras de la vida buena*, ob. cit., p. 249.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 253.

gún sitio<sup>32</sup>. Ortega ha pensado radicalmente la “contingencia” de la vida, no ya, al modo de Leibniz, como déficit ontológico en relación al “ser necesario”, sino en la in-fundamentalidad de la existencia: “Pero ahora –comenta Lasaga– no hay «necesario», sino una «aprobación» existencial y ejecutiva, de la realidad misma, realidad emergente en lo imprevisto e imprevisible, que exige ser sostenida en su *hic et nunc* para no regresar a la nada”<sup>33</sup>. Después de esta cierta exégesis de la ontología orteguiana, que hace Lasaga y que le lleva hasta entender el mal metafísico en cuanto “virtualidad de esta defección”<sup>34</sup>, es imposible, a mi juicio, cerrar la puerta a la melancolía. Mientras más radical es una vocación, un destino, más cerca está de experimentar el “no-ser” clavado como una cuña en la contingencia e in-fundamentalidad del ser propio. Esto le ocurre a la teoría, especialmente a la filosofía, cuya vocación de radicalidad la expone al “fracaso permanente”, a “quedar abortada”. “Es la perenne fatiga de Sísifo -dice Ortega- elevando, una y otra vez vanamente, la pesadumbre del peñasco desde el valle a la cumbre” (VIII, 282)<sup>35</sup>. Y otro tanto puede decirse del héroe de acción, mientras más noble y arriesgada es su vocación y más alta pone su meta.

¿Qué es, pues, del “héroe sin melancolía” que es Don Juan? Don Juan encarna, según se ha indicado, un héroe “sin finalidad”, puesto que, a sus ojos, todos los ideales son insatisfactorios. Por eso Don Juan es el héroe que juega. “Finalidad sin fin” no tiene, pues, un sentido metafísico, sino lúdico. Incluso admitiendo que no haya un fin en sí absoluto o que de haberlo nos sea incognoscible, nada impide, sin embargo -piensa Ortega- que la constitución de fines en, por y para la vida humana, tenga un sentido. Y aun cuando Don Juan fuera un personaje nihilista, no es este el secreto que enseña a Ortega. Tal como reconoce Lasaga de buen grado, Ortega no es un “nihilista”. “Pero este actuar sin garantías -dice- no induce a ningún nihilismo”<sup>36</sup>. Así lo veo también yo: traduce tan sólo el carácter enigmático del mundo y el dramático de la vida, y, en última instancia, la contingencia del propio destino. Y esto es una espina clavada en el esfuerzo del héroe. A Don Quijote le sobra la melancolía malsana por la conciencia progresiva de su empeño alucinado. Ciertamente Don Juan se ha liberado de ella, pero le falta aquel punto de melancolía del que

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>35</sup> A este propósito nos recuerda Ortega que para Nietzsche, Sísifo, conforme a la etimología, es “*el sophós, el sabio, Sapiens*” (VIII, 282).

<sup>36</sup> *Figuras de la vida buena*, ob. cit., p. 248. “Por eso dice Ortega que la realidad *puede* ser defectiva, no que lo sea. No cabe, por tanto, deducir de esta posición metafísica ningún nihilismo trascendental” (*idem*, nota). Véase texto referido de Ortega en IX, 68.

abraza su destino, su verdadero yo, y lo persigue y prosigue aun consciente de la precariedad de su esfuerzo por consumarlo. Es la serena aceptación de la relatividad del esfuerzo humano. Esta lección le vino a Ortega del único maestro de vida, con quien simpatizaba plenamente: Cervantes. Cervantes ha enseñado a Ortega, con el secreto de la ironía, también el de su melancolía. Si la ironía cervantina relativiza tanto el sentido absoluto como el absoluto sin-sentido, con el fin de que el esfuerzo heroico no degenera en terca obstinación ni en juego intrascendente, es decir, para no quedar alucinados ni desesperados, la melancolía cervantina, a su vez, pone una gota de acíbar en el deporte de la vocación, porque sabe que, a la postre, ésta ha de quedar incumplida. Es el "sí trágico" a la vida con todas sus consecuencias, a la vida y a la realidad: "La moral más elevada y el arte mejor dependen de esa anuencia valerosa, del trágico sí dado a la realidad" (II, 233). Y donde hay tragedia, hay melancolía. A esta moral heroica le cuadran bien las palabras finales de *Así habló Zaratustra*: "¿Aspiro yo acaso a la felicidad? ¡Yo aspiro a mi obra!" ●

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANGUREN, José Luis, *La ética de Ortega*, en *Obras completas*, ed. de Feliciano Blázquez. Madrid: Trotta, 1994.
- CEREZO GALÁN, Pedro, *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984.
- DESCARTES, René, "Les passions de l'ame", Arts. 152-153, en *Oeuvres et Lettres*. París: Gallimard, 1953.
- FINK, Eugen, *Oasis de la felicidad. Pensamientos para una ontología del juego*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- LASAGA, José, *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma Editores, 2006.
- MARTÍN, Francisco José, *La tradición velada*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1972.
- , *El nacimiento de la tragedia*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*, vol. 12. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983.
- , *Obras completas*, 11 vols. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- , *Cartas de un joven español*. Madrid: El Arquero, 1991.

# El método de la ciencia: la razón vital

Jesús Ruiz

ORCID: 0000-0003-3900-8061

## Resumen

El presente artículo es una investigación sobre la razón vital de Ortega y Gasset, tema aún no suficientemente esclarecido pese a ser central en su filosofía. Consiste en un esfuerzo de integración de los diez submétodos del método de la razón vital –veracidad o *epojé*, concepto, intuición o evidencia, método hipotético-deductivo, dialéctica, método de Jericó, método dialógico, razón histórica, autorización y método metafórico-etimológico, a la vez que destaca su carácter fenomenológico y su relación con el modo de razonar común en la vida cotidiana.

## Palabras clave

Ortega y Gasset, Método, Ciencia, Razón vital, Fenomenología, Dialéctica

## Abstract

This article is an investigation about Ortega y Gasset's Vital Reason, a topic which has not been sufficiently clarified despite being crucial in his Philosophical System. It is an effort to integrate the ten Vital Reason's methods –*epojé*, Concept, Intuition, Hypothetical-deductive method, Dialectical method, Method of Jericho, Dialogue, Historical Reason, *Authority and Etymological method*. Ortega y Gasset not only emphasizes their phenomenological nature but he also demonstrates that Vital Reason is the common way of thinking in every day life.

## Keywords

Ortega y Gasset, Method, Science, Vital Reason, Phenomenology, Dialectical Method

Ortega nos enseñó que propiamente hablando no hay cosas, sino *vistas*, esto es, *caras* que nos pone la realidad, y que el conocimiento consiste en la integración del mayor número posible de ellas. Pues bien, uno de los aspectos que nos ofrece la filosofía es su carácter de ciencia. El método de la ciencia, la razón vital, quizás el concepto central de la filosofía de Ortega y Gasset, no ha sido sin embargo a estas alturas suficientemente esclarecido. Así lo constató José González-Sandoval al presentar sus trabajos, la más reciente investigación sobre este tema<sup>1</sup>. Pero creo que todavía se echa

<sup>1</sup> Su primer estudio es su tesis doctoral de 1995, *Superación e intuición como problemas nodales en Ortega*. Pero, después de *La intuición como percepción del prójimo* (1996), donde más ampliamente lo desarrolla es en su trabajo de 1998, *El método de la razón vital*. Posteriormente, ha vuelto sobre ello en *La mirada de El Espectador. Conocimiento y método en Ortega* (2008).

### Cómo citar este artículo:

Ruiz, J. (2009). El método de la ciencia: la razón vital. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (18), 171-191.  
<https://doi.org/10.63487/reo.550>

Revista de  
 Estudios Ortegaianos  
 N° 18. 2009  
 mayo-octubre

de menos un análisis en profundidad de la razón vital, así como despejar algunas dudas relacionadas con su carácter eminentemente fenomenológico. Pienso que José González-Sandoval, que es quien indudablemente se ha acercado más a la solución del tema, no acierta al interpretar la dialéctica en sentido platónico-hegeliano, y creo, además, que no insiste lo suficiente, dada su importancia, en la relación de la razón vital con el modo de razonar común en la vida cotidiana. Con estos tres propósitos presento, por tanto, este artículo: 1) realizar una descripción fenomenológica exhaustiva de la razón vital; 2) resaltar el necesario carácter fenomenológico de su interpretación, y 3) destacar que es en el fondo el razonar espontáneo del hombre común.

### 1. El método científico

En la ciencia lo verdaderamente importante es el método. Primero es el método; luego el contenido. Y de la novedad de su método derivará toda la novedad que contenga una ciencia. Unos filósofos han expuesto el método, otros en cambio se lo han guardado para sí. Pero no importa si de verdad se tiene, puesto que normalmente es fácil advertirlo al trasluz del contenido. El problema surge cuando a duras penas se puede colegir, cuando no se sabe *a qué se juega* en esa filosofía (cfr. *Oe83*, VIII, 71).

Por lo que respecta al método de Ortega, no son pocos los que piensan que su filosofía está *fuera de juego*. José Gaos sin ir más lejos, quien lo tenía por un filósofo *culturalista* sin sistema ni método (cfr. 1992, 126-128). O Muñoz Delgado, en su investigación sobre la lógica de la razón vital, quien concluye que ésta se quedó tan solo en un proyecto y en un programa –por lo demás, de dudosa realización (cfr. 1983, 353).

Sin embargo, también los hay quienes encuentran “una cierta teoría de la razón” (Rábade, 1983, 102), y cabos suficientes en sus escritos como para entretejer la idea que pretendía ofrecernos en la *Aurora de la razón histórica* (cfr. Cerezo, 1990, 307). El problema es que, a la hora de exponerla, los críticos, como ya resaltó José González-Sandoval, no coinciden. Compárense la exposiciones de la razón vital que nos ofrecen, por ejemplo, Julián Marías (cfr. 1971, 96-97; 1979, 167-168), Paulino Garagorri (cfr. 1970, 125-126) y Nelson Orringer (cfr. 1992, 35). Suelen ser exposiciones confusas e incompletas. Marías no se refiere para nada a la fenomenología; Garagorri es un caso claro de confusión entre la razón vital y la razón histórica, y Orringer no tiene en cuenta la dialéctica, que es justo la dimensión vital de la razón vital<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Otras veces las exposiciones son francamente arbitrarias, como cuando Hans Poser afirma que la razón vital consiste en plantearse como no destruirnos mediante guerras ni destruir el mundo, en lugar de por qué existe algo y no nada (cfr. 1992, 105).

El presente trabajo defiende que hay una idea del método mucho más sistemática de lo que pudiera parecer a simple vista, aunque, por supuesto, no explícita. Ortega a través de sus años de escritor fue sacando de su zurrón multitud de métodos y sembrándolos a lo largo y ancho de sus obras. La tarea que nos compete ha de ser, pues, recoger todo ese material y ver si pudiera componerse con él algo con una cierta fisonomía. Por supuesto la fidelidad al autor ha de llevar a no desechar ninguna de las piezas del puzzle, por incómoda que pudiera resultar. He identificado hasta diez métodos en el segundo y tercer período de Ortega y Gasset<sup>3</sup>. Creo además que todos ellos pueden subsumirse en un método general que, coincidiendo con Juan José Abad (cfr. 1992, 79-80), podría llamarse *método de la razón vital*. Por supuesto, la obra de Ortega no avala una denominación tan precisa ni tan contundente; pero el tiempo ha depurado esta expresión orteguiana como la más representativa de su filosofía –más que *razón histórica*, por ejemplo–, aparte de que hay razones estrictamente filosóficas para adoptarla, que espero resulten convincentes en las páginas que siguen. Creo finalmente, coincidiendo de nuevo con Abad, que en esencia el método de Ortega es el método fenomenológico (cfr. 1992, 69).

La veracidad, el concepto, la intuición, la dialéctica, el método de Jericó y el método dialógico son fenomenológicos. La razón histórica, por su parte, con sus métodos derivados, la autorización y el método metafórico-etimológico, consiste en la aplicación de la razón vital a los fenómenos históricos. Veremos, también, como, incluso, el método clásico de las ciencias naturales, el método hipotético deductivo –entendido en sentido amplio– es perfectamente subsumible en el método de la razón vital.

El problema no es, por tanto, que Ortega no tenga método, sino que lo que tiene es más bien exceso de método. Vamos a ir viendo detenidamente todos estos submétodos, de uno en uno. Pero, antes, debemos detenernos en la cuestión planteada al principio: el hecho de que la razón vital es el modo de razonar común en la vida cotidiana. De un modo riguroso en la ciencia y consciente en la filosofía. Pero a esta perogrullada se reduce la razón vital<sup>4</sup>. Es cierto que Ortega no fue muy claro en este punto, pero se le deslizan las suficientes sugerencias como para poder entrever lo dicho. Entre ellas podrían apuntarse las siguientes:

Ortega nos tiene acostumbrados a leer que las respuestas a los problemas filosóficos más importantes son sencillas, triviales y hasta perogrullas, como

---

<sup>3</sup> Distingo tres etapas en Ortega, neokantiana, fenomenológica y existencialista, bajo las influencias fundamentales del neokantismo, Husserl y Heidegger, respectivamente.

<sup>4</sup> Además de José GONZÁLEZ-SANDOVAL (cfr. 1995, 53, 340-341), es probable que también se haya referido a ello Juan José ABAD (cfr. 1992, 67, 85).

*buenos días*. A la razón histórica se refiere explícitamente en estos términos (cfr. *Oc83*, VI, 356; VI, 236; IX, 88).

Sobre la dialéctica, que constituye buena parte del método de la razón vital, encontramos escrito que es “un fenómeno, tan claro y reiterado que no ofrece lugar a duda” (*Oc83*, IX, 359).

En *Investigaciones psicológicas* observa que, acaso sin darse clara cuenta, “las ciencias y tal vez no sólo las ciencias, sino el arte, la moral, la política, la religión, en suma, la cultura, íntegramente” (*Oc83*, XII, 345) estaban reformando sus principios para que tuvieran cabida dentro fenómenos que contradecían los antiguos. Esto fue lo que se llamó *crisis de las ciencias*, uno de los aspectos de la ‘crisis de fin de siglo’. Pues bien, este proceder de reformar la cultura establecida para que en ella encajen fenómenos nuevos es la dialéctica.

A propósito de la interpretación de una pintura negra de Goya, y en un momento en que está animando a los historiadores del arte a que adopten el método hipotético-deductivo de las ciencias naturales –pues sólo la Historia se constituirá en ciencia cuando, en lugar de amontonar hechos, proceda como sus hermanas, las otras ciencias empíricas–, añade: “no se hagan aspavientos. Después de todo se trata de ejecutar reflexiva, disciplinada y *técnicamente* lo que, a la buena de Dios, sin continuidad ni deliberación, hace el historiador y aun el simple contemplador constantemente” (*Oc83*, VII, 515). Tal corrección del método consiste en inventar la hipótesis más factible que refleje la intención de Goya a la hora de pintar la pintura negra, esto es, explicarla en base a su vida. Aquí se ve claramente como Ortega está hablando del método de la razón vital, y cómo afirma que es el que se utiliza corrientemente en la vida cotidiana: “en efecto, acontece que no se puede ver ese cuadro sin que en la mente del espectador se incorporen varias hipótesis sobre cuál fue el propósito de Goya” (*Oc83*, VII, 515).

En *¿Qué es filosofía?* nos advierte que, en lugar de definir la filosofía, se propone contarnos como llegó a la idea de ella, comenzando “por el principio, por lo que para ustedes puede ser hoy, como fue para mí ayer, término inicial” (*Oc83*, VII, 277).

## 2. Veracidad

La veracidad o afán de verdad es la *epojé* fenomenológica. Muchas vueltas se le han dado a esta aparentemente misteriosa palabra y las cosas más peregrinas se han dicho sobre ella, cuando en el fondo no es nada más que la resurrección del tradicional carácter desinteresado de la ciencia, de su famosa inutilidad, que cual ave fénix resurge de las cenizas positivistas; del hecho de que en beneficio de la verdad se hace de todo punto necesario no implicarse vi-

talmente –interesadamente– en el asunto estudiado, para así poder contemplarlo con la máxima objetividad posible.

La presunta refutación que realizó Ortega de la epojé husserliana –en la que se basó la otrora aireada cantinela de la superación del idealista Husserl por el filósofo español– se basó en una interpretación desorbitada de la misma. ¿Cómo vamos a pensar que Husserl pudiera llegar a creer que la actitud natural se esfume como por arte de magia merced a un puro golpe de *epojé*? (cfr. San Martín, 2005, 56). En otras ocasiones, sin embargo, la expuso en un sentido más ajustado al original husserliano, como esfuerzo por distanciarse en la medida de lo posible de los temas, para que nuestros prejuicios, intereses, condicionamientos, etc., no desdibujaran su contemplación.

Ahora bien, la *suspensión, desconexión o puesta entre paréntesis* de la vida cotidiana en que consiste la epojé, es un ideal que, como es obvio, no puede realizarse del todo. Por eso nunca se ha terminado de entender muy bien aquello de la *inutilidad* o *desinterés* de la ciencia o de la filosofía. Ambas son una función de la vida, y la vida es el interés personificado. Pero es que, además de imposible, no es ni siquiera conveniente. Javier San Martín gusta de comparar la *epojé* con los viajes y la contemplación estética (cfr. 1998, 244), mas porque en su comparación no tiene cabida el turismo. El turista no se entera de nada porque lo que contempla ni le va ni le viene; es contemplar por contemplar; la realidad no le pone ninguna cara porque no hay perspectiva, atención, al no haber un interés subjetivo<sup>5</sup>. Ahora bien, el exceso de interés también anula toda posibilidad contemplativa, como ocurre con el campesino, que jamás ha mirado el paisaje. Habrá que optar, por tanto –como siempre, tratándose de Ortega–, por la solución integradora:

La situación prácticamente óptima para conocer –es decir, para absorber el mayor número y la mejor calidad de elementos objetivos–, es intermediaria entre la pura contemplación y el urgente interés. Hace falta que algún interés vital no demasiado premioso y angosto, organice nuestra contemplación, la confine, limite y articule, poniendo en ella una perspectiva de atención (*Oc*83, III, 406).

<sup>5</sup> Cuenta Luis Díez del Corral el siguiente episodio, ocurrido en un viaje que realizó con Ortega a Alemania: “En Estrasburgo, dejamos el coche delante de la puerta sur del transepto de la catedral, que da acceso directo al célebre pilar de los Ángeles, con una estatuaria que es de lo mejor en todo el arte gótico del siglo XIII, pero Ortega se negó a entrar en el recinto, y se fue a la peluquería. No hubo manera de convencerle. Decía que para saber lo que es una catedral no basta con visitarla, hay que vivirla. El sólo había conocido de verdad la catedral de Sigüenza, ciudad en la que había pasado algunos veranos y sobre cuyas tierras y caminos escribió algunas de las más bellas páginas de *El Espectador*” (1983, 105-106).

### 3. El concepto

El correlato cognoscitivo del ser —objeto de la ciencia— es el concepto. Y “el manejo de los conceptos, las *operaciones* con los conceptos es lo que se llama *razón*” (Ortega, 1994, 276). Ciertamente es que el concepto es muy poca cosa comparado con el percepto: simplificador, exagerado, falso en definitiva. Ocurre como con los planos o los mapas, que ¿quién cambiaría un tesoro por el plano del tesoro? Y, sin embargo, sin el plano no hay tesoro. A *salvar* la vida viene el concepto, no a *plantarla*, gustaba decir Ortega, utilizando la terminología humanista.

El dualismo ontológico del ser y del hecho encuentra su paralelo en el dualismo gnoseológico del mirar y del ver. Ésta fue la lección magistral que una tarde de primavera recibió Ortega del bosque que ciñe el Monasterio del Escorial, que —como nos confiesa en *Meditaciones del Quijote*— no miramos con los ojos, sino con los conceptos (cfr. *Oc83*, I, 358). Naturalmente el druida del bosque no fue otro sino Husserl, quien enseñó a mirar a toda una generación de fenomenólogos.

En “Ni racionalismo ni vitalismo”, de 1924 (cfr. *Oc83*, III, 273-275), Ortega examina detenidamente el concepto de razón, comprobando que la definición que de la misma nos dio Platón continuaba siendo válida. Razón es *dar razón*, esto es, ir de un objeto a su *principio*, que se llama *causa* en el caso de las cosas y *fundamento* o *prueba* en el caso de los pensamientos. Cosas y pensamientos son entes complejos que se pueden descomponer por análisis en sus componentes simples. Pues bien, éstos son sus causas, pruebas, principios o razones. Leibniz llamó a las razones *pruebas* y este término, desde su fenomenológico curso *Investigaciones psicológicas*, Ortega lo utilizará numerosas veces para distinguir la ciencia de las demás formas de pensamiento.

La razón lee dentro *–intus-legere–* del hecho, se fija en sus componentes. Por ejemplo, de la nieve se fija en su blancura. Mas al fijarse la fija, y, como tocándola con una varita mágica, la deja petrificada. Es la reducción eidética. Como en el símil de Platón, la razón es un chef que corta el pollo de la realidad en pedazos y luego los congela (cfr. *Oc83*, XII, 225). Naturalmente que la nieve no sólo era blanca, sino de multitud de colores; cambiará, además, e incluso desaparecerá; pero la blancura es absoluta, una, inmutable y eterna. ¿De qué color es la nieve? No lo sé. Pero sé qué es el blanco. De la percepción o intuición empírica abstraemos la intuición esencial. Ahora bien, Ortega insiste en que la intuición esencial es una imagen o recuerdo: “la intuición es imaginación [...], lo que siempre puede tener uno presente” (1994, 296).

El método fenomenológico tiene como misión describir las intuiciones esenciales, esto es, relacionar sus elementos, jerarquizarlos, hasta llegar a los elementos últimos o definición —la forma de análisis más perfecta (cfr. *Oc83*, III,

273-274). El concepto constituye los límites de la percepción, su lugar dentro del sistema de la realidad, como el hueco que queda de un mosaico cuando arrancamos un trozo. Si no ligáramos unos perceptos con otros, se nos escaparían, como se escapaban, hasta que las encadenaron, las estatuas de Demetrios. Etimológicamente *concepto*, a través de *conceptum* y *concipere*, deriva de *capere*, que significa agarrar o capturar algo.

Julián Marías (cfr. 1971, 60-62; 1983, 330, 494) y Rodríguez Huéscar (cfr. 1966, 190-194) han negado que el método de Ortega se reduzca al método fenomenológico, ya que, de ninguna manera se limitaría a una mera descripción, sino que proporcionaría razones. Sin embargo, no veo qué problema hay en que una descripción proporcione razones. La descripción de la esencia de la caza como diversión radical del famoso *Prólogo* al libro de caza del conde de Yebes proporciona la razón de por qué caza el hombre; la definición de la filosofía como orientación radical de *¿Qué es filosofía?* nos viene a indicar por qué filosofa el hombre. Ortega insistió mucho en que la seriedad de la ciencia consiste en poner las ideas en serie, en realizar inventarios o catalogaciones de los elementos que encuentra el análisis (cfr. *Oc83*, III, 275; IX, 376). Y, como a su juicio, y también según él a juicio de la filosofía tradicional, los elementos son las razones, se trataría de un catálogo de razones. Mas ¿un catálogo no es una descripción?

#### 4. Intuición y evidencia

Si, como pensaba Ortega, el arte nos muestra las cosas en su ejecutividad, podría decirse que el *San Ildefonso* del Hospital de la Caridad de Illescas es un fenomenólogo redivivo:

Es un clérigo que tiene la nariz en alto, como un podenco de ideas: las huele en su tránsito ingrávito por el aire, y con una pluma que tiene suspendida en la atmósfera, las punza y las clava como mariposas en el papel blanco que tiene sobre la mesa. Yo no recuerdo un cuadro que represente más estrictamente el Pensador (*Oc83*, IV, 385)<sup>6</sup>.

Este clérigo ni induce ni deduce ni explica; sólo anota lo que *buele*. El secular prejuicio empirista de la humanidad ha causado que el lenguaje epistemológico esté repleto de metáforas sensuales, especialmente visuales, dado que la vista es el sentido más nítido. Decimos *mira como buele*, nos recuerda Heidegger (cfr. 2003, 194), y, Ortega como *aspecto* era la *idea* griega, que en latín viene de

<sup>6</sup> Entre la serie de Meditaciones que tenía planeadas añadir a la del Quijote estaba *El pensador de Illescas*, a la vez sobre el *San Ildefonso* y Sanz del Río.

*spec*, ver, mirar, y de ahí nuestro *espectador* y *per-spec-tiva*. (cfr. *Oc83*, VII, 121). *Vista* como metáfora de intuición es perfectamente válida, con tal de que se reconozca como metáfora. Pero, en realidad, cualquier sentido valdría como tal, incluido el olfato (cfr. *Oc83*, VII, 352, IX, 372 y XII, 47). O incluso el gusto. No es una mera *ocurrencia* que haya escrito Ortega que la filosofía sea una cuestión de paladar (cfr. 1994, 68). Una larga degustación recorre la historia de la filosofía, desde el *catador de alimentos* hasta la fenomenología.

Sólo la intuición proporciona evidencia –de *videre*, ver–; sólo ella puede ser la piedra de toque de la verdad, porque, como asegura Ortega, “para mí es razón; en el verdadero y riguroso sentido toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente” (*Oc83*, VI, 47). Ortega no rechaza métodos clásicos como la inducción y la deducción, pero, al no tener en ellos delante el objeto estudiado, les otorga una importancia menor, considerándolos tan sólo auxiliares.

En la regla de la intuición y evidencia se basa la pedagogía de la alusión, el método pedagógico de Ortega. Otra de las enseñanzas del bosque de La Herrería de El Escorial:

Este bosque benéfico que unge mi cuerpo de salud, ha proporcionado a mi espíritu una grande enseñanza. Es un bosque magistral; viejo, como deben ser los maestros, sereno y múltiple. Además, practica la pedagogía de la alusión, única pedagogía delicada y profunda. Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga, simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad (*Oc83*, I, 335-336; ver también I, 275; VIII, 390).

Las maneras nuevas de mirar las cosas en que consisten las propuestas de *Meditaciones del Quijote* son invitaciones a que el lector las ensaye por sí mismo. Invitaciones fenomenológicas. Max Scheler acudió en defensa de Husserl cuando Wundt le reprochó que nunca dijera lo que las cosas son, sino una y otra vez lo que no son, recalcando lo que ya Husserl había dicho, que la fenomenología era una especie de puntero con que señalar hacia donde el lector debería mirar (cfr. 1980, 79-80). Este fenomenológico convencimiento de que ni la filosofía ni la ciencia en general pueden ser enseñadas se remonta a Platón, quien en su *Carta VII* fue muy explícito con respecto a esta pedagogía de la alusión.

## 5. *Alétheia*

Los dos pasos del método que hasta ahora llevamos vistos, la veracidad y el concepto, constituyen lo que Ortega llamó *alétheia*. Este término griego terminó

significando verdad, pero originariamente era descubrimiento, desvelamiento, o también averiguación, hallazgo. Se trata de una acción, de una acción negativa, de un quitar.

¿Qué es lo que está oculto? El ser de las cosas. ¿Qué lo oculta? Los hechos de una parte; de otra, la venda que tenemos en los ojos. La realidad se complace en ocultarse, decía Heráclito; la realidad se “comporta con esencial doblez” (Ortega, 1992, 83), el Universo es un constante carnaval (cfr. *Oc83*, V, 525), dirá Ortega. Para *descubrir* la realidad es preciso que retiremos los hechos que la cubren (cfr. *Oc83*, V, 16); pero también es necesario practicar la *epojé*, despojarse de las ideas establecidas, vulgares, tópicas.

Lo importante es prescindir de intermediarios, tener la realidad en persona frente a frente. La voz latina *veritas*, *verum* y nuestra *verdad* debió provenir, estima Ortega, de una raíz indoeuropea *ver*, que significó decir, y de ahí *verbum*, palabra; pero no un decir cualquiera sino el más solemne, el juramento en el que ponemos a Dios por testigo. Pero si Dios es el gran ausente, entonces jurar consiste en dejarnos solos con las cosas. Por eso, puede decir Ortega que la filosofía “no es, pues, una ciencia, sino, si se quiere, una indecencia, pues es poner a las cosas y a sí mismo desnudos, en las puras carnes –en lo que puramente son y soy– nada más” (*Oc83*, VII, 145). P. J. Chamizo lo ha visto muy bien: “Tras la fachada lúdica consistente en calificar a la filosofía como «una indecencia», Ortega nos está proponiendo la idea de que sólo desde la desnudez del hombre y de las cosas es posible la relación del hombre con la verdad. Y en esta desnudez, que en el hombre es desnudez de prejuicios y en las cosas desnudez del velo con que se nos dan, es en la que consiste el quehacer que llamamos filosofía” (1985, 15).

Después de la exitosa puesta en circulación del término *alétheia* por parte de Heidegger, Ortega reivindicó su prioridad (cfr. *Oc83*, IV, 403-404), remontándolo a *Meditaciones del Quijote*, una buena tanda de años antes de *Ser y tiempo*. Y, desde luego, el hecho de que en *Meditaciones* aparezca unida a la pedagogía de la alusión, hace pensar que no fue una mera ocurrencia parentética, como sostiene José Gaos, basándose en que no vuelve a aparecer hasta 1928 (cfr. *Oc83*, IV, 532).

Quizás la posición más exacta sea que Ortega interpreta la *alétheia* en *Meditaciones del Quijote* como descubrimiento, hallazgo. Sin embargo, desde ese momento y hasta 1928 la interpretación será exclusivamente en el tradicional sentido de *adaequatio intellectus et rei* (cfr. *Oc83*, XII, 432; III, 145, 164-165; III, 256). Sólo después de su contacto con Heidegger vuelve a acordarse de la *alétheia*-desvelamiento –en *¿Qué es filosofía?*, por ejemplo, donde la llama “hallazgo del ser” (*Oc83*, VII, 372)–, interpretación a la que añadirá además la heideggeriana de verdad óptica. Así, si en 1915 (cfr. *Oc83*, XII, 410) o en 1924

(cfr. *Oc83*, VIII, 373) defiende que “las cosas no pueden ser verdaderas ni falsas” y que no tiene sentido hablar, por ejemplo, de una *estrella falsa* o de un *verdadero amigo*, en su curso universitario de 1930 proclama, en cambio, lo contrario, que uno de los peores errores de la filosofía ha sido suponer que la verdad es una característica del juicio, que tras esta luz que veo está la verdadera luz que no veo y que la verdad de mi juicio reside en la coincidencia con ella (cfr. 1992, 83; *Oc83*, IX, 433-434).

Vemos, por tanto, como en su tercera fase o fase existencialista Ortega interpreta la verdad en tres sentidos: como hallazgo, como lo hallado y como adecuación.

## 6. El método hipotético-deductivo

Algunos autores, como García Aguilar (cfr. 1996, 272), han detectado cierta incoherencia en Ortega, cuando, por una parte nos habla de intuición, y, por otra, de invención, construcción y fantasía. Se trata del típico dilema que se nos plantea cuando pretendemos interpretar unilateralmente al filósofo español. Sin embargo, allí donde Ortega *parece* contradictorio, mirado al trasluz resulta ser complejo. Una cosa es ser contradictorio, y otra ambivalente, equívoco, multilateral.

Ortega creía que una de las razones por la que estaban estancadas las ciencias humanas era por no haber adoptado el método hipotético-deductivo de sus hermanas las naturales, que tan buenos resultados había dado desde la Edad Moderna. Este método se malinterpretó cuando, después de los excesos constructivistas del idealismo alemán, reaccionó la filosofía de la ciencia a favor de la experiencia y el experimento. Sin embargo, estos ingredientes, por muy importantes que fueran, tan sólo constituían una parte del método; la otra era la hipótesis, esto es, las elucubraciones matemáticas *a priori*. Precisamente lo que los escolásticos criticaban a Galileo era que se saltaba la observación y el experimento en favor de tales elucubraciones. En esta interpretación de la ciencia moderna, Ortega, como ha señalado Gustavo Bueno entre otros, se sitúa en la corriente crítica de la filosofía de la ciencia positivista, que iniciaron Duhem y Poincaré, corriente que “navega entre dos aguas” (Madrid, 2005, 17), entre el construccionismo y la observación y el experimento, y que se le podría aplicar perfectamente la metáfora baconiana de la abeja, término medio entre la empirista hormiga y la razonadora araña<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Interpretación que sigue siendo actual en la forma del “nuevo experimentalismo” de Ian Hacking.

El problema de las ciencias humanas es que habían comenzado a caminar en ese estado de espíritu en que se rechazaba todo constructivismo en beneficio del dato. Y así ocurría, que la montaña de hechos crecía y crecía, y, proporcionalmente, también, la ausencia de comprensión en tales ciencias. Y es que no se quería ver que la ciencia no es una vendimia de hechos, sino una guerra contra ellos. Los hechos, más que regalarnos la realidad, lo que hacen es plantearnos el problema de la realidad.

“La «Filosofía de la historia» de Hegel y la historiología” y *En torno a Galileo* son las obras de Ortega donde las ciencias naturales y las ciencias humanas se hallan más cerca –*Galileísmo de la historia* se llama uno de los capítulos de este último libro<sup>8</sup>. Sin embargo es –¡nada menos!– en sus escritos sobre Goya donde más claramente expresa que el método de las ciencias humanas es el método hipotético-deductivo de las ciencias naturales, a la vez que es donde mejor se advierte su relación con el razonamiento cotidiano, como vimos más arriba<sup>9</sup>.

En el Prólogo a la traducción de la *Filosofía de la Historia* de Hegel, Ortega asegura que toda ciencia de realidad se compone de cuatro elementos:

a) Un núcleo *a priori*, la analítica del género de realidad que se intente investigar –la materia en física, lo “histórico” en Historia.

b) Un sistema de hipótesis que enlaza ese núcleo *a priori* con los hechos observables.

c) Una zona de “inducciones” dirigidas por esas hipótesis.

d) Una vasta periferia rigurosamente empírica –descripción de los puros hechos o datos.

<sup>8</sup> En *Las Atlántidas*, de 1924, cuatro años anterior al artículo sobre Hegel, Ortega había distinguido las ciencias humanas de las naturales en unos términos parecidos a la distinción diltheyana entre “explicación” y “comprensión”, por lo que J. MOLERO ve allí una anticipación de Dilthey (cfr. 1981, 45), y a Pedro CEREZO a admirarse de que no volviera sobre ello en el *Hegel* (cfr. 1990, 319). Sin embargo, la distinción de *Las Atlántidas* no es en base al método, sino a que sólo en el ámbito humano hay sentido –“el hecho humano es precisamente el fenómeno cósmico del tener sentido” (III, 310)– por lo que las ciencias naturales consisten en explicar unos fenómenos sin sentido por otros igualmente sin sentido.

Entiende Ortega que sentido pleno sólo tiene para nosotros la cultura de nuestra propia generación, lo que hace realmente dificultosa la labor de historiar. Manuel GARRIDO ha señalado con razón la coincidencia de Ortega con Kuhn (cfr. 1983, 316), y MARTÍNEZ BONATI, también con razón, lamenta que, a pesar de que Ortega se adelantó a Kuhn y a Foucault respecto a la tesis central de la *Estructura de las revoluciones científicas*, sólo aparezca en los manuales de filosofía de la ciencia a lo sumo como pionero de la filosofía de la técnica (cfr. 2000, 7). Sería muy interesante a este respecto estudiar también la relación entre Ortega y Feyerabend, en especial en lo que se refiere al principio de “proliferación de teorías” de este último.

<sup>9</sup> Arturo GARCÍA ASTRADA ha visto bien como el método hipotético-deductivo de la física es la razón vital, pero no se refiere para nada a las ciencias sociales ni a la razón vital como método de la filosofía (cfr. 1959, 75).

La proporción en que estos diversos elementos u órganos intervengan en la ciencia depende de su fisiología particular, y ésta, a su vez de la textura ontológica que cada forma general de realidad posea (*Oc83*, IV, 530).

Incluso la parte de la filosofía que es la ontología, filosofía primera o razón vital, tiene un cuerpo *a priori* –la vida es hacer, hay muchas posibilidades, hay que elegir el quehacer, no se puede vivir sin creencias, etc.– necesitado de confirmación (cfr. Ortega, 1974, 116).

Ortega no veía contradicción entre intuición y construcción. En *En torno a Galileo* nos dice en una página que la ciencia es *alétheia* y justo en la siguiente que es hermana de la poesía (cfr. *Oc83*, V, 16-17). Y es que, si la ciencia es *alétheia*, descubrimiento de la realidad, “la realidad no es dato, algo dado, regalado –sino que es construcción que el hombre hace con el material dado” (*Oc83*, V, 16, 84-85). Como nos dice su etimología, *inventar* es hallar (cfr. *Oc83*, IV, 366)<sup>10</sup>. Con la ciencia ocurre exactamente igual que con la vida, donde descubrir la vocación, el destino es a la vez inventarlo.

La aparente contradicción se funda en la concepción de la intuición como algo pasivo. Cuando ni siquiera la intuición sensible, la percepción, es pasiva. Nadie ha visto jamás una naranja. ¿No es la percepción una construcción, un producto de la fantasía? La intuición sensible es la suma de un ver pasivo y de un mirar activo. Este mirar es la atención, un buscar, una anticipación. Como dijo Goethe, “todo hecho es ya teoría” (*Oc83*, IV, 531). Menos pasiva será entonces la intuición intelectual esencial, si consiste en el recuerdo o imagen de la percepción. Y menos aún el concepto, que consiste en el trabajo con las intuiciones esenciales<sup>11</sup>.

## 7. Dialéctica

En *Origen y epítolgo de la filosofía*, Ortega se ocupó en profundidad del método dialéctico, aplicándolo al estudio de la historia de la filosofía. No obstante, apa-

<sup>10</sup> Este *hallar* pone de manifiesto la distancia que hay entre sus etapas más maduras y la primera. En la etapa neokantiana, Ortega distinguió entre veracidad y sinceridad; la primera, activa, cultural y masculina; la segunda, pasiva, natural y femenina. En la fase neokantiana “la verdad no se siente, la verdad se inventa” (*Oc83*, I, 147), pero no se halla. Y es que en aquella fase la veracidad aniquila la sinceridad, mientras que en ésta la perfecciona.

<sup>11</sup> El momento de la construcción es lo que Ortega conserva en sus períodos posteriores de la etapa neokantiana, como ha puesto de manifiesto Ciriaco MORÓN ARROYO (cfr. 1992). No coincido, en cambio, con Nelson ORRINGER cuando resalta la presencia del momento del problema en el método orteguiano, el cual a su parecer le habría llegado del neokantismo. Pese a algunas afirmaciones de Ortega, que habría que matizar, sabiendo lo que el filósofo madrileño pensaba de los escolasticismos, que no entendían las soluciones porque no sentían los problemas, es problemático mantener esta influencia.

rece por primera vez en 1913, en “Sobre el concepto de sensación”, artículo con el que pretendía introducir el conocimiento de la fenomenología en España (cfr. *Oc83*, I, 250). El método dialéctico es, por tanto, una de las caras del método fenomenológico, por más que en las exposiciones de Husserl no suele aparecer junto a la epojé, la reducción eidética, la intuición y la evidencia. Ortega bien claro lo dice: anunciando en plena conferencia sobre el teatro en 1946, que, a propósito de ese tema, quería “dar un ejemplo del más riguroso método dialéctico –y a la vez fenomenológico” (cfr. *Oc83*, VII, 453); al ponernos al tanto en el *Leibniz*, de 1947, que en 1925 se proponía replantear el problema del ser, y añadiendo a continuación que este replanteamiento “había que hacerlo con el método fenomenológico en tanto y sólo en tanto significa este un *pensar sintético o intuitivo*” (*Oc83*, VIII, 273), y en *Notas de trabajo... epitlogo*, con una anotación llamada *Mi Dialéctica*, que aclara: “no es un pensar en conceptos (lógicos) sino un pensar en visiones (intuición husserliana)” (1994, 66). Ortega casi siempre reconoce sus deudas intelectuales, como en este caso: “Husserl, que apenas habla del pensar sintético, es quien más ha esclarecido su índole. Pero aún estamos al comienzo de la faena de tomar posesión de él y queda mucho por hacer” (*Oc83*, IX, 351). Esta confesión nos va a decir mucho, no sólo en lo que se refiere a este punto, sino en lo que importa al sentido total de la obra orteguiana, y en especial a su relación con Husserl. Nos dirá que, con la inseguridad que le caracterizaba, Husserl, había abierto una senda nueva, en la que Ortega estaba trabajando, pero donde todavía quedaba mucha selva que desbrozar.

Kant fue el primero en darse cuenta de la existencia de los juicios sintéticos evidentes, esto es, universales y necesarios y que suponen a la vez una ampliación de nuestro conocimiento; pero, como todavía dominaba en él el prejuicio de la tradición, la cual atribuía tan sólo evidencia a los juicios analíticos, no supo qué hacer con ellos, y al final hizo lo que Platón con su mundo de ideas: dejar el asunto pendiente hasta que la llegada de la intuición intelectual de la mano de la fenomenología solucionara el problema (cfr. Ortega, 1994, 276).

Un ejemplo de juicio sintético evidente es *no puede haber color sin extensión*. En él podemos advertir dos cosas: una es que no es analítico, porque la extensión no está incluida en el concepto de color; otra, que no es un añadido caprichoso mío, sino que el color pide extensión, lo necesita, lo llama. En el conocimiento manda la cosa, es el lazarillo que nos guía. Y la razón de que una cosa lleve a otra es su insuficiencia, su limitación. Pasa como con el otro ejemplo de la Tierra y el espacio, que a aquélla sin éste le falta algo. La razón sintética es una máquina de completar.

¿Por qué el razonamiento sintético se llama dialéctico? El término *dialéctica* tenía tras de sí una ilustre tradición, y, a este propósito, Ortega confiesa que lo tomó porque desde Hegel ya era prácticamente una institución; pero nos ad-

vierte que su dialéctica apenas tenía nada ver con la dialéctica lógica del alemán (cfr. *Oc83*, IX, 375). La dialéctica hegeliana era una camisa de fuerza puesta a las cosas, un dar de coscorriones al lazarillo para que obedeciera (cfr. *Oc83*, XII, 388; II, 299; IV, 25-26; IX, 359; XII, 262-263; VII, 453), mientras que su dialéctica viviente era, en cambio, “mucho más amplia, honda y rica” (*Oc83*, V, 135)<sup>12</sup>.

La dialéctica orteguiana se reduce al fenómeno de la *absorción*, el fenómeno más sencillo, trivial y perogrullesco del mundo (cfr. *Oc83*, IX, 359, 371), que consiste en que todas las cosas que hacemos en la vida normalmente terminan siendo un error; pero ninguno de estos fracasos cae en saco roto, sino que lo aprovechamos para el futuro. Normalmente nos arrepentimos y nos culpamos, aunque de inexperiencia. En lugar de *absorción* también podría decirse *superación*, pues “superar es heredar y añadir” (*Oc83*, VII, 421). La misma condición humana, el extraño misterio de que el mero reconocimiento de un error se convierta mágicamente en una nueva verdad (cfr. *Oc83*, IV, 287). Por eso, otra oportuna ilustración de la dialéctica podría ser la vivencia que Ortega tuvo del neokantismo, y que transcribió con estas palabras: “de la magnífica prisión kantiana sólo es posible evadirse ingiriéndola. Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu” (*Oc83*, IV, 25).

El pensar sintético o dialéctico tiene cuatro pasos: 1) nos hacemos una idea de una cosa; 2) que, al ser insuficiente, choca con la cosa, y esta experiencia nos llevará a otra idea; 3) nueva idea, que, sin embargo, conserva la primera, y 4) aunque superada. “«Pararse», «seguir», «conservar» e «integrar» son, pues, las cuatro acciones que el pensar dialéctico ejecuta” (*Oc83*, IX, 375). Como se ve, toda la pretendida seriedad y pedantería de la ciencia se reduce a poner las ideas en serie: la serie dialéctica.

Anteriormente me referí a cómo la dialéctica la institucionaliza Hegel. Pero en realidad es muy anterior. El primer filósofo dialéctico fue Heráclito. En su gigantomaquia con Parménides perdió la batalla; pero, ahora, después de veintitantos siglos volvemos a inspirarnos en él. Ambos, Parménides y Heráclito toman el camino de la razón; pero, mientras que en Parménides la razón es exclusivamente analítica, en Heráclito es sintética (cfr. Ortega, 1994, 245).

<sup>12</sup> No comprendo como José González-Sandoval interpreta la dialéctica en sentido hegeliano, cuando Ortega fue tan claro en este punto. Y aún comprendo menos que eche mano de la dialéctica platónica. Platón quizás sea el autor que más cite Ortega, y su influjo se le advierte por doquier, hasta el punto de que insinúa que es un referente nada menos que de *El tema de nuestro tiempo* (cfr. *Oc83*, XII, 388). Pero, la dialéctica platónica en concreto no acabo de ver qué podía aportarle a Ortega teniendo como tenía ya la de Husserl. Por otro lado, la dialéctica de Antonio Regalado es aún más extraña: Hegel mediatizado por Dilthey, sin que aparezca Husserl para nada (cfr. José GONZÁLEZ-SANDOVAL, 1995, 34-35).

## 8. Método Jericó

El método de Jericó –Julián Marías reivindicó la denominación (cfr. 1973*b*, 269, 279)– aparece en numerosos lugares, desde *Meditaciones del Quijote* hasta el *Leibniz* (cfr. *Oc*83, I, 327; IV, 44; VII, 279, 288, 315, 414; XII, 32; VIII, 285; IX, 277)<sup>15</sup>. Se trata de la dialéctica –Rodríguez Huéscar (cfr. 1966, 155; 2002, 57), Abad (cfr. 1992, 81) y San Martín (cfr. 1998, 149)–, con la matización de que la serie es en espiral, de modo que podría simbolizarse con la toma de Jericó por los israelitas, la cual se produjo dando vueltas alrededor de la ciudad, cada vez en círculos más estrechos. En la espiral en torno a algo, pasamos cada vez por el mismo sitio, pero las vistas son cada vez más cercanas. Se conserva y ahonda, se profundiza. Juan José Abad (cfr. 1992, 81) señala como Ortega toma el método de Jericó de *Ideas* (cfr. Husserl, 1949, 99, 21 y 263); no es necesario, por tanto, recurrir a la intermediación de Schapp, como sugiere Nelson Orringer (1984, 21). En lo que sí tiene razón Orringer es en que el método de Jericó gana en profundidad por influencia de Heidegger, al desembocar en la vida humana. El germano también lo emplea en *Ser y tiempo*, llegando, como Ortega en *¿Qué es filosofía?*, al filósofo filosofando, aunque Heidegger vuelve siempre a la pregunta por el ser, en lugar de a la pregunta por la filosofía, como Ortega (cfr. 1984, 21-22).

La idea es que los problemas –*El Quijote*, Kant, la filosofía, la Nación, la vida– no se deben atacar al derecho, directamente, sino asediándolos a base de rodeos, dándoles vueltas en espiral. Desde lo más lejano a lo más cercano, desde lo más superficial o trivial a lo más profundo, desde lo más exterior a lo más íntimo e interno, desde lo más periférico a lo más central, desde lo más indiferente a lo más patético. Las trompetas que tocaban los sacerdotes en el cerco a Jericó simbolizarían el dramatismo de los problemas, los cuales habría que mantener constantemente presentes.

## 9. Diálogo

“La fenomenología es relativista, no en el sentido tradicional del término, sino en un sentido «relacionista»”. Relacionista en dos direcciones: entre el sujeto y el objeto, y entre los sujetos. La fenomenología “refuerza la tendencia al diálogo inter-individual” (Cristin, 2000, 39-42). Si cada individuo puede apor-

<sup>15</sup> Sin embargo, en los escritos sobre Baroja de 1912, nos podemos encontrar con que: “perseguiendo amplios círculos concéntricos hemos salido de la torre de Babel y ahora intentamos acercarnos al vértice cordial del novelista” (*Oc*83, IX, 501). Poco antes había escrito que en Historia hay que ir del ambiente al individuo, de lo recibido por éste a lo que él mismo es.

tar una verdad parcial sobre cualquier tema con tal de que sea fiel a su punto de vista, y la verdad total es una integración de perspectivas, resulta claro que el diálogo no sólo es recomendable, sino necesario. En esta importante característica la razón se diferencia de otras formas de pensamiento como la literatura y la religión (cfr. *Oc83*, III, 255; IX, 49-50).

El método dialógico está indisolublemente unido a la figura de Sócrates. Era normal que al exponerlo, Ortega nos recordara al viejo "sátiro" griego, poniéndose de su parte en la polémica con los sofistas. De que Ortega era dialogante, de que escuchaba, al contrario que Unamuno, a quien sólo se podía escuchar, da fe María Zambrano (cfr. Zamora, 2002, 305).

Ortega se lamentaba de que en España predominara el monologuismo y de que, cuando no se monologaba, se arremetiera (cfr. *Oc83*, III, 255-256). La razón dialógica orteguiana tiene, en cambio, consecuencias de orden político, que llevan directamente a la democracia liberal (cfr. *Oc83*, IV, 191-192).

## 10. La Razón Histórica

¿Razón vital y razón histórica son la misma cosa en Ortega y Gasset? Para unos críticos sí, para otros no. Para Paulino Garagorri (cfr. 1970, 210), Pedro Cerezo (cfr. 1993, 169) y José Lasaga (cfr. 2003, 118) parece que sí. Este último sostiene que la imprecisa razón biológica se habría hecho nítida al transmutarse en histórica. Algo parecido piensa José Luis Abellán, si bien ahora la razón vital formaría parte de la histórica, reducida al plano individual (1966, 386). En otros autores, en cambio, la razón histórica forma parte de la vital. Según la lista que nos proporciona Pedro Cerezo (cfr. 1993, 169), habrían mantenido esta posición los siguientes autores: Ciriaco M. Arroyo (cfr. 1968, 229), J. H. Walgrave (cfr. 1965, 217), Molero (cfr. 1981, 38-39), Marías (cfr. 1983, 197 y 212) y Rodríguez Huéscar (cfr. 1966, 179). Ésta quizás sea la opción más correcta. Ni como realidades ni como métodos ni como partes de la filosofía razón vital y razón histórica coinciden, sino que la segunda forma parte de la primera.

Como realidades, razón vital y razón histórica aparecieron unidas en *El tema de nuestro tiempo* (cfr. *Oc83*, III, 158, 201). No se puede distinguir, por tanto, entre una fase vitalista y otra historicista en Ortega. Como no es posible tampoco que Ortega tomara de Dilthey la razón histórica, influencia señalada, entre otros, por Nelson Orringer (cfr. 1992, 35); ni que fuera decisiva la influencia de Köhler, como ha propuesto Manuel Benavides (cfr. 1988, 11). Antes de que Dilthey y Köhler hicieran su aparición en el horizonte filosófico de Ortega, éste ya tenía la razón histórica, por la sencilla razón de que ya tenía la dialéctica.

Pero el que nacieran juntas no significa que sean términos sinónimos. Como ha visto muy bien Javier San Martín (1992, 499), la vida no es sólo historia; la vida es historia y otras cosas: menesterosidad, pluralidad, consumación, pensamiento, diversión, etc. Así, por ejemplo, cuando en el “Prólogo” al libro de caza del conde de Yebes, Ortega tiene que dar razón de la caza, no nos proporciona una razón histórica, sino vital. El hombre caza para divertirse —evadirse de la vida cotidiana. Es más, las diversiones humanas, constata, han sido casi las mismas a lo largo de toda la historia.

Como métodos, tampoco son lo mismo. En este artículo se llamará *razón vital* a la totalidad del método de Ortega y *razón histórica* a parte del mismo. La razón histórica consiste en la aplicación de la razón vital a los fenómenos históricos. Naturalmente, no todos los temas objeto de estudio son históricos. Por ejemplo, el cuarto giro que el método de la razón vital efectúa sobre la vida en *¿Qué es filosofía?* no tiene para nada tono histórico. Y es que las categorías de la vida no son históricas; al contrario, la historia es una de esas categorías.

Por eso, como disciplinas o partes de la filosofía, tampoco razón vital y razón histórica coinciden. La razón vital es la ontología o filosofía primera, mientras que la razón histórica es la filosofía de la historia. En una de sus cartas a Curtius —1938—, Ortega le aclara que la razón vital es para la razón histórica como la mecánica para la física. ¿Qué quiere decir esto? Qué la razón histórica siempre es razón vital, pero que la razón vital no necesariamente es razón histórica. Si la vida se puede definir,

¿qué contendrá mi definición? Evidentemente, una arquitectura de momentos abstractos la cual llevaría una serie de *leere stelle* [lugares vacíos] que habría de llenar cuando de la pura “razón vital”, disciplina que es como la mecánica racional de lo humano, pasamos a la “razón histórica” que aquélla por sí misma reclama y postula y en que viene a efectuarse. En este parangón la razón histórica representaría el papel de la física (1974, 111-112).

El cariz fenomenológico de la razón histórica se pone al descubierto cuando leemos que “no consiste en inducir ni en deducir, sino lisamente en narrar” (*Oc83*, IX, 88-89); en contar un cuento, bien que verídico: este hombre, esta nación hicieron tal cosa porque antes hicieron tal otra. Porque han aprendido de sus errores. Y eso es todo; una perogrullada, como ya se ha dicho. La historia progresa en complejidad, lo que no implica el *progresismo* de que camine hacia lo mejor. Al contrario, el hombre siempre está igual porque es el eterno insatisfecho. Se pasa la vida queriendo ser otro, “es la existencial metáfora” (*Oc83*, VII, 495). Diríase que la historia humana es donjuanesca (cfr. *Oc83*, VI, 137).

## 11. Autorización

Aunque no todos los temas que quepa estudiar con la razón vital sean históricos, lo cierto es que los estudios en sí mismos sí lo son. De modo que, de una forma u otra, la razón vital siempre demanda el auxilio de la razón histórica. Éste es el sentido de la autorización, como parte del método de la razón vital.

Una concepción de la historia que da tanta importancia al pasado, en el sentido de que las soluciones que históricamente se han dado a los problemas son parcialmente verdaderas, encamina necesariamente a rescatar el famoso *criterio de autoridad*. Este criterio, tan usado por los medievales, ha provocado últimamente burla por ser entendido frívolamente. Naturalmente, que el criterio de autoridad no sirve para garantizar la parte de verdad que corresponde a nuestro tiempo, pero sí para garantizar la parte de verdad que tocaba al clásico, parte que es parte de la nuestra. Por eso dice Ortega que los clásicos son “la escuela del científico” (*Oc83*, XII, 340). “Dentro, pues, del sistema de los métodos científicos es la *autorización* un método necesario, bien fundado y de positiva fecundidad” (*Oc83*, XII, 340).

## 12. Método Metafórico-Etimológico

El método metafórico-etimológico consiste en la aplicación de la razón histórica al lenguaje. El que muchas veces no se haya entendido la teoría orteguiana de la metáfora, o de que se haya visto en ella poca precisión o escaso interés, se ha debido a que no se la ha relacionado con la etimología. Es cierto que en “Las dos grandes metáforas”, de 1924, la etimología no aparece; pero ya en 1947, en el *Leibniz*, o, en los artículos que escribió a propósito de su intervención en Darmstadt en 1951, la teoría de la metáfora –quizás por influencia de Heidegger– resulta mucho más elaborada.

Este método está basado en una concepción naturalista del lenguaje, según la cual cada cosa tiene su nombre y nombrar es llamar: “la palabra *llama* a la cosa [...] y la cosa acude como un can” (*Oc83*, VIII, 292). Por eso el nombre es una metáfora, porque es “anuncio y promesa de cosa, es ya *un poco* la cosa” (*Oc83*, IX, 382).

Sin embargo, no se limita este método a conocer el significado original de las palabras ni a posibilitar una historia de ellas. En efecto, saber que *hígado* deriva etimológicamente de higo (cfr. *Oc83*, IX, 88), poco interés puede tener en ciencia. Pero, ¿y si la filosofía toda hubiera sido ya descubierta por el pueblo, y permaneciera dormida en el lenguaje esperando el beso principesco que la despertase?<sup>14</sup> Lo que tendría que hacer entonces el filósofo sería redescubrir

<sup>14</sup> Éste es el significado auténtico de la filosofía como *princesa lejana* (cfr. *Oc83*, VIII, 263).

sus hallazgos en el lenguaje, recuperando el significado original de las palabras, perdido por el manoseo social (cfr. *Oc83*, II, 388; IX, 635-637).

### 13. Conclusiones

¿No dijo Ortega que las cosas son el maestro del hombre (cfr. *Oc83*, IX, 368; VI, 46)? Pues fijémonos en las cosas. La pedagogía de la alusión se limita a señalar hacia dónde hay que mirar. Pues bien, miremos. Y yo lo que veo es que me pongo a pensar en una cosa cuando no sé qué hacer con ella. Porque me ha fallado. Y entonces tengo que hacerme una idea de ella. Que, si quiero que sea objetiva, tendré que retirarme a cierta distancia, para no implicarme vitalmente. Marcharé con mi idea, hasta que tropiece con algún hecho que no encaje. Y me obligue a reformarla, a cambiarla por otra mejor, más compleja, donde tenga cabida. Y seguro que no encontraré ninguna acertada. En el sentido de definitiva. La vida es siempre más compleja que nuestras ideas, y va siempre por delante por muy vivas que estén.

Quizás ésta haya sido la manera más clara y sencilla de expresar lo que de un modo más técnico y exhaustivo ha sido expuesto en este trabajo. Por otra parte, me atrevería a decir que los diez pasos del método podrían reducirse a la intuición y dialéctica fenomenológicas. La razón vital: la intuición en movimiento.

Este trabajo ha consistido sobre todo en un esfuerzo de integración, puesto que creo que la idea de integración ha de ser el referente para estudiar a un autor posmoderno como Ortega. A causa de la falta de espacio debe quedar para mejor ocasión el estudio de la relación entre la razón vital y la posmodernidad. Así como la relación de aquella con la filosofía española, y la psicología cognitiva y el constructivismo psicológico. ●

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABAD PASCUAL, Juan José, *El método de la razón vital y su teoría en Ortega y Gasset*. Madrid: Teatropoe, 1992.
- ABELLÁN, José Luis, *Ortega y Gasset en la filosofía española*. Madrid: Tecnos, 1966.
- BENAVIDES LUCAS, Manuel, *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1988.
- CEREZO GALÁN, Pedro, "De la crisis de la razón a la razón histórica", en *Historia, Literatura, Pensamiento. Estudios en homenaje a María Dolores Gómez Molleda*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990, pp. 307-344.
- , "La razón histórica en Ortega y Gasset", en MATE, Reyes, *Filosofía de la historia*. Madrid: Trotta, 1993, pp. 167-192.
- CRISTIAN, Renato, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia en Dilthey y Husserl*. Madrid: Akal, 2000.
- CHAMIZO RODRÍGUEZ, P. J., *Ortega y la cultura española*, introducción de Antonio Heredia Soriano. Madrid: Cincel, 1985.
- DÍEZ DEL CORRAL, Luis, "Recuerdos de Ortega", en *Ortega vivo*. Madrid: Revista de Occidente, 1983, pp. 95-111.
- GAOS, José, *Obras completas*, vol. IX. México: UNAM, 1992.
- GARAGORRI, Paulino, *Introducción a Ortega*. Madrid: Alianza Editorial 1970.
- GARCÍA AGUILAR, Luis, "La ciencia en el pensamiento de Ortega. Ensayo sobre la influencia de la ciencia en la evolución del pensamiento orteguiano", *Éndoxa. Series filosóficas*, 7, 1996, pp. 257-278.
- GARCÍA ASTRADA, Arturo, "Teoría de la ciencia en Ortega y Gasset", *Revista de la Facultad de Filosofía y letras*, 12 (1959), pp. 57-78.
- GARRIDO, Manuel, "El yo y la circunstancia", *Teorema*, XIII, 3-4 (1983), pp. 309-343.
- GONZÁLEZ-SANDOVAL, José, *Superación e intuición como problemas nodales en Ortega*. Murcia: Universidad de Murcia, Facultad de Filosofía. Tesis doctoral, 1995.
- , "La intuición como percepción del prójimo", *El Basilisco*, 21 (1996), pp. 54-56.
- , "El método de la razón vital", en JIMÉNEZ GARCÍA, A., *Actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico*, 1998, pp. 225-232.
- , *La mirada de El Espectador. Conocimiento y método en Ortega*. Madrid: Isabor, 2008.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: F.C.E., 1949.
- LASAGA MEDINA, José, *José Ortega y Gasset (1883-1955) Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- MADRID, Carlos, "A vueltas con Ortega, la física y Einstein", *Revista de Occidente*, 294 (2005), pp. 5-20.
- MARIAS, Julián, *Acerca de Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, 1971.
- , *Introducción a la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1979.
- , *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- MOLERO, J., "La razón histórica en Ortega", *Axerquía*, 2 (1981), pp. 37-51.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá, 1968.
- , "Las ciencias naturales como Humanidades: Ortega y Hermann Cohen", en *Ortega y Gasset: un humanista para nuestro tiempo*. Pennsylvania: Aldeeu, 1992, pp. 19-31.
- MUÑOZ DELGADO, Vicente, "Ortega y Gasset y el proyecto de una lógica de la razón vital", en HEREDIA, A., *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983 pp. 321-353.
- ORRINGER, Nelson, *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía? de Ortega*. Madrid: CSIC, 1984.
- , "Reducción fenomenológica y razón vital. Ortega y la fenomenología", en SAN MARTÍN, J., *Ortega y la fenomenología*. Actas de la I Semana Española de Fenomenología. Madrid: U.N.E.D., 1992, pp. 29-43.

- ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882
- ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*. 12 Vols. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983
- , *Epistolario*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.
- , *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- , *Notas de trabajo. Epílogo...*, Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- POSER, Hans, "Ortega: una reflexión sobre los principios y el nuevo modo de pensar", *Revista de Occidente*, 132 (1992), pp. 95-105.
- RÁBADE, Sergio, *Ortega y Gasset, filósofo. Hombre, conocimiento y razón*. Madrid: Humanitas, 1983.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, *Perspectiva y verdad*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- SAN MARTÍN, Javier, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Madrid: Tecnos, 1998.
- , "Epojé y ensimismamiento. El comienzo de la filosofía", en MORENO MÁRQUEZ, C., y DOMINGO RODRÍGUEZ, A., *Signo, intencionalidad, verdad. Estudios de Fenomenología*. Actas del V Congreso Internacional de Fenomenología. Sevilla: Sociedad Española de Fenomenología & Universidad de Sevilla, 2005, pp. 41-56.
- SCHELER, Max, *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Buenos Aires: Nova, 1980.
- WALGRAVE, J. H., *La filosofía de Ortega y Gasset*. Madrid: Revista de Occidente, 1965.
- ZAMORA BONILLA, Javier, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002.



# Panorama de la filosofía española del Novecientos

Lucia Parente

## Resumen

La imperfección o la “desorientación vital” de la nación ibérica –como subraya en sus amplios análisis Ortega– se manifiesta sobre todo después de la “incerteza e indecisión” que la guerra civil procura en la península y que retrasa la adecuación de la sociedad española al proyecto de un posible cambio. A partir del siglo XIX, los grupos regeneracionistas ofrecen un fuerte empeño de renovación social. La idea de *européizarse* empuja al descubrimiento de una nueva España; es el objetivo que nace de la observación del pueblo, del que tendría que haber nacido el rescate de la patria, de la *intrahistoria*, como se ve en los textos de Unamuno, Baroja y Azorín. Al pueblo español miran los escritores del noventa para encontrar y descifrar la psicología del mismo, para recoger el carácter, el genio, el alma de la nación. Y, en este escenario, se abre en el “siglo breve”, el pensamiento español al que dedica una amplia y articulada reflexión Armando Savignano en *Panorama de la filosofía española del siglo XX*.

## Palabras clave

Filosofía española, Siglo XX, Ortega y Gasset, Savignano, Europeización, Intrahistoria, Regeneracionismo, Debate filosófico/cultural europeo

## Abstract

The blemish or the “vital disorientation” of the Iberian Peninsula, as Ortega y Gasset underlines in his wide analyses about the Spanish situation, demonstrates the “uncertainty and indecision”. It also delays the adequacy of the Spanish society to the project of a change. This situation generates the sensation of pessimism that the groups regeneracionistas tried to solve with a program of social renovation. In effect, being european means the discovery of a new Spain there with an aim: the observation of the Spanish people, the *intrahistoria*, that is to say, persons who get up to be going to work, to the field: the real history. This people is also prominent figures in Unamuno’s work, Baroja’s work and Azorín’s work. The writers observe the Spanish people to decipher its psychology, to gather the character, the genius, the soul of the nation. In this scene it is opened in the “brief century”. Armando Savignano thinks about the Spanish thought in his work “View of the Spanish philosophy of the 20th century”. It gets in Spain of the Philosophy and cultural debate.

## Keywords

Spanish Philosophy, 20th Century, Ortega y Gasset, Savignano, Europeization, Intrahistoria, Regeneracionism, European philosophical and cultural Debate

### Cómo citar este artículo:

Parente, L. (2009). Panorama de la filosofía española del Novecientos. *Revista de Estudios Orteguianos*, (18), 193-209.

<https://doi.org/10.63487/reo.551>



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 18. 2009  
mayo-octubre

Fue un tiempo de mentira, de infamia. A España toda,  
la malherida España, de Carnaval vestida  
nos la pusieron, pobre y escualida y beoda,  
para que no acertara la mano con la herida.

...

y dijo: “El hoy es malo, pero el mañana... es mío”<sup>1</sup>.

La voz de Machado, la voz *más emocionada* de la lírica novecentista, nos impresiona y nos conquista; desde el corazón a los corazones, llena de trepidación y de esperanza una larga espera y se hace historia porque crea un general y eficaz clima de atención hacia la dramática condición de España; aspira, pues, a la *alianza universal*, imitada por el concepto de *unidad orgánica* de Krause. En efecto, en España, entre los siglos XIX y XX, el krausismo toma un significado filosófico, político y cultural muy relevante, porque representa una tentativa de renovación liberal que aspira a colocar la Península Ibérica en el álveo de la cultura europea. La filosofía de Krause se mueve desde el sujeto y “asciende” hasta la esencia original a través de una escala de valores que lo conducen a la “intuición absoluta” de Dios, para seguir, sucesivamente, la serie “descendente” de las formas, las cuales –moviéndose desde la esencia de lo divino– constituyen el mundo de la realidad concreta así como progresiva e inagotable explicitación de la “unidad orgánica”. Decimos, pues, que es en tal concepto en lo que se ve el centro unificador de todo el sistema filosófico krausiano. A la cultura española le interesan, sobre todo, los principios de Krause, según los cuales la humanidad no tiene que ser vista en declive, sino como una humanidad que empieza a tomar consciencia de su fin social y de la alta perfección que le espera. La sociedad española, imbuida por una profunda crisis política, se interesa sobre todo por la filosofía del derecho de Krause, según la cual, es la humanidad la condición primaria de cualquier relación humana, sea moral o religiosa. Y Machado atisba la posibilidad de un rescate en la *España joven*, en grado de superar “tiempo de mentira y de infamia”.

A partir del siglo XIX, respecto al pesimismo de fondo, que ha sido provocado por la situación cultural española, los grupos regeneracionistas ofrecen un fuerte empeño de renovación social. Para el grupo de los intelectuales del 98 –al que Machado también pertenece– Europa representa la modernidad, el modelo a seguir para salir del atraso cultural, de la inseguridad, de la sensación

<sup>1</sup> Antonio MACHADO, *A una España joven*, en *Poesie*, traducción al italiano de C. RENDINA. Roma: Newton Compton Italiana, 1971, p. 379.

de decadencia en la que se encuentra “España toda”. Por lo demás, éste es el periodo histórico en el que en el continente europeo triunfa la cultura filosófica, científica y técnica alemana, la vida intelectual y artística francesa, la sabiduría político-diplomática inglesa.

La idea de *européizarse* empuja al descubrimiento de una nueva España y es el objetivo que cada uno de los intelectuales sopesa; es el objetivo que nace de la observación del *pueblo* del que tendría que haber nacido el rescate de la patria, de la *intrahistoria*, la de millones de personas que se levantan de madrugada para ir a trabajar al campo, que construyen la verdadera historia, igual que los personajes presentes, por ejemplo, en las obras de Unamuno, de Baroja y Azorín. Bajo esta perspectiva se comprende que en la obra *En torno al casticismo*, Unamuno se sirve de la bellísima imagen del mar para profundizar el concepto de *historia e intrahistoria*. A nuestros ojos, el mar es lo que se ve al sol: una llanura de agua ruidosa y brillante. No pensamos que, en realidad, eso no es solamente lo que percibimos a simple vista, con nuestros sentidos, sino la profundidad marina, quieta y oscura que está debajo de la superficie. La misma cosa le sucede a la historia: creemos que es el ruido de las crónicas periodísticas, los grandes sucesos políticos, los grandes descubrimientos, etc. En realidad, la historia está formada (porque se ha vivido) por millones de seres silenciosos que día a día viven, crecen, se reproducen y transmiten su propia lengua, sus creencias, sus técnicas de trabajo a las generaciones sucesivas. Unamuno considera favorablemente al hombre que deja de ser sujeto de la *historia* de los eventos periodísticos, para convertirse en protagonista de la *intrahistoria*. También el estilo barojiano representa un nuevo estilo, un estilo vanguardista del romance novecentesco español que se difundió al tiempo del escritor: aquel realista-naturalista con rasgos lírico-filosóficos (se piensa en *Camino de perfección*), lo que se escucha por la calle y con el que él hace hablar a sus personajes; un lenguaje correspondiente a las clases sociales de la población; una forma lingüística que “anima” los cuentos del narrador porque expresa un análisis *sincero* independientemente de ideologías. Él, pues, devuelve a la escritura una experiencia vital en perfecta “sintonía con la conciencia de la crisis y con la búsqueda de soluciones eficaces para salir fuera de ello”<sup>2</sup>, como escribe Francisco José Martín. Mientras es interesante notar cómo, en *Tema y forma en las novelas de Azorín*<sup>3</sup>, León Livingstone explica que, analizando los textos de Baroja, Azorín distingue la *Historia* (que es la reconstrucción del pasado a base de datos acumulados, sobre todo de los monumentales, “arqueo-

<sup>2</sup> Francisco José MARTÍN, “Introduzione”, en Pío BAROJA, *Cammino di perfezione*. Florencia: Le Lettere, 2002, p. XX.

<sup>3</sup> Cfr. L. LIVINGSTONE, *Tema y forma en las novelas de Azorín*. Madrid: Gredos, 1970.

lógicos”) de la *realidad histórica* (que sería la intuición del espíritu humano de una época, una interpretación socio-biográfica que depende de la recepción de la sensibilidad de una era medida sobre los humildes detalles de la vida ordinaria), considerando superior la segunda. Para Azorín se puede identificar esta distinción con la de *historia e intrahistoria*, representando esta última la materia indispensable del artista.

Al *pueblo español* miran los escritores del noventa, para encontrar y descifrar la psicología del mismo, para recoger el carácter, el genio, el *alma* de la nación. El conocimiento de las dinámicas psico-sociales del pueblo constituye la base necesaria para un rescate vital antropológico que lleve a la Península Ibérica lejos de su marginalidad y la ate al contexto europeo manteniendo su típica identidad pero con la esperanza del diálogo internacional. Ésta es la existencia de la cultura que “tiene su origen en la esperanza, que revela un nacimiento incompleto en una realidad inadecuada y hasta hostil”<sup>4</sup>; es una esperanza que María Zambrano ve configurada en cada cultura y que Unamuno ve dirigirse al tiempo en el que transcurre su misma *única e irrepetible* vida, que se expresa magistralmente en sus versos:

Es revivir lo que viví mi anhelo,  
y no vivir de nuevo nueva vida,  
hacia un eterno ayer haz que mi vuelo  
emprenda sin llegar a la partida,  
porque, Señor, no tienes otro cielo  
que de mi dicha llene la medida<sup>5</sup>.

En este escenario se abre en el “siglo breve”, el pensamiento español al que dedica una amplia y articulada reflexión Armando Savignano en *Panorama de la filosofía española del siglo XX*<sup>6</sup>.

“Siempre ha solido decirse que nuestra tradición hispánica ha adolecido de escasa filosofía en el sentido académico estricto del término y que los representantes del pensamiento más innovador han sido místicos, literatos reflexivos o incluso científicos con afanes teoréticos”<sup>7</sup>. Con estas palabras de saludo en el libro de Savignano, Fernando Savater pone de relieve la crítica de la *in-*

<sup>4</sup> María ZAMBRANO, *La vita in crisi*, en *Verso un sapere dell'anima*. Milán: Raffaello Cortina, 1996, p. 91.

<sup>5</sup> Miguel de UNAMUNO, *Il mio cielo*, en *Poesie*, edición de R. PAOLI. Florencia: Vallecchi, 1968, p. 81.

<sup>6</sup> Armando SAVIGNANO, *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, traducción al español de F. ARENAS-DOLZ. Granada: Comares, 2008.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. XIV.

*teligencia* europea a causa de la falta de sistematicidad del pensamiento español respecto a la Gran Filosofía occidental. Además, añade, que “quizá en otras épocas esto puede haber constituido un defecto, pero en la era contemporánea constituye más bien un signo de adecuación a la modernidad”<sup>8</sup>. Es justo lo que Savignano quiere expresar con su trabajo intelectual en esta historia de la filosofía española del Novecientos –organizada en dieciséis capítulos, unidos a una amplia bibliografía– llenando un vacío injustificado de importantes pensadores españoles.

El autor parte del método de las generaciones –delineado por Ortega– para poner de relieve el sistema dinámico de las relaciones histórico-sociales que cada generación, cada *zona de fechas*, vive y convive.

Pues, el itinerario histórico comienza en la *Generación del 98*, caracterizada por un carácter “híbrido” porque es al mismo tiempo literario e intelectual, que marcaba la europeización de la Península Ibérica en la perspectiva liberal-socialista y que representaba uno de los fenómenos culturales más importantes de las primeras décadas del siglo XX en España.

La imperfección o la “desorientación vital” de la nación ibérica –como subraya en sus amplios análisis Ortega– se manifiesta sobre todo después de la “incerteza e indecisión”<sup>9</sup> que la guerra civil procura en la Península y que retrasa la adecuación de la sociedad española al proyecto de un posible cambio. No hay duda que el duro y largo golpe por la pérdida de su imperio colonial y las tensiones de la guerra hayan constituido “una inmensa catástrofe colectiva en la vida nacional”<sup>10</sup>, pero no condicionan, paradójicamente, el mundo literario que “armado” de bolígrafo, crea una literatura “combativa” o de resistencia a los horrores de la guerra. Y puesto que la parte más reconocida de la vida intelectual española (universitarios, escritores, artistas) está en el exilio o mortificada por la censura, los escritores literarios de diferente género (sobre todo en el ensayo) continúan alegremente su camino<sup>11</sup> de esperanza y de abertura mental.

La actitud que se distingue mayormente en el grupo del 98 –como consecuencia a las reacciones anti-positivistas de los primeros años del Novecientos–

<sup>8</sup> *Idem*.

<sup>9</sup> José Luis ABELLÁN, “La guerra civil y sus consecuencias”, en *Ortega y Gasset y los orígenes de la Transición Democrática*. Madrid: Espasa Calpe, 2005, pp. 118-127.

<sup>10</sup> J. C. MAINER, C. ALVAR y R. NAVARRO, *Storia della letteratura spagnola*. Turín: Einaudi, 2000, vol. II, p. 535.

<sup>11</sup> “El *tertulia* de Baroja siguió siendo un punto de referencia, Azorín un modelo de prosa muy limitada y hasta un falangista como Dionisio Ridruejo iluminó con un prólogo una edición oficial de la poesía de Antonio Machado. Y del 1937 la benemérita colección «Austral», iniciada en Argentina, les ofreció a los jóvenes la posibilidad de acercarse a Unamuno, Ortega, Marañón, Baroja y, en los principios de los años Sesenta, a la obra *eserpéntica* de Valle-Inclán” (*ibidem*, p. 537).

es una forma de “pesimismo ontológico-existencial”<sup>12</sup> que culmina en un modo de ponerse escéptico e irracional, del que emerge una España “débil” y deseosa de reconstruir orgánicamente los aspectos filosóficos que expongan las teorías de las “ideas madre” y el “espíritu del pueblo” o, es decir, la concepción romántica y naturalista del alma popular. Gracias a la actividad de este grupo de escritores, la literatura española entra en una fase de vistosa creatividad y de profunda transformación de las técnicas y del estilo.

Algunos prosistas importantes de este período –adecuadamente citados por Savignano– más allá de Ortega, son el novelista, poeta y crítico Ramón Pérez de Ayala; el novelista, dramaturgo, crítico y escritor de aforismos Ramón Gómez de la Serna (principal exponente del expresionismo literario en España); el crítico y ensayista Eugenio d’Ors; los ensayistas Salvador de Madariaga y Rojo, Gregorio Marañón y Ramón Menéndez Pidal.

Todos los pertenecientes al grupo “revolucionario” –no solamente los miembros de la Generación del 98, pero también de la generación de poetas, la Generación del 1927, del que recordamos al mayor exponente, Federico García Lorca<sup>13</sup>– poseen una particular capacidad de observar críticamente la realidad histórico-social y son conscientes de las necesidades de liberación y modernización del país. Pedro Salinas, en *El problema del modernismo en España o un conflicto entre dos espíritus*, de 1938<sup>14</sup>, subraya que tanto el modernismo como el 98 nacen de la insatisfacción en lo que se refiere a la literatura de la época y al deseo de cambio, del que se trazan las diferencias. En América el ansia de renovación se manifiesta en las obras de los poetas como transformación del lenguaje y búsqueda de la belleza estilística, dirigiéndose esencialmente al aspecto sensual de la vida y a la búsqueda de paisajes exóticos y lejanos en el tiempo; mientras en España se aspira incluso a cambiar la consciencia nacional, a buscar la *verdad* en una forma preliminar de *enimismamiento*. Los *noventayochistas* se encierran en sí mismos y, cuando salen de su mundo interior, encuentran el retiro solitario de Castilla<sup>15</sup>. Así que el elemento unificador de la generación española no es solamente la preocupación por España, sino por la visión de la condición humana. Los *noventayochistas* estructuran su existen-

<sup>12</sup> A. SAVIGNANO, *Panorama de la filosofía del siglo XX*, ob. cit., p. 7 y pp. 13-21.

<sup>13</sup> Cfr. AA. VV., *Antología comentada de la Generación del 27*, introducción de V. GARCÍA DE LA CONCHA. Madrid: Espasa Calpe, 1998.

<sup>14</sup> Ahora incluido en *Literatura española. Siglo XX*. Madrid: Alianza, 1970, pp. 11-25.

<sup>15</sup> Entre los que discrepan de las opiniones de Pedro Salinas, se distingue a Donald SHAW que en *La Generación del 98* (Madrid: Cátedra, 1997), reconoce la Generación del 98 como un grupo unido y distinto de la corriente del modernismo americano. Además de las agudas observaciones, el libro es para consultarlo e imbuirse en él, incluso por la rica bibliografía razonada (actualizada en 1996) acerca del debate del modernismo *versus* 98.

cia en una dimensión esencialmente filosófica, como alternativa a la desilusión colectiva de la época, sin que por esto se dejen pasar las propias características expresivo-estéticas.

“La Generación del 98 –escribe Pedro Laín Entralgo– *no es* una generación literaria (...) pero sí es una generación de españoles más o menos coetáneos y más o menos intelectuales y literatos, que concordantemente respondieron a la situación histórica de España anterior al desastre”<sup>16</sup>. Con estas palabras, Laín Entralgo abrió el congreso “Los significados del 98” que tuvo lugar en la Universidad Complutense de Madrid del 21 al 23 de octubre de 1998. El congreso privilegió los aspectos históricos, económicos, políticos, pedagógicos y científicos del 98, confirmando que la fecha del *desastre* se ha ido confirmando para definir no tanto movimiento estético cuanto, más bien, un determinado modo de ponerse respecto a los problemas de España.

Este periodo, por así decir, *confuso* de la historia española se encuentra condensado también en la idea expuesta en el libro de Ortega *El tema de nuestro tiempo*, en el que se lee: “pocas veces los hombres han tenido poca claridad en sí mismos, y quizá la humanidad nunca ha soportado tan dócilmente formas que no le son tan afines, sobrevividas en otras generaciones y que no corresponden a su palpito interior. Esto, explica el inicio de la apatía tan característico de nuestro tiempo, por ejemplo en la política y en el arte. Nuestras instituciones, así como nuestros espectáculos, son residuos anquilosados de otra época. No estamos en grado ni de romper netamente con estas concreciones sin vigor del pasado, ni tenemos la posibilidad de adecuarnos a ellas”<sup>17</sup>.

Y, respecto a este problema, Ortega construye su trayectoria ideológica y delinea el tema de su tiempo en el deseo de unir, o mejor de sintonizar, los principios recibidos en el curso de la evolución histórica con el “íntimo sentir” de cada ser humano, para orientar la vida hacia el servicio de la cultura; y, en el esfuerzo de modernizar España, Ortega lucha siempre por la primacía cultural. “Sus estudios en Alemania llegaron a persuadirlo de que el bienestar político y social está basado en la cultura, y por lo tanto que la revitalización política de España tenía que basarse en una reproducción cultural”<sup>18</sup>.

Naturalmente se trata de una primacía que la cultura no puede detener en la totalidad de la vida de cada ser humano, sin embargo se levanta sólo en los momentos precisos de *claridad* y de *seguridad*, vividos en el acto problemático de la red relacional del estar-en-el-mundo, que constituyen las únicas vías transitables

<sup>16</sup> Pedro LAÍN ENTRALGO, “La Generación del 98”, en AA. VV., *Jornadas sobre “Tiempos del 98”*, 18-21 noviembre de 1997. Sevilla: Fundación El Monte, 1998, pp. 160-161.

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> AA. VV., *Ortega y Gasset centennial*. Madrid: José Porrúa Turanzas, 1985, p. 139.

para *las salvaciones*, o sea, para el trabajo paciente y riguroso de los equilibrios conceptuales en las múltiples relaciones a las que el hombre no puede (y no debe) sustraerse<sup>19</sup>.

La generación española, en palabras de Ortega –importante animador de las actividades regeneracionistas–, “si no quiere quedarse a espaldas de su propio destino, tiene que orientarse en los caracteres generales de la ciencia que hoy se hace, en vez de fijarse en la política del presente, que es toda ella anacrónica y mera resonancia de una sensibilidad fenecida. De lo que hoy se empieza a pensar, depende lo que mañana se vivirá en las plazuelas”<sup>20</sup>.

Sin embargo –más allá de Azorín, promotor del grupo regeneracionista, y del novelista Pío Baroja, quien “explora tres distintas vías para reconciliarse con la vida: la consecución de un ideal ético consciente, el amor, la aceptación de la vida sin significado trascendente”<sup>21</sup>–, digno de notar es el historiador Ángel Ganivet, quien describe la *temperie intelectual* española en su *Idearium Español*, en la esperanza de superar el escepticismo de la época de difuminado nihilismo, llamando a la voluntad autónoma y creativa del yo que aspire al esplendor de un *período español puro*. Aunque sea un escrito juvenil, la ganivetiana *España filosófica contemporánea* de 1889 (dada a la imprenta en la primera edición de las *Obras completas* en 1930) se tiene como principio y paralelamente llave de la evolución espiritual del escritor, en estrecha conexión con *aquel Idearium* que, con sistemática claridad, se había hecho un *speculum* precursor de las más concretas preocupaciones de la Generación del 98 e instrumento de diagnóstico de las causas y de los efectos de la pérdida de cualquier forma de certeza. Él tiene presente la exigencia de “satisfacer el deseo natural que el hombre tiene de conocer a la razón y el modo de existir del mundo que le rodea” y ofrece la solución en la “propagación de la educación filosófica moral, la más fecunda y la más práctica en todos los órdenes de la vida”, o sea, en difundir un complejo de ideas que termine por imponerse sobre la voluntad, encaminándola a una imprescindible orientación positiva: “grabar en todas las inteligencias unas mismas ideas acerca de las cuestiones más trascendentales de la vida”<sup>22</sup>.

Sin embargo, entre las voces más importantes –y no caídas en el olvido cultural– de la Generación del 98, Savignano recuerda a Antonio Machado

<sup>19</sup> Cfr. Lucía PARENTE, *Maschile e femminile. Lo sguardo interiore nel pensiero di Ortega*. Napoles: ESI, 2006, p. 10.

<sup>20</sup> José ORTEGA Y GASSET, *El tema del nuestro tiempo*, en *Obras Completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2005, III, 371.

<sup>21</sup> A. SAVIGNANO *Panorama de la filosofía del siglo XX*, ob. cit., p. 14.

<sup>22</sup> D. L. SHAW, “Ganivet’s España filosófica contemporánea and the interpretation of the Generation of 1898”, *Hispanic Review*, XXVIII (1960), pp. 220-221.

—cuyos versos hacen de eco en este artículo— y a Miguel de Unamuno. Este último “ha llenado gran parte del espacio reservado a modos interiores en la vida española”<sup>23</sup>, interrogándose acerca de la identidad nacional, en contraposición al exaltado europeísmo orteguiano, escribe: “Vuelvo a mí mismo al cabo de los años, después de haber peregrinado por diversos campos de la moderna cultura europea y me pregunto a solas con mi conciencia: «¿Soy europeo? ¿Soy moderno?» Y mi conciencia me responde: «No, no eres europeo, eso que se llama ser europeo; no, no eres moderno, eso que se llama ser moderno». Y vuelvo a preguntarme: y eso de no sentirte ni europeo ni moderno, ¿arranca acaso de ser tú español? ¿Somos los españoles, en el fondo, irreductibles a la europeización y a la modernización? Y en el caso de serlo, ¿no tenemos salvación? ¿No hay otra vida que la vida moderna y europea? ¿No hay otra cultura, o como quiera llamársela?”<sup>24</sup>. Al europeo moderno, Unamuno contrapone los más de siete siglos del enriquecimiento árabe de la ciencia y el arte españoles. De Ortega le molesta el europeísmo de éste, la orientación generalizada del *gran público* hacia Europa, un cierto desprecio por el pasado nacional, la causa directa o indirecta de la futura obra filosófica y cultura lógica en España.

Por tal motivo, es uno de los personajes que ejercen su influjo a partir de lo que hacen y de lo que escriben, un influjo que parece provenir de “un último fondo”<sup>25</sup> imposible de revelarse, según el pensamiento de María Zambrano, compartido por nosotros.

La palabra poética de Unamuno, parece no decir nada para decir todo: se une a la inevitable oscuridad y se ofrece a la esperanza sin límites de la que toma su verdadero sustento, así pues, él escribe:

Palabras virginales, dulces, castas,  
monorrítmicas, graves y profundas,  
palabras que recuerdan tiernas tardes  
languidecidas<sup>26</sup>.

“Palabras virginales”, porque no hay duda —según Savignano— de que “la unamuniana es una auténtica actitud religiosa, aunque heterodoxa, centrada en la inquietud y en el agonismo”<sup>27</sup> y niega el materialismo para apelar como

<sup>23</sup> M. ZAMBRANO, *Unamuno*, traducción al italiano de C. MARSEGUERRA y edición de M. GÓMEZ BLESA, Milán: Bruno Mondadori, 2006, p. 3.

<sup>24</sup> M. DE UNAMUNO, *Sobre la europeización*, en *Obras Completas*. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2007, vol. VIII, p. 1000.

<sup>25</sup> M. ZAMBRANO, *Unamuno*, ob. cit., p. 3.

<sup>26</sup> M. DE UNAMUNO, *Sin sentido*, en *Poesía completa*. Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 253.

<sup>27</sup> A. SAVIGNANO, *Panorama de la filosofía del siglo XX*, ob. cit., pp. 46-47.

único principio: la conciencia, la cual se explica en el “lenguaje típico de la pasión”<sup>28</sup>. La misma rebelión unamuniana contra la lógica será la consecuencia de haber comprendido la impotencia de la razón humana para afrontar el dilema histórico-existencial<sup>29</sup>.

Así, Unamuno, “predilecto / de esta España que se estremece”<sup>30</sup>, da lugar a las *razones del corazón*, a las que se unirá sin duda María Zambrano; y Machado –emblema ideológico de la Generación– toma la heterogeneidad del ser mediante la expresión poético-lírica.

Sin duda, el pensador andaluz explica su credo estético-poético en términos filosóficos, con una inclinación a la meditación existencial

Cabeza meditadora,  
 ¡qué lejos se oye el zumbido  
 de la abeja libadora!  
 Echaste un velo de sombra de  
 sobre el bello mundo y vas  
 creyendo ver, porque mides  
 la sombra con un compás.  
 Mientras la abeja fabrica,  
 melífica,  
 con jugo de campo y sol,  
 yo voy echando verdades  
 que nada son, vanidades  
 al fondo de mi crisol.  
 De la mar al percepto,  
 del percepto al concepto,  
 del concepto a la idea  
 –¡oh, la linda tarea!–,  
 de la idea a la mar,  
 ¡Y otra vez a empezar!<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Antonio REGALADO GARCÍA, *El siervo y el señor: la dialéctica agónica de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1968, p. 27.

<sup>29</sup> Tanto Unamuno como Azorín y Baroja confirman una neta sensación de *estancamiento* dominante, de *inseguridad* vital y consecuente *desmoralización* como reconocimiento gradual del vacío circunstante, de la caída de la fe en la capacidad de la mente en atribuir un significativo valor a la existencia humana, cfr. J. LÓPEZ MORILLAS, *Hacia el 98. Literatura, sociedad, ideología*. Barcelona: Ariel, 1972, pp. 89-90.

<sup>30</sup> A. MACHADO, *Poema de un día*, CXXVIII, en *Poesie*, ob. cit., p. 301.

<sup>31</sup> A. MACHADO, *Parábolas*, VIII, en *Poesie*, ob. cit., pp. 360-363.

¡Y otra vez a empezar! Es la invitación constante en la poesía que manda siempre (en estrofas proféticas) a las nuevas generaciones en aquel clima de reconstitución de una “España de la rabia y de la idea”.

Y sus versos resultan muy actuales:

El vano ayer engendrará un mañana  
vacío y ¡por ventura! pasajero.

...

Mas otra España nace,  
la España del cincel y de la maza,  
con esa eterna juventud que se hace  
del pasado macizo de la raza.  
Una España implacable y redentora,  
España que alborea  
con un hacha en la mano vengadora,  
España de la rabia y de la idea<sup>32</sup>.

Ésta es la temperie cultural que viste a los intelectuales españoles de la época y que se enfrenta con los de la forma la *Generación del 14*, de la que Ortega y Gasset –auténtico maestro de la prosa española y considerado indudablemente uno de los mejores intérpretes de su tiempo– fue su máximo exponente junto a Eugenio d’Ors, Fernando de los Ríos, Luis Araquistain y el liberal radical Manuel Azaña.

El paso de testimonio de la Generación del 98 a la del 14 lo representó Lorenzo Luzuriaga en ocasión de un encuentro organizado por Ortega en los jardines de Aranjuez el 23 de noviembre de 1913, en honor de Azorín<sup>33</sup>, donde participaron además de Pedro Salinas, Luis de Zulueta, Eugenio d’Ors y Américo Castro, también Antonio Machado y Juan Ramón Jiménez, quienes dedicaron célebres versos al “admirable Azorín, el reaccionario”<sup>34</sup>. Reaccionario sí, porque las reflexiones y el estilo literario de Azorín señalaban, con autoridad y coherencia de pensamiento, las injusticias sociales del pueblo ibérico, llamando la atención acerca del imperativo de solidaridad entre las generaciones “para salvar la nueva epifanía”<sup>35</sup> cultural.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 326-329.

<sup>33</sup> Este detalle histórico está bien documentado en Francisco José MARTÍN (*Fiesta de Aranjuez en honor de Azorín*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006) y considerado en Armando SAVIGNANO (*Panorama de la filosofía del siglo XX*, ob. cit., p. 113).

<sup>34</sup> A. MACHADO, *Envío*, en *Desde mi rincón*, en *Poesía*, ob. cit., p. 376.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

Es una edad en la que *las creaciones artísticas e intelectuales* y la *evolución ideal* ganivetiana señalan el espíritu español a través de representaciones “utópicas” de evasión –las que habrían se podrían haber representado, emblemáticamente en el *Quijote* mismo y en el *Segismundo* de la calderoniana *La vida es sueño*– y manifiestan el contraste entre su destino histórico manifiesto y la *íntima apetencia*<sup>36</sup> del propio espíritu.

“La evolución ideal de España –escribe Ganivet– se explica sólo cuando se contrastan todos los hechos exteriores de su historia con el espíritu, permanente, invariable, que el territorio crea, infunde, mantiene en nosotros”<sup>37</sup>.

Desde aquí, naturalmente, la tendencia española a pasar directamente de la percepción de los hechos a la consideración artística o religiosa de los mismos, condensando el modo “científico” de contemplarlos: “no es que no haya hombres de ciencia; los ha habido y los hay; pero cuando no son de inteligencia mediocre, se sienten arrastrados hacia las alturas donde la ciencia se desnaturaliza, combinándose ya con la religión, ya con el arte... Nuestro espíritu es religioso y es artístico, y la religión muchas veces se confunde con el arte”<sup>38</sup>. Frente a esto, para dar un empujón *regeneracionista* a España, los intelectuales de la *Generación del 98* se ponen en contacto con la historia de Europa mediante una lectura que toca tres temas: la Literatura, la Historia y la Filosofía europeas y modernas, porque es más conforme a sus exigencias de conocimiento y de ellas brotará su proyecto de acción política<sup>39</sup>. Pronto, todos los componentes terminan prefiriendo la *acción exterior* de “choque, encuentro”, la *creación*, o mejor el *sueño literario*.

Esta orientación literaria abre las puertas a las ideas del grupo del 27, también llamado “Lorca-Guillén” en honor a los máximos exponentes. Lorca, siendo un artista genial y exuberante, mantiene hacia su actividad creativa, hacia la poesía intensa, como si de un suplemento de verdad del que sentimos necesidad se tratara, una postura severa pidiéndole dos condiciones esenciales: *amor y disciplina*. Es un grupo que señala el pasaje estético a la vanguardia y al surrealismo en la tensión constante entre tradición y modernidad, llegando a obtener resultados excelentes; de este modo la primera mitad del Novecientos fue llamada la *Edad de Plata* de la literatura española.

<sup>36</sup> P. LAÍN ENTRALGO, *La Generación del Noventa y ocho*. Madrid: Espasa Calpe, 1979, pp. 139-142.

<sup>37</sup> Ángel GANIVET, *Idearium español con el porvenir de España*, edición de E. Inman FOX. Madrid: Espasa Calpe, 1996, pp. 66-67.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>39</sup> P. ENTRALGO LAÍN, *La Generación del 98*, ob. cit., pp. 126-136.

El claro mensaje de Azorín acerca de la consideración de la estética, como parte (relevante) del gran problema social español, viene respetado ampliamente por Federico García Lorca con su “prepotente fantasía personal”<sup>40</sup>.

El presentimiento  
 es la sonda del alma  
 en el misterio.  
 Nariz del corazón,  
 que explora en la tiniebla  
 del tiempo.  
 ...  
 Nada turba los siglos  
 pasados.  
 ...  
 Sus músculos de siglo  
 y su cerebro  
 de marchitas ideas  
 en feto  
 no darán el licor que necesita  
 el corazón sediento.  
 Pero el niño futuro  
 nos dirá algún secreto  
 cuando juegue en su cama  
 de luceros.  
 Y es fácil engañarle;  
 por eso,  
 démosle con dulzura  
 nuestro seno.  
 Que el topo silencioso  
 del presentimiento  
 nos traerá sus sonajas  
 cuando se esté durmiendo<sup>41</sup>.

El presentimiento, que “explora en la sombra del tiempo” del poeta, se transforma en intuición que grandes pensadores como Xavier Zubiri y María Zambrano –discípulos de Ortega– siguen con original acercamiento para

<sup>40</sup> C. BO, “Introduzione”, en Federico GARCÍA LORCA, *Tutte le poesie*. Milán: Garzanti, 1962, p. XIX.

<sup>41</sup> F. GARCÍA LORCA, *El presentimiento*, en *Tutte le poesie*, ob. cit., pp. 86-89.

lograr, aquél convicciones metafísicas y, la segunda, una teoría de la razón poética.

El estudio sobre María Zambrano —que Savignano ha afrontado con profundidad, sobre todo en el texto *María Zambrano. La razón poética*<sup>42</sup>, evidencia un género ontológico-poético sólo aparentemente lineal y rico de complejidades, de sufrimiento y constante meditación, porque es de vital importancia para un corazón palpitante de amor como el de la pensadora. En su escritura, la fantasía y la argumentación no están diferenciados, como en Platón, sino que están enraizados y son inseparables, como en una expresión delirante. Este delirio filosófico es un saber narrativo de gran relieve, más que científico, según la clasificación de Lyotard. Es un narrar filosófico que resalta los trazos de una confesión, de un diario donde la oscuridad se transforma en brillos luminosos, casi para evocar la disciplina meditativa oriental (con sus deberes paradójicos que hacen de preludeo a la iluminación) o la práctica mística porque, aunque conduce a una condición mejor, el ser humano no está en grado de aclarar analíticamente los pasos ni los términos de la propia transformación. La suya es una meditación que explica siempre la “fidelidad en sí misma”<sup>43</sup>, su “no querer desvincularse del sentir propio”<sup>44</sup>, en cuanto todo está visceralmente entrelazado con la *materia madre* que mana energía creadora y sacra. Recorre las vías de elaboración de un pensamiento religioso-poético, con el método de la razón poética y no tramita la racionalidad discursiva o la claridad de la razón vital e histórica de Ortega. También es importante acercarse a su pensamiento —como anota el autor— con un “intento histórico-crítico” y con el “método de una razón integradora”<sup>45</sup>, ya que Zambrano, en sus páginas nos hace ver una voluntad constante de autoanálisis y de deseo de renovación, sin abandonar la idea de que la filosofía no es sólo “ansia de saber, sino de un saber resistir a los riesgos de las vicisitudes de la vida; es una forma serena, sabia, de acción. Es una conducta. Conducta basada en la capacidad de ver el derecho y el anverso de lo que vendrá, de ver la vida como una alfombra a la que hay que dar la vuelta”<sup>46</sup>.

Y mientras ella tiene el coraje de revolver su vida misma en sintonía perfecta con sus palabras, las generaciones sucesivas a la suya, la del 36 y la del

<sup>42</sup> Cfr. A. SAVIGNANO, *María Zambrano. La razón poética*. Granada: Editorial Comares, 2005.

<sup>43</sup> Cfr. G. MIGLIO (ed.), *Fedeltà a se stesse e amore per il mondo. Arendt, Heller, Hersch, Stein, Weil, Zambrano*. Pisa: ETS, 2005.

<sup>44</sup> M. ZAMBRANO, *All'ombra del Dio sconosciuto. Antigone, Eloisa, Diotima*, traducción italiana y ed. de E. LAURENZI, Milán: Pratiche, 1997, p. 72.

<sup>45</sup> A. SAVIGNANO, ob. cit., p. 252.

<sup>46</sup> M. ZAMBRANO, *Pensiero e poesia nella vita spagnola*, edición de C. FERRUCCI. Roma: Bulzoni, 2005, p. 62.

56, fueron las expresiones “de un conflicto entre humanismos, centrado en la oposición entre quienes, como P. Laín Entralgo (jefe espiritual de la Generación del 36) y José Luis L. Aranguren perseguían una conciliación del cristianismo progresista con la cultura secular; y figuras como Enrique Tierno Galván (exponente principal de la Generación del 56), que aspiraban a presentar nuevos valores tomados de la confrontación con las ciencias sociales, el marxismo y la filosofía analítica”<sup>47</sup>.

El mismo Aranguren, en *Memorias y esperanzas españolas*, describe a los hombres de 1936 como hombres “«arrojados» a la guerra; arrojados porque la vivieron con arrojo; arrojados porque fueron a la cárcel, al exilio; porque fueron arrojados de su modo de vida, teniéndola que volver a empezar; arrojados también, y a cientos de miles, de la vida misma; arrojados, en fin, y a esto quería llegar, dentro de sí mismos o, a lo sumo, a una vida privada intrapersonal, confinados en ella, más o menos, oscuramente, teníamos conciencia de que, en la vida pública, a la que no puede nunca renunciar sin mutilarse, estábamos *de más*”<sup>48</sup>. A partir de 1939, al contrario, “en el interior de España se produce una convivencia de grupos generacionales diversos..., en una situación particularmente abigarrada”<sup>49</sup>. La muerte de Ortega “va a ser un aldabonazo en la conciencia estudiantil, que hará del curso 1955-1956 un año particularmente interesante en nuestras generaciones intelectuales”<sup>50</sup> –como resulta de los recientes análisis históricos de José Luis Abellán–, que evidencia una tendencia extrema a la crítica racional de las cuestiones españolas. Así, esta tendencia, unida al impulso hipercrítico de la Generación del 68, busca nuevos planteamientos socio-filosóficos desde una plataforma de reflexión que une la actitud crítica con el impulso utópico.

Sin querer considerar las generaciones españolas como “cerradas” en rígidos compartimentos, sino al contrario armonizándolas, en una aguda y minuciosa lectura transversal, Savignano envidia la evolución del pensamiento español, incluso en la filosofía catalana, con su máximo exponente, el poeta Joan Maragall, pero a la que pertenecen también Eugenio D’Ors y Joaquín Xirau. Para este último hay que recuperar la marca de los valores, el respeto a la teoría, y resulta indispensable elaborar una metafísica del amor.

Por otra parte, la escuela filosófica que nace en Madrid –en donde se agotan las actividades mediante la incisión de la guerra– es mutua inspiración, método y orientación de la razón vital orteguiana que revive incluso después

<sup>47</sup> A. SAVIGNANO, *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, ob. cit. 326.

<sup>48</sup> José Luis L. ARANGUREN, *Memorias y esperanzas españolas*. Madrid: Taurus, 1969, p. 67.

<sup>49</sup> José Luis ABELLÁN, *Ortega y Gasset y los orígenes de la Transición democrática*, ob. cit., p. 298.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 299.

como tradición filosófica. Entre los principales representantes hay grandes nombres: Manuel García Morente, Luis Recaséns Siches, María Zambrano, nombrada precedentemente, además de Xavier Zubiri y José Gaos, quien dirige sus intereses filosóficos hacia la definición de su “personismo agnóstico desencantado”, criticando el uso metafísico de la razón, a la que viene contrapuesta una actitud antropológica y subjetiva.

Sin embargo el empeño filosófico del Novecientos español puede ser leído también a la luz de la experiencia del exilio, por lo menos en países latinoamericanos, porque acumula gran parte de los intelectuales de varias *generaciones*, que expresan (en alta voz) sus tensiones vitales del yo viviente y de cultura.

Claro está que en cualquier generación se aprecia el esfuerzo rendido a la introducción en España del debate filosófico/cultural europeo, ofreciéndonos hoy las coordenadas más oportunas para una lectura sobre las generaciones españolas del pasado, pero me gustaría preguntar al autor de *Panorama de la filosofía española del siglo XX* en qué consiste el imperativo histórico de las generaciones después de la del 56 y cómo ve el destino de la actual generación, puesto que –como dice Ortega– cuando el sentido histórico se mejora –como ocurre en este libro– también aumenta la capacidad de previsión.

En otras palabras, si Savignano subiera en tranvía –como Ortega subió en el tranvía por Fuencarral–, ¿cuáles síntomas del futuro podría ver en los rostros de las nuevas generaciones?

En todo caso, aparte de esta personal curiosidad, el mismo autor ofrece al lector de hoy una meditación desde el interior de los *pensadores del Novecientos español*, quienes han trazado líneas en su “libro de melancolía”<sup>51</sup> más potentes que las armas de batalla y que todavía podemos acoger hoy como la esperanza (o como una invitación) para el futuro:

Tú, juventud más joven, si de más alta cumbre  
la voluntad te llega, irás a tu aventura  
despierta y transparente a la divina lumbre,  
como el diamante clara, como el diamante pura<sup>52</sup>. ●

<sup>51</sup> A. MACHADO, *Desde mi rincón*, en , ob. cit., p. 372.

<sup>52</sup> *Ibidem*, A una España joven, en Poesie, ob. cit., p. 380.

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA. VV., *Antología comentada de la Generación del 27*, introducción de V. García de la Concha. Madrid: Espasa Calpe, 1998.
- AA. VV., *Ortega y Gasset centennial*. Madrid: José Porrúa Turanzas, 1985.
- ABELLÁN, José Luis, *Ortega y Gasset y los orígenes de la Transición Democrática*. Madrid: Espasa Calpe, 2005.
- ARANGUREN, José Luis L., *Memorias y esperanzas españolas*. Madrid: Taurus, 1969.
- BO, C., "Introduzione", en Federico GARCÍA LORCA, *Tutte le poesie*. Milán: Garzanti, 1962.
- GANIVET, Ángel, *Idearium español con el porvenir de España*, edición de E. Inman Fox. Madrid: Espasa Calpe, 1996.
- GARCÍA LORCA, Federico, *Tutte le poesie*. Milán: Garzanti, 1962.
- LAIN ENTRALGO, Pedro, *La Generación del Noventa y ocho*. Madrid: Espasa Calpe, 1979.
- , "La Generación del 98", en AA. VV., *Jornadas sobre "Tiempos del 98"*, 18-21 noviembre de 1997. Sevilla: Fundación El Monte, 1998.
- LIVINGSTONE, L., *Tema y forma en las novelas de Azorín*. Madrid: Editorial Gredos, 1970.
- LÓPEZ MORILLAS, J., *Hacia el 98. Literatura, sociedad, ideología*. Barcelona: Ariel, 1972.
- MACHADO, Antonio, *Poesie*. Roma: Newton Compton Italiana, 1971, traducción al italiano de C. Rendina.
- MAINER, J.-C., ALVAR, C. y NAVARRO, R., *Storia della letteratura spagnola*. Turín: Einaudi, 2000.
- MARTÍN, Francisco José, "Introducción", en *Fiesta de Aranjuez en honor de Azorín*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.
- , "Introduzione", en Pío BAROJA, *Cammino di perfezione*. Florencia: Le Lettere, 2002.
- MIGLIO, G. (ed.), *Fedeltà a se stesse e amore per il mondo. Arendt, Heller, Hersch, Stein, Weil, Zambrano*. Pisa: ETS, 2005.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2005.
- PARENTE, Lucía, *Maschile e femminile. Lo sguardo interiore nel pensiero di Ortega*. Napoles: ESI, 2006.
- REGALADO GARCÍA, Antonio, *El siervo y el señor: la dialéctica agónica de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1968.
- SALINAS, Pedro, *Literatura española. Siglo XX*. Madrid: Alianza, 1970.
- SAVIGNANO, Armando, *Panorama de la filosofía española del siglo XX*. Granada: Editorial Comares, 2008, traducción al español de F. Arenas-Dolz.
- , *María Zambrano. La razón poética*. Granada: Comares, 2005.
- SHAW, Donald, *La Generación del 98*. Madrid: Cátedra, 1997.
- , "Ganivet's España filosófica contemporánea and the interpretation of the Generation of 1898", *Hispanic Review*, XXVIII (1960), pp. 220-232.
- UNAMUNO, Miguel de, *Obras completas*. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2007.
- , *Poesía completa*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- , *Poesie*, edición de R. Paoli. Florencia: Vallecchi, 1968.
- ZAMBRANO, María, *Unamuno*. Milán: Bruno Mondadori, 2006, traducción al italiano de C. Marseguerra y edición de M. Gómez Blesa.
- , *Pensiero e poesia nella vita spagnola*, edición de C. Ferrucci. Roma: Bulzoni, 2005.
- , *All'ombra del Dio sconosciuto. Antigone, Eloisa, Diotima*. Milán: Pratiche, 1997, traducción italiana y ed. de E. Laurenzi.
- , *Verso un sapere dell'anima*. Milán: Raffaello Cortina, 1996.



# Ortega y la circunstancia

María Luisa Maillard

ORCID: 0000-0002-1125-0529

## Resumen

En alguna de sus últimas reflexiones, María Zambrano se lamenta de la creciente importancia que la circunstancia fue adquiriendo en la obra de su maestro Ortega y Gasset, en detrimento del "yo", ese otro componente de la vida humana. Este artículo quiere profundizar en esa reflexión, realizando un recorrido por el papel que la circunstancia jugó en la vida y obra de Ortega y Gasset, y ha escogido seguir el hilo de sus reflexiones estéticas, al entender que es allí donde se aprecia con más claridad que, de los dos componentes de la vida humana —el yo y su circunstancia—, ambos con un elemento de destinación, es la segunda categoría la que acabará imponiéndose en su filosofía, sancionando la comprensión de la razón vital como razón histórica.

## Abstract

María Zambrano complains about the increasing importance that the circumstance was acquiring in Ortega y Gasset's works, to the detriment of "me". This article penetrates into the role that the circumstance played in Ortega y Gasset's works, specially into his aesthetic reflections. It shows clearly both components of the human life: I and circumstance. Both with an element of destination. Nevertheless the circumstance is imposed in his philosophy and it sanctions the comprehension of the vital reason as historical reason.

## Palabras clave

Ortega y Gasset, María Zambrano, Circunstancia, Yo, Estética, Arte, Irrealidad, Perspectiva, Generación

## Keywords

Ortega y Gasset, María Zambrano, Circumstance, I, Aesthetic, Art, Unreal, Perspective, Generation

**D**ebo confesar que estas reflexiones surgen al hilo de unas palabras de María Zambrano acerca de la filosofía de su maestro Ortega y Gasset —de la que ella siempre se sintió deudora—, escritas en carta a Agustín Andreu en los años 70:

Las metáforas y símbolos y mitos tienen esto: resumen la experiencia metafísica y física a la par. La metafísica es empírica, la filosofía "a priori". Y hay que conjugarlas las dos. Así lo he explicado año tras año y no sé si conseguí escribirlo. Ahora estamos en tiempos en que la conjugación es menospre-

### Cómo citar este artículo:

Maillard, M. L. (2009). Ortega y la circunstancia. *Revista de Estudios Orteguianos*, (18), 211-227.

<https://doi.org/10.63487/reo.552>

Revista de  
Estudios Orteguianos  
Nº 18. 2009  
mayo-octubre



ciada en aras de la declinación hasta llegar como “principio” o comienzo al “circunstancias de ablativo”. Ay, mi maestro que no lo supo y así se le “cortó” su tesis metafísica acerca de la Razón Vital.

El circunstancial de ablativo es vertedero donde todo va a parar y lo vi en el *cultivo* de las circunstancias —según mi maestro que en ello no reparó porque hubiera tenido que adentrarse por el pronto en la consideración del Sujeto —¡ese yo!— y entonces se hubiese presentado que el YO-sujeto pide conjugación y la ofrece<sup>1</sup>.

Para Zambrano, la razón vital se había “despeñado” en la circunstancia. Siguiendo el hilo de sus palabras, me he propuesto reflexionar sobre el papel que la circunstancia jugó en la vida y obra de don José Ortega y Gasset.

Lo primero que salta a la vista es que la figura de don José Ortega y Gasset, más que cualquiera otra de su momento histórico, se refleja en el espejo de su circunstancia. Y cuando hablamos de la figura de Ortega, estamos hablando de su ser más íntimo: su vocación vertida en su obra y la varia recepción que ésta ha recibido. Y cuando hablamos de su circunstancia, hablamos de España como el mismo Ortega se ha encargado de subrayar en varias ocasiones<sup>2</sup>.

De todos es sabido la primera y genial anticipación de su antropología vertida en lo que debemos considerar propiamente su primer libro *Meditaciones del Quijote*: “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella, no me salvo yo”. Y la pregunta que de ella se deriva: ¿se puede salvar la circunstancia?, ¿depende mi vida de ello?, ¿desde dónde se salva la circunstancia? En el juego entre el yo y la circunstancia se dirime la vida humana, y de la jerarquía de entrambos elementos se deduce una muy diferente antropología.

La circunstancia fue una criatura veleidosa en la vida de Ortega, como en la mayoría de los mortales, me atrevería a decir. Si es innegable el viento favorable que arropó sus inicios y sus años de madurez posibilitando un magisterio indudable sobre la vida intelectual española de las tres generaciones de la llamada Edad de Plata; la circunstancia se complica para el filósofo a partir de 1931, cuando se considera en la obligación de entrar en la política española y se acaba quedando solo con sus ideas sobre el momento histórico, la exigencia de esfuerzo deportivo y la minoría selecta. La circunstancia aún le presentará

<sup>1</sup> M. ZAMBRANO, *Cartas de la Pièce (correspondencia con Agustín Andreu)*. Pretextos: Universidad Politécnica de Valencia, 2002, pp. 71 y 183.

<sup>2</sup> “La idea de que el destino concreto del hombre es la reabsorción de su circunstancia, no era para mí sólo una idea, sino una convicción. [...] La circunstancia es a la vez una perspectiva, y como tal, tiene siempre un primer término y tras éste otros, hasta uno último. Ahora bien, el primer término de mi circunstancia era y es España”. Ortega y Gasset, “Prólogo para alemanes”, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983, Oe83, VIII, 54.

su rostro más hosco a partir de 1936 en que el exilio y la penuria económica adelgazan su figura pública. Pero quizás lo peor aún estaba por llegar: la recepción de su obra después de su muerte en 1955. Si a finales de los años cincuenta su figura aún pudo ser reivindicada por algunos profesores liberales y su entierro en 1955 puede considerarse como la primera manifestación de intelectuales contra el régimen de Franco, ya en los años 60 Martín Santos en su novela *Tiempo de silencio* encabeza un largo proceso de cuestionamiento de su legado por parte del “pensamiento progresista” que dura prácticamente hasta mediados de los años ochenta.

Antonio Rodríguez Huéscar, en una conferencia pronunciada en 1983<sup>3</sup> en la Fundación Ortega, en la conmemoración del Centenario del nacimiento de Ortega, se pregunta por las razones por las que en España “su semilla intelectual no ha fructificado en proporción adecuada a su potencial fertilidad” y señala varias causas. Existe una primera, ya expresada por Ortega en los años cuarenta<sup>4</sup> y que en alguna medida atraviesa todas las otras: la acusación de que Ortega no hace filosofía sino literatura. La segunda sería la ruptura de la continuidad cultural que supuso la Guerra Civil y la inmediata posguerra donde todo posible influjo de Ortega fue desterrado de las instituciones oficiales y se pretende incluir al filósofo en el índice de libros prohibidos. Discípulos fieles de Ortega como Julián Marías<sup>5</sup>, Laín y Aranguren tienen que salir en su defensa en los primeros años de los cincuenta. La tercera y quizás la de más larga duración se inicia en los años sesenta, en los que se recrudece la crisis de la filosofía occidental y en la Universidad española domina la filosofía analítica o marxista. Según Huéscar en esos momentos se intenta neutralizar el pensamiento de Ortega por dos caminos: situando al filósofo en el limbo del pretérito perfecto, a la vez que se rechazan en la Universidad los escritos de los discípulos más directos de Ortega como Julián Marías y el mismo Huéscar, quienes en esos mismos años continúan su labor callada de recuperación del maestro, al igual que otros muchos en el exilio hispanoamericano como Ferrater, Salmerón y Gaos, si bien al margen de una Universidad española

<sup>3</sup> A. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, “Sobre el problema de la recepción de la filosofía de Ortega: la visión de Rodríguez Huéscar”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 4 (2000), pp. 129-137.

<sup>4</sup> “Pensar que durante más de treinta años —se dice pronto— he tenido día por día que soportar en silencio, nunca interrumpido, que muchos pseudointelectuales de mi país descalificaban mi pensamiento, porque no escribía más que metáforas —decían ellos. Esto les hacía triunfante sentenciar que mis escritos no eran filosofía. [...] Parece mentira que ante mis escritos nadie haya hecho la generosa observación que es, además irrefutable, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta literatura, sino por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta ser filosofía”, *La Idea del principio en Leibniz*, Oc83, VIII, 292-293.

<sup>5</sup> Ya en 1948 Julián MARÍAS publica, en la editorial El viento del sur, el primer escrito específico sobre su maestro: *Ortega y la idea de razón vital*.

impermeable a esta influencia. En la década de los ochenta, según Rodríguez Huéscar, la situación se mantiene, aunque comienza una lenta recuperación de la figura del filósofo que dura hasta nuestros días<sup>6</sup>. Sin duda en esta recuperación jugó un importantísimo papel Soledad Ortega, hija de Ortega y Gasset, quien no sólo fue el gran apoyo de su padre en los primeros años del exilio de la familia en Grenoble, París, Holanda y Gran Bretaña; sino que fue la artífice junto con su hijo José Varela de la creación en 1978 de la Fundación José Ortega y Gasset depositaria del archivo que hizo posible la nueva edición de sus *Obras completas* en 1983. Posteriormente propició la creación del Instituto Universitario Ortega y Gasset, organismo que presidió hasta 1993 y desde el que alentó la nueva edición de las *Obras completas* que iniciaron su andadura en el año 2004 y que ya llevan ocho tomos editados por Taurus en coedición con la Fundación Ortega.

Si la circunstancia ha sido veleidosa con la figura de Ortega, o tal vez por ello, no ha dejado de ser una categoría que progresivamente ha ido ocupando más espacio en el desarrollo de su razón vital y su comprensión como razón histórica. Por ello hemos escogido reflexionar sobre la evolución del concepto de circunstancia en su obra, y lo vamos a hacer siguiendo el hilo de sus ideas estéticas, porque es justamente allí donde se aprecia con más claridad que, de los dos componentes de esa realidad radical que es la vida humana, el yo y su circunstancia —ambos con un componente de destinación—, es esa segunda variable la que acabará imponiéndose en su filosofía tiñéndola en sus últimos años de unos toques sombríos que no se encontraban en su primera etapa. Y es esa deriva la que conducirá a su discípula Zambrano a distanciarse en los años cuarenta de la razón vital orteguiana que ya se consolidaba como razón histórica.

Nadie que tenga un conocimiento mínimo de la obra de Ortega desconoce su íntima y conflictiva relación con la literatura. Y no hablamos solamente de su estilo de escritura que gusta de la metáfora y la retórica, del texto periodístico y del ensayo más que del libro sistemático, y que fue la causa, como ya hemos señalado, de algunas descalificaciones de su pensamiento. No vamos a entrar en ese controvertido asunto, sino en el hecho de que, desde cualquier perspectiva que escojamos —biográfica, filosófica o crítica—, la obra entera de Ortega, se encuentra atravesada e impregnada por la literatura y el arte en general.

---

<sup>6</sup> Entre los pioneros de esta recuperación, digamos que de la segunda generación de discípulos, habría que destacar a Julio BAYÓN con *Razón vital y dialéctica en Ortega* en 1972; Pedro CEREZO con *La voluntad de aventura* en 1984; José Luis MOLINUEVO con *El idealismo de Ortega* también en 1984 y Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA con *La teoría de la minoría selecta en Ortega y Gasset*, 1986.

Pretendemos demostrar que su reflexión sobre el hecho estético está íntimamente ligada a la evolución de los dos conceptos fundamentales de su filosofía: el de la perspectiva de verdad —unida a la autenticidad del yo— y el de circunstancia.

De las tres etapas que la ya amplia bibliografía sobre Ortega distingue en su obra<sup>7</sup>: los primeros pasos (1902-1910); los años de madurez (1911-1932) y “la segunda navegación” (1932-1955), las dos primeras se encuentran atravesadas por las preocupaciones estéticas y literarias. ¿Qué sucedió en su tercera etapa para justificar el largo silencio sobre el tema? ¿Por qué rompe dicho silencio al final de su trayectoria con sus ensayos sobre Velázquez y Goya, en los que recupera el concepto de vocación? Vamos a realizar un recorrido por su trayectoria filosófica y vital en torno a estas preguntas, con el fin de clarificar la antropología orteguiana.

En su primera etapa de formación, como tan bien han documentado sus biógrafos<sup>8</sup>, Ortega se encuentra muy próximo a la literatura gracias, entre otras cosas, a la amplia biblioteca de su padre José Ortega Munilla. En su adolescencia, aparte de los clásicos españoles en colección de Rivadeneyra, leyó obras de Julio Verne, Stevenson, Fenimore Coope, Eugenio Sue, Conan Doyle, Galdós, Balzac, Dickens y Shakespeare. No es de extrañar que en la etapa de su formación barajara la literatura como una de sus posibles orientaciones profesionales. No obstante ya en 1902 en el periodo de su estancia en Vigo, influido por la razón científica y la técnica que consideraba los nuevos signos de los tiempos, rechaza la posibilidad de acceder a una cátedra de Retórica con el argumento de que “un conocimiento instintivo me dice que todo eso del arte es algo muy ameno pero que no merece el sacrificio de un estudio profundo y serio”<sup>9</sup>. Ortega tiene en estas fechas 19 años, acaba de aprobar su licenciatura en Filosofía y Letras y se estrena en el periodismo con artículos relacionados con la Literatura. El 28 de agosto publica en *El Faro de Vigo* “Glosa a Ramón del Valle Inclán” y ya en 1904 inicia su fructífera tarea de crítico literario en artículos como “*La sonata de estío* de don Ramón del Valle Inclán”, “El poeta del misterio”, sobre Maeterlinck, de visita entonces por España y “El rostro maravillado”, sobre el libro de Ana Isabel Brancovan.

<sup>7</sup> Entre las biografías sobre Ortega, cabría destacar la de Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002, y la de José LASAGA MEDINA, *José Ortega y Gasset (1885-1955) Vida y filosofía*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2003.

<sup>8</sup> Especialmente documentada la biografía de Javier Zamora Bonilla que previamente hemos citado.

<sup>9</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español*, edición de Soledad ORTEGA. Madrid: El Arquero, 1991, p. 93.

Si no fueran suficientes estas preocupaciones iniciales, sabemos que su primera experiencia profesional en el año 1903 es la de profesor de literatura en dos colegios de Madrid, uno situado en la plaza de las Descalzas y otro en la calle de Atocha, actividad que compagina con sus estudios de doctorado que finaliza en diciembre de 1904, en el que se doctora en Filosofía y Letras con un ejercicio literario sobre el milenarismo.

En 1905 se produce su primer viaje a Alemania que continúa con ciertos intervalos hasta 1907, año en el que vuelve a España e inicia una serie de artículos, ahora en el *Faro* y *El Imparcial*, donde política, filosofía y literatura se entremezclan. Ortega estaba en aquellos momentos bajo el influjo del objetivismo kantiano y sus relaciones con la literatura vuelven a sufrir esa típica atracción, no exenta de prevención, que le lleva a decir en 1908, en disputa con Maeztu: “Pero hoy no existe en nuestro país derecho indiscutible a hacer buena literatura; estamos demasiado obligados a convencer y a concretar”<sup>10</sup>. Prevención contra el pensamiento “impreciso” que se pueda producir vía literatura, que desde sus primeros pasos se hallará siempre en el trasfondo de sus reflexiones sobre la actividad estética.

A partir de 1910 Ortega, sin abandonar sus artículos sobre crítica literaria, comenzará a reflexionar sobre los problemas estéticos integrándolos dentro de su “razón vital” en ciernes. Su segundo viaje a Alemania en esas fechas le hace entrar en contacto con la fenomenología de Husserl a través de Hartman y Emil Lask, conocimientos que sin duda no dejará de aplicar en esta segunda etapa de su trayectoria. Es ahora cuando desarrolla el “corpus” teórico de su doctrina estética, y en donde nos vamos a centrar para llegar a perfilar el papel predominante que el concepto de circunstancia comienza a tener en su obra, sancionando la evolución de la razón vital hacia la razón histórica de su “segunda navegación”.

La circunstancia no puede ser más favorable en esta etapa para el joven Ortega: ha logrado en 1911 la cátedra de Metafísica, lo que le procura la estabilidad profesional y sobre todo, posee plataformas mediáticas para propalar su pensamiento a través de periódicos como *El Espectador*; cuya andadura comienza en 1916, *El Sol* en 1917 y la Editorial Calpe en 1918. Desde dichas plataformas comienza a ejercer un incuestionable influjo y magisterio sobre los medios artísticos españoles de la Edad de Plata. Pío Baroja, Ramón Pérez de Ayala y Azorín son interlocutores que respetan la voz del maestro; pero no sólo su generación y la del 98 oyen su voz. Será la generación siguiente a la suya, la de 1927, rozada ya por los movimientos de vanguardia, la que recibirá una aten-

<sup>10</sup> “Algunas notas”, *Oc83*, I, 199.

ción especial por parte de Ortega y, por tanto, sobre la que su influjo se dejará sentir de manera más potente.

Ortega continúa con sus artículos de crítica literaria sobre Antonio Machado, Galdós y Gabriel Miró, pasando ahora del artículo breve al artículo seriado próximo al ensayo en “Ideas sobre Pío Baroja” (1916) y “Azorín: primores de lo vulgar” (1917), sin olvidar su aportación en el Centenario de Góngora en 1927. En estos años, tanto en su actividad crítica como en sus reflexiones estéticas, Ortega evoluciona desde la crítica personalista y subjetiva de sus primeros artículos juveniles, enriquecida eso sí con intuiciones de la razón vital —el auténtico valor de un libro es que sirva a la vida, que aumente la tensión vital— hacia las categorías metafísicas que va desarrollando como el hallazgo del perspectivismo como categoría de verdad.

Pero, como ya hemos señalado, es ésta su etapa más fructífera en lo que concierne a sus reflexiones estéticas. Su primera aproximación al problema del arte es a través de la pintura y lo hace en su artículo de 1910 “¿Una exposición Zuloaga?” que más o menos finaliza con estas palabras: “de esta manera me encuentro perdido ante un problema del arte, al que buscaré mañana solución”<sup>11</sup>. El mismo año publica una serie de artículos en *El Imparcial* titulados, “Adán en el paraíso”, en donde defiende que el arte responde a “un aspecto radical de lo más íntimo e irreductible que encierra el hombre”<sup>12</sup> y su comprensión, por tanto, se configura como uno de los medios para comprender a ese hombre. En estos artículos aún el “tema ideal” es decir, el objeto del arte, captar la totalidad de la vida, prima aún sobre los medios, “la técnica” para llevar a cabo esa tarea.

En los veinte años siguientes (1911-1932) la solución “al problema del arte” va a ir entretrejiéndose con el desarrollo de la razón vital. Podemos señalar la fecha de 1914 como la del inicio de este proceso. Un prólogo a un libro de Moreno Villa que se difunde bajo el título de “Ensayo de estética a manera de prólogo” y lo que podemos considerar su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, adelantan sus reflexiones en materias tan fundamentales como la metáfora, la perspectiva del artista y los géneros literarios.

En “Ensayo de estética a manera de prólogo”, Ortega emplea sus avances en el desarrollo de su razón vital en sus reflexiones sobre el arte. En brega con el subjetivismo y apoyándose en la fenomenología adelanta una definición de “yo” como lo que se está ejecutando en intimidad con las cosas. El verdadero ser del yo es su intimidad, que mantiene igual distancia de la imagen externa e interna de lo que llamo mi yo, y la intimidad no es sino algo en cuanto

<sup>11</sup> “¿Una exposición Zuloaga?”, *Oc83*, I, 141.

<sup>12</sup> “Adán en el paraíso”. *Oc83*, I, 479.

ejecutándose. Pues bien esa “peculiarísima forma de conocimiento” que es el arte nos presenta las cosas en su intimidad, ejecutándose. “La obra de arte nos agrada (...) por parecernos que nos hace patente la intimidad de las cosas, su realidad ejecutiva”<sup>13</sup>. Parece que Ortega está valorando el arte como una forma de conocimiento a pesar de esa reserva de la palabra “parecernos”. ¿De dónde proviene dicha reserva? Sin duda de la prevención que Ortega mantiene contra el sentimiento, el medio que usa el arte para dar a lo expresado el carácter de estarse ejecutando. Y el ejemplo más claro es la metáfora, lugar donde el objeto estético encuentra su forma elemental. La metáfora le servirá a Ortega para sustentar su idea del arte como irrealidad ya que, según su reflexión, la metáfora consiste en la transposición de una cosa desde su lugar real a su lugar sentimental. El artista tritura literalmente la realidad para crear un nuevo objeto, que será el “irreal” y sentimental objeto estético. Se ha abierto el camino para relegar al arte a un papel secundario e intrascendente que se sellará en *La deshumanización del arte*: “si cabe decir que el arte salva al hombre, es sólo porque le salva de la seriedad de la vida y suscita en él inesperada puericia”<sup>14</sup>, eliminando ya toda consideración del arte como forma de conocimiento, que pertenecerá exclusivamente al pensamiento y a su instrumento por antonomasia, el concepto, el único medio de captar mediante ideas claras y distintas la realidad.

En *Meditaciones del Quijote*, sin embargo Ortega da un paso atrás en este camino que consolidará en *La deshumanización del arte*. Y este paso atrás viene de la mano de otro concepto axial en esos años en el desarrollo de la razón vital: el de la perspectiva como verdad<sup>15</sup>, al que se aproxima desde un punto de vista próximo a la fenomenología. Allí nos dice en qué consisten esas “meditaciones” que propone: “Hay en toda cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa plenitud”<sup>16</sup>. En este libro, donde por vez primera adelanta las intuiciones básicas de su filosofía, considera la creación artística como estilo y éste como la perspectiva del artista. En este contexto, la perspectiva de Cervantes se entiende como una perspectiva privilegiada sobre lo real, con lo que el arte se comprende como una forma de conocimiento: “Si supiéramos con evidencia en qué consiste el estilo de Cervantes, la manera cer-

<sup>13</sup> “Ensayo de estética a manera de prólogo”, *Oc83*, VI, 255.

<sup>14</sup> *La deshumanización del arte*, *Oc83*, III, 384.

<sup>15</sup> “¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?”, *Meditaciones del Quijote*, *Oc83*, I, 321.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 311.

vantina de acercarse a las cosas, lo tendríamos todo logrado. Porque en estas cimas espirituales reina inquebrantable solidaridad y un estilo poético lleva consigo una filosofía y una moral, una ciencia y una política”<sup>17</sup>.

Ninguna otra mirada, aparte de la cervantina, ocupará en la obra de Ortega ese alto lugar de ser una perspectiva de verdad; pero sí habrá, al menos hasta 1924, palabras laudatorias para una actividad que, siendo fantasía —al igual que la ciencia y la propia construcción de la vida, nos dirá ya en la etapa de su segunda navegación— presupone, a más de un aumento de la tensión vital, una forma de conocimiento revelado que no es sino reminiscencia.

La perspectiva como único criterio de verdad va desarrollándose en el pensamiento de Ortega y dentro de ella, la perspectiva del artista sigue encontrando un lugar privilegiado. “No, en el arte no hay juego: no hay tomarlo o dejarlo. Cada arte es necesario; consiste en expresar por él lo que la humanidad no ha podido ni podrá jamás expresar de otra manera”<sup>18</sup>. Y aún nos dirá en 1918 comentando la obra de Rabindranath Tagore: “yo diría que el síntoma de un gran poeta, señora, es contarnos algo que nadie antes nos había contado, pero que no es nuevo para nosotros. Tal es la misteriosa paradoja que yace en el fondo de toda emoción literaria. Notamos que súbitamente se nos revela algo y, a la par, lo revelado y descubierto nos parece lo más sabido y viejo del mundo”<sup>19</sup>. En 1920 en “El *Quijote* en la escuela”, cuando ya germinaba en su cabeza la definición del arte como formalismo, nos dice: “El mito, la doble imagen fantástica, es una función interna sin la cual la vida psíquica se detendría parálitica. Ciertamente no nos proporciona una adaptación intelectual a la realidad. El mito no encuentra en el mundo externo su objeto adecuado. Pero en cambio suscita en nosotros las corrientes inducidas de los sentimientos que nutren el pulso vital, mantienen a flote nuestro afán de vivir y aumentan la tensión de los más profundos resortes psicológicos. El mito es la hormona psíquica”<sup>20</sup>.

Nos encontramos en la etapa en que Ortega está buscando los fundamentos de su razón vital en el juego entre el yo y su circunstancia y donde, según su discípula Zambrano, aún no habría abandonado su atención al “sujeto viviente”. En esta etapa siguiendo el hilo del perspectivismo, expresado ya con claridad meridiana en 1916 en su artículo “Verdad y perspectiva”: “La verdad, lo real, el universo —como queráis llamarlo— se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da a un individuo. Si

<sup>17</sup> *Ibidem*, 75.

<sup>18</sup> “Adán en el paraíso”, *Oc83*, I, 476.

<sup>19</sup> “Un poeta indo”, *Oc83*, III, 16.

<sup>20</sup> “El *Quijote* en la escuela”, *Oc83*, II, 295.

este ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que verá será un aspecto real del mundo”<sup>21</sup>. Ortega está buscando ampliar la razón y establecer su consistencia en relación con la vida humana, sin desdeñar aún una perspectiva privilegiada de lo real, centrada en el yo y el concepto de autenticidad, que en los años 30, en *Pidiendo un Goethe desde dentro*, se concreta ya como vocación.

Qué duda cabe que en la segunda mitad de la década de los 20, la perspectiva del artista y el problema del arte siguen ocupando a Ortega; aunque ya, al haber definido el objeto estético como irrealidad, por pertenecer al ámbito del sentimiento, comenzaba a triunfar su desconfianza hacia un conocimiento vía sentir que pudiera desembocar en el irracionalismo. Sin embargo, Ortega aún sigue moviéndose en la órbita del “yo”. Artículos como “Vitalidad, alma y espíritu” (1925), “Para una psicología del hombre interesante” (1925) o “Para la historia del amor” (1926) van en la dirección de apuntalar su razón vital investigando al hombre como un todo en el que convergen pensamiento, deseo, sentimiento y cuerpo, con vistas a una antropología o “ciencia sobre el hombre”, como prefería denominarla Ortega.

Pero en torno a 1929 y, como señala José Lasaga Medina, Ortega abandona esta orientación en la que, como hemos comprobado en lo tocante a su consideración del arte, ha experimentado avances y retrocesos. No se trata ya de hacer antropología sino metafísica, y hacerla aceptando el gran legado de la filosofía europea. En los años treinta, ya en su segunda navegación, dos libros básicos confirman esta nueva orientación: *¿Qué es filosofía?*, aún de 1929 y *La rebelión de las masas* de 1930. El tránsito de la razón vital a la razón histórica quedaba expedito. La realidad radical es la vida humana y ésta es el puro acontecimiento de la lucha entre un hombre y sus circunstancias. El hombre es un ser biográfico y será en el seno de la sociología y de la historia donde Ortega busque las categorías que lo definan. En 1929 Ortega celebraba con entusiasmo esta orientación que implicaba una superación del idealismo: “Nos hemos librado de la reclusión hacia dentro, reclusión tenebrosa, sin luz del mundo y sin espacios donde holgar las alas del apetito y del deseo”<sup>22</sup>.

Quedaba por ver desde dónde el hombre acertaba en su proyecto vital en brega con las circunstancias, ya que los dos elementos de la autenticidad que había barajado y seguiría barajando Ortega —la autenticidad como vocación individual y la sensibilidad vital como vocación colectiva—, tenían unos componentes “irracionales” que no iban a tener cabida en una filosofía que pretendía dejar atrás cualquier forma de subjetivismo.

<sup>21</sup> “Verdad y perspectiva”, *Oc83*, II, 19.

<sup>22</sup> *¿Qué es filosofía?*, *Oc83*, VII, 411.

Pensamos que *La deshumanización del arte* publicada en 1925 es un jalón importante en este proceso y que lo es precisamente porque Ortega está abandonando allí la posibilidad de una perspectiva privilegiada individual sobre lo real, para desplazarla a una perspectiva histórica en torno al concepto de generación, que venía desarrollando ya desde 1914 ligado a la urgente necesidad de elaborar una nueva política para España, pero que no desarrolla hasta 1923 en *El tema de nuestro tiempo*.

Las razones por las que Ortega comienza a profundizar en la importancia de ese término “generación”, que viene usando desde 1914, son de envergadura. Ni más ni menos que una comprensión de la historia que invierte el modelo marxista, eludiendo a la vez el subjetivismo romántico. Pensamos que es esta última razón la que le lleva a buscar un concepto histórico que procurase objetividad a su propuesta de razón y que a la vez reforzase una consideración del tiempo volcado hacia el futuro, que es una constante desde sus primeros escritos. Ya en 1902 en carta dirigida a sus padres para comunicarles que ha decidido no concursar a una cátedra de Retórica, muestra un rechazo radical a “todo lo viejo”: “Lo viejo es inútil. Es una serie de negaciones, es algo que va perdiendo vida, algo que va perdiendo los instintos, algo que va perdiendo la esperanza, siempre algo que se acaba, nada creador, fuerte, vital. Consecuencia: lo viejo es malo, perjudicial, dañino puesto que es muerte”<sup>23</sup>.

Es sin duda un signo de los tiempos. La época moderna había invertido la tríada del tiempo sucesivo desplazando la tensión hacia el futuro guiada por la idea de progreso y cargando el acento en la realidad ideal de la sociedad y de la especie. No será éste el camino de Ortega, quien siempre manifestó severas reservas respecto a la técnica y más que serias respecto a la utopía; pero sí asumirá la tensión hacia el futuro, aunque cargando el acento en la vida humana individual, lo que le conduce en su “segunda navegación” a defender la historicidad constitutiva de la vida humana y su carácter de futurición que ya adelanta de forma clara en *¿Qué es filosofía?*: “La vida es futurición, es lo que aún no es”<sup>24</sup>.

En este camino hacia la razón histórica, la idea de generación ocupará durante unos años un importante papel en el pensamiento de Ortega. La perspectiva privilegiada sobre lo real no puede ser individual porque vivir es convivir y, en este momento, la convivencia histórica para Ortega consiste en un compromiso activo entre minoría y masa, es decir, en la dirección espiritual que una minoría debe ejercer sobre la masa. Una generación sería aquel grupo social capaz de dar forma a los ritmos históricos desde una cierta altitud

<sup>23</sup> *Cartas de un joven español*, ob. cit., p. 93.

<sup>24</sup> *¿Qué es filosofía?*, Oc83, VII, 420.

vital y de soslayar por tanto la tentación de caer en el subjetivismo. Sería una minoría superior capaz de captar las variaciones de sensibilidad vital, que se producen en la realidad histórica, desde la ecuación entre el pasado recibido y la propia espontaneidad, y capaz por ello, de arrastrar en dicha visión al resto de los individuos, desarrollando un compromiso dinámico entre minoría y masa. Pero lo que nos interesa más a nosotros en el desarrollo de este trabajo es que la vocación es ahora y principalmente una vocación que ancla sus raíces en la historia: “Si cada generación consiste en una peculiar sensibilidad, en un repertorio orgánico de íntimas propensiones, quiere decirse que cada generación tiene su vocación propia, su histórica misión”<sup>25</sup>.

En 1923, fecha de la publicación de *El tema de nuestro tiempo*, libro en el que inicia sus reflexiones sobre la generación, nos encontramos con un crecimiento inusitado del influjo ya percibido en la década anterior sobre los movimientos artísticos españoles. Una de las mayores plataformas será la creación ese mismo año de la *Revista de Occidente* que aparecerá sin falta hasta 1936, convirtiéndose en el principal cauce hispanoamericano para dar a conocer las nuevas corrientes filosóficas, artísticas y literarias. Son unos años intensos en la reflexión sobre los movimientos artísticos, que algunos autores justifican por un cierto cansancio de la política española debido al fracaso de las minorías para llevar a cabo la conversión de España, que se concreta en el fin de la Restauración y en la dictadura de Primo de Ribera. Según Luis de Llera, “ante el fracaso, Ortega se refugia en la estética, convirtiéndola en fuerza creadora alteradora de la realidad, capaz de dar al hombre la seguridad del domino sobre las cosas, y en tal acción alcanzar el grado de creador, o por lo menos, ampliador del Universo, de las propias circunstancias”<sup>26</sup>. Lo cierto es que Ortega nos ofrece en una apretada zona de fechas aportaciones tan trascendentales como “Las dos grandes metáforas” (1924), “El punto de vista en las artes” y (1924) y los artículos agrupados en “El espíritu de la letra” (1927); pero el influjo decisivo en los medios artísticos y literarios será la publicación en 1925 de *La deshumanización del arte*, seguido de “Ideas sobre la novela”.

Muchas interpretaciones hay sobre este libro que tan gran influencia ejerció en los medios artísticos de habla hispana. ¿Se limita Ortega en sus páginas a reseñar de forma magistral los cambios que se estaban produciendo en el arte de vanguardia o además expone sus propios criterios estéticos?

Existen tres elementos que avalan, al menos de forma parcial, la segunda opción. El primero de ellos es su concepto de generación como el lugar donde

<sup>25</sup> *El tema de nuestro tiempo*, Oc83, III, 151.

<sup>26</sup> Luis de LLERA, “*La deshumanización del arte*. Síntesis ejemplar del pensamiento y talante orteguiano”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 3 (2001), pp. 113-129.

se hacen patentes los cambios de la sensibilidad vital de la época, a través de una minoría selecta, enfrentada a la masa.

Al analizar el arte nuevo desde un punto de vista sociológico, Ortega no puede dejar de congratularse del hecho de que este arte es un arte de minorías privilegiadas, “de nobleza de nervios, de aristocracia instintiva” y ello avalla su tesis de que se acerca el tiempo en el que finalice el predominio de la masa en Occidente y la sociedad se vuelva a organizar en dos órdenes: el de los hombres egregios y los vulgares.

Este concepto va unido a la idea de un tiempo “futurición” que impele a derrocar el pasado e impide la marcha atrás. Otro de los elementos del arte nuevo que subraya Ortega, y que se encuentra en consonancia con su filosofía, es que el “asco a las formas vivas” entraña una radical antipatía a la forma tradicional de entender las realidades, es decir, al pasado, y, al pasado, no se debe volver jamás. “Pero cualesquiera sean sus errores, hay un punto a mi juicio inmovible en la nueva posición: la imposibilidad de volver hacia atrás”<sup>27</sup>.

El tercer elemento es que el arte nuevo refuerza su tesis del arte como irrealidad, que ya nos había adelantado en sus reflexiones sobre la metáfora, aunque ahora añade la eliminación misma del artista en aras del libre discurrir de su discurso. La voluntad de estilo y eliminación de los elementos humanos no se realiza sólo sobre el objeto artístico, sino sobre la persona misma del artista, como tan acertadamente había oficiado Mallarmé: el camino hacia el formalismo quedaba expedito.

Ortega va abandonando paulatinamente sus reflexiones sobre el arte en relación con la vida humana, conforme la circunstancia se va imponiendo en su vida y va consolidando su comprensión de la razón vital en razón histórica. Es el momento en que, como ya hemos señalado, abandona la orientación de hacer “una ciencia sobre el hombre” para hacer metafísica. Según algunos biógrafos como José Lasaga Medina la nueva orientación de Ortega es una respuesta a las graves circunstancias por las que atraviesa no sólo España sino Europa a partir de 1929. “La razón histórica se convierte en la única racionalidad capaz de comprender desde sus posiciones fundamentales —distinción entre ideas y creencias, historicidad básica de la vida humana— la crisis de la civilización cuya superación sólo puede venir de un modelo opuesto a la razón utópica”<sup>28</sup>.

No podemos olvidar que gotas de pesimismo comienzan a jalonar su antropología y se consolida en sus escritos una imagen de la vida humana co-

<sup>27</sup> *La deshumanización del arte*, Oc83, III, 387.

<sup>28</sup> J. LASAGA MEDINA, ob. cit., p. 113.

mo naufragio<sup>29</sup>. En su libro *¿Qué es filosofía?* de 1929 el concepto de generación, en cuanto destinación del hombre, ya combina, junto con el optimismo de haber sobrepasado el idealismo, tintes melancólicos. La generación se convierte en una “caravana” donde vamos prisioneros: “el descubrimiento de que estamos fatalmente adscritos a un cierto grupo de edad y a un estilo de vida es una de las experiencias melancólicas que, antes o después, todo hombre sensible debe hacer”<sup>30</sup>.

En *Prólogo para alemanes*, el último escrito de Ortega sobre el concepto de generación, ésta va adquiriendo un perfil diferente. Ahora volvemos de nuevo a esa realidad radical que es la vida humana, que no es cuerpo ni espíritu sino acontecer y drama. La vida es por tanto tiempo, y tiempo limitado, tiempo que se acaba. El hombre, ese ser indigente que parte de una radical inseguridad, debe trascender su vida mediante la cultura. Ahora bien cualquier cambio de horizonte implica un cambio de sensibilidad vital y dichos cambios tienen un protagonista: las generaciones.

Posteriormente con el desarrollo de su distinción entre ideas y creencias; y ensimismamiento y alteración, Ortega busca una nueva objetividad para su razón histórica y abandona ya el concepto de generación, mientras su antropología se centra en la vida como quehacer. En *Meditación de la técnica*, ya afirma de forma clara que el “el hombre es un error”, “un haz de privaciones” empeñado en encontrar lo que falta, de donde la vida es un drama entre el yo que adelanta sus proyectos desde su libertad y la circunstancia que se los facilita o se los niega. Idea que se concreta en la imagen del naufragio: el hombre es un naufragio en el proceloso mar de las circunstancias y su braceo para salvarse son las elaboraciones imaginarias que constituyen la cultura.

Pensamos que Ortega va abandonando su reflexión sobre estética a la par que abandona la idea de una posible perspectiva de verdad de la mirada del artista, concluyendo que el arte se limita a ser un “descanso en la ardua tarea del vivir”, o “un medio de evasión del hombre de su penoso destino” como nos dice ya en los años 40 en *Idea del teatro*. Sin embargo, cuando Ortega quiere perfilar su nueva antropología, basada en la historicidad básica de la vida humana, recurre a un género literario, la novela; pero es éste un género que, como señaló su discípula Zambrano<sup>31</sup>, ya pertenece a la fría claridad del mundo de la

<sup>29</sup> La metáfora del naufragio en Ortega, se puede encontrar en su obra desde su libro *¿Qué es filosofía?* y más explícita en “Pidiendo un Goethe desde dentro”. Para profundizar en este tema, “La metáfora del naufragio en Ortega y su pregnancia en algunos orteguianos” de Ricardo TEJADA en *Revista de Estudios Orteguianos*, 7 (2003), pp. 139-173.

<sup>30</sup> *¿Qué es filosofía?*, Oc83, VII, p. 291.

<sup>31</sup> M. ZAMBRANO, “La ambigüedad de Cervantes”, en *España, sueño y verdad*. Barcelona: Edhasa, 1965, pp. 15-32.

conciencia, y con ella, a la ambigüedad del sueño de la libertad que inaugura un hombre liberado de la servidumbre de los dioses y de toda forma de inspiración:

Nos construimos exactamente, en principio, como el novelista construye sus personajes. Somos novelistas de nosotros mismos, y si no lo fuésemos irremediabilmente en nuestra vida, estén ustedes seguros que no lo seríamos en el orden literario o poético<sup>32</sup>.

Si toda vida humana es una historia, narrar esa historia se convierte en la única forma posible de comprenderla. El yo es exclusivamente futurición, el proyecto ideal o el personaje imaginario que se empeña en ser en brega con las circunstancias. No hay en este proyecto ninguna garantía de acertar, y la vida ha pasado de estar recluida en la prisión del yo a estar recluida en la prisión de su circunstancia. “La vida es prisión en la realidad circunstancial”<sup>33</sup>. No hay posible perspectiva privilegiada de verdad que el hombre pueda reconocer y desde luego, la del artista no es una de ellas. Será el recuento acabado de una vida el que nos mostrará si hemos seguido o no el camino adecuado.

Estamos en la época de la llamada “segunda navegación” en la que el filósofo se ve abrumado, tanto por su precaria situación económica después de su salida de España en 1936, como por la urgente necesidad de sistematizar su filosofía. Una época en la que, como ya hemos indicado, las inquietudes literarias y artísticas quedan postergadas. Solamente volverá brevemente al terreno literario en 1946 para disertar sobre teatro en el Ateneo de Madrid, un tema, que ya había tratado un mes antes en Lisboa dentro de un curso organizado por el periódico *O Século*, y que no parece sino una excusa para exponer su filosofía racio-vitalista con un tema poco comprometido para la España franquista. Ortega mantiene en esta conferencia sus ideas sobre la intrascendencia del arte, aunque concede a dicha intrascendencia el papel importante que el juego tiene en la vida humana.

Es sin embargo curioso que, a finales de los años cuarenta, Ortega en sus cuadernos de trabajo demostrase una valoración de la fantasía, el mito y la poesía, que no había concedido en su época de máxima preocupación por los problemas estéticos, y que en el último escrito, en el que estaba trabajando cuando le llegó la muerte, *El hombre y la gente* diga: “hace mucho tiempo que sostengo en mis escritos que la poesía es un modo de conocimiento, o dicho con otras palabras, que lo dicho por la poesía es verdad”<sup>34</sup>, algo curioso en un pen-

<sup>32</sup> *En torno a Galileo*, *Oc83*, V, 137.

<sup>33</sup> *Idea del teatro*, *Oc83*, VII, 468.

<sup>34</sup> *El hombre y la gente*, *Oc83*, VII, 132.

sador que en sus últimas reflexiones sobre arte, sus escritos sobre Velázquez y Goya, volvería a reafirmar el formalismo: “En el arte se trata de escamotear la realidad que de sobra fatiga, atormenta y aburre al hombre y transmutarla en otra cosa”<sup>35</sup>, y la técnica para dicha des-realización es el estilo, aunque ahora introduce el componente biográfico y vital del artista centrado en su vocación, término que vuelve a aparecer con carácter irracional ya que se sitúa al margen de la razón y la voluntad. Atracción y prevención respecto a la actividad artística que, como acabamos de ver, se encuentra ya en los primeros pasos del joven Ortega. Paradoja que atraviesa toda la obra de Ortega, ligada al lugar que el alma —entendida como el lugar de los sentimientos— ocupa en su reflexión sobre la vida humana y que será el punto axial de la contestación a la razón vital de su discípula Zambrano.

¿Por qué hemos buscado el territorio del arte a la hora de reflexionar sobre la razón histórica? En muchos otros trabajos he reflexionado sobre este asunto que muchos autores contemporáneos han tratado —Octavio Paz, Calasso, Steiner o Gadamer—, subrayando la incapacidad del arte para desarrollarse bajo el paraguas de creencias del mundo contemporáneo, con el fin de comprender el peculiar camino de razón seguido por la discípula de Ortega, María Zambrano. Me voy a referir ahora para cerrar esta reflexión a un autor, Eugenio Trías<sup>36</sup>, quien en la defensa de una apertura de la razón que le permita convivir con el dato previo de la existencia y evitar el derrotero de la cultura contemporánea, marcada por el dominio de la tecno-ciencia mediática y capitalista de la razón instrumental, señala el arte como un aspecto vital en este proceso. Según Trías, el valor simbólico del arte es la única posibilidad de acceso directo a todo aquello que se sitúa más allá del sentido y de los parámetros del mundo, librándonos del mundo de la necesidad y abriéndonos al de la libertad. La obra de arte es, según Trías, el lugar de la frontera que puede luchar contra un mundo racionalista dominado, según Jünger, desde hace más de dos siglos, por el nihilismo. Pero el desarrollo de este asunto sería ya cuestión de otra muy distinta reflexión. ●

<sup>35</sup> “Introducción a Velázquez”, *Oc83*, VIII, 586.

<sup>36</sup> En la vasta producción de este autor, habría que resaltar su libro *La edad del espíritu*, donde entre otras cosas, reclama el lugar del arte como símbolo que permite revalidar el pacto entre lo sagrado y el testigo.

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAYÓN, Julio, *Razón vital y dialéctica en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, 1972.
- CEREZO, Pedro, *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984.
- LASAGA MEDINA, José, *José Ortega y Gasset (1883-1955) Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2003.
- LLERA, Luis de, "La deshumanización del arte. Síntesis ejemplar del pensamiento y talante orteguiano", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 3 (2001), pp. 113-129.
- MARIAS, Julián, *Ortega y la idea de razón vital*. Santander: Antonio Zúñiga, 1948.
- MOLINUEVO, José Luis, *El idealismo de Ortega*. Madrid: Narcea, 1984.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1983.
- , *Cartas de un joven español*, edición de Soledad Ortega. Madrid: El Arquero, 1991.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, "Sobre el problema de la recepción de la filosofía de Ortega: la visión de Rodríguez Huéscar", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 4 (2000), pp. 129-137.
- SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio, *La teoría de la minoría selecta en Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, 1986.
- TEJADA, Ricardo, "La metáfora del naufragio en Ortega y su pregnancia en algunos orteguianos", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 7 (2003), pp. 139-173.
- ZAMBRANO, María, *Cartas de la Pièce (correspondencia con Agustín Andreu)*. Pretextos: Universidad Politécnica de Valencia, 2002.
- , "La ambigüedad de Cervantes", en *España, sueño y verdad*. Barcelona: Edhasa, 1965, pp. 15-32.
- ZAMORA BONILLA, Javier, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002.



# El concepto de *opinión pública* en el pensamiento político de Ortega y Gasset

Ángel Peris Suay

ORCID: 0000-0003-4579-6746

## Resumen

Este artículo propone que la idea de opinión pública es una de las claves fundamentales para interpretar el pensamiento político en Ortega y Gasset. Aborda el concepto de opinión pública desde la perspectiva de la función legislativa. La hipótesis del trabajo consiste en diferenciar en esa función, tres estratos de opinión pública que derivan de su teoría de las creencias. En la segunda parte, revisamos las relaciones entre la unidad de la opinión pública, la pluralidad parlamentaria, la función del político y las creencias compartidas por medio de la idea de nación, lo que nos permite una breve comparación final de Ortega con el comunitarismo y el liberalismo.

## Palabras clave

Ortega y Gasset, Opinión pública, Nación, Creencias, Liberalismo, Democracia

## Abstract

In this work we propose that the idea of "public opinion" is one of the main keys for understanding Ortega y Gasset's political thought. We analyze public opinion from the perspective of the legislative function. The hypothesis of this work is to differentiate in this function three levels of public opinion that are based on Ortega y Gasset's theory of beliefs. In the second part, we review the relationships between the unity of public opinion, the plurality of the parliament, the politics function and the common beliefs which are shared by the idea of nation. This last relationship allows us a brief comparison with comunitarism and the liberalism.

## Keywords

Ortega y Gasset, Public Opinion, Nation, Belives, Democracy, Liberalism

## I. Planteamiento del problema<sup>1</sup>

### I.1. Función crítico-educativa y función legislativa de la opinión pública

Ortega dedicó una parte importante de su esfuerzo intelectual al comentario y reflexión de asuntos políticos. Sin embargo en muchas ocasiones esta aportación ha sido considerada marginal e independiente del resto de su filosofía, lo que la hace a todas luces incomprensible. Ortega centra buena parte de sus conceptos políticos en una estructura dinámica.

<sup>1</sup> Este trabajo tiene su origen en la tesis doctoral "Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset" presentada por el departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Valencia, dirigida por la profesora Adela Cortina Orts. Con mi agradecimiento por su acogida y orientación.

#### Cómo citar este artículo:

Peris Suay, A. (2009). El concepto de opinión pública en el pensamiento político de Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (18), 229-260.  
<https://doi.org/10.63487/reo.553>



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

Revista de  
Estudios Ortegaianos  
Nº 18. 2009  
mayo-octubre

mica de carácter histórico y sociológico que se va concretando y desarrollando a lo largo de su obra, pero que al presentarse de forma parcial e inconexa puede hacer que sus comentarios políticos se muestren al lector como contradictorios. Algunas de las lecturas del pensamiento político de Ortega han estado, a nuestro entender, condicionadas por esta dificultad de análisis y han conducido a interpretaciones deformadas de su pensamiento político que todavía hoy no ha sido suficientemente esclarecido. Este trabajo se sitúa en esta línea. Para esta labor de interpretación y aclaración hemos escogido como hilo conductor la noción de “opinión pública” precisamente porque en ella se concentran buena parte de las aparentes contradicciones a la vez que es clave para desentrañar el modelo político de Ortega.

El tema de la opinión pública está presente en Ortega al menos en cuatro grandes problemas que, de un modo u otro, centran buena parte de las aportaciones políticas en distintos momentos de su reflexión.

*En primer lugar, en la concepción de la función educativa de la política.* Ortega se plantea el problema de que no haya en la sociedad española, y más tarde ampliará la crítica a una Europa en crisis, una opinión pública a la altura de los tiempos. La única solución posible será contribuir a su formación mediante la *educación*, ampliando así el concepto tradicional de la política en la dirección de esferas que podríamos considerar *prepolíticas*. Pero a su vez, esta concepción de la política como educación nos invita a considerar esta cuestión en el marco de un modelo aristocrático de la relación entre minoría y masa en el que la misma historia queda delimitada en generaciones y modelos de vida conforme a la influencia de una minoría que tiene responsabilidad sobre el nivel histórico de la sociedad.

*En segundo lugar, Ortega analiza la relación entre el poder político y la opinión pública,* planteándose entonces un problema de legitimidad del poder que se presenta especialmente complejo. Unas veces le lleva a denunciar en determinados momentos de la historia de España la falta de autoridad de las instituciones políticas: la España “vieja”, institucional, no responde al sentir de la nueva política, a los nuevos impulsos que, de hecho, piensa que están naciendo. Otras el tema se plantea cuando declara que la opinión pública, aunque es la opinión de todos es no expresada de manera clara por el pueblo, y en este sentido entiende que gobernar conforme a la opinión pública no es hacer lo que el pueblo *quiere*, sino lo que el pueblo *requiere*, de manera que la función del político será interpretar los requerimientos de la realidad. Unas veces defiende que la opinión pública no existe, es sólo una ficción, pero a la vez, por otro lado, entiende que el Parlamento es el depositario de la voluntad popular y por tanto de esa misma opinión pública.

En otras ocasiones el problema se plantea con otro de los grandes conceptos políticos de Ortega como es la *nacionalización*. Su planteamiento consiste en afirmar que por un lado la opinión pública gobierna siempre, lo que supone la creencia en una evidente homogeneidad e imposición real de dicha opinión; y por otro, el Parlamento debe ser el reflejo de la diversidad plural de opiniones para que en el debate pueda potenciarse el progreso frente al inmovilismo de las instituciones. Ortega, en este sentido, critica constantemente la desintegración o la falta de unidad de esa opinión pública. Nacionalización es un concepto con el que Ortega expresa un modelo de sociedad centrado en la tarea de aunar esfuerzos en torno a un proyecto común frente a los particularismos desintegradores de quienes sólo buscan intereses personales o sectoriales, incluyendo entre estos últimos a los nacionalismos excluyentes, él que, como sabemos, da forma teórica a una propuesta de autonomía de las regiones.

Junto con estas aportaciones, Ortega llama la atención, como ya lo habían hecho otros liberales antes que él, del peligro del populismo o la tendencia de las masas de imponer su opinión y sus criterios en todos los órdenes de la vida: *la rebelión de las masas y el peligro del estatalismo*, lo que aparentemente es contrario al protagonismo político de la opinión pública. Pero simultáneamente reivindica un papel activo de determinadas minorías de la sociedad civil que considera fundamental en el proceso de integración y vertebración característico de las democracias.

De esta manera, a modo de síntesis, nos encontramos con dos aspectos distintos en el tratamiento de la opinión pública que podemos resumir, siguiendo la tradición liberal<sup>2</sup>, en primer lugar en una *función crítica*: la opinión de un público razonante acerca de asuntos públicos que se debaten en la discusión también pública, de manera que los hombres terminan teniendo un conocimiento aceptable de ellos. Se trata de un imperativo de ilustración, de liberación del hombre de su culpable incapacidad a través del uso público de la razón<sup>3</sup>, una función vigilante y formativa a la vez, que Ortega interpreta como *educativa* e inspiradora de opinión.

Y una segunda *función legislativa* conforme a la cual el poder político debe ser fiel a la voluntad popular. La opinión del pueblo es el buen sentido que no se expresa en un público especialmente razonante, sino en un consenso de los corazones que paradójicamente es *no público*, conforme a una interpretación de

---

<sup>2</sup> Sigo en este punto a Adela CORTINA, "Ética empresarial y opinión pública", *Claves de la razón práctica*, 56 (1995), p. 52, y también *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 161 y ss. y Jürgen HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Ed. Gustavo Gili, 1981, 1997, pp. 124 y ss.

<sup>3</sup> Emmanuel KANT, *¿Qué es la Ilustración? Filosofía de la historia*. México: F.C.E., 1978, pp. 25-36.

Rousseau según la cual el ciudadano, en calidad de participante de la voluntad común, se tiene a sí mismo por súbdito y por legislador<sup>4</sup>. Por su parte, en este sentido, Kant entiende la publicidad como principio de ordenación jurídica. La legislación debe surgir de la voluntad popular dirigida por la razón en la que se ha producido una coincidencia del público razonante. La ley pública surge de lo que para todos debe y lo que no debe estar en justicia permitido, contando con lo que todos podrían querer, luego ha de surgir de la voluntad del pueblo expresada por medio de sus representantes. Por eso concluirá que las actividades políticas han de estar de acuerdo con el derecho y la moral hasta el punto de que sus máximas puedan soportar ser publicadas, suministrándose así un criterio *a priori* de la razón. Se podría exponer de esta manera la fórmula transcendental de todo derecho público: “Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados”<sup>5</sup>. Por tanto, los dos usos de la publicidad se entrecruzan constituyéndose en fundamentos de la legitimidad del orden político. Desde esta concepción, la función del político consistirá en concretar en proyectos la opinión no opinada de la masa inarticulada. Vamos a centrar este trabajo en esta segunda dimensión de la opinión pública.

## I.2. Tres estratos distintos de opinión pública

Ortega participa plenamente de esta doble función con respecto a la opinión pública, influir críticamente sobre el público para infundir su desarrollo a través de nuevos valores y una mejor interpretación esclarecedora de la realidad, de sus posibilidades y exigencias; y otra más propiamente política, que consistiría en crear un programa de actuación pública que coincida con las creencias, sentimientos y aspiraciones de la opinión pública<sup>6</sup>.

Pero a la vez, estudiar correctamente estos conceptos en Ortega exige partir de su lugar en la teoría de las creencias. Y es que es en este contexto en el que vamos a encontrar entrelazadas distintas concepciones de la opinión pú-

<sup>4</sup> Jean Jacques ROUSSEAU, *Del Contrato social*. Madrid: Alianza Editorial, 1980, II, 4, pp. 38-39.

<sup>5</sup> E. KANT, *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 1994, pp. 61-62.

<sup>6</sup> Cerezo distingue una doble función que se encarga a la inteligencia, por un lado la crítica deconstructiva y así generadora de opinión pública, y por otro hermenéutica y liberadora de la verdadera voluntad de un pueblo. Pedro CEREZO, “Experimentos de nueva España”, en M.<sup>a</sup> Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset*. Barcelona: Anthropos, 1997, p. 112. Por su parte Sánchez Cámara también diferencia entre dos funciones, la del intelectual que pretende influir críticamente sobre la opinión pública y la del político que es crear un programa de actuación pública. Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, 1986, p. 77.

blica de acuerdo a distintos niveles, unos más profundos, latentes, situados en el ámbito de las creencias y otros más superficiales, más propiamente políticos en el sentido convencional de la expresión, pero basados en los anteriores.

Nuestra hipótesis es que se trata de, al menos, tres niveles o estratos distintos de opinión pública que se encuentran entrelazados en relación con el poder, en los que se producen tres formas distintas de consenso o disenso, así como tres formas distintas de conciencia pública: a) En primer lugar, de forma más superficial y visible, el acuerdo o desacuerdo sobre las políticas concretas desarrolladas por un gobierno, se trata de una confrontación de *ideas* en forma de propuestas políticas, es decir del terreno inspirador de opiniones pero todavía no consolidado. b) En segundo lugar se encuentran las creencias consolidadas como resultado del acontecer político: principios, normas, derechos e instituciones así como también usos y costumbres destilados a lo largo de la historia. Es decir, se trata del consenso básico sobre quién debe gobernar, sobre los procedimientos y criterios. c) En tercer lugar, el consenso último sobre un proyecto de vida en común que se sustenta en creencias vigentes sobre valores compartidos y afecta a cuestiones, a veces, nada políticas, pero que sirven de fundamento a las cuestiones políticas. Se trata ahora de otro tipo de creencias más básicas entre las que podemos encontrar un concepto de hombre y de la vida de los que deriva un ideal de ciudadano, un conjunto de ideas sobre la verdad, lo bueno y la justicia sobre las que se apoyan porque dan sentido a cualquier otra concepción política.

Estos tres niveles de opinión pública traen consigo, como es lógico, tres formas de presencia, de imposición, de variabilidad y efecto en la transformación histórica de una sociedad, tres niveles distintos de homogeneidad, consenso o de disputa plural, niveles distintos de conciencia en el público, etc. Por eso al hablar Ortega de ellos y referirse a la educación, a la influencia de las minorías o a la legitimidad política y presencia de la opinión pública en el poder político, el significado de ese término puede ser completamente distinto y hasta aparentemente contradictorio.

Esas aparentes contradicciones las percibe el lector con cierta frecuencia. Por un lado la *opinión pública es la no expresada nunca de manera clara por el pueblo*, en una concepción que podría recordarnos a Rousseau, pero a la vez defiende que la legitimidad y la soberanía vienen dadas por la opinión pública que se expresa en los debates del Parlamento. Por otra parte, para Ortega, gobernar conforme a *la opinión pública no es hacer lo que el pueblo quiere, sino lo que el pueblo requiere*, aquello que la realidad, interpretada por el intelectual exige, y que el político debe expandir como proyecto que entusiasme a los ciudadanos y gestionar profesionalmente. En tercer lugar al hablar de la opinión pública se refiere también a que debe haber una homogeneidad constitutiva de la *nación*

que permita la convivencia, mientras que en otros momentos mantiene que si no hay diversidad, si no hay riqueza y debate en el que se expresen las opiniones públicas, no puede haber progreso y las instituciones pierden su prestigio. Por último, afirma que el gobierno de la opinión pública es el estado normal independientemente de las formas históricas de gobierno.

### I.3. El marco de interpretación: la razón histórica

La misma consideración de la vida como realidad radical representa una concepción del hombre esencialmente dinámica y futuriza por la que éste no es una cosa, sino un drama. La vida es puro acontecimiento individual en el que el sujeto no tiene más remedio que estar haciendo algo para no dejar de existir y de este modo hacerse a sí mismo. Cada acto determina en cierto modo el siguiente, de manera que la vida es una realidad biográfica, histórica o narrativa. El hombre es histórico en la medida en que no tiene una forma de ser cerrada, definitiva y permanente, sino que está abierto a un amplio número de posibilidades en las que tiene que concretarse. En esto consiste, según Ortega, la ruptura fundamental con el pensamiento clásico que desde Parménides<sup>7</sup> ha buscado el ser de las cosas en una consistencia fija y estática, un ser que ya es de manera invariable lo que es<sup>8</sup>. Para Ortega sin embargo, el hombre no es algo que cambia de manera accidental, sino algo que es de manera sustancial precisamente cambio, por eso no puede pensarse como sustancia, sino como posibilidad histórica que el sujeto tiene que crear imaginativamente, dando respuesta a las circunstancias que le fuerzan a elegir su propio ser, tiene que “ir siendo”.

En consecuencia, la comprensión de lo que el hombre es ha de ser la razón histórica que nos narra eso que ha sido el hombre y da sentido a lo que es ahora. El hombre crea su historia a la vez que la historia crea al hombre. Cada generación es fruto del pasado, como si todas las generaciones anteriores se hicieran presentes en la actual, si bien hay que advertir que no lo hace como un mero sumatorio lineal y acumulativo, más bien es el resultado de la confrontación, la superposición o a veces sustitución de lo anterior. Cada individuo toma la decisión sobre lo que va a ser en cada instante desde la confrontación con su realidad *mediada desde sus convicciones* de lo que son las cosas

<sup>7</sup> Juan José GARRIDO ZARAGOZÁ en “Ortega y Gasset, maestro de Zubiri” lo relata mostrando unas palabras de Zubiri: “Él mismo me lo decía paseando un día ante una casa en construcción en la plaza de la Independencia: si usted y yo trabáramos en esta casa, nos verían desde la calle en lo alto de un andamio peleándonos por el Uno de Parménides. Y así fue”, *Anales Valentinós*, 7 (1981), p. 69.

<sup>8</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, en *Obras completas*, 12 vol. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983. En adelante: *Oc83*, VI, 28.

de su derredor, desde *una visión del mundo y una determinada interpretación* de su circunstancia, en definitiva, desde una *perspectiva*. Por eso el hombre se sitúa siempre en un repertorio de creencias que constituye la herencia acumulada y el estado con que cuentan un espacio y un tiempo concretos, es decir, de un pueblo y una generación determinados que forman una estructura lógica desde las que situar e interpretar las cosas, aunque a veces esas creencias resulten contradictorias o inconexas entre sí. Se completa así el principio de la razón vital: la razón con la que enfrentarse a la vida, se nutre a su vez de vida social acumulada, por lo que las creencias tienen una función interna al interpretar la realidad para poder vivir en ella.

Ortega comienza caracterizando el hecho social como opuesto a la relación interindividual. Entiende por relación interindividual aquélla que se establece entre individuos con un cierto grado de intimidad, personal, circunstancial, intransferible y responsable, en definitiva aquello “que pienso, quiero, siento y ejecuto con mi cuerpo, *siendo yo el sujeto creador de ello* (...). Sólo es humano lo que al hacerlo lo hago porque tiene para mí un sentido, es decir, lo que entiendo”<sup>9</sup>.

Y por oposición a ésta, lo social es lo propio de *la gente*, que son todos y a la vez nadie determinado. Son pues acciones humanas y, sin embargo, no se originan en la persona o individuo, ni éste las quiere, sino que se le imponen. El sujeto no es responsable de ellas. En la medida en que las ideas y acciones sociales carecen de sujeto responsable son acciones humanas a las que les falta lo específicamente humano que es el sujeto creador y dador de sentido. Son humanas pero impersonales puesto que no son creaciones de un sujeto que se percata del valor de esa vigencia y a veces, ni siquiera es consciente de que la posee. Ortega llama a esos fenómenos sociales “usos” o “vigencias colectivas”. El “uso” es aquello que se hace, se dice, se piensa o se opina y que Ortega caracteriza por tres rasgos específicos: son acciones que ejecutamos por presión social, cuyo contenido nos es ininteligible y que encontramos como forma de conducta y presión también en nuestro prójimo<sup>10</sup>. Nuestras acciones y nuestros pensamientos provienen por tanto, en cierto modo, de verdades que no hemos creado nosotros, no las hemos pensado nunca por nuestra cuenta con evidencia. Las palabras no tienen etimología porque sean palabras, sino porque son usos, lo que nos obligaría a reconocer que “el hombre es un *animal etimológico*” y la historia “un grandioso sistema de etimologías”<sup>11</sup>.

Los usos se constituyen así en su mismo origen como el conjunto de normas de conducta que a modo de puntos de referencia firmes hacen de la conviven-

<sup>9</sup> *El hombre y la gente*, Oc83, VII, 115.

<sup>10</sup> Oc83, VII, 77.

<sup>11</sup> Oc83, VII, 220.

cia algo aceptado dentro de un grupo. Mostramos con ellos nuestra sociabilidad con los demás. Son pautas de comportamiento que marcan las reglas del juego. Los usos constituyen las normas mínimas y los instrumentos necesarios para desarrollar la relación interindividual cuando ésta todavía no es tal y, por tanto, son los mínimos sobre los que edificar la vida, la de cada cual y la colectiva, la instancia última a la que se puede recurrir y apelar en el debate. Por eso entre esos usos encontramos principios intelectuales a los que llama “opinión pública”, técnicas vitales o “costumbres”, usos que se dirigen a regir ciertas conductas y entonces hablamos de “moral”, y si son usos que imperan lo llama “derecho”<sup>12</sup>.

Los conceptos de “uso” y “vigencia colectiva”<sup>13</sup> son además importantes porque a partir de ellos se explica una dinámica de progreso histórico en el surgimiento y sustitución de los mismos. Los usos o las vigencias, no los crea la sociedad, pues sólo los individuos tienen capacidad creativa. El uso nace de una relación interindividual estereotipada y generalizada, algo que tenía sentido en su origen y se extiende. De manera que al objetivarse se termina imponiendo y dominando a los mismos individuos. Los usos, por tanto, no dependen de un pacto o un consenso social que supondría un alto grado de conciencia y actualidad, nacen de una minoría y se contagian a una mayoría a través de la influencia ejemplarizante.

A partir de aquí Ortega establece una clasificación crucial para nuestro trabajo y muchas veces pasada por alto. Nuestro autor diferencia dos clases de usos en función de la resistencia al cambio a lo largo de la historia: unos *débiles o difusos* como el vestir, el comer, el trato social y el decir y el pensar, es decir la opinión pública; y otros *rígidos y fuertes* como son el derecho, los usos económicos o el modelo político del Estado. El núcleo de la política se encuentra por tanto en la posible relación y mutua dependencia que podamos descubrir entre estas dos esferas: un nivel más o menos superficial y variable aun dentro de ser un uso y por tanto tener cierta vigencia; y un nivel profundo, estable y diríamos que fundamental en el doble sentido de que da fundamento, sustento y soporte y a la vez capaz de fundar y originar algo.

<sup>12</sup> “Epílogo para ingleses”, *Oc83*, VI, 297.

<sup>13</sup> José M.<sup>a</sup> OSÉS, *La sociología en Ortega y Gasset*. Barcelona: Anthropos, 1989. La “vigencia” matiza el significado de uso, denota algo más que hábito, supone actividad, algo que tiene vigor que está ahí y con lo que hay que contar aunque no queramos, a la vez que una instancia de poder en la que apoyarnos. Por nuestra parte podemos añadir que estar vigente supone cumplir una función.

#### I.4. Los distintos estratos de la opinión pública en el marco de las creencias

Uno de los textos en los que más claramente se expone esta influencia inexorable de la sociedad sobre el individuo además de presentarnos directamente el concepto de “opinión pública” es en *Ideas y creencias* de 1934<sup>14</sup>.

*Ideas* llama Ortega a las opiniones individuales de las que somos conscientes y que consideramos verdaderas. Las ideas tratamos de justificarlas con razones; cuando éstas dejan de convencer, las cambiamos por otras.

Pero toda idea tiene en su origen o substrato ciertas *creencias* que suelen permanecer implícitas y ocultas. Las ideas son personales. Las creencias forman parte de nuestra herencia social en tanto que convicciones colectivas que compartimos sin darnos cuenta. Las creencias no son activas, sino cosas creídas, actos de fe. No nos adherimos a las creencias del mismo modo a como poseemos ideas. Una creencia no es algo que se tiene, es algo en lo que uno está. Las creencias son heredadas como parte de la realidad histórica que llamamos sociedad y tienen su origen en un pasado más o menos remoto pero perdido en el tiempo. Podemos intercambiar, crear o desechar ideas; pero las creencias se hallan en un estrato mucho más íntimo y relativamente inmutable de la vida. Estas creencias no sólo estarían referidas a categorías fundamentales de razón como la unidad o la pluralidad, sino que, dando un paso más, se convertirían en imágenes del mundo que suministran un marco conceptual dentro del cual interpretar el universo y nuestra relación con él en un momento histórico y cultural determinado. Con las creencias nos topamos independientemente de nuestra voluntad y nuestro razonamiento, son convicciones colectivas que compartimos sin darnos cuenta. Pues bien, del mismo modo a como hemos visto antes al referirnos a los usos, Ortega vuelve a diferenciar dos estratos dentro de las creencias: unas básicas y otras que, dentro de la dificultad, parecen más propicias al cambio histórico y la evolución, entre las que se encontrarían las convicciones colectivas de carácter político.

Toda interpretación del mundo se nutre de otras precedentes. En el mismo lenguaje ya se incluye una interpretación de la realidad, interpretación que es inexpresada e inexpresable y queda oculta, no pensada conscientemente, es un instrumento de comunicación que, de algún modo, es limitación puesto que presenta una concepción previa del mundo.<sup>15</sup> Junto con las palabras aprendemos desde niños las ideas que mediante esas palabras se dicen, en suma, nociones

<sup>14</sup> Estas nociones son paralelas a las de “hablar y decir” que desarrolla en *El hombre y la gente*.

<sup>15</sup> “Miseria y esplendor de la traducción”, *Oc83*, V, 445. *En torno a Galileo*, *Oc83*, V, 25. *Unas lecciones de metafísica*, *Oc83*, XII, 81.

sobre lo que son las cosas y los hombres, sobre lo que es la vida, y que nos constituyen. La misma estructura del lenguaje y sus categorías conceptuales transmiten inconscientemente las creencias sobre el mundo con lo que se convierte en instrumento de posibilidad de la construcción personal y el pensamiento pero a la vez es límite y condicionante:

no advierte que el idioma le esclaviza haciéndole decir lo que no quiere, traicionando su íntimo designio, suplantando su intención espontánea con fórmulas mostrencas que el uso le impone. El idioma, es tal vez, la más radical esclavitud del hombre<sup>16</sup>.

De esta manera, se presentan dos tipos de opiniones: las particulares, que se sostienen, se justifican razonadamente; y las opiniones “reinales”, que se dice de ellas que “todo el mundo las admite”, y nos sirven para apoyarnos en ellas como un lugar común. No son propiamente *ideas*, en la medida en que no son fundamentalmente pensadas. Son tópicos que triunfan, no por su contenido, sino simplemente por ser usos, esto es, por la presión mecánica que se ejerce sobre todos los individuos. A esto es a lo que se llama *opinión pública* que, por ser coactiva y presionante, reina y tiene poder. Es independiente del número de sus defensores. “Cuando algo es uso no depende de la adhesión de los individuos, sino precisamente es uso porque se impone a ellos”.

Ortega utiliza estas dos nociones para poder explicar el fenómeno de los *cambios sociales*. En un proceso de verdadero *cambio histórico* lo que cambia son las creencias mientras que muchas ideas permanecen. Si, como afirma Ortega, *tenemos* ideas, mientras que *somos* creencias, sólo cambiando las creencias será posible cambiar lo que somos. El dato más importante es, quizá, que hasta las ideas y ocurrencias más originales, aunque suponen el intento de romper con la vigencia de alguna creencia, ellas mismas se sostienen sobre un conjunto de creencias. Una época se caracteriza por la vigencia colectiva de unas creencias que en otro momento llama una “sensibilidad vital”. Cuando un conjunto de ideas pensadas y justificadas por unos hombres son aceptadas sin discusión por una sociedad, se convierten en tópico, en legado incuestionado vigente y entonces deja de ser pensado para ser simplemente aceptado.

Pero no olvidemos que las ideas surgieron como respuesta a una necesidad radical. Por eso la cultura es viva si sus convicciones están vigentes, esto es, si son socialmente efectivas en su papel de inspirar y orientar la vida del cuerpo social. Y en cambio, está enferma o comienza a estarlo, cuando subsiste *artifi-*

<sup>16</sup> *Meditación del pueblo joven*, Oc83, VIII, 391.

*cialmente*, en virtud de la inercia o de la violencia, fuera ya de la matriz de los intereses vitales en que surgió, y sin poder afrontar con nuevas soluciones las necesidades emergentes.

Cuando las creencias, en las que ahora se han convertido esas ideas originales, dejan de cumplir su función, se pierde la fe en ellas y surge la duda. "Se duda porque se está en dos creencias antagónicas"<sup>17</sup>. Puesto que ya no podemos vivir *de* y *en* determinadas creencias, porque nos han fallado alguna vez, la duda aparece como la búsqueda de la seguridad perdida. De este proceso de búsqueda surgirán las nuevas ideas como resultado de un proceso de ensimismamiento<sup>18</sup>. En esta dinámica, cuando logramos apartarnos críticamente de las creencias, de las que vivimos, éstas pueden ser rechazadas o aceptadas, pero en cualquier caso dejan de ser creencias y pasan a ser ideas. Desde el momento mismo en que tomamos distancia de una creencia, para pensarla, esta deja de ser tal y pasa a ser una idea. Ante la duda el hombre se aferra al intelecto para salir de la ambigüedad.

Y así escribirá en un texto con resonancias nietzscheanas:

Los huecos de nuestras creencias son, pues, el lugar vital donde insertan su intervención las ideas. En ellas se trata siempre de sustituir el mundo inestable, ambiguo, de la duda, por un mundo en que la ambigüedad desaparece. ¿Cómo se logra esto? Fantaseando, inventando mundos. La idea es imaginación. Al hombre no le es dado ningún mundo ya determinado. Sólo le son dadas las penalidades y alegrías de su vida. Orientado por ellas tiene que inventar el mundo. La mayor porción de él la ha heredado de sus mayores y actúa en su vida como sistema de creencias firmes. Pero cada cual tiene que habérselas por su cuenta con todo lo dudoso, con todo lo que es cuestión. A este fin ensaya figuras imaginarias de mundos y de su posible conducta en ellos. Entre ellas, una le parece *idealmente* más firme y a eso llama verdad. Pero conste: lo verdadero, y aún lo científicamente verdadero no es sino un caso particular de lo fantástico<sup>19</sup>.

Las creencias vendrían a ser el alma de la cultura, y como tal representan muchas consecuencias desde el punto de vista político, como la posible falsificación de la vida proponiendo soluciones que no responden a los problemas genuinos; el riesgo de disolución del individuo en la sociedad anulando la creatividad e individualidad constitutivamente humana; o el riesgo contrario que supondría un rechazo indiscriminado del sistema de creencias, la barbarie, en

<sup>17</sup> *Ideas y creencias*, Oc83, V, 394.

<sup>18</sup> "Ensimismamiento y alteración", Oc83, V, 304.

<sup>19</sup> *Ideas y creencias*, Oc83, V, 394.

definitiva, el riesgo de la fuerza obsesiva de la socialización, o la opuesta del refugio en una intimidad desarticulada y residual. Esta dialéctica interna es irremediable: la libertad necesita de la cultura para no caer en el vacío o en la falsa imagen de un comienzo absoluto, pero el exceso de peso de la tradición puede conducirnos a una inercia anuladora de la individualidad<sup>20</sup>.

## II. La opinión pública y el consenso político

### II. 1. La diversidad de opiniones frente a la unidad de la opinión pública

La opinión pública se relaciona con el poder político, como depositaria de la voluntad del pueblo, es decir, como lo que racionalmente todos podrían querer. La importancia de esta noción para la concepción democrática de Ortega es evidente. *La opinión pública* nace como una idea en un conjunto reducido de personas y se hace uso en la masa al coincidir en él, para luego imponerse a todos. De esta forma aparece una de sus características fundamentales y es que *la opinión pública* tiene carácter normativo. Es decir, aparece como un imperativo, un deber ser, que no sólo existe, sino que aspira a imponerse a los individuos<sup>21</sup>. *La opinión pública* tiene tras de sí al *poder público*, que se impondrá, de una u otra manera, mediante el órgano especializado correspondiente. El *poder público* es, pues, el ejercicio activo de *la opinión pública*. Pero es ésta una de las diferencias fundamentales con otros tipos de elitismo, como el elitismo político. Así, mientras otros teóricos de las élites explican cómo el poder está siempre en manos de una minoría privilegiada, haciéndose imposible la democracia estricta casi por su propia definición, según Ortega no hay razón para que la minoría tenga que detentar el poder. El poder mismo es el resultado de un proceso de decantación de la opinión pública.

En este primer aspecto de la opinión pública nos encontramos con las primeras declaraciones contradictorias. Por un lado el depositario de la opinión pública es el Parlamento, pero a la vez, declara que las elecciones no son reflejo de esa opinión pública.

El depositario de la “opinión pública” es el Parlamento, que “ha sido pensado como órgano expresivo de la voluntad popular”<sup>22</sup>. De esta manera, en democracia, gracias al Parlamento, se consigue una cierta coincidencia entre el espíritu de

<sup>20</sup> Pedro CERESO, *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984, pp. 15-87.

<sup>21</sup> Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 90.

<sup>22</sup> “Ideas políticas”, *Oc83*, XI, 36.

la sociedad y el gobierno. El Gobierno toma su autoridad al alcanzar el refrendo del Parlamento. Y termina diciendo: "Tenemos, pues, tres operaciones que el Parlamento puede ejecutar correctamente: *expresar la voluntad pública, garantizar al pueblo su cumplimiento y autorizar a los Gobiernos*. En realidad estas tres actividades son aristas diferentes de una sola función: el ejercicio de la soberanía"<sup>23</sup>.

Pero Ortega entiende que tener la soberanía no es gobernar de manera concreta. Gobernar es resolver problemas desde un punto de vista técnico y el Parlamento no debe perder el decoro y su rango dedicándose a los asuntos de la vida cotidiana. Es decir, que hay que garantizar cierta protección e independencia frente a la presión del Parlamento. La intención de Ortega no es blindar al gobierno frente al Parlamento, sino impedir que éste se inmiscuya en asuntos que puedan poner en cuestión la separación de poderes y la correspondiente independencia de la ley, manteniendo a la vez la necesaria función de vigilancia. Por eso parece que el problema de la soberanía se sitúa en un plano anterior, más profundo que la cuestión del modo de gobierno o las disputas políticas concretas<sup>24</sup>, más acorde con la idea de una constitución republicana<sup>25</sup>. Ortega reclama en estos momentos el principio de separación del poder ejecutivo del legislativo y por tanto del imperio de la ley sin arbitrariedades. Da igual que el despotismo sea paternalista o democrático. El modo despótico de gobierno se caracteriza por la utilización de la voluntad pública como si fuera la voluntad particular del gobernante, por eso el único modo de gobierno conforme con la idea de derecho y que permite la libertad es el modelo representativo. Sin embargo, Ortega denuncia el caciquismo como forma real de organización del Estado español, es decir, en la aplicación de leyes como expresión de intereses particulares, normas que rompían el principio de objetividad, impersonalidad e igualdad para todos que se aplicaban con total impunidad; se rompía el principio por el que los llamados a aplicar las leyes, las autoridades, fueran responsables de ellas. El caciquismo era un estado sin leyes.

Éste es el punto de partida inequívocamente democrático de Ortega que permanece invariable a lo largo de su historia y vocación de participación política. El Parlamento es el instrumento que permite la defensa de ciertas libertades y garantías de los ciudadanos a través de la crítica.

El paso por la dictadura creo yo que será una admirable experiencia pedagógica para las sociedades actuales. Al cabo de ella, aprenderán las masas —que no se convencen con razones, sino por los efectos sufridos en su propia

<sup>23</sup> *Oc83*, XI, 37.

<sup>24</sup> Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, ob. cit., p. 99.

<sup>25</sup> Emmanuel KANT, *Sobre la paz perpetua*, ob. cit., p. 18.

carne— que ciertas libertades no son, a la altura de estos tiempos, cuestiones políticas sobre que quepa, en principio discusión. En el siglo XX, esas libertades han dejado de ser banderas de combate para convertirse simplemente en principios universales como los de la cortesía<sup>26</sup>.

Sin embargo el Parlamento no es un lugar de homogeneidad porque en el terreno de la política concreta, lo característico es precisamente el disenso. El Parlamento no es el reflejo de una opinión, sino de varias. Lo característico de la democracia moderna es precisamente —señala Ortega— que los asuntos públicos han adquirido tal complejidad que el cuerpo social vive “desparramado en innumerables direcciones”. No es una opinión, sino muchas, unas opiniones minoritarias sobre otras entran en disputa. Por eso el Parlamento es lugar en el que de modo inevitable los ciudadanos no tienen más remedio que salir de su individualismo y tener que contar con los demás. “Algo así corresponde ser al Parlamento: respiradero de la vida nacional, síntoma de la realidad pública, signo de cosas externas, vivas y orgánicas”<sup>27</sup>.

Junto con esta declaración del pluralismo parlamentario, Ortega entiende que el mundo de la política es el mundo de la eficacia y que por tanto su función está ligada al oportunismo y la estrategia, lo que aleja la política de la verdad, o lo que es lo mismo, de la verdadera opinión pública. Para Ortega la opinión pública no es la que se manifiesta en las elecciones. En las elecciones, como en el Parlamento, tan sólo se produce una representación exagerada de opiniones confrontadas que a través de las elecciones y la regla de las mayorías llegan a ponerse de acuerdo. Es decir la regla de las mayorías es un instrumento jurídico pero no es el reflejo de la opinión pública.

—Lo siento mucho, amigo; para mí es todo lo contrario. La vida parlamentaria significa casi siempre una gesticulación de primer plano, al amparo de la cual sigue su curso la vida profunda y ejecutiva de la nación, muy rara vez coinciden con aquélla. De un lado va la opinión parlamentaria; de otro, con una reprimida sorna, camina la opinión pública. No me refiero con esta antítesis a los casos anómalos en los que un régimen legal torpe da lugar a las falsificaciones del sufragio. Admito que las oposiciones expresadas en el Parlamento sean las mismas que las formuladas en los *meetings*, en los Comités electorales, en la Prensa, en las discusiones de café. Pero la opinión pública no es nada de esto. Yo ciudadano particular pienso blanco; usted piensa negro: ¿cuál de nuestras opiniones divergentes es la pública?

<sup>26</sup> “Ideas políticas”, *El Sol*, 29 de julio de 1924. *Oc*83, X, 35.

<sup>27</sup> “*De re politica*”, *El Imparcial*, 31 julio 1908, *Oc*83, X, p. 62.

—La que sea admitida por una mayoría, respondemos los liberales, los socialistas, los socializadores.

—Sin embargo, yo soy también liberal, socialista y socializador; mas no creo que la opinión pública sea la opinión de la mayoría. Se trata, es cierto, al confundir ambas cosas, de una piadosa y necesaria mixtificación. La mayoría es un régimen, es decir, una ficción jurídica por medio de la cual se pone algún cauce a la lucha de las opiniones particulares que aspiran a realizarse. Al través de ella no llegamos nunca a la opinión pública, no salimos de una opinión particular mayor frente a una opinión particular menor. ¿Qué sentido puede tener el que excluyamos de la participación en la opinión pública a la opinión particular menos numerosa?<sup>28</sup>

Y continúa explicando que la opinión pública es mayoría y minoría juntas, porque no es la opinión pública el resultado de las opiniones particulares mayoritaria y minoritaria, sino que éstas son posteriores a la opinión pública: ésta es la originaria; aquéllas, diversificaciones de ésta.

La opinión pública es una opinión única latente bajo las opiniones particulares, aún las que más discrepen<sup>29</sup>.

De esta manera la opinión pública queda en el interior de cada individuo de forma inexpresada, confusa, mientras las opiniones particulares en el debate se extreman y exageran para hacerse más nítidas y distintas. Por esta razón en la discusión política no se hace presente la opinión pública. La opinión pública es una “profunda coincidencia que habita en el vértice de nuestros corazones, hombres de una raza y una época, una radical comunidad que gobierna y da su matiz decisivo aun a nuestras mayores discrepancias”<sup>30</sup>. Sin esta coincidencia de fondo la convivencia sería imposible.

La apariencia de permanente disenso es el resultado de ampliar como en una caja de resonancia las divergencias, de modo que se expanden, cumpliendo así una función de difusión y educación: poco a poco se separan las cuestiones importantes de las puramente ruidosas y se va produciendo por decantación, una verdadera formación de opinión pública. De modo que cuando ha pasado de la discusión a la opinión pública entonces ya no se discute de ello.

Queda por tanto la opinión pública en terreno de los supuestos y compartidos teniendo en cuenta que entonces hay que asumir que la opinión pública

<sup>28</sup> “De Puerta de Tierra”, *El Imparcial*, 19 de septiembre de 1912, *Oc*83, X, 189.

<sup>29</sup> “De Puerta de Tierra”, *El Imparcial*, 20 de septiembre de 1912, *Oc*83, X, 190.

<sup>30</sup> *Idem*.

deja de ser una opinión ni exclusivamente, ni principalmente política. Los individuos y los pueblos poseen una cantidad inmensa de opiniones periféricas, pero por debajo de ellas late otra opinión decisiva y prepotente, aunque escondida. Por eso Ortega distingue la política con minúscula como política de superficie y la Política, con mayúscula, que va más allá de las opiniones particulares para descubrir y sacar a la luz la opinión pública, la real. Es entonces cuando el político triunfa, porque no pretende convencer de sus ideas, sino sacar a la luz la opinión pública latente.

Ortega a este respecto insiste en que el pueblo no tiene opinión, no sabe lo que quiere.

Ningún hombre honesto (...) se contentará hoy con ninguna de estas dos fórmulas confusas: la política tiene que seguir a la opinión pública, o la política tiene que seguir a la tradición<sup>31</sup>.

Ortega muestra en esta cita la clave de la controversia. Por un lado, la política no puede hacerse esclava de la “opinión pública” que representa una mayoría inarticulada, a veces inculta, que no sabe lo que quiere porque no alcanza a comprender la complejidad de los problemas nacionales, o porque se deja llevar por la inercia de los deseos particularistas o de fáciles promesas no racionales; y, por otro lado, tampoco puede ser ajena a la opinión pública siguiendo la voz de la tradición. Por eso afirmará en noviembre de 1917 tal como ya había hecho en 1914:

La misión que según Fichte compete al político, al verdadero político, consiste en «declarar lo que es». En desprenderse de los tópicos ambientes y sin virtud, de los motes viejos y, penetrando en el fondo del alma colectiva, tratar de sacar a la luz en fórmulas claras, evidentes, esas opiniones inexpresas e íntimas de un grupo social<sup>32</sup>.

## II. 2. La función del político es interpretar la realidad

La autoridad corresponde siempre a la opinión pública, que se debe hacer presente en los políticos. Es decir, declarar lo que es, lo que está de algún modo ya presente en el trasfondo de la opinión de los ciudadanos, intentando sacar a la luz con claridad lo que básicamente está aunque inarticulado. La

<sup>31</sup> “Ideas políticas I”, *España*, 25 de junio de 1915, *Oc83*, X, 320.

<sup>32</sup> “Los votos van al presidio”, *El Día*, 15 de noviembre de 1917, *Oc83*, X, 357; y también en *Oc83*, I, 270.

función del político consiste, por tanto, en interpretar la realidad para así diseñar nuevos proyectos capaces de ilusionar.

La acción política ha de surgir de las condiciones de la realidad. Por eso en *Mirabeau o el político*, Ortega distingue el *ídeal*, como aquel proyecto deseable que estimamos debería de ser realizado y que considera voluntarismo pueril, frente a los *arquetipos*, que son las cosas que deben ser conforme a su realidad, es decir con el reconocimiento de la constitución rígida del mundo. No se puede pretender suplantar la realidad, sino que, la política genial es “tener una idea clara de lo que hay que hacer desde el Estado en una nación” y continúa explicando un poco más abajo:

porque la realidad histórica efectiva es la nación y no el Estado. El gran político ve siempre los problemas de Estado al través y en función de los nacionales. Se sabe que aquél es tan sólo un instrumento para la vida nacional<sup>33</sup>.

Sólo una política al servicio de la vida que asuma su carácter instrumental con miras al desarrollo máximo de la vitalidad, desde la misma realidad a la que sirve, será política realizable. No se trata simplemente de encontrar una síntesis entre “lo que es” y lo que “debe ser”, y ninguno de los dos puede imponerse al otro. Se debe buscar una profundización en ambos términos para mostrar que tanto uno como otro son términos superficiales, parciales, que deben ser integrados en una realidad más profunda de subsuelo. Esa realidad constituye la autenticidad del “ser” del que surge como proyección natural el único “deber ser” arquetípico<sup>34</sup>.

Así pues, las dos misiones que el político tiene con respecto a la opinión pública se van alternando y enriqueciendo. El buen político ha de ser, como ya hemos dicho, aquél capaz de interpretar las intenciones del pueblo y al tiempo aquél capaz de educar más que de hostigar a la opinión pública. Para Marías éste es el punto de conexión entre la política y la función del intelectual; porque para declarar lo que es hay que conocerlo, hay que descubrirlo. Sólo volviéndose sobre la realidad nacional se puede ver cuáles son sus íntimas opiniones verdaderas, es decir sus creencias básicas<sup>35</sup>.

En *Del Imperio romano*, Ortega explica un poco más esta idea. Los cambios políticos, explica allí, se producen porque emergen espontáneamente, no como

<sup>33</sup> *Mirabeau o el político*, Or83, III, 630.

<sup>34</sup> M. A. HERNÁNDEZ, “La política en su arquetipo. Los modelos ejemplares de España invertebrada”, y J. L. MOLINUEVO, “Higiene de los (propios) ideales”, en M.<sup>a</sup> T. LÓPEZ DE LA VIEJA, (ed.), *Política de la vitalidad*. Madrid: Tecnos, 1996.

<sup>35</sup> Julián MARIAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 226.

algo inevitable, sino porque se produce una preferencia del ideal por alguien propuesto. Como si los cambios estuvieran preferidos ya en los espíritus con cierta antelación, preexistiendo y anticipándose a los problemas como ideales de vida pública que, por ser compartidos, son sentidos como propios por los ciudadanos, y por tanto se sienten partícipes, con un papel activo y colaboradores del cambio en el Estado.

Por eso, como todo cambio en la estructura social suscitará una necesidad pública, ante cada uno de esos cambios habrá que reaccionar desde la profunda comprensión histórica de esa nueva situación, inventando una solución, precisa, concreta y original y produciéndose así una continua adaptación de la estructura del Estado a la realidad de la sociedad. De ahí que nos sintamos libres dentro de esa nueva estructura, aunque resulte paradójico, añade Ortega, que una presión que se ejerce contra nosotros se sienta como algo nuestro. Lo que llama “vida como libertad”<sup>36</sup>.

### II. 3. La unidad de la opinión pública. La idea de nación

La insistencia en la *idea de la “nación”* y la tarea de “nacionalización” ya estaban presentes en los escritos de juventud, sobre todo en *España invertebrada*. Se expresaba allí una concepción de la sociedad fundamentada en el futuro conforme al mismo esquema de construcción personal del *yo*. La misma idea del *yo* concebida como un proyecto que se lanza a la aventura, hacia el porvenir, se extiende ahora a la nación como entidad histórica. La convivencia nacional es una realidad activa y dinámica y no estática. El punto de partida es una expresión de Mommsen que constituye para Ortega un principio o ley fundamental de la historia y repite en otras ocasiones: “La historia de toda nación, y sobre todo de la nación latina, es un vasto sistema de incorporación”. Una nación es, por tanto, una articulación de colectividades distintas en una unidad superior independientemente de la raza o culturas de partida. La nación no se fundamenta para Ortega en la unidad de sangre, sino en un proceso de incorporación de pueblos distintos en una nueva estructura, sin que esto signifique anular el carácter de las realidades anteriores. Esa capacidad de incorporación depende a la vez de “un saber querer y un saber mandar”, una sujeción moral junto a una imposición material.

La auténtica incorporación depende siempre de un *proyecto sugestivo de vida en común*. Los grupos que se integran en el Estado lo hacen para algo, para hacer algo juntos. No es el pasado lo decisivo para que una nación exista, sino el

<sup>36</sup> *Del Imperio romano*, Oc83, VI, 100.

programa para el mañana. La unificación nacional la engendra la idea de grandes cosas por hacer<sup>37</sup>.

Ortega entiende el movimiento separatista del nacionalismo particularista, como la cara opuesta a esta idea de nación entendida como integración<sup>38</sup>. Si la nacionalización consiste en la incorporación de grupos sociales como partes de un todo, la desintegración es el suceso inverso: las partes quieren vivir como si se tratara de totalidades que pudieran tener sentido independientemente del resto. La nacionalización se produce por la unión de esfuerzos en momentos especiales que exigen un máximo de rendimiento y disciplina, momentos en los que cada parte y cada hombre descubre su radical dependencia de los demás. La cualidad por la que se transmite la energía de unos hombres a otros la llama "elasticidad social". Gracias a ella la vida de cada individuo queda multiplicada por la de todos los demás, la energía repercute de unos hombres a otros y se acumula y multiplica. No es necesario que las partes coincidan con sus deseos e ideas. Lo importante es que se conozcan y tengan en cuenta mutuamente. Este tener que contar con los demás no significa simpatía hacia ellos. El contar con los demás conduce, mediante el acuerdo en un proyecto, a la unidad de la *opinión pública*. La tarea de integrar a las demás voluntades de la nación en un único proyecto se realiza en una democracia representativa a través del Parlamento, en el que se hace un esfuerzo por convencer a los demás y hacer que acepten nuestras aspiraciones.

Durante los tres últimos meses de 1929 y las primeras semanas de 1930 se habían publicado en *El Sol* una serie de artículos de *La rebelión de las masas*. En este escrito se presentaba su reacción ante la crisis cultural y la consiguiente falta de liderazgo de Europa. Más allá del análisis psicológico y sociológico de este ensayo nos interesa ahora centrarnos sobre su descripción de la *nación* que se desarrolla, sobre todo, en la segunda parte del libro.

Continuando con el hilo conductor que ha presentado en *España invertebrada*, plantea que el mando político no recae nunca en la fuerza, sino que el mando es el ejercicio normal de la autoridad que recae siempre en la opinión pública. Sin embargo el análisis de Ortega se centra en la decadencia de la opinión pública, en su desaparición por la renuncia de las minorías a presentar un proyecto y por la indocilidad de las masas de aceptarlo.

Ahora bien, esto quiere decir que todo poder público se supone que se sostiene en la opinión pública, que se entiende que es unitaria y vigente. Si no hay opinión pública, sino una sociedad dividida en grupos discrepantes que se anu-

<sup>37</sup> *España invertebrada*, Oe83, III, 51-64.

<sup>38</sup> José LASAGA, "Europa versus nacionalismo", *Revista de Estudios Orteguianos*, 5 (2002), pp. 111 y ss.

lan mutuamente, tampoco habrá poder público unitario, sino escindido y éste es el momento de la revolución. Efectivamente, el peligro político fundamental de cuantos Ortega ha señalado y criticado en sus obras políticas es la *escisión entre el poder público y la opinión pública*, que se plasmará en la continua pérdida de autoridad de las instituciones, y como consecuencia la desintegración del poder político. La razón de esta conclusión la encontramos en su concepción del *poder* y el *mando*<sup>39</sup>.

Para Ortega el poder, el mando, es el ejercicio normal de la autoridad, que se funda en la opinión pública. No descansa nunca en la fuerza, aunque pueda hacer uso de ella como un instrumento. El mando es el resultado de la ejemplaridad, no tanto de un hombre como de una idea o un proyecto al que servir.

Ahora bien: esa relación estable y normal entre hombres que se llama "mando" *no descansa nunca en la fuerza*, sino al revés; porque un hombre o grupo de hombres ejerce el mando, tiene a su disposición ese aparato o máquina social que se llama "fuerza"<sup>40</sup>.

Que tenga que haber un proyecto común que ha de caracterizar a un Estado no significa que no pueda haber disputas. Las luchas políticas no son perjudiciales, sino al revés, sólo a través de ciertas luchas políticas se llega a un estado mejor. En este mismo sentido se pronuncia, por ejemplo en *España invertebrada* al presentar que el Estado surge como integración de unidades sociales previamente independientes que no quedan anuladas en el Estado. La totalización necesita de fuerzas individuales que entran en disputa y sirven de estimulante para la cohesión y unidad nacional<sup>41</sup>, o también en el *Prólogo para franceses*:

¡Secreto grande y paradójal, sin duda! Porque el equilibrio o balanza de poderes es una realidad que consiste esencialmente en la existencia de una pluralidad. Si esta pluralidad se pierde aquella unidad dinámica se desvanecería<sup>42</sup>.

De ahí la desmoralización y el encanallamiento del hombre medio. Puesto que la vida humana debe estar siempre al servicio de una empresa, dirigida hacia una meta, si no hay proyecto que trascienda al individuo, éste no va a ninguna parte. El hombre masa es precisamente aquél que no se exige nada a sí

<sup>39</sup> Cristina HERMIDA, "El poder y la autoridad en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 8/9 (2004), pp. 133 y ss.

<sup>40</sup> *La rebelión de las masas*, Oc83, IV, 232.

<sup>41</sup> *España invertebrada*, Oc83, III, 54-55.

<sup>42</sup> "Prólogo para franceses", *La rebelión de las masas*, Oc83, IV, 120.

mismo, no dedica su vida a nada superior. Para él libertad significa autocomplacencia e insubordinación ante cualquier ejemplo de superioridad al que mira con desprecio. Del mismo modo, proyecta la estructura de desarrollo individual en la construcción colectiva y concluye que el estado no es una forma de sociedad que el hombre se encuentra dada, sino que necesita hacerla personalmente. El Estado aparece cuando el hombre se esfuerza en salir de la sociedad natural inscrita en lazos de sangre o idioma y fusionarse con otros pueblos. Se construye así, “sobre la heterogeneidad zoológica una homogeneidad abstracta de jurisprudencia”<sup>43</sup>. Pero la unidad jurídica no es la aspiración que impulsa el movimiento creador del Estado. “Es el propósito de empresas vitales mayores que las posibles a las minúsculas sociedades consanguíneas”<sup>44</sup>. El Estado se concibe, por tanto, como la unificación de distintos pueblos para colaborar en una empresa imaginada en la que todos se sienten solidarios y parte. Todos son sujetos activos y pasivos del Estado. Y resume:

Repito una vez más: la realidad que llamamos Estado no es la espontánea convivencia de hombres que la consanguinidad ha unido. El Estado empieza cuando se obliga a convivir a grupos nativamente separados. Esta obligación no es desnuda violencia, sino que supone un proyecto iniciativo, una tarea común que se propone a los grupos dispersos. Antes que nada es el Estado proyecto de un hacer y programa de colaboración. Se llama a las gentes para que juntas hagan algo. El Estado no es consanguinidad, ni unidad lingüística, ni unidad territorial, ni contigüidad de habitación. No es nada material, inerte, dado y limitado. Es un puro dinamismo —la voluntad de hacer algo en común—, y merced a ello la idea estatal no está limitada por término físico ninguno<sup>45</sup>.

Cuando en el Estado falta el proyecto compartido, la unidad que existía y que se hacía presente en la comunidad raza, idioma o frontera natural, desaparece, se disgrega. Raza o idioma no son más que la manifestación de la unidad provocada al compartir una tarea común. La comunidad de sangre o de idioma son el efecto y no la causa de la unificación política. Por eso para Ortega el fundamento del Estado no se encuentra en lo que es en un momento dado de la historia como si esta realidad de su ser fuera la realidad definitiva y completa del Estado, sino que la esencia se encuentra en la unidad que proyecta ser.

<sup>43</sup> *La rebelión de las masas*, Oc83, IV, 252.

<sup>44</sup> *Ídem*.

<sup>45</sup> Oc83, IV, 258.

La nación se basa en el entusiasmo: es una invitación a los hombres para que se unan en una empresa común que al fin es organizar un tipo de vida. Por eso *el Estado nacional supone una íntima solidaridad de los individuos con el poder público. Los hombres ya no son súbditos sino partícipes del poder*, independientemente de la forma jurídica como se haya plasmado<sup>46</sup>. Esto es lo que entiende Ortega por espíritu de *nacionalización: la invitación a unirse en una empresa que trasciende la realidad presente en la que se identifican los ciudadanos de diverso tipo y condición más allá de sus intereses individuales o de grupo*. Sólo es digna de consideración la unidad que pueda inspirar entusiasmo y lealtad sin poner en peligro la autonomía personal.

Por esta razón *el Estado nacional es en su raíz misma democrático, más allá de las diversas formas de gobierno que pueda tomar*. Ortega se apoya para defender esta idea en un texto de Renan que cita en distintas ocasiones: “En el pasado, una herencia de glorias y remordimientos; en el porvenir, un mismo programa que realizar (...). La existencia de una nación es un plebiscito cotidiano”<sup>47</sup>. La expresión de Renan que entiende la nación como un “plebiscito cotidiano”, Ortega no la interpreta como una condición voluntarista. La nación sería, desde esta perspectiva, un grupo que quiere perdurar como comunidad porque sus individuos quieren identificarse con ella conscientemente<sup>48</sup>. El individuo se identifica con un colectivo porque considera que sus connacionales comparten las mismas creencias relevantes y encuentra un deseo compartido de continuar la vida en común, si bien son los propios sujetos los que consideran qué atributos culturales son significativos para el carácter nacional, sin que puedan considerarse criterios objetivos como la lengua o la raza<sup>49</sup>. Desde la perspectiva de Ortega la nación no se crea, no se funda. Para Ortega es un error confundir la sociedad con una asociación. La sociedad no se constituye por acuerdo de voluntades. “Al revés, todo acuerdo de voluntades presupone la existencia de una sociedad, de gentes que conviven, y el acuerdo no puede consistir sino en precisar una u otra forma de esa convivencia, de esa sociedad preexistente”<sup>50</sup>. No soy libre de ser ni construir una nación puesto que no depende de mi deseo, sino de algo más profundo: el apoyo de la *opinión pública* en una tarea, *la vigencia de ciertas ideas, aspiraciones o propósitos que dan lugar a un programa vital*. Este programa no lo han creado personalmente y puede que ni si-

<sup>46</sup> Oc83, IV, 263.

<sup>47</sup> Oc83, IV, 265. Hace alusión a este mismo texto años antes en momentos significativos como es en *Vieja y nueva política* de 1914: Oc83, I, 296; y en *España invertebrada*, de 1922, Oc83, III, p. 71.

<sup>48</sup> Ernest GELLNER, *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 78.

<sup>49</sup> David MILLER, *Sobre la nacionalidad*. Barcelona: Paidós, 1997, pp. 39-40.

<sup>50</sup> *De Europa meditatio quaedam*, Oc83, IX, 256.

quiera lo hayan pensado los ciudadanos porque la mayor parte de los hombres no tiene opinión y es necesario que ésta les venga desde fuera. Recordemos que para Ortega la opinión pública tiene distintas profundidades, situándose las creencias entre las opiniones no pensadas conscientemente. Por eso Ortega en el debate con Toynbee insiste en separar el nacimiento de las naciones del origen de la democracia. Con la democracia lo que llega es la actuación de demagogos en el sentido de movilizar a los ciudadanos hacia ciertas formas políticas utilizando como instrumento la exaltación heroica de las sensibilidades en torno a la conciencia de nacionalidad que ya tenía dos siglos de vida silenciosa. La democracia crea el nacionalismo que no es más que una degradación del ideal nacional, que utiliza para su propósito la exaltación de las masas. Lo que a Ortega le interesaba de Renan, por tanto, era por un lado, que le permitía precisar qué es la nacionalidad, al margen de una comunidad étnica, geográfica o lingüística, a la vez que acentuaba una vertiente de futuro en el concepto<sup>51</sup>.

Una nación está, por tanto, permanentemente decidiéndose y haciéndose, y, como consecuencia, ganando o perdiendo adhesiones. La nación no es fundamentalmente pasado, no es algo que se *es* sino algo que *se hace*. Aunque eso no quita que aquello que constituye el proyecto de futuro no pueda inventarse de la nada. La concepción futurista: la nación como programa para mañana, exige, a la vez, que ese futuro consista en una perduración del pasado. El pasado lo concibe como lastre y como limitación, como instrumento de consolidación y no como el elemento definitorio que constituye la nación. De ahí la estrecha relación que tienen estas nociones con la concepción histórica que está en estos momentos tomando fuerza en los planteamientos de Ortega y que se hacen definitivamente presentes en *Historia como sistema* y *Del Imperio romano*, publicados entre 1934 y 1940. Se presentaban allí dos nociones fundamentalmente que van a condicionar sobremanera el desarrollo posterior del concepto de nación. En primer lugar, la noción de *razón histórica* como complemento de la razón vital y, en segundo lugar, la noción de *vida como libertad*.

## II. 4. La vida como libertad

Comenzaremos por la segunda de estas ideas puesto que es la que enlaza con el planteamiento que acabamos de desarrollar. Una sociedad, se explica allí, existe gracias al consenso de sus miembros en ciertas opiniones últimas más allá de que pueda haber divergencias en estratos de opinión superficiales. Por eso la *concordia* supone que los ciudadanos coinciden en los mismos fines

---

<sup>51</sup> M.<sup>a</sup> T. LÓPEZ DE LA VIEJA, "Nacionalidad y cuerpo político", en *Política de la vitalidad*, ob. cit., pp. 138 y 140.

con la organización del Estado<sup>52</sup>. La *vida como libertad* supone que el mando lo ejerce la ley hecha en común por los ciudadanos, con unas instituciones con las que se sienten identificados, han adaptado el Estado a sus preferencias vitales, la empresa del Estado estaba anticipada como proyecto implícito en los espíritus de los ciudadanos, de ahí que se sientan colaboradores todos los miembros de la sociedad. Por eso se constituye como posibilidad libremente escogida pero que se muestra necesaria y no mero capricho artificial.

Las luchas políticas se producen porque los miembros de una sociedad disienten sobre los asuntos públicos. Pero a la vez toda sociedad existe gracias al consenso de sus miembros en ciertas opiniones últimas, la misma discusión exige como presupuesto ciertas coincidencias que sirvan de reglas del juego e instancias de apelación. El propio Ortega se encarga de aclarar que se trata de estratos distintos de la opinión pública. Que mientras las divergencias de opinión en estratos superfluos son importantes para el desarrollo, la divergencia y disensión que se situarían en un estrato básico de concordia pondría en peligro la misma unidad social. Si se disocia la sociedad deja de serlo propiamente. Pues bien, la discordia sólo sería radical si afectara al fundamento último de la vida del Estado, que para Ortega es el acuerdo sobre quién debe mandar, claro que éste a su vez se fundamenta en otras creencias compartidas.

La sustancial concordia implica, pues, una creencia firme y común sobre quién debe mandar<sup>53</sup>.

E inmediatamente insiste, como ya ha hecho en otros lugares, en la distinción entre ideas y creencias, y que sobre *las creencias* no cabe disputa, si es que están verdaderamente vigentes. Son algo prácticamente incuestionado. Pero esta creencia sobre quién debe mandar debe ir acompañada de otras creencias en las que situarse sobre qué es la vida humana, o sobre una concepción del universo. Es decir, supone una coincidencia en cuestiones nada políticas, cosas con las que hay que contar porque superan al hombre, están más allá de él. Es la creencia en una realidad absoluta que trasciende al hombre. "El hombre necesita una nueva revelación. Y hay revelación siempre que el hombre se siente en contacto con una realidad distinta de él. No importa cual sea ésta, con tal que nos parezca absoluta realidad y no mera idea nuestra, presunción o imaginación de ella"<sup>54</sup>. Cuando esa creencia se volatiliza todo parece quedar a merced de la voluntad, de las pasiones y los caprichos de los distintos individuos. Es enton-

<sup>52</sup> *Del Imperio romano*, Oc83, VI, 60.

<sup>53</sup> Oc83, VI, 61.

<sup>54</sup> Oc83, VI, 62.

ces cuando se desintegra la sociedad. La obediencia a esas creencias hace que el hombre se vuelva cuidadoso y respetuoso con la ley social. Lo contrario es negligencia.

La noción de *vida como libertad* depende de la misma noción de *razón histórica* que se expone en la primera parte. El principio fundamental de su pensamiento lo expresa con un enunciado: “El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia”<sup>55</sup>. La vida humana es puro acontecimiento en el que no tiene más remedio que hacer algo para no dejar de existir. La vida es quehacer. El hombre tiene que determinar lo que va a ser y ese programa vital lo tiene que imaginar y escoger. Pero del mismo modo que ante nosotros se presentan nuestras posibilidades, a nuestra espalda está lo que hemos sido que actúa como limitación. La sociedad misma es un repertorio de lo que hemos sido colectivamente: usos intelectuales, morales, políticos... Por eso la determinación de lo que un pueblo va a ser depende de lo que ha sido, igual que ocurre en la vida personal<sup>56</sup>. La historia, por tanto, constituye nuestra realidad y sólo el contacto con la realidad histórica nos permite descubrir lo trascendente, que nos disciplina y nos aleja del mero sueño y del capricho. Así es como se explica que para Ortega el repertorio de usos del pasado se une a la idea de proyecto de futuro en el Estado-nación por medio del cual los ciudadanos se sienten libres puesto que es el proyecto del que ellos son protagonistas.

Los auspicios representan para Cicerón la creencia firme y común sobre el universo que hizo posible las centurias de gran concordia romana. Por eso eran el fundamento primero de aquel Estado. Existía tanta trabazón entre éste y aquéllos, que auspicio vino a significar “mando”, *imperium*. Estar bajo el auspicio de alguien equivalía a estar a sus órdenes. Y, viceversa, la palabra “augurio” (...) había significado sólo aumento, crecimiento, empresa. De ella proceden *auctoritas* y *augustus*. Pues bien, augurio llegó a confundirse con auspicio y a significar presagio. *Los conceptos de creencia y Estado se compenetran*<sup>57</sup>.

Por ello, aunque Ortega hace hincapié en que la autoridad recae en el proyecto de vida en común, este proyecto no puede romper con la realidad, que en las etapas anteriores constituía la fidelidad al paisaje y ahora se expresa en fidelidad a la realidad constitutiva que representa la historia. Los usos y las creencias representan el substrato sobre el que se construye el proyecto de Estado, presentándose así, una dimensión de pasado y una de futuro entrelaza-

<sup>55</sup> *Oc83*, VI, 41.

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

<sup>57</sup> *Del Imperio romano*, *Oc83*, VI, 64. (El subrayado final es nuestro).

das en la “unidad de destino”. La empresa colectiva toma una dirección y alcanza su significado en las creencias compartidas. Por eso las metas del Estado pueden ser solidarias con las aspiraciones íntimas y privadas del individuo. La unificación nacional no es por tanto puro “dirigismo”, mera actividad, sino acción en su más profundo sentido, que es aquella que surge *como anticipación y exigencia del destino colectivo desde la interpretación de la historia y la cultura*. La vida superior, la plenitud política que constituye la construcción nacional, sólo puede existir si está guiada por alguna norma de excelencia, alguna moralidad superior<sup>58</sup>.

La concepción definitiva sobre la idea de “nación” aparece en una obra publicada póstumamente a partir de una conferencia titulada *De Europa meditatio quaedam* pronunciada en Berlín en 1949. En este texto se alcanza una significativa precisión conceptual al presentarse desde su teoría social ya madurada. El punto de partida es que una sociedad no se constituye por acuerdo de las voluntades. Al revés, todo acuerdo de voluntades presupone una sociedad, una forma de convivencia que por sí sola segrega usos, lengua, derecho y poder político. De hecho define sociedad como la convivencia de hombres bajo un determinado sistema de usos<sup>59</sup>.

Frente a la Polis entendida como una forma de convivencia en la que todos los individuos son presentes para todos, todo es patente y manifiesto, la nación es siempre por su número mucho más amplia y, por tanto, hay en ella algo latente y profundo algo que no se percibe porque lo oculta la superficie. De esta conciencia de que hay algo oculto surge la creencia en que la nación esconde unas potencialidades colectivas, lo que hace que sus miembros esperen grandes cosas de ella. Por eso, desde su primera caracterización surge para Ortega una extraordinaria dimensión de futuro que la diferencia de otras formas sociales como la Polis. La Polis vive y se agota en el presente. Por otro lado la Polis nace como Estado, su constitución es voluntaria y consciente con el propósito de ser instrumento para un fin. La nación tiene sin embargo un origen inconsciente, vegetativo y espontáneo y sólo se convierte en estado en su momento de plena maduración. De esta manera se rompe la identificación entre Estado y nación que Ortega había mantenido en escritos anteriores siendo el Estado-nación sólo una forma plena de nación. Muchas naciones nunca han llegado a ser Estados, se han quedado en estadios previos de su evolución.

Ortega sitúa la idea de nación en el marco de las creencias y vigencias colectivas. La nación es algo previo a la voluntad de sus miembros. “Es algo en

<sup>58</sup> H. C. RAYLEN, *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*. Madrid: Revista de Occidente, 1977, p. 198.

<sup>59</sup> *De Europa meditatio quaedam*, Oc83, IX, 257.

que nacemos y no algo que fundamos”<sup>60</sup>. No es algo que nace de nuestra voluntad consciente pero por eso mismo todo lo consciente está más expuesto a desaparecer. La nación “no la hacemos, ella nos hace, nos constituye nos da nuestra radical sustancia”<sup>61</sup>. Por esta misma razón el nacionalismo le parece a Ortega artificioso y no espontáneo, como si la construcción nacional dependiera de nuestra voluntad y colaboración.

Pero el hombre como persona y como colectividad es siempre un equilibrio entre su ser inercial, receptivo, tradicional y su ser ágil, emprendedor. En el hombre se dan a la vez el ser síntesis de experiencias que delimitan su pasado y lo que constituye su problema y su proyecto, lo que quiere ser y siente que tiene que ser. Utilizando el símil aristotélico que distingue entre materia y forma, *la forma sería el proyecto* que utiliza como *materia* aquello que le conviene de *cuanto somos*. La nación es la dimensión inercial: la lengua, la tradición, las costumbres, el modo peculiar de sentir y de pensar pero que fueron desarrollándose y enriqueciéndose hasta *constituir un modo esencial de ser hombre*. Es decir un modo específico de ser plenamente hombre. Con lo que Ortega le da un giro novedoso al concepto: ser inglés, alemán o español no es algo que somos ya, sino algo que aspiramos a ser, lo mejor que se podía ser.

Cada europeo llegó a sentir que su modo “nacional” de humanidad *no era sólo un arrastre inercial del pasado*, sino algo que debía ser en el futuro, que merecía ser<sup>62</sup>.

Por tanto la inercialidad es contraria a la idea de nación. Se nace en una nación pero la idea de nación incluye necesariamente que ésta se vaya haciendo. La mera inercialidad se corresponde más con el concepto de “pueblo”. La condición primaria y fundamental de la nación no se encuentra en el momento tradicional sino en la agilidad, en el proyecto vital. Esta energía no es sólo el derecho o la política exterior, sino el entusiasmo en *el modo integral de ser hombre, como un ideal a realizar*. Es la prolongación hacia el futuro en forma de ideal de una forma extraída de su pasado intentado su perfeccionamiento. El pasado se convierte en meta y ejemplaridad vital para el porvenir. No se trata de ser lo que ya se es por tradición sino en extraer de ahí un ideal renovado.

Para Ortega la idea de nación y la conciencia de nacionalidad surgió a final del siglo XVI y principios del XVII. Aunque el nacionalismo, que entiende que se trata de una tendencia contraria a la idea de nación, surgió en el siglo XIX.

<sup>60</sup> *Oc*83, IX, 271.

<sup>61</sup> *Oc*83, IX, 272.

<sup>62</sup> *Oc*83, IX, 279.

Al llegar la democracia la conciencia de nacionalidad se convirtió en programa político. Pero el origen del Estado nacional, como hemos comentado, no se debe mezclar con el origen de la democracia.

El sujeto legítimo del poder y único protagonista de su destino histórico es el pueblo o nación independientemente de forma, política, sin que desaparezca en ningún sentido la concepción futurista expuesta en *La rebelión de las masas*, como tampoco el sentido plebiscitario. Siempre manda la *opinión pública*, pero la opinión pública profunda no se expresa ni se identifica con en el resultado de las elecciones.

### III. Conclusiones. Ortega en el debate contemporáneo en torno al comunitarismo y republicanismo

Para Ortega la política no puede seguir el dictado de la tradición, sino el de la cultura. Porque para Ortega la cultura no se puede entender como un conjunto de materiales muertos propios del pasado, sino como un esfuerzo de esclarecimiento. “Toda labor de cultura es una interpretación -esclarecimiento, explicación o exégesis- de la vida”, es una labor de hermenéutica, para la que nos valemos de un entramado conceptual que se contrapone a la espontaneidad<sup>63</sup>. Para Ortega las creencias pueden ser impersonales pero esto no quiere decir que tengan que ser irracionales. La cultura es una labor de orientación y salvación del presente.

Pero tampoco puede la política seguir el dictado de la mayoría en todas las cuestiones. Junto a la exigencia imperativa de la opinión pública, Ortega defiende un modelo inspirado en el republicanismo por el que los ciudadanos se sienten partícipes de las decisiones y los cambios, desde la concordia, en la medida en que éstos responden a necesidades “pre-sentidas” por los ciudadanos e interpretadas por los políticos. Reclama la necesidad de educar a la masa, de construir e infundir en ellos una opinión, porque si bien la actuación política debe tener como criterio la opinión pública, ésta no es el resultado exclusivo de un cálculo de mayorías.

Por tanto ni tradición ni voz de la mayoría como único criterio. Seguir la voz de la opinión pública supone mantener como criterio de actuación política un sentir profundo, construido con el tiempo que incluye unos valores morales y unos criterios de justicia, pero del que surgen una serie de proyectos que orientan la acción política.

<sup>63</sup> Cirilo FLORES, *Ontología de la vida, razón histórica y nacionalismo*, en M.<sup>a</sup> T. LÓPEZ DE LA VIEJA, (ed.), *Política de la vitalidad*, ob. cit.

Ortega nos habla del valor de la cultura y de que tras la opinión pública se encuentran una serie de concepciones del hombre y del mundo consolidadas en las creencias colectivas, que sirven de punto de partida y de contexto de sentido de las opiniones políticas. Una cosmovisión que es fuente de valores, de criterios de justicia e incluye además un modelo político que se da por evidente. Someter la política a estas creencias supone que se alejan determinadas decisiones políticas del criterio de la mayoría y por eso frente al liberalismo que sitúa el origen de la sociedad en un acuerdo de voluntades, Ortega se sitúa en un plano anterior, esto es, en el reconocimiento colectivo de la persona y sus derechos, reconocimiento que es resultado de una historia y una sociedad concretas.

Esto podría situar a Ortega cerca de lo que en nuestros días constituye el debate entre el liberalismo y el comunitarismo, un contraste que, aunque evidentemente no se corresponde con su momento, nos puede ayudar a entender mejor las posiciones de Ortega.

Aun a riesgo de simplificar en exceso planteamientos que se presentan con particularidades en los distintos autores, el comunitarismo critica que la racionalidad secularizante de la Modernidad haya buscado desvincularse de cualquier cosmovisión cultural desde la que sea posible legitimar y compartir unos valores morales. La conclusión del liberalismo de la modernidad es tomar al individuo considerado como un ser abstracto, desencarnado, sin raíces<sup>64</sup>, siendo su voluntad o su "opinión" fuente última de legitimidad, de los valores o de la actuación política. Por su parte, entiende que los valores morales y los criterios de justicia están siempre referidos a una comunidad histórica en la que toman sentido y que representan formas concretas de identidad para las personas. La justicia sería entonces, en consecuencia, relativa y limitada a comunidades concretas que participan de la misma cultura, sin que esto signifique tampoco, a nuestro entender, que defiendan un completo relativismo radicalmente ajeno a determinados criterios universalistas como son los Derechos humanos. De cualquier manera, para superar el radical individualismo de la racionalidad contemporánea sería necesario unir a los ciudadanos con un vínculo trascendente, en el sentido de tradiciones, símbolos que reafirman el pasado, elementos de una cultura religiosa que vinculan a los ciudadanos a una comunidad política o mediante la sacralización épica de momentos históricos, capaces de crear identidades imaginadas, como hacen los nacionalismos.

En este contexto creo que sería posible encontrar en Ortega determinadas semejanzas e importantes diferencias, porque en este caso los matices pueden

<sup>64</sup> Alasdair MACINTYRE, *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987.

ser muy importantes. Empecemos por algunas semejanzas. Ortega defiende la exigencia de un sentimiento de identidad colectiva en la idea de nacionalización, una identidad de la opinión pública más allá de las disputas particularistas de partidos o grupos. Este sentimiento de identidad tiene que ver, evidentemente, con una comunidad de sentidos que comparten unos criterios culturales y unos valores morales. Los valores son para Ortega, recordémoslo, criterios objetivos manifestados y vividos históricamente y por tanto, en un grupo social concreto. Critica, así mismo, la pretensión de las masas de imponerse en todos los ámbitos, pero sobre todo, critica el ser “hombre masa” es decir, el creer que no hay ningún criterio más allá de la voluntad, el deseo o el gusto de los individuos, aún siendo mayorías. Critica, en definitiva, la consideración del individuo como un absoluto. De ahí la importancia de la cultura como un referente con el que hay que contar porque forma parte constitutiva de la condición humana, somos nuestras creencias y no podemos olvidarnos de ellas y eliminarlas cuando queramos.

Pero para Ortega la cultura no es sólo una herencia es también una tarea. Por eso hace hincapié en algo que le separa de muchas de las versiones del comunitarismo. Se trata de que, para Ortega, minoría es aquel hombre que se siente vinculado a un proyecto trascendente al que servir, y de forma paralela, el sentimiento de unidad nacional surge de un proyecto de futuro, y no de una historia compartida en el pasado. La historia compartida y la consiguiente identidad cultural, insiste, son el resultado de un proyecto compartido, los lazos que crea el trabajo en común. El punto de referencia es el futuro y no el pasado.

Habrà que dejar claro que la función integradora no es el resultado en Ortega de identificaciones emocionales que conduzcan a dar valor sobrenatural a determinados símbolos, elementos sacrosantos o folclóricos de carácter irracional en forma de religión civil o culto a lo profano, sino con identificaciones culturales, no folklóricas, sino culturales en el sentido orteguiano: como respuestas cotidianas a la circunstancias de la vida.

Para Ortega el sentido de unir en una realidad trascendente es distinto, lo único trascendente es un proyecto de futuro. Del conjunto de creencias y visiones comunes sobre el universo podrá surgir un proyecto, una empresa y de ella procede la autoridad que debe dar fundamento al Estado o al menos así lo hace en épocas de crecimiento y poder. Parece más bien que Ortega quiere llamar la atención sobre la idea de que detrás de la convivencia y del diálogo político hay ciertos supuestos básicos compartidos, determinadas creencias de referencia a las que apelar en la discusión, y una serie de concepciones y categorías generales construidas para la interpretación del mundo, que son específicas de cada cultura y sociedad, emanando de la misma convivencia común a la vez que ha-

ciéndola posible. Podría tratarse del conjunto de valores cívicos compartidos que suministran la coherencia básica necesaria para la integración de las diversidades, permitiendo la convivencia. Reconocer una comunidad de significados comunes permitiría dar sentido a la vida colectiva, lo que, a la vez, legitimaría la exigencia de encarnar ciertas virtudes cívicas.

No olvidemos que la creencia fundamental es la de quién debe mandar, es decir quién tiene autoridad para el mando. A lo que luego añade que un pueblo se siente libre, porque se vive bajo la figura de un Estado preferido. Un Estado en el que el mando no emanara de la voluntad de ningún individuo, sino de un imperativo anónimo en cuya formación todos colaborasen. Es decir: "Que todos los miembros de la sociedad se sientan colaboradores, en una u otra medida, de la función de mandar y, por lo tanto, con un papel activo en el Estado"<sup>65</sup>. Lo que podríamos interpretar como un gobierno legítimo es aquel en el que la opinión pública es atendida y respetada. La tarea del intelectual consiste en la formación de una opinión pública que funcione como articuladora y mediadora entre la esfera de lo social y el ámbito del Estado.

En consecuencia, el gobernante no puede hacer lo que quiera ni aun con el apoyo de la mayoría expresada en las urnas o en las encuestas de opinión. Porque más allá de estos criterios hay una opinión profunda a cuyo servicio debe estar el político. En la medida en que se separe de este difícil criterio el gobernante va inevitablemente perdiendo autoridad de forma real y puede que imperceptible. Esto no quiere decir, evidentemente, que no sean posibles las reformas políticas. Es sólo que las reformas deben seguir un camino: hacerse primero presentes en los deseos y criterios de los ciudadanos y sólo después caer por su propio peso como reformas políticas.

La clave del proceso consiste entonces en la educación de la opinión pública. Pero educación en Ortega tiene también sentidos distintos, que sin embargo no han sido analizados por separado. Educar supone construir ideas, elevar el nivel intelectual y de inquietudes, un universo de sentido que permita entender el mundo; educar significa también descubrir exigencias morales desde valores evidentes compartidos o como propuesta por compartir; y en último lugar, educar es crear hombres magnánimos, capaces de aventura y esfuerzo, capaces de asumir los retos de un proyecto colectivo por pura voluntad de crecer, el esfuerzo como juego-exigencia de ser en plenitud. Curiosamente, si tenemos razón en nuestra interpretación, la educación racio-vitalista de la minoría selecta se convierte entonces en Ortega en educación para la ciudadanía, una invitación a asumir la responsabilidad colectiva que es capaz de superar el

<sup>65</sup> *Del Imperio romano*, Oc83, VI, 92.

individualismo de intereses y de criterios personales, algo de lo que sin duda también en nuestros días estamos necesitados.

Por último, tomar la política como educación es asumir que la política tiene que mantener un equilibrio entre la tolerancia de la diversidad y la promoción de modelos de convivencia y proyectos conforme a criterios de vida buena que están de hecho presentes en las creencias colectivas de una sociedad. Las sociedades no son ni pueden ser neutras, parten de una cosmovisión de sentido que incluye un concepto de hombre y de la vida buena. Una concepción que no puede ser cerrada ni excluyente, sino que estamos permanentemente llamados a construir, pero de la que tampoco podemos prescindir. ●

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CEREZO, Pedro, *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984.
- , "Experimentos de nueva España", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M.<sup>a</sup> Teresa (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset*. Barcelona: Anthropos, 1997.
- FLORES, Cirilo, *Ontología de la vida, razón histórica y nacionalismo*, en LÓPEZ DE LA VIEJA, M.<sup>a</sup> Teresa (ed.), *Política de la vitalidad*. Madrid: Tecnos, 1996.
- CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- , "Ética empresarial y opinión pública", *Claves de la razón práctica*, 56 (1995), pp. 48-55.
- GARRIDO ZARAGOZÁ, Juan José, "Ortega y Gasset, maestro de Zubiri", *Anales Valentinus*, 7 (1981), 59-84.
- GELLNER, Ernest, *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Ed. Gustavo Gili, 1981, 1997.
- HERMIDA, Cristina, "El poder y la autoridad en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 8/9 (2004), pp. 133-148.
- HERNÁNDEZ, M. A., "La política en su arquetipo. Los modelos ejemplares de España invertebrada", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M.<sup>a</sup> Teresa (ed.), *Política de la vitalidad*. Madrid: Tecnos, 1996.
- KANT, Emmanuel, *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 1994.
- , *¿Qué es la Ilustración? Filosofía de la historia*. México: F.C.E., 1978.
- LASAGA, José, "Europa versus nacionalismo", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 5 (2002), pp. 111-140.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M.<sup>a</sup> Teresa, "Nacionalidad y cuerpo político", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M.<sup>a</sup> Teresa (ed.), *Política de la vitalidad*. Madrid: Tecnos, 1996.
- MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987.
- MARIAS, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- MILLER, David, *Sobre la nacionalidad*. Barcelona: Paidós, 1997.
- MOLINUEVO, José Luis, "Higiene de los (propios) ideales", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M.<sup>a</sup> T. (ed.), *Política de la vitalidad*. Madrid: Tecnos, 1996.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*, 12 vol. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983.
- OSÉS, José M.<sup>a</sup>, *La sociología en Ortega y Gasset*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- RAYLEN, H. C., *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*. Madrid: Revista de Occidente, 1977.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, *Del Contrato social*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, 1986.

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



**Clásicos  
sobre Ortega**

< Malcolm Lowry

# Malcolm Lowry, lector de Ortega

Introducción de José Lasaga Medina

ORCID: 0000-0001-8825-9874

“Parece que la trama de la novela, que también se mete en todos mis cuentos, me está alcanzando también en lo personal”.

*Malcolm Lowry*

## I

Después de la aparición de *Bajo el volcán* en 1947 y antes de que en junio de 1950 le escribiera a su amigo Downey Kirk la extensa carta que publicamos, Lowry se encontró con la obra de Ortega y quedó deslumbrado por ella. Probablemente, lo primero que le llegó a las manos fue “Pidiendo Goethe desde dentro”, publicado en inglés por la *Partisan Review* de Nueva York en 1949. Ahí leyó la idea, que tanto le iba a interesar, incluso a entusiasmar: la visión de la propia existencia como un drama que vive un yo sin identidad natural previa, que se encuentra *teniendo que hacer su vida* en un mundo ajeno. Ese yo es un “actor” que interpreta a un “personaje”. Sólo que el personaje que el actor ha de interpretar tampoco está descrito o pergeñado en ningún texto previo; es el proyecto que el yo viviente tiene que ejecutar, de acuerdo a una peculiar inspiración, a la que Ortega llama “vocación”. Esa vocación es el destino auténtico del yo, el *ser* que uno *tiene que llegar a ser* por medio de las decisiones que uno va tomando en el entorno, ora hostil ora amistoso, de la circunstancia o mundo:

Este proyecto en que consiste el yo no es una idea o un plan ideado por el hombre y libremente elegido. Es anterior, en el sentido de independiente (...)

### Cómo citar este artículo:

Lasaga Medina, J. (2009). Malcolm Lowry, lector de Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos*, (18), 263-279.  
<https://doi.org/10.63487/reo.554>

Revista de  
Estudios Orteguianos  
Nº 18. 2009  
mayo-octubre



a todas las decisiones de su voluntad. Más aun, de ordinario no tenemos de él sino un vago conocimiento. Sin embargo, es nuestro auténtico *ser*, es nuestro destino. (...) Somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse<sup>1</sup>.

Más tarde, Lowry se encontró con un desarrollo y profundización de esa idea seminal en el tercer capítulo del curso *Meditación de la técnica* (1933), publicado con el título "Man the Technician", como tercera parte de la antología *Towards a Philosophy of History* que la editorial Norton de Nueva York publicó en 1941. En este curso dictado en la Universidad de verano de Santander, Ortega lleva a cabo un brillante y novedoso análisis de la técnica, novedoso por dos razones, porque aún no se había convertido en problema filosófico y porque la mirada de Ortega sobre el acto técnico no era condenatorio. Técnica es el esfuerzo que hace el hombre para ahorrarse esfuerzos, no urgido por la necesidad, sino para trascenderla. Lowry leyó que en esa paradójica actividad se ocultaba "el raro misterio del ser del hombre", un animal que tiene que llevar a cabo una serie de quehaceres para "sostenerse en la naturaleza". Pero arreglándoselas, observa Ortega, para "reducir al mínimo" esta vida animal y montar otra, ésta ya humana, fantástica y libre, en el hueco que la técnica le ha abierto a la mera existencia natural. "Y precisamente a esa vida inventada, inventada como se inventa una novela o una obra de teatro, es a lo que llama el hombre vida humana, bienestar". Y un poco más abajo, Ortega remachaba la idea, tan novedosa en la literatura filosófica de la época, como fascinante para un escritor de vocación "demoníaca" como era el caso de Malcolm Lowry, preguntándose:

¿Cómo? La vida humana, ¿sería entonces en su dimensión específica... una obra de imaginación? ¿Sería el hombre una especie de novelista de sí mismo que forja la figura fantástica de un personaje con su tipo irreal de ocupaciones...? (V, 567)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> "Pidiendo un Goethe desde dentro", en *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2006, vol. V, p. 124. Todas las citas de Ortega irán remitidas a esta edición, dando el volumen en números romanos y la página en arábigos.

<sup>2</sup> Su biógrafo Gordon BOWKER observa, al hilo del texto en que Ortega habla del hombre como novelista de sí mismo, que "este pasaje actuó como catalizador de una serie de ideas que Lowry había estado explorando en *Oscuro como la tumba*". *Perseguidos por los demonios. Vida de Malcolm Lowry*. México: FCE, 2008, p. 530. Citaremos a continuación del texto por *Bio* seguido del número de página.

Que Lowry se sintió fascinado por esta idea, lo sabemos porque citó por extenso a su amigo Downey el párrafo que la contiene. Aunque, como veremos más adelante, de su lectura de Ortega extrajo otros asuntos sobre los que también habla a su corresponsal, queremos insistir en que fue esta tesis del yo como novelista de sí mismo lo que se incorpora al proyecto creativo de Lowry y lo que justifica que nos hagamos eco, rescatando esta carta, de la influencia ocasional pero profunda que tuvo la lectura de Ortega sobre la obra de Lowry<sup>3</sup>. Curiosamente, nunca llegó a publicar el ambicioso ciclo de novelas centrado en un personaje concebido como un novelista que escribe la novela de la creación de una novela, complejo proyecto del que sólo nos ha quedado un vasto naufragio de fragmentos.

El ciclo novelístico se llamaría *The Voyage that Never Ends* y su protagonista, un escritor llamado Sigbjørn Wilderness, era un claro trasunto autobiográfico del propio Lowry. El núcleo del ciclo novelístico sería *Bajo el volcán*, no sólo porque era la “gran obra” terminada, sino porque el hilo unificador de las novelas proyectadas consistía en describir el viaje espiritual que había hecho el escritor en el proceso de creación de su personaje central, el Cónsul. Las novelas en las que trabajó, después de concluido *Bajo el volcán*, eran el “antes” biográfico (*Lunar caustic*) y el “después” reflexivo en el que se proponía desentrañar los mecanismos ocultos de la escritura creativa de ficción. Este último aspecto estaba proyectado en la redacción de *Oscuro como la tumba donde yace mi amigo*.

<sup>3</sup> Y esto lo hacemos con un gran sentimiento de humildad y como pidiendo permiso a nuestro brillante intelectual, guionista y escritor de novelas, memorialista y no sé cuantas cosas más, Jorge SEMPRÚN, quien en el prólogo a una edición en castellano de dos cartas de Lowry se ve en la obligación de avisar al distraído lector de que el hecho de que el gran Malcolm Lowry se haya podido interesar por el lamentable José Ortega, es un error, fruto de un malogrado azar. Como Semprún no puede descalificar a Lowry, hasta ahí podíamos llegar —cómo se iban a poner sus amigos intelectuales de la *Rive gauche*, que adoraban al escritor inglés— recurre a un expediente de impecable lógica cultural. Lowry quedó fascinado por Ortega porque lo leyó en inglés. De haberlo hecho en castellano, hubiera advertido el ridículo estilo de su admirado filósofo y despreciado a continuación. Y concluye reconociendo lisa y llanamente que la larga tirada contra Ortega que se ha permitido no tiene otro origen que “la irritación que me produce las cartas de Lowry referentes a Ortega” y termina con el sarcasmo de recomendar que para terminar con este asunto (queda oscuro de qué asunto se trata; colijo que se trata de su odio a Ortega, comparable, por lo demás, con el del padre Ramírez) “las obras de Ortega sean retiradas de la circulación en castellano y que se encargue a un buen equipo de traductores una nueva versión de los principales ensayos de nuestro filósofo a partir del texto inglés o alemán...”, etcétera. “Prólogo” a *El volcán, el mezcal, los comisarios*. Barcelona: Anagrama, 1984, pp. 15-16. Algún día quizá merezca la pena hacer una historia con las finezas críticas que muchos de nuestros santos culturales de la democracia se han permitido con Ortega.

Pero el proyecto era más antiguo y acompañó a Lowry durante toda su corta vida de creador de ficciones. Ya en 1940-1941 había concebido una trilogía con el mismo nombre, *El viaje que nunca termina*. La primera parte habría de ser *Bajo el volcán*, una descripción del infierno; la segunda, el purgatorio, *Lunar caustic*, cuya revisión acababa de terminar por esas fechas<sup>4</sup>, y la tercera, que también tenía muy avanzada, pero que había perdido en un incendio a los que tan proclive fue la vida de Lowry, se había de llamar *En lastre hacia el mar Blanco* y narraba el paraíso, la salvación después del descenso a los ínferos. Es interesante advertir que por las fechas en que leyó a Ortega, Lowry ya había modificado el plan, introduciendo como parte final de la trilogía el asunto de la novela sobre la escritura de una novela, centrado en un personaje que no podía ser otro que un escritor en trance de reflexionar sobre el proceso de creación: ficción dentro de la ficción. Aquel primer proyecto se refería, según palabras del propio Lowry, “a la lucha que adopta el espíritu humano (indudablemente por la facilidad de engañarse a sí mismo) en su ascenso hacia un fin verdadero”<sup>5</sup>. Semejante descripción apenas si oculta el componente autobiográfico del proyecto y el problema a la vez creativo y vital que tenía Lowry: el genio para la escritura y la maldición de no sentirse seguro con nada de lo que hacía.

Y había más. Hijo de su tiempo, creía firmemente que una obra de arte debía aspirar a ser por sí misma algo valioso y trascendente, y no un adorno, un entretenimiento o un juego. De ahí que concibiera *Bajo el volcán* como “una empresa espiritual” y que, el resto de su vida, siguiera embarcado en un proyecto tan intelectual y estéticamente ambicioso que nunca pudo llevarlo a cabo<sup>6</sup>. La doctrina orteguiana del yo viviente como un novelista que se sirve de su imaginación para ir construyendo, poco a poco, el personaje que quiere llegar a

<sup>4</sup> Nunca llegó a publicarla. Apareció póstumamente en *Paris Review*, en 1963.

<sup>5</sup> Carta a Jonathan Cape del 2 de enero de 1946, en *El volcán, el mezcal, los comisarios*. Barcelona: Anagrama, 1984, p. 31.

<sup>6</sup> Respecto de la ambición que el autor había puesto en su obra, ilustra la carta que Lowry dirigió a su futuro editor, Jonathan Cape, para defender su obra de la injerencia de un lector de la editorial que quería hacer cortes. Se suele decir que es la mejor introducción a la lectura de *Bajo el volcán* y seguramente es cierto. Contiene una descripción insuperable de la novela en los siguientes términos: “La novela puede sencillamente leerse como una historia que ofrece más cosas si uno desea profundizar en ella. Puede ser considerada como una especie de sinfonía, o en otro caso, como una especie de ópera, y hasta como una novela del Oeste. Es música bailable, poema, canción, tragedia, comedia, farsa, etcétera. Es superficial, profunda, entretenida, aburrida, a gusto del lector. Es una profecía, una advertencia política, un criptograma, un filme absurdo, un letrero en el muro”. Y añadía unas líneas después: “...después de todo no tiene más intención que la de ser, aunque sea yo quien tenga que decirlo, una novela profundamente seria” (ob. cit., pp 35-36). Hoy en día, muy pocos dudan de que este diagnóstico sea acertado.

ser, le confirmaba en su representación del novelista como de una especie de taumaturgo del siglo que podía arrancar su secreto a la época. Y poco a poco el “personaje” fue adueñándose de su vida reduciéndola a la tarea de servir de sostén a la obra que había que escribir: *El viaje a ninguna parte*, título que bien pudiera haber sido sugerido por un inconsciente burlón que sabía de antemano que el viaje que nunca terminaría iba a ser el de llevar a buen puerto la trilogía de novelas.

## II

Pero no fue éste el único asunto que halló Lowry en su lectura de Ortega. Hay, al menos, otros tres que le interesaron igualmente y que delatan una notable perspicacia filosófica para un lector aficionado, como presumo debía ser nuestro novelista. En efecto, Lowry se hace eco de lo novedoso del método etimológico que propone Ortega como instrumento de la razón histórica, de las diferencias entre la filosofía de la vida de Ortega y el existencialismo de Sartre, que por entonces alcanzaba en Francia su momento de esplendor<sup>7</sup>, apostando por el orteguiano sentido de la vida: “es refrescante leer una filosofía que concede valor al drama de la vida misma, el valor dramático de tu propia vida en el momento mismo en que lees”. El otro gran asunto de la carta es su perspicaz lectura de *La rebelión de las masas*, libro que interpreta como una genuina y original defensa del liberalismo tradicional, no corrompido por la democracia de masas ni negado por los totalitarismos triunfantes en el siglo XX. Lowry captó el doble registro del libro, el que diagnostica el perfil psicológico y moral del “hombre nuevo”, al que bautiza como “hombre-masa”, y el que remite al problema político que provoca su intervención en la vida pública en su condición de tal. El hombre masa es el snob, el individuo sin vocación que vive a la deriva y no sabe qué hacer con su libertad. De ahí la observación, a medias irónica, a medias seria, de que Ortega habría encontrado “uno de los argumentos más convincentes contra el comunismo que había leído en un espacio tan breve”. El comunismo podía aprovechar la idea de que la vida es vocación para “vestir con algo de dignidad y dramatismo esas vocaciones que de otro modo destruyen el alma”. Piensa en la “vocación” del obrero que ha de encarar en su vida el trabajo rutinario, físicamente agotador y carente de atractivo. Esto es lo serio. Y lo irónico estaba en la realidad política y cotidiana del

<sup>7</sup> Sartre había dictado la conferencia “El existencialismo no es un humanismo” en 1946. Lowry, quien había leído a Heidegger, juzga con dureza el existencialismo de Sartre, que no aportaría nada nuevo, “una especie de filosofía de segunda mano, adaptada al gusto de los franceses”.

Estado que se autodenominaba de “los consejos obreros” (*soviets*). Lowry ya había leído a Orwell por estas fechas. Lo irónico era que detrás de la retórica obrera no había nada excepto represión policial y nacionalismo ruso. Estamos en 1950, cuando Stalin mantiene aún su inmenso poder sobre la Unión Soviética y media Europa, y en los Estados Unidos triunfa el maccartismo y se hace sentir el clima opresivo de la guerra fría. De ahí que termine con una nota de optimismo que también había anotado Ortega unos años antes: “que su tradición liberal salvará la situación”, lo que, apostilla, es diferente a decir que “la democracia o la coca-cola salvarán la situación”<sup>8</sup>.

### III

En 1947, con *Bajo el volcán* ya publicado y bien recibido por la crítica, especialmente en USA y Francia, trabaja ferozmente –solía escribir, cuando lo hacía, en tiradas de dieciséis horas– en la tercera parte de la trilogía, que ya se llama *Oscuro como la tumba donde yace mi amigo*. Su protagonista es el novelista Wilderness, su *alter ego* de papel. Lowry cuenta a un amigo que en *Oscuro* “recapitulaba un pasado doloroso y revivía la escritura de su libro, preocupado por no quedar enterrado bajo la mampostería un tanto pirandelliana” (*Bio*, p. 472). Esta alusión es importante porque en la carta que editamos Lowry asocia la tesis orteguiana del yo novelista de sí mismo con la obra de Pirandello, pero sugiere que el dramaturgo no ha comprendido la profundidad de la tesis filosófica implicada en su obra, mientras que Ortega ha dado en el clavo. Si “el hombre es en efecto una especie de novelista de sí mismo, veo algo filosóficamente valioso en el intento de establecer lo que *realmente* ocurre en la mente del *novelista* cuando concibe lo que él cree ser la figura imaginaria de un personaje, etcétera”. En realidad, Lowry había hallado en el “Pidiendo un Goethe desde dentro” (1932) –por cierto, escrito por Ortega en una circunstancia biográfica muy especial, cuando salía de una experiencia política, con una inequívoca conciencia de fracaso, y recuperaba la actividad filosófica con la impresión de que ella era, y había de ser en el futuro, la verdad de su propia existencia–, decía que Lowry había encontrado en el *Goethe* la confirmación teórica de que su proyecto novelístico estaba justificado al tratar de escribir “la parte que nunca se escribe, junto a la que se incluyen los verdaderos impulsos que le hicieron novelista o dramaturgo para empezar, y las modificaciones de la vida que le rodea a través de sus propios ojos a medida que se hacen realidad esos impulsos”. Y, concluye: ése sería “el verdadero drama”.

<sup>8</sup> Me refiero a las palabras finales del ensayo “En cuanto al pacifismo” (1937), incorporado a *La rebelión de las masas*, IV, 528.

El “drama auténtico” no sería ya la tentación romántica de la vida como obra de arte, sino la novela de la vida idéntica en su sustancia de palabras a la trama de situaciones, decisiones, emociones e impulsos que viene a ser una humana vida real. Pero como eso no sólo es imposible sino que carece de sentido, Lowry pretendía escribir la novela subterránea de una novela convencional, la novela de la vida del novelista en el proceso sufriente de escribir su novela; en suma, una autobiografía transfigurada en novela. En una carta de 1953 a su agente literario, una más de las que enviaba para re-actualizar su vasto y a estas alturas inabarcable plan de novelas<sup>9</sup>, que seguía llamándose *El viaje a ninguna parte*, Lowry escribe: “Wilderness es como el personaje de Ortega, construyendo su vida a medida que avanza, y tratando de encontrar su vocación”. Carmen Virgili, que cita estas líneas como inicio de su artículo “Malcolm Lowry y Ortega: el hombre como novelista de sí mismo”<sup>10</sup>, confirma que, en efecto, la teoría orteguiana de que “la vida en su dimensión más humana es como una obra de ficción, debió impresionar vivamente a Lowry, sin duda uno de los escritores que más lejos han llevado la identificación entre vida y obra y no precisamente de un modo voluntario, sino compulsivo”<sup>11</sup>. Es ese matiz de que Lowry fuera llevado compulsivamente a la tarea de escribir-se la vida y vivir la escritura, lo que le indujo a ignorar el “como” irónico y distanciador que está en la raíz de la teoría de la vida humana como realidad radical y del yo como un personaje que hace su vida como un novelista escribe su novela. Ortega situaba el arte en un “mundo interior” exento y apartado del núcleo de la vida<sup>12</sup>. El arte es a donde el hombre se retira a descansar del inexorable sufrimiento y cansancio que acompaña al vivir. El arte tiene que ser siempre ficción y no puede aspirar a suplantar lo real.

Lowry había comprendido en su lectura de Ortega el vínculo que une la defensa del liberalismo político de *La rebelión de las masas* y la doctrina metafísica de la vida humana como cumplimiento de la vocación de un yo. Es la libertad para poder “llegar a ser el que eres”. Y fue, la libertad, la rosa y la cruz de su existencia. La doctrina orteguiana de la vida humana convierte la propia existencia en un horizonte de aparición y de realidad únicos. El hombre que llega a asumir esta tesis descubre una nueva dimensión de libertad y poder, inseparable

<sup>9</sup> En 1951 escribía a un amigo: “Estoy convencido que *The Voyage that Never Ends* será un gran libro si merezco la gracia de terminarlo”. Aunque más que un libro iba camino de convertirse en un “sistema” de libros, pues la lista de obras que componía *El viaje* era, a estas alturas, de diez, incluyendo colecciones de cuentos y poemas. Véase *Bio*, pp 551-552.

<sup>10</sup> *Revista de Occidente*, 96 (mayo 1999), p. 45.

<sup>11</sup> Ob. cit., p.46.

<sup>12</sup> Para la doctrina de los mundos interiores, véase “Ideas y creencias” (1940), especialmente su cap. II, en V, 672 y ss.

de un gran peso: uno es responsable de todas las acciones —es más, cada uno de nosotros no tiene más identidad o consistencia que la que le confiere su propia actuación en el mundo. No hay ahora ni naturaleza ni Dios a los que reclamar por las cosas malas. Aunque reconociendo que la dimensión de destino es sustancial e inseparable de la libertad, el yo viviente se convertía, además del protagonista del propio drama, en su juez, reo y verdugo.

La filosofía de Ortega fue para Lowry, como todas las cosas grandes que incorporó a su vida, una bendición y una condena. Lo primero es fácil de explicar: como tantos poetas y novelistas del siglo XX que se movieron en la estela de un romanticismo profundamente transformado por los acontecimientos, pero que conservaba intactas su voluntad de absoluto y su desesperación, Lowry estaba ansioso de profundidad y quería que su trabajo no sólo pasara a la historia de la literatura por su originalidad y vigor narrativo, sino porque esperaba que sus novelas ayudaran a salvar el mundo o al menos a acompañar a los hombres en su dolor. La filosofía de la razón histórica le descubría esa relación con la realidad histórica, que, por lo demás, él ya había intuido en la descripción del personal descenso a los infiernos de su héroe, en *Bajo el volcán*, el Cónsul. La técnica del novelista sirve a la vida porque permite al yo buscar el sentido de las propias acciones con ayuda de la imaginación, donde habita el “fondo insobornable” de cada cual. Allí está escondida la verdad de la propia existencia, el principio al que uno tiene que obedecer si quiere ser realmente él mismo. La vida de Malcolm Lowry fue un vasto, grandioso, encarnizado combate por cumplir su vocación de escritor original y único.

Pero esa misma exigencia de autenticidad fue su cruz.

Sus biógrafos describen a Lowry como una personalidad compleja y atormentada hasta el desequilibrio, perseguido por lo que él mismo llamaba sus furias o sus demonios, cuyo centro siempre tenía que ver con el proceso de creación. El miedo al plagio, la inseguridad permanente de no estar a la altura, que le convirtió muy pronto en un bebedor compulsivo y finalmente en un alcohólico, la dependencia de una figura paterna y de las mujeres de las que se enamoraba, la impresión de no ser lo bastante bueno o trabajar lo suficiente, son rasgos de su carácter, pero puede que también marcas de la tensión que la vocación introduce en la vida de aquel que decide vivir bajo su imperativo. Por eso, el tema de fondo de su gran ciclo novelístico no podía ser otro que el de reflexionar sobre los desastres que pueden sobrevenirle al artista por el mal uso de su talento..., “perder su alma” y tener que luchar por recuperarla... “Su secuencia de novelas, escribe su biógrafo, no versaba sobre un hombre o sobre un escritor, sino más bien sobre el inconsciente de un hombre” (*Bio*, 566). A lo que habría que añadir, sobre un inconsciente estructurado orteguianamente: lo que lucha por acceder al campo de la conciencia y convertirse en el centro

inspirador del viviente es su misteriosa vocación. “Wilderness –escribe Bowke– no era un novelista en el sentido ordinario. Era una especie de hombre subterráneo, el hombre de Ortega y Gasset, que crea su propia vida en el proceso de vivirla y de intentar encontrarse a sí mismo” (*Bio*, p. 566). Uno de los miedos recurrentes de Lowry era que estuviera escribiendo un libro cuya trama contuviera su propia muerte. Su identificación profunda en los últimos años de su vida con el personaje del Cónsul<sup>13</sup> parecía el cumplimiento autoinducido de una profecía: su vida se había convertido en un infierno. Es posible que unir en un continuo ficción y realidad, vida y novela desencadene una maldición sobre la vida: que los demonios pueden circular con mayor libertad de un plano a otro y terminar destruyendo ambas. Los griegos lo llamaron *hibryō*<sup>14</sup>. Lo asombroso es que hacia el final de su vida, Lowry lo llegará a comprender. En una carta a un joven escritor, al que había conocido porque había escrito una tesis sobre su novela, David Markson, le confesó que “a partir de la confusión de los dos mundos, de los dominios del arte y la vida, han surgido todos mis problemas personales...” (*Bio*, p. 663). Cuando escribió esto le quedaban cuatro meses de vida. Murió un 27 de junio de 1957. El certificado de defunción calificó la circunstancia de la muerte de “percance” y un íntimo amigo de “sucio accidente”; la causa material fue una combinación tan fatídica como previsible de barbitúricos y alcohol.

<sup>13</sup> “Él era el Cónsul y le gustaba reconocerlo, y aún se apegaba a la idea de que el alcohol era su fuente de inspiración” (*Bio*, 633).

<sup>14</sup> Miguel de UNAMUNO nos dejó un fascinante experimento de transformación espiritual del autor en personaje y viceversa en *Cómo se escribe una novela* (1925, 1ª. ed. en francés en 1926, y en español en 1927) que confirma la experiencia de “locura” en que incurre el escritor que borra los límites que separan la ficción de la realidad. Pero don Miguel tenía, a diferencia de Lowry, un sólido yo asentado en el centro de su existencia.



---

---

## MALCOLM LOWRY

### *Carta a Downey Kirk*

Dollarton, B. C. (British Columbia)

23 de junio de 1950

Querido Downey:

He querido escribirte desde hace algún tiempo con la esperanza de haber recibido mis prometidos ejemplares de la edición francesa del *Volcán* para enviarte una. Pero hasta el momento he recibido, además del que ya viste, solamente un ejemplar encuadernado en papel de la edición normal (no la del club del libro), y yo quería regalarte un ejemplar bueno en tela de la primera edición, cuya llegada aún estoy esperando, de modo que, por favor, ten un poco más de paciencia conmigo. He recibido también una excelente crítica de la versión francesa publicada en la edición parisina del *New York Herald Tribune* según la cual es mejor que el original (aunque sin haber leído el original), comoquiera que deba yo interpretar eso; y una caricatura del autor (anglo-canadiense) en el periódico francés que confío no sólo sea peor que el original sino nada parecido al original<sup>1</sup>. Tengo también un ejemplar de la traducción noruega para ti, de la cual la única información que tengo hasta el momento es lo que dice en la cubierta, de modo un tanto seco: *En djewelok roman*. Espero que eso signifique diabólica en el mejor sentido de la palabra, más que infernalmente mala. Tuvimos el placer de encontrarnos a Marjorie un día cuando íbamos al cine, y

---

<sup>1</sup> Esta crítica aparecía en el número de junio de 1950 del *New York Herald Tribune*, es la titulada "Browning's góndola".

dijo que andabas un poco malucho pero espero que estés bien ya. Íbamos a ver *The Naked Ape*<sup>2</sup> que me habían dicho que estaba bien<sup>3</sup>; pero es *ðjevelak* en el peor sentido de la palabra, aunque el suspense aumentó sutilmente con el accidente de un fallo eléctrico de una hora, a media película. La gente tiene un aspecto muy siniestro y muy extraño mientras espera por el vestíbulo del cine cuando hay apagón, y tomé nota de que tengo que utilizarlo en un libro. Y entonces me acordé de que ya lo había utilizado en *Bajo el volcán*.

Vino alguien de fuera y cortó un arce enorme (no lejos del camino) que posiblemente te habría gustado tanto como a nosotros, dejando el tronco atravesado en el paso, sin pensar un momento en los pájaros que anidaban en él, y todo para sacar un pedazo diminuto de madera con el que hacer un violín. Pensé en escribir con tiza en el tronco: “¿Te gustaría que te pasara esto a ti, so bárbaro? Cuando oigas tu birria de violín va a sonar como una matanza de pájaros”. Pero decidí que no iba a solucionar nada perturbando a sus habitantes añadiendo mi aportación de gran guiñol a algo que ya era suficientemente *ðjevekak* —lo mismo, por cierto, que el trabajo de los escandinavos— a menos que pudiera haberlo hecho en escandinavo.

Tenía intención de decirte anteriormente que he estado leyendo al filósofo español José Ortega y Gasset; no sé cuántos libros ha escrito o cuántas obras ha creado, pero en el frontispicio se enumeran *Towards a Philosophy of History*<sup>4</sup>, *Invertebrate Spain (España invertebrada)*, *The Revolt of the Masses (La rebelión de las masas)* y *The Modern Theme (El tema de nuestro tiempo)*, presumiblemente porque se pueden adquirir en traducción. Poseo además una magnífica conferencia suya sobre Goethe, pronunciada primeramente en Alemania en 1932, pero reeditada en el *Partisan Review* a finales del año pasado<sup>5</sup>. Es el único artículo que he leído en mi vida en que se critica a Goethe por su polifacetismo, su lado

<sup>2</sup> Está película basada en la obra de O'Neill de *Hairy Ape* (el mono peludo), se tituló en español *Pasión salvaje*. (N. de T.)

<sup>3</sup> *El mono peludo*, una obra de Eugene O'Neill de 1922, fue una de las predilectas de Lowry desde muy pronto; Alfred Santell dirigió la versión cinematográfica en 1944, en la que William Bendix hacía el papel de Yank.

<sup>4</sup> En *Towards a Philosophy of History* se reunieron varios ensayos de Ortega: “El origen deportivo del Estado” (“The Sportive Origin of the State”), “Prólogo para franceses” de *La rebelión de las masas* (“Unity and Diversity of Europe”), “Meditación de la técnica” (“Man the Technician”), *Historia como sistema (History as a System)*, “El hombre a la defensiva” (“The Argentine State and the Argentinean”). (N. de T.)

<sup>5</sup> Lowry descubrió la obra de José Ortega y Gasset por esta época y se convirtió en una influyente fuente de ideas. En sus obras de ficción hay frecuentes referencias a Ortega a partir de este momento, así como en sus planes para *The Voyage that Never Ends*. El ensayo “Pidiendo un Goethe desde dentro: carta a un alemán” se publicó por primera vez en *Die Neue Rundschau* en 1932; en *Partisan Review*, 16.12 (1949), pp. 1163-1188, se publicó una traducción al inglés, la cual se encuentra en la biblioteca de Lowry. Véase también la carta de Lowry del 24 de marzo de 1952 (512) a Albert Erskine.

Leonardo da Vinci. La tesis de Ortega viene a ser aproximadamente que tendría que haberse limitado a ser poeta y no haber falseado su vocación creyendo necesario ser presidente de la República de Weimar, dirigir un teatro, crear teorías sobre el color, hacerse patriota profesional y todo lo demás. Esta versatilidad suele considerarse una virtud superior, de modo que resulta interesante encontrar a alguien que adopta la opinión contraria. La idea parece ser que Goethe podría haber adquirido conocimiento imaginativo de esta índole de cosas y utilizado ese conocimiento para sostener la subestructura de su obra –igual que Strindberg llegó a ser prácticamente historiador profesional para escribir sus dramas históricos– pero en la medida en que se convirtió en su exponente profesional, *no* era Goethe, y esto podría considerarse, filosóficamente hablando, una calamidad y un desperdicio, y una calamidad para el mundo, porque “la vida es apresuramiento”. Ésta es la clase de filosofía que a mí me parece particularmente útil en una biblioteca pública cuando te enfrentas a miles de libros que no hay tiempo posible para leer, por lo que piensas: Ah, si tuviera más tiempo, qué no leería yo; ¡es imposible del todo! Porque lo cierto es, según esta perspectiva, que incluso el pensamiento deviene en pérdida de tiempo si la vida es cuestión de arrancar todo lo que no es esencial del núcleo central de nuestro ser que es, de hecho, nuestra vocación misma. Así, la vida resulta algo parecido a la ficción y en efecto Ortega dice en un momento de *Towards a Philosophy of History*, que era lo que estaba leyendo:

Zoológicamente, vida significa todo lo que hay que hacer para sostenerse en la naturaleza. Pero el hombre se las arregla para reducir al mínimo esa vida, para no tener que hacer lo que tiene que hacer el animal. En el hueco que la superación de su vida animal deja, vaca el hombre a una serie de quehaceres no biológicos, que no le son impuestos por la naturaleza, que él se inventa a sí mismo. Y precisamente a esa vida inventada, inventada como se inventa una novela o una obra de teatro, es a lo que el hombre llama vida humana, bienestar. La vida humana, pues, trasciende de la realidad natural, no le es dada como le es dado a la piedra caer y al animal el repertorio rígido de sus actos orgánicos –comer, huir, nidificar, etcétera –, sino que se la hace él, y este hacérsela comienza por ser la invención de ella. ¿Cómo? La vida humana ¿sería entonces en su dimensión específica... una obra de imaginación? ¿Sería el hombre una especie de novelista de sí mismo que forja la figura fantástica de un personaje con su tipo irreal de ocupaciones y que para conseguir realizarlo hace todo lo que hace, es decir, es técnico?<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Ortega elaboró esta idea en *Towards a Philosophy of History* (Nueva York: W. W. Norton, 1941); véase p. 108.

En español esta cita se encuentra en “Meditación de la técnica”, *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2006, V, 567. (N. de T).

Probablemente esto me parece encomiable en parte porque si es cierto, y el hombre es en efecto una especie de novelista de sí mismo, veo algo filosóficamente valioso en el intento de establecer lo que *realmente* ocurre en la mente del *novelista* cuando concibe lo que él cree ser la figura imaginaria de un personaje, etc.; pues esto –la parte que nunca se escribe, junto a la que se incluyen los verdaderos impulsos que le hicieron novelista o dramaturgo para empezar, y las modificaciones de la vida que le rodea a través de sus propios ojos a medida que se hacen realidad esos impulsos– sería el verdadero drama. (Lo cual no sería muy diferente a Pirandello, que –cito de un artículo de *Partisan Review*– “invierte la convención del realismo moderno: en lugar de pretender que el escenario no es realmente un escenario, sino una salita familiar, pretende que la salita no es real como una fotografía, *sino un escenario* que contiene muchas «realidades»”<sup>7</sup>. Esto es lenguaje shakesperiano hecho realidad. Mi impresión es que Pirandello quizá no apreciara plenamente hasta qué punto podía estar cerca de la verdad esta visión de la vida humana, a consecuencia de lo cual las “realidades” de “Seis personajes en busca de autor”, digamos, no están a la altura de la profundidad de la visión, aunque no le he estudiado suficientemente, y la opinión crítica más aceptada de Pirandello es al parecer errónea). Yo espero acabar algo de este tipo algún día. Pero Ortega no se ocupa, aquí, en cualquier caso, de la ficción: ésta es la tesis en que basa su valoración de la historia. El hombre es “lo que le ha pasado”. Esto también es interesante porque es una filosofía que empieza con la propia existencia, enlaza con Heidegger y Kierkegaard [sic], etc. y de ahí con el existencialismo. Éste último se ha convertido ya en Francia en una broma de teatro de variedades pero nada hay de esa desesperanza en Ortega. Uno supone que el existencialismo de Sartre (que, en la medida en que yo lo entiendo, no tiene nada de nuevo) es meramente una especie de filosofía heredada o de segunda mano, dramáticamente modificada para adaptarla a la angustia de los franceses en medio de todas sus ocupaciones, penas, valentías, resistencias, duplicidades y traiciones, y con ello darle un cierto aire de significado; aun así, es refrescante leer una filosofía que concede valor al drama de la vida misma, el valor dramático de tu propia vida en el momento mismo en que lees. ¿Quién quiere leer 3000 páginas que demuestren irrefutablemente que no existimos? ¿Aunque fuera verdad? Pero creo que lo que te resultaría interesante de Ortega es su aproximación muchas veces filológica a la dilucidación de los problemas, y el gran valor que otorga a la filología misma. La palabra snob, me dice, proviene de *sine nobilitate*, y es una frase cuyo origen, incidentalmente, está en la uni-

<sup>7</sup> Lowry está citando del artículo de Francis FERGUSSON “The Theatricality of Shaw and Pirandello” publicado en *Partisan Review* 16.6 (1949), p. 598.

versidad de Cambridge<sup>8</sup>. En las listas de estudiantes de Cambridge se indicaba, según parece, en tiempos, la profesión y rango de la persona junto a su nombre. Al lado de los plebeyos aparecía la abreviatura: “s. nob.”: *sine nobilitate*, y de ahí la palabra “snob”. Lo cual significa que si no eras el duque de Bugnasty, como yo por ejemplo, eras técnicamente, en aquella época, un snob, de lo cual no tenía yo desde luego noticia. De hecho, uno pensaba que había llegado a significar exactamente lo contrario: tendemos a creer que el duque de Bugnasty sería, *ex officio*, un snob, o si no se comporta como tal le consideraríamos un hombre extraordinario. Ortega no explica cómo llegó a corromperse la frase, pero resulta –según una nota a pie de página– ser todo ello parte de su tesis general y no tiene nada que ver con el duque de Bugnasty ni nada que se le parezca, excepto que el duque, o lo que fuera, tuvo en un tiempo, además de derechos, obligaciones. El verdadero snob es aquel que imagina que sólo tiene derechos. Todo lo cual viene a resumirse en el asunto de la vocación. Haber encontrado la propia vocación, sea cuál sea, es entender que existimos en este mundo “para hacer algo determinado e incanjeable”. “Este universal snobismo”, dice, “que tan claramente aparece, por ejemplo, en el obrero actual, ha cegado las almas para comprender que, si bien toda estructura dada de la vida continental tiene que ser trascendida, ha de hacerse esto sin pérdida grave de su interior pluralidad. Como el snob está vacío de destino propio, como no siente que exista sobre el planeta para hacer algo determinado e incanjeable, es incapaz de entender que hay misiones particulares y especiales mensajes. Por esta razón es hostil al liberalismo, con una hostilidad que se parece a la del sordo hacia las palabras. La libertad ha significado siempre en Europa franquía para ser el que auténticamente somos. Se comprende que aspire a prescindir de ella quienes saben que no tienen auténtico quehacer”<sup>9</sup>.

Esto a primera vista me pareció, entre otras cosas, uno de los argumentos más convincentes contra el comunismo que había leído en un espacio tan breve; pero en realidad es solamente una declaración en defensa de la vieja escuela de liberalismo que tan de moda está denunciar, y sin la posibilidad de libre debate de los principios revolucionarios –como los que contiene el comunismo por cierto, y hasta la derecha ha absorbido en la práctica aquellos principios revolucionarios que parecen deseables– dicha escuela no podría existir. Yo supongo que esta idea es preeminentemente europea, y basada (como dice Ortega más adelante) en la observación de Guizot de que en Europa ningún grupo o clase de ideas y creencias ha triunfado jamás de forma absoluta (debido al

<sup>8</sup> Ortega define la palabra “snob” en *Towards a Philosophy of History*, ob. cit., p. 56.

En español esta cita se encuentra en *La rebelión de las masas*, “Prólogo para franceses”, *Obras completas*, IV, 357. (N. de T).

<sup>9</sup> En español la cita se encuentra en “Prólogo para franceses”, ob. cit., IV, 357. (N. de T).

carácter progresivo en constante crecimiento del liberalismo en cuestión)<sup>10</sup>. La idea sobre la que un comunista marxista saltaría de inmediato –o debería saltar de inmediato– que se desprende de los comentarios de Ortega es que Rusia es el único sitio donde se ha realizado un esfuerzo verdaderamente serio a gran escala tanto para descubrir la particular vocación para la que el individuo está psicológicamente mejor dotado como para vestir con algo de dignidad y dramatismo esas vocaciones que de otro modo destruyen el alma (como, por ejemplo, apretar la misma tuerca todos los días en una fábrica de producción en masa). Creo que ahí es donde reside el problema, en (como siempre) la técnica, o donde al menos podría comenzar la argumentación. La mecanización –sugiere uno pedantemente– es hija de una creativa facultad tecnológica del hombre que ha empezado ya a escamotearse a sí misma. Pero los rusos –que nunca han tenido realmente un sistema capitalista– no parecen entender esto, porque han prohibido expresarse a las personas mismas equipadas para decírselo. Porque en Rusia, en efecto, el mecánico es exaltado por encima de todos los demás. Privado de sentido espiritual en su vida, privado incluso del lujo de la desesperación cósmica, pero alentado (lo cual parece ser un avance frente a la fábrica Ford) a encontrar sentido en lo que hace, pues no lo hace ya por sus hijos, encuentra y es animado a encontrar ese sentido en el servicio al Estado. Esto acaso resuelva muy bien esa particular índole de problema del mecánico-robot, porque puede sentirse generoso, y probablemente le haga sentirse así, y menos como un robot, pero desafortunadamente todos los demás tienen que seguir la misma línea: se supone que el escritor, por ejemplo, debe ser un noble trabajador para el Estado, y también el filólogo; (veo, por cierto, que los filólogos en Rusia se acaban de meter en un buen lío). Con los compositores pasa lo mismo, la máxima retribución no compensa al artista creativo de la falta de libertad de expresión (no hablamos de libertad individual en la orquesta; también podría divertirnos imaginar a Shostakovitch componiendo una decadente parte “burguesa” para trombón en una pieza “patriótica”) y Rusia paga el precio con el arte más pobre, la música más pobre y la literatura más pobre del mundo. Los profesores tienen por fuerza que enseñar falsedades: y todo por el Estado. Parece todo tan absurdo si te fijas; porque la libertad de expresión, como la religiosa, lejos de producir la destrucción del comunismo, probablemente le ganaría una multitud de adeptos. Es verdad que la libertad de expresión acabaría destruyendo el Estado policial, y aboliendo a los confidentes, pero sin duda la preservación de estos servicios no era el objetivo del comunismo, o habría encontrado mayoritariamente a sus adeptos entre los policías y los confidentes. Y así vamos, al corro del higo chumbo<sup>11</sup>, mientras el sentido común encuentra una desafortunada explicación a la conducta en apariencia demencial de Rusia

<sup>10</sup> Lowry está citando el comentario de Ortega sobre Guizot en “Prólogo para franceses”, IV, 357-358. (N. de T).

<sup>11</sup> Lowry repite aquí un verso de la parte 5 del poema de T. S. Eliot “The Hollow Men”: *Here we go round the prickly pear.*

en el hecho de que se ha estado preparando para la guerra durante los últimos 20 años o más, y por ello vive en un estado de constante “esfuerzo bélico”, con sus concomitantes estrecheces y su patriotismo fofo: pero yo creo que, siendo las necesidades básicas de la gente realmente muy simples, hay más esperanza y más vida en Europa de lo que parece, y que su tradición liberal –que se extiende hasta allí– finalmente salvará la situación. Esto es algo diferente a decir que la democracia o la coca-cola o el socialismo británico salvarán la situación pero sin duda para la gran mayoría de la gente en todos sitios significa lo mismo esa parte que solía llamarse: alma. El resto es simplemente repetición de los editoriales. Y puesto que me puse a escribir esta carta con objeto de paliar tu colitis, si subsiste, y no para, hablando de purgas, producirte un cólera asiático, será mejor que te diga que me siento optimista.

Quiero otra vez agradecerte profundamente que fueras tan amable de traducirnos esos artículos: ese trabajo está ya terminado, y la corrección de la traducción sin duda habrá intensificado el efecto que, hasta el momento, ha sido intenso en algunos círculos: pero seguimos con los dedos cruzados, de modo que no diré nada más por el momento, por razón de cierta superstición.

Vimos *Un tranvía llamado deseo* y *Muerte de un viajante*: de ambas escribiré más adelante. También vimos *El tercer hombre*, y *Alemania año cero*. Son películas esencialmente flojas aunque por razones complicadas, creo, pese a que probablemente merezca realmente la pena ver ambas.

Tenemos muchas ganas de veros a Marjorie y a ti otra vez pronto, y te deseamos una pronta recuperación. Por favor, saluda a Dunc. de mi parte. Y nuestros mejores deseos para los dos y para Dorothy.

Afectuosamente,  
Malcolm

Traducción de Eva Rodríguez

Reproducido de  
*Sursum corda! The collected letters of Malcolm Lowry.*  
Vol. II: 1946-1957.  
Edited by Sherill E. Grace.  
Toronto, Buffalo: University of Toronto Press

---

“Al corro del higo chumbo” es la traducción que hizo José María VALVERDE (T. S. ELIOT, *Poetas reunidas*. Madrid: Alianza Tres, 1984) de este verso del poema de Eliot, *Los hombres buecos*. Aquí el poeta parafrasea una canción infantil (*Here we go round the mulberry bush*) con tono sombrío, ligándola a otro verso del mismo poema: “ésta es la tierra de cactus”. En todo caso aquí parecería que a lo que alude Lowry es a que se estaba evitando este asunto “espinoso”. (N. de T).



## EUROPA Y LA RAZÓN HISTÓRICA

LÉVÊQUE, Jean-Claude: *Forme della ragione storica. La filosofía di Ortega y Gasset come filosofía europea*. Turín: Trauben. 2008. 242 pp.

JAIME DE SALAS  
ORCID: 0000-0002-7116-4091

Este libro se sitúa en la línea de otros trabajos del autor. Su conocimiento de la filosofía contemporánea, sobre todo de Husserl, Heidegger y Dilthey le acredita entre los primeros comentaristas jóvenes de Ortega. Sobre todo, ahonda en la relación entre Ortega y Dilthey que, si es bien conocida por el artículo que el propio Ortega dedicó al pensador alemán, ha sido objeto de muy poca atención por parte del mundo académico. En este punto hay que destacar el primero de los trabajos que componen *Forme della ragione storica*. “La ragione storica in Ortega y Gasset y Dilthey” encuentra un precursor en otro trabajo, excelente, publicado en español en la obra colectiva compilada por Lluís Álvarez, *Hermeneutica y Ac-*

*ción*. Las primeras páginas del primer “Ortega y Dilthey” no sólo constituyen una declaración de intenciones sino un programa de trabajo que el libro que comentamos empieza a realizar.

Por otra parte, refleja la madurez de la investigación sobre Ortega: además de apoyarse en la edición de Molinuevo de las notas del trabajo del pensador madrileño también refleja familiaridad con las que aún se encuentran inéditas en el archivo de la fundación. Pero todo esto se complementa con una amplia cultura filosófica que permite valorar lo que se está estudiando.

En el enfrentamiento entre Heidegger y Dilthey, en muchos puntos, Ortega se decantará a favor de la visión de la historia del autor de la *Introducción a las ciencias del espíritu* (pp. 28, 34 y 37). Lo que es importante es precisar el alcance de esta relación que es central para la definición del pensamiento orteguiano en su último periodo. Lévéque cuenta con los recursos para presentarla en toda su complejidad y además relacionarla con la trayectoria del

### Cómo citar este artículo:

De Salas, J. (2009). Europa y la razón histórica. Reseña de “Forme della ragione storica. La filosofía di Ortega y Gasset come filosofía europea” de Jean-Claude Lévéque. *Revista de Estudios Orteguianos*, (18), 281-283.

<https://doi.org/10.63487/reo.555>



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 18. 2009  
mayo-octubre

pensamiento orteguiano del momento en su conjunto.

Es perfectamente lícito pensar en la recepción de *Ser y Tiempo* y el gran periodo entre 1927 y 1933 como la culminación de la obra anterior de su autor. Pero sería más ajustado a mi juicio ver este mismo periodo como el comienzo de una nueva etapa anunciada en el "Prologo a una edición de sus obras". Sería un momento fundacional. En el que por supuesto perviven los intereses y planteamientos de la primera época. Con razón, por ejemplo, recuerda Lévêque la importancia de la expresión "yo soy yo y mi circunstancia", si bien ahora se realiza tal afirmación dentro de la discusión sobre el carácter ejecutivo de la vida, de una categoría de cualquier vida en cualquier circunstancia y no tanto desde la necesidad patriótica de lograr una mejor apropiación de la cultura española de 1914.

Por supuesto, hay una continuidad que rebasa la coincidencia de las fórmulas, pero también es cierto que el punto de vista es otro. Ortega ha pasado de la conciencia de indigencia de un español culto a una discusión de tipo ontológico que la recepción de *Ser y Tiempo* ocasiona. También es consciente Ortega de contar con otros lectores entre los que pesan, entiendo, los alumnos y discípulos que comienzan a incidir como interlocutores de pleno derecho. Pero sobre todo se nota la confianza en el dominio de su propio pensamiento que le permite emprender un proyecto intelectual más académico desde el concepto de vida que se puede distinguir de la obra —considerada dentro la tradición regeneracionista española, genial—

del periodo comprendido desde *Meditaciones del Quijote* hasta *La rebelión de las masas*.

La obra de Ortega en los últimos años de su trayectoria es encomiable desde varios puntos de vista. En este contexto conviene centrarse en uno. La fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Heidegger implicaron no sólo tesis que se sitúan dentro del discurso de la historia de la filosofía sino, sobre todo, formas de elucidación de la propia situación histórica. Así Heidegger como Ortega o Sartre se producen como grandes practicantes de distintas versiones del método fenomenológico o hermenéutica en la medida en que encuentran confirmación de sus enunciados teóricos a partir de esfuerzos por elucidación de la realidad histórica o cultural.

El periodo fundacional de esta etapa, los años comprendidos entre 1927 y 1933 son importantes por la consolidación del mencionado concepto de vida como realidad radical. Se puede comprender el trabajo posterior como aplicación de estos conceptos a la propia circunstancia histórica. A partir de los años 40, y dejando aparte la importante obra política y social, se puede distinguir tres ámbitos de acción: el análisis de vidas humanas (Goethe, Velázquez, Goya y Vives), el de actividades (caza, traducción, teatro y técnica) y finalmente la reconstrucción de la historia intelectual de Occidente reflejado sobre todo en la historia de la filosofía. En este punto, hay que situar en gran medida la contribución de Lévêque. Entiendo que los comentarios que realiza al "Prólogo a la Historia de la

Filosofía de Emile Brehier” y *Origen y Epílogo de la Filosofía* constituyen un nivel de análisis textual que pocas veces alcanza la bibliografía académica dedicada a Ortega. A ello hay que añadir muchas referencias importantes a “Apuntes para el pensamiento”, *La idea de principio en Leibniz*, y otros cursos sobre la razón vital. Todos estos trabajos pertenecen a un periodo muy definido del pensamiento de Ortega y desde el punto de vista específicamente académico se encuentran entre sus contribuciones más distinguidas.

Creo que acierta Lévêque al entender que la respuesta a Dilthey y a Heidegger por parte de Ortega ha de entenderse sobre todo en la noción de creencia que adquiere un gran protagonismo en los trabajos orteguianos del periodo que es-

tudia (p. 132). No se puede discutir la importancia de Husserl en su formulación de la creencia como ha mostrado San Martín, pero la trascendencia de este concepto queda aún más clara en el contexto general de la recepción de Heidegger. Esta cuestión apunta al proyecto de nueva filología que acaricia Ortega en esta época y que *Origen y Epílogo de la Filosofía*, que analiza Lévêque, ejemplifica bien. El mayor acierto de Lévêque consiste en situar los trabajos dentro del proyecto del propio Ortega mostrando su cercanía y a la vez su distancia de Heidegger, Husserl y Dilthey sin olvidar por otra parte la siempre presente aportación de Nietzsche. Con ello se aprecia la envergadura teórica y la consistencia de la obra filosófica orteguiana.

## EL DIÁLOGO TRANSCULTURAL EN LA MEDITACIÓN ORTEGUIANA DE LA TRADUCCIÓN. ASPECTOS POLÉMICOS Y VIGENCIA

ORDÓÑEZ LÓPEZ, Pilar: “Miseria y esplendor de la traducción”: *la influencia de Ortega en la traductología*. Castellón de la Plana: Universitat Jaume I, 2009. 284 pp.

CONCHA D'OLHABERRIAGUE  
ORCID: 0000-0003-4269-3266

**P**ara todos los orteguianos, y en especial para los lingüistas, la publicación de un libro como éste de Pilar Ordóñez es una noticia excelente. Contábamos, hasta ahora, con diversos artículos referentes al texto de “Miseria y esplendor de la traduc-

ción”, escritos muchos de ellos por traductores profesionales. En noviembre de 2006, al tiempo que se leía la tesis doctoral de la que procede la obra objeto de esta reseña, presenté yo misma una ponencia titulada “Diccionario y circunstancia. Ideas de José Ortega y Gasset sobre la traducción” (en *Centro e periferia. Linguaxe, traducción e poesía. Textos da VII edición do Seminario internacional de traducción e poética de Rianxo*. A Coruña: Espiral Maior Auliga, 2008, pp. 35-52). No me consta, en cambio, ningún libro en el que se estudie *in extenso* la repercusión del opúsculo antedicho en el ámbito de la teoría e historia

### Cómo citar este artículo:

D'Olhaberrague, C. (2009). El diálogo transcultural en la meditación orteguiana de la traducción. Aspectos polémicos y vigencia. Reseña de “Miseria y esplendor de la traducción: la influencia de Ortega en la traductología” de Pilar Ordóñez López. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (18), 283-286.  
<https://doi.org/10.63487/reo.556>

Revista de  
Estudios Ortegaianos  
Nº 18. 2009  
mayo-octubre



de la traducción, tanto española como occidental, y se pase revista, por añadidura, al número de traducciones que de él se han hecho. Se suma pues, al amplio y variado grupo de estudiosos del filósofo, una profesora perteneciente a una facultad universitaria relativamente nueva, una de las más recientes en el ámbito de las letras. Y este hecho añade interés a los artículos periodísticos publicados por entregas en *La Nación* de Buenos Aires el año de 1937, cuando aún la traducción no constituía por sí misma una carrera académica, pues, como indica la autora, así fue como vio la luz el controvertido ensayo orteguiano.

A juzgar por la presencia y repercusión que con tanto detalle, claridad y rigor documenta Pilar Ordóñez, cabría pensar que el orteguiano texto de "Miseria y esplendor de la traducción" ha venido a convertirse en una suerte de manifiesto, polémico como corresponde a tal género. No obstante, es dudoso que Ortega hubiera apoyado la autonomía e independencia de una facultad de traducción e interpretación a la manera de las actuales. Ni su concepción de las humanidades como un todo de partes conexas, ni su idea de la universidad son acordes con una fragmentación como la actual. Pero esto nos desvía del asunto.

La labor del filósofo como impulsor de versiones constituyó, por otra parte, una de sus empresas más meritorias. Contó para ello con el apoyo entusiasta de sus discípulos directos y de otros intelectuales vinculados a la *Revista de Occidente* y a la editorial homónima, a quienes contagió su afán europeizador

y les hizo partícipes del propósito de enaltecer el nivel filosófico de los españoles, traduciendo a nuestra lengua las obras de Hegel, E. Husserl, o K. Bühler, entre otros muchos. García Morente, Gaos, Zubiri y Marías colaboraron así en la decidida labor pedagógica e intercultural de su maestro. De ahí que resulte precipitada la crítica de algunos traductores que se sienten menospreciados por las palabras que dedica Ortega a su oficio. No es el caso de la autora del libro, quien ha leído al filósofo con el detenimiento y la atención que requieren su estilo potente y, a menudo, paradójico e irónico (p. 121).

Pilar Ordóñez López, basándose en un trabajo de E. Ortega Arjonilla, da cuenta, también, de esta vinculación de José Ortega y Gasset con la traducción (p. 97), aunque el objetivo fundamental de su estudio es, tal y como proclama el título, calibrar el influjo y la presencia de la meditación orteguiana sobre la traducción en la bibliografía de la disciplina académica de la cual es titular: la Traductología o Teoría de la traducción, y remitir dicha meditación al marco de sentido que conforman las ideas del pensador acerca de la lengua (p. 103).

Con este fin, comienza por presentar la asignatura, dar cuenta de su historia y naturaleza interdisciplinaria y reseñar cuáles son, en su criterio, los principales enfoques: lingüístico, textual, comunicativo y sociocultural o filosófico y hermenéutico. A este último pertenecería el comentario de Ortega. Ordóñez sitúa el surgimiento de los estudios de la traducción, en el sentido de hoy en día, en el lapso que va entre las décadas de los cin-

cuenta y los setenta, aunque, en España, habría que esperar aún unos cuantos lustros, a su juicio. A continuación, encuadra la reflexión orteguiana sobre la traducción en el conjunto de sus ideas lingüísticas, y como fuentes más directas señala a W. Benjamin, F. Rosenzweig, W. von Humboldt y F. Schleiermacher, autores, estos dos últimos, citados por el propio Ortega en el ensayo en cuestión.

Sólo de pasada y de forma indirecta, en alguna alusión a Cerezo Galán o al traer a colación el breve ensayo de Lawhead "Ortega's Phenomenology of Language versus Linguistic Philosophy" unas cuantas veces, se hace referencia a la fenomenología, para afirmar, tras la primera cita del antedicho escrito, que el filósofo no se identificaba con dicha corriente (p. 44). Y, en coherencia con el enfoque del trabajo, no es extraño ni censurable que se prefiera destacar la faceta hermenéutica en Ortega, la más integradora (p. 103), y se remita a uno de los textos clave a estos efectos, el "Comentario al *Banquete* de Platón".

En realidad, el significado clásico de la voz hermenéutica está estrechamente vinculado a la teoría y la práctica de la traducción y su exégesis. Sin embargo, el postulado fenomenológico de perseguir el *status nascendi* o acto creativo, las potencias genitricas de la lengua que menciona Ortega al formular la nueva lingüística, es inexcusable, en mi criterio, para captar adecuadamente el porqué de su preferencia de la traducción que Pilar Ordóñez, empleando un término de uso corriente en su disciplina académica, llama extranjerizante. Pese a que esta opción sea igualmente la recomendada por muchos pensadores de

la corriente hermenéutica, como, por ejemplo, F. Rosenzweig (p. 106), no deja de ser un criterio de inequívoca estirpe fenomenológica, por no hablar de los matices que diferencian la reflexión orteguiana, depurada ya, en esta época, del influjo idealista que impregna a los autores germanos, más deudores del romanticismo.

Tras la publicación hace un año de la correspondencia entre el filósofo español y Helene Weyl, su traductora alemana, sabemos mucho más de esa predilección suya por la traducción que algunos teóricos, entre ellos Miguel Montezanti, llaman –además de extranjerizante, como hace la autora del libro– exotizante o exogenizante. No es tanto una traducción "fea" (p. 192) y con un copioso aparato crítico lo que defiende Ortega, al menos para la traducción de sus obras al alemán. Ese tipo de versión sería conveniente y hasta recomendable para los textos clásicos, escolares o académicos, de lenguas que ya para nosotros sólo existen como lenguas escritas lo cual supone, a decir de Ortega, un déficit o subrogado frente a la lengua hablada. Podría ser pertinente, asimismo, según el filósofo, para textos científicos (p. 108). No obstante, en Helene Weyl destaca y elogia el filósofo su capacidad para hacer patente en todo momento al lector, tensando la expresión si es preciso, que lo que él recibe en su lengua materna surgió realmente en una circunstancia distinta a la suya, y que debe, pues, esforzarse en descifrar y reconstruir aquel ambiente lejano en pro de una mayor comprensión y disfrute del ejercicio ascético que es de hecho la lectura, o al menos una lectura que se pre-

cie. Pero Pilar Ordóñez, no pudo, por razones cronológicas, leer el epistolario de Ortega y su traductora. Sí consigna, en cambio, la traducción simultánea que de las conferencias del filósofo español llevó a cabo el escritor Thornton Wilder en Aspen, con motivo del aniversario de Goethe (p. 148), capítulo poco estudiado aún.

Lo cierto es que las ediciones alemanas de Weyl no llevan notas, e incluso simplifican, en muchos casos, los realces del original. Sin embargo, la elección expresada por Ortega en su "Miseria y esplendor", tras enumerar las dos formas de traducir propuestas en el conocido y fundamental tratado del teólogo y traductor de Platón F. Schleirmacher, *Sobre los diferentes métodos de traducir*, ha resultado uno de los asuntos más disputados entre los teóricos contemporáneos de la traducción, y muy en especial en los de nuestro entorno más próximo. Todo ello se documenta con precisión en el libro que estamos comentando.

Pilar Ordóñez compila una selección muy considerable de citas, comentarios más extensos y extractos del ensayo orteguiano en antologías y otros escritos de manera que queda acreditado cumplidamente el carácter polémico de varios puntos del diálogo orteguiano, nacido muy probablemente con afán incitador desde su mismo título, como destaca con sagacidad la autora, quien asimismo hace hincapié en la cuestión fundamental de la hermenéutica orteguiana: el silencio en tanto que integrante constitutivo de la lengua y del habla y los principios de la exube-

rancia y la deficiencia de la lengua, cuestiones de suma importancia a la hora de traducir y que, en verdad, ponen a prueba la pericia de los traductores y la imaginación de los teóricos.

El libro *Miseria y esplendor de la traducción*, debe, en fin, impulsar nuevas vías de acercamiento e indagación a la obra de Ortega. Su rigor de planteamiento y ejecución lo convierten, además, en un manual muy notable para quienes quieran adiestrarse en el oficio de traductor, vislumbrar una panorámica del estado de la cuestión o leer a Ortega desde una dimensión poco frecuentada por el momento. El planteamiento intertextual de la obra permite, incluso, que podamos ver en ella una propedéutica para la "teoría orteguiana sobre la filosofía del lenguaje" (p. 117).

Queda aún mucho por descubrir respecto a la potencia de diálogo transcultural no iluso que encierran los planteamientos orteguianos. Admitir las diferencias y disparidad de rango y desarrollo entre los grupos humanos y las lenguas correspondientes, tal como hace Ortega (p. 115), es requisito para profundizar en la necesaria y deseable comunicación entre las gentes.

La traducción es, en esencia, una obra provisional, sujeta siempre a revisión. Cada época relee a los clásicos retocando las versiones que la tradición le ha legado o haciéndolas por completo de nuevo. Esperemos pues, que los criterios orteguianos acerca de cómo y qué se debe trasladar sigan resultando incitadores, y a ello contribuirá, sin duda, el magnífico libro de Pilar Ordóñez.

## EL PENSAMIENTO ORTEGUIANO EN EL MARCO EUROPEO

RODIEK, Christoph (coord.): *Ortega y la cultura europea*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006. 278 p.

STASCHA ROHMER  
ORCID: 0000-0001-7322-2278

El libro *Ortega y la cultura europea*, editado y coordinado por Christoph Rodiek, catedrático de literatura española en la Universidad Técnica de Dresde, presenta las ponencias de un simposio del mismo nombre que tuvo lugar el 18/19 de octubre de 2005 en Dresde en el marco de las Conversaciones Académicas Hispano-Alemanas. El simposio fue concebido por Dietrich Briesemeister, ex-director del Instituto Ibero-Americano, Berlín, y Jaime de Salas, presidente de la Fundación Xavier de Salas, Trujillo. Con ocasión del 50 aniversario de la muerte del pensador y ensayista más brillante de la España del siglo XX, los 14 participantes del simposio se ocuparon en la capital sajona del pensamiento de Ortega para hacer un balance de la recepción europea orteguiana y plantear la cuestión de la actualidad de su pensamiento. Otro de los temas centrales del simposio era la estrecha relación que Ortega mantuvo con la cultura alemana que le convirtió en la persona más importante en el intercambio cultural hispano-alemán del siglo anterior. Las ponencias reunidas en el volumen pertenecen a cinco disciplinas (filosofía, filología, psicología, historia del arte, sociología); la mayoría trata el pensamiento filosófico de Ortega y sus relaciones con filósofos alemanes como Hegel, Nietzsche, Simmel, Spengler, etc.

En el simposio de Dresde tomaron parte Marta Albert Márquez (Córdoba), Lluís X. Álvarez (Oviedo), Heiner Böhmer (Dresde), Jaime de Salas (Madrid), Karin Hellwig (Múnich), Bernhard Irrgang (Dresde), Fraude Jung-Lindemann (Berlín), Hanna Knapp (Jena), Carl Lemke Duque (Munich), Gesine Märtens (Lipsia), Christoph Rodiek (Dresde), Johannes Rohbeck (Dresde), Francisco Sánchez-Blanco (Bochum) e Ignacio Sánchez Cámara (La Coruña).

En su artículo “Entre filosofía de la historia y la *posthistoire*. Acerca del pensamiento histórico de Ortega y Gasset”, Johannes Rohbeck presenta un análisis profundo del pensamiento histórico de Ortega y Gasset y de las relaciones de dicho pensamiento con la filosofía de Hegel. Subraya la actualidad de la filosofía histórica de Ortega en vista del proceso de la globalización y de la unificación de Europa e interpreta el pensamiento histórico orteguiano como un “hegelianismo debilitado”: “Dado que en vez del positivismo de la escuela histórica, Ortega ofrece la filosofía de la historia de Hegel. Con el termino *historiología* hace un alegato por la síntesis de investigación empírica y teoría filosófica. Ortega rehabilita con ello ex profeso la vieja idea de la historia universal o mundial, la cual trata de unir con las experiencias de la globalización y la unificación de Europa. En el fondo escribe Ortega la continuación del programa de la filosofía de la historia, la cual siempre se esmeró por acercar el contenido variado de la historia a una forma teórica. Finalmente prosigue Ortega el sentido

### Cómo citar este artículo:

Rohmer, S. (2009). El pensamiento orteguiano en el marco europeo. Reseña de “Ortega y la cultura europea”. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (18), 287-291.  
<https://doi.org/10.63487/reo.557>

Revista de  
Estudios Ortegaianos  
Nº 18. 2009  
mayo-octubre



profundo de la filosofía de la historia, el cual consiste en aportar orientación en un mundo de la época moderna que se vuelve cada vez más complejo” (p. 248). También desde un punto de vista sistémico y en relación con el proceso de la globalización, Marta Albert Márquez (“Cultura, perspectiva y valor”) estudia el pensamiento de Ortega respecto a estos tres conceptos y lo relaciona con la situación de Europa en el contexto multicultural de hoy. Ignacio Sánchez (“De la rebelión a la degradación de las masas”) discute la vigencia de la distinción orteguiana entre masas y élites y desarrolla una aplicación de las ideas de *La rebelión de las masas* al siglo XXI. El autor interpreta a Ortega como un “clásico intempestivo” y plantea la tesis de que la rebelión de las masa se ha convertido, en nuestro tiempo, en “un imperio y la degradación de las masas” (p. 275). Por eso, a su juicio, las tesis de Ortega continúan teniendo validez. LLuís X. Álvarez localiza en su artículo “¿Qué importancia tiene para la Europa de hoy la filosofía de Ortega?” la actualidad de la filosofía orteguiana en el marco de la constelación tardía moderna y relaciona y precisa varios aspectos de su recepción de Nietzsche. Plantea la tesis de que ese vínculo con Nietzsche “haría leer a Ortega, más allá de la indudable influencia en él de la fenomenología, en clave más bien pragmatista y hermenéutica” (p. 42). Jaime de Salas (“Ortega lector de Simmel y el problema del individualismo”) valora la lectura orteguiana de Simmel y estudia la influencia de “Das individuelle Gesetz” de Simmel sobre “La estética en el tranvía”. Igual que Rohbeck, subraya las relaciones del pensamiento orteguiano

con la idea hegeliana de la función de la filosofía. En su opinión, tanto Simmel como Ortega “son los dos herederos de un ideal hegeliano por el que la filosofía y el acto de la inteligencia tienen como misión principal no la ascensión –ideal– a una realidad última sino la recuperación de la única realidad existente que es la realidad de este mundo” (p. 84). Según Simmel y también según Ortega, este mundo siempre es “mi mundo”, es decir, el mundo de un cierto individuo. Pero el individuo no se afirma sólo en sus actos para ser libre, sino porque esta libertad comporta un contenido específico. Por eso, según De Salas, lo que importa tanto a Simmel como a Ortega es “elevarse sobre el acto discreto para llegar a ver el conjunto de una vida” (p. 85). Para Simmel, este conjunto es la ley individual (“individuelle Gesetz”), para Ortega la conformidad de la vida con lo que llama “la vocación del personaje”. Carl Lemque Duque (“La Biblioteca de las Ideas del Siglo XX, La Revista de Occidente 1922-1936: prefiguración de la reintegración de España en Europa”) discute la idea de Europa de Ortega y Gasset y la influencia de Spengler sobre la filosofía de Europa de Ortega. Subraya que en torno a 1924, Ortega fue percibido “como spengleriano”.

En el centro de los artículos de Berhard Irrgang y Francisco Sánchez-Blanco está la filosofía de la técnica de Ortega. Irrgang (“Technik als Grundlage weltumspannender menschlicher Kultur. Technikphilosophische Reflexionen im Anschluss an Ortega y Gasset”) subraya con razón que Ortega era uno de los primeros filósofos de la cultura en Europa que reconoció el papel fundamental que juega la técnica dentro del

ámbito de la cultura. Concluye que “la filosofía de la cultura de la técnica de Ortega y Gasset puede ayudar a entender las diferentes inclusiones culturales de la técnica en un sentido de una cultura tecnológica universal” (p. 117). Francisco Sánchez-Blanco recuerda el curiosísimo encuentro entre Ortega y Heidegger en los “Coloquios de Darmstadt” en 1951, un encuentro cuya grabación todavía existe. Según Sánchez-Blanco, “cuando Ortega llega a Darmstadt reconoce que no sabía lo que le esperaba, porque no le habían informado suficientemente. No se había enterado que, aparte de la inauguración de una exposición, aquello era una reunión de arquitectos con filósofos para discutir el tema «Hombre y espacio». Él, por tanto, no había preparado ningún texto especial, porque suponía que se trataba de un acto social sin mayor trascendencia. De hecho, entre sus papeles no se ha encontrado el original de la conferencia, y en sus *Obras completas* solo se reproduce la traducción transcrita de la grabación que los organizadores hicieron de su intervención” (p. 249). Ortega mismo calificará más tarde la intervención de Heidegger y la suya como “erupciones” en un ambiente hostil. Como dice Sánchez, “las opciones que representaban los filósofos fueron rechazadas, y también se dio a entender claramente que la colaboración de filósofos no era bien vista”. Para referirse a la construcción arquitectónica, Heidegger utiliza el ejemplo de un puente. El puente conserva y une a la vez las riberas preexistentes, sin impedir que la corriente del río siga su curso. Según Heidegger, une, de alguna manera, también el cielo y la tie-

rra y distintos espacios (humanos) delimitados. Sánchez-Blanco constata: “La dimensión casi mística, en un lenguaje reiterativo y poético, con que Heidegger concluye su conferencia, debió irritar bastante a los arquitectos allí reunidos, los cuales tenían en mente otras cosas más concretas...” (p. 252). Sánchez-Blanco no nos cuenta si Ortega tuvo más éxito con su conferencia. En vez de ello, hace un breve resumen de la ponencia improvisada de Ortega y de su filosofía de la técnica. Pero si tenemos en cuenta el juicio negativo de Ortega sobre el acto y su ambiente, esto es poco probable. Como añade Sánchez-Blanco, ya de vuelta a España, “Ortega se ocupa en artículos de periódicos de lo que había querido decir y no dijo en Darmstadt”.

Karin Hellwig, catedrática de historia del arte, se ocupa, en su ponencia “Ortega interpretiert Velázquez”, de las interpretaciones orteguianas de Velázquez, mejor dicho, analiza e interpreta la manera en la que Ortega interpreta a Velázquez. Su artículo es un ejemplo paradigmático de las diferencias metodológicas que existen hoy en día entre filosofía e historia del arte. Desde un punto de vista formal critica que Ortega cite muy poco la literatura secundaria correspondiente y que sus escritos casi no llevan notas a pie de página, lo que muestra, en su opinión, que la manera de trabajar de Ortega no es *sensu stricto* científica. En cuanto al contenido, le parecen muy especulativas e inseguras las tesis de Ortega sobre la vida y el carácter de Velázquez. En su opinión no se trata de unas hipótesis científicas, sino de “inventos” de Ortega, de “interpretaciones subjetivas”

(p. 93). Como es bien sabido, Ortega plantea en sus famosas interpretaciones de Velázquez la tesis de que Velázquez jamás quería ser pintor y que llevó una vida sin aventuras ni perturbaciones; encarcelado en el Alcázar, llevó una vida monótona y aburrida. Hellwig pone todo esto en duda, pero su crítica no es muy convincente.

Hanna Knapp se ocupa en su artículo ("Ortega y Freud") de Ortega y su relación con el psicoanálisis. Subraya que Ortega es la figura clave que introdujo el psicoanálisis en España. Según Knapp, Ortega percibe el psicoanálisis como una "doctrina nueva procedente del ámbito científico y culturalmente avanzado de Europa". A pesar de la postura distante que muestra Ortega a partir de 1925 respecto al psicoanálisis, hay, en su opinión, toda una serie de ideas afines entre su pensamiento y el de Freud: "Quedaría por relacionar la meta de la cura psicoanalítica –Wo es war soll ich werden (Donde estaba el Ello debe advenir el Yo)– con el concepto orteguiano de la vocación como también comparar los respectivos conceptos de las masas como se revela en *Massenpsychologie und Ich-Analyse* de Freud con *La rebelión de las masas* de Ortega" (p. 156).

En el campo de la filología, Christoph Rodiek ("En torno al Don Juan de Ortega") analiza las instrumentalizaciones orteguianas del mito de Don Juan y plantea la tesis de que se trata de unas lecturas estructuralmente paradójicas: "En primer lugar, Ortega reduce el personaje del Burlador a una fórmula (héroe ético) que es incompatible con aquel Don Juan que el público de la época

había visto y seguía viendo en los teatros. La *contradictio in adiecto* (Don Juan = héroe ético) significa una reconstrucción, un desmantelamiento del mito. En segundo lugar, Ortega inventa su propia versión del mito. Esta versión, según Rodiek, "debe desautorizar las demás"; Ortega "se crea una especie de monopolio". Invierte sutilmente la jerarquía de original y copia, así que "la versión donjuanesca de Ortega se presenta como idea platónica" (p. 225). Heiner Böhmer comprueba la coherencia de la concepción orteguiana del idioma. Böhmer demuestra que las reflexiones que Ortega dedicó al lenguaje forman una teoría que coincide con diversas concepciones de la lingüística de los siglos XIX y XX (*i. e.* Humboldt, Saussure, Searle). El punto más original de la teoría orteguiana constituye, según Böhmer, "su teoría del hombre como ser lleno de fantasía, del fracaso comunicativo y de las desviaciones del estilo individual como remedio a las limitaciones de expresión, límites que, sin embargo, siempre quedan invencibles en última instancia" (p. 66).

Frauke Jung-Lindemann ("Zur Rezeption des Werkes von José Ortega y Gasset in den deutschsprachigen Ländern; unter besonderer Berücksichtigung der Nachkriegszeit") intenta reconstruir la historia de la recepción de la obra de Ortega y Gasset en Alemania.

Subraya como resultado más destacable de sus investigaciones "que la recepción de Ortega en Alemania se caracteriza por una gran discrepancia entre el enorme éxito público o popular de este autor-filósofo, por una parte, y

el gran desinterés hacia este mismo autor, por otra parte, a cargo de precisamente la misma ciencia a la que él pretendía pertenecer, la filosofía” (p. 142). En vista de dicho desinterés del mundo académico, plantea la tesis de que el éxito público de Ortega en Alemania demuestra quizás que la filosofía académica ha perdido el contacto y la relevancia para la vida cotidiana. Gesine Märtens (“José Ortega y Gasset in Deutschland. Mythos und Konstruktion”) también se ocupa de la historia de la recepción de Ortega en Alemania. En este contexto se pregunta por qué el “éxito legendario y excepcional” que gozó Ortega y Gasset en Alemania entre los años 1925 y 1955 desapareció tan rápidamente del panorama alemán pocos años después de su muerte. Plantea la tesis muy interesante de que tanto el éxito de Ortega en Alemania como la falta de recepción en el mundo académico alemán “tenían sus razones también en la «construcción» del autor alemán Ortega y Gasset llevada a cabo por un grupo pequeño de intelectuales alemanes y suizos dirigidos por Helene Weyl, la traductora de su obra. Gracias a una autorización general de Ortega pero sin que influyera él para nada se publicaron artículos y textos suyos en revistas alemanas. El Ortega alemán que va surgiendo de ese modo es un literato y ensayista pero no un filósofo debido a que la dimensión filosófica de su obra queda desatendida” (p. 212).

Resumiendo se puede decir que el libro *Ortega y la cultura europea* presenta una muy buena reunión de artículos y ensayos, que reflejan la obra de Ortega en toda su variedad, diversidad y com-

plejidad. Los autores logran hacer evidente la actualidad de Ortega, especialmente en vista del proceso de la globalización y la unificación de Europa. El libro, además, abre unas perspectivas interesantes con respecto a la relación que Ortega tuvo con Alemania.

Solamente cabe criticar tres puntos: en primer lugar es extraño que la mayoría de los artículos (nueve de catorce) y la introducción estén escritas en castellano teniendo en cuenta que el libro ha sido editado en Alemania por una editorial alemana. Es obvio que esa mezcla de idiomas dificulta mucho la recepción del libro, especialmente en el mundo de la filosofía académica alemana, donde casi no se lee el castellano. Pues como subrayan Jung-Lindemann y Märtens, es precisamente este ámbito donde faltan estudios científicos sobre el pensamiento de Ortega. Es también una pena que ningún artículo se dedique a la filosofía e idea de Europa de Ortega; así, por ejemplo, podía haber tenido buena cabida un análisis del artículo “Gibt es ein europäisches Kulturbewusstsein” de José Ortega y Gasset, que se publicó en la “Deutsche Verlagsanstalt” en 1954. Tampoco parece muy afortunado presentar los artículos en orden alfabético; para el lector hubiera sido mejor si los artículos hubieran sido ordenados según puntos de vista de contenido o de las especialidades.

A pesar de esos tres puntos no cabe duda que *Ortega y la cultura europea* es uno de los libros más importantes sobre el pensamiento orteguiano que se publicaron en Alemania desde la muerte de José Ortega y Gasset en 1955.

## LA MIRADA FILOSÓFICA

GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO, José: *La mirada del espectador. Conocimiento y método en Ortega*. Murcia: Ed. Isabor, 2008. 225 p.

JOSÉ LASAGA MEDINA  
ORCID: 0000-0001-8825-9874

No sabría decir cuanto tiempo le ha llevado a José González-Sandoval escribir este libro no muy extenso –de poco más de doscientas páginas– pero presumo que muchos años. La presunción se basa en el hecho de que la lectura que trasluce de la obra de Ortega y de buena parte de la, a estas alturas, inmensa literatura secundaria sobre la obra del filósofo madrileño, es cuidadosa y exhaustiva. Un segundo hecho que hace notable este libro es el tema elegido, expuesto en el subtítulo: conocimiento y método. No sólo es un asunto central para conocer a cualquier filósofo sino que en el caso de Ortega, se trata de un tema muy poco estudiado, debido a la dificultad objetiva del asunto en general, pero muy en particular en el caso de una filosofía como la de Ortega, tan poco respetuosa con los procedimientos académicos al uso. Desde *Perspectiva y verdad* (1966) de Antonio Rodríguez Huéscar no se había publicado una monografía centrada en los problemas del método según la razón vital.

El autor adelanta sus intenciones en una introducción y cierra con una conclusión en donde sistematiza los recursos que alimentan, según lo ganado en el curso de la investigación, un complejo método que GS articula en dos fases,

“camino de ida y vuelta”, mediante el cual aspira a conceptualizar –acaso tarea imposible– el modo de mirar de *El Espectador*, esto es el modo de pensar propio de la razón viviente. Y cuando aludo a la alta dificultad de la empresa, me limito a hacerme eco del reconocimiento del “carácter problemático” de la obra de Ortega que declara el autor.

El libro se compone además de dos capítulos, dedicado el primero a estudiar el concepto de intuición, por entender el autor que se trata de un concepto esencial para una teoría del conocimiento de corte fenomenológico, en donde saca las consecuencias de la reconstrucción genética de los sentidos que el término “intuición” va tomando a lo largo de la obra de Ortega. En el capítulo II procede al asunto central y, en mi opinión, más novedoso de la investigación: descubrir, o quizá sea mejor decir “explicitar”, las “reglas del método” de las que se sirvió Ortega para pensar su filosofía, repensar ordenadamente el acervo metodológico puesto a prueba a través de una obra que se dilata en más de medio siglo de escritura y que designa elegantemente con la metáfora que da nombre al libro, *La mirada de El Espectador*.

Puede sorprender que el autor haya preferido no servirse del concepto de perspectiva para investigar las bases de la teoría orteguiana del conocimiento sino del de intuición, pero lo explica argumentando que se apoya en él por su condición de “problema nodal”, que, en definición del propio Ortega, es aquél cuya solución irradia hacia cuestiones

### Cómo citar este artículo:

Lasaga Medina, J. (2009). La mirada filosófica. Reseña de “La mirada del espectador. Conocimiento y método en Ortega” de José González-Sandoval Buedo. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (18), 292-294. <https://doi.org/10.63487/reo.558>



más generales, que siempre son más difíciles de plantear. La revisión que hace de él es exhaustiva. Tiene buen cuidado en diferenciar los tres tipos de objetos que pueden corresponder a la intuición, como percepción de lo sensible, de valores y del prójimo, relacionada esta última con el actualísimo problema del conocimiento del "otro". Lógicamente, dedica más espacio al primer contenido, recorriendo la obra de Ortega, desde los artículos, previos a *Meditaciones del Quijote*, en donde asimila el método fenomenológico, hasta el póstumo *La idea de principio en Leibniz*, texto tardío que revisa sus posiciones anteriores. No hay forma de resumir aquí la minuciosa reconstrucción de los sentidos del término llevada a cabo. Diré que, en general, le acompaña el acierto, aunque en ocasiones aventure juicios no bien asegurados, como cuando descubre en "Ensayo de estética a manera de prólogo" la influencia de Nietzsche por el hecho de que Ortega recurre al arte como modelo de conocimiento, cosa que había hecho antes y muy a fondo desde "Adán en el paraíso", al menos.

Pero donde a mi juicio está la originalidad de este libro es en su segunda parte. Descubrimos en ella una reconstrucción del método de la razón vital y, lo que es más importante, un análisis de las consecuencias que dicho método tiene para la forma y el contenido de la filosofía de Ortega, terciando así en varias polémicas interminables sobre el ensayismo de Ortega o sobre si tiene o no sistema, o sobre si son dos o una las razones vital e histórica. Para JGS la mentada dificultad en la filosofía de Ortega que reconoció en el arranque

de su libro, reside en la complejidad de un método, dispuesto en dos brazos o caminos, de ida o de absorción de los problemas y búsqueda de las soluciones, que lleva a cabo partiendo de las asimilación crítica de los métodos tradicionales de la filosofía, el deductivo, el dialéctico y el fenomenológico; y el "de vuelta" o de presentación y despliegue de su propia solución, que JGS cifra en los recursos estilísticos de los que se sirve Ortega, a los que considera parte sustancial del propio modo de pensar orteguiano y no adornos literarios, como tantas veces se ha concluido. Dedicó breves estudios a los siguientes instrumentos de estilo: la ironía, la paradoja, la tensión dramática, los desvíos laterales, recurso cuyo uso crítica con razón, sinestesia, carácter lírico del discurso y circunstancialidad en el tratamiento de los temas.

A la hora de ponderar los efectos estructurales del método sobre la filosofía, el autor adopta como hipótesis a demostrar la idea de Zambrano que ve el ensayo como un modo de expresión que estará "íntimamente ligado con la peculiaridad de su «sistema» filosófico y con algún rasgo de su específica «vocación»" (p. 153). Y responde a esta conjetura asociando el ensayo a una forma de entender y practicar la sistematicidad que no necesariamente pasa por la convencional del idealismo alemán o de otras formas tradicionales de entender la filosofía. Para JGS es claro que el ensayo filosófico "origina una actitud intelectual y existencial que, si bien dispensa de un sistematismo formal cerrado, obliga a pensar de una manera sistemática; es decir, con cohe-

rencia y rigor objetivo y conceptualización constante a lo largo de sus escritos” (p.159). Ahora bien, el principio que ordena no puede estar dentro del universo de las ideas, sino fuera de él. Y así, el principio que crea sistema para la razón vital no es una tesis, sino la realidad de la propia vida, aquella “vocación” que mencionara Zambrano. El verdadero sistema que correspondería al modo de pensar orteguiano sería el expuesto en un cuadro de doble entrada: en un eje, los hechos biográficos; en el otro, los escritos.

El libro está escrito desde varias equidistancias, primero, en la equidistancia que preserva de las hermenéuticas de la “sublimación” (variante de las “hermenéutica venerativa” de que hablara Pedro Cerezo en su *Voluntad de aventura*) y del “resentimiento”, según expresión de Villacañas que el autor hace suya. Y luego entre la osadía y la timidez. Y si bien consigue, con una

pulcritud metodológica digna de encomio, evitar los dos extremos mencionados, no estoy seguro que no le haya vencido la timidez. Creo que en vez de partir de un concepto importante pero lateral, como es el de intuición, dentro del modo de conocimiento orteguiano, debería haber atacado de frente el núcleo del problema, el concepto de “verdad”. Lo que la lectura del libro demuestra es que su autor, dado el grado de familiaridad con la obra orteguiana y su buen hacer, estaba en condiciones de enfrentarse con más ambiciosos proyectos. En cualquier caso, no es poco la clarificación alcanzada a partir de su plausible reconstrucción del método de la razón vital o histórica, y su aportación a cerrar las polémicas mencionadas más arriba, entre ellas, la de considerar que la razón histórica es una fase evolutiva metódicamente exigida por el mismo despliegue de la razón vital, algo así como su destino interno.

## LA LECTURA VIQUIANA DE ORTEGA

SEVILLA FERNÁNDEZ, José Manuel: *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*. Napoli: La Città del Sole, 2007, 676 p.

FERNANDO H. LLANO ALONSO  
ORCID: 0000-0001-7589-4166

**E**n nuestra modesta opinión, Ortega nunca leyó a Vico”. Con esta lapidaria frase, que muchos orteguianos seguramente no compartirán, ni tampoco encontrarán exenta de cierta intención provocadora,

nos adelanta José Manuel Sevilla las principales conclusiones (por cierto, ya anticipadas parcialmente en dos libros anteriores que ya fueron objeto de comentario en esta misma revista) después de más de dos décadas dedicadas al estudio del humanismo filosófico español e italiano, así como a la investigación en torno a la tradición del historicismo crítico-problemático. Estas reflexiones finales del profesor Sevilla en torno a la relación Vico-Ortega vendrían también a completar la larga serie de monografi-

### Cómo citar este artículo:

Llano Alonso, F. H. (2009). La lectura viquiiana de Ortega. Reseña de “El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica. 1737-2005” de José Manuel Sevilla Fernández. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (18), 294-298.

<https://doi.org/10.63487/reo.559>



as y de artículos en los que se ha ocupado de la fundamentación de una crítica de la razón narrativa y de la sistematización de una ontología del problematismo, entre los cuales, y sin ánimo de ser exhaustivo, yo destacaría títulos como: "Ensayos de historicismo crítico-problemático" (1998); *Ragione narrativa e ragione storica* (2002); "Ortega y el problematismo" (2004); o *Conquistar lo problemático* (2005).

La presente obra, titulada *El espejo de la época*, está precedida por una presentación de Giuseppe Cacciatore y prologado por Antonio Heredia Soriano. Según advierte el propio autor desde el inicio de su libro, este libro no pretende ser una simple recepción hispana (española e iberoamericana) del pensamiento de Giambattista Vico, sino que también se dirige a narrar e historizar un problema abordado por él mismo en anteriores estudios: el de la ausencia o la presencia de Vico en la historia cultural hispánica desde el siglo XVIII hasta nuestros días, es decir, prácticamente desde el primer difusor de las ideas viquianas en España —el esteta zaragozano Ignacio de Luzán (1702-1754)— hasta el presente, en el que, como señala oportunamente Cacciatore, son dignos de especial mención los proyectos e investigaciones promovidas por el profesor Sevilla, fundador y director del Centro de Investigaciones sobre Vico y de la revista *Cuadernos sobre Vico* (cuyo primer número data del año 1991).

De las cuatro partes en las que se estructura este libro quizás sea la última la que mayor interés pueda ofrecer a un orteguiano, puesto que en ella Sevilla estudia la recepción de Vico en los

filósofos de la crisis (entre los que sobresale el propio Ortega y algunos de sus alumnos y seguidores más conspicuos, tal es el caso de Eugenio Imaz, José Ferrater Mora o el discípulo mexicano de José Gaos, Leopoldo Zea, entre los principales). En atención a la especialidad temática de la revista en la que se enmarca nuestra reseña, en esta ocasión me centraré exclusivamente en el capítulo donde Sevilla lleva a cabo un estudio comparativo en torno a las afinidades y contrastes entre Vico y Ortega. Esta simplificación no implica, en modo alguno, que el resto de capítulos no sea merecedor de un comentario in extenso y que, por consiguiente, puedan ser objeto del mismo en otra reseña posterior. Hecha esta observación, parece oportuno proceder, sin más dilaciones, con el comentario a dicho capítulo resumiendo la tesis principal allí defendida —al igual que en otros de sus ensayos precedentes— por el autor de esta monografía, y que sería la que sigue: en rigor, la recepción de Vico por parte de Ortega no puede ser definida como "un caso de influencias", sino más bien como un claro ejemplo de "convergencias teóricas" (p. 471). De dichas convergencias se deduce una evidente relación de afinidad entre algunas ideas viquianas y orteguianas que nos permitiría hoy día abrir una línea de interpretación filosófica de la realidad humana que podríamos denominar "historicista problemática y crítica".

La tesis de Sevilla desarrolla, en cierto modo, la idea defendida ya en 1969 por Giorgio Tagliacozzo, según la cual cabía confrontar a Vico y Ortega, de igual forma que —en una suerte de trián-

gulo filosófico— también era perfectamente posible relacionar a ambos autores con Dilthey. Como digo, esta misma tesis es compartida por Sevilla aunque con matices, puesto que para él, a diferencia de su colega italoamericano, no está tan claro que Ortega conociera con la misma profundidad el pensamiento de Vico que el de Dilthey. Ahora bien, según indica nuestro autor, considerando que Dilthey reconoció expresamente la originalidad intelectual y filosófica de Vico por haber sido uno de los primeros pensadores que realizó “una verdadera investigación histórica con propósito filosófico”, tal vez no estaría de más tratar de esclarecer los motivos por los que Ortega no coincidió con la impresión que sobre la obra viquiana tenía su revalorizado Dilthey, a pesar de alinear a Vico entre los precursores de la moderna ciencia histórica. A este respecto, ofrece especial interés la explicación que parece encontrar Sevilla en los pocos textos orteguianos donde existen referencias directas al filósofo napolitano, de dichas referencias extrae Sevilla la hipótesis del “escrúpulo intelectual”. Este presunto prejuicio intelectual de Ortega hacia Vico como paradigma de la caótica filosofía mediterránea que propone pensar desde la pasión y la imaginación, en lugar de hacerlo de manera sistemática y conceptual, se puso de manifiesto por vez primera en su libro *Meditaciones del Quijote* (1914). Para Ortega Vico encarnaría la original creatividad del ensueño nocturno frente a la primaveral claridad matutina; o dicho con otras palabras, el autor de la *Scienza nuova* (1725-1744) representaría la oscuridad y el caos (nada parangonable con la “mente

clara”, “pulidora” y “luminosa” del pensamiento alemán, único comparable al griego). En definitiva, concluye Sevilla, Vico le parece a Ortega “un significativo caso de exceso de *mediterraneidad* y un ejemplo de la característica propia del *confuso* pensamiento de nuestros «latinos»” (p. 474).

Paradójicamente, como ya se ha apuntado antes, Ortega también le atribuye a Vico el rol de precursor histórico, de adelantado a su siglo, en su ensayo “Guillermo Dilthey y la idea de vida” (1933-34). También en su artículo “Abenjaldún nos revela el secreto” (1928) el pensador español destaca la relevancia de la función desempeñada por Vico en los orígenes de la historiografía del siglo XVIII, es decir, en los momentos de su instauración como ciencia. Toda la maravillosa visión de la historia y de su ciencia que descubre Ortega en Abenjaldún, la vuelve a hallar en la Ciencia nueva de Vico. De hecho, advierte Sevilla, si leemos detenidamente este último trabajo de Ortega comprobaremos cómo sin su específica mención de Vico no cabría entender su análisis sobre Ibn Jaldún, “ni habría «puente» entre esa preocupación histórica en el siglo XIV y la preocupación que Ortega anuncia en el siglo XX” (p. 480). Ahora bien, si se admite una coincidencia entre Vico y Abenjaldún y, por otro lado, la de éste con Ortega, ¿por qué no reconoce este último su convergencia con Vico? Es más, en lugar de admitir este paralelismo con el filósofo napolitano, ¿por qué afirma que “quien haya entrado en su obra aprende de cerca lo que es un caos”, dando a entender así que él ha entrado en la *Scienza nuova*? Llegados

a este punto, Sevilla nos anticipa la idea con la que dábamos comienzo a esta reseña: que, en su opinión, Ortega nunca leyó a Vico, o al menos no entró directamente en su obra, aunque sí llegó a saber de él por cauces indirectos como la labor de difusión francesa llevada a cabo por Michelet; la lectura de la monografía viquiana de Croce; el ensayo de Richard Peters sobre *La estructura de la historia universal en Juan Bautista Vico*, publicada en 1930 en la Revista de Occidente, de la que era fundador y director el propio Ortega; y el artículo de Ramiro Ledesma (alumno suyo) sobre la *Vigencia de Vico* (1930), publicado en *La Gaceta Literaria* (1930). De haber leído directamente la *Ciencia nueva*, Ortega habría reparado en un dato de gran utilidad que le hubiera servido para no cometer un “notable error cronológico”, consistente en considerar al francés Bayle como un autor posterior a Vico, cuando, en realidad, era Vico quien —en palabras de Eugenio Garin— tenía “continuamente presente” a Bayle, llegando incluso a citarlo varias veces en su obra más importante (p. 478). Sea como fuere, lo cierto es que, para Sevilla, es casi seguro que aquel prejuicio inicial ante la presuntamente excesiva “mediterraneidad” del napolitano, le impidió a Ortega el que alguna vez demostrase un manifiesto y efectivo interés por las ideas de Vico (p. 482).

Al propugnar una *perspectiva viquiana* en Ortega, lo que pretende Sevilla no es decir que el pensador madrileño sea viquiano, sino que su punto de vista es *similar* al del napolitano. Por consiguiente, para el profesor de la Universidad Hispalense, es la sensibilidad

viquiana la que aflora en Ortega, sin que ello suponga afirmar que Ortega se haya declarado un seguidor de Vico (p. 484). A juicio de Sevilla, hay entre Vico y Ortega múltiples posibilidades de encuentro. A este respecto, una de las más significativas coincidencias entre ambos autores acaso pueda ser su común mirada metahistórica a la naturaleza humana, una mirada que, por otra parte, resulta necesaria para la realización de una efectiva ciencia histórica. Para Sevilla, tanto Vico como Ortega comparten una misma percepción de la esencia histórica del hombre; de hecho, los dos autores conciben la historia como *ocupación* humana, a la vez que el hombre es una *preocupación* de la historia, de tal manera que, para descubrir el “auténtico ser” del hombre, aquello que le ha pasado o aquello que éste ha hecho, es necesario que éste narre su historia a través de la *razón narrativa*, que es una de las dimensiones de la *razón histórica*, y que también es la encargada de mostrar la verdad histórica. Este mismo modelo de razón narrativa que postula Ortega como *tema de nuestro tiempo* —concluye Sevilla— ya fue delineado anteriormente por el mediterráneo “genio filosófico” del autor de la *Scienza nuova*, por cierto aquella obra que al filósofo español le pareciera —de entrada— un caos (p. 487). En esta misma línea metodológica de exploración histórico-filosófica, hecha desde una ontología abierta y crítica, se sitúa precisamente José Manuel Sevilla. En este sentido, coincido plenamente con el profesor Heredia Soriano cuando sostiene en el prólogo de esta obra que la clave de la elección metodológica hecha en este libro por parte de

su autor quizás radique en la intensa búsqueda que éste emprende, dentro de la cultura española más reciente, de vestigios de otra modernidad que fue posible y distinta de la cartesiano-racionalista (p. 25). A propósito del objeto principal de esta sugerente apuesta metodológica, estimo que éste no es otro

que el de propiciar una reflexión ontológica e históricamente consistente en torno a lo que Sevilla, *filósofo fecundo* en el sentido jaspersiano del término, denomina la “razón problemática”, una razón que enraíza en la fértil tierra del humanismo.

---

## Relación de colaboradores

PEDRO CEREZO GALÁN

Catedrático emérito de Filosofía en la Universidad de Granada y académico de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, es uno de los principales estudiosos del pensamiento de José Ortega y Gasset. Su obra *La voluntad de aventura* (1984) marcó un hito en la interpretación de la filosofía orteguiana y abrió o profundizó en la investigación de nuevas fuentes como la fenomenología, Nietzsche, Fichte, y varios autores españoles tanto literarios como filosóficos. Algunos de sus artículos y capítulos de libros dedicados a Ortega, que sería prolijo citar, también son claves para la interpretación política del filósofo y su papel como intelectual en la plazuela pública. Cerezo ha trabajado además en otros autores como Aristóteles, Séneca, Martin Heidegger, Miguel de Unamuno, María Zambrano, Antonio Machado, Francisco Ayala, y preparado distintas ediciones, entre las que cabe citar una de Ortega: *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos* (2007). Entre sus monografías cabe destacar *El mal del siglo: el conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX* (2003) y *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno* (1996).

JOSÉ RAMÓN CARRIAZO RUIZ

Investigador en CILENGUA (San Millán de la Cogolla), profesor de Dialectología y Lexicografía españolas, en la Facultad de Letras y de la Educación de la Universidad de La Rioja (Logroño), e integrante del equipo de investigación encargado de la nueva edición de las *Obras completas* de Ortega (Fundación José Ortega y Gasset-Taurus, 2004-2009), ha investigado diversos aspectos de la lengua y la edición de textos orteguianos (fundamentalmente, las notas de trabajo del filósofo) y es experto en historia del español, lexicografía histórica y dialectología. Es también autor, junto a Iñaki Gabarain Gaztelumendi, del ensayo “Lingüística, semántica y semiótica en Ortega y Gasset” (en

*Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, 2005) y de los artículos “Ortega y las cataratas del Nilo” (*Revista de Occidente*, 2007) y “Una nueva herramienta lexicográfica. CONCORDANTIA ORTEGUIANA: Concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia” (*Revista de Lexicografía*, 2008).

#### MARÍA LUISA MAILLARD

Catedrática del I.E.S. Beatriz Galindo y presidenta de la Asociación Matritense de Mujeres Universitarias. En 1992 se doctoró en Filología con una tesis sobre María Zambrano, autora sobre la que ha publicado *María Zambrano: la literatura como conocimiento* (1997) y *Estampas zambranianas* (2004). Ha colaborado en múltiples monográficos y libros colectivos sobre la filósofa y su maestro Ortega y Gasset. Ha publicado también el ensayo *Asociación de mujeres Universitarias, 1920-1990* (1990) y la novela *El cementerio francés* (2004).

#### LUCIA PARENTE

Profesora de la Facultad de Ciencias de la Formación e investigadora en Filosofía Teorética en la Universidad de los Estudios de L'Aquila. De sus recientes y más destacadas publicaciones se pueden señalar los libros: *Sentire l'esistenza: incontro con Ortega* (2002); *Le rose di Gerico. La metafora nel pensiero di Ortega* (2003); *Maschile e femminile. Lo sguardo interiore nel pensiero di Ortega* (2006).

#### ÁNGEL PERIS SUAY

Licenciado en Ciencias de la Educación y en Filosofía, doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia con la tesis *Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset*, presentada en el Departamento de Filosofía moral y política y dirigida por Adela Cortina. Es profesor de Filosofía de Bachillerato en el Colegio San Pablo C.E.U. de Valencia y de Filosofía Moderna y Antropología en la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia. Es autor de “El liberalismo de Ortega más allá del individualismo” en esta misma revista (2003).

#### JESÚS RUIZ FERNÁNDEZ

Nacido en Villarrobledo (Albacete) en 1955, es licenciado en Filosofía y Ciencias de la Educación por la Universidad Complutense de Madrid. Ha dado clases de Filosofía en varios Institutos de Madrid, y actualmente enseña en el Lázaro Cárdenas de Collado Villalba. Catedrático desde 2001, se ha doctorado recientemente en la Universidad Complutense con la tesis *La idea de filosofía en Ortega y Gasset*, dirigida por José Luis Abellán.

---

## 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, 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**  
c/ Fortuny, 53.  
28010 Madrid

**Dirección electrónica: [estudiosorteguianos.secretaria@fog.es](mailto:estudiosorteguianos.secretaria@fog.es)**

**Tfno.: 34 917 00 41 39 • Fax: 34 917 00 35 30**

**[www.ortegaygasset.edu](http://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, 2004-2009, 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. 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 favora-

ble, 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 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* y *Catálogo Latindex*.

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 e Instituto Universitario de Investigación José Ortega y Gasset, España

### GERENTE:

*Carmen Avenjo Pinilla*, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación e Instituto Universitario de Investigación José Ortega y Gasset, España

### REDACCIÓN:

*María Isabel Ferreira Lavedán*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación e Instituto Universitario de Investigación José Ortega y Gasset, España

*Iñaki Gabaráin Gaztelumendi*, Universidad de Salamanca, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación e Instituto Universitario de Investigación José Ortega y Gasset, España

*Patricia Giménez Eguibar*, Universidad de Wisconsin-Madison, Estados Unidos, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación e Instituto Universitario de Investigación José Ortega y Gasset, España

*Felipe González Alcázar*, Universidad Complutense de Madrid, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación e Instituto Universitario de Investigación José Ortega y Gasset, España

*Azucena López Cobo*, Universidad de Málaga, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación e Instituto Universitario de Investigación José Ortega y Gasset, España

*Anel Nochebuena*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación e Instituto Universitario de Investigación José Ortega y Gasset, España

*Mariana Urquijo*, Universidad Complutense de Madrid, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación e Instituto Universitario de Investigación José Ortega y Gasset, España

## CONSEJO EDITORIAL:

- Juan Pablo Fusi Aizpúrua*, Universidad Complutense de Madrid, Fundación e Instituto Universitario de Investigación José Ortega y Gasset, España  
*Andrés Ortega Klein*, Fundación e Instituto Universitario de Investigación José Ortega y Gasset, España  
*Fernando Rodríguez Lafuente*, Universidad Complutense de Madrid, Fundación e Instituto Universitario de Investigación José Ortega y Gasset, España  
*Jesús Sánchez Lambás*, Fundación e Instituto Universitario de Investigación José Ortega y Gasset, España  
*José Juan Tobaría*, Universidad Autónoma de Madrid, Fundación e Instituto Universitario de Investigación José Ortega y Gasset, España  
*José Varela Ortega*, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, Fundación e Instituto Universitario de Investigación José 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 Complutense 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, Consejo de Estado, España  
*Domingo Hernández Sánchez*, Universidad de Salamanca, España  
*José Lasaga Medina*, IES Lope de Vega, Madrid, Fundación e Instituto Universitario de Investigación José Ortega y Gasset, España  
*Thomas Mermall*, The City University of New York, Estados Unidos  
*José Luis Molinuevo Martínez de Bujo*, Universidad de Salamanca, España  
*Javier Muguerza Carpentier*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España  
*Juan Manuel Navarro Cordón*, Universidad Complutense de Madrid, España  
*Nelson Orringer*, University of Connecticut, Estados Unidos  
*José Antonio Pascual Rodríguez*, Universidad Carlos III, Madrid, Real Academia Española, España  
*Ramón Rodríguez García*, Universidad Complutense de Madrid, España  
*Jaime de Salas Ortueta*, Universidad Complutense de Madrid, España  
*Javier San Martín Sala*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España  
*Ignacio Sánchez Cámara*, Universidad de La Coruña, España



## 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: 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



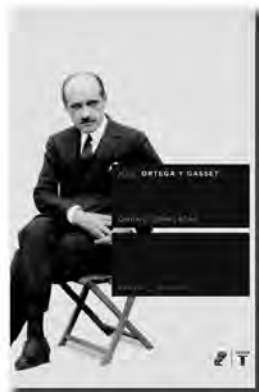
# OBRAS COMPLETAS DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET



Tomo I (1902-1915)



Tomo II (1916)



Tomo III (1917-1925)



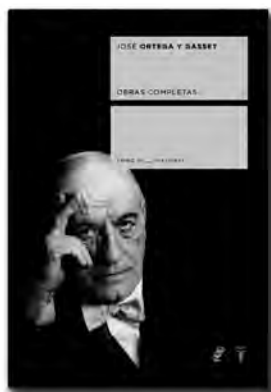
Tomo IV (1926-1931)

«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.»

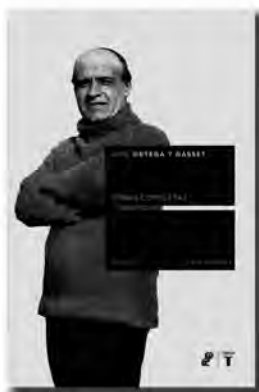
Santos Juliá, *El País*



Tomo V (1932-1940)



Tomo VI (1941-1955)



Tomo VII (1902-1925)



Tomo VIII (1926-1932)





*Edita*



FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET

*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 Aizpúrua**

*Comisión Ejecutiva Delegada del Patronato*

**Gregorio Marañón Bertrán de Lis, Valeriano Gómez Sánchez,**

**Jesús Sánchez Lambás, Juan Pablo Fusi Aizpúrua,**

**Manuel Gasset Loring**



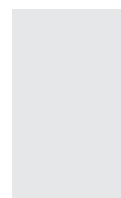
**FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET**  
Centro de Estudios Orteguianos

Calle Fortuny, 53. 28010, Madrid

Tel: (34) 91 700 4139, Fax: (34) 91 700 3530

Correo electrónico: [estudiosorteguianos.secretaria@fog.es](mailto:estudiosorteguianos.secretaria@fog.es)

Web: <http://www.ortegaygasset.edu>



**13,82 euros**