

Revista de
Estudios Orteguianos

16/17 
2008

Revista de Estudios Orteguianos

Director

Javier Zamora

Gerente

Carmen Asenjo

Redacción

**María Isabel Ferreiro, Iñaki Gabaráin,
Patricia Giménez, Felipe González Alcázar,
Azucena López Cobo, 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 Muguerra,
Juan Manuel Navarro Córdón, Nelson Orringer, José Antonio Pascual,
Ramón Rodríguez, Jaime de Salas, Javier San Martín, Ignacio Sánchez Cámara**

PUBLICACIÓN SEMESTRAL

Revista de
Estudios Ortegaianos

16/17 
2008

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, 2008

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 2008.



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.n16/17



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

Sumario

Números 16/17. Mayo-Noviembre de 2008

NUEVA EDICIÓN DE *OBRAS COMPLETAS*

Logros y perspectivas.

José A. Pascual

7

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de trabajo de la carpeta Artículos (1934-1947).

José Ortega y Gasset

Edición de

María Isabel Ferreiro Lavedán y José Ramón Carriazo

23

Itinerario biográfico

41

Paquiro o de las corridas de toros. *Ortega y la tauromaquia.*

Felipe González Alcázar

43

ARTÍCULOS

Fantasia y vida en el pensamiento de Ortega y Gasset.

Jesús Conill

107

Platón y José Ortega y Gasset: poesía y verdad.

Stelios Karayannis

121

La teoría orteguiana sobre el origen deportivo del Estado.

Fernando H. Llano Alonso

139

Ortega y Gasset ante la polémica de la ciencia española en Argentina.

Marta Campomar

175

Posibles lecturas de los epistolarios.

Javier Zamora Bonilla

225

LA ESCUELA DE ORTEGA

- Dos escritos de Manuel García Morente.*
 Presentación de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira 247
- El "curso" de Ortega y Gasset.*
Carta a un amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset.
 Manuel García Morente 251

CLÁSICOS SOBRE ORTEGA

- Tiempos difíciles: una lectura alemana de La rebelión de las masas.*
 Introducción de José Lasaga Medina 279
- La rebelión de las masas.*
 Hermann Hesse 291

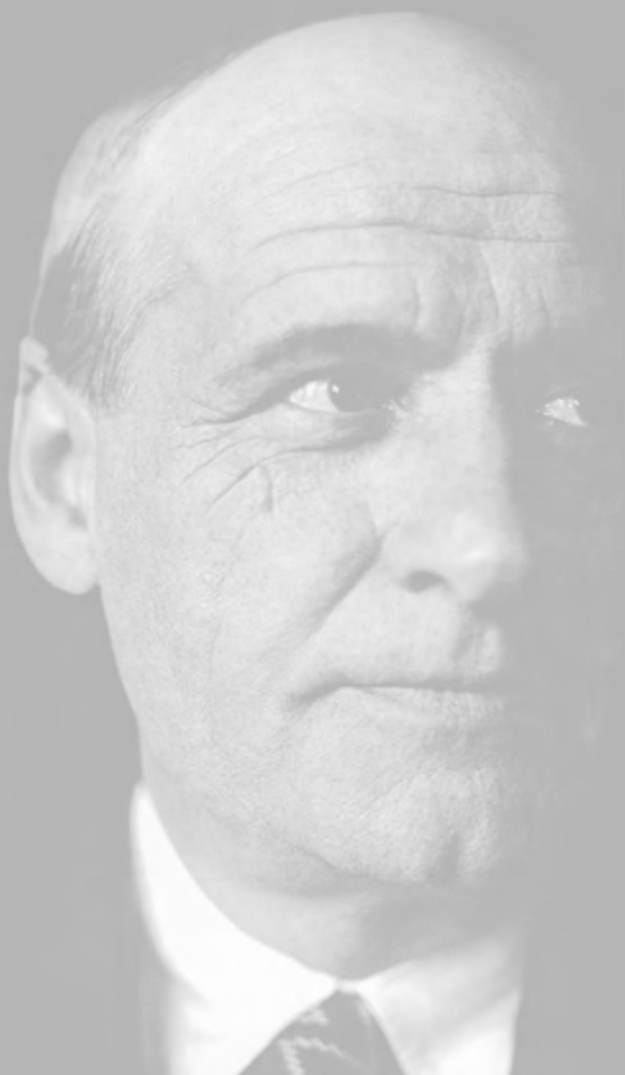
RESEÑAS

- ¿Renunciar a Hegel?* Tomás Domingo Moratalla
 (José Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo*, edición de
 Domingo Hernández Sánchez) 293
- Persistencia del magisterio de Ortega.* Jesús Conill Sancho
 (José Lasaga, Margarita Márquez, Juan Manuel Navarro Cordón y
 Javier San Martín, editores, *Ortega en pasado y en futuro.*
Medio siglo después) 297
- ¿Una generación orteguiana?* Felipe González Alcázar
 (Manuel Menéndez Alzamora, *La Generación del 14.*
Una aventura intelectual) 300
- Vitalismo metafísico.* Jaime de Salas
 (Berta Pimentel Miúdo, *Sentidos da Vida e do Mundo*) 308
- La imagen primordial y su transcendencia en el raciovitalismo.*
 Concha D'Olaberriague
 (Roberto E. Aras, *El mito en Ortega*) 310
- Ortega después de Ortega.* Jordi Corominas
 (Juan Padilla Moreno, *Ortega y Gasset en continuidad.*
Sobre la Escuela de Madrid) 313

<i>Una filosofía multidisciplinar a la altura de los tiempos.</i> Alejandro de Haro Honrubia (Margarida I. Almeida Amoedo, J. M. de Barros Dias, António Sáez Delgado, coordinadores, <i>J. Ortega y Gasset.</i> <i>Lecturas críticas, no cinquentenário da morte do autor</i>)	319
Noticias de libros	325
TESIS DOCTORALES	
<i>La Ilustración Vital, el raciovitalismo de Ortega y Gasset</i> <i>como vía para el desarrollo de una sociedad lectora.</i> Jéferson Assumção	327
<i>Democracia y Europa en J. Ortega y Gasset:</i> <i>una perspectiva ética y antropológica.</i> Sonia Cajade Frías	329
<i>Pensando la vida. Para una lectura de José Ortega y Gasset.</i> Angela Rizzi	330
<i>El Modernismo británico y la Vanguardia española de Ortega:</i> <i>visiones cosmopolitas de Europa, 1922-1939.</i> Gayle Rogers	332
BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2007 Ascensión Uña	335

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

NUEVA EDICIÓN DE
OBRAS COMPLETAS



< Madrid, 1928

Logros y perspectivas

José A. Pascual

ORCID: 0000-0001-6342-7165

No parece arriesgado suponer que la nueva edición de las *Obras completas* de don José Ortega y Gasset se acerca irremediamente a su fin, ahora que ha aparecido en las librerías el antepenúltimo volumen de la colección, el VIII, dedicado a los escritos que el filósofo redactó entre 1926 y 1932, pero cuya publicación no supervisó personalmente¹. No resulta arriesgado hacer esta suposición, dado el ritmo de publicación que ha tenido esta obra: los dos primeros volúmenes se publicaron en noviembre de 2004, con una segunda edición corregida en febrero de 2005, año en que salieron también los tomos III (abril) y IV (octubre, en coincidencia con el cincuentenario de la muerte de Ortega); ya en noviembre de 2005 se tiró la segunda edición del tomo III con correcciones. Desde entonces han aparecido dos tomos en 2006 (V y VI), uno en 2007 (VII), y en este año 2008 acaba de ver la luz el tomo VIII. Si las cosas siguen así, es muy probable que en el próximo año ya tengamos todo Ortega en una nueva edición que conjuga su carácter de crítica con el de resultar accesible para el gran público, en un maridaje equilibrado entre el rigor filológico y una labor editorial y fundacional ejemplares. Con esto, se puede empezar a hablar ya de los logros ciertos para el mundo científico y filosófico de estas tareas editoriales, fruto de una verdadera investigación, que no ha dado la espalda al deseo de divulgar las obras del filósofo español.

Aunque he estado algo ajeno al desarrollo de este proyecto, pero no a la lectura –parcial y desordenada– de lo publicado², no puedo olvidar que, gracias a

¹ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas. Tomo VIII (1926-1952). Obra póstuma*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2008, 745 páginas.

² Esa forma de leer no ha hecho que me pasara desapercibida, por ejemplo, esa joya que son las “[Anotaciones sobre la industria del libro]” (tomo VIII, pp. 26-28). En la *Nota a la edición* de este texto se explica precisamente la importancia de su incorporación al corpus de *Obras comple-*

Cómo citar este artículo:

Pascual, J. A. (2008). Logros y perspectivas. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (16/17), 7-21.

<https://doi.org/10.63487/reo.560>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 16/17. 2008
mayo y noviembre



mi amistad con José Luis Molinuevo, del que tanto he aprendido sobre Ortega, se contó conmigo para participar en una reunión de expertos que asesoraran sobre la puesta en marcha de la publicación de estas obras³. Acababa yo por entonces de regresar a España, tras unos cuantos años pasados en París. Ajeno a casi todo lo que se hacía aquí, no supe del trabajo de preparación a que se habían sometido los papeles orteguianos, a partir de la digitalización del Archivo y de la creación de una herramienta informática para la gestión del legado del filósofo; por ello, al cogerme esto de nuevas, mantuve una actitud más bien escéptica con respecto a que de ahí fuera posible pasar a la confección de unas nuevas obras completas que aportaran, en un no muy dilatado espacio de tiempo, soluciones a la situación en que se encontraban algunos textos de

tas, pues muestra una faceta hasta ahora olvidada de la actividad intelectual orteguiana: “José Ortega y Gasset pertenecía al Consejo de Administración y al Comité directivo de Calpe desde la primera reunión del Consejo el 3 de junio de 1918, si bien su nombramiento como director editorial corresponde a enero de 1919. Tras la fusión de la editorial con Espasa el 30 de diciembre de 1925, siguió colaborando con la nueva empresa en su Comité de Gerencia –ver Juan Miguel Sánchez Vigil, «José Ortega y Gasset. Director editorial de CALPE», *Revista de Estudios Ortegaianos*, 10/11 (2005), pp. 177-196–. Asimismo, asistía a las reuniones del Consejo de Administración como se deduce de la correspondencia de la editorial con el filósofo (PB-302). Este texto son unas anotaciones de Ortega, bastante desarrolladas, para su asistencia a alguna de esas reuniones, probablemente de 1928 según se desprende del último párrafo. El manuscrito que se conserva en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset carece de título, por lo que se ha titulado con una frase del mismo. Se publica por primera vez” (tomo VIII, p. 670).

También me ha sorprendido gratamente encontrarme con este pasaje sobre una joven belleza femenina que interrogaba al filósofo sobre temas trascendentales en el Club de Golf a mediados de los años veinte, perteneciente a una nueva forma de lo que podríamos llamar filosofía vital: “La amistad con Alicia (véase *El Espectador IV –Conversación en el golf o la idea del dharma*) produce en mi vida frecuentes amplificaciones. Ella me arrastra a lugares donde yo no iría por mi propio pie. De esta suerte me ilumino y completo mi experiencia del mundo. Es una amistad secretamente pedagógica. ¡Quién lo diría al ver a Alicia pasar con su talle vibrante de abeja y sus pestañas que tienen el color de la miel! Sí: esta mujer me inspira afanes migratorios, me incita hacia paisajes siempre nuevos. Mi simpatía hacia ella se parece a la que el buen marino de antaño debía sentir por el viento que le arranca de la angostura monótona del puerto y descorre ante su bauprés la cortina de los horizontes. Alicia es el alisio que sacude mi sensibilidad y a la vez el navío que la pone en ruta. Su busto floreciente tiene la comba de la vela donde el viento sopla voluptuoso y su persona toda, retemblando como una carabela, me promete siempre lejanos archipiélagos” (tomo VIII, pp. 14-15).

Aunque quizá lo que me ha resultado más interesante de este último volumen publicado sean los borradores de *La rebelión de las masas*, que sirven para explicar la génesis de esta obra fundamental del filósofo.

³ Tuvo lugar los días 3 y 4 de febrero del año 2000 y, si los papeles que conservo no mienten, la presidió Soledad Ortega y participaron en ella Marta Campomar, Helio Carpintero, Luis Gabriel-Stheeman, José Lasaga Medina, Thomas Mermall, Juan Manuel Navarro Cordón, Nelson Orringer, Javier San Martín, Ignacio Sánchez Cámara y yo mismo, acompañados por los miembros del Centro de Estudios Ortegaianos, José Luis Molinuevo, Carmen Asenjo, Domingo Hernández e Iñaki Gabaráin, y Fernando R. Lafuente como representante del Patronato de la Fundación José Ortega y Gasset.

Ortega. Tampoco fui consciente de la importancia que tenía el hecho de constituirse en aquella reunión un grupo interdisciplinar de investigadores, que creo que experimentó después algún cambio. Ahora veo que me faltaba la razón en esa especie de derrotismo a que me llevaban mi desconocimiento de un importante trabajo de preparación, agrandado por los anteojos de filólogo de los que me cuesta mucho desprenderme, que influían decisivamente en que yo no entendiera el acierto que suponía poner los resultados de ese trabajo previo realizado en el Archivo de Ortega a disposición de un equipo que los interpretara desde perspectivas tan variadas como la Historia (conocimiento de la biografía de Ortega y del contexto histórico), la Filosofía (conocimiento de las fuentes y el desarrollo de la filosofía orteguiana) y la Filología (conocimiento de los rasgos estilísticos del autor y del contexto lingüístico de la época).

A las consecuencias de esto voy a referirme en esta reseña, empezando por unas observaciones generales de la obra y descendiendo a algunos detalles concretos en el caso de los dos últimos volúmenes, en los que he encontrado novedades dignas de mención.

1. Fidelidad al proceder de Ortega

En aquellos momentos en que quedaban pocos testigos de la labor de Ortega, era prudente que los editores se acogieran para su trabajo a un método histórico documental, factible precisamente por poder disponer del archivo catalogado del autor en la Fundación madrileña que lleva su nombre. Con ello —estas ya son impresiones extraídas de la consulta salteada de unas cuantas páginas de estos volúmenes ya publicados y de la lectura de la introducción que abre cada tomo— se ha avanzado considerablemente para recuperar el espíritu de las primeras *Obras completas*, las reunidas por el filósofo para su propia editorial “Revista de Occidente” y publicadas en Madrid entre 1946 y 1955. De esa publicación, y de las *Obras* anteriores (1932-1943), impresas por Espasa-Calpe (que leí, deslumbrado, en el inolvidable verano de 1958, en la edición “corregida y aumentada” de 1943, que tenía en su biblioteca quien fue para mí un maestro y hermano, José Pérez Riesco), se ha deducido en la presente edición la ordenación (cronológica), la separación de textos publicados en vida bajo la supervisión del filósofo (tomos I-VI) y de textos póstumos (tomos VII-X). Y se ha mantenido el exquisito cuidado ortotipográfico que caracterizó las ediciones de un autor tan preocupado por el uso lingüístico y por las cuestiones editoriales, tal y como se deduce de contribuciones como las ya citadas en la nota 2 “[Anotaciones sobre la industria del libro]” (tomo VIII, pp. 26-28).

El propio Paulino Garagorri, buen conocedor de los deseos del Maestro, respetó el orden cronológico (si bien hubo de separar los escritos políticos del

resto de los textos, por imperativo legal), a la vez que se esmeró en mantener los rasgos propios del estilo orteguiano, como el conocido uso de *rigoroso* por *riguroso*, con mayor o menor éxito según los casos. La diferencia entre las *Obras completas* anteriores y estas últimas se debe en gran medida al aprovechamiento de las herramientas informáticas, que no estaban disponibles cuando se editaron aquellas, de forma que las concordancias⁴, los programas de cotejo textual, las bases de datos y los procesadores de textos en general, han permitido llevar los deseos de Ortega más allá de lo que hubiera siquiera imaginado el propio Garagorri. Aunque los editores no se han conformado con la reconstrucción deseable –y posible– de sus obras, sino que, mediante el cotejo de todas las versiones publicadas por Ortega en vida de un mismo texto, han allegado multitud de variantes –también en esto hubiera estado de acuerdo Garagorri– que forman parte de la obra orteguiana y sirven de pistas para desentrañar la formación de su pensamiento.

2. La exhaustividad como horizonte y la técnica filológica como presupuesto

La reunión de todos los textos –o de casi todos, digamos por prudencia– es el que estimo el logro más seguro de esta edición. Se han rescatado, por ejemplo, los artículos publicados por el filósofo en los diarios bonaerenses antes de la Primera Guerra Mundial, como en *La Prensa*, y nunca reeditados desde entonces (véase la Nota a la edición en el tomo I). Quedaba constancia de ellos en la correspondencia con Francisco Grandmontagne conservada en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset, pero no se pudo disponer de estos artículos hasta que se llevaron a cabo búsquedas concretas en hemerotecas de Madrid y Buenos Aires. Se ha recuperado así la mayor parte de los materiales orteguianos, y se ha dado a conocer por primera vez una buena cantidad de textos dispersos, que desde ese momento pueden ya caminar unidos a los del resto de la obra⁵.

El trabajo de búsqueda desarrollado en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset y en bibliotecas y hemerotecas de varios países ha servido para recuperar una obra desconocida, o prácticamente desconocida, hasta hoy:

⁴ Javier FRESNILLO, *Concordantia orteguiana. Concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia*, con la colaboración de Fernando Miguel Pérez Herranz. San Vicente de Raspeig: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2004.

⁵ A modo de ejemplo, con los dos primeros tomos de póstumos, VII y VIII, la nueva edición lleva publicadas 454 páginas inéditas e incorpora al *corpus* de *Obras completas* 500 páginas de textos póstumos desperdigados en variopintas publicaciones a lo largo de más de 50 años, mientras que sólo 477 páginas se podían encontrar en las antiguas ediciones.

una parte de ella, aunque publicada, andaba desperdigada por revistas y periódicos de la época o sólo reeditada recientemente, junto a una buena parte que permanecía inédita. Es significativo que en los seis primeros volúmenes de estas últimas *Obras completas* se incluya un centenar de textos, en gran parte desconocidos, desperdigados en periódicos, revistas, etc., que no pasaron a los tomos de las *Obras completas* anteriores cuya publicación controló el propio filósofo; después solo cuarenta de ellos volvieron a aparecer en alguna publicación.

Dejo de lado lo cuantitativo para pasar a un aspecto que interesa más a un filólogo, para quien una edición crítica es una hipótesis científica que, como cualquier otra, no puede considerarse definitiva; aunque permita, eso sí, que en el futuro surjan, a partir de ella, cambios que sirvan para su progresiva mejora. Partiendo de unas normas razonables, estas no se han aplicado –me alegra comprobarlo– con el ciego rigor que hubiera impedido tener en cuenta para cada texto su circunstancia, dentro de una tradición editorial que los editores han comprendido bien.

A este respecto los editores han sido explícitos y transparentes en sus decisiones. En las *Notas a la edición* que abren el aparato crítico de cada uno de los tomos, explican pormenorizadamente lo que se ha tratado de conseguir, dando cuenta de la importancia de cada texto para el conjunto de ellos, así como las dificultades que se han encontrado en cada caso. La *Noticia bibliográfica* completa la información editorial al reseñar todas las fuentes, bibliográficas y documentales, que se han empleado para la fijación del texto y su disposición. Mediante ambas informaciones resulta posible reconstruir el proceso de elaboración de cada apartado, criticarlo y proponer enmiendas. Claro está que, al propio tiempo, la distancia respecto a la realidad española que vio nacer los textos ha obligado a los editores –a diferencia de lo que en su día podía hacer Garagorri– a no dar nada por consabido; lo cual les ha conducido a explicar hasta el menor detalle todo lo que no se puede deducir del método general, expuesto en esos párrafos preliminares –ya he hecho alusión a ello– que abren cada volumen.

3. La edición de los textos póstumos

Quien como yo se ha paseado varias veces a lo largo de su vida –por más que sea de una manera a menudo superficial– por las obras de Ortega se mueve con más comodidad por esos primeros seis volúmenes de las últimas *Obras completas* a que acabo de referirme. Los cuatro restantes, mucho más arriesgados, merecen, por ello, una mayor atención. De ellos, acabo de leer los tomos VII y VIII, últimos en aparecer, que son los que presentan las novedades más interesantes

respecto de los textos orteguianos. Aquí el número de textos desconocidos sacados a la luz se ha visto notablemente incrementado, con algunos inéditos absolutos, hecho cuya importancia no parece necesario ponderar. Ciertamente la mayoría de cuanto permanecía inédito a la muerte de Ortega en 1955 se publicó, en parte, en la anterior edición de *Obras completas* y, en parte, de manera dispersa en otras ediciones: es lo que conocemos como obra póstuma. No se siguieron siempre para la reproducción de estos trabajos los mismos criterios: en muchos casos se transcribieron según un manuscrito, en otros, según una versión taquigráfica y en no pocos entreverando versiones taquigráficas y manuscritas autógrafas o versiones mecanografiadas —que siguiendo el uso de un amigo deberíamos llamar *mecanoscritas*, por contener correcciones autógrafas del filósofo— con resúmenes de prensa. Además, en varias ocasiones se mezclaron textos publicados por Ortega con manuscritos que permanecían inéditos a su muerte.

La nueva edición ha fijado unos criterios claros y filológicamente rigurosos, de los que se da cuenta en las *Notas a la edición*⁶, para la presentación de esta obra póstuma, con diferencias sustanciales con la manera anterior de proceder. Por otra parte, los modos de reconstrucción han sido distintos, según las diferentes posibilidades textuales. Se han rellenado las lagunas que presentan los manuscritos de cursos y conferencias poniendo “entre corchetes todo lo que proviene de versiones taquigráficas, cuando éstas se han considerado pertinentes” (tomo VII, p. 849). Proceder que no coincide con el de aquellos otros textos que Ortega había publicado, con independencia de que en las *Notas a la edición* se expliquen las conexiones entre todos.

Se han seguido para ello los pasos de editores anteriores, como José Luis Molinuevo, primando en cualquier caso el principio de transparencia, de modo que se ha marcado siempre, poniéndolo entre corchetes, el texto interpolado de origen diferente al manuscrito. Es el caso de las Conferencias de Buenos Aires de 1916 (*Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, aparecido en el tomo VII, pp. 555 y ss.) o el de la de 1928 (*Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*, véase la *Nota a la edición* en el tomo VIII, pp. 671-682) o el de algunos textos políticos, como el “[Discurso en Oviedo]”, de 1932⁷ o el de “El

⁶ En este tomo y en el siguiente todos los textos llevan una nota a la edición, imprescindible en los textos póstumos, a diferencia de los que se reúnen en tomos anteriores.

⁷ “El 10 de abril de 1932 Ortega pronunció en el Teatro Campoamor de Oviedo un discurso sobre temas de actualidad política, dentro de su campaña en pro de fundar un Partido Nacional. Fue publicado póstumamente en sus *Obras completas* (Madrid, Revista de Occidente, 1969, tomo XI, pp. 441-443) intercalando una versión taquigráfica de *El Sol* («Don José Ortega y Gasset, en Oviedo. “La política republicana se ha de cimentar sobre dos principios: nación y trabajo”. En el acto se leyeron unas cuartillas del ilustre doctor Marañón, y otras de nuestro embajador en Londres, el insigne novelista Pérez de Ayala. Texto taquigráfico del discurso de don José Orte-

hombre y su circunstancia”, conferencia pronunciada en Gijón en 1931. Cito a continuación la explicación que los editores dan a la reconstrucción que han hecho de esta última conferencia, porque explica adecuadamente su modo de proceder y la forma en que llega a los lectores este tipo de textos problemáticos:

El 23 de agosto de 1931, invitado por el Ateneo Obrero de Gijón, Ortega pronunció en el Teatro Dindurra una conferencia cuyo título no figura en el manuscrito de la misma que se conserva en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset (“[Aniversario del Ateneo de Gijón]”, B-125/4), pero que se conoce por las versiones taquigráficas publicadas en *Crisol* el 24 de agosto: “Conferencia de Ortega y Gasset en Gijón. «El hombre y su circunstancia»”, y en *El Sol* al día siguiente: “Conferencia de don José Ortega y Gasset en Gijón. Meditación sobre «nuestra vida» o sobre «El hombre y su circunstancia». El ilustre filósofo dio, en las bodas de plata del Ateneo Gijonés, una lección de Filosofía. (Texto taquigráfico tomado especialmente para *El Sol* por don Manuel Lavedán)”. Esta conferencia ha permanecido inédita hasta la fecha.

El manuscrito citado contiene sólo cuatro hojas autógrafas que se corresponden con el comienzo de la conferencia, hasta la mitad del párrafo que empieza “Por eso pienso que en esta reunión del Ateneo debemos volver con soltura a ser lo que somos y en vez de hablar de política [...]” (p. 500), donde se interrumpe abruptamente. Por las dos versiones taquigráficas publicadas en la prensa se ha podido comprobar que Ortega leyó numerosos párrafos procedentes de la primera conferencia pronunciada en 1928 en la Sociedad de Amigos del Arte de Buenos Aires, incluida en este mismo tomo dentro del curso *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* y titulada “Preámbulo sobre qué es nuestra vida” (véase más arriba su “Nota a la edición”). El manuscrito de dicha conferencia conservado en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset (B-26/1) tiene unas marcas que coinciden precisamente con los párrafos utilizados por Ortega en Gijón. Así se ha podido reconstruir buena parte del texto de esta conferencia, que además se ha completado con las versiones taquigráficas de *Crisol* y de *El Sol*, de las que siempre se elige la versión más

ga y Gasset», 11-IV-1932) y el texto del manuscrito conservado en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset («[Discurso en Oviedo]», B-133/7). Según los criterios de la presente edición, aquí se ofrece el texto manuscrito, aunque se han incorporado entre corchetes las partes procedentes de la versión taquigráfica de *El Sol* que completaron lo escrito por el filósofo para la ocasión, y se ha tenido en cuenta también otra versión taquigráfica aparecida en *Luz* («Los actos políticos de ayer. Don José Ortega y Gasset predica en Oviedo un gran frente nacional. Discurso de don José Ortega y Gasset», 11-IV-1932)” (tomo VIII, p. 719).

fidedigna. El texto procedente de estas versiones va siempre entre corchetes para diferenciarlo del original de Ortega (tomo VIII, p. 715).

3.1. Novedades del tomo VII

El tomo VII de las nuevas *Obras completas* de José Ortega y Gasset, con el que se inició la publicación de los textos que permanecían inéditos a la muerte del filósofo, ha dado a conocer 49 inéditos (solo ocho de ellos estaban ya en anteriores ediciones de las *Obras completas*), además de incorporar por primera vez otros 29 nuevos textos. Basta con ello para mostrar cómo la novedad de este volumen es realmente sustancial⁸, tal y como se consigna en la propia edición:

Son textos de muy diversos tipos y procedencias. Muchos son esbozos de artículos o artículos terminados, algunos sobre temas literarios y no pocos sobre temas políticos. Los primeros permiten valorar cómo se iba forjando la manera orteguiana de escribir, sus gustos y preferencias. Los segundos, junto a algunas conferencias aquí publicadas, permiten ver la evolución de su pensamiento político y sus tomas de posición como intelectual en “la plazuela pública”. El grueso de este tomo, no obstante, está compuesto por textos filosóficos. Entre ellos, ensayos iniciados pero casi nunca terminados (“El problema del conocimiento”, “Anotaciones para una lógica de la realidad”, “Notas sobre el ἄπειρον de Anaximandro”, “[El hecho de que existan cosas...]”, “[Para un diccionario filosófico]”), conferencias (“La «idea» de Platón”, “El sentido deportivo de la vitalidad”), cursos o lecciones sueltas de cursos (“Lección del quince de diciembre.– [Escuela Superior del Magisterio]”, “Tendencias actuales de la filosofía”, “Lógica de las ciencias históricas”, *Sistema de la psicología*, *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, “[Lecciones del Curso universitario 1921-1922]”) y el extenso *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, que nunca llegó a pronunciar.

El lector encontrará también reflexiones sobre pedagogía, tema que tanto interesó a Ortega, en textos como “[La hora del maestro]”, “[La pedagogía de la contaminación]” y “[Elogio de las virtudes de la mocedad]”, e incisivos apuntes sobre personajes de la época: Francisco Giner de los Ríos, Joaquín Costa, Miguel de Unamuno, Eugenio D’Ors, Luis de Zulueta, Segismundo Moret, Eduardo Marquina, Henry Bergson o Albert Einstein.

⁸ Para el examen pormenorizado de las novedades y de su importancia para el conocimiento del pensamiento orteguiano, puede verse Javier San Martín, “Ortega, inédito”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 14/15, pp. 13-21.

No menos interés tienen los diarios intelectuales que se integran en este tomo. No fue ésta una forma usual de escritura en Ortega, pero tampoco está completamente ausente en las obras que él mismo publicó. Dos de estos diarios ya eran conocidos, “Diario de Marburgo, 1906-1907” y “[Anotaciones sobre la guerra en forma de diario]”, y otro es inédito, “*Stumpfheit*”.

Otros textos aquí recogidos son, a pesar de su publicación póstuma, hitos de la producción orteguiana: “Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa” y “Temas del Escorial” (tomo VII, pp. 850-851).

3.2. Novedades del tomo VIII

El tomo VIII, recién publicado –lo que justifica que le preste más atención que al anterior–, presenta quince inéditos, esenciales para rastrear el origen de las ideas filosóficas de Ortega (de los que solo dos estaban en anteriores ediciones de las *Obras completas*). Voy a recurrir de nuevo a las propias palabras de los editores, para dar cuenta de la importancia de los textos contenidos en este tomo:

El afán de la familia del filósofo por difundir su legado intelectual y la generosa labor de varias generaciones de discípulos e investigadores dieron a la luz muchas de estas páginas, pero todavía quedaba un buen número de ellas sin publicar. Este tomo recoge las ya conocidas junto a quince textos rigurosamente inéditos del período 1926-1932: “[Maura y la diversidad de España]”, “Alicia”, “[Anotaciones sobre la industria del libro]”, *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?*, “La rebelión de las masas.– VI. [Borrador]”, la *Adenda* a “La rebelión de las masas.– VIII. [Borrador]”, “¿Pacificar o cloroformizar?– ¡Decencia, decencia, nada más!”, “[Conversación sobre España]”, “[Las elecciones y la vida nacional]”, “Misión de la Universidad.– La cuestión fundamental. [Borrador]”, “[La actuación política es ineludible]”, “Defender la autenticidad de la República”, “Discurso en la Plaza de Toros de León”, “El hombre y su circunstancia”, “[Sobre un congreso estudiantil]”.

Además, sólo ocho de los textos del presente volumen formaban parte del corpus de *Obras completas*. Otros trece pasan por primera vez al mismo. Son “[La verdad no es sencilla]”, “[La historiología]”, “[Aviso a los periodistas argentinos]”, *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*, “[Sobre la fenomenología]”, “La rebelión de las masas.– VIII. [Borrador]”, “[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”, “Sobre la realidad radical”, “[¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]”, “[Estado e Iglesia]”, “Hegel y la Filosofía de la Historia”, “[El caso catalán]”, “[Reconocer el error]” (tomo VIII, pp. 663-664).

El período que abarca este tomo es considerado por los investigadores como una de las etapas más fructíferas de la filosofía madura de Ortega. Aquí se recogen algunos de sus principales cursos: *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* (1928), *¿Qué es filosofía?* (1929), “[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”, “Sobre la realidad radical” (1930), “[¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]” y *Principios de Metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933*, de los que sólo el segundo y el último estaban incorporados a la anterior edición de *Obras completas*. Además se publica por primera vez el curso que Ortega impartió en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires en 1928 sobre *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?*, que había pasado parcialmente a *¿Qué es filosofía?* y que ahora se ha podido reconstruir y publicar íntegro (véase más adelante su “Nota a la edición”). Este curso junto con el también pronunciado poco antes en Buenos Aires ese mismo año de 1928 con el título *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* son las dos primeras exposiciones sistemáticas de la filosofía madura de Ortega, que luego reelaborará en años sucesivos en los otros cursos citados y en libros como *La rebelión de las masas*.

Ortega trabaja intensamente durante los años que recoge este tomo y publica casi todo lo que escribe, pues colabora cotidianamente en *El Sol* y tiene además su *Revista de Occidente*. Por eso no es extraño que este volumen ofrezca un número de inéditos inferior al del tomo anterior, que recoge un tiempo de juventud en el que las ideas están madurando y en el que incluso tiene que luchar inicialmente para dar a conocer sus trabajos. Lo extraño es, quizá, seguir encontrando inéditos de Ortega en esta etapa de madurez (tomo VIII, p. 666).

Aparte de las claves filológicas que orientan sobre la edición de unos cuantos textos, se enmarcan estas páginas del tomo VIII que acabo de citar en dos coordenadas valorativas, orientadoras para el lector que no se haya adentrado por la obra orteguiana. Se señala, por un lado, su interés para comprender el desarrollo de su filosofía; por otro, para seguir las ideas políticas del escritor (a lo que los editores se refieren un poco más adelante, aunque yo haya preferido dejarlo en el tintero, para no hacer la cita interminable).

3.2.1. Con respecto a lo primero es relevante que en este último tomo se encuentran casi todos los cursos dados por Ortega entre 1928 y 1932, los años centrales de la construcción y comunicación de la Filosofía de su Razón Vital. *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?* supone, por ejemplo, la primera publicación íntegra del curso que dio Ortega en la Facultad de Filosofía de Buenos Aires en 1928 y su importancia está explicada en la propia edición:

Además de *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*, Ortega impartió en Buenos Aires otro curso de cuatro lecciones en la Facultad de Filosofía y Letras. Según los *Anales* de la Institución Cultural Española, llevó el título de *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?* y tuvo lugar los días 9 y 13 de noviembre y 24 y 27 de diciembre de 1928. En el primero estuvo acompañado por el rector de la Universidad, Ricardo Rojas, y por el decano de Filosofía y Letras, Emilio Ravignani, además de Coriolano Alberini, que fue quien lo presentó.

Del curso, inédito hasta la presente edición, se encuentran agrupadas en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset bajo la misma signatura B-24/1 la mayor parte de la tercera lección y la cuarta lección casi íntegra. Las dos primeras lecciones y las páginas ausentes de las otras dos lecciones han pasado a los manuscritos B-29/1 y B-30/1 del curso *¿Qué es filosofía?*, impartido en Madrid al año siguiente (tomo VIII, p. 682).

El interés y las dificultades de *¿Qué es filosofía?*, en relación con este curso bonaerense, no son menores:

Los manuscritos de *¿Qué es filosofía?* presentan una gran complejidad, dado que en ellos Ortega agrupó y desarrolló textos de distinta procedencia, por lo que es frecuente que las páginas tengan dos y hasta tres numeraciones distintas, además de la que luego le dieron los editores que emprendieron su edición póstuma en 1957. Estas numeraciones distintas, junto con los resúmenes del curso de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires publicados en los *Anales* de la Institución Cultural Española, bastante fieles a lo que debió ser la disertación orteguiana aunque no son una versión taquigráfica, han permitido encontrar el hilo de las páginas dispersas de este curso bonaerense. Para su utilización en *¿Qué es filosofía?* unos meses después, Ortega adaptó y amplió la redacción a la nueva circunstancia, por lo que suprimió algunos fragmentos, desarrolló algunos apuntes y cambió las referencias explícitas al público y la situación argentina. Estos fragmentos, apuntes y referencias se han recuperado en la presente edición, que revierte el texto al original preparado para Buenos Aires, por lo que se pueden apreciar bastantes diferencias respecto a lo publicado en *¿Qué es filosofía?* Esto y que el curso ahora editado por primera vez sea una de las primeras exposiciones sistemáticas de la filosofía de Ortega ha aconsejado su publicación aunque se reitere parte del texto (tomo VIII, p. 682).

3.2.2. Con respecto al pensamiento político orteguiano, este tomo VIII acoge textos de unos años en que el escritor desarrolló una intensa actividad ciudadana, marcada por la oposición del filósofo a la dictadura de Miguel Primo de Rivera y su adhesión a la causa republicana, que le llevó a fundar la Agrupa-

ción al Servicio de la República, luego transformada en partido político, tras la proclamación de la República el 14 de abril de 1931. Ejemplo de la oposición orteguiana a la política dictatorial, tanto a la de Primo de Rivera como a la etapa posterior conocida como “Dictablanda”, son los textos censurados, y por ello no publicados en su momento, cuyos originales se conservan manuscritos en el Archivo de la Fundación Ortega (es el caso de: “¿Pacificar o cloroformizar?— ¡Decencia, decencia, nada más!”⁹). De su actividad política en los años iniciales de la República pueden leerse los discursos (Segovia, León, Oviedo...), en los cuales se han utilizado, como en otros casos, las transcripciones taquigráficas para completar la parte conservada del manuscrito.

Estos dos grupos de textos originados por la actividad filosófica y política de Ortega, que ahora resultan accesibles, es la mejor prueba del interés de este último volumen de las *Obras completas*.

4. Los peligros de la edición de textos póstumos

Algo van a cambiar las posibilidades de acceso al pensamiento de Ortega y a una más rigurosa —o rigurosa, si se prefiere— comprensión de la evolución de su pensamiento, gracias a esta edición de sus *Obras completas*, que es, sin la menor duda, la mejor de las ediciones con que contamos y que hubiera sido impensable hace unos cuantos años. Lo digo sin cicatería, pero sin pecar tampoco de generosidad —si es que se puede pecar en esto—. Por ello querría añadir, atendiendo a la idea a que me he referido antes de la perfectibilidad de una edición, que el equipo de editores que ha realizado esta tarea debería dejar abierta una puerta a algunas mejoras de estas *Obras* en el futuro, continuando el gran esfuerzo que se ha hecho en los volúmenes VII y VIII.

De hecho nos encontramos en ellos ante las propuestas de lectura más provisionales de toda la obra, pero también con las que más incitaciones presentan al investigador orteguiano y al filólogo. Se entiende que el procedimiento de edición de las obras editadas póstumamente presente algunas diferencias sustanciales con el seguido en el caso de los textos editados en vida del filósofo, en los que no se dio entrada a variantes taquigráficas y se prescindió para fijar el texto del cotejo de manuscritos y del recurso a otros materiales conservados. Esto se ha debido a que se pretendió atender en estas *Obras* a lo fundamental, que en el caso de los últimos volúmenes, exigía restaurar textos muy problemáticos con

⁹ “Por la contabilidad que Ortega llevaba en un cuaderno de los artículos publicados en *El Sol*, sabemos que el 29 de abril de 1930 debía haber aparecido «¿Pacificar o cloroformizar?— ¡Decencia, decencia, nada más!» con el antetítulo «Soliloquios de política». El texto, sin embargo, no vio la luz, pues figura en dicho cuaderno como «censurado» (Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset, PB-409)” (tomo VIII, p. 705).

todos los medios al alcance de los editores y en los primeros a acercarse todo lo posible al canon orteguiano, dando los textos como cerrados y definitivos, aunque la historia textual de cada uno aparezca a través de las variantes reflejadas en el Apéndice. De este modo el cotejo textual en los primeros seis volúmenes, sirve, por un lado, para entender, a través de las correcciones del propio escritor, algunas de las claves de su estilo y de la evolución de algunas de sus ideas o del tenaz mantenimiento de otras; a la vez que permite localizar erratas y malas lecturas de ediciones anteriores.

En el caso de las obras de los tomos VII y VIII, los editores no han podido contar con esta importante herramienta metódica, arriesgándose a la tarea interpretativa que supone leer y editar un manuscrito sin poder recurrir a los materiales complementarios en caso de duda. Pero he de reconocer que lo que estoy proponiendo es otra edición de objetivos muy distintos a los que se plantearon los responsables de la que estoy comentando ahora.

Ciertamente, solo en algunas ocasiones se ha partido de una lectura anterior (edición de Paulino Garagorri o José Luis Molinuevo); pero hay que reconocer que en esos casos se ha corrido el riesgo de que sus erratas se hayan incorporado a la nueva edición al no haberse hecho un cotejo electrónico, pues los editores han partido de los manuscritos y solo han hecho un cotejo visual de las ediciones previas.

5. Conclusión

Una edición basada en la investigación directa de las fuentes documentales, en el cotejo sistemático de los distintos testimonios autorizados por el propio Ortega y en la presentación de los textos respetuosa con los deseos de su autor, la convierten en la mejor de las posibles. El esfuerzo que ha supuesto la realización de estas *Obras completas* no ha sido, a mi juicio, en vano, pues con él se ha contribuido decisivamente al mejor conocimiento de la obra del filósofo.

José Ortega y Gasset

Notas de trabajo de la carpeta

*Artículos (1934-1947)**

Edición de María Isabel Ferreiro Lavedán y José Ramón Carriazo

ORCID: 0000-0003-2841-6078

ORCID: 0000-0002-0347-1284

Introducción

El carácter preparatorio de los textos editados en esta sección de la *Revista de Estudios Orteguianos*, y su carácter circunstancial y privado son en este caso especialmente manifiestos. Los años de composición de las notas presentadas en este número corresponden con la que llamó Ortega su “segunda navegación”, etapa de enorme importancia en la producción de su obra. Muchas de las fichas reproducidas se desarrollan en textos como “Memorias de Mestanza”, serie de artículos incluidos en *Ideas y creencias* (Buenos Aires, 1940) y aparecidos también en cuatro entregas en *La Nación* bonaerense a finales de 1936 y comienzos de 1937 (véase *Obras completas*, V, 747-760); “Fragmentos de *Origen de la filosofía*”. (*Obras completas*, VI, 967 y 996-997) o *En torno a Galileo* (1947, véase *Obras completas*, VI, 876-979)^{**}. Otras muestran algunos proyectos no realizados, como las notas para artículos de *El Espectador IX*. Esos años corresponden, en su parte central, con el exilio de Ortega en París, Buenos Aires y Portugal; algunos de los apuntes que presentamos fueron

* Este trabajo se integra en los resultados del proyecto de investigación: HUM2006-11870/FI-SO, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

** “A principios de 1942 se instaló en Portugal, donde impartió un curso sobre «La razón histórica», pronunció varios discursos y conferencias y, sobre todo, trabajó en diversas obras, la mayoría de las cuales dejó total o parcialmente inéditas a su muerte: *La idea de principio en Leibniz*, «Comentario a *El banquete*, de Platón», *Epílogo de la filosofía y Origen de la filosofía*”, en “Notas a la edición” del tomo VI de José ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*. Madrid: Taurus, 2004-2008, p. 967.

Cómo citar este artículo:

Ferreiro Lavedán, M. I. y Carriazo Ruiz, J. R. (2008). Notas de trabajo de la carpeta “Artículos” (1934-1947). *Revista de Estudios Orteguianos*, (16/17), 23-39.
<https://doi.org/10.63487/reo.561>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 16/17. 2008
 mayo y noviembre



redactados en la capital francesa. Los más modernos, sin embargo, debieron escribirse en Buenos Aires o Estoril, pues se alude en alguna nota a la “Francia derrotada”. Los textos más antiguos coinciden con la publicación de la última entrega de *El Espectador* (VIII, 1934) y apuntan ideas para el proyectado volumen noveno.

Estas notas son muestra del modo de trabajo del filósofo, pues contienen ejemplos de artículos escritos y publicados junto a otros sólo proyectados y no identificados. Todos ellos son pruebas de los intereses e inquietudes que vive el intelectual en unos años cruciales de su desarrollo como tal. Además, reúnen reflexiones sobre acontecimientos contemporáneos de muy diversa índole, especialmente la Guerra Mundial o el escándalo provocado por la emisión, a través de la radio, de una versión dramatizada de *La Guerra de los Mundos* de H. G. Wells, llevada a cabo por Orson Welles en 1938. Se une en los comentarios de Ortega a esta anécdota, que le valió al joven Welles un contrato millonario con la RKO origen de su *Ciudadano Kane*, su conocimiento de la obra del novelista inglés, con una información muy precisa sobre lo ocurrido en los Estados Unidos a raíz de la emisión radiofónica y con la reflexión sobre la función de la radio como medio de comunicación de masas en la cultura contemporánea.

Las notas de trabajo que presentamos en este número están incluidas en una carpeta que lleva el título de la mano de Ortega: “Artículos. Julio 1947”, añadido sobre “1934-38-40” también por Ortega, y con nota de Soledad Ortega: “(Como aparece)”, conservada en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset, y que contiene siete subcarpetas. La primera de ellas con tres notas, sin título; la segunda, de título de la mano de Ortega “Artículos posibles”, con dos hojas; la tercera titulada: “Artículos” por mano de Ortega, que consta de nueve notas; la cuarta: “Publicaciones”, también de la mano de Ortega y con cinco hojas; la quinta, titulada por Ortega: “Artículos y otros proyectos. Mayo 1938”, y anotada por Soledad Ortega: “(París)”, con siete notas; la sexta: titulada “Marte” de la mano de Ortega, y anotada por Soledad Ortega: “(Probablemente en París)”, que consta de cinco notas; y la séptima, con título de la mano de Ortega: “Diálogos de los muertos. Marzo 1934”, de una hoja. En todas las subcarpetas, a excepción de la primera, anota Soledad Ortega: “(Como aparece)”, lo que indica en principio que se trata de carpetas conservadas tal y como las dejó el autor.

Criterios de edición

La edición de estas notas de trabajo, como se ha dicho, 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 ca-

si siempre de breves apuntes para un desarrollo ulterior de ideas, y otras veces, de anotaciones al hilo de alguna lectura. Presentamos las notas tal y como aparecen ordenadas en las carpetas citadas, con el deseo que anima esta sección de mostrar la forma en que se nos han conservado en su Archivo, si bien no es coincidente con el orden cronológico descrito en la introducción.

Cuando las notas remitan a ideas contenidas en el *corpus* publicado de Ortega, se reproducirá al pie algún párrafo destacado donde se aluda al tema en cuestión, junto a la referencia de su lugar en las *Obras completas*, indicando, tras el año de publicación entre paréntesis –o el año de redacción seguido de ? si se trata de escritos editados póstumamente–, el número de tomo en romanos y el de página en arábigos. Se emplean sistemáticamente las siguientes ediciones: Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2008, para los tomos I-VIII; y Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983, con la indicación *Oc83*, para los textos de los tomos IX-XII.

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^o.

^oEn la biblioteca personal de Ortega se encuentran bastantes libros relacionados con estas notas; así, numerosos de H. G. WELLS: *The story of a simple soul*. London: Thomas Nelson, (s.a.); *Ruedas de fortuna: Aventuras en un día festivo*, traducción de J. Meca Tudela. Barcelona: Toribio Taberner, (s.a.); *Les amis passionnés*, traduit de l'anglais par Raymond J. Guasco. Paris: Paul Ollendorff, (s.a.); *El salvamento de la civilización*, versión española de Ricardo Baeza. Madrid: Espasa-Calpe, 1929. *Une histoire des temps à venir: Roman*, traduits par Henry D. Davray. Paris: Mercure de France, 1926; *La flamme immortelle*, traduction de M. Butts. Paris: Payot, 1920; *Rusia en las tinieblas*, traducción del inglés por Ricardo Baeza. Madrid, Calpe, 1920. *El país de los ciegos y otras narraciones*, traducción y prólogo de A. Hernández Catá. Madrid: Atenea, 1919; *La guerre et l'avenir: l'Italie, la France et la Grande-Bretagne en guerre*, traduction de Cécil Georges-Bazile. Paris: Albin Michel, 1917; *L'Europe de demain*, traduit de l'anglais par Suzanne Mazeureau, Paris, Pierre Lafitte, 1917; *The passionate friends: A novel*. Leipzig, Bernhard Tauchnitz, 1913; *Die Zukunft in Amerika*. Jena: Eugen Diederichs, 1911; *La guerre dans les airs: Roman*, traduit par Henry D. Davray et B. Kozakiewicz. Paris, Mercure de France, 1910; *New worlds for old*. Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1908; *Cuando el dormido despierte*, traducción de *La vida literaria*. Barcelona: Toribio Taberner, 1905; *La Merveilleuse Visite: Roman*, traduit par Louis Barron. Paris: Société du Mercure de France, 1903. Y también se encuentran varios libros del psicólogo Jean PIAGET: *The language and thought of the child*, translated by Marjorie Gabain, preface by E. Claparède. New York: Noonday Press, 1955; *Psychologie de l'intelligence*. Paris: Armand Colin, 1947; *La genèse du nombre chez l'enfant*. Neuchatel: Delachaux et Niestlé, 1941; *La causalidad física en el niño*, prólogo y traducción por Juan Comas. Madrid: Espasa-Calpe, 1934; *La representación del mundo en el niño*, VV.AA., traducción de Vicente Valls y Anglés. Madrid: Espasa-Calpe, 1933; *El juicio y el razonamiento en el niño*, traducción por D. Barnés. Madrid: La Lectura, 1929; *El lenguaje y el pensamiento en el niño*, prefacio de Claparède, trad. por D. Barnés. Madrid: La Lectura, (s.a.); *La construction du réel chez l'enfant*. Neuchatel: Delachaux & Niestlé, 1900; *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*. Paris: Delachaux et Niestlé, (s.a.).

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 esas abreviaturas son iniciales que remiten a términos reconocibles, se mantiene la abreviatura y se completa la palabra señalando el añadido entre []. Del mismo modo, todo añadido de los editores va entre []. Las palabras ilegibles se señalan con [·]. Cada nota va precedida de *. El cambio de página se marca con //, el comienzo de subcarpeta con **, y el de carpeta con ***. Los términos tachados se colocan y señalan a pie de página con la marca [tachado]; los superpuestos van entre // en el cuerpo del texto, con la indicación [superpuesto] en nota al pie. Los subrayados de Ortega se reproducen mediante cursiva.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo de la carpeta *Artículos (1934-1947)*

Sócrates responde a Aristófanes

En una representación de *Las nubes* posterior al estreno. Sócrates está en el público y, en ciertos momentos cuando el *Sócrates* de la pieza está en la escena, Sócrates le dirige un discurso donde ataca la estupidez de toda comedia – La cual es imposible, por los supuestos que implica, si no se supone que son tontos los personajes, que es tonto el público y que es tonto el autor. El autor cómico es el gran parásito, el bu-fon que imita el mugido del toro y el rebuzno del asno.¹

¹ [En “Fragmentos de *Origen de la Filosofía*” (1953) escribe Ortega: “Es éste el primer momento en que presenciamos el enfrente del «pensador» con el pueblo. Era inevitable que las gentes no pudieran orientarse en aquel caos de novedades y no supiesen distinguir unas de otras las diferentes líneas de ocupación que representaban. Incluso grupos selectos como el de los poetas no conseguían ver claro de qué se trataba en cada caso. Como no podía menos de ser, la figura social del «pensador», en esta primera hora, aparece con un perfil confuso. Sólo esto permite explicar la extravagante fisonomía que en *Las nubes* atribuye a Sócrates Aristófanes. Es éste uno de los problemas en que menos perspicacia han demostrado los filólogos. Para su solución es preciso no partir de suponer que Aristófanes sabía qué era Sócrates, pero que la musa cómica le imponía deformar lo que él tenía delante. Es conmovedor contemplar el trabajo que se toman los filólogos para disculpar al poeta de esa deformación como si tuviese sentido esperar que *Las nubes*, en ningún caso, nos presentasen un retrato congruente del filósofo. Sobra en este caso hablar especialmente de deformación porque ésta va de suyo. Toda deformación deja ver en qué dirección fue practicada y cómo era la forma inicial que ella exorbita y descompone. En *Las nu-*

*

LAS BACANALES

Estupendo tema para una novela histórica en Tito Livio. Libro 39 – VIII a XIX–²

**

Mestanza³

Sobre la “personalidad” – que consiste –Ramón– en antisino en no sentir al prójimo. Es la piedra que afirma su espacio.⁴

bes se descubre con perfecta claridad cuál era esa forma y se advierte que no era la del individuo Sócrates, sino una figura confusa que era la que Aristófanes y la mayor parte de los atenienses tenían por aquellas fechas del «pensador». Nótese que el rasgo más saliente de esta caricatura es el que menos tiene que ver con el efectivo Sócrates, a saber, que se ocupaba de «meteorología», de las cosas que aparecen en lo alto”, VI, 870-871]

² [Los capítulos a los que se refiere Ortega del libro XXXIX de la *Historia de Roma* de Tito Livio (*Ab Urbe Condita*) narran la extensión, investigación y posterior persecución de las bacanales, ritos báquicos de origen oriental: “La cosa comenzó con la llegada a Etruria de un griego desconocido que no poseía ninguna de las muchas artes que difundió entre nosotros el más culto de los pueblos para el cultivo de la mente y del cuerpo: una mezcla de practicante de ritos y adivino. [...] Se trataba de un culto en el que en un principio fueron iniciados unos pocos y después comenzó a difundirse entre hombres y mujeres. Al rito religioso se añadieron los placeres del vino y los banquetes para atraer a mayor número de adeptos. [...] El carácter corrosivo de este mal se propagó de Etruria a Roma como una enfermedad contagiosa. [...] Postumio, el cónsul, habló así: «[...] si quedáis en la ignorancia de algunas cosas, temo incurrir en negligencia; si lo revelo todo temo asustaros en demasía. [...] Cuando se pone la voluntad de los dioses como cobertura de los delitos, embarga el ánimo el temor a que, al castigar la mala conducta de los hombres, violemos algo afectado por las leyes divinas [...]». Una vez disuelta la asamblea cundió por toda la ciudad un intenso pánico. [...] Se decía que estaban implicados en la conspiración más de siete mil entre hombres y mujeres. [...] Esto era lo que el Senado quería y era justo que así se hiciese”, Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*. Libros XXXVI-XL. Traducción y notas de José Antonio Villar Vidal. Madrid: Gredos, 1993, pp. 271-287]

³ [Ortega recrea el personaje de don Gaspar de Mestanza para acercarnos a la realidad desde otro punto de vista; así lo hace en el prólogo a *Ideas y creencias* (1940): “*Termino con unos artículos donde hace tiempo di a conocer unos trozos de las más curiosas memorias que en seis gruesos volúmenes escribió don Gaspar de Mestanza, por las cuales pasan como bajo un microscopio los diez años últimos del siglo XIX y los treinta primeros del XX. Espero no tardar mucho en publicar, ya que no toda la obra manuscrita, que es ciclópea por su tamaño, una selección más amplia. En ella se verá lo que fue aquel claro espíritu español que nadie supo descubrir, tal vez porque siempre siguió el otro viejo y prudente lema: Bene vixit qui latuit*”, V, 658]

⁴ [“Ello es que Mestanza rehuyó siempre y cuanto pudo el contacto con la piel de sus compatriotas. En sus *Memorias* ha dejado observaciones sobre nuestro carácter, sobre nuestra historia, tan agudas que no creo exista nada ni de lejos parecido. Con un soberano desdén hacia los tó-

*

Las suplicantes de Esquilo

Hacer un artículo sobre éstas Danaidas que sienten “el horror innato del macho”.

**

Artículos

La ley del juicio (con excursión sobre el “idealismo”).

Avitaminosis de la verdad.

Sobre la impenetrabilidad de las naciones (el no entender una nación a otra).⁵

*

Artículo.

Sobre la fil[osofía] como erotismo en Platón.⁶

picos, va desde luego a las vísceras y descubre tremendos secretos de esta alma española, tan vieja y tan mal conocida. Porque si Mestanza soslayaba el contacto con sus paisanos, sentía, no obstante, una enorme curiosidad por ellos. De aquí que conociese a España mejor que nadie. Fue, con Francisco Alcántara, el primero que penetró a fondo en el terruño peninsular, que descubrió los pueblos profundos y perdidos”, “Memorias de Mestanza”, en *Ideas y creencias*, V, 751]

⁵ [En “Cultura europea y pueblos europeos”, conferencia pronunciada por Ortega en Múnich en septiembre de 1953, se lamentaba de esa falta de entendimiento entre las naciones y de su consecuente aislamiento y empobrecimiento: “Cada pueblo vive como encerrado en sí mismo. Las mismas cosas que por la forzosidad de la situación se ve obligado a hacer en unión con los demás, le quedan ajenas y exteriores a sus efectivos sentimientos. Nadie hubiera podido esperar tan extraño fenómeno. Cada pueblo quiere hoy vivir de sus propios y particulares modos de vida y siente antipatía por los modos de vida de los demás. Siento tener que decir esto, pero creo un deber hacerlo constar porque no lo he visto formulado. Hoy ningún pueblo admira a otro pueblo, al contrario, le irrita todo lo peculiar del otro pueblo, desde el modo de moverse hasta el modo de escribir y de pensar. Esto significa que el «nacionalismo hacia fuera» se ha convertido en un sorprendente «nacionalismo hacia dentro», o, como diríamos mejor, con un vocablo francés, en un «*nationalisme rentré*», VI, 945]

⁶ [“La juventud necesita la pedagogía del amor. Mirad: el viejo y socarrón Sócrates solía en las tardes de estío llevar algún discípulo por las márgenes amenas del Cefiso. Y allí en la soledad y como al oído, cuenta Platón que le revelaba un secreto: Yo digo, murmuraba Sócrates, que sólo sé que no sé nada –pero esto no es verdad. ¡Hay un asunto, sólo un asunto en el que confieso ser especialista!, ta [erotiká], las cosas del amor”, [“Elogio de las virtudes de la mocedad”] (1925). VII, 841]

*

Artículo
Generosidad

Como averigua uno que es de todo lo menos frecuente entre los hombres. Mi experiencia (falta de generosidad de mis discípulos).⁷

*

Artículo

Publicar la carta del fraile y comentario –Hombre bueno y puro– Entidad. ¡Yo no he dicho eso! atención de algunos periódicos (cosa que no se hace en ninguna parte del mundo) “franches coudies” – En otro ni mi nombre. Estupidez.

Quieran o no, estoy en Buenos Aires, y quedará de mí más que nunca – Hermetismo.

⁸ /Pecado/⁹

Error doble del grado, como cristiano y como hombre. Falta // de humildad. Aunque sean errores, mis errores no son obvios.

Yo no hubiera hablado a los niños lo que sé – No hay alma, aun en la Facultad es lo extremo – No digo que no tenga alma – Es que eso es materialismo.

⁷ [Son varias las ocasiones en que Ortega pide a sus lectores u oyentes generosidad o amplitud de miras para entenderle. Así, al comienzo de su célebre conferencia “Vieja y nueva política” (1914) dice: “harto conozco no ser uso en nuestro país que a quien no ha entrado en un cierto gremio formado por gentes que ejercen un equívoco oficio bajo el nombre de políticos se le repute como un normal derecho venir a hablar en público de los grandes temas nacionales [...] pero a quien no es político, ¡hablar de política! Esto es hacer usos nuevos, y nada arguye tan grande inmodestia como el intento de nuevos usos. Por eso, yo os ruego que con generosidad desarticuléis de vuestro estado de espíritu actual estas opiniones, tal vez justas, contra mi persona, y siento no encontrar en este instante fórmula ni modo para decir en una sola frase hondamente cordial, en que ambas cosas quedaran por igual aventuradas, que os pido perdón por lo que acaso es mi osadía, pero que no tengo derecho en el resto de mi conferencia a renunciar, por pareceros humilde, a la energía y hasta a la acritud propia a algunas ideas que voy a exponer”, I, 709. Y en el “Prólogo a una edición de sus *Obras*” (1932) desconfía de que su obra pueda ser entendida sin cierta generosidad: “No hay, pues, grandes probabilidades de que una obra como la mía, que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elisiones, muy entretrejada con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo generoso que se afane, de verdad, en entenderla. Obras más abstractas, desligadas por su propósito y estilo de la vida personal en que surgieron, pueden ser más fácilmente asimiladas, porque requieren menos faena interpretativa. Pero cada una de las páginas aquí reunidas resumió mi existencia entera a la hora en que fue escrita, y, yuxtapuestas, representan la melodía de mi destino personal”, V, 93]

⁸ Error [tachado]

⁹ [Superpuesto]

Más cerca del cristianismo sin filosofía. El cristianismo y Aristóteles. El averroísmo.¹⁰

*

Artículo

Cómo me irrita la irritación con que hablan aquí de Francia derrotada los francesistas (Ortiz Echagüe)¹¹. Como se habla mal del gallo porque ha apostado. Es ridículo e inmoral y revela cómo el alma de este país¹² está mal colocada en la vida. ¡Les ha descompuesto su combinacioncita! ¡Fastídiase, amigo! Retraso de este país –

*

Artículo

El ¹³ /*precipitado*/¹⁴ de las guerras de religión en el XVII fue la tolerancia religiosa. ¹⁵ La lucha actual de ¹⁶ exaltación política – ¿no será también una to-

¹⁰ [“la inteligencia es una misma en todos, aunque unos tengan de ella mayor porción que otros. Pero la que tengan es igual en todos, 2 y 2 son para todos 4. Por eso Aristóteles y el Averroísmo creyeron que había un único *noûs* o intelecto en el Universo, que todos éramos en cuanto inteligentes una sola inteligencia. Lo que nos individualiza está detrás de ella. Pero no vamos ahora a punzar tan difícil cuestión. Baste lo dicho para sugerir que en vano pretenderá la inteligencia luchar en una *match* de convicción con las creencias irracionales, habituales”, VIII, 292]

¹¹ [“Sobre el traje popular”, dedicado a las fotografías de Ortiz Echagüe, es el prólogo al libro *Tipos y trajes de España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1930. II, 784-790]

¹² [Probablemente esta nota la escribe Ortega en Argentina]

¹³ resultado [tachado]

¹⁴ [Superpuesto]

¹⁵ [“Cusano representa los comienzos del siglo –nace en 1401. Esa vena de tolerancia casi dieciochesca no hará sino engrosar en las generaciones posteriores hasta el protestantismo que la detiene. La forma extrema de ella, el *Colloquium heptaplomeres* de Bodino, será ya una obra nefanda que no pudo publicarse. Por cierto que en el diálogo es un español –Torralba– el encargado de representar la máxima tolerancia religiosa”, *En torno a Galileo* (1947). VI, 498. En “Un Goethe bicentenario” (1949) relata Ortega cómo en el XVIII la fe religiosa deja de ser vigente en las minorías europeas, cómo el culturalismo sucede al cristianismo, y cómo Goethe se rebela contra el “totalitarismo culturalista”, que con entusiasmo gritaba a fines del XVII Shaftesbury resumiendo el sentido de la vida: “*Liberty and letters!*”: “¡Letras! ¡Literatura! ¿Es la literatura un salvavidas suficiente en el gran naufragio que es la vida humana? El grito de Shaftesbury es la condensación del Humanismo. Llevamos tres siglos de rendido culto a eso que se ha llamado cultura. Nunca la humanidad se había entregado tanto a ella, ni siquiera en Grecia; nunca la ha absorbido con mayor apetito, entusiasmo, veneración. El resultado no parece ser inequívocamente favorable ni mucho menos. Es, pues, natural que hoy el hombre se revuelva frente a la cultura y le pida cuentas estrechas, reclame que se justifique ante él”, VI, 555]

¹⁶ p [tachado]

lerancia, un dejar en segundo término la política sintiéndola como cosa por la cual no tiene sentido morir?

Porque toda experiencia vital da un *precipitado*.

*

Artículos

Sobre la infancia como prueba.¹⁷ (Presentar protocolos de Piaget¹⁸ y Kabz)

—

Sobre cómo no se lee hoy ni una sola palabra con dignidad intelectual sobre lo que ocurre.

Razones del silencio.

—

Sobre la falta de doctrina subyacente a las políticas y a las discusiones sobre ésta.

—

La mirada histórica //

Copiar Voigt. I, 326 – el segundo párrafo hasta su final.

*Del ocio en la juventud*¹⁹

Sobre las “clases disponibles”.

**

Ensayo

sobre las buenas y malas personas²⁰

¹⁷ [En “El *Quijote* en la escuela”, en *El Espectador* III escribe Ortega: “La madurez y la cultura son cración, no del adulto y del sabio, sino que nacieron del niño y del salvaje. Hagamos niños perfectos, abstrayendo en la medida posible de que van a ser hombres; eduquemos la infancia como tal, rigiéndola, no por un ideal de hombre ejemplar, sino por un Standard de puerilidad. El hombre mejor no es nunca el que fue menos niño, sino al revés: el que al frisar los treinta años encuentra acumulado en su corazón más espléndido tesoro de infancia”, II, 423-424]

¹⁸ [Jean William Fritz Piaget, Suiza, 1896-1980, psicólogo experimental, filósofo, biólogo, creador de la epistemología genética y famoso por sus aportes en el campo de la psicología evolutiva, sus estudios sobre la infancia y su teoría del desarrollo cognitivo]

¹⁹ [Ortega elogia la juventud en distintas ocasiones y también el ocio, en buena medida pilar de su idea lujosa, deportiva y festival de la vida plena: “¿Y qué es la juventud sino vida que se estrena? Ser joven es amar por vez primera, cobrar el primer jornal, leer por primera vez los grandes libros conmovedores”, “Los momentos supremos” (1918). III, 138; “las mejores reacciones espirituales que enriquecen y pulen la persona necesitan calma, ocio profundo, un no hacer nada para dejar que la milagrosa germinación se produzca”, “Notas del vago estío” (1925). en *El Espectador* V, II, 564]

²⁰ [En “Imperialismo y democracia” (1910), escribe Ortega: “Lo moral no es un punto de vista para juzgar las voluntades sino un punto de vista para juzgar las acciones; no fue inventada

*

Meditación de la tertulia ²¹

*

Espectador
Del silencio en política ²²

Espectador IX.
Sobre los “bienios” de las izquierdas: 1820-23, 1840-43, 1854-1856. ²³

*

Consideraciones sobre la blasfemia. ²⁴

para dividir a los hombres en buenos y malos sino para orientarnos en la elección de nuestros propios actos, no para valorar al prójimo sino para estimarnos a nosotros mismos en más o en menos. La moral no fue invento de un juez sino del primer criminal que al cometer el primer crimen sintió el primer remordimiento”, VII, 178]

²¹ [En muchas ocasiones se refiere Ortega a la ligereza con que se juzga y opina en las tertulias. En carta, por ejemplo, al director del diario *Luz*, dice de paso: “[...] la tertulia, sobre todo en España, es la irresponsabilidad constituida, la irresponsabilidad en el hablar y, lo que es peor, la irresponsabilidad en el oír y repetir”, “[Carta]” (1933), V, 265]

²² [“El hombre de la palabra, del *lógos*, el técnico del decir tiene que ser también el técnico del silencio y el especialista en taciturnidad. Quien de verdad sabe decir, también de verdad y a punto sabe callar; y callar no sólo en su país, sino mucho más cuando las circunstancias le han centrifugado y ha tenido que vivir errante de nación en nación”, “Sobre un Goethe bicentenario” (1949), VI, 550]

²³ [“Nosotros nos sentimos, en el orden emocional, más cerca de los supervivientes de la España anterior a la Restauración, de la España dinámica, que de los hombres de la Restauración, de la España inerte, pomposa y convencional. Y esta afirmación, esta reivindicación de la atmósfera histórica más vibrátil que respiraron Espartero y Larra y los exaltados, no es, ni debía ser, nueva como idea, pero lo es como voluntad política. Y esto es, ante todo política nueva, nueva voluntad. Y hasta ahora valía la edad del 30 al 68 como risible y sin valor para España, y, en cambio, la Restauración como un tiempo serio, europeo y de avance. Y, en nuestra opinión, es forzoso transmutar los valores y aprender respeto hacia aquella primera época, incluso en el orden técnico y de administración”, “Comentarios del conferenciante. Una carta” (1914), I, 656]

²⁴ [“La blasfemia es el frenesí de la aniquilación que necesita resucitar perpetuamente a la víctima para complacerse de nuevo en yugularla”, “Brindis en un banquete en su honor en «Pom-bo»”, III, 407]

¿Por qué el hombre bajo español –sobre todo el carretero– blasfema tanto? ¿Qué es la blasfemia? ¿Hay varias raíces independientes en ella, esto es, varias clases de blasfemias?

**

Artículo

Las angustias actuales – Hombres deshechos.

En situaciones como la presente se ve cómo el hombre no es sólo un cuerpo y un alma sino una idea del mundo. Cuando ésta quiebra, el hombre cae en ruinas, aunque su cuerpo y su alma no sufran desperfectos. // ²⁵

Meditación de Alí. Gravedad de la quema de la biblioteca de Alejandría.

Sobre si la barbarie es cosa tan plausible como hoy se cree.

*

Artículos

La lengua francesa ²⁶

—

Comte desconocido ²⁷

²⁵ [Como es bien sabido, uno de los pilares básicos de la filosofía de Ortega es que la vida humana está constituida por dos dimensiones: el yo que es cada cual y su circunstancia; y que esta circunstancia o mundo, conlleva, a su vez, las interpretaciones, conjunto de creencias, acerca de él. Así lo explica, por ejemplo en *En torno a Galileo* (1947): “Al encontrarnos viviendo, nos encontramos no sólo entre las cosas, sino entre los hombres; no sólo en la tierra, sino en la sociedad. Y esos hombres, esa sociedad en que hemos caído al vivir tiene ya una interpretación de la vida, un repertorio de ideas sobre el universo, de convicciones vigentes [...] la idea del mundo o universo es el plano que el hombre se forma, quiera o no, para andar entre las cosas y realizar su vida, para orientarse en el caos de la circunstancia. Pero esa idea le es, por lo pronto, dada por su contorno humano, es la idea dominante en su tiempo. Con ella tiene que vivir sea aceptándola, sea polemizando en tal o cual punto contra ella”, VI, 381 y 382]

²⁶ [Ortega publicó en *La Nación* de Buenos Aires en junio de 1937 un artículo titulado “Gracia y desgracia de la lengua francesa”, V, 778 y ss.]

²⁷ [El interés de Ortega por la obra de Augusto Comte se muestra en las numerosas ocasiones que le cita. En coincidencia con estas notas, en 1941, afirma en *Historia como sistema y Del Imperio romano* su intención de dedicarle un trabajo a propósito de lo siguiente: “El proceso que lleva la *natura* del aristotelismo a convertirse en la regla o ley estable de los inestables fenómenos para Boyle, lejos de ser una degeneración es una depuración del concepto originario y, como si dijéramos, su confesión sincera. Así, en Comte-Stuart Mill todo pende, como de un clavo, de la «invariabilidad de las leyes de la naturaleza». La naturaleza del positivismo es ya pura y declarada «invariabilidad», ser fijo, estático... eleático”. A lo que añade el mismo propósito en la siguiente

—
Sobre el mal humor en Francia

*

Meditación de la ciudad arruinada

Hegel. “La historia es por lo pronto ruinas”.²⁸

V. Rostovtzeff – Caravan Cities – 1932. Oxford. Clarendon Press²⁹

Kammerer, A. Pétra et la Nabatène 1929-30. Geuthner. I volumen.³⁰

Février, J. G. Essai sur l’Histoire politique et économique de Palmyre. 1931 Vrin³¹

Partsch. Palmyra: Eine historisch-klimatische Studie. Siteumsberichte. A K. Leifer. 1922. 74.³²

*

Diario—

Apuntar diariamente todo lo que se me ocurre de ideas, comentarios (por ej[emplo] carta Times sobre los criados) y formar con ello un volumen—³³

*

—Rothary—

nota al pie: “No entremos en la cuestión de si esto se compagina con el relativismo de Comte. Sobre el asunto espero declararme en un próximo estudio acerca de *Comte desconocido*”, VI, 61]

²⁸ [“Al comienzo de sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* dice Hegel que cuando volvemos la mirada hacia el pasado, lo primero que vemos es sólo... ruinas. La historia pertenece a la categoría del cambio. «Lo que puede deprimirnos –dice Hegel– es que la más rica figura, la vida más bella encuentra su ocaso en la historia. En la historia caminamos entre las ruinas de lo egregio [...]». Las ruinas, pues, forman parte de la íntima economía de la historia. Las ruinas son ciertamente terribles para los arruinados, pero más terrible sería que la historia no fuese capaz de ruinas, abundante en ruinas”, “Discurso a los universitarios de Berlín” (1949). VI, 571]

²⁹ [M. I. Rostovtzeff, Ucrania, 1870-1952. Historiador del mundo económico y social antiguo. Es citado por Ortega en diversas ocasiones]

³⁰ [A. KAMMERER, *Pétra et la Nabatène*. París: Geuthner, 1929-1930]

³¹ [J. G. FÉVRIER, *Essai sur l’histoire politique et économique de Palmyre. Thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres*. París: Librairie philosophique J. Vrin, 1931]

³² [J. von PARTSCH, *Palmyra: eine historisch-klimatische Studie*. Leipzig: Teubner, 1922]

³³ [En “Notas del vago estío”, en *El Espectador V* hay un capítulo titulado “Ideas de los castillos. Los criados”. El de los criados es tema curioso del que se ocupa Ortega en varias ocasiones]

Sobre el método de las generaciones.³⁴

**

Temas:

Fe en la radio (en vez de odiarla como los “selectos”).³⁵

— Técnica dramática de crear un sistema de referencias (por ejemplo hacer intervenir ministros y militares, interrumpir la música) que da lugar a razonamientos en sí perfectos y que llevan a la persuasión.³⁶

— Si una cosa así puede pasar en otro país. ¿Es más ingenuo el norteamericano?³⁷

³⁴ [Es bien conocida “La idea de las generaciones” de Ortega, título además de un capítulo de su obra *El tema de nuestro tiempo* (1923). Explica Ortega cómo cada hombre pertenece a un grupo de edad, de coetáneos nacidos en una misma franja que oscila aproximadamente 15 años. Y observa que cada una de ellas supone una sensibilidad distinta, una nueva forma o interpretación de ver el mundo. De modo que un cambio histórico suele conllevar la acción mínima de tres o cuatro generaciones: una que cuestiona lo establecido, otra que anticipa lo por venir y otra u otras que instituyen o consolidan lo nuevo. De esta articulación histórica en varias generaciones que, también, advierta que lo social es tardígrado respecto de lo personal, primer origen éste de toda creación. Puede verse, III, 561-566]

³⁵ [En esta nota y en las siguientes, alude Ortega a la anécdota, bastante conocida, que le valió a Orson Welles su primer contrato con la RKO, origen de *Ciudadano Kane* (1941): “Sin embargo, la obra de Welles no empieza por *Ciudadano Kane*. Empieza por *La guerra de los mundos*, la novela del otro Wells, el 30 de octubre de 1938. Ese día ocurrió algo en la radio. Welles y su grupo del Mercury Theatre emitieron un programa especial por la cadena de emisoras CBS, y al instante se convirtió en el hombre más famoso de América. Las gentes que oían el programa creyeron que los marcianos acababan de aterrizar en Jersey y huyeron despavoridos a sus casas de campo. Otros tuvieron que ser intervenidos en el hospital, víctimas de desmayos y ataques de nervios. El país se paralizó, y pasadas las horas, e incluso los días, las cosas volvieron a la normalidad; el joven narrador —que ha interpretado varias veces en el docudrama— no es enviado a la cárcel, sino a... Hollywood”, en Juan HERNÁNDEZ LES, *Orson Welles, la dignidad estética*. Madrid: JC, 2008, pp. 38-39. El genial Orson Welles, con tan sólo 23 años, mostró al mundo el poder de la radio, adaptando al medio un texto literario, como entrevistas en directo, y efectos sonoros realizados de la forma más artesanal]

³⁶ [En *¿Qué es filosofía?* escribe Ortega: “La razón no debe ser orgullosa y debe atender, cuidar las potencias irracionales. La idea no puede luchar frente a frente con el instinto; tiene, poco a poco, insinuándose, que domesticarlo, conquistarlo, encantarlo, no como Hércules, con los puños —que no tiene—, sino con una irreal música, como Orfeo seducía a las fieras” (1929). VIII, 293]

³⁷ [“Los europeos están obligados a ser muy inteligentes porque son los hombres actuales de la más larga memoria. De otro modo, sucumbirán, porque no es fácil que puedan poseer con plenitud las virtudes de la mocedad. Los pueblos nuevos pueden, sin grave riesgo, ser menos inteligentes porque son jóvenes [...] el gran derecho de la juventud: tiene derecho a equivocarse impunemente. Los norteamericanos tenían derecho a decir y pensar que ellos eran y son sustantivamente superiores a los pueblos más viejos, pero los pueblos más viejos no tenían derecho a creerlo”, “Sobre los Estados Unidos” (1932), V, 36-37]

—
Razones y creencia. Todos “creemos” en la posibilidad de la transferencia interplanetaria. Análisis de esta creencia. Pero no está dicho si esta creencia es más de los que saben o de los incultos. Casi nadie habrá leído ni oído hablar de la obra de Wells³⁸ –La ignorancia de las multitudes– Abismo en el tamaño de los mundos men //

-2-

tales de los pocos y los muchos.

—
Los dos temperamentos: el pronto a admitir lo extraordinario y el que se resiste “opositivista”.

³⁹ /Dentro/⁴⁰ del sistema de referencias⁴¹ /funcionan/⁴² buenas razones pero otras más finas penetran en sus intersticios y lo desmontan. Éstas funcionan en un sistema de referencias más amplio y de malla más fina.

³⁸ [Son bastantes las ocasiones en que Ortega se refiere con admiración al padre de la ciencia ficción Herbert George Wells (Inglaterra, 1866-1946) a lo largo de su obra. Así, por ejemplo, en “Para un museo romántico” (1927), en *El Espectador VI*, dice: “En uno de sus cuentos fantásticos refiere Wells que un aficionado de antigüedades halló en un almacén de ellas un huevo de cristal. Extrañado de encontrar entre los demás objetos valiosos aquél tan baladí, lo compró y salió a la calle con él entre manos, mirándolo al trasluz. De pronto, al inclinarse hacia un lado, notó que dentro de él se dibujaban escenas nunca vistas donde intervenían seres extrahumanos. Era que el cuerpo cristalino, colocado en cierta inclinación, recogía los rayos de una lejana estrella, los cuales reflejaban la vida insospechada del astro remoto. Pues bien, señores; para que el panorama vital varíe radicalmente, no son menester grandes guerras, pavorosos cataclismos, mágicos inventos; basta con que el corazón del hombre incline su sensitivo vértice hacia un lado o hacia otro del horizonte, hacia el optimismo o hacia el pesimismo, hacia la heroicidad o hacia la utilidad, hacia la lucha o hacia la paz”, II, 626.

Ortega pudo haber conocido a Wells personalmente cuando éste vino a Madrid y se hospedó, entre intelectuales españoles y extranjeros, en la Residencia de Estudiantes. El Comité Hispano-Inglés promovió la visita a la Residencia de Estudiantes de varias ilustres personalidades del mundo inglés como J. M. Keynes, G. K. Chesterton y H. G. Wells. Puede verse: John CRISPIN, *Oxford y Cambridge en Madrid. La Residencia de Estudiantes 1910-1956 y su entorno cultural*. Santander: La Isla de los Ratones, 1981, p. 50. Aunque no hemos podido confirmar el probable encuentro de los dos autores, sí consta que Wells estuvo en España varias veces.

Por otro lado, la afición por las obras de Wells en España no fue exclusiva del filósofo madrileño, pues fue autor muy leído por otros grandes intelectuales españoles de la primera mitad del siglo veinte, como Miguel de Unamuno. Puede verse Rafael CHABRÁN, “Unamuno y H. G. Wells: pensamiento y literatura”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 43 (1-2007), pp. 13-26.]

³⁹ En [tachado]

⁴⁰ [Superpuesto]

⁴¹ penetran [tachado]

⁴² [Superpuesto]

La vida es ante todo un perfil de lo posible e imposible.⁴³ Los historiadores debían haber dibujado el de cada época.

—
La realidad aparte su efectivo *ser* tiene “aspecto” y esto es lo que copia la técnica dramática. En qué consiste ese aspecto. //

3

No olvidar que hay quienes –116-117– a pesar de que creían por lo pronto que se estaban refiriendo hechos.

—
Diferencia radical – la “serenidad” y el “atropellamiento” –ejemplo de lo primero el pintor Chandler⁴⁴. 176.

—
Esto nos hace sumergirnos en el mundo de la radio⁴⁵ (me convendría leer algo sobre esto y aun tal vez, publicar algo). Por ejemplo: la “lucha por la existencia” entre el programa Orson Welles y el ventrílocuo McCarthy.⁴⁶

—
Ante el temor,⁴⁷ o simplemente lo incomprendible e imprevisto se produce una jerarquización entre las personas que es la auténtica. Cada cual *recurre* al que cree con mejor criterio que él. // ⁴⁸

⁴³ [Leyendo Ortega los *Prolegómenos históricos* de Abenjaldún, señala: “El pensamiento histórico no es el pensamiento filológico, ni sus métodos, ni cosa que tal valga. Con todo eso no obtenemos la regla fundamental del criterio histórico, la que determina «lo que es posible e imposible y nos permite distinguir la verdad y el error por un método demostrativo». Esa regla y ese método demostrativo «consiste en examinar la esencia y naturaleza de la sociedad humana», “Abenjaldún nos revela el secreto (Pensamientos sobre África Menor)”, en *El Espectador VIII*, II, 765. Y en “Revés de almanaque” escribe: “Hay crisis cultural sustantiva cuando el hombre se queda sin mundo en que vivir; es decir, en que realizar definitivamente su vida, que es para él lo único definitivo. Mundo es la arquitectura del contorno, la unidad de lo que nos rodea, el programa último de que es posible e imposible en la vida, debido y prohibido”, en *El Espectador VIII*, II, 809]

⁴⁴ [Posiblemente referido al ilustrador norteamericano, contemporáneo de Ortega, Howard CHANDLER CHRISTY, 1873-1952]

⁴⁵ [.] [tachado]

⁴⁶ [Orson WELLES, Estados Unidos, 1915-1985, productor, director, guionista, carismático actor y célebre personalidad; Edgar John BERGEN, Estados Unidos, 1903-1978, actor y ventrílocuo nacido en Chicago, que se presentaba en un maravilloso traje de frac, en tanto que su muñeco Charlie McCarthy, al que se refiere Ortega, portaba un monóculo, sombrero de copa y traje de etiqueta. Charlie se dedicaba a lanzar frases que acuchillaban a todo tipo de personas; su mordacidad no tenía límites ni privilegios, ya que tanto el minero como el presidente eran igualmente insultados]

⁴⁷ co [tachado]

⁴⁸ [El natural seguimiento hacia quien en cada caso parece ejemplar es, a juicio de Ortega, clave fundamental que explica el funcionamiento de la sociedad. Criterio que no sólo es en sí práctico sino que se apoya, a su vez, sobre una base práctica o empírica: “Hay quien ve más que los

Hay dos clases de cuestiones: las que llevan a discutir si creer o no creer lo que la Radio decía *en cuanto* que por ella era dicho –y las que surgen del asunto mismo con prescindencia del sujeto que lo enuncia.

Esto da lugar a dos tipos humanos: el que desde luego va al asunto y no le interesan los *otros* hombres /p. 193/⁴⁹ y el que se atiende y siente consignado a los otros hombres.

Es la distinción de “creer a Dios” y “creer en Dios” –*credere Deo y Deum credere* de San Agustín. // ⁵⁰

El razonamiento deduce del “sistema de referencias” dado por la Radio una consecuencia –la cual contradice otros de los hechos en aquel sistema incluso. Por ej[emplo] 177. Si fuese verdad las calles estarían congestionadas y el ⁵¹ locutor no podría en tan poco tiempo haber llegado donde dice.

Claro, éste es el único que reacciona queriendo ir a ver el meteoro –La anti-fuga–

**

Diálogos de los muertos

Hacer hablar a personajes – por ejemplo Schopenhauer, Stendhal sobre lo actual.

En el otro mundo los hombres no hacen más que ocuparse de este mundo, de lo que pasa aquí. Es el lugar donde se resuelven las charada[s]. “¡Ah, de modo que *aquello* era *esto*!” – Cada cual muy preocupado de como lo que pasa conforma o informa sus teorías. *Porque el muerto no puede ya cambiar su teoría. Ésta es el hombre, es su vida.* ⁵²

demás, y estos demás no pueden correctamente hacer otra cosa que aceptar esa superioridad cuando ésta es evidente. Dicho en otra forma: el que no ve tiene que fiarse del que ve. Pero se dirá: ¿cómo podemos certificar que alguien ve, en efecto, lo que no vemos? El mundo está lleno de charlatanes, de vanidosos, de embaucadores, de dementes. El criterio en este caso no me parece de difícil hallazgo; yo creeré que alguien ve más que yo cuando esa visión superior, invisible para mí, le proporciona superioridades visibles para mí. Juzgo por sus efectos”, “Defensa del teólogo frente al místico”, en *Ideas y Creencias* (1940), V, 727]

⁴⁹ [Superpuesto]

⁵⁰ [“*Credere Deo, credere Deum, credere in Deum*”, “Creer en Dios, creer a Dios, creer para Dios”, SAN AGUSTÍN, Sermón, 144]

⁵¹ radio [tachado]

⁵² [En “Prólogo a *Veinte años de caza mayor* del Conde de Yebes” (1943) escribe Ortega: “Siempre que el hombre mira desde su actualidad una vida pretérita, ve junto a los problemas que la abrumaron las soluciones, mejores o peores, que estos problemas recibieron. Lo cual trae consigo que toda vida pasada se presente como más fácil, menos angustiada que la actual; es una charada cuya solución poseemos de antemano”, VI, 320-321]

ITINERARIO BIOGRÁFICO

Relato de una vida

El juicio, bien merecido por Ortega, de gran aficionado a los toros y de iluminador teórico de la tauromaquia, ha sido una aserto de gran unanimidad tanto a lo largo de su vida como en la valoración póstuma de su biografía y obra. Sin embargo, al acercarnos a esta cuestión con mayor detenimiento apreciamos algunos matices que deben de ser atendidos con mayor reparo y cuidado. Por ejemplo, su condición de aficionado, muy difícil de juzgar en tanto él mismo afirmaba, y como se verá en este itinerario hay luces y sombras en su afirmación, que desde 1903 apenas si había ido a presenciar corridas de toros. La imagen y el juicio que Ortega se hizo de los toros tenían que ver, por tanto, con los años de niñez y primera juventud en los que su padre, José Ortega Munilla, se complacía en llevar a sus hijos a ver a los grandes matadores de fines de siglo como *Lagartijo* y *Frascuero*.

Resulta enormemente sugestivo para muchos aficionados el hecho de que desde su primer libro, las *Meditaciones del Quijote*, de 1914, Ortega hubiese anunciado la pronta aparición de un libro titulado *Paquiro o de las corridas de toros*, que llegó a convertirse en una empresa siempre situada en el horizonte de sus desvelos intelectuales pero nunca alcanzada.

A cambio, Ortega elaboró algunas páginas memorables sobre el origen y la naturaleza de los toros. Además, cultivó la amistad de importantes lidiadores

Cómo citar este artículo:

González Alcázar, F. (2008). "Paquiro o de las corridas de toros". Ortega y la tauromaquia. *Revista de Estudios Orteguianos*, (16/17), 41-104.
<https://doi.org/10.63487/reo.562>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 16/17. 2008
mayo y noviembre



como Juan Belmonte y Domingo Ortega, con los que compartió momentos de indudable afición entre paseos, viajes, organización de festejos, capeas y tientas. En algunas de ellas se atrevió incluso a dar algunos capotazos, proyectando de alguna manera su muy merecida fama de gran torero de salón. De todo ello son clarificador ejemplo y amplia muestra las siguientes páginas.

PAQUIRO O DE LAS CORRIDAS DE TOROS ORTEGA Y LA TAUROMAQUIA

Felipe González Alcázar

ORCID: 0000-0003-0992-6275

U nas palabras pronunciadas por Ortega en el tercer coloquio privado de los *Recontres Internationales* de Genève de 1951 a buen seguro sorprenden a quienes se acercan a sus obras por primera vez: “Ha apelado usted a recuerdos profundos de mi adolescencia, cuando jugaba con los toros. Soy torero. Tenemos que dar a nuestra alma todas las formas posibles. [...] Pues bien, si usted viene conmigo durante algún tiempo, sin literatura, sin nada, torearemos entre los dos una hermosa corrida de toros”¹. Próximo a la setentena, cabe aquí resumir una actitud y una pasión que ha acompañado a nuestro filósofo perennemente a lo largo de su vida. El hecho de que en ese coloquio, André Chamson hubiese utilizado poco antes un símil taurino despertó en él una necesidad de afirmación que debió de resultar extraña y desconcertante, por desmesurada, en un auditorio intelectual centroeuropeo. Si un francés, por tanto de “un país de tauromaquia” como había aludido a su persona el académico Chamson en un turno anterior, recurría a relacionar una llamada de atención del propio Ortega en otro contexto con el momento de fijar al toro con la voz y el gesto para ejecutar la suerte de banderillas, él mismo se revelaría en toda la globalidad de su persona como un *torero*. Y expresado con la fuerza del presente, con toda la atracción de esa imagen, frente a colegas que a buen seguro, pienso yo, reirían por lo bajo vistiendo mentalmente al profesor español, bajito y filósofo, con traje de luces brindando al público una faena.

La presencia en España del lenguaje taurino y de la cultura asociada al mundo del toro, con sus metafóricos aprovechamientos en la vida cotidiana a

¹ “Tercer coloquio privado”, en *Anexos: Pasado y porvenir para el hombre actual*, en José ORTEGA Y GASSET: *Obras completas*, VI. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, p. 1127. En adelante citaré las *Obras completas* de Ortega según las normas de la *Revista de Estudios Orteguianos*.

través de todos los niveles lingüísticos posibles, implica una fuente creativa a la que los escritores, literarios o no da lo mismo, acuden a menudo dada su productividad². En el caso de Ortega, la implicación que despertaba en él el mundo taurino se convertiría en una de sus recurrencias más notables. Anécdotas de su vida y citas de su obras se esparcen, digámoslo así, por el ruedo. En el albero de la plaza concurren y se escenifican las palabras del Gallo cuando apuntalaba su fama de *sabio* con aquel “*Tié que haber gente pa'tó*”, o cuando en múltiples debates se citan diversos pasajes de la obras de Ortega acerca del misterio de la tauromaquia en tanto problema de geometría entre toro y torero o sobre la conocida premisa de que para explicar la historia de España debemos reflexionar a su vez sobre la evolución de las corridas de toros.

La propia condición de aficionado de don José se nos muestra con la misma polémica que las más hondas discusiones taurinas entre partidarios de *Joselito* o Belmonte, entre aquella faena o ésta, como si el *justo medio* fuera un ignorante o un convidado de piedra en cuestiones taurinas. De tal manera que hay quien acepta que Ortega asistía a los festejos con asiduidad o quien argumenta, como a veces afirmaba él mismo, que llegado a unos años de madurez, rara vez acudía³. Más aún, su propia *sabiduría taurina*, su aportación al conocimiento de la Fiesta, quedan a veces en entredicho, suscitando rechazos u oposiciones en unos⁴, a la par que unánimes adhesiones de otros. Como suele suceder en el mundo del toro, y en la vida misma, la verdad se compone de pequeñas verdades acumuladas hasta formar un calidoscopio. La *pequeña verdad* principal, radical, consiste aquí en la voluntad orteguiana por asimilar su íntima personalidad, su encarnadura, a modo de juego si se desea, a la de un torero. No solamente por afirmación propia como citábamos arriba (previamente al coloquio ginebrino apeló a los concurrentes agradeciéndoles su presencia para “oír la conferencia de un pequeño señor español que tiene cara de viejo torero”⁵), o por su amistad cercana con maestros de la envergadura histórica de Belmonte

² La bibliografía es abundante, me limito a remitir a los ensayos de Andrés AMORÓS, recogidos en *Toros, cultura y lenguaje*. Madrid: Espasa-Calpe, 1999.

³ En la afirmación de su hijo parece quedar fijada la solución a este debate: “No era mi padre propiamente un «aficionado» a los toros. Sólo de cuando en cuando asistía a una corrida para tomar el pulso de «cómo iban las cosas»”. José ORTEGA SPOTTORNO, *Los Ortega*. Madrid: Taurus, 2002, p. 305.

⁴ El mismo torero *Dominguín* que se matriculó en el curso sobre Toynbee del Instituto de Humanidades opinaba que Ortega, al igual que Hemingway, si bien con otras condiciones, no sabía demasiado del tema a tenor de sus comentarios. En Andrés AMORÓS GUARDIOLA, *Luis Miguel “Dominguín”*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2008, pp. 426-427.

⁵ En VI, 783. Los textos de los encuentros se publicaron por primera vez en 1951 y se trasladaron al español bajo el título de *Hombre y cultura en el siglo XX*. Madrid: Guadarrama, 1957. Allí fue recogida la conferencia de Ortega del 12 de septiembre de 1951 donde pronunció estas palabras.

o Domingo Ortega, incluso por su afición al toreo de salón y por la tentación de dar algunos capotazos en capeas de las que queda testimonio gráfico, sino, sobre todo, por haber logrado dejar esa vívida impresión hasta convencer de ello a quienes le trataron u oyeron. Recordemos en la evocación de Madariaga que cuando tras el primer encuentro, al que asistió, entre Ortega y *la Argentinita*, y a requerimiento de quien refiere esto para conocer su opinión acerca del ya famoso filósofo, ella comentó: “Pues mire usted. Un torero malagueño”⁶.

1883-1902. Años infancia y de juventud. Primer tercio de ilusiones

Los toros y su mundo formaban parte medular de la realidad cotidiana de Ortega en su propia casa desde que nació. Su padre, José Ortega Munilla fue un gran aficionado, crítico taurino, pionero de la presencia de la crónica de toros en los periódicos así como de la revista taurina a través de *El Chiclanero*. Los Gasset también hubieron de ejercer cierta influencia, toda vez que desde las páginas de *El Imparcial*, fundado por su abuelo Eduardo Gasset y Artime en 1867, tratándose del diario de mayor difusión durante la Regencia, se ejerció con gran éxito la crónica taurina. En aquellos años de formación y de primeras grandes impresiones, indelebles en la vida de todo ser humano, el niño Ortega podía toparse en su casa con protagonistas de la Fiesta. Su padre se convirtió en apoderado, y en huésped puesto que vivió en su casa por un tiempo, del joven diestro sevillano Manuel Mejías que llegó a apodarse el *Papa Negro*, y más tarde sería iniciador de la dinastía de los *Bienvenida*, grandes protagonistas de faenas memorables y de hondas tragedias en el pasado siglo XX⁷.

Los juegos infantiles pueden suponerse muy plenos de influencias taurinas en los pequeños: los imitados movimientos, los juguetes, los trastos, simulados o adaptados a los niños. La afición se presenta primariamente por el contacto directo. En palabras de su hija Soledad: “Las corridas de toros entran también muy pronto en la vida de los niños Ortega. Era mi abuelo gran aficionado a la fiesta nacional y tenía siempre barrera en las mejores corridas. Desde que cumplen los tres años, lleva con él a sus dos hijos mayores –¡bizarra idea sobre la educación!–; mas, por eso, mi padre llegó a conocer un toreo mucho más antiguo del que correspondía a los hombres de

⁶ Salvador de MADARIAGA, “Impresión de Ortega”, en *De Galdós a Lorca*. Buenos Aires: Sudamericana, 1960, pp. 111-112.

⁷ Perviven diversos testimonios. Remito, en esta ocasión, al artículo de Carlos ABELLA en el reportaje especial dedicado a Ortega en su columna “El espectador taurino” de la revista *Fiesta*, 4, año I (julio de 1983), p. 85.

su generación”⁸. Lo confirman muchos testimonios, incluidas las evocaciones de su hermano Manuel al referirse a una fase enfermiza de su niñez⁹ y las respuestas del mismo José Ortega a un cuestionario que bajo la divisa de *Domadores del éxito* elaboró para algunos números de *La Esfera* Enrique González Fiol en 1924. Preguntando al filósofo acerca de su niñez y ante la confesión de haber sido un poco inquieto en aquellos años el periodista da una larga cambiada (o no tanto) y le inquiere sobre su afición:

¿Le gustan a usted las corridas de toros?

Sí, señor. Y he sido taurófilo hasta el año 1903. No faltaba a ninguna corrida con mi padre, y he visto torear a *Currito*, *Lagartijo*, *Fracuelo* y a todos los toreros más famosos de aquella época. Ningún aspecto de la vida española me es desconocido ni me fue indiferente.

Pocos años más adelante, los toros siguen formando parte integral y viva de la formación del joven estudiante del colegio malagueño de El Palo, a tenor de sus alusiones epistolares. La expresión taurina, tan viva en España y más aún en Andalucía, pronto pasó a integrarse con naturalidad en su escritura, suponemos que aún más en el lenguaje coloquial y conversacional. Por ejemplo, en una carta fechada el 17 de enero de 1897 el joven José, que más adelante pasará a firmar *Pepe*, refiere a los padres sus primeras lecciones en materia que habrá de ser la raíz de su vida intelectual: “Y a propósito de carneros (no lo digo por el tío Ramón eh?) has de saber que ya hemos dado el primer capotazo o pase, que es de pecho por lo rápido, a la sagrada cuanto nula Filosofía, así como a la deliciosa Química...”¹⁰. A buen seguro que conocía la variedad y el nombre de muchos pases por propia experiencia. La afición, que debió de ser cultivada con apoyo paterno, tuvo su tiempo de entrega e ilusión, con los visos de realidad que las fantasías de un niño de ocho años convertían en un hecho natural. En otra carta del año 1891 había escrito lo siguiente: “El día de la Inmaculada hay una corrida de toros y yo como me dijiste que me ibas a hacer una capa házmela”¹¹.

Sobre estas ilusiones y sus cumplimientos poseemos también gran variedad de testimonios. Algunos altamente poetizados, como el artículo de A. de S. en *Madrid Taurino* de 1946, recordando una entrevista hecha dos lustros an-

⁸ Soledad ORTEGA SPOTTORNO, “Relato”, en *José Ortega y Gasset: imágenes de una vida 1885-1955*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia/Fundación José Ortega y Gasset, 1983, pp. 22-23.

⁹ Manuel ORTEGA Y GASSET, *Niñez y mocedad de Ortega*. Madrid: Claves, 1964, p. 36.

¹⁰ José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español (1891-1908)*, edición de Soledad ORTEGA SPOTTORNO. Madrid: El Arquero, 1991, p. 84.

¹¹ *Ibidem*, p. 51.

tes en la que Ortega afirmaba que había toreado con su hermano Eduardo como “peón de confianza”. En su periplo de aprendizaje rememoraba que pasó por muchos pueblos castellanos, señalando Fuentelahiguera y Malaguilla, entre otros de Guadalajara, cosechando alborozos de la afición popular. Esa búsqueda del aplauso, la intención de ofrecerse al público, la expectación y los recursos plásticos con que se adornaba, llegaron a formar parte intrínseca de todo aquello que provocaba Ortega en sus conferencias y actos públicos. En cualquier caso, parece que duró poco la intención de convertirse en torero profesional. La cortó en seco un morlaco de nombre *Vinagre*, que simbólicamente en el relato de *Madrid Taurino*, indujo a la joven promesa a buscarse otra profesión igualmente arriesgada, al menos hoy, pero mucho menos cruenta: la de estudiante universitario en Deusto y en Madrid. Quizás la memoria selectiva o la capacidad del periodista para imaginar las ilusiones de un muchacho, contribuyeron a publicitar esta historia. El relato que de ella hizo su hermano Manuel, despojado de emotiva aventura si bien incluso en cierta íntima nostalgia, refleja, a mi juicio, una visión más reveladora de aquellos años de glorias fingidas y atrevimientos adolescentes:

Es obligado aprovechar la coyuntura para aludir a las aficiones tauromáquicas de mi hermano, que han tenido en su historial contradictorios avatares. Había en la corraliza de mi tío una pequeña vacada, y acertó a darse en ella un becerrete muy majo que se llamaba *Vinagre*. Cierta tarde se colocó Pepe delante de él con la chaquetilla de verano a modo de capote. Se arrancó el bicho y le dio Pepe unos cuantos lances, mas perdió terreno y el choto lo derribó y le pasó por encima, con susto espantoso de nuestro tío¹².

¹² Manuel ORTEGA Y GASSET, *Niñez y mocedad de Ortega*, ob. cit., pp. 71-72. Se refiere a una finca de caza propiedad de su tío Pepe Gasset en la provincia de Guadalajara.

Documentos:

Cubierta y portada del libro de Sobaquillo, Mariano de Cavia, *De pitón a pitón*. 1891



Carta de José Ortega y Gasset a sus padres pidiendo una capa de torero. Málaga, 22 de noviembre de 1891

En esta carta le mando a Mando
 una estampita de nuestro patron San
 Estanislao.
 El día de la Inmaculada hay una
 corrida de toros y yo como me dijiste
 que me ibas hacer una capa hermosa
 nuestro hijo que os abraza
 José Ortega

Carta de José Ortega y Gasset a sus padres refiriendo sus clases con términos taurinos. 17 de enero de 1897

Fotografía de José Ortega y Gasset con su padre en la finca de su tío Pepe Gasset en Fuentelahiguera, Guadalajara. 1897



Fotografía de José Ortega y Gasset en una plaza de toros, con bombín y capote. [c. 1900]



La Esfera: “Domadores del éxito | José Ortega y Gasset”. Artículo firmado por Enrique González Fiol. [5 de enero de 1924]

La Esfera

DOMADORES DEL ÉXITO
JOSÉ ORTEGA Y GASSET



DON JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Hace unos años, en un rincón de los Pirineos aragoneses, é propio de un comentario más á un crítico de Ortega y Gasset, dijo un hombre.

—Siempre esta cosa era de sí mismo Ortega, no es un filósofo. No es más que un poeta.

El tono, más que la opinión, dejóse oír. Sin recurrir á la solada interpretación de la palabra vicio, me limité para secundarle á la sencilla advertir que el insigne catolico de Salamanca no recordaba que la poesía y el arte sucedían y avallaban la investigación científica. Me adelantó el estético concepto que Linzmayer demostraba del filósofo y del poeta, como si ambos pudiesen ser persona distinta, olvidando aquella frase de Mazzini y Gasset: el escritor europeo digno de tal nombre será un filósofo que llevara en la mano la lira del poeta.

Por ser Ortega y Gasset el amonado por Mazzini, ha tentado recientemente en París, con su estudio acerca del novelista Marcel Proust—cuya publicación en la *Nouvelle Revue Française* ha constituido un acontecimiento literario en Francia—, y ha sido tan rotunda su victoria, que muchos y altos ingenios extranjeros, como el ilustre Paul Desjardins, le remitiéron el primer crítico de nuestro tiempo.

Sin embargo, Ortega y Gasset es bastante más que el primero: un crítico: no sólo, único, original por su técnica y por su estilo. Pensador y artista, filósofo y poeta, en mucho más un momento culminante del pensamiento universal, el genio en el cual las dos corrientes seculares de la verdad y de lo bello casan sus ondas luminosas para formar el río grandioso de la idea radiante y consoladora.

Hasta él, la crítica española obedecía en su elaboración á la influencia francesa—no se esfuerza á ella en el coloso Menéndez y Pelayo—, que en los últimos tiempos puede clasificarse en dos ramas principales: la de Saint-Bove á escuela impresionista y la de Brunetière, que erige al crítico en juez y al publicista en un proscrito, por cuya obra ha de fallarse si ha fallado á veces más convencionales que rigurosamente científicas, y que alguna vez definió también así el jefe de esta misma escuela: «Un zaval á lo largo de un camino: cada creyera que pasa deja un vellón entre sus espaldas.» Muchos ambos de crítica que han sido desde Boscán,

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

La Esfera

tal vez desde más allá, el alma de la literatura francesa. Ortega y Gasset lo ha revalorizado con un procedimiento singular: no indica la cronología del cual, aunque sus cronometrías, la tragedia de Bismarck y un tratado con este de carácter técnico y científico que poligráfico, que salda en que en su vida y en su historia se da la gran transformación, y que más allá de la época que vivió una novela de Bismarck. Así, como nosotros, él debe haberse dado cuenta de que una gran y una gran, y ya la escritura analiza Augustus Comenius, el filósofo que la Humanidad se sorprende de cada momento que viene, y Nietzsche el filósofo que le vive en el presente en el pasado.

— Filosofía de los más sencillos, de los más apasionadamente interesados, por lo que la

de, no deja nada más de sentirlo que el mal-entendido más profundo, la observación exterior más exacta, se que sorpresa que un científico más exacto. En tales condiciones no se trata de un tema histórico. Los datos históricos por el filósofo alemán son reales, científicos, y en realidad las ideas verdaderas para saber la realidad humana. Los filósofos de entonces, con todas las similitudes de su época, son los de la vida actual, los que viven ahora.

—Naci en Mayo de 1883—comenzó, recordando a sus pensamientos— en Madrid. Fue una primera batalla en el Colegio de los Jesuitas de El Pío, 1884, hasta los años setenta.

—Y en su infancia, ¿qué recibía nada?

—En su lugar, mi padre leía los libros solamente a la céntrica de mi vida. Me po-

—A los trece años, en que me recibí de bachiller. Fue así el primer título de la carrera de Filosofía y Letras, en los años de 1900, y luego en Madrid como alumno libre, y con un contrato alguno con la Universidad. Me doctoré a los diez y nueve años.

—¿Qué tema eligió usted para la Memoria del doctorado?

—Una cosa bastante sobre los terrenos del alma. Luego de haber leído la obra de F. de Schlegel, sobre el alma, me fue muy difícil elegir un tema que me fuese más que un análisis de la integración de la alabanza humana con la modificación, que tanto me atraía, y la presencia del cuerpo y la vida mundana más o menos de los temas que habían de ser el tema de la tesis.



Don José Ortega y Gasset con su hijo y su hijo

FOT. WUNDERLICH

na es representativa del espíritu de ese siglo del presente. Ortega y Gasset lo ha revalorizado con un procedimiento singular: no indica la cronología del cual, aunque sus cronometrías, la tragedia de Bismarck y un tratado con este de carácter técnico y científico que poligráfico, que salda en que en su vida y en su historia se da la gran transformación, y que más allá de la época que vivió una novela de Bismarck. Así, como nosotros, él debe haberse dado cuenta de que una gran y una gran, y ya la escritura analiza Augustus Comenius, el filósofo que la Humanidad se sorprende de cada momento que viene, y Nietzsche el filósofo que le vive en el presente en el pasado.

— Filosofía de los más sencillos, de los más apasionadamente interesados, por lo que la

de, no deja nada más de sentirlo que el mal-entendido más profundo, la observación exterior más exacta, se que sorpresa que un científico más exacto. En tales condiciones no se trata de un tema histórico. Los datos históricos por el filósofo alemán son reales, científicos, y en realidad las ideas verdaderas para saber la realidad humana. Los filósofos de entonces, con todas las similitudes de su época, son los de la vida actual, los que viven ahora.

—Naci en Mayo de 1883—comenzó, recordando a sus pensamientos— en Madrid. Fue una primera batalla en el Colegio de los Jesuitas de El Pío, 1884, hasta los años setenta.

—Y en su infancia, ¿qué recibía nada?

—En su lugar, mi padre leía los libros solamente a la céntrica de mi vida. Me po-

—A los trece años, en que me recibí de bachiller. Fue así el primer título de la carrera de Filosofía y Letras, en los años de 1900, y luego en Madrid como alumno libre, y con un contrato alguno con la Universidad. Me doctoré a los diez y nueve años.

—¿Qué tema eligió usted para la Memoria del doctorado?

—Una cosa bastante sobre los terrenos del alma. Luego de haber leído la obra de F. de Schlegel, sobre el alma, me fue muy difícil elegir un tema que me fuese más que un análisis de la integración de la alabanza humana con la modificación, que tanto me atraía, y la presencia del cuerpo y la vida mundana más o menos de los temas que habían de ser el tema de la tesis.

eran visto no superaban al sentido que se les tenía presente, los proyectos de él al momento de que los veía. La transformación actual con que la vida se veía y la perspectiva que se veía en el momento de la transformación de la vida. Ortega y Gasset lo ha revalorizado con un procedimiento singular: no indica la cronología del cual, aunque sus cronometrías, la tragedia de Bismarck y un tratado con este de carácter técnico y científico que poligráfico, que salda en que en su vida y en su historia se da la gran transformación, y que más allá de la época que vivió una novela de Bismarck. Así, como nosotros, él debe haberse dado cuenta de que una gran y una gran, y ya la escritura analiza Augustus Comenius, el filósofo que la Humanidad se sorprende de cada momento que viene, y Nietzsche el filósofo que le vive en el presente en el pasado.

de, no deja nada más de sentirlo que el mal-entendido más profundo, la observación exterior más exacta, se que sorpresa que un científico más exacto. En tales condiciones no se trata de un tema histórico. Los datos históricos por el filósofo alemán son reales, científicos, y en realidad las ideas verdaderas para saber la realidad humana. Los filósofos de entonces, con todas las similitudes de su época, son los de la vida actual, los que viven ahora.

—Naci en Mayo de 1883—comenzó, recordando a sus pensamientos— en Madrid. Fue una primera batalla en el Colegio de los Jesuitas de El Pío, 1884, hasta los años setenta.

—Y en su infancia, ¿qué recibía nada?

—En su lugar, mi padre leía los libros solamente a la céntrica de mi vida. Me po-

—A los trece años, en que me recibí de bachiller. Fue así el primer título de la carrera de Filosofía y Letras, en los años de 1900, y luego en Madrid como alumno libre, y con un contrato alguno con la Universidad. Me doctoré a los diez y nueve años.

—¿Qué tema eligió usted para la Memoria del doctorado?

—Una cosa bastante sobre los terrenos del alma. Luego de haber leído la obra de F. de Schlegel, sobre el alma, me fue muy difícil elegir un tema que me fuese más que un análisis de la integración de la alabanza humana con la modificación, que tanto me atraía, y la presencia del cuerpo y la vida mundana más o menos de los temas que habían de ser el tema de la tesis.

eran visto no superaban al sentido que se les tenía presente, los proyectos de él al momento de que los veía. La transformación actual con que la vida se veía y la perspectiva que se veía en el momento de la transformación de la vida. Ortega y Gasset lo ha revalorizado con un procedimiento singular: no indica la cronología del cual, aunque sus cronometrías, la tragedia de Bismarck y un tratado con este de carácter técnico y científico que poligráfico, que salda en que en su vida y en su historia se da la gran transformación, y que más allá de la época que vivió una novela de Bismarck. Así, como nosotros, él debe haberse dado cuenta de que una gran y una gran, y ya la escritura analiza Augustus Comenius, el filósofo que la Humanidad se sorprende de cada momento que viene, y Nietzsche el filósofo que le vive en el presente en el pasado.

de, no deja nada más de sentirlo que el mal-entendido más profundo, la observación exterior más exacta, se que sorpresa que un científico más exacto. En tales condiciones no se trata de un tema histórico. Los datos históricos por el filósofo alemán son reales, científicos, y en realidad las ideas verdaderas para saber la realidad humana. Los filósofos de entonces, con todas las similitudes de su época, son los de la vida actual, los que viven ahora.

—Naci en Mayo de 1883—comenzó, recordando a sus pensamientos— en Madrid. Fue una primera batalla en el Colegio de los Jesuitas de El Pío, 1884, hasta los años setenta.

—Y en su infancia, ¿qué recibía nada?

—En su lugar, mi padre leía los libros solamente a la céntrica de mi vida. Me po-

—A los trece años, en que me recibí de bachiller. Fue así el primer título de la carrera de Filosofía y Letras, en los años de 1900, y luego en Madrid como alumno libre, y con un contrato alguno con la Universidad. Me doctoré a los diez y nueve años.

—¿Qué tema eligió usted para la Memoria del doctorado?

—Una cosa bastante sobre los terrenos del alma. Luego de haber leído la obra de F. de Schlegel, sobre el alma, me fue muy difícil elegir un tema que me fuese más que un análisis de la integración de la alabanza humana con la modificación, que tanto me atraía, y la presencia del cuerpo y la vida mundana más o menos de los temas que habían de ser el tema de la tesis.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

1903-1935. Época de madurez intelectual. De algunos quites previos al brindis

Los años de estudios universitarios coinciden con escasos testimonios escritos de interés por los toros, según la documentación conservada en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset. El ambiente intelectual y académico de primeros del siglo XX no favorecía en principio a la vocación taurina. La intelectualidad regeneracionista, a través de ideas krausistas, particularmente europeístas de Costa o anticruentas en Giner de los Ríos, desembocan en un hondo apartamiento de algunos autores del 98 de una tirana y exigente afición por los toros, como recuerda Maeztu en una conocida carta¹³. Los debates se convirtieron en algo más profundo: un elemento fundamental y paradigmático de las discusiones sobre el ser de los españoles. Las pasiones generadas, las emociones colectivas que creaba la Fiesta no podían hurtarse a la polémica. Rosario Cambria, en su tan informado estudio, nos recuerda que en el cambio de siglo había cerca de trescientos periódicos y revistas dedicados en su integridad o en parte a las corridas de toros¹⁴. En general, las publicaciones más tradicionalistas mantenían su apoyo contra viento y marea frente a actitudes que a lo largo de la historia pueden asociarse a momentos de auge del Racionalismo y a autores empeñados en afrontar reformas de costumbres, sobre todo hacia las clases aristocráticas que eran hasta el siglo XVIII las protagonistas del toreo a caballo: nombremos al padre Mariana, a Quevedo, a Torres Villarroel, a Larra... y como no, a casi todos los ilustrados. Las prolongadas estancias en Alemania no contribuirían a que mantuviera un contacto más cercano con su temprana afición, que sobrevivió soterrada en el imaginario del que había sido, siquiera en algunos momentos climáticos, *torerillo* en ciernes, a tenor de algunos atrevidos testimonios dispersos en su epistolario¹⁵. Muestra

¹³ "Ahí van algunos: hemos matado las corridas de toros y el flamenquismo (los krausistas no ejercieron influencia fuera de su capilla). Claro está que lo hechos quedan, pero los ideales los matamos nosotros. Ya es imposible que se hagan reputaciones con revistas de toros, imposibles los casos de Eduardo del Palacio y Peña y Goñi, imposible que un Cavia rebaje su espíritu a esos horrores. Ya los toros no son más que un negocio. Muerto el ideal (en eso soy tan idealista como Ud.) morirán más o menos pronto las corridas". En "Dos cartas de Ramiro de Maeztu a Ortega (1908)", *Revista de Occidente*, 65 (octubre de 1986), pp. 118-119.

¹⁴ Rosario CAMBRIA, *Los toros: tema polémico en el ensayo español del siglo XX*. Madrid: Gredos, 1974, p. 21. Remito al primer capítulo de este libro para presentar un panorama del pensamiento taurino en estos años.

¹⁵ No es difícil encontrar referencias taurinas en las cartas familiares, ya por el uso de términos específicos, expresiones o símiles. Por ejemplo, en carta a su por entonces novia describe su naturaleza sentimental con resonancias de campo de reses bravas: "Soy muy sentimental, muy tierno, bien lo sabes, pero no pasional; nada en mí llega al bramido de la pasión". En *Cartas de un joven español*, ob. cit., p. 547.

viva de ello nos queda en una carta del 13 de marzo de 1905 en que revela que le complace sobremanera visitar el zoológico de Leipzig para provocar en aburridos ruminantes las reacciones de un toro de Veragua¹⁶.

Haciendo caso al propio Ortega, o a sus biógrafos, a partir de 1903 dejó de acudir con asiduidad a las plazas de toros. Curiosamente el año en que se prohibió por las Cortes el toreo en domingo, como cualquier otro trabajo, por la Ley de Descanso Dominical. Ello no parece implicar una lejanía o un rechazo, solamente apoya la afirmación de que Ortega no apareció por los tendidos de la plazas de Madrid, la de la calle de Alcalá, la Monumental después, o las de Carabanchel, durante mucho tiempo o sólo esporádicamente. Conforme su presencia pública aumentaba y su magisterio engrandecía su figura intelectual, el aficionado que permanecía en él se retraía a espacios de intimidad. Tan íntimos como la misma reflexión, pues son ahora los momentos en que surgen sus *meditaciones*, en virtud, *salvaciones*, dedicadas desde los años 10 a servir de análisis sobre aspectos radicales del sentir español a través del giro que había sufrido el ideario filosófico de Ortega hacia la fenomenología. Estos ensayos, pronto perturbados con ideas diferentes, sin duda superados en su esquema previo, quedan reflejados en un documento manuscrito y en la contraportada del primer libro, *Meditaciones del Quijote* (Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes), de 1914¹⁷. En ambos índices aparece el título que habrá de acompañar siempre, en forma de promesa frustrada, todo acercamiento de Ortega al arte de torear: *Paquiro o de las corridas de toros*. No sabemos nada de su posible contenido en fechas tempranas: es un fantasma que se aparecerá con empecinamiento ante los ojos de los lectores orteguianos de sus últimos años. Ni un atisbo de lo que por entonces barruntaba acerca de la tauromaquia, quizás solamente un proceso de voluntarismo, un necesario poner en orden múltiples discusiones por entonces muy vivas: desde la licitud de las corridas, como dijimos arriba, y su pervivencia, a los cambios operados en la misma Fiesta. Su hijo Miguel refiere algunos condicionantes que pueden servir de resumen general de las ideas de Ortega en estos años:

La afición de mi padre a los toros procede de su juventud. Mi abuelo Ortega Munilla llevaba a sus hijos a una barrera de la plaza de toros de Madrid desde la que presenciaron la actuación de las grandes figuras del toreo de entonces, cuando no resultaba raro que un toro destripase en la plaza a varios caballos. Me decía que entonces existía un equilibrio

¹⁶ "Mi mayor placer es hurtarle el cuerpo a los vigilantes para molestar a unos búfalos y a una pareja de *auerocks* los cuales son de Veragua y atizan cada testarazo a unos enormes maderos que los encierran, que resulta casi una corrida de toros". *Ibidem*, p. 111.

¹⁷ Reproducido en *Revista de Estudios Orteguianos*, 6 (2003), p. 57.

entre la fuerza del picador y la del toro; que al imponer los petos, ese equilibrio había desaparecido al hacerse fuerte el picador con el caballo protegido, con lo cual el toro quedaba deshecho. Por esa razón, mi padre dejó de ir a las plazas, aunque seguía muy interesado por la teoría del toreo. Tanto que entre los temas que se le quedaron “trasconejados”, como él gustaba decir, figuraba un estudio sobre “Paquiño o de las corridas de toros”¹⁸.

Este lapso de tiempo, pese a su extensa duración, demasiado volátil debido a lo perentorio y preciso de una primera actividad periodística y política junto a otros compañeros de la generación del 14 y luego el engrandecimiento de su magisterio intelectual y académico, alejó a Ortega de su embrionario propósito de dedicarse a escribir un libro sobre toros.

¹⁸ En Miguel ORTEGA Y GASSET, *Ortega y Gasset, mi padre*. Barcelona: Planeta, 1983, p. 182. La fecha a que se refiere el texto es 1928, considerada un antes y un después en la historia del toreo, desde la implantación del peto, que supuso un modo diferente de afrontar la suerte de varas ya que se provocaba un choque frontal del toro contra la armadura acolchada de caballos cada vez más robustos. Indudablemente generó una “humanización” del festejo que en casos extremos, suponía la muerte de muchos caballos en la plaza. Tuvo detractores desde su puesta en vigor. Y en cualquier caso no justifica cronológicamente la ausencia de Ortega en los tendidos desde primeros de siglo. Previo a esta fecha, en “No ser hombre ejemplar” de 1924 escribe lo que parece ser una intelectualizada actitud: “La mayor parte de los españoles no va a los toros. Por una u otra razón, esta fiesta les aburre o les repugna. Sin embargo, un día, cediendo a tal o cual circunstancia, ese español que no va a los toros asiste a ellos. [...] El que no suele ir a los toros, si va alguna vez, lo hace precisamente porque no da importancia al no ir. El falso ejemplar convierte el hecho sencillísimo y negativo de no ir a los toros en una hazaña positiva”. En II, 477.

Documentos:

Primera página de la carta de José Ortega y Gasset a sus padres desde Leipzig en la que menciona a los toros de Veragua. 13 de marzo de 1905

Lunes 13 - Marzo - 05

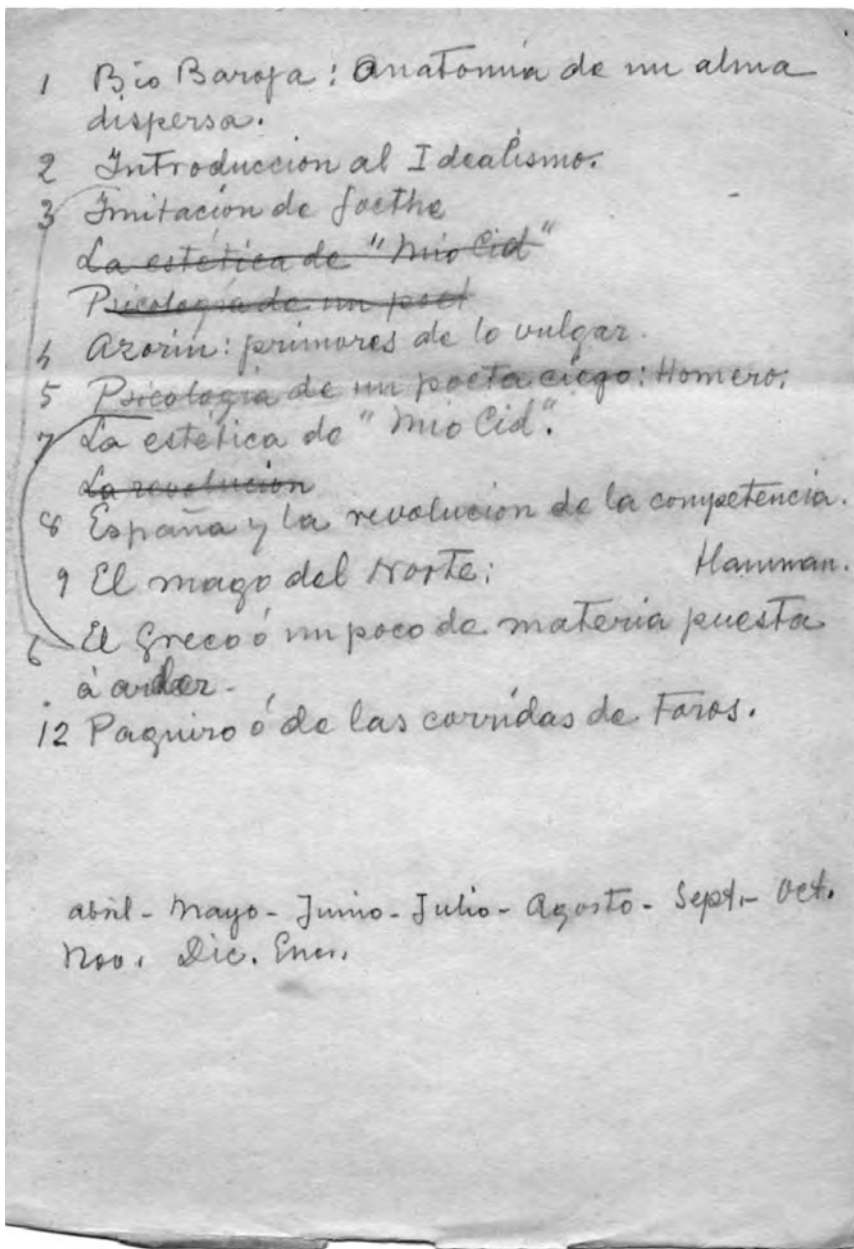
Querido padre: recibo en este momento tu carta. (10 $\frac{1}{2}$ mañana)

Oyer hizo un día admirable en cuanto a temperatura - 12 $^{\circ}$ aunque el cielo solo a trechos se mostraba azul. La lluvia era absoluta y únicamente azul del cielo voy creyendo que es inútil aguardarla. Sin embargo, según me dice la gente el clima de Leipzig es uno de los más dulces e iguales en Alemania. Llueve relativamente poco - a menudo.

Como era tan blando el tiempo me fui al Jardín Zoológico que era diversion única que me permito y a la verdad la única que me agrada. Es un lugar donde va muy poca gente, donde hay unos enormes árboles de Fraxos y ramas negras y herbáceas animales. Mi mayor placer es murmurar el enorme a los vigilantes para molestanz a unos búfalos y a una pareja de auerocks las cuales son de Veragua y atizan cada festinar a unos enormes maderas que los encerraron, que resulta casi una comida de toros. Hay un Wapiti o ciervo del Canadá que me y bellísimo, con un par de árboles en la cabera ^{con} el cual vive en

Carta de Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset en la que refiere los logros de su generación. [Septiembre de 1908]

Página del manuscrito "[Pío Baroja]". [1910-1015]



Su amistad con Belmonte y Domingo Ortega

Ortega sustituyó la asistencia asidua a grandes plazas por el trato humano y cercano con la tauromaquia y con toreros que mantuvo toda su vida. Sabemos de dos amistades fundamentales que orientarán de algún modo todo acercamiento al mundo taurino: la de Juan Belmonte y la de Domingo Ortega. El primero, muy presente en estos años, fue un torero que hizo época por su técnica y muy frecuentado por intelectuales. Por su enfrentamiento con *Joselito* y de su aportación al arte tauromáquico se han interesado muchos escritores, culminando por entonces en el libro de Chaves Nogales¹⁹. Incluso parece haber una cierta duda respecto de la devoción expresada por Ortega hacia uno u otro²⁰. En cualquier caso, esta amistad tuvo un tercer amarre en el pintor Zuloaga. Ortega veraneaba asiduamente en Zumaya desde 1917, donde el pintor tenía su casa y su taller, Santiago-Etxea. Zuloaga era, además de un genial artista plástico, un apasionadísimo aficionado a los toros y él mismo torero desde muy joven²¹. En Zumaya, entre paseos, juegos de pelota y otras actividades veraniegas, los dos amigos revivían una de sus mayores pasiones. Ya fuera tentando vaquillas, incluso en el caso de Zuloaga toreando casi profesionalmente, ya asistiendo a corridas que el pintor organizaba o preparando festivales taurinos benéficos para todo el pueblo, gran parte del verano lo consumía Ortega alrededor del mundo de los toros, incluso acercándose a San Sebastián para vivir la Semana Grande con su familia. Allí emulaba a sus amigos de alguna manera, no parece que al mismo nivel que el pintor aunque no me cabe a mí cotejar torerías y valor por el tamaño de los bureles, o contribuía a que el pueblo pudiera disfrutar con verdaderas tardes de gloria y emoción, aun tratándose de “toretas” (como se puede leer sobre la benéfica de 1925). No en vano Belmonte, invitado a menudo y promotor también de festivales, padeció en Zumaya una de sus más graves cogidas, y algunos de esos festejos se recordaron durante mucho tiempo, sobre todo el de 1924, que trató de repetirse al año siguiente, pa-

¹⁹ Manuel CHAVES NOGALES, *Juan Belmonte, matador de toros, su vida y sus hazañas*. Madrid: Estampa, [1930].

²⁰ ABELLA, en el artículo de la revista *Fiesta* anteriormente citado, se hace eco de esta tradicional dualidad imponderable, como tantas otras, de la tauromaquia: “Aunque Néstor Luján, en su maravilloso libro *Historia del toreo*, sitúa a Ortega entre los partidarios de Belmonte —«seducidos, sin duda, por la calidad plástica y literaria del maestro trianero»— algunos testimonios nos hablan más bien de una cierta inclinación por el clasicismo y tecnicismo de *Joselito*”.

²¹ José ORTEGA SPOTTORNO nos lo certifica indirectamente: “En el garaje estuvo siempre colgado en la pared el cartel de la novillada celebrada el 17 de abril de 1897 en la plaza de toros de la Escuela de Tauromaquia de Granada en la que uno de los matadores era «Ignacio Zuloaga, el pintor». Los retratos de sus amigos Juan Belmonte y Domingo Ortega son obras maestras y siempre anduvo próximo a ellos. Y no dejó ningún verano de organizar en Zumaya becerradas o corridas por todo lo alto como la que hemos contado”. En *Los Ortega*, ob. cit., pp. 242-243.

rece que con menos éxito pese a la calidad del cartel. Oigámoslo con mayor cercanía:

Quizá el gran verano de Zumaya fue el del año 1924 en que se celebró la corrida de toros organizada con fines benéficos, para el hospital local, por Zuloaga y por mi padre, [...]. Ambos eran muy entusiastas de la fiesta y ambos eran amigos de Juan Belmonte, el torero puntero entonces y uno de los genios de toda la historia de la tauromaquia. Belmonte movilizó fácilmente a sus colegas más en boga y en pocos sitios se habrá celebrado una corrida de tanto fuste como aquella. La plaza, de madera, se instaló en la campa que había entonces junto al faro y es posible que el ruedo fuera demasiado estrecho para los “toros” de cuatro años que se lidiaron y fuera la causa de la grave cogida que sufrió Belmonte al lancear su segundo toro²².

En ese ambiente, más relajado e íntimo, ajeno a los rigores madrileños, incluso taurinamente hablando, el niño ilusionado y el joven muletilla que atropelló *Vinagre* reverdecían y se asomaban en viejos sueños bajo la apariencia del ya prestigioso catedrático de metafísica, del promotor de tantas empresas culturales de primer orden o del político. De sus tertulias en *Revista de Occidente* o de sus conferencias nos trasladamos a una de las más acrecentadoras pasiones de Ortega: hablar de toros, practicar el toreo de salón (del que fue consumado ejecutor a tenor de lo que se cuenta, pues también en dar pábulo al anecdotario se mostró Ortega inmerso en esa cultura taurina), discutir como un aficionado más, explicar a su manera el encuentro con el animal en la plaza o sus variadas morfologías, recrear viejas faenas de toreros ya clásicos (recordemos que en su niñez alcanzó a disfrutar con *Frascuero* y *Lagartijo*) en suma, dejando germinar poco a poco una vieja idea, la de escribir su *Paquiro*.

La relación con Belmonte ayudó a mantener durante los años 20 y 30, tan trascendentales en la labor filosófica y la política de Ortega, los fulgores juveniles y el interés en todo lo relacionado con el toreo. Ambos se profesaron por esos años una relación de mutua admiración, hasta el punto que el filósofo agradecía el trato personal tanto por el mismo afecto de la relación íntima con otro semejante que entendía de sus mismas aficiones como por la alta consideración que le causaba la tan comentada valía intelectual del torero²³. Hay testimonios gráficos de algunas excursiones y paseos en

²² *Ibidem*, ob. cit., pp. 304-305.

²³ Escribe su hijo José en *Los Ortega*, ob. cit., p. 305: “En invierno –Belmonte vivía en Madrid– se veían a menudo él y Ortega en paseos y excursiones en automóvil a pueblos próximos. Siempre le oí decir a mi padre que Belmonte era una de las personas más inteligentes que habían pasado por su vida”.

los que se advierte en ambos el gesto relajado y tranquilo de personas acostumbradas a la asiduidad del trato. También de la presencia de ambos en, como el banquete homenaje dedicado al torero que tuvo lugar en 1935. Dicha asiduidad admirativa hubo de sostenerse muchos años hasta que apareció en la cercanía vital la amistad con otro torero igualmente genial, Domingo Ortega, inalterable hasta el final de la vida de nuestro filósofo pero más familiar a partir de los años 40.

Mientras tanto, la obra de Ortega apenas se mostraba permeable a escritos y temas taurinos: breves alusiones, presencias soterradas, escasas pinceladas a propósito de la crueldad inherente al trato a los toros en las corridas a sugerencia de unos artículos sobre el vuelo de aves anilladas o el señuelo de la presencia de un toro amenazante en la clase, sintomática decisión para ejemplificar en su crítica fenomenológica al viejo Idealismo²⁴. Aún habría que esperar algún tiempo y atravesar las terribles circunstancias de la Guerra Civil para que, de algún modo, el tema taurino ejerciese una centralidad más acusada y palpable en la obra de Ortega.

No dejó nunca, ya lo hemos explicado, de relacionarse con el universo del toro, pero en aquel momento, época extraordinaria en la historia de la Fiesta, solamente la crítica taurina en prensa podía alimentar el conocimiento orteguiano de hechos fundamentales, tales como los grandes triunfos o las nuevas promesas, la evolución de las ganaderías y del efecto que producían algunos cambios antes comentados, como el uso del peto, en la evolución concreta de la tauromaquia. El ya lejano recuerdo de *Frascuero* o la asistencia puntual a alguna corrida, según testimonios²⁵, no debían bastar para saciar el apetito por asumir, lúdicamente pero con respeto hondo, el papel de torero. En unas ocasiones, como la corrida celebrada en Córdoba en 1932, con ocasión del VIII Centenario de Maimónides de cuyo Patronato de Honor formó parte en los actos celebrados en marzo de 1935, solamente emulando la pose del toreo previa a la faena. En las imágenes conservadas, de pie, en traje de calle pero calado con sombrero de ala ancha, la vista al frente, serena pero ligeramente tensa, el cuerpo levemente abarquillado, la capa abrazada y plegada con elegancia sobre el brazo izquierdo, al lado de *Machaquito*, da la impresión de un viejo maestro que no puede evitar enfren-

²⁴ "Sobre el vuelo de las aves anilladas", publicado en *El Sol* en agosto del 29, en IV, 239, y la lección XIII de los *Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1935*, en VIII, 647-651.

²⁵ José María de COSSÍO, en un artículo suscitado por la muerte de Ortega, nos refiere algunos momentos de una corrida de la Prensa celebrada en Madrid en 1934 a la que asistieron juntos. Remembranza, desde otra de los años cuarenta en Campo Pequeno, de estilos de montar e incluso de vestimenta y adornos entre un rejoneador portugués, Da Veiga, y el cordobés Cañero. En "D. José Ortega y los toros", *El Heraldó de Aragón*, 30-X-1955.

tarse al peligro una vez más y que generosamente, por algún motivo benéfico, se ha vuelto a vestir de corto para complacencia de la afición y de sí mismo. Esa emulación, ficticia en este caso, no es ajena a la propia evolución de su vida, al paso del tiempo, a la pérdida lógica del vigor juvenil que parece querer retar gallardamente. Otras veces, volviendo a dar capotazos, con presencia y ayuda de toreros profesionales y de otros aficionados inoculados con el mismo virus, como su muy arrojado amigo Zuloaga. Acerca de las fotos de 1935 en Azpeitia, José Ortega Spottorno, en su revelador *Los Ortega*, parece no seguir la pauta desmitificadora pero entrañable que habíamos leído en su tío Miguel, al apreciar, pasado el tiempo, el riesgo en que había caído su padre bajando al ruedo ante aquellas resabiadas reses:

En 1935, cuando pasó mi padre solo unos días por Zumaya, le organizó [Zuloaga] una capea en la plaza de Azpeitia –que él alquiló para nosotros– con unos toros de una ganadería de Astur, cerca de Régil, que el ganadero alquilaba embolados para festejos tales y que, naturalmente, sabían latín. Allí dio mi padre unos capotazos junto a Domingo Ortega y el propio pintor de los que se conserva testimonio fotográfico²⁶.

Documentos:

Fotografía de una banda de música en la plaza de toros de Zumaya. 1920



²⁶ *Ibidem*, p. 294.

Fotografías de Ortega paseando con Belmonte, Luis de Tapia y Sebastián Miranda. 1932



Fotografías de Ortega y Belmonte en un almuerzo. 1932



Fotografías de Ortega en el homenaje a Maimónides en la plaza de “La Viñuela” de Córdoba junto a *Machaquito*, Pascual Calderón y Rafael Castejón. Primavera de 1932



Fotografías de Ortega toreando en Azpeitia con Zuloaga. Verano de 1935





Tarjeta de invitación y menú del banquete-homenaje ofrecido a Juan Belmonte y Manuel Chaves Nogales, que tuvo lugar en el Hotel Nacional de Madrid. 23 de diciembre de 1935



1936-1955. Retomando a *Paquiro*. Muleta en mano en busca del triunfo

La vida de Ortega pasó por terribles pruebas desde el comienzo de la Guerra Civil hasta que consiguió estabilizar de alguna manera su armonía intelectual y la pura supervivencia, junto a las de su familia²⁷. Esto tuvo lugar, a pesar de contradictorios testimonios, al conseguir un modo de existencia reposado y tranquilo en Portugal. La relación de Ortega con los toros tomó un rumbo diferente; apremiado por las preocupaciones y debido a sus estancias en París, sobre todo, y luego en Argentina, a pesar de alguna expedición al campo en tierras de los gauchos, le impidió continuar con esa especie de doble condición de aficionado en lo estrictamente privado y casi ausente de grandes festejos, si pensamos en el adjetivo *grande* como sinónimo de plazas de primera frente a festivales, capeas o tientas. Tal vez debido a la lejanía primero, luego al reencuentro en Portugal con un tipo de corrida radicalmente distinta, al prohibirse la hora de la verdad desde 1928, para un verdadero *connaisseur* —concedamos que muchos se llevarán las manos a la cabeza por el uso de este término para tratar de toros, sobre todo en lo que tiene de autosatisfacción placentera e intelectual a la vez—, lo cierto es que Ortega comenzó a estructurar su pensamiento hacia la reflexión acerca del ser de España, de su historia y su condición, quizás a modo de revulsivo para superar el trágico suceso que había tenido lugar y cuyas consecuencias se arrastraban y arrastrarían durante demasiados años. Incluso en los años lisboetas no cejaba en su interés por acudir a ver a los *forcados* y continuar deleitándose con charlas tauromáquicas en los más extraños auditorios, como en el episodio que refiere, con cierta malicia, Pedro Sainz Rodríguez acerca de una comida de Ortega con Don Juan de Borbón, en la que don José no paró de hablar de toros²⁸.

La tauromaquia pasó a formar parte, con su imponente presencia en la intrahistoria española, de ensayos con un sesgo histórico sobre Velázquez o Goya y volvió a hacer su aparición el fantasma juvenil de *Paquiro*. Y al regresar a España la presencia taurina cobró mayor protagonismo aún, incluso como tributo debido a unos tiempos determinados en los que muchos condicionantes (una defensa triunfalista y agresiva de lo radical español, un subterfugio a situaciones opresivas, el reflejo conductivo de recuperar con cierta normalidad la cotidianeidad de la Fiesta y por ende de escapar a años de crueldades y miserias o la simple presencia de una censura amenazante),

²⁷ Son muy elocuentes las confidencias al respecto del terrible año de 1941, extensivo a los años trascurridos tras la guerra, que hace Ortega a Justino de Azcárate y a la condesa de Yebes. Cfr. Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002, p. 447.

²⁸ Cfr., Carlos ABELLA, "Ortega y Gasset", art. cit., p. 85.

impulsaron a que la tauromaquia se convirtiera en objeto de múltiples estudios y de atención verdaderamente popular y masiva en creciente interés hasta los toreros-espectáculo de los años 60 ayudado por la televisión. En el caso de Ortega, la preocupación radical por los toros había por fin germinado, entre múltiples otros intereses intelectuales, y además encarnado un acontecimiento concreto que había tomado cuerpo en la década de los años 30 coincidiendo con cierto retraimiento ante los acontecimientos políticos y su refugio en la Universidad: la enciclopedia de José María de Cossío.

Documentos:

Serie de fotografías y tarjetas postales de escenas taurinas con rejoneadores y *forcados* en Portugal. [S. f.]



Ortega, Cossío y *Los toros*

Durante los años 30, tras la fusión Espasa-Calpe, Ortega continuaba vinculado, editorial y administrativamente, a la editorial Calpe, y pese a haber pasado a una condición no ejecutiva, su dictamen seguía muy tenido en cuenta en las iniciativas editoriales²⁹. Entre ellas resalta la iniciativa de convencer a José María de Cossío, que ya había preparado una antología de poesía taurina en 1931, para que publicara un libro muy completo sobre toros que incluyera diversos aspectos técnico-artísticos. En palabras de Cossío:

Era entonces asesor de la editorial Espasa-Calpe, y aconsejó la publicación de un libro de toros que en su idea debiera recoger los aspectos técnicos de la fiesta que pueden interesar a un aficionado y los históricos que debieran interesarle aunque rara vez le interesen. Asimismo debía tener cabida un panorama de la influencia de la fiesta en el arte, en la vida social y en cuantas actividades españolas han sufrido el influjo de la fiesta taurina. Aprobado el proyecto, fue Ortega quien, equivocadamente me propuso para que fuera yo el que desarrollara tan ambicioso programa, tan superior a mis fuerzas como el libro, bien conocido, demuestra³⁰.

No solamente contribuía Ortega a la idea generadora de este proyecto, sino también parecía vislumbrar un esquema de trabajo, unas teorías sobre el toreo y lo popular que hacía tiempo maduraban en su interior. Bajo la introspectiva posición de afrontar lo taurino, él había creído reconocer tras un momento climático en el duelo entre Belmonte y *Joselito*, un “momento de madurez” que si no podía sostenerse llevaría a la Fiesta a un estadio de “éxodo y putrefacción”. En su opinión, recordada por Cossío, cualquier indagación sobre el origen, “sobre lo que la fiesta ha sido y sobre todo sobre lo que puede significar”, resultará más fecundo que exponer públicamente opiniones y conclusiones que la encorsetarían. Si hay aquí incrustada una de las razones por las cuales su propia reflexión se hacía esperar en vano, es algo que sólo podemos sospechar. El caso es que Cossío comenta poco después en el citado homenaje la relación de un intelectual y vívidamente curioso Ortega que en los años de 1934 y 1935 se acercaba con verdadero interés al trabajo de esa enciclopedia, hoy benemérita pero viva todavía, recibiendo los hallazgos gráficos que descubría el autor y que “iban

²⁹ Sobre gran parte de esta relación, puede consultarse el artículo de Juan Miguel SÁNCHEZ VIGIL, “Ortega y Gasset. Director editorial de CALPE”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 10/11 (2005), pp. 177-196.

³⁰ José María de COSSÍO, “D. José Ortega y los toros”, art. cit.

al saloncito de la *Revista de Occidente* antes que a mi despacho y antes que a la imprenta”³¹.

La guerra interrumpió esa estrecha relación y Cossío continuó trabajando sin el contacto y apoyo directo de Ortega. No obstante, hay algunos testimonios que indican que esa relación se trasladó al plano epistolar. En el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset se conservan al menos dos cartas de Cossío durante el año de 1940 en las que el autor informa de varios aspectos de interés de su obra, como la decisión acerca del título, la distribución de capítulos y la preocupación por el ensayo zoológico de Zacarías Salazar, y sobre todo trata de apremiar a don José para que escriba un esperadísimo prólogo que nunca llegó a existir:

En tal punto la obra, yo me atrevo a solicitar de usted lo que le daría un mayor interés: un prólogo, o ensayo preliminar para ella. Hace mucho que habla usted de un (creo que titulado *Paquiro o del toreo*) ¿No sería posible que le redactara usted para este objeto? No basta que yo, ni nadie, amontone noticias y hasta lleguemos a aventurar juicios sobre el sentido de la fiesta. Es preciso que usted por español y por competente defina su significación y aclare su sentido. Yo no me siento ni con saber, ni con autoridad para ello.

Sin poder conseguir su propósito continuó Cossío con su trabajo, a veces interesando a Ortega con algunas indicaciones sobre las teorías que éste quería comprobar acerca de la relación entre el toreo y el sistema de las generaciones, para lo cual tomaba notas de las biografías de matadores desde el siglo XVIII. En definitiva, el libro tomó su propio cuerpo entre Cossío y sus colaboradores, lo que le valió una pequeña *reprimenda* cuando, tras la publicación y entrega del primer volumen en 1943, llega por fin a Lisboa el 6 de diciembre, a manos del filósofo, un ejemplar dedicado por el autor, Cossío fue destinatario de una carta nunca enviada y fechada el día 30 de ese mismo mes y publicada por Garagorri en 1960³². En ella, Ortega razona sobre

³¹ No sabemos si por adicionar material a la obra o por puro cumplimiento en testimonio de amistad, Marañón envía material gráfico taurino para disfrute de Ortega y éste le responde en carta fechada el 22 de febrero de 1935: “He agradecido mucho el envío de esas dos estupendas, conmovedoras instantáneas del Espartero. Quien entienda de historia del toreo en el sentido que se entiende la historia de la pintura no necesitaría más que esos dos documentos para poder definir con bastante rigor el cambio radical de la fiesta acaecido entre aquella época y la actual. A mi juicio este cambio es mucho más sustantivo de lo que se suele creer hasta el punto de que es superficial a él la diferencia de estilos, etc. Lo que ha cambiado por encima y por debajo de todo eso es la zona del alma —en actores y espectadores— de que todavía *vivía* el toreo. Pero sería un poco largo precisar qué es lo que pienso bajo este enunciado”. En Antonio LÓPEZ VEGA (ed.), *Epistolario inédito. Marañón, Ortega, Unamuno*. Madrid: Espasa Calpe, 2008, p. 183.

³² *Oe83*, IX, 471-473. Se publicó con el título de “[Sobre el libro *Los Toros*]", en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Sobre la caza, los toros y el toreo*. Madrid: Revista de Occidente, 1960.

los primeros tomos, I y III, que ya conocía: reconociendo al autor el éxito comercial y las excelentes bondades de lo ya publicado, no puede evitar sentir que en la etapa verdaderamente radical del ensayo no hubiera podido él contribuir con diversas consideraciones. Algunas eran simplemente problemas de distribución de materias o de acumulación de contenidos, otras, la insistencia, bajo el esquema de las generaciones, en no depender demasiado de los modos actuales y presentes, como leímos antes en Cossío, para no predeterminedar la visión de la tauromaquia. Esto último no le parece conseguido, ya que tras *Joselito* y Belmonte, apoyándose en su personal criterio, debía de suceder un período de “transición”³³. La inacabada misiva, junto con el propósito de iniciar un intercambio de ideas que acababa de empezar según se deduce (“Pero con todo esto no hago sino comenzar la conversación. Lo de menos es que tenga yo o no razón en estas observaciones que le adelanto”), podría apuntar a la alabanza, necesitada de ausencia de reproches, ante un trabajo todavía sin concluir, por tanto sujeto a remedos, pero muy admirable. Cualquier reticencia puede ser tenida por escasamente generosa, después de circunstancias tan difíciles, y en cualquier caso, Ortega parecía encontrarse en condiciones de escribir él mismo lo que realmente pensaba sobre cuestiones taurinas. A fin de cuentas, el trato humano y personal entre ambos continuó, así como las charlas sobre el camino que tomaba *Los Toros*³⁴, y tampoco debió de pasarle por alto a don José que Cossío había conseguido, asumiendo su primigenio criterio, presentar datos e información positivistas sin “encorsetar” la visión general, sin interpretarlos hacia una posición u otra³⁵, excepto en la no decisión de creer en la esencia del ser español respecto de una particularísima relación con el animal bravo, compartida en su primitivo origen con muchos otros pueblos.

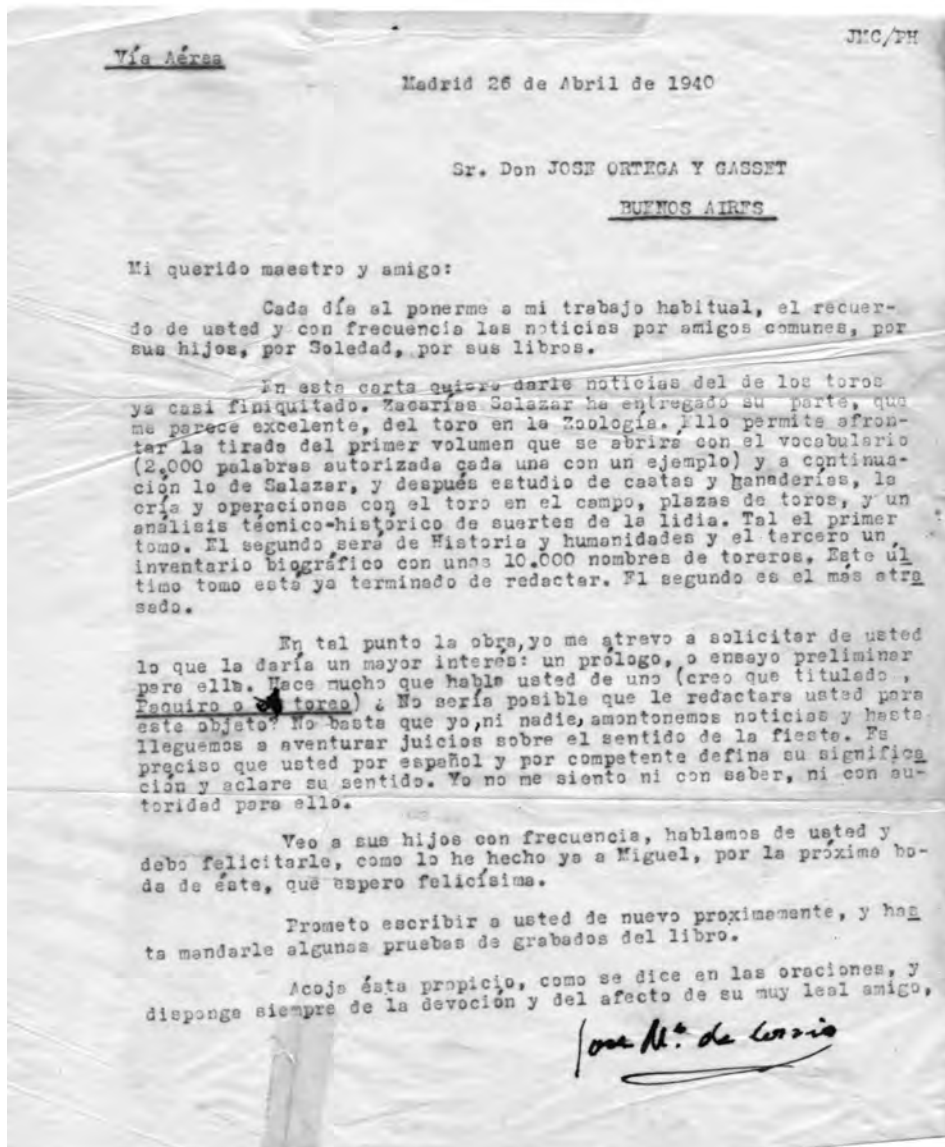
³³ Los taurinos orteguianos, para afirmar su extrañeza ante el escaso aprecio por el toreo en los años 30 que se deduce de opiniones, o más bien, falta de opiniones al respecto en Ortega, se han detenido en afirmaciones como ésta.

³⁴ COSSÍO, en su recuerdo póstumo escribía: “Cuando reanudé mi comunicación con el extraordinario escritor ya el libro estaba publicado en gran parte y escrito en su casi totalidad. Es decir, mis desaciertos no tenían remedio. Pero ello no impidió que sobre él habláramos muchas veces y en que él le mirara con especial benevolencia”. En “D. José Ortega y los toros”, art. cit.

³⁵ Es lo que se desprende del propósito del autor y de la interpretación general de la obra. Véase el libro de Rosario CAMBRIA, *Los toros: tema polémico en el ensayo español del siglo XX*, ob. cit., pp. 40-44.

Documentos:

Carta de José María de Cossío a José Ortega y Gasset pidiéndole un prólogo para *Los Toros*. Madrid, 26 de abril de 1940



Carta de José María de Cossío a José Ortega y Gasset acerca del título y contenido de *Los Toros*. Madrid, 1 de junio de 1940

Madrid 1 junio 1940

Sr. D. José Ortega y Gasset

Mi querido maestro y amigo:

He tenido una gran alegría al recibir su carta y me apresuro a satisfacer las condicionales que me indica. En cuanto a la fecha de salida del libro y, por tanto, de recepción del prólogo, le diré que ahora empezamos a ajustar el primer tomo, pero como el prólogo puede ir con numeración romana independiente, con que esté aquí para cuando se tire el último pliego es suficiente. No sé cuando será esto, pero, en el mejor de los casos, no creo sea antes del mes de octubre. El libro se va a llamar, simplemente, *Los Toros -Tratado técnico-histórico-*, y como creo sabe Vd. le componen una serie de breves monografías superpuestas sobre los distintos aspectos de las corridas.

El primer volumen es de carácter técnico y en él se estudia el toro en la zoología, las diversas castas y gaderías, historial de ellas, toros culebras, operaciones con el ganado en el campo, conducciones a las plazas, historial de todas las españolas y estudio de ellas desde el punto de vista técnico, operaciones preliminares de la lidia, un análisis histórico-técnico de las suertes y espectáculos al margen de la lidia seria, tales como luchas de fieras, mojigangas, invenciones, señoritas toreras, etc. Precede a este tomo un vocabulario autorizado, con unos dos mil vocablos taurinos.

El segundo tomo es de carácter humanístico y estudia, además de la historia de la fiesta en España y en los países donde se han celebrao

(2) (3)

corridos de toros. Las relaciones de esta afición, con todo género de actividades artísticas y sociales.

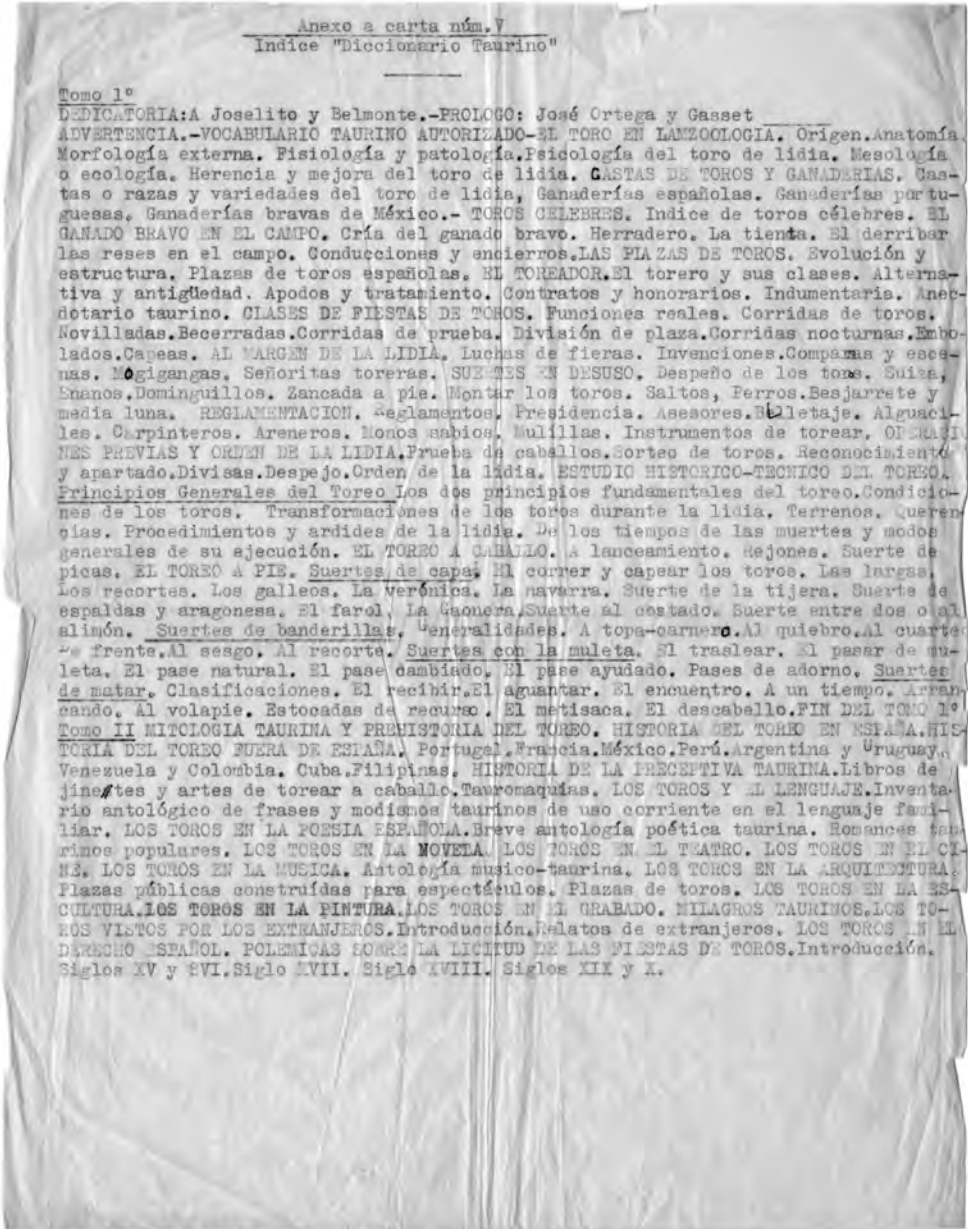
Del caso de Vélez el mismo no sé nada. He leído en el semanario biográfico de los últimos años algunas cosas que me parecen interesantes. De este volumen he visto en los últimos números biográficos de los señores anteriores a 1850, que espero le serán útiles para la construcción cronológica que Vd. pretende y que, en otro caso, me consolaré el que le entretenga su lectura. Verá Vd. que de los toreros más importantes no le envío las biografías, por ser excesivamente largas y pienso que inútiles, pues Vd. sabe lo esencial de su carácter e historia lo mismo que yo y, además, por que alguna sorpresa quiero que tenga Vd. cuando llegue el libro terminado a sus manos.

El trabajo de Salazar se le remitiré a Vd. como desea. Es, en la parte biológica, más bien seco y árido, aunque juzgo que hecho con competencia. El capítulo de Filogenia y los dedicados a Genética creo que son los más interesantes, pues el de Psicología del toro hemos convenido en que yo le rebaga, por no poderse enfrascar él en la lectura de libros propiamente taurinos, de los que podía lucrar sus gestiones o noticias.

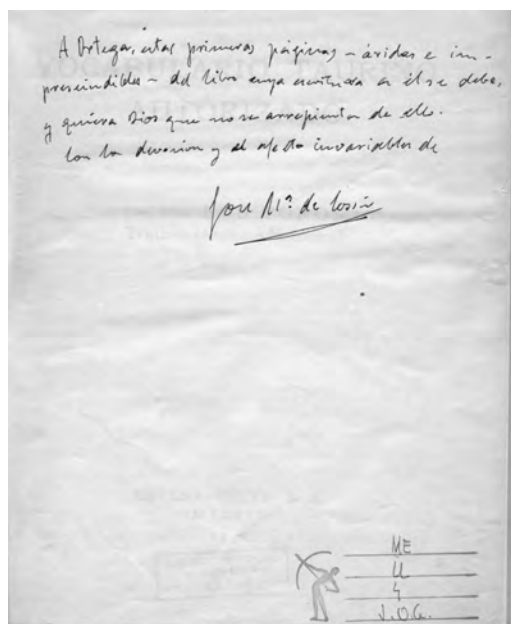
En un paquete por correo ordinario llegarán los datos que a Ud le digo. Van consignados a la Delegación de España Calpe en Buenos Aires y así Olarra les hará llegar a sus manos.

Ayer pasé el día con el chico de Gregorio, que asistió a la boda de Miguel y no se cansaba de ponderar lo bonito y agradable de la fiesta. Ello sirvió para dedicarle a Vd. el recuerdo oportuno y para comunicarme el afecto que, tanto él como yo, sentimos por Vd. y por todas las cosas que con Vd. se relacionan. Espero ver a Soledad muy pronto.

Anexo a una carta de José María de Cossío a José Ortega y Gasset con un índice posible para *Los Toros*. [c. 1940]



Portada y dedicatoria de José María de Cossío en la hoja de guarda de la primera parte publicada del libro *Los Toros*. 1942



Las Provincias: "D. José Ortega y Gasset y los toros". Artículo firmado por José María de Cossío. [29 de octubre de 1955]

El Heraldo de Aragón: "D. José Ortega y Gasset y los toros". Artículo firmado por José María de Cossío. [29 de octubre de 1955]

D. JOSÉ ORTEGA Y LOS TOROS

Por JOSÉ MARÍA DE COSSÍO.

LA muerte de D. José Ortega Gasset ha suscitado a cuantos le trataron, a más del sentimiento por lo que ha sido pérdida de todos los españoles, recuerdos procedentes de los más diversos ámbitos, ya que la curiosidad del gran escritor se extendía a las más diversas actividades. "Nada humano le era ajeno", podemos repetir con el mismo latido, y para cuantos le trataron fuera cual fuera su acción, o sus estudios, tenía la atención humana o el interés más inteligente para sus actividades. Para Ortega no había nada trivial, nada que no pudiera elevarse a categoría de tema noble y fecundo. Puede decirse que si de la filosofía supiera hacer con su agudísimo mental un deporte, con el deporte era capaz de crear una filosofía. Su ensayo sobre la casa, que sirvió de prólogo para un libro del Conde de Yebes, tiene un contenido humanista y filosófico que no logran tratarse especialmente dedicados a tales temas intelectuales.

Así fue aficionado a la fiesta de los toros desde su juventud, con afición activa que le hacía asistir frecuentemente a las corridas, pero que le había de servir de tema para ejemplificaciones bien distintas de la arena. Yo tuve la satisfacción, que ahora recuerdo con orgullo, de acompañarle repetidas veces a presenciar algunos corridos. Sobre todo no sólo los incidentes de la corrida sino todo lo que la precede y lo que la sigue. La fusión ante el promotor del cartel, la alegría anticipada de la ida a la plaza, la impaciencia por oír el pasodoble que anuncia la salida de las cuadrillas. Finalmente, el comentario inmediato, en caliente, de las faenas y el aluvión de recuerdos y anécdotas que en su memoria suscitaban las incidencias de la plaza y el arte de los diestros. Pero ello no era sino el cimiento sobre el que había de alzarse el comentario transcendental, el trampolín para el salto magnífico en el que la plaza quedaba en la lejanía y la corrida se transportaba a la arena de la inteligencia.

Así la corrida era afición y era pretexto. Siempre arrastró la idea de escribir un gran ensayo sobre nuestra fiesta y aun llegó a anunciar como de inminente publicación su "Paquiro o del torero", que por desgracia no llegó a ver la luz nunca. Su recuerdo más animado era el haber alcanzado a ver de muy joven torrear a Lagartillo y aun recuerdo una cena con Ignacio Sánchez Mejía en la que nos explicó prácticamente, ya a los padres con la servilleta, la diferencia entre la larga del Galia y la del Guera.

Pero en mi el recuerdo más vivo que suscita su muerte es la de la escritura de mi libro "Los toros", que fue iniciativa suya y que siguió con la atención y el interés más desvelados. Era entonces asesor de la editorial Espasa-Calpe, y aconsejó la publicación de un libro de toros que en su idea debiera recoger los aspectos técnicos de la fiesta que pueden interesar a un aficionado y los históricos que debieran interesarle siempre para ver el desarrollo. Asimismo debía tener cabida un panorama de la influencia de la fiesta en el arte, en la vida social y en cuantas actividades españolas han sufrido el influjo de la fiesta tauroma. Aprobado el proyecto, fue Ortega quien espontáneamente me propuso para que fuera yo el que desarrollara tan ambicioso programa, tan superior a mis fuerzas como el libro, bien conocido, de Guera.

"Recuerdo ahora, como si hubiera sucedido ayer, la conversación que con él sostuve. Creo que ha llegado —me dijo— el momento reflexivo de la fiesta. Desde el momento en que Belmonte está en el momento de madurez que puede convertirse en éredo y putrefacción. Es más interesante reaccionar sobre la fiesta que especular qué sabe hacia qué metas. Ese mun-

do popular de los toros que ha sabido llevarla hasta la perfección en que la contemplamos es el llamado a hacerla continuar. Nuestros consejos y hasta nuestra opinión puede ser perturbadores. En cambio, puede ser fecundo cuanto huestre sobre lo que la fiesta ha sido y sobre todo sobre lo que puede significar.

Más o menos tales fueron sus palabras. Yo cedí a su deseo y empecé inmediatamente la escritura de mi libro, y antes de la preparación de materiales. En su compañía visité la colección de Cris Castiblanco, hoy salvada, aunque con los quebrantos de nuestra revolución, en el Museo Tauromá de la Plaza de Toros de Madrid. Nos acompañó nuestra amiga Isabel Aranguren, que sirvió de genial intermediaria. Creo que Ortega pasó aquella tarde horas verdaderamente divertidas. Los viejos retratos, los recuerdos inesperados, los cortes que forman la más rica colección que jamás se ha reunido de ellos, los cien y cien objetos, viejas revistas, libros, etcétera, etc. Ortega se entretenía todo calculando el rendimiento que podía proporcionar tal mina y me animaba e infundía confianza para la futura empresa. El año que trabajé en mi libro antes de la revolución siguió con el mayor interés la marcha de mi trabajo. Cambiaron elementos gráficos desdichados, en mi investigación iban al saloteo de la



D. José Ortega y Gasset

"Revista de Occidente" antes que a mi despacho y antes que a la imprenta. La revolución interrumpió esta especie de colaboración, pero yo atento la necesidad de decir que si hay algo que valga en tan divulgado libro es la idea de su publicación, y ella a Ortega se debe.

Cuando resumí mi comunicación con el extraordinario escritor ya el libro estaba publicado en gran parte y escrito en su casi totalidad. Es decir, mis desatenciones no tenían remedio. Pero ello me impidió que sobre él habláramos muchas veces y en que él le mirara con especial benevolencia. La piedra había ido por donde Dios quiso, pero su mano era la que la había labrado. Durante una estancia mía en Lisboa, asistí con él a una corrida en Campo Pequeno. Tenía deseo de ver a los nuevos valores toreros. Recuerdo que torearon "Manolete", Luis Miguel y "Parrilla". Todos mostraron su estilo peculiar, pero lo asombroso fue la actuación de Nuncio, el genial rejoneador. Y recordaba Ortega una corrida de la Prensa celebrada en Madrid, ero que el año 1934, a la que también asistí. En ella habían actuado y un poco como en competencia, Antonio Cañero y Da Veiga. Aun tengo presente en la retina el contraste entre lo común, pero, culto y sobrio del atuendo y la monía del corchobés y el fausto barroco, los ornos y las sedas, los caballos forzados a artificiosos ejercicios del gran rejoneador portugués.

Podría seguir evocando recuerdos tauromá de Ortega; las fiestas de Navalafuente, la fina serana de Domingo Ortega, con don Ignacio Zubiega, otro desaparecido inasustituable cargado de recuerdos entrañables. De su amistad con el magnífico torero castellano había de nacer su artículo al "Arte de torrear" de este. Su despedida de la literatura tauroma, que no pretenciosamente, era la revelación del primer toro de lidia encontrado entre los trastes de un charmilero alemán y las líneas de una carta de Leibnitz... Buen símbolo de la manera de enfocar la fiesta. Las noticias del último "oro", el antecesor de nuestro logo de lidia, se habían refugiado en un epistolario filosófico. Y allí había de encontrarlas Ortega.

Sean estas líneas mi homenaje. Entre sus recuerdos, ninguno más caliente y vivo que los que pobremente evoco en ellas.

(Prohibida la reproducción.)

Hacia el tantas veces prometido *Paquiro*

El tema de los toros, objeto de una pretendida *meditación* desde tiempo atrás, si bien nunca estuvo lejano de una manera u otra en la estructura intelectual de Ortega, apenas había sido objeto de reflexión escrita y pública, aunque hubiera gastado horas enteras en discutir opinada y a la vez razonadamente, entre charlas de aficionado y perorata de entendido junto a diálogo vivo de filósofo. Toma cuerpo lentamente a través de incitaciones y testimonios esparcidos. El mismo interés que había declarado intencionalmente al impulsar la enciclopedia taurina en los años 30, parece haberle inducido a escribir abierta y profundamente sobre el tema. Tal vez inundado por la ilusión o deseoso de despertar del mal sueño (o de escapar de la tris-tísima realidad), cruel y nefasto, de la Guerra Civil, precipita un ilusionado libro sobre toros del que informa a Gustav Kilpper, su editor alemán. Tenemos reciente testimonio publicado en la colección del epistolario con su traductora Helene Weyl en carta de ésta fechada en 1938:

No mucho antes de mi partida de Princeton recibí una carta de Kilpper, que me llenó de una ardiente excitación y alegría. Me escribía que ha terminado usted un librito de unas 150 páginas sobre la corrida de toros y que tendré pronto en mis manos para traducirlo: [...] Espero reencontrar en su libro muchas de las explicaciones técnicas e históricas que me dio usted sobre ese juego primitivo, puesto que entonces en la excitación palpitante de la hora no me quedó nada más en la memoria que el tono de su voz y la expresión de sus ojos³⁶.

No será la primera vez que el espectro de *Paquiro* se aparecerá a los contemporáneos de Ortega. No sólo por testimonios personales del escritor, sino también por advertencia editorial a la que no pudo ser ajeno nuestro filósofo, ya que en la edición de *Obras completas* de 1946 (Madrid: Revista de Occidente, 1946-1947), supervisadas por él, al final de la lista de *meditaciones* previstas en 1914 se avisa a los lectores: “Como se ve, andando el tiempo han aparecido algunos de estos ensayos, y otros que pudieran juzgarse definitiva-

³⁶ En Gesine MÄRTENS (ed.), *Correspondencia. José Ortega y Gasset, Helene Weyl*. Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, 2008, p. 231. El texto de Weyl interrumpido merece ser reproducido en nota: “Oh, querido Ortega, de qué modo se me hizo presente de nuevo todo al recibir esa noticia, nuestro viaje con José a Pamplona por las montañas, en el que usted y el chico ya rebosantes de ilusión tarareaban todos los pasodobles, la ciudad que hervía en su exuberante y arrebatador júbilo festivo, el momento cuando la puerta de bronce se abrió de golpe como un dragón y el primer toro salió corriendo, fornido y negro, como un símbolo de la naturaleza creadora y los banderilleros delgados y estirados y como una llama de plata delante de la arremetadora fuerza horizontal del dorso del oscuro animal y por último el desconcertante arte de Pas en la danza del torero con el toro, que termina en sangre y muerte”.

mente abandonados, van a aparecer en el tiempo próximo, como por ejemplo, el que se refiere a las corridas de toros”. No adelantaré ninguna novedad a quienes estén ante estas páginas al afirmar que nunca se concluyó tal libro ni parece posible la existencia de las 150 páginas sobre el tema anunciadas a Kilpper³⁷. Sin embargo, durante los años 40 el tema taurino en algunos de sus condicionantes y bajo parámetros muy orteguianos, había tenido presencia variable pero intensa en algunas publicaciones, conferencias y cursos: primero en algunas apreciaciones del “Prólogo” a *Veinte años de caza mayor* del conde de Yebes de 1942³⁸, también con otras excusas, en sus trabajos sobre Velázquez y Goya, que culminaron en la publicación de *Papeles sobre Velázquez y Goya* de 1950³⁹ pero fruto de trabajos anteriores a esa fecha, y en el comienzo de la lección VII (1949) de su curso sobre Toynbee entre 1948 y 1949 en el Instituto de Humanidades⁴⁰.

En todas ellas destaca un interés primordial superior a todos los demás posibles: la imbricación de los toros en la cultura verdaderamente popular de España y por tanto el auténtico origen como tal de la corrida de toros moderna, ya separada radicalmente como espectáculo y rito de los aristocráticos juegos de “toros y cañas”, por tanto, del toreo de a pie frente al de a caballo, y las suertes y composición de dicha corrida moderna con protagonismo centrado en la faena de muleta. Quizás, una cierta democratización del viejo rito, una vuelta a las esencias vitales incorporadas así a toda la sociedad en su conjunto, que se ve como posible espectadora, juzgadora o protagonista.

Tal vez, y no infiero de aquí que se mostrara decepcionado con el trabajo de Cossío sobre cuyo aplauso gratificante y justificado no dudó nunca, Ortega no quedó del todo satisfecho con la indecisión o la buscada ambigüedad en *Los Toros* al no ofrecer una fecha concreta del punto de partida real y efectivo, datable, de las corridas de toros modernas que permitiera enlazar con la diacronía autoimpuesta al aplicar el sistema de las generaciones a la historia del toreo a través del agrupamiento biográfico de toreros famosos noticiados y su apogeo. O simplemente trataba de poner orden en las fechas del aconte-

³⁷ A pesar de que en el “Prólogo” a *Veinte años de caza mayor* del conde de Yebes, fechado en 1942, indique: “Espere el lector la publicación –que no presumo remota– de mi libro *Paquiro o de las corridas de toros*, donde procuro irme al fondo en esta materia, que he llamado «la trágica amistad, tres veces milenaria, entre el hombre español y el toro bravo”». En VI, 286.

³⁸ Lo fecha Ortega en Lisboa en 1942 aunque su primera edición es Madrid: Espasa-Calpe, 1943, pp. IX-XCI. En VI, 269-333.

³⁹ Madrid: Revista de Occidente, 1950. (VI, 600-772). Sobre todo en “Goya y lo popular”, proveniente de unos papeles usados por Ortega para un coloquio sobre “Características del arte de Goya” celebrados durante el curso de 1949-50 en el Instituto de Humanidades. Véase VI, 749-750.

⁴⁰ Cito por *Una interpretación de la Historia Universal. (En torno a Toynbee)*, Oc83, IX, 11-242. Sobre toros, pp. 120-124.

cimiento que trataba de racionalizar. Lo cierto es que el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset conserva abundantes fichas de trabajo preparadas para un estudio mucho más profundo y completo que debe principiar por el origen histórico con una preocupación fehaciente por datar generaciones de lidiadores, algunas apreciaciones sobre su propia teoría tauromáquica y una distribución de los parámetros vitales del momento de esplendor de toreros antiguos por los que buscó información en su biblioteca de primera mano y en fuentes secundarias. Así, por referencias anotadas a través de los libros de su biblioteca personal, entre obras dedicadas por los mismos autores, Alcázar, Bleu, Jalón (en cuyas palabras se desprende la inclinación belmontista de Ortega)..., o en libros antiguos y ediciones modernas de Mariano de Cavia, Pepe-Hillo, Millán, Redondo, Santa Coloma..., alcanzamos a ver claramente cómo a través de la muy documentada miscelánea del Conde de las Navas, *El espectáculo más nacional*, don José iba señalando con sus lapiceros azules o rojos las notas colectadas de Vargas Ponce, Daza o Bedoya, y en la documentación adicional que Cotarelo ofrecía en las cartas reproducidas en *Los Iriarte y su época*⁴¹. En esa recopilación epistolar de Cotarelo o en otras fuentes, Ortega encontraba fechas aproximadas sobre esa gran revolución del toreo. Ya fuera sobre la última fiesta de toros lidiada por caballeros en 1725 en Madrid, tras levantar Felipe V la prohibición de lidiar, o sobre las fiestas reales celebradas en la Maestranza en 1730, en las que ya tuvieron lugar corridas “de vara larga”, considera a través de reconocidos testimonios que la formación del espectáculo tal y como lo conocemos –aunque hubiera otras modalidades y variantes, como puede verse en grabados goyescos– se forjó entre finales del XVII y primeros del XVIII: “Puede decirse que es en torno a 1740 cuando la fiesta cuajó como obra de arte”⁴². Sostiene aún más claramente en el comienzo de la lección VII del curso sobre Toynbee, tras buscar fechas cercanas a 1728 para ese “extraño hecho”, que eran una “realidad de primer orden en la historia española desde 1740”. Sus investigaciones le llevan a afirmar con contumacia en diversos momentos que nadie se había preguntado por el comienzo de esa bicentenaria realidad histórica.

⁴¹ Citaré entre el apartado taurino de la biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset, los nombrados aquí, de entre una veintena de ellos, que le pertenecieron o heredó de su padre: Federico ALCÁZAR, *Tauromaquia moderna*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1936; Félix BORREL (F. BLEU), *Antes y después del “Guerra”*. Madrid: Imprenta clásica española, 1914; César JALÓN, *CLARITO, Grandezas y miserias del toreo*. Madrid: A. Maeso, 1933. Mariano de CAVIA, *SOBAQUILLO, De pitón a pitón*. Madrid, Fernando Fe, 1891; José DELGADO, alias HILLO, *La tauromaquia*. Madrid: Lorenzo Escribano, 1894; Ladislao REDONDO, “*Guerrita*” y *su tiempo*. Madrid: Fernando Fe, 1899; José SANTA COLOMA, *La tauromaquia*. Madrid: Minuesa, 1870; Juan G. LÓPEZ-VALDEMORO, *El espectáculo más nacional*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1899; Emilio, COTARELO Y MORI, *Los Iriarte y su época*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1897.

⁴² En “Goya y lo popular”, VI, 759.

Por ese motivo llega el momento de profundizar, de decir lo que nadie ha dicho, de dar vida a ese *Paquiro* cuyo título semeja un homenaje al torero *legislador*, a aquel que con su oficio y su *Tauromaquia completa* de 1836 estableció los cánones y suertes de la corrida bajo parámetros racionalizadores, explicativos, superando al esfuerzo, todavía algo toscos, de Pepe-Illo cuarenta años antes⁴³. Ansioso por aportar su propia reflexión, Ortega inicia un manuscrito titulado “Sobre las corridas de toros o Secretos de España. – I”⁴⁴ que apenas contiene breves páginas abandonadas de lamento sobre el poco interés despertado por celebrar el bicentenario de las corridas de toros y teorizar sobre ello entre sus conciudadanos. Su propia frustración en época difícil, entre distancias que él parece acumular con el recuerdo de las críticas de quienes le consideran “el extranjerizante”, conducen a esta pretensión en un simple despertar, en un mero manifestar por escrito (*verba volant...*) su disposición a pensar sobre el tema en un contexto que, llevado al extremo, recuerda a los calurosos debates finiseculares de su juventud.

Este liminar acercamiento pronto abortado puede encontrar superación en tres textos, sólo uno de ellos conocido en vida, el epílogo al libro de su amigo Domingo Ortega que publicó en la editorial de Revista de Occidente, “Enviando a Domingo Ortega el retrato del primer toro”, de 1950, y los inéditos “[Borrador del *Epílogo*]” y “[Notas para un brindis]”, publicados por Paulino Garagorri póstumamente en 1960⁴⁵. El hecho de promover nada más que intentos y de no acabar de atravesar la barrera embrionaria de su tantas veces prometido *Paquiro*, llevó al filósofo a resarcirse con textos cortos, apenas unas ráfagas de explicación escrita de cuál podría ser su personal teoría del toreo, que, si bien en un primer momento parecía precisar del modelo de las generaciones para el que en las fichas de notas dejó preparadas Ortega las casillas fechadas de quince en quince años –desde Zاراcondegui y Francisco

⁴³ Cito por Francisco MONTES, *PAQUIRO, Tauromaquia completa*. Madrid: Turner, 1984. Recuerdo al lector no aficionado que el libro, en remedo del de Pepe-Illo a través de José de la Tixera, es opinión que fue escrito en nombre del torero por Santos López Pelegrín, *Abenámbar*. Los expertos en historia taurina suelen coincidir en que *Paquiro*, además de sus triunfos, pasó a la historia del toreo por establecer a su pesar, pues acabó con las antiguas ideas de escuela como la rondeña, una suerte de escuela “chiclanera” continuada por José Redondo *el Chiclanero*, lo que tal vez aporte el elemento familiar de pequeño homenaje, siquiera inconsciente, a José Ortega Munilla, fundador de *El Chiclanero*.

⁴⁴ Manuscrito autógrafo [1940?]. Se publicará en el tomo IX, en preparación, de la nueva edición de *Obras completas*. Leemos en la lección VII del curso sobre Toynbee: “Ahí tienen ustedes cómo para saber lo que es un torero hay que saber muchas cosas y, viceversa, sólo quien sabe lo que es un torero averigua ciertos secretos *fundamentales* de nuestra historia moderna”. En *Oc83*, IX, 123.

⁴⁵ En *Oc83*, IX, 459-464 y 465-470, respectivamente. El libro-conferencia, acto que tuvo lugar en marzo de 1950, de su íntimo y homónimo se titula *El arte del toreo*. Madrid: Revista de Occidente, 1950.

Romero entre 1687 y 1701 con cenit en 1694—, después se transformó en sus conocidas reflexiones acerca de la diferencia entre el toro andaluz, el castellano y el navarro, y la conversión en geometría, apoyado por los versos de Zorrilla (“El diestro es la vertical; / el toro, la horizontal”), del mágico momento de enlace entre el toro y el torero ayudado por la muleta estableciendo esquemas de movimientos a similitud del matemático “grupo de transformación”. Esta aproximación quedó alterada severamente tras la primera redacción del epílogo como puede verse comparándolo con el borrador publicado por Garagorri, y tal vez reservándose para su prometida obra, prefirió convertir su contribución al libro del amigo fraterno en un homenaje al principal protagonista de la Fiesta, el toro⁴⁶. En ello radicaba su investigación sobre el uro, con la famosa ilustración debida al impulso de su admirado Leibniz, para lo que pidió información adicional a su editor alemán, Kilpper, proporcionándole éste las fotocopias del artículo sobre el uro en Egipto del doctor Hilzheimer, que le fue remitida a través del Consulado español en Hamburgo.

No cabe duda de que el tema taurino, en todos sus aspectos, acaparó la atención intelectual de Ortega durante estos años cuarenta y los que hubo de vivir de la siguiente década hasta su mitad. Por desgracia, las circunstancias de su biografía, desde los múltiples intereses intelectuales que le absorbían hasta las iniciativas culturales o la cada vez más quebradiza salud, ayudaron a frustrar la que debió de ser una de sus más queridas y nunca del todo apagadas pasiones: escribir un libro único, decisivo y determinante sobre toros. De él no tenemos ni siquiera una idea aproximada de su esquema o de los fundamentos que podrían basar la argumentación, si histórica o asertiva, si de puro detalle descriptivo o de propósito reglamentador. Tampoco parece que el título permita dilucidar sobre un protagonismo de aquel torero, sustrayéndose a posteriores manifestaciones del papel del pueblo en general en la evolución tauromáquica, acorde con la encarnación de ésta en el ser de los españoles y en el fluir de su historia. Quizás planteara todo eso y más. Mientras tanto, las constantes dilaciones, los varios acercamientos a sus orillas, supieron a poco pero sirvieron de consuelo y de acicate para no dejar de prometerse a sí mismo y de ofrecer a quienes querían oírle la promesa de sacar a la luz definitivamente su *Paquiro*.

⁴⁶ Tal vez no quiso contribuir a cierta polémica o despiste en los lectores, entre sus propias teorías sobre el movimiento en la tauromaquia y las que acababan de leerse en el texto de Domingo Ortega: “La conferencia de Domingo Ortega es un documento único en la historia de la tauromaquia, porque en ella un maestro insigne del arte se ocupa en definir menudamente el esquema de movimientos en que la técnica del toreo consiste”. En “Enviando a Domingo Ortega el retrato del primer toro”, VI, 597.

Documentos:

Página de la carta de Helene Weyl a José Ortega y Gasset interesándose por un supuesto libro de Ortega sobre toros. Seattle, 1 de julio de 1938

2

lichterliche Aufregung und Freude empfing. Sie schreibe,
 Sie haben ein Buchlein von etwa 150 Seiten über den
 Stierkampf fertig und ich würde bald das Manuskript
 zum Überlesen in Händen halten! Oh liebe Helene, wie
 mir bei dieser Nachricht alles wieder vor Augen stand,
 wie eine Fahrt mit Jose über das Gebirge nach Pamplona,
 auf der Sie mit den Jungen schon überschritten den von Hon-
 freude und alle Toreros - Barden zu mischen in die Stadt,
 die sich in ihrem Aussehen wiederholen, hinter sich den
 Festgübel, den Berggipfel, als das ebene Tor aufporung
 wie ein Rachen und der erste Stier hervorstach,
 gedungen und schwarz wie ein Symbol der jugendlichen
 Natur und die Dandellions schlank und gerecht wie
 silberne Flammen in der horizontal anstehenden
 Gewalt des strahlen Treppentores und gütlich die vermin-
 de Kunst der Sas in dem Tonig des Toreros mit dem
 Stier, der in Blah und Tod endete. Ich hoffe, nichts von
 dem fehrstehen wird historisches Kommen anhaben, die Sie
 mir zu diesem ansehblichen Text gegeben haben in Ihre
 Buch nichtzufinden; denn auch ich mir in der heug-
 klappenden Bewegung der Stunde nichts von Gedächtnis kan-
 gen gebliches als der Ton Ihrer Stimme und der Ausdruck
 Ihrer Augen. - Können nicht das Manuskript ankommen?
 würden Sie es schicken? oder Kopieren? Wenn es direkt
 von Ihrer kommt, bitte lassen Sie es an die Princeton

Primera página del manuscrito "Sobre las corridas de toros o Secretos de España.— I". [1940?]

Sobre las corridas de toros

o

Secretos de España.

I

Es una gran vergüenza - y acaso algo más grave - que haya de ser yo, ^{el filósofo,} el extranjero y el extranjerizante, quien haga caer a los españoles en la cuenta de que por las fechas de estos años las corridas de toros a Friviesau el vicentenario de su nacimiento.

Es una gran vergüenza y acaso algo más grave, tan acaso que lo es ciertamente. No contribuye nada a menguar esta gravedad que el lector diga o se diga: "No hay tal vergüenza sino todo lo contrario!". Se trata de un sintoma excelente, ^{revelador de} el cual resulta que a los españoles no les interesa ya las corridas de toros y se han convencido, por fin, de que son una barbaridad. "Lo siento mucho pero que el lector tal vez diga o se diga esto, no me tranquiliza nada. Al contrario, me angustia todavía más porque a la gravedad, para mí evidente, de aquella inadvertencia viene a agregarse otra. En efecto, refreca en ^{mis} muestra

Tres de las 43 notas de trabajo de la subcarpeta "Notas para toros" de la carpeta *Toros*. [S. f.]

Carácter fugible del toro - di.
Ficultad de su recuerdo -

Con Costillares y Romero se da
za lo de siempre. Los aristócratas
con el antiguo: el pueblo a este.
y. Catavero - Cuarta - 373 - 374

Luego con Pepetillo para lo mismo.
A este van también los poetas, az-
lestar

Estrano fenomeno de que
al que se precisa la his-
toria del toro se abraza
el aire. ¿No pasa esto con
todo lo popular?

Se ha perdido hasta la
noción de lo que era el mo-
mento ~~soo~~ esencial: matar.
La perfección y. hay se da en
las suertes de capa y muleta
efuero entonces en el matar.
Seueto sig. probable Pedro Romo.
No ha sido algo, cari no acertamos
a imaginar.

Una de las 19 notas de trabajo de la subcarpeta "Conferencia toros" de la carpeta *Toros*. [1949]

Es muy probable, el tamborileo y clamada de la salida y cambio de suerte procedan de los vascos -

Dos de las 36 notas de trabajo de la subcarpeta "Toros" de la carpeta *Toros*. [S. f.]

1694
1688 - 1701
Zaracundegui -
Francisco Romero -

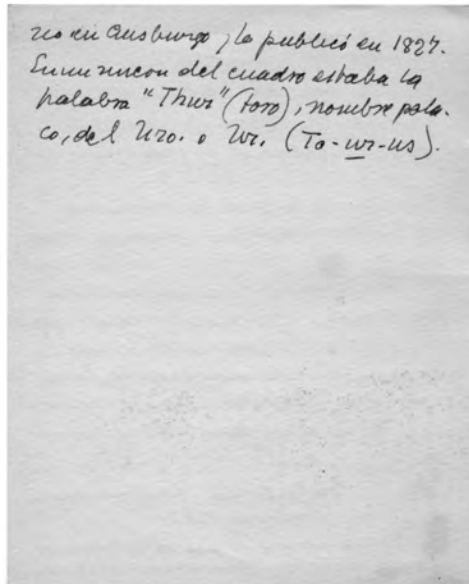
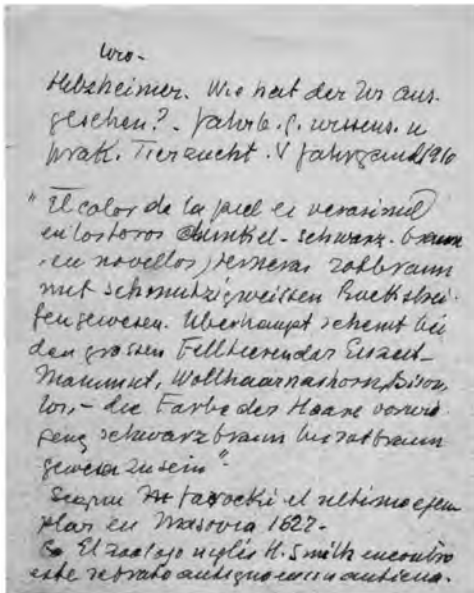
3^a
1754
1747 - ~~1754~~ 1761
Pedro Romero - 1754 - 1839 -
Pepe. Milla - 1754 - 1775 - 1801 -
Jerónimo Juelcaudido - 1760 -
José Romero - 1755?

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

Saluda de Ernesto La Orden y sobre en que adjuntaba a Ortega la documentación sobre el uro enviada por Gustav Kilpper. 25 de noviembre de 1949



Otra de las 19 notas de trabajo de la subcarpeta “Conferencia toros” de la carpeta *Toros*. [1949]

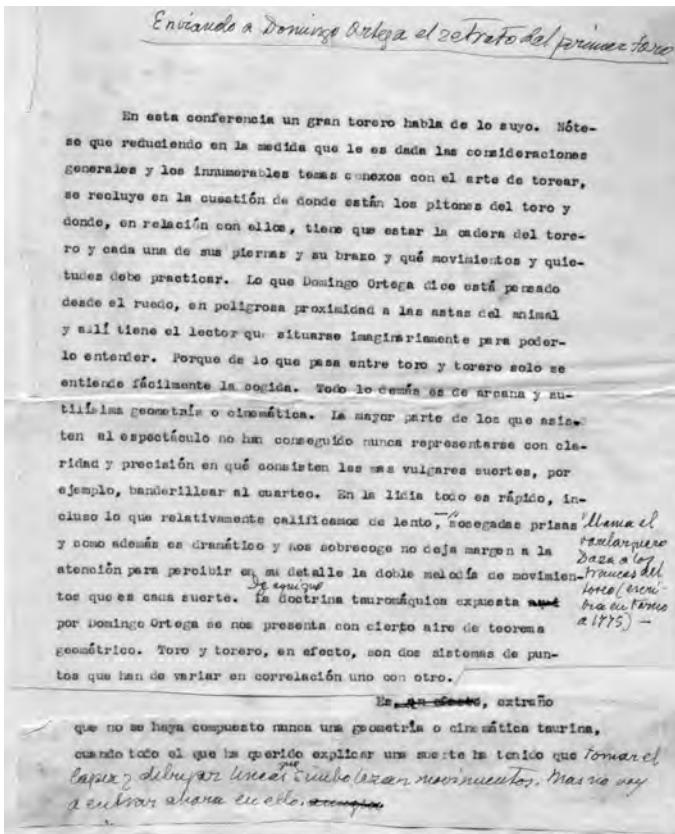


DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Grabado reproduciendo un cuadro que representaba el uro según un artículo del profesor Max Hilzheimer. [1950]



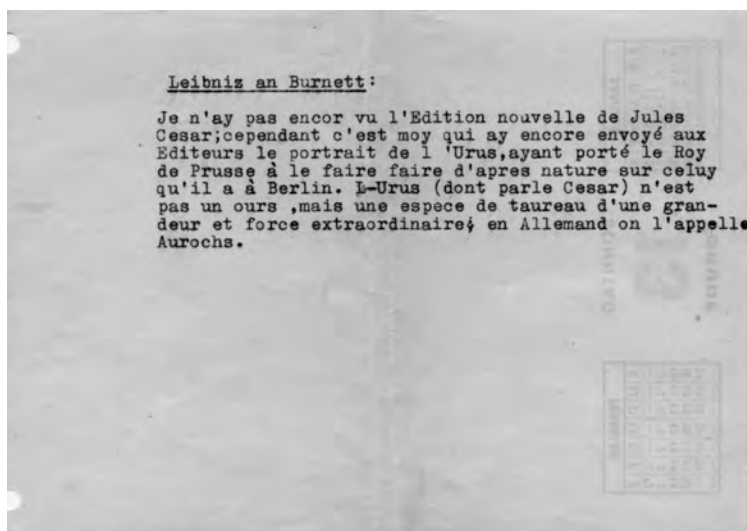
Primera página del manuscrito "Enviando a Domingo Ortega el retrato del primer toro". [1950]



Cubierta y portada del libro-conferencia de Domingo Ortega, *El arte del toro*, con epílogo de José Ortega y Gasset. 1950



Hoja de calendario en alemán del año 1946 que al dorso presenta la traducción al francés de la carta de Leibniz a que se refiere Ortega en la página 62 de su "Anejo" a *El arte del toro*, encontrada entre las páginas del ejemplar conservado en la Fundación José Ortega y Gasset. [1950]



Ortega, filósofo torero y taurino

En los años últimos de la vida de Ortega, la presencia de mundo del toro se convirtió en un hecho común, acentuado agudamente por la amistad con Domingo Ortega, muy cercana y presente. Con él viajaba con frecuencia por España y, a veces, por Europa. Los dos Ortegas iban a capeas donde el filósofo, a pesar de su edad, se atrevía aún a dar unos capotazos, a las fiestas que el matador de Borox daba en su finca de *Navalcaide* con muchos y variados invitados o al carnaval de Munich:

Símbolo de esa amistad puede servir la invitación que hizo mi padre al matrimonio Ortega para asistir al carnaval de Múnich en 1954. Mi padre acababa de realizar una *tournée* triunfal de conferencias por Alemania y quiso transmitir así su euforia a sus amigos. Parece que hizo sensación la entrada de la pareja –él, Domingo, vestido de corto; ella, Pikuki, con mantilla de blonda, ambos elegantes y magníficos– en el salón donde se celebraba el gran baile del *Fasching* muniqués, a los acordes de su famoso pasodoble, cuya partitura me había ordenado mi padre enviarle para que se la aprendiera la orquesta del hotel. Poco después, Domingo le regalaría a mi padre un lujoso capote de paseo que vino a mis manos en el reparto de esos objetos que se quedan dormidos en las estancias silenciosas cuando sus dueños se van para siempre⁴⁷.

Ambos amigos se admiraban, aun pareciendo que por preparación y conocimiento hubiese sido difícil en principio conjugar tan varias y alejadas formaciones intelectuales. Como sucedía con Belmonte, Domingo Ortega era una persona de natural inteligente, un gran maestro de su oficio que tuvo su momento de esplendor en los años 30 y estaba perfectamente acostumbrado al trato cotidiano con intelectuales y personalidades del mundo artístico y cultural que se acercaban con esa mezcla de envidia sana, interés y admiración por la lidia. Los testimonios que indagan en los pormenores de aquella amistad, filias aparte, suelen recalcar en el agrado de José Ortega por la vivencia de lo taurino y en aquella faceta de su personalidad que hemos reflejado anteriormente y ahora volvemos a señalar que consistía en “hablar de toros”. Comentar faenas, suertes o conocimientos sobre los orígenes del toreo con un verdadero profesional que había madurado los pormenores de su oficio hasta el punto de preparar una conferencia-tratado sobre el tema que no dudó en publicar la editorial Revista de Occidente en 1950, permitió a ambos madurar sus opiniones y sobre todo, hacerse una idea más cabal del significado real de la lidia. Así lo señala Carlos Abella:

⁴⁷ José ORTEGA SPOTTORNO, *Los Ortega*, ob. cit., p. 305.

Parece irremediable que Ortega escogiera a Domingo Ortega como el amigo torero, pues éste encarnaba mejor que nadie en el escalafón taurino la sapiencia y la sabiduría de su propia materia. Hasta el punto que el torero debió proporcionar al filósofo las claves misteriosas de la embestida del toro. A la sabiduría y conocimiento profundo del toro, de las distancias, de los terrenos. Y a la comprensión que poseía el torero del toro unió Ortega su profunda capacidad de análisis y de conocimiento reflexivo de la realidad⁴⁸.

La presencia de Ortega en relación con lo taurino se intensificó en estos años hasta tal punto que la prensa se hacía eco de que su figura pública estaba directa y estrechamente unida a ello. Con Ortega, y a su lado, había a menudo por estas fechas alguien o algo relacionado con toros, casi siempre Domingo Ortega, además de la expectación que él quiso crear alrededor de su tan alardeado *Paquiro*. Es la época en que el debate taurino, una manera más de evitar el debate político, toma cuerpo en las portadas de los rotativos y nuestro filósofo no quiere dejar de formar parte de él, haciendo ver siempre que no reflexiona y trata sobre un mero espectáculo sino sobre un tema radical en la vida de los españoles. En esa tensión informativa, devoradora de novedades, se inscribe la presencia de un libro tantas veces prometido, primero por tratarse de la personalidad intelectual más sobresaliente de España en aquel momento, por tanto susceptible de utilización por el régimen franquista, luego, por su condición de viejo aficionado, de “castizo y entendido”, como escribirá con cierta sorna A. de S. en *Madrid Taurino* de 1946 en una entrevista tomada de otra diez años anterior según su autor, en la nos cuenta la historia conocida de *Vinagre* como excusa para anunciar el ensayo sobre tauromaquia. Más interesante, a todas luces, en ese mismo año (2-VI-1946) fue el artículo-entrevista de Luis Calvo en *ABC*, titulado “La teoría del toreo”, a propósito de una visita a la finca serrana de Domingo Ortega, en que don José, su hijo Pepe, Cossío y el maestro dedican una jornada a la tienta y la conversación taurina. Lo que Miguel Ortega⁴⁹ considera un esquema sustancioso del estudio sobre toros de su padre, comienza por la sugestiva imagen del filósofo-torero, según el estilo florido de Calvo:

⁴⁸ En el especial dedicado a Ortega de la revista *Fiesta*, 4, año I (julio de 1983), p. 85.

⁴⁹ En *Ortega y Gasset, mi padre*, ob. cit., p. 182.

Hay en su obra y en su persona un floreo externo y un vigor recóndito, que son típicamente andaluces. Flamenquería y ringorrango; nervio terne y esfuerzo enjuto. Ha sido, además, torero. Zuloaga decía que nadie toreaba “de salón” con más gracia que Ortega. Y no hace todavía un año que en la plaza de la dehesa de Domingo Ortega, este hombre –el de *La rebelión de las masas*–, de piel bronca y cráneo largo y vertical, cubierto de derecha a izquierda por unos ralos cabellos de lino, este hombre extraordinario, madurado en el estudio y la meditación, perdía el resuello, si no el compás, saludando con largas lagartijeras, y el pecho abombado, a unas becerras sin tentar.

Esta poética evocación del periodista sirve para entrar en materia a propósito de la discusión que se generó aquella tarde después de ver a Domingo Ortega torear a unas becerras, en la que don José, ante cuestión espinosa como el origen de la fiesta de a pie, aventuraba sus propias reflexiones acerca de la popularización de la lidia, el cambio operado desde la presencia del peto y sus quejas sobre la moderna costumbre de torear de lado y no frente a la res. Después de su alocución, como buen aficionado, piensa siempre en calidades perdidas, tal vez necesarias con la transformación de los toros y dirige a su amigo y anfitrión una pequeña queja inquiriendo sobre por qué no volvían a “aquellas largas de capote tendido al hombro o al brazo, que doblaban y agobiaban a los toros de otro tiempo”. El silencio del maestro permite a Calvo excusar el fin de su artículo mediante un guiño hacia la espera del inacabado *Paquiro*.

La prensa había tomado al filósofo en esta nueva etapa como un verdadero experto taurino, suscitado por él mismo y sus allegados, pero ausente de la zalamería burlona y del ataque despectivo con que fue recibida la presencia de Domingo Ortega y *Dominguín* en el curso sobre Toynbee de 1948 y 1949. Los aristócratas y toreros que asistían a sus lecciones no parecían representar el modelo ideal sobre el que hacer brotar la labor docente del Instituto de Humanidades. Nada le dolió más a Ortega que esa ofensa, contra la que alegó al comienzo de su lección VII tachando de “sabandijas periodísticas” a estos informadores. En su cólera acentuó algunas de sus afirmaciones anteriores sobre la absoluta y solitaria seriedad de su reflexión sobre los toros y la importancia de éstos para explicar la historia española desde 1650. A tenor de su respuesta y consciente de que no cabía separarse demasiado del hilo de sus argumentaciones, retoma la encendida defensa en unas notas para un discurso en un homenaje hacia octubre de 1949 –“[Notas para un brindis]” las tituló Garagorri–, que no llegó a tener lugar. Sólo añade a sus ya conocidas aseveraciones la determinante concepción de que el toreo es todo lo que acontece en torno al toro (desde su vida en el

campo hasta la presencia del público) desde que nace hasta que muere y no solamente a la faena en sí.

De estos años finales de la década de los 40 se conserva todavía, a pesar de lo avanzado de la edad, alguna foto de Ortega trasteando en *Navalcaide*, y otra tan famosa como la tomada por Rafael Cano, *Canito*, tanto tiempo decano de los fotógrafos taurinos, en la que se ve al filósofo de punta en blanco, con terno gris y zapatos de un negro inmaculado, toreando al alimón una becerra con Domingo Ortega.

Hasta el final de su vida persiguió a Ortega el interés por los toros y el fantasma que él mismo ayudó a trasfigurar en su *Paquiro*, multiplicadas las anécdotas y el protagonismo en el famoso carnaval muniqués para el que un traje de oficio de su amigo sirvió de disfraz a éste, ante lo que quisiéramos ver, además de la invitación a una pareja amiga, un pequeño juego travieso, toda vez que algunos periódicos alemanes le habían saludado a su vuelta en 1949 llamándole *Ein Torero des Geistes*. En aquel festival, ante una concurrencia para quien el traje corto del matador era un simple disfraz, Ortega jugaba al despiste bajo una peluca rubia sonriendo feliz y relajado ante aquellos muniqueses que no entendían cómo un filósofo de su categoría había dicho e insistía todavía en aseverar que, en el fondo, él era un torero.

Documentos:

Madrid Taurino: "Las andanzas toreras de un filósofo". Artículo firmado A. de S. [24 de marzo de 1946]

ABC: "La «teoría del toreo»". Artículo firmado por Luis Calvo. [2 de junio de 1946]



Solidaridad nacional: "Intelectuales y toreros en los cursos de Ortega". [10 de diciembre de 1948]

INTELECTUALES Y TOREROS EN LOS CURSOS DE ORTEGA

Madrid, 13. — El Instituto de Humanidades que dirige el filósofo don José Ortega y Gasset, ha iniciado hoy su tarea docente. En la matrícula figuran personalidades de la intelectualidad madrileña, de la aristocracia y toreros que se sienten adictos también por los temas cultos. El Instituto consta de cursos, conferencias y coloquios de discusiones. El primero de estos coloquios lleva por título: «Filosofía de los precios». — CIFRA.

Gaceta del Norte: “Noticias breves: se dice que Domingo Ortega y Miguel Dominguín...”. [11 de diciembre de 1948]

El Heraldo de Aragón: “Los toreros y el filósofo”. [15 de diciembre de 1948]



El Noticiero universal: “Ortega habla de toros”. [c. diciembre de 1949]

Serie de fotografías en la finca *Navalcaide* del torero Domingo Ortega, con Ortega, su hijo José y otros invitados a una capea: Luis Calvo, Emilio García Gómez, Torcuato Luca de Tena, José María de Cossío... [1949]

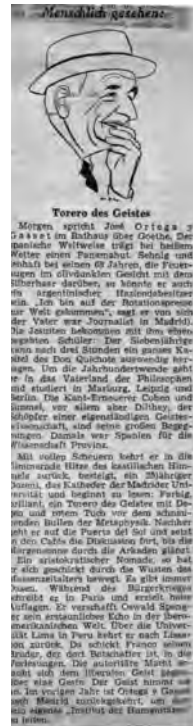




A la izquierda fotografía de Ortega toreando en la finca *Navalcaide*. [1949].
A la derecha Domingo Ortega toreando en su finca *Navalcaide*. [S. f.]



Hamburger Abendblatt: "Torero des Geistes". [27 de agosto de 1949]



Fränkische Presse: "Torero des Geistes. Ortega y Gasset sprach in Bonn". Artículo firmado por Rolf Gerlach. [13 de febrero de 1954]

Westzlarer Neue Zeitung: "Ortega y Gasset: Torero des Geistes". Artículo firmado por Rolf Gerlach. [13 de febrero de 1954]

Fotografía de Domingo Ortega posando con su mujer, Pikuki, en el Festival de Munich. [Octubre de 1954]



DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Recorte de prensa sin nombre de diario: "La filosofía y los toros: así piensa Ortega". [1954]

La Voz de España: "Intelectuales y toreros ante la decadencia de la Fiesta".

Artículo firmado por Antonio Obregón. [26 de mayo de 1955]

Intelectuales y toreros ante la decadencia de la Fiesta

Generaciones literarias laurinas y antilaurinas

De Valle Inclán a Eugenio Noel

El técnico—venía a decir Marcel Lalande, con motivo de su homenaje en la Venta del Bañán, al que hemos asistido—ha sido desplazado y no interesa al público. —A injerencia de las masas ha arrojado a los buenos aficionados. Cuando la masa interviene, es arte degenera, y como consecuencia, es. Infiujo de los resultados económicos, la desaparición del toro, para no dar importancia más que al torero. (Son palabras de Domingo Ortega.)

Correchano, en las palabras que pronunció en el mismo acto acababa esta decadencia a la falta de competencias. Competencias, según otro crítico, es el gran incentivo de las multitudes en todas las épocas del toro: Pepe Hillo y Peiró Romero, Paquiro y el Chiclapero, Lagarillo y Frascuelo, Mazzantini y el Espartaco, con Guerrita, el Algabeño y Villita, Bombita y Machaquito, Jovelito y Belmonte, Manote y Atreza...

Don José Ortega y Gasset, en el prólogo al libro "El arte del toro", de Domingo Ortega, dice que el toro ha quedado hoy reducido a 14 milímetros, se le ha quitado la parte más bella, aquella en que el torero se enfrenta con el toro echándole el capote o la muleta adelante, para a medida que el toro va entrando en la jurisdicción del torero, ir legitimándose. Según el ilustre profesor, el matador hoy "toros destorando". Otras veces le hemos oído opinar sobre el toro en relación con el panorama histórico español.

Otra opinión del filósofo en relación con el toro actual es la siguiente:

—Así como el artista oculta su arte, los toreros de hoy ocultan en el estallido la falta de arte. Hoy se tora de lado, dando al toro el colado y no el percho. Antes el torero triunfaba y fracasaba en una misma tarde, porque un toro era bueno para la lidia y otro no. La fiesta era entonces gallarda, impetuosa, áspera y frenética...

Juan Belmonte suele referirse a la pérdida de casa y nervio en el toro, a la humanización de la fiesta y al alejamiento ya desaparecido,

Los dos Ortegas, el torero y el escritor quienes —quizás por injujo de su apellido homónimo— se muestran curiosamente alejados el uno al dicto del otro: Domingo Ortega, el lidiador, a veces escribe, y siempre se encuentra a gusto entre las gentes de letras, y don José Ortega y Gasset, si no salta a la plaza personalmente, si ha salido muchas veces al ruedo de la polémica laurina, con agudas observaciones sobre toros y toreros.

Naturalmente que esa transformación es cuestión de años, y si, en tanto, surgen figuras y competencias, la Fiesta volverá, acaso, al su antiguo perdido, porque en el ruedo laurino, como en el literario y artístico, lo que hacen falta son figuras.

ANTONIO DE OBREGÓN.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

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

Epílogo. La hora de la verdad

Ortega falleció en su casa madrileña el 18 de octubre de 1955. Dejó obras inacabadas, intereses intelectuales sin satisfacer, bastantes trabajos proyectados o abocetados en notas o en embrionario estadio imaginativo, pero pocos de ellos fueron tan persistentes, tan compañeros a lo largo de una vida y quizás tan íntimamente deseados como el proyecto de escribir su *Paquiro*, para el que tantas veces interesó a sus lectores. El peculiar modo de expresar sus teorías sobre el toreo influyó en la reflexión que los especialistas han tomado a modo de conclusión. José Carlos Arévalo, reconecedor de la doctrina tauromáquica orteguiana a modo de semillero, se pregunta abiertamente si Ortega sabía de toros⁵⁰. Nadie se atreve realmente a negarlo, si bien parece difícil de aplicar su sentido geométrico, y aún de problema matemático, de la lidia, aunque a todos parece gustar el papel concedido a las corridas en la historia de España, las muy jugosas reflexiones sobre la pertenencia de los toros y su morfología correspondiente, así como los movimientos inventados por los toreros según mimetismos de los mismos movimientos en su vida cotidiana. Asimismo resalta entre sus afirmaciones la verdadera centralidad del toro en este espectáculo a través de la comprensión intuitiva del animal y la sintonía entre toro y torero con las reacciones del público. Contra ciertas esencias nacionalistas actuales parece acometer el origen vasco de las corridas a pie frente al esencialismo andaluz⁵¹. Debatida sigue siendo la cuestión, algo marginal, de si era don José un verdadero aficionado antes que un teórico original de la Fiesta. Al debate podrá añadirse la documentación que ofrecemos aquí. Creo observar, sin embargo, que muchos de los que han debatido cuestiones relativas al conocimiento taurino de Ortega parten de la diferencia entre el filósofo y el *aficionado*, como si en una misma persona no cupieran ambas posibilidades. No cabe aquí analizar con detalle la tauromaquia orteguiana⁵², sino ofrecer los documentos conservados en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset que puedan ayudar a los lectores a formar una opinión. Por los textos agrupados y publicados, póstumos o no, Cambria concluye con bastante rotundidad la opinión más comúnmente aceptada: “Ortega no penetró más allá de la superficie de la cuestión; pero,

⁵⁰ En dos artículos de contenido muy similar recogidos uno “Ortega y los toros”, en el especial de *Fiesta* ya citado, pp. 87-90, y levemente corregido, con el mismo título, en *Revista de Occidente*, 36 (mayo de 1984), pp. 49-59.

⁵¹ Un resumen no sistemático ni militante, sino descriptivo podemos observar en Agustín TEMES LHARDY, *Nuevos ensayos taurinos*. Madrid: Duval, 1995, pp. 7-15.

⁵² Hemos recordado algunas referencias, ninguna tan determinante en mi modesta opinión, como el capítulo que dedica a analizar pormenorizadamente las ideas de Ortega sobre toros en la monografía clásica de Rosario CAMBRIA, *Los toros: tema polémico en el ensayo español del siglo XX*, ob. cit., en las páginas 118-144.

de todas maneras, fue mucho más de lo que había hecho cualquier otro pensador español antes de él⁵³. Esa centralidad, continuada por otras muy informadas opiniones⁵⁴, rinde tributo al filósofo y marca una senda de prestigio que no ha podido ser apenas continuada, quizás por conformarse en torno a una particularísima visión, propia del vitalismo radical orteguiano, aparentemente difícil de conjugarse con el serio espacio del pensamiento académico. Olvidamos acaso que Platón fue atleta antes que filósofo y de ahí el sobrenombre por el que es comúnmente conocido.

La pasión por los toros en Ortega, pese a todo, conforma un elemento de consistencia y particularización en su vida, concedámoslo, más que en su obra. El esfuerzo intelectual por explicar, si bien pretendidamente señalada con la exclusividad, seriedad y profundización que él mismo se atribuía, las corridas de toros como materia aparte y como sustancia visible del ser español ya supone una diferencia radical frente a los testimonios de matadores, como su amigo Domingo Ortega, o de especialistas taurinos, demasiado inclinados ambos hacia el tecnicismo, la descripción o la costumbre reglamentista y didáctica. Pero la cercanía con el universo del toro, la inmediatez de la verista emulación del torero, el simple juego arriesgado de ponerse frente a un animal bravo, siempre peligroso, o el goce de la conversación taurina, tan acusado, sólo son equiparables en cuanto actitud vital con otra personalidad semejante, ya hablemos de un Picasso o del mismo Zuloaga por no ir más lejos, en lo que tiene de apasionamiento y de ludismo. El modelo del torero, su valentía, el riesgo del oficio y la exposición y movimientos del propio cuerpo ante el toro, son a menudo trasuntos muy caros al corazón de Ortega. Y muy presentes en una forma u otra en su imaginario reflexivo y metafórico. Aquel señor que presumía de ser torero ante un auditorio deseoso de atender a razonamientos de dilatada hondura en los *Recontres Internationales*, era el mismo que poco tiempo antes había escrito y repetido de viva voz, ante público más motivado a apreciar otro tipo de faenas, en una de sus "Cuatro lecciones" de un curso sobre Velázquez en San Sebastián en septiembre de 1947, lo siguiente:

Soy madrileño, y una de las figuras más típicas de Madrid es ese chico que desde el tendido asiste a la novillada y en un cierto momento, sin posible contención, se arroja al ruedo y con su blusa se pone a torear al cornúpeto. Yo soy de por vida ese eterno chico de la blusa y no puedo contemplar un problema astifino sin lanzarme hacia él insensatamente⁵⁵.

⁵³ *Ibidem*, p. 118.

⁵⁴ Andrés AMORÓS GUARDIOLA, "Los toros en la literatura. Ensayo, novela, teatro y poesía", en José María de COSSÍO, *Los toros*, tomo VII. Madrid: Espasa-Calpe, 1982, pp. 234-235.

⁵⁵ En "Introducción a Velázquez -1947", en *Oc*:83, VIII, 559.

Documentos:

Pueblo: “La última conversación de Ortega y Gasset con su peluquero: le tuvo que explicar una faena de Domingo Ortega”. Artículo firmado A. D. O. [19 de octubre de 1955]



Südkurier: “Ein Torero des Geistes”. [19 de octubre de 1955]

Badische Zeitung: “Ein Torero des Geistes. Zum Tode des spanischen Philosophen Ortega y Gasset”. Artículo firmado por Fritz Kraus. [19 de octubre de 1955]

Darmstädter Echo: “Torero des Geistes”. Artículo firmado por Rolf Gerlach. [20 de octubre de 1955]

Bad Oeynhausen Anzeiger und Tagblatt: "Ein Torero des Geistes. Wachsein für die wahren Werte des Lebens: Zum Tode von Ortega y Gasset". [20 de octubre de 1955]

Landeszeitung Lüneburg: "Torero des Geistes. Das Erbe Ortega y Gasset". Artículo firmado por Rolf Gerlach. [29 de octubre de 1955]

Revista: "El toro brindado por Ortega y Gasset a Domingo Ortega". Artículo firmado por Rafael Manzano. [c. octubre de 1955]

La Manhã: "Ortega y Gasset. «Afiicionado de Solera»". Artículo firmado por João Aranha. [23 de octubre de 1955]

TAUROMAQUIA
— UM CASO
POR SEMANA

D. João
La Manhã
23 - Oct - 1955

Ortega y Gasset

«Afiicionado de Solera»

por João Aranha

DESAPARECEU da scena mundial, a figura eminente de José Ortega y Gasset, talvez o maior pensador latino dos nossos dias. A sua palavra douta e fluente, e a sua vastíssima cultura, abandonaram, materialmente, as salas do Instituto de Humanidades, por ele fundado na capital espanhola, e onde, até há bem pouco tempo, vinha erigendo os cursos de filosofia mais frequentados e dos mais interessantes de toda a Espanha. Espiritualmente a sua voz e os temas do «seu pensamento» ecoarão — por largos anos — dentro e fora das suas classes, porquanto o ilustre filósofo castelhano passou a história, e legou à cultura hispânica e mundial, uma notável obra filosófica e literária.

Ortega y Gasset nasceu em Madrid, coração de Espanha e capital da Castela, provincia da acentuada tradição tauromáquica. A sua presença entre os afiicionados de «solera» e os intelectuais afiicionados, que invariavelmente ocupam os lugares do «tendido nuevo» do «Monumental», constitui a melhor garantia do interesse que o grande pensador dedicava à «Fiesta», da qual era um apaixonado e um entendido. Escrevia, há dias, Rogério Perez, nas páginas de um jornal de especialidade, que em entrevista que em tempos lhe fora concedida Ortega y Gasset febrevisista difícil, dada a proverbial avaragem do mestre à publicidade jornalística, o mesmo lhe confessou até que, quando jovem, tinha pensado ser toureiro,

chegando a matar vários novilhos, e sendo colhido uma vez, com certa gravidade.

Para quem nunca assistiu a uma corrida em Espanha, e sobretudo para quem não conhece certas particularidades do temperamento e espirito dos nossos vizinhos, esta faceta da personalidade do eminente pensador, poderá parecer deslocada e incompreensível. Para quem convive amidade com os espanhóis, e especialmente para quem tem observado o tipo de espectadores que ocupam os lugares do sector novo da praça de Madrid, o «fenômeno» assume o aspecto de coisa banal e naturalíssima, porquanto, ainda que tenha ficado vago o lugar de Ortega y Gasset na praça Monumental, ocupam aquele sector figuras proeminentes da literatura, da politica e da ciência, tal como Fernandes Flores, o professor Maranhão e tantos outros!

Os loiros são em Espanha verdadeiros «festa nacionais», e o povo espanhol sente a sua festa, em lha opor limitações de ordem material ou espiritual, já que ela constitui como que um traço marcante de «raça» e de «mistica», que a todos une. As excepções, por íntimas, não contam...

Tibemos a dita de escutar as interessantísimas lições do Mestre, aquando da sua primeira estadia no nosso País. Eramos então estudantes da Faculdade de Letras, e recordamos bem que o entusiasmo e o prazer que nos produziram as suas conferências não ficaram a dever-se apenas à curiosidade do estudante pelo interesse e cunho pessoalíssimo dos temas abordados.

Serie de fotografías y tarjetas postales de temática taurina conservadas por Ortega. [S. f.]

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



Caricatura de José Ortega y Gasset atribuida a José Antonio Ortega Rosales con motivo de la aparición de *La caza y los toros*. [1960]



© Herederos de José Ortega y Gasset.

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



Artículos

Fantasia y vida en el pensamiento de Ortega y Gasset.

Jesús Conill Sancho

Platón y José Ortega y Gasset: poesía y verdad.

Stelios Karayannis

La teoría orteguiana sobre el origen deportivo del Estado.

Fernando H. Llano Alonso

Ortega y Gasset ante la polémica de la ciencia española en Argentina.

Marta Campomar

Posibles lecturas de los epistolarios.

Javier Zamora Bonilla

Fantasia y vida en el pensamiento de Ortega y Gasset *

Jesús Conill

ORCID: 0000-0003-2091-4785

Resumen

El propósito de este artículo es destacar la decisiva importancia de la fantasía en la concepción orteguiana de la vida humana y la razón vital, así como mostrar que la fantasía sirve para establecer la diferencia fundamental entre el hombre y el animal, para entender el poder de la técnica y de la ética en la transformación de la realidad.

Palabras clave

Ortega y Gasset, fantasía, razón vital, animal fantástico, ética cívica

Abstract

The aim of this article is to point out the decisive importance of the fantasy in the Ortegian conception of life and vital reason, and also to show the fundamental difference between human being and animal, to understand the power of technics and ethics in the transformation of reality.

Keywords

Ortega y Gasset, fantasy, vital reason, fantastic animal, civil ethics

Es para mí un honor y una gran satisfacción poder compartir la circunstancia que hoy nos congrega aquí, junto a la majestuosa cordillera chilena. Me siento muy agradecido por la invitación a participar en este Coloquio Internacional sobre la vida y la obra de José Ortega y Gasset y su influencia en Chile, con ocasión del quincuagésimo aniversario de la muerte del gran maestro intelectual que fue Ortega.

Queremos de este modo no sólo rememorar y honrar al maestro, sino también cumplir un propósito suyo: el de favorecer la vida intelectual frente a la hemipléjica politización de la sociedad, fortalecer “frente al centro político, un epicentro de serena vida intelectual”. Es ésta una forma de revitalizar su ma-

* Conferencia pronunciada el 28 de noviembre de 2005 en la sede del Parlamento de Santiago de Chile, en el Coloquio Internacional sobre la vida y la obra de José Ortega y Gasset, organizada por la Embajada de España y el Centro Cultural de España, en conmemoración del quincuagésimo aniversario de la muerte de José Ortega y Gasset.

Cómo citar este artículo:

Conill Sancho, J. (2008). Fantasia y vida en el pensamiento de Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (16/17), 107-119.
<https://doi.org/10.63487/reo.563>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
N° 16/17. 2008
mayo y noviembre

gisterio para seguir pensando a fondo nuestra vida, nuestra peculiar circunstancia vital.

Podemos empezar recordando algunas de sus brillantes palabras en su discurso en el Aula Magna de la Universidad, sede provisional del Parlamento, en 1928¹, porque no sólo sitúan el tema que pretendo desarrollar, sino que nos lo acerca a lo que Ortega percibió que era la vivencia chilena básica, el modo chileno de estar en la realidad.

La vida histórica es permanente creación –decía Ortega– y para crear hay que mantenerse “en forma”, en entrenamiento (*askesis*). Precisamente es éste un término utilizado por los griegos en los juegos atléticos para denominar el régimen de ejercicios que hacen falta para estar en forma. Este ascetismo, este constante entrenamiento, es el único capaz de hacernos crear. Es necesario sentir el “aguijón” de los problemas, el “espolazo” del destino y fertilizar el destino con jovialidad y decisión, según Ortega, para llevar adelante una vida como creación. Porque “en el dolor nos hacemos y en el placer nos gastamos”.

Pues bien, sobre este trasfondo histórico y creativo de la vida humana, Ortega se percató de que Chile tiene “algo de Sísifo”: vive junto a una alta serranía, la majestuosa cordillera, y parece condenado a levantar cien veces de nuevo lo que con su esfuerzo cien veces elevó y se vino abajo. Nuestra vida está constituida por circunstancias que nos imponen un régimen de *forzosidad* (nuestro propio *destino*), pero, a su vez, deja un margen a la libre decisión por el “buen vivir”, tomando en las propias manos la circunstancia fatal y empujándola en el sentido de la *perfección*, lo que da como resultado una imbricación de destino y albedrío. “No hay vivir si no se acepta la circunstancia dada, y no hay buen vivir si nuestra libertad no la plasma en el camino de la perfección”².

Este segundo aspecto de la vida es con el que conecta más directamente el tema propuesto, el tema de la fantasía y la vida en Ortega. Pero, a su vez, esta cuestión rememora en versión orteguiana la enjundiosa idea de Nietzsche del

¹ José ORTEGA Y GASSET, “Discurso en el Parlamento chileno”, *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, VIII, 1983, pp. 377-382. *Vid.* Javier ZAMORA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002, pp. 276-277. Este discurso fue publicado en *El Diario Ilustrado*, Santiago de Chile, el 23 de octubre de 1955 (con motivo de la muerte días antes de Ortega) y ahora en la edición de *Obras completas* (Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, tomo IV, 2005, pp. 227-232), en cuyas “Notas a la edición” (pp. 864-869) se indica que la fecha de tal discurso fue el 4 de diciembre de 1928 y que tuvo lugar en una sesión ordinaria de la Cámara de Diputados chilena, que incluyó en su orden del día la “recepción” a Ortega y Gasset. Junto al discurso de Ortega, se publicaron en el *Boletín de Sesiones Ordinarias* (tomo III, 1928, Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1929) tanto las palabras de bienvenida del presidente de la Cámara como el discurso del señor Edwards Matte, intervenciones que ahora se publican también en las notas aclaratorias de la edición en Taurus.

² *Oc*83, VIII, 378.

carácter poético de la vida humana, ya que el poeta es el hombre que “danza encadenado”, en virtud precisamente del potencial de su fantasía liberadora.

Fantasía y razón vital

El gran descubrimiento de la filosofía de Ortega es la razón vital (histórica y perspectivista), en tanto que superación de la razón pura del idealismo. Pero la clave para pasar de esa razón pura a la propuesta de una razón impura, es decir, a la razón vital e histórica en la filosofía orteguiana, es la fantasía. De hecho, según Ortega, la diferencia fundamental entre el hombre y el animal tiene su raíz en la fantasía. De ahí que llegara a caracterizar *–more nietzscheano–* al hombre como “animal fantástico”³.

Ortega describe la situación originaria del hombre destacando que el hombre para vivir tiene que habérselas con las cosas y para decidir qué hacer necesita *saber a qué atenerse*. Pero para saber tiene que movilizar su aparato intelectual cuyo órgano principal es la imaginación, que Ortega entiende como “fantasía”, la capacidad básica de inventar y crear. Necesitamos “fantasear” para vivir, para saber qué hacer en nuestra vida.

Podemos elegir entre una fantasía y otra para dirigir nuestra conducta, podemos probar, pero no podemos dejar de fantasear. El hombre está condenado a ser novelista para subsistir, por muy arriesgado que sea “acertar”. De hecho, nos embarcamos en fantasías absurdas (callejones sin salida), que van llenando la “experiencia de la vida” y la historia de los errores. Por eso, lo inteligente (lo sabio) es “aprovechar la experiencia”.

Y porque somos capaces de fantasear una “pluralidad de mundos” (el científico, el religioso, el filosófico, etc.) es por lo que tenemos que elegir. Pero todos esos mundos tienen una dimensión común: son obra de la fantasía. Ciertamente, el mundo poético es fantástico, pero también lo es el científico, si lo comparamos con la realidad. Es la auténtica y primaria realidad de la vida la que urge a crear un orbe imaginario, que es una invención, un “engendro” de nuestra fantasía, un mundo poético en el que logramos instalarnos y vivir.

Por eso, para hacerse cargo de lo que nos son las ideas, de su papel en la vida, hay que “acercar la ciencia a la poesía”. “La ciencia está mucho más cerca de la poesía que de la realidad...”; “la ciencia tiene de novela, de fantasía, de construcción mental, de edificio imaginario”⁴.

³ Vid. Jesús CONILL, *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos, 1991; *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 1997; “Nietzsche y Ortega”, *Estudios Nietzsche*, n.º. 1 (2001), pp. 49-60.

⁴ Oc83, V, 391.

Pero, ¿por qué hace el hombre poesía, ciencia, filosofía, por qué se crea un universo poético, por qué se entretiene en imaginar irrealidades? Pues la fantasía tiene fama de ser “la loca de la casa”, y si la ciencia y la filosofía son “fantasía” y sus productos, fantasmagorías (el punto matemático, el triángulo geométrico, el átomo físico, los personajes poéticos, etc.), si todas las ideas son básicamente “fantasías”, ¿qué es lo que distingue a las unas de las otras? Lo que distingue unas de otras, en principio, es el propósito con que se crean. Por ejemplo, un plano topográfico no es menos fantástico que el paisaje de un pintor. Pero el pintor no lo ha pintado para que le sirva de guía en sus viajes. En todo caso, los mundos creados por la fantasía se hacen por algo y para algo. Y lo decisivo de esa “pluralidad de mundos” de la que es capaz el hombre para las más diversas funciones radica en la fantasía⁵.

La fantasía es tan fundamental en la vida del hombre que Ortega cree que hasta el “instinto sexual” está casi siempre articulado con la fantasía. Las nueve décimas partes de lo que se atribuye a la sexualidad es obra de nuestro magnífico poder de imaginar, el cual no es ya un instinto sino todo lo contrario: una creación. Desde esta perspectiva, la lujuria no es un instinto, sino una creación específicamente humana, como la literatura. En ambas el factor más importante es la imaginación.

La fantasía es una función primigenia sobre la que actuó la disciplina que ha conseguido “hacer” de ella lo que se ha denominado “razón”. Por tanto, “la razón no es sino un modo [...] de funcionar la fantasía”. La “racionalidad” supone la fantasía, que es la que funciona primordialmente en los entresijos de las ideas y las creencias, sin cuya distinción no entenderíamos la vida del hombre. No hay vida humana que no esté constituida por ciertas creencias básicas. Pues vivir es tener que habérselas con el mundo y consigo mismo, pero ese mundo y ese “sí mismo” aparecen bajo una interpretación en las “ideas” sobre el mundo y sobre sí mismo. Pero esas “ideas” básicas pertenecen a un “estrato” de ideas que Ortega denomina “creencias”. Esas ideas que son creencias constituyen “el continente de nuestra vida”: no son “ideas que tenemos”, sino que son “ideas que somos”. Y precisamente por ser creencias radicalísimas se confunden con la realidad misma: “son nuestro mundo y nuestro ser”.

Los dos “estratos de ideas” (“ideas-ocurrencias” e “ideas-creencias”), según Ortega, responden a dos funciones en la vida, al diferente papel que juegan en la vida humana, a su diferente “rango funcional”. No vivimos *de* las ideas-ocurrencias, porque éstas suponen ya nuestra vida. Más bien, nuestra vida se asienta en ideas-creencias, porque en ellas “estamos” (“estar en la creencia”

⁵ *Oc*83, V, 405 y ss.

—decimos). En las creencias se está, en ellas nos encontramos. Contamos con ellas; operan ya en nuestro fondo (cuando nos ponemos a pensar), aunque no se las piense ni se las formule. Porque la creencia es un “fenómeno vital”, antes que gnoseológico.

En virtud de esta distinción entre ideas y creencias se comprenderá mejor la radical crítica orteguiana al “intelectualismo”. Pues no es lo mismo “pensar en” que “contar con”. Nuestro acceso primordial a la realidad no es puramente cognoscitivo, ni de carácter intelectualista. En la realidad se está primordialmente contando con ella, no pensando en ella. Lo que actúa de modo decisivo como un supuesto básico del comportamiento humano no necesita ser pensado con conciencia, pero está en nosotros “como implicación latente de nuestra conciencia o pensamiento”. Ese “modo de intervenir en nuestra vida” sin necesidad de ser pensado es al que Ortega denomina “contar con” y constituye el modo propio que tienen de intervenir las “efectivas creencias” en nuestra vida. “El intelectualismo tendía a considerar como lo más eficiente en nuestra vida lo más consciente”. Pero Ortega intenta hacer ver que “la máxima eficacia sobre nuestro comportamiento reside en las implicaciones latentes de nuestra actividad intelectual, en todo aquello con que contamos”, aunque no pensemos en ello.

Si queremos, pues, aclarar la vida humana no hay que recurrir primordialmente a sus ideas (al “ideario”), a su pensamiento, sino penetrar “hasta el estrato de sus creencias”, descubrir las cosas con que cuenta, “esclarecer la vida desde su subsuelo”.

Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre el que acontece. Ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Poseen “valor de realidad”. Toda nuestra conducta depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias. Porque en ellas “vivimos, nos movemos y somos”.

En cambio, las ideas y los pensamientos no poseen en nuestra vida “valor de realidad”. Esto significa que nuestra “vida intelectual” es secundaria a nuestra vida real o auténtica. “*Nuestra idea de la realidad* no es nuestra *realidad*. Ésta consiste en todo aquello con que de hecho contamos al vivir”. “De la mayor parte de las cosas con que de hecho contamos no tenemos la menor idea” (¡ni idea!). Aquello con que contamos constituye algo así como una “creencia infraintelectual” (en el sentido de infra-racional o pre-racional). Conviene distinguir la “vida intelectual” de la “vida viviente, de la real, de la que somos”.

Sería un error llamar creencia a la adhesión que en nuestra mente suscita una combinación intelectual. Por ejemplo, en el caso de lo evidente no cabe hablar de creencia. Porque lo evidente “no nos es realidad, no creemos en ello”. Con esta apreciación Ortega quiere hacer notar “la irrealidad constitutiva de toda nuestra «vida intelectual»”. Realidad es “aquello con que contamos, queramos

o no. Realidad es la contravoluntad, lo que nosotros no ponemos; antes bien, aquello con que topamos”⁶.

Entre nosotros y nuestras ideas hay una distancia, la que va de lo real a lo imaginario; hay una independencia, es decir, podemos suspenderlas, a pesar de la influencia que puedan tener en la vida, porque se necesita un esfuerzo especial para comportarse conforme a lo que se piensa, dado que “no creemos en ello”. En cambio, con nuestras creencias estamos inseparablemente unidos: las somos.

Entre las creencias del hombre actual, según Ortega, una de las más importantes es su creencia en la “razón”. El hombre sigue contando con la eficiencia de su intelecto como una de las realidades que integran su vida. No obstante, se tiene una idea imprecisa de la razón. Por eso convendría pensar cómo es la fe en la razón que opera efectivamente y cuáles son sus consecuencias para la vida. Pues el drama en que la vida consiste es distinto según en qué creencia se esté. Por eso, hay que aclarar en qué razón creemos, no meramente en qué razón pensamos. Así que el estrato más profundo de nuestra vida está formado por creencias. Pero en la arquitectura de la vida también *se está* en la duda, en una duda vital, como en un abismo. Ahora bien, se trata también aquí de un modo de la creencia. La somos, nos sitúa. Se duda porque se está entre creencias antagónicas. Y en estos entresijos vitales de las creencias opera la fantasía. 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. Ensaya figuras imaginarias. Entre ellas, una le parece *idealmente* más firme y a eso llama verdad. Pero incluso lo verdadero no es sino un caso de lo fantástico. Hasta la matemática brota de la misma raíz que la poesía, del don imaginativo⁷.

Animal fantástico y elector

Ahora bien, ¿por qué en una especie animal brotó un “torrente de fantasía”, de “hiperfunción imaginativa”?

Según Ortega, a diferencia de la vida animal que consiste en alteración, el hombre es capaz de ensimismarse, de recogerse dentro de sí mismo, ponerse de acuerdo consigo mismo y precisarse qué es lo que cree, lo que de verdad estima, es capaz de meditar y pensar, atender a su intimidad⁸. Esta facultad de “libertarse” implica dos poderes: 1) el poder desatender el mundo en torno

⁶ *Oc*83, V, 389.

⁷ *Oc*83, V, 394.

⁸ *Oc*83, VII, 83 y ss.

(sustraerse al mundo); y 2) el poder ensimismarse, el tener donde meterse y donde estar: en su “sí mismo”. Y esto se debe a que el hombre ha logrado reobrar sobre las cosas, transformarlas y crear un margen de seguridad –eso sí– siempre limitado. Esa creación específicamente humana es la técnica. Gracias a ella el hombre puede ensimismarse. Pero también viceversa, el hombre es técnico, vuelve al mundo de fuera con un sí mismo, con un plan, modelando el planeta según sus preferencias. La fantasía, pues, es la base del ensimismamiento (del “sí mismo”) y de la acción técnica.

De un modo significativo, es en el contexto de unas reflexiones sobre las “fuerzas” operantes en el lenguaje (la dinámica del lenguaje) y sobre el problema del origen del lenguaje, donde Ortega propone comprender al ser humano originariamente como un animal fantástico. El hombre “ni fue desde luego racional ni siquiera lo es todavía”. En el hombre tuvo que existir una “necesidad de comunicación” desbordante, que se originaba en un animal que tenía “anormalmente” mucho que decir, debido a un “mundo interior” rebosante que reclamaba ser manifestado. A su juicio, el error ha consistido en “suponer que ese mundo interior era racional”. Y afirma: “En el animal que luego resultó «hombre» tuvo [...] que surgir en anormal desarrollo y superabundancia una función primigenia: la fantasía”⁹.

La anormalidad del hombre habría consistido en esa superabundancia de imágenes, de fantasmagorías que en él empezó a manar y creó dentro de él un “mundo interior”. El hombre sería así un animal fantástico¹⁰. Esta riqueza interna dio un carácter nuevo a la convivencia y a la comunicación, porque se trataba de manifestar la intimidad que, exuberante, oprimía, desasosegaba, excitaba y atemorizaba, reclamando interpretación. Por tanto, “no basta el utilitarismo zoológico” para representarnos la génesis del lenguaje. Como el mundo interior no se puede percibir, no basta con “señalar”; la señal tuvo que convertirse en expresión, es decir, en “una señal que porta en sí misma un sentido, una significación”. Un animal que “tiene mucho que decir” hace surgir la “invención” del lenguaje. ¡Vean, si no, el desbordante éxito del celular (del teléfono móvil)! –tendríamos que añadir hoy en día.

El hombre, en su trato con las cosas, está encadenado a ellas, pero puede imaginar, tiene “efectiva libertad de imaginar” frente a “eso ahí”, frente a y a partir de la facticidad vital. Merced a la fantasía (a las “sensaciones liberadas”) puede el hombre fabricarse un mundo fantástico. Un mundo es algo fantástico, que no lo hay si no hay fantasía. La “racionalidad” supone la fantasía. La razón es un modo de funcionar la fantasía. “El hombre es libre para interpre-

⁹ *Oc83*, VII, 252.

¹⁰ *Oc83*, VII, 253.

tar las cosas en que fatalmente (no libremente) está inserto"¹¹. Está encadenado, pero libre por la fantasía. Ya hemos hecho referencia a la bella imagen con la que Nietzsche caracterizó al poeta y que Ortega utilizó en su discurso en Chile para caracterizar al chileno –y a su potencial humano– como aquél que “danza encadenado”.

La única actividad originariamente inteligente, el único “hacerse cargo” o “darse cuenta” es la *sensación liberada en forma de imaginación*. Y Ortega remite a Aristóteles para comprender mejor la relación entre sensación y *lógos* a través de las imágenes: el *noetón* consiste en el primitivo extracto sensual o imaginación, la inteligencia no puede entender ni pensar sin imágenes. Pensar es fantasear. Todo entendimiento es imaginación¹².

Ortega cree que es preciso representarse el origen del hombre en una imagen antidarwiniana, pero sin separar al hombre del animal, es decir, como “un animal que escapa a la animalidad”, “un animal inadaptable e inadaptado”. “Un animal enfermo”, un animal desequilibrado, de ahí su gracia y su desgracia, que Ortega ilustra con un “mito antidarwiniano –aunque evolucionista”, cuyos trazos básicos son los siguientes¹³.

Esa enfermedad le causó una “hiperfunción cerebral” y una “hiperfunción mental”, cuyo resultado fue que el hombre se llenó de imágenes, de fantasía. Brotó en él un mundo interior. De ahí que el hombre tenga que vivir en dos mundos, por tanto, inadaptable, desequilibrado: he ahí un “animal fantástico”, porque “nació de la fantasía”. Y lo que llamamos “razón” no es sino fantasía puesta en forma. Lo más racional es fantástico (el punto matemático, la línea infinita, la matemática, la física...). ¿Hay fantasía más fantástica que eso que llamamos “justicia” y eso que llamamos “felicidad”?¹⁴

La fantasía crea proyectos, a los que llamamos “ideales”, es decir, lo que el hombre quiere ser. Con lo que se descubre que lo más valioso del hombre es su “descontento”. “El hombre es el único ser que echa de menos lo que nunca ha tenido”. Y el conjunto de lo que echamos de menos sin haberlo tenido nunca es lo que llamamos “felicidad”. De ahí partiría un análisis de esta extraña condición que hace del hombre el único ser infeliz, precisamente porque necesita ser feliz: “porque necesita ser lo que no es”¹⁵.

En el mito o figuración imaginaria de cómo el hombre emerge entre los animales lo decisivo –para Ortega–, lo que caracteriza al hombre es la abundan-

¹¹ Oc83, VIII, 161.

¹² Oc83, VIII, 162, 289.

¹³ Oc83, IX, 189 y ss.

¹⁴ Oc83, IX, 190

¹⁵ Oc83, IX, 190

cia de la fantasía, que sea un “animal fantástico”. “La historia de la razón es la historia de los estadios por los que ha ido pasando la domesticación de nuestro desafortunado imaginar”¹⁶.

Los demás animales se adaptan al medio, sin embargo el hombre procura adaptar el medio a “sí mismo”. Para ello tiene que transformar el mundo en otro conforme a sus deseos. El instrumento es la técnica. El hombre es un ser técnico en una medida creciente y la técnica es creación. Ahora bien, ¿por qué y para qué esta aspiración de crear otro mundo? ¿Cómo tiene que estar constituido un ser para el que es tan importante crear un mundo nuevo?¹⁷.

Pues lo que ocurre es que este ser “está metido en la naturaleza, pero, según Ortega, *no pertenece a la naturaleza*”, “es extraño a ella”. El hombre es parte de la naturaleza y, sin embargo, está frente a ella mediante un “*extrañamiento*”, que, desde el punto de vista de la naturaleza, significa “anomalía” enfermedad, incluso destructiva.

Es el hombre un ser, desde el punto de vista de la naturaleza, enfermo, pero que logra seguir viviendo, de un modo “antinatural”. Según el “mito” que expone Ortega, se trata de un animal con una “hipertrofia de los órganos cerebrales”, que le “acarreo” una “hiperfunción cerebral, y en ello radica todo”. Porque ese animal que se convirtió en hombre encontró “una enorme riqueza de figuras imaginativas en sí mismo”, estaba “lleno de fantasía”, de modo que frente al “mundo circundante” encontró en sí mismo un “mundo *interior*”. Esto trajo consigo “el más maravilloso de los fenómenos”, que es “imposible de explicar desde el punto de vista puramente zoológico”, puesto que se opone a la orientación natural de la alteración propia de los animales, originada por su atención hacia el mundo exterior. Pues, cuando el animal que se convirtió en hombre encontró tal riqueza en imágenes internas, “empezó a prestar atención a su interior”, “entró en sí mismo”¹⁸.

Este ser se encontró entonces con dos repertorios de propósitos, con dos proyectos diferentes: los “instintivos” y los “fantásticos”, y por eso tiene que “elegir”, “seleccionar”. El animal fantástico se convierte en un animal “elector”. Los latinos llamaban al hecho de elegir “*eligere*” y al que así lo hacía “*eligens*” (o *elegens*, o *elegans*). El *elegans* o elegante es “el que elige bien”. Con el tiempo la palabra *elegans* (y *elegantia*) se había “desvaído” (perdió fuerza), por eso “era menester agudizar la cuestión y se empezó a decir *intellegans* (*intellegentia*): “inteligente”. Así pues, concluye Ortega, “el hombre es inteligente [...] porque tiene que elegir. Y porque tiene que elegir, tiene que hacerse libre”. De ahí

¹⁶ Oe83, IX, 207.

¹⁷ Oe83, IX, 210, 617 y ss.

¹⁸ Oe83, IX, 622.

procede el terrible privilegio de la “libertad del hombre”. En definitiva, el hombre “se hizo libre porque se vio obligado a elegir, y esto se produjo porque tenía una fantasía tan rica, porque encontró en sí tantas locas visiones imaginarias”. “Somos [...] hijos de la fantasía”¹⁹. “Todo pensar es fantasía” y la historia es el intento de domar la fantasía. Este vigor (o imperio) de la fantasía trajo consigo que los deseos del hombre no quedaran reducidos a los instintos (a las necesidades de la naturaleza), sino que sean “deseos fantásticos”. Por ejemplo, queremos ser justos, queremos conocer. Ése es nuestro privilegio y nuestro drama: lo que más deseamos es imposible y por eso nos sentimos infelices. El hombre es un insatisfecho: desea tener lo que no ha tenido. Y por eso acaba siendo un animal desgraciado.

¿Qué ofrece la narración, la fábula, que cuenta Ortega? A su juicio, “este mito nos muestra la victoria de la técnica: esta quiere crear un mundo nuevo para nosotros”. Pero el nuevo mundo de la técnica es “como un gigantesco aparato ortopédico”. La técnica es “maravillosa” y “dramática”, “fabulosa” y “ortopédica”, un medio del animal fantástico y elector. En consecuencia, toda vida humana tiene que inventarse su propia forma. El *imperativo de autenticidad* es un *imperativo de invención*. Por eso *la facultad primordial del hombre es la fantasía*. Incluso el pensar científico –hemos visto– es una variedad de la fantasía, es la fantasía de la exactitud. La vida humana es faena utópica, invención del personaje que cada cual tiene que ser. El hombre es novelista de sí mismo. Se necesita fantasía para crear el propio programa vital. La vida resulta ser un género literario. Mas puede formar parte del destino trágico no encontrar la propia forma de vida²⁰. Por un lado, lo que “nos pasa” no está en nuestras manos, pero sí lo está el sentido vital de cuanto nos pase, porque depende de lo que decidamos ser. En cada instante se abren posibilidades de ser, de ahí que no se tenga más remedio que *elegir*. El vivir es no poder dejar de *anticipar* el sentido. Ese programa vital que cada cual es, es obra de la imaginación. El hombre necesita construir con su fantasía lo que va a ser. Una voz emergente de nuestro fondo íntimo nos llama a elegir entre los programas de vida que nuestra fantasía elabora. Éste es el ingrediente más misterioso del hombre. La voz que llama al auténtico ser es la “vocación”. Quienes desoyen esa voz se estafan a sí mismos. No se trata sólo de una profesión, sino que el programa vocacional comprende todos los órdenes de la vida. El hombre necesita elegirse su propio ser. ¿Cómo? Representándose en su fantasía tipos de vida posibles y notará que alguno le atrae más, le tira, reclama o llama. Esta llamada es la vocación. Y como nuestra vida es una fantasía, en todo momento tenemos que imaginar.

¹⁹ *Oc83*, IX, 622 y 623

²⁰ *Oc83*, VIII, 29.

Sin esta intervención de la fantasía, del poder poético y fantástico, el hombre sería imposible. La vida humana, pues, es faena poética y utópica, en virtud de la fantasía²¹.

Así pues, “lo que un hombre tiene que hacer en su vida” es su “misión”. La misión es un ingrediente constitutivo de la condición humana. Esa necesidad que expresa el “tener que hacer” es una condición extraña, muy diferente a la forzosidad con que la piedra gravita, porque el hombre puede no hacer lo que tiene que hacer; a diferencia del tigre, que no puede destigrarse, el hombre puede deshumanizarse. Aquí la necesidad es una “invitación”, que puede convertirse en una exigencia, porque lo que el hombre tiene que ser y hacer no le es impuesto, sino que le es “propuesto”.

El hombre se encuentra ante diversas posibilidades de hacer y de ser, y ha de resolverse por alguna bajo su “responsabilidad”. Y para resolverse tiene que “justificar” la elección “ante su propio íntimo tribunal”, es decir, tiene que descubrir cuál es “la que da más realidad a su vida”, la que tiene más sentido, la más suya. Si no elige esa, sabe que se ha engañado a sí mismo, que ha falsificado su propia realidad, que ha aniquilado un instante de su tiempo vital, el cual [...] tiene contados sus instantes”²².

Lo que tiene que ser el hombre le es “propuesto”. Por eso la vida humana adquiere “el carácter de la realización de un imperativo”, conciencia de estar llamado a realizar su más auténtico ser: su “misión”. No en balde la vida consiste en “quehacer” y, sobre todo, en “acertar a hacer lo que hay que hacer”.

¿Qué quehaceres van a ocupar la vida humana? Dado que la técnica es “el esfuerzo para ahorrar el esfuerzo”²³, “lo enigmático” es saber adónde va a parar ese esfuerzo ahorrado. Incluso Keynes se planteaba la cuestión de qué haría el hombre cuando no tuviera que trabajar más que una o dos horas al día. La meditación de la técnica nos hace tropezar con el raro misterio del ser del hombre. Superada la vida animal, el hombre inventa quehaceres no biológicos, ayudado cada vez más por la técnica. Esta “vida inventada” es la vida humana, el mundo del “bienestar”, que es obra de la imaginación, por la que cada cual puede ser novelista de sí mismo, forjando la figura fantástica de un personaje vital, para cuya realización cabe recurrir a las crecientes posibilidades técnicas.

En este ámbito de la ampliación fantástica de la vida humana entra en consideración también “lo poético de la realidad” y la figura del “héroe” como sujeto

²¹ *Oc*83, V, 168. Ya Francisco SOLER distinguió a Ortega como “el pensador de la fantasía”, en su libro *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1983, p. 142, edición a cargo de Jorge Acevedo, a quien debo y agradezco este regalo en noviembre de 2005.

²² *Oc*83, V, 210 y 212.

²³ *Oc*83, V, 335.

poético de la vida moral²⁴, que cabría insertar asimismo bajo el paradójico epígrafe de lo real “irreal”. Es éste un tema de enorme relevancia en la filosofía orteguiana y en la de algunos de sus más destacados discípulos (como Zambrano, Zubiri, Marías y Laín)²⁵.

El poder de la fantasía

Para acabar, quisiera poner de relieve la actualidad –la vigencia– del poder de la fantasía para nuestra vida. Primero, recordando la estancia de Ortega en Chile y su discurso, en el que destacaba el momento de la creación para fertilizar el propio destino de cada cual, es decir, la potencialidad del poder “danzar encadenado”. Pero, en segundo lugar, rememorando asimismo la actualidad del *Quijote* en el año de celebración de su cuarto centenario.

Efectivamente, el sentido de la imagen de don Quijote de la Mancha estriba en el sueño de transformar la ficción en historia viva²⁶. Aquí se encuentra la vitalidad y actualidad del Quijote para una filosofía y una ética de la fantasía en el siglo XXI. Se confía en que el empeño y la persistencia del Quijote iría infiltrándose en la realidad, como por contagio. “El gran tema de *don Quijote de la Mancha* es la ficción [...] y la manera como ella, al infiltrarse en la vida, la va modelando, transformando”²⁷. La ficción va contaminando lo vivido, tiene efecto en la vida, comienza a devorar la realidad: hay un proceso de “ficcionalización de la realidad”. La vida inventada viene a ser vida fantaseada, expresión suma de una libertad que vive de una especie de “imperativo moral superior”, al que se accede primordialmente por la imaginación creadora.

Y, por último, cabe destacar el poder de la fantasía en la propuesta de una ética cívica. Para percatarnos de ese peculiar vigor, vamos a recurrir a la propuesta ética de Adela Cortina, en la que el “Reino de la Fantasía” se convierte en una imagen muy adecuada para comprender el mundo moral en una ética cívica donde los ciudadanos son los protagonistas²⁸. Se trata de saber cómo ha-

²⁴ Cfr. Jesús CONILL, “Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 7 (2003), pp. 95-117.

²⁵ María ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza, 2000; *Claros del bosque*. Barcelona: Seix y Barral, 1986; Xavier ZUBIRI, *El hombre: lo real y lo irreal* (curso oral de 1967, publicado en Madrid: Alianza Editorial, 2005; Julián MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*. Madrid: Alianza Editorial, 1984; Pedro LAÍN ENTRALGO, *Teatro del mundo*. Madrid: Espasa-Calpe, 1986.

²⁶ *Id.* Mario VARGAS LLOSA, “Una novela para el siglo XXI”, Presentación de la edición del IV Centenario de Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Real Academia Española, Alfaguara/Generalitat Valenciana, 2004, pp. XIII-XXVIII.

²⁷ *Id.* Mario VARGAS LLOSA, ob. cit, p. XV.

²⁸ *Id.* Adela CORTINA, *Ética de la sociedad civil*. Madrid: Anaya/Alauda, 1994; *Ciudadanos como protagonistas*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 1999.

cer frente a la Nada, una fuerza abismal y caótica que está devorando el Reino de Fantasía, a fuerza de pragmatismo y romo positivismo, porque los seres humanos están dejando de soñar y la Nada va engullendo, inexorable, ese esperanzador Reino de Fantasía. ¿Queda todavía algún remedio? Como en *La Historia interminable* de Michael Ende²⁹, para evitar la catástrofe final, no hay más remedio que invitar a mantener con vida ese Reino de Fantasía, a seguir soñando, para que el mundo de la ilusión no se desvanezca, engullido por la Nada.

En definitiva, la vida moral depende, como el Reino de Fantasía, de sus creadores: de cuantas personas se empeñen en la empresa, en el quehacer compartido de construir en serio un mundo más humano. Un mundo al que no puedan resultarle ajenos, sino muy suyos, ni los requerimientos del sufrimiento, ni las exigencias de justicia, ni la aspiración a la felicidad. Si rehusamos ser los protagonistas de esta historia, nadie la hará por nosotros. Las personas –los ciudadanos– son insustituibles en la construcción del mundo moral, en la justicia, en la felicidad, en el amor. La moral de una sociedad o la hacemos las personas y los ciudadanos, o no se hará y se disolverá en la nada. No hay más remedio que poner en marcha la moral “fuentovejunesca”³⁰. Por eso, es decisivo preguntarse en nuestras sociedades si se está fomentando o cegando el vigor de la fantasía vital, si se está favoreciendo realmente la formación de un auténtico *pueblo* con ideales, ilusiones y esperanzas, o una *masa* amorfa y atomizada; si se está favoreciendo realmente una democracia de auténticos ciudadanos o únicamente una “democracia de masas” (!). Pues el único remedio frente a la nada es fortalecer una ética de los ciudadanos como protagonistas. Como en *La Historia interminable* de Ende para salvar el Reino de Fantasía, tampoco ahora hay que dejar que el fantástico reino moral, la fantasía moral de la justicia y de la felicidad, sea devorado por la nada. ●

²⁹ Michael ENDE, *La historia interminable*. Madrid: Alfaguara, 1983.

³⁰ *Vid.* Adela CORTINA, ob. cit.

Platón y José Ortega y Gasset: poesía y verdad

Stelios Karayannis

Resumen

Desde la época de Platón hasta la de Ortega y Gasset el genio que ha impulsado al poeta es siempre el mismo, e idéntica es su finalidad: llevar la dinámica expresiva de la lengua cotidiana de los hombres al límite, hasta la poesía y la verdad poética del mundo que es también la verdad de toda filosofía verdadera. De acuerdo con ambos pensadores el filósofo expresa verdades mediante el pensamiento, en tanto que el poeta expresa su verdad poética sin pensar ni recurrir a argumentos puesto que se halla enajenado a causa de la embriaguez o la inspiración divina.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Platón, poesía, filosofía, verdad, inspiración, circunstancia, metáfora

Abstract

Since Plato until Ortega y Gasset, the genius behind the poet is always the same one and has an identical purpose: bringing the dynamics of everyday speech to the limits, until the poetry and the poetic truth of the word that is also the truth of all philosophy of life. According with both thinkers the philosopher expresses truths by means of the thought, whereas the poet expresses his poetic truth without thinking or resorting to arguments since he is alienated because of the divine inspiration.

Keywords

Ortega y Gasset, Plato, Poetry, Philosophy, Truth, Inspiration, Circumstances, Metaphor

El punto de partida de la filosofía platónica, pero también de la filosofía de José Ortega y Gasset, es la búsqueda de un principio metafísico. No cabe duda de que el enfrentamiento de Sócrates con los sofistas constituye el punto de partida del pensamiento platónico. Además, todos los estudiosos de Ortega coinciden en que el desacuerdo de éste con todas las filosofías de la época constituye el punto de partida de su discurso filosófico y ensayístico en relación con los problemas contemporáneos de la estética y la literatura. Empero, lo que en este estudio nos interesa en primera instancia es la idea platónica de que el hombre no se halla íntegro en la filosofía, ni la totalidad del ser humano en la poesía, idea que sostiene también el filósofo y teórico de la literatura José Ortega y Gasset, cuyas ideas –como

Cómo citar este artículo:

Karayannis, S. (2008). Platón y José Ortega y Gasset: poesía y verdad. *Revista de Estudios Orteguianos*, (16/17), 121-137.
<https://doi.org/10.63487/reo.564>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 16/17. 2008
mayo y noviembre



se verá a continuación— se basan de forma decisiva en el pensamiento filosófico y estético de Platón.

De acuerdo con ambos filósofos, en la poesía nos encontramos, apenas oído o leído un poema, al hombre concreto, al individuo. En la filosofía nos encontramos al hombre frente a su circunstancia política y social y a la historia universal. La poesía es un encuentro inesperado del lector u oyente con el poema, regalo divino, descubrimiento agradable.

La filosofía busca el sentido del ser y del mundo que lo rodea, basándose en un método. Mucho se ha dicho y escrito hasta hoy sobre los horizontes comunes e inicios que comparten poesía y filosofía. Platón es el primer filósofo que, antes de Aristóteles, se pregunta sistemáticamente sobre la cuestión de las relaciones entre poesía y filosofía, marcándose así el punto de arranque de un diálogo y debate al respecto en la filosofía occidental que se prolonga hasta nuestros días¹. La acusación lanzada por Platón contra los poetas, desarrollada a lo largo de la antigüedad clásica, tiene que ver con las nociones de imitación y de amor a la sabiduría. Su argumento es de todos conocido: la poesía es un arte más mimético que la filosofía dado que la segunda se halla más cerca de la verdad².

En la filosofía y teoría literaria de la modernidad tardía, pensadores como F. Nietzsche, W. Dilthey, M. Heidegger y J. Ortega y Gasset se ocupan sucesivamente de esta tesis platónica, y más recientemente lo han hecho H. G. Gadamer, J. Derrida y R. Rorty, quienes, entre otros, han planteado la cuestión de la revisión de la pregunta sobre la verdad en la poesía y la literatura. En su célebre *República*, Platón destierra de ella a los poetas dramáticos y épicos acusándolos de ser imitadores: “La poesía imitativa –dirá a Glaucón– nos hace viciosos y desgraciados a causa de la fuerza que da a estas pasiones sobre nuestra alma, en vez de mantenernos a raya y en completa dependencia, para asegurar nuestra virtud y nuestra felicidad”³.

Cabe destacar el hecho de que Platón no sólo destierra a los poetas de su república ideal, acusándolos de imitadores que socavan los fundamentos de la civilización espiritual y la verdad, sino que expresa su preferencia por la posibilidad de existencia de otro tipo de poesía, la poesía épica y lírica inspirada por lo divino. Por supuesto, se refería a otro tipo de poetas, los inspirados que no se dedican a la imitación de las obras de los poetas de las generaciones precedentes.

¹ PLATÓN, *Ion*, 534 a, b-c, y *Feđro*, 245 a-b, en *Diálogos*. Madrid: Gredos, 1997.

² E. BELFIORE, “A Theory of Imitation in Plato’s Republic”, en *Transactions of the American Philological Association*, 114 (1984), pp. 121-46.

³ PLATÓN, *La República*. Madrid: Espasa-Calpe, 1973, 289.

El argumento empleado para prohibir la poesía en su *República* utópica fue resultado del desencuentro entre poesía, discurso y verdad. Según el filósofo ateniense, la poesía es placer y dolor, risa y melancolía, algo que al estimular y ocasionalmente exaltar las pasiones al máximo torna vulgares y provocativas a las personas.

La “musa cautivadora” de la poesía, *Polimnia*, ocasionalmente embota el espíritu de los poetas y permite que el dolor y el placer ocupen el espacio reservado a la ley y al discurso filosófico en el sistema político sano de la *República* ideal. Aunque no supone para Platón asumir la inexistencia de algunas relaciones entre poesía y política, la expulsión de los poetas nos recuerda su problemática y su escepticismo en relación con estas dos actividades y el vínculo que las une. Tan estrecha considera el maestro de Aristóteles la relación entre poesía, arte y política que llega a sostener que no deberían oírse los instrumentos musicales, como no deberían oírse los versos de la poesía mimética para que no se perturben los cimientos de la *República*, lo que significa que cualquier innovación en ambos campos del arte debería considerarse como una seria amenaza para la estabilidad del sistema político⁴.

Si mal no recuerdo, fue el filósofo Karl Popper quien caracterizó la *República* de Platón como la fortaleza más imponente del totalitarismo, en que, por supuesto, el poeta –como ser indigno– no tendría sitio por ser considerado introductor de novedades y del desorden, así como promotor de las pasiones y fuerzas del alma humana más irracionales que, para el padre de la filosofía occidental, no guardan relación alguna con la razón.

Si en el capítulo X de la *República* Platón arremete contra los poetas, en el diálogo *Ion*, dedicado exclusivamente a la poesía, su invectiva parece moderarse. Los poetas no miméticos están inspirados, dirá el filósofo ateniense en referencia al rapsoda Ion que loa la poesía divina de Homero: “Por qué no es virtud del arte, ni de la ciencia, el hablar tú de Homero como lo haces, sino por una inspiración y una posesión divinas”⁵.

Al comentar este fragmento, Sultana Wahnon dice: “Cuando el poeta se presentaba por sí mismo en primera persona, en lugar de imitar lo que otros personajes ficticios decían, el contenido de la poesía podía ser tan o incluso más «verdad» que el de la filosofía. Sólo esto explica esa admiración, rayana en la incredulidad, con la que Platón habla en *Ion* de los poetas inspirados, en quienes llega a reconocer la presencia misma de la divinidad-reconocimiento que se

⁴ G. F. ELSE, *Plato's and Aristotle on Poetry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1986, pp. 23-29.

⁵ PLATÓN, *Ion*, ob. cit., p. 82.

hace manifiesto precisamente en el hecho de considerarlos «servidores» e «interpretes» de los dioses”⁶.

La concepción de que los bellos poemas no tienen carácter humano, es decir que no son obra de los seres humanos sino de los dioses, generalmente aceptada durante la antigüedad clásica sobrevive hasta la irrupción del romanticismo.

En *Fedro*, los poetas y los filósofos se presentan como un coro aristocrático unido –a pesar de censurarse tanto la composición como algunos tipos de poesía– que ocupa las posiciones más altas en la jerarquía de las almas, lo que significa que Platón reconsidera en cierto modo su acusación, dado que tanto los poetas épicos y líricos inspirados como los filósofos son igualmente capaces de aproximarse a la verdad. Los filósofos, los amantes de la sabiduría, y los poetas favoritos de Polimnia pueden acceder a la verdad⁷ según su grado de inspiración y siempre que estén poseídos por el genio poético o el influjo divino.

En *Ion*, Platón sostiene que los discursos filosóficos son fruto de la razón, no así los poéticos. Su admiración por los poetas inspirados se debe a que pueden expresar cosas muy bellas y valiosas sin necesidad de probar su validez recurriendo a argumentos lógicos.

De esta capacidad del poeta lírico para formular sus pensamientos sin necesitar apoyarlos en argumentos lógicos dirá Sultana Wahnon: “Platón viene a sostener que, si los poetas inspirados dicen cosas de tanto valor sin cumplir los requisitos que al filósofo se le exigen, es porque no las componen con razón o ciencia [...] porque su modo de producción de verdades se atiene a leyes diferentes de aquéllas que rigen las propuestas ,ya que platón define a los poetas inspirados precisamente por no ser «dueños de la razón»”⁸. En *Fedro*, el filósofo ateniense sostiene que el poeta no puede componer poseído por una inspiración lógica, sino cuando se halla en un estado de inspiración irracional, incomprensible, postura que compartirá también José Ortega y Gasset.

Resaltando la presencia de la inspiración divina en el hombre, dirá: “El poeta es una cosa ligera, halada, sagrada; él no está en disposición de crear antes de ser inspirado por un dios, que se halla fuera de él, ni antes de haber dejado de ser dueño de su razón; mientras conserva esta capacidad o facultad, todo ser humano s incapaz de realizar una obra poética”⁹.

Si los seres humanos no son dueños de sí mismos ello puede significar que están enajenados o locos, pero para Platón esto no supone oprobio, sino lo contrario, ya que al brindar a los poetas la inspiración y la locura, los dioses les regalan algo que parece ser mejor que la razón de los individuos comunes.

⁶ S. WAHNON, “Literatura y pensamiento”, *La balsa de la medusa*, 55-56 (2000), p. 79.

⁷ K.V. ERICKSON, *True and Sophistic Rhetoric*. Amsterdam: Rodopi, 1979, pp. 21-23.

⁸ S. WAHNON, ob. cit., pp. 83-84.

⁹ *Ibidem*, p. 84.

Vale la pena recordar aquí el caso de F. Hölderlin, el elegido de *Polimnia*, que vive y escribe poseído por su locura divina, y que dice que “el hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando piensa”. Su poesía, como la de Goethe, está atravesada por meditaciones, líricas o no, como la filosofía poética de Nietzsche y Ortega, de manera que coincidimos con la opinión del filósofo español según la cual lo que diferencia el pensamiento filosófico del poético *no es tanto el grado de concordancia con la verdad como el modo de formarla o producirla*.

Mientras que la filosofía opera mediante silogismos –aunque pueda utilizar, como en el caso de la filosofía de Platón y de Ortega, todas las formas retóricas de la poesía, como la alegoría, la ironía y la metáfora–, la poesía, como laboratorio de elaboración de los sentimientos humanos y bajo la influencia de *Polimnia*, opera con la inspiración, la fantasía, el instinto, la pasión, la intuición y, sobre todo, el mito. El verbo poético es aquél que se define por la embriaguez. En la embriaguez dionisiaca, el hombre es algo diferente del hombre común en estado normal¹⁰.

El dios *Dionisos* viene a poseer y aprisionar su espíritu, moviendo de otra forma su lengua. En estado de embriaguez, el hombre se hunde en un estado de sopor y comunica sólo con las sombras, crea nuevas sombras y en última instancia acaba por hablar de éstas y sólo con éstas. Traiciona la razón, empleando su vehículo, la palabra, a fin de lograr para ella que hablen las sombras, a fin de crear a partir de ella la forma del delirio. El poeta no desea salvarse. Vive bajo condena y, más aún, la prolonga, la hace poesía. Según la discípula de Ortega, María Zambrano, la poesía es en verdad el infierno.

Si el poeta se torna transmisor de pensamientos, verdades como las de los filósofos o aun más importantes, lo hace sin pensar, dado que todo ello procede de la inspiración como obsequio ofrecido por *Polimnia*. En efecto, el filósofo expresa verdades mediante el pensamiento, en tanto que el poeta expresa su verdad poética sin pensar ni recurrir a argumentos puesto que se halla enajenado a causa de la embriaguez o la inspiración divina¹¹. Desde la época de Aristóteles hasta nuestros días esta situación constituye una paradoja, que el pensamiento filosófico occidental y la teoría poética no han podido interpretar mediante argumentos lógicos.

Los filósofos contemporáneos más importantes, que se han ocupado de la cuestión de las relaciones de la poesía con la filosofía, convergen en la opinión de que la expresión poética no es sólo resultado de una situación auténtica y privilegiada, sino que también lo es de la forma de pensar poética. La poesía,

¹⁰ P. H. HWANG, “Poetry in Plato’s Republic”, *Apeiron*, 15 (1981), pp. 29-37.

¹¹ E. ASMIS, “Plato on Poetic Creativity”, en *The Cambridge Companion to Plato*, edición de KRAUT. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 338-364.

entendida de esta manera, es un tipo de conocimiento, postura que sostiene Aristóteles a continuación de Platón, diciendo que la poesía es más noble que la filosofía puesto que dice mejor “las cosas generales”, en tanto que la historia hace lo propio con “las cosas particulares”.

El filósofo estagirita se distancia también en otro punto de su maestro al reconocer que la imitación es la forma característica con que se produce la poesía, sin establecer ninguna diferencia esencial entre la inspiración filosófica y el delirio poético. La acusación platónica contra los poetas en la *República* deberá ser considerada desde la perspectiva del campo metafísico-epistemológico que define la teoría de las Ideas. En la teoría platónica, la poesía no es más que una imagen o un conjunto de imágenes que se hallan a triple distancia de la verdad, ya que 1) la razón es el único instrumento que puede concebir la esencia de las cosas, 2) la razón puede corregirse a sí misma y 3) comprende las cosas sin la limitación que imponen los sentimientos o las apreciaciones sentimentales de la realidad¹². Por el contrario, el poeta es indiferente a los privilegios que le concede su intelecto porque lo único que le interesa es la superficie de los objetos a imitar.

El poeta carece de sentido crítico porque imita de la forma más provocativa y se convierte en falsificador de la verdad, pues en sus descripciones se limita a unos pocos aspectos de la realidad. El sentido de la imitación en Platón, pero también en Ortega, se traslada al campo de la personificación, en una especie de identificación emocional del yo lírico con el mundo, en el punto de contacto amoroso del poeta con *Polimnia*. Para Platón y para el filósofo español la respuesta a la pregunta “¿qué es la poesía?” tiene que ver con la forma en que comprendemos el concepto poesía y su relación con nuestra idea del arte.

Ya se ha visto que por poesía Platón entiende una actividad creativa en general, una actividad que considera que se debe a la inspiración y que es un regalo divino. En *Fedro* se describe la poesía como sublime locura. En el siguiente fragmento de este diálogo, el lector comprende sobre la marcha el conflicto latente entre la técnica, entendida como arte (maestría, capacidad, destreza) y la poesía:

El que sin la locura de las Musas llega a las puertas de la poesía, persuadido de que llegará a ser un poeta eminente por medio de la técnica, será imperfecto, y la poesía del hombre cuerdo es oscurecida por la de los enloquecidos.

¹² G. R. F. FERRARI, “Plato and Poetry”, en *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. I, edición de G. A. KENNEDY. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 92-148.

La “predisposición divina” que mueve a los poetas en *Ion*, en *Fedro* se describe como locura divina o sublime locura. Platón sostiene que la insuficiencia humana como imperfección es tal que aun la técnica más depurada no es bastante para alcanzar la perfección poética, dado que tal perfección es regalo de los dioses¹³.

Como observa W. Tatarkiewicz, “estos juicios encierran la clásica contraposición entre la inspiración y la pericia técnica. Es característico de los tiempos antiguos concebir la inspiración únicamente ligada a la poesía y clasificar, en cambio, las artes entre las actividades normales”¹⁴.

Por consiguiente, podemos distinguir entre poesía de la sublime locura, resultado de la locura poética, y poesía resultado de la suficiencia técnica, producto de la práctica constante de las capacidades poéticas. Sin embargo, ambos tipos de poesía no son idénticos ni gozan del mismo valor, ya que según Platón la poesía insuflada por lo divino y resultado de la sublime locura es una de las actividades más excepcionales del hombre, en tanto que la poesía de los imitadores-profesionales es una técnica de los mediocres. En la *República*, el poeta se halla sumergido en situación cósmica y psicológica extraña e incontrolable.

De ahí que su voz sólo pueda emitir mensajes que son incomprensibles aun para él mismo. En el segundo libro de esta obra monumental y magistral, en el programa propuesto para la forma de organizar el sistema educativo del Estado ideal, Platón incluye como pedagogos del alma humana aceptables sólo a los poetas que emplean de forma virtuosa los mitos.

El acceso a la *República ideal* se prohíbe *a priori* a los poetas que mienten. Las narraciones poéticas que contienen escenas de violencia se consideran peligrosas para la educación de los niños¹⁵. La crítica de los poetas a lo divino no debe ser subversiva y Platón no cederá ni siquiera ante Homero, el poeta divino, por haber incurrido éste en el error fatídico de revelar las debilidades, pasiones y ardidés de los dioses. Según el filósofo ateniense, la composición de nuevos mitos deberá hacerse de acuerdo con los ideales morales de la república, de manera que sus habitantes no teman la muerte y estén educados para enfrentarse con valor y hombría a cualesquiera reveses de la vida. La triple relación entre filosofía, verdad y poesía, como relación de confrontaciones inexorables, depende de la percepción general de la filosofía de esta época y de la postura generalmente aceptada de que los valores morales y políticos deben determinar los valores estéticos y las formas de componer las obras poéticas

¹³ PLATÓN, *Fedro*, ob. cit., p. 245 a-b.

¹⁴ W. TATARKIEWITCZ, *Historia de la estética, I, La estética antigua*. Madrid: Akal, 2000, p. 126.

¹⁵ R. A. NADDAFF, *Exiling the Poets: the Production of Censorship in Plato's Republic*. Chicago: University of Chicago Press, 2002, pp. 24-32.

inspiradas. Platón sacrifica la libertad poética en aras de una integridad moral de los habitantes de su república utópica. El ideal dominante es la bondad, que es el que determina las normas estéticas y las formas de expresión del verbo poético. Lo que esencialmente condena Platón, pero también Ortega, es la poesía inclinada a la palabra fácil, a la palabra que, como la de los sofistas o de los surrealistas y modernistas contemporáneos, es sólo capaz de crear falsas impresiones e imágenes igualmente falsas. La poesía que crea falsas “imágenes” está condenada y se aleja de la verdad¹⁶.

En función de cuanto se ha dicho hasta el momento, la postura de Platón frente al conocimiento y la verdad producidos por la poesía se resume en los siguientes términos: 1) es un conocimiento diferente e inferior al de la ciencia que, sin embargo, ejerce una influencia enorme en la sensibilidad y la moral de los seres humanos; 2) es un conocimiento peligroso cuando incurre en la vulgaridad, cuando resalta la violencia y muestra las pasiones humanas vulgares recurriendo a excesos lingüísticos; 3) el origen divino de la poesía transforma su discurso en conocimiento autónomo, conocimiento por descontado inferior al filosófico¹⁷.

Como Ortega, Platón reconoce que la metáfora y el concepto son dos formas diferentes de asimilar la realidad y que el privilegio de la primera “[...] es que realiza una evasión como la de *Dédalo*, llegando más lejos de lo que puede hacerlo el segundo”. Como se verá a continuación, el discurso filosófico y humanista de Ortega recurre a la imagen poética, a las formas retóricas y, sobre todo, a la metáfora –como el discurso de Platón y de Nietzsche–, pues sabe e intuye que el concepto por sí solo es incapaz de concebir la verdad del mundo de la vida (*Lebenswelt*).

Poesía y verdad en Ortega

En 1906, Ortega y Gasset publica en el diario *El Imparcial* un artículo titulado “Moralejas II. Poesía nueva, poesía vieja” en el que sostiene que el arte es una evasión de la vulgaridad de la vida cotidiana, un refugio en que se resguardan los hombres selectos y exigentes para escapar de la presión de su entorno asfixiante. Añade también que todos podríamos disfrutar de los bienes de una vida espiritual intensa, colmada de satisfacciones incompatibles con el materialismo vulgar de lo cotidiano y las pasiones humanas comunes.

¹⁶ M. H. PARTEE, “Plato’s Banishment of Poetry”, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 28 (1970), pp. 209-22.

¹⁷ P. MURRAY, *Plato on Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 25-32.

A la pregunta “¿de qué nos liberta” el arte?, el entonces joven filósofo contesta “de la vulgaridad” por supuesto, ese morbo cotidiano que endurece todo lo que de interior e individual hay en el hombre¹⁸.

El poeta que huye de la vulgaridad vislumbra algo que es razonable conquistar, un mundo no vulgar e inhumano; crear un nuevo mundo, entre imaginario y real, en el que el espíritu exigente no sufra, en que encuentre el clima adecuado para sobrevivir sin dolor. A este mundo dará el nombre –no exento de ironía– de torre de marfil. El poeta contemporáneo, cuando se retira a su torre de marfil –tras haber vivido una coexistencia dolorosa con sus semejantes en un entorno aburrido e indiferente–, lo hace conscientemente porque elige esta actitud a fin de cantar y ensalzar unos mundos exóticos, los paraísos perdidos y las realidades lejanas y soñadas. Las ideas de los poetas parnasianos franceses y de los simbolistas atraviesan este artículo cuya idea filosófica central es un platonismo moderado, cuyo fundamento es la opinión de que el arte entendido como refugio puede salvarnos de la barbarie y la vulgaridad del mundo que nos rodea. En el mismo artículo se subraya que el hombre de acción caracterizado por un impulso vital es el hombre sin problema particular, el que disfruta de la vida y supera fácilmente sus penas, el ser que no precisa de tales evasiones y apenas se interesa por el arte y su función terapéutica¹⁹.

La disposición psicoanalítica de Ortega es característica de la amplitud de sus intereses intelectuales, porque en una época en que todavía no se vislumbra en el horizonte de la cultura europea la nueva tendencia de la interpretación psicoanalítica de la literatura, sostiene que el poeta, al no tener otra salida, se evade a su torre de marfil, tratando de escapar de la monotonía y el tedio de una existencia intolerable y prosaica mediante la búsqueda de un ritmo diferente que sólo la poesía podría ofrecer, ya que es el arte por antonomasia de la cordialidad y llena el vacío –cantando “a Arlequín y a Pierrot”– que naturalmente sienten todas las almas humanas sensibles que reaccionan sanamente ante cualquier manifestación de vulgaridad²⁰.

En otro escrito crítico de la misma época, Ortega acusa a los poetas y literatos de la decadencia por distanciarse de todo interés por los temas humanos, sociales y nacionales para dedicarse aparentemente a la labor sagrada del arte y la poesía puros que sólo pueden valorar los iniciados de los círculos literarios²¹. Ortega realiza una crítica de las ideas de los modernistas y sostiene que

¹⁸ José ORTEGA Y GASSET, *El sentimiento estético de la vida*, edición de José Luis MOLINUEVO. Madrid: Tecnos, 1995, pp. 71-75.

¹⁹ *Ibidem*, p. 73.

²⁰ *Ibidem*, p. 75.

²¹ *Ibidem*, p. 73.

si bien su estética pretende otorgar valor a la palabra, no la percibe como expresión de alguna idea o sentimiento, sino como sonido puro. Las palabras, escribirá luego, “son logaritmos de las cosas, imágenes, ideas y sentimientos, y deben emplearse sólo como referentes de los valores, jamás como valores”. La belleza sonora de las palabras es grande en ocasiones, “yo me he extasiado al enfrentarme con las sabias, brillantes y hermosas palabras de los hombres de Grecia, que las construían como hacían con sus templos”²².

Pero, prosigue, esta belleza de las palabras “no es poética. Proviene del recuerdo de la música que nos hace ver en la composición de una frase una simple melodía. La musicalidad de las palabras es una fuerza de goce estético muy importante para la creación poética, pero jamás constituye el centro de gravedad de la poesía.” Con estas ideas platónicas sobre las relaciones entre poesía y música, el filósofo español que, por descontado, conocía el famoso verso de Verlaine, verso conocido en las tertulias literarias de la época, se pone del lado de aquellos literatos que, con Miguel de Unamuno a la cabeza, sostienen, en confrontación abierta con los modernistas, que la poesía no debería identificarse con el arte de la música ni debería perturbarse su relación con la metafísica en su angustiosa búsqueda de la verdad y la belleza.

El reproche lanzado a los modernistas españoles se debe a que “son totalmente indiferentes a los serios problemas nacionales de España” tras su total derrota ante los estadounidenses en 1898 y la reducción de su prestigio internacional a causa de la pérdida de sus posesiones transatlánticas –y abundan en imitaciones de las obras poéticas del decadentismo francés, con temas que nada tienen que ver con los problemas del hombre contemporáneo y de la vida española en general: “Si no te has sumergido –dirá en su crítica– en las grandes corrientes subterráneas que unen y animan a todas las almas humanas, si no te preocupan las grandes incertidumbres de la humanidad y no el escribir en tus versos encantadores sobre unas manos blancas y sobre jardines que mueren por el amor de una rosa [...] no eres poeta”. Recordará así que la fuente de la poesía lírica no puede ser otra que el dolor humano: “La poesía es la flor del dolor. Pero no del momentáneo y pasajero sino del dolor con que se pone a prueba toda la vida del individuo. Porque la totalidad de una vida, con su nacimiento y su muerte es fuertemente atraída, desde la más lejana esfera, por el corazón doliente del Uno-Todo”.

La decadencia de los poetas españoles no se debe sólo a su indiferencia por los problemas de España, sino también al hecho de que, por una parte, cantan sin pudor sólo “para Arlequín y Pierrot”, pegando “lunitas de cartón sobre un cielo de tul”, y por la otra, imitan una poesía romántica ya trasnochada sin sa-

²² *Ibidem*, p. 95.

ber otorgar valor al pesimismo de su época, ya que su arte ni tan siquiera ha intentado ser pesimista”²³.

En 1912, Ortega reconocerá que el poeta nicaragüense Rubén Darío, considerado en aquel tiempo el introductor del modernismo literario en España, ha conquistado la belleza y el ritmo para la poesía determinando teórica y, sobre todo, prácticamente sus fronteras con la prosa. En referencia a la fuerza poética de los versos del “indio divino”, el filósofo español sostiene el punto de vista platónico de que “el alma del verso es el alma del hombre que va componiendo”²⁴. El platonismo del joven Ortega concuerda con el de Unamuno y Antonio Machado, quienes creen que no puede haber poesía sin sentimiento y que la poesía como vibración del alma es el resultado de la respuesta que ha recibido el alma humana de su contacto con el mundo. El alma del poeta no debiera contentarse sólo con el empleo más o menos correcto de algunas metáforas, palabras y ritmos en el poema, sino que debería convertirse en un lugar del que todo el universo tomara vida, vida espiritual como decían los místicos alemanes a los cuales había accedido el joven profesor de metafísica durante su estancia de estudios en Marburgo.

En su artículo sobre la poesía de Antonio Machado, Ortega dirá que el verdadero poeta se diferencia del filósofo-poeta debido a esta circunstancia particular de la sensualidad, que es mucho más intensa en el verbo poético que en el filosófico. Es la época en que Ortega sostiene que, aunque la música y la belleza no constituyen por sí solas la poesía, “la musicalidad y la belleza de las palabras” en el verbo poético son una fuerza de goce estético muy importante en la creación poética. En el ensayo *La deshumanización del arte*, publicado en 1925, sostiene que “la poesía deshumanizada” de su época parte de las ideas estéticas y la poesía de Mallarmé. Se trata de una poesía “pura”, en que se ha reducido al mínimo el elemento romántico característico de la obra de los poetas románticos del siglo XIX. De acuerdo con la conocida definición de Paul Valéry, la poesía pura es aquella que queda en el poema cuando se ha eliminado de éste todo cuanto no es poesía. Sin embargo, Ortega insiste, mostrando su distanciamiento respecto de las teorías de los simbolistas franceses y recurriendo a su medio preferido, la metáfora. Dirá: “La vida es una cosa. La poesía es otra cosa. No las confundamos. El poeta empieza ahí donde acaba el hombre. El destino del hombre es vivir lo que le ha tocado vivir. La misión del poeta consiste en descubrir aquello que no existe. Sólo de esta manera se justifica la profesión de poeta. El poeta amplía el mundo, agregando a lo real, que ya está ahí

²³ *Ibidem*, p. 75.

²⁴ II, 147.

por sí solo, un continente irreal"²⁵. Pero, ¿cuáles son los procesos que conducen en la modernidad tardía a la aparición de este fenómeno paradójico, la deshumanización de la poesía y, en general, del arte? El rehuir el elemento anecdótico de la vida, el elemento sentimental y la inclinación a no expresar la vida cotidiana con sus problemas en la poesía. Éstos son los elementos básicos del arte poético y de la teoría estética de los simbolistas franceses y, posteriormente, de los poetas modernistas, que llegan a la conclusión de que la poesía debería crear una nueva realidad, o sea el poema, una nueva realidad artística distinta de la vida real. Para Ortega, la poesía es "el álgebra superior las metáforas". La metáfora es el medio más adecuado para lograr en la poesía esta sustitución de la vida por el arte. Otro medio de evasión de la realidad es el surrealismo, la desmaterialización del mundo de la vida y la consecución de un arte en que se entrelazan la metáfora con el juego de palabras y la ironía, considerada por algunos románticos alemanes como "la máxima categoría estética". Ortega sostiene que la poesía es una "indagación" capaz de descubrir los hechos, como la ciencia y la filosofía que emplean la metáfora de modo distinto.

No obstante, el grado de autenticidad que el pensamiento metafórico tiene en la poesía no puede compararse con el que tiene o puede tener en la ciencia. Porque, si bien la ciencia emplea la metáfora, la poesía es metáfora o, en otras palabras, la "metaforicidad" esencial²⁶. En tanto que la ciencia, desde la época de Platón, consciente o inconscientemente emplea la poesía —la poesía rigurosa tiene alma poética, dirá Ortega— su objetivo fundamental es despertar, estimular el espíritu humano. La poesía alumbró nuevas realidades, lo hace todo nítido y deja que las cosas emerjan a una primera luz, *status nascendi*²⁷. Pero este destino de creación y recreación obliga a la poesía a escapar de sí misma, refugiándose en la metáfora, a distanciarse de los nombres comunes y a emprender la búsqueda de los auténticos. Por eso la poesía no sigue la vía directa de las ideas o del concepto sino que busca la imagen que yace dormida en el interior de las cosas. El pensamiento metafórico constituye la aportación más importante al verbo poético y al discurso científico. La diferencia radica en que "opera" en ámbitos diferentes y con finalidades diferentes. La huída de la realidad característica de la poesía contemporánea según Ortega, empieza por la palabra y la frase poética —surrealista, simbolista, etc. En un ensayo suyo sobre la poesía de Góngora, el filósofo español subraya que la poesía es eufemismo. Lo que pretende el poeta es evitar el nombre cotidiano de las cosas,

²⁵ III, 864.

²⁶ C. CHUST JAURRIETA, "La metáfora en Ortega", en *Boletín de la Real Academia Española*, 51 (1963), p. 58.

²⁷ IV, 176.

sus usos habituales, dándoles otro nombre inusual e insólito²⁸. En otro escrito crítico, tomando como punto de partida un verso del poeta catalán López Picó, que define el ciprés como el espectro de una llama muerta, retoma en su diálogo con los lectores el tema de la metáfora poética. Su teoría se resume en la tesis de que toda metáfora crea un nuevo objeto poético que no es –en el caso del verso citado de López Picó– el ciprés, ni la llama, sino lo que podría denominarse ciprés-llama, que es la identidad del sentimiento del ciprés y del sentimiento de la llama en su doble consideración del lector del poema. Aquí la metáfora no es producto del dúo ciprés-llama, sino del dúo ciprés-espectro de la llama. En nuestra opinión, la belleza de metáfora poética no radica en que comparemos el ciprés con la llama, ya que la identidad de ambos no es total –la llama se mueve, el ciprés no–, sino en que comparemos el ciprés con el espectro inmóvil de la llama. Lo que caracteriza la teoría de la metáfora de Ortega como platónica es que el nuevo objeto resultante de la elaboración metafórica no es real, sino irreal.

De acuerdo con el filósofo español, el arte y, sobre todo, la poesía son esencialmente desmaterialización, disolución y destrucción de los objetos reales y, por supuesto, recomposición de sus imágenes verdaderas. El poema o “el objeto estético”, esta “cosa nueva y diferente”, contiene en sí, como uno de sus ingredientes, “la pulverización de la realidad”. La novedad que debe aportar al acervo de la poesía todo poeta con talento está directamente relacionada con su yo lírico, es “un nuevo léxico”, un nuevo lenguaje –su estilo–, mediante el cual llegan a nosotros objetos como el ciprés-llama de López-Picó del que “antes de escribirse este verso nada sabíamos”²⁹. Todo poeta inspirado por *Polimnia* es insustituible porque su estilo y lenguaje personal son únicos e insustituibles. Se puede considerar que un científico “ya está superado a causa de los descubrimientos del que lo sigue”. Pero un poeta es siempre único e insustituible por la simple razón de que su estilo poético e inspiración son únicos e insustituibles, un regalo de los dioses. Como Platón, Ortega cree que el amor del ser humano por la verdad, la sabiduría y la poesía se identifica con su ansia por la felicidad. El hecho de armonizarse con sus inclinaciones, buscando la felicidad y la virtud no es en absoluto diferente de lo que han sentido y hecho los grandes poetas a lo largo de los siglos. La inclinación, dirá dirigiéndose a los espíritus más selectos de su época, “la cuestión de nuestra propia existencia es una urdimbre tejida por la imaginación”³⁰. A través de la imaginación, la creatividad del poeta se manifiesta en toda su grandeza. Con la creación y la recreación el poeta nos ofrece las dos fases de la inspiración divina

²⁸ IV, 175.

²⁹ I, 673-677.

³⁰ VI, 817.

de las palabras. El gran error “sería creer que la belleza se halla lejos de las cosas que nos rodean” y olvidar la frase de Goethe según la cual toda poesía auténtica es poesía de circunstancias, escribe Ortega en 1914³¹. Por ello no resulta fácil dilucidar el misterio de la creación, porque el poeta es hombre y artista a un tiempo, un ser que revela constantemente nuevas realidades en su esfuerzo por superar las contradicciones del mundo que lo rodea. Teniendo como único instrumento el lenguaje de su propia época, este mundo lo transforma humana y estéticamente en poesía. El arte y la poesía son algo más que la vida, algo más que las circunstancias, son la superación última de la vida misma y de sus circunstancias. Las palabras del poeta no anulan nada porque, al recobrar el sentido del tiempo perdido, expresan su celo y el esfuerzo que hace por expresarlo todo de una manera única e incomparable³².

La misteriosa vida interior del poema se corresponde con el yo lírico del poeta, cuya salvación se encuentra en su mismo poema. La poesía no es sino una manera de mantener abierto el diálogo del yo lírico con su entorno. El lirismo se define como una proyección estética de la tonalidad general de las emociones y sentimientos humanos y su existencia se identifica con las épocas de auge, y sólo en casos especiales también con las de decadencia³³. La inspiración poética, “la voluntad estética particular del poeta” es la circunstancia necesaria y capaz de producir la obra de arte. Ortega plantea a su vez el interrogante que siglos antes planteara Platón. La creación, la escritura ¿son sólo un regalo divino o algo más?

En *Meditaciones del Quijote* (1914) se refiere a las dos caras de la personalidad del poeta, de la persona que se halla permanentemente en una situación de encrucijada y distanciamiento, complementaria de aquélla a la que está sometido el binomio obra-vida, subrayando que “el elemento artístico que tiene el artista es sólo una parte de sí mismo. La musa, el yo artista, es un genio interior que actúa sobre el conjunto de la personalidad del ser humano y la define, encontrándose en muchos casos en conflicto y contradicción con ella. “La musa interior descubre la obra bella y la persona que es poseída por ella deberá transcribirla”³⁴. Por esta razón, el poeta poseído por *Polimnia* o por el genio poético “no es aquél que va y viene por la vida, el que sufre y resiste, el que viaja o vive inmóvil, ni siquiera el que medita u odia, o desea”. No es “este ser hambriento y sediento de diálogo, sino el ser que sueña la belleza, gracias a su verbo comunicativo, «el individuo elemental» que, en el interior del ser humano

³¹ Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza Editorial, 1981, pp. 272-273.

³² II, 389.

³³ I, 817.

³⁴ *Meditaciones del Quijote*, I, 78.

“se ocupa exclusivamente de descubrir la belleza”. La creación poética es sinónima del descubrimiento y de la novedad y sólo tiene sentido como correspondencia del yo lírico del poeta con el mundo que lo rodea. La existencia humana y la creación se corresponden con la doble existencia del hombre-poeta y con la amalgama de la pureza y de la impureza que constituye el binomio obra-vida. El yo lírico del poeta se configura paulatinamente, partiendo de la base de su disposición sólida y constante de “huir de las cosas del mundo que lo rodea y crear otro mundo entre real e imaginario, la obra de arte, el poema. La belleza de la escritura según Platón y Ortega es un regalo divino, así como lo es su significado; por ello no deben ser considerados resultado de la evasión humana de los problemas cotidianos de la vida. En un entorno en que “se cierran puertas y ventanas”, el poeta no puede respirar libremente; menos aún podrán sus lectores, observa Ortega. La poesía sólo tiene sentido como una relación de diálogo entre el yo lírico del poeta y sus hipotéticos lectores³⁵.

El “síntoma” del gran poeta es “que nos relata algo que nadie hasta el momento nos había relatado y que, empero, no nos resulta nuevo”, indica Ortega en una crítica suya a la poesía de Rabindranath Tagore. La gracia en la poesía es asimilable al descubrimiento del poeta. La alta poesía es siempre revelación, luz verídica por una fuente arcana que ilumina de forma única las cosas humanas.

En suma, debemos señalar que, desde muy temprano, Ortega define la lírica como un género literario independiente con un “peso estético” específico o, como ya se ha referido, “como una proyección estética” de los sentimientos humanos. Al contrario que la narración, que nos introduce en la realidad que nos rodea, la poesía “no entra en colisión con nuestra realidad, o, mejor dicho, adquiere su gracia peculiar al aparecer contrapuesto a ella, instalando en medio de ella con olímpica inocencia la desnudez de su irrealidad”³⁶. El lirismo es una “exteriorización”, una proyección de las actividades de la vida en el alma del poeta, quien con su arte convence al lector de su importancia. En general, el arte es artificio, farsa, capacidad taumatúrgica de desmaterización de la existencia humana. Lo natural jamás será artístico de no pasar por el laboratorio del poeta que le impone otra naturaleza, mediante esa categoría filosófica y estética que denominamos “estilo”, para dar lugar a la creación, la obra de arte, que no existía hasta entonces en el mundo. El estilo de todo poeta auténtico no es ni más ni menos que una elección y selección única de los medios expresivos que la lengua y la cultura de su época le brindan. El talento es una elaboración del talento y el elemento más interesante en la biografía de los grandes poetas no es, para el filósofo español, su lucha con el mundo que los

³⁵ H. G. GADAMER, *Poema y diálogo*. Barcelona: Gedisa, 1993, pp. 142-155.

³⁶ III, 903.

rodea, sino la lucha con su destino interior, con su inclinación misma. El poema entendido como obra de arte, como resultado final, no es sólo la prueba de esta inclinación sino la forma privilegiada de su total confirmación. Como Platón, Ortega divide el público de la poesía en dos tipos de personas, los que la comprenden y los que, por diversos motivos, no la comprenden. Su teoría de la minoría espiritualmente selecta es de origen platónico, como también lo es su opinión de que todas las épocas han tenido dos tipos de arte, uno para las minorías capaces de aproximarse a los valores de la alta poesía, y otro arte para las masas, realista, ocasionalmente inclinado a la vulgaridad y accesible a todos. El goce estético elevado, según el filósofo español, es accesible sólo a los espíritus superiores, de ahí que los denomine “placeres inteligentes”. Contraponiendo la minoría selecta a la masa, dirá que el papel creativo de la primera no es determinado por la realidad social ni es producto suyo.

De la masa proceden los sentimientos, no así los valores del estilo artístico que definen la estética individual y el genio y lógica particulares del artista. La poesía es siempre fruto de una rebelión individual interna. No procede la sociedad entendida como masa, sino de algunos seres humanos selectos, los artistas, en cuyo interior vive y opera un espíritu trascendental inspirado por los dioses. Bajo la influencia de las ideas de M. Heidegger, Ortega procede a una distinción entre estilo filosófico y literario, llegando a la conclusión de que la poesía es, en última instancia, “verbo esencializado”, “la palabra por la palabra”, intenso “deseo de hablar” pero también de metaforizar hasta alcanzar el resultado anhelado: “el auténtico nombre de las cosas”³⁷. El amor del poeta “por la palabra” no puede anular su amor por la “sabiduría”, porque en lo referente a su raíz última, la “palabra” y la “sabiduría” se identifican. No puede haber sabiduría sin palabras y viceversa. Bajo este prisma, la filología y la filosofía son ciencias afines y el límite entre discurso filosófico y poético, como demostrara con sus brillantes escritos filosófico-poéticos el ídolo de juventud de Ortega, Nietzsche, se torna borroso. La lengua de la filosofía y de la poesía es la creadora de las cosas. Las cosas mismas adquieren un valor y un nombre a partir del momento en que las nombra el ser humano.

Desde sus inicios, recurriendo al mito, relatando mitos, la poesía siempre ha buscado construir otra lengua más convincente, dado que los mitos, como la literatura en general, tienen el poder de ampliar el campo de la sensibilidad humana³⁸. Sin embargo, la poesía esencialmente no es lengua. Utiliza la lengua para superarla, ya que pretende expresar aquello que la lengua *sensu stricto* no

³⁷ Oc83, VIII, 292.

³⁸ E. LLEDÓ, *La memoria del logos. Estudios sobre el diálogo platónico*. Madrid: Taurus, 1990, pp. 105-106.

puede decir. Emerge, pues, como una nueva dinámica de la palabra comienza ahí donde la eficacia de la lengua acaba. Ortega define el “nombrar” como una función de la poesía. Por consiguiente, la poesía tiene una doble dimensión: 1) es el conocimiento de la verdad – es una forma de conocimiento o, en otras palabras, lo que dice la poesía es verdad; y 2) nos hace constatar la necesidad humana de recrear a la que se somete la lengua, prohibiéndole el anquilosamiento y el marasmo o la degeneración en un uso simple. La poesía como conocimiento, como revelación y como proyección estética de otra realidad conduce a la lengua misma a una superación de sus límites y sus expresiones cotidianas tópicas. La palabra del poeta es “la palabra interior”, de la que ya se ha tratado, palabra total, palabra primordial, palabra matriz y arquetípica. Toda palabra poética nos conduce a los inicios de la filosofía y de la poética, a Platón y al discurso de Sócrates. La poesía como celo por la verdad conduce la lengua a su opuesto, el silencio. Escribiendo sobre Mallarmé, Ortega llega a la conclusión de que su poesía es un tipo de “silencio elocuente”³⁹. Al silenciar los nombres directos de las cosas, proyecta su alma como un misterio cautivador.

La poesía “es esto y nada más que esto, [...] una valerosa fuga, una ardua evitación de realidades”⁴⁰. El silencio de Mallarmé es la articulación del silencio con la lengua, la expresión poética del silencio. En general, para Ortega la poesía es una lucha incesante con el silencio o con los silencios que rodean el mundo. Frente al silencio del mundo se alza el decir originario, el verbo divino, la voluntad de la lengua, voluntad radical de un ser extraño, el poeta, cuya única preocupación es hacer del mundo real en que vive un lugar habitable. Sólo el verbo poético con sus metáforas y sus variadas formas retóricas, como auténtico nombre de las cosas, puede superar el abismo que separa la palabra del silencio que la rodea. Desde la época de Platón hasta la de Ortega –que es también nuestra época de la crisis y de “la desaparición de la palabra”–, la poesía ha emergido siempre del interior del silencio. Su finalidad es asimilable a su función más esencial, que jamás ha cambiado. El genio que ha impulsado al poeta desde la época de Platón hasta hoy es siempre el mismo, e idéntica es su finalidad: llevar la dinámica expresiva de la lengua cotidiana de los hombres al límite, hasta la poesía y la verdad poética del mundo que es también la verdad de toda filosofía verdadera. ●

³⁹ V, 197.

⁴⁰ *Idem*.

La teoría orteguiana sobre el origen deportivo del Estado

Fernando H. Llano Alonso

ORCID: 0000-0001-7589-4166

Resumen

El presente estudio pretende explicar la tesis orteguiana sobre el origen deportivo del Estado, así como indagar también en sus posibles implicaciones teóricas en la filosofía política del pensador madrileño. En este repaso a las primeras manifestaciones históricas del Estado, nos detendremos especialmente en la historia del Estado en Roma, porque, para Ortega, el pueblo romano es el único que ofrece a los historiadores un conocimiento completo de la evolución de su ciclo vital, desde su nacimiento hasta su extinción. Precisamente de la observación de la historia política del Estado romano extraeremos una serie de enseñanzas que nos resultarán de gran utilidad para entender y, consiguientemente, analizar con criterio la problemática socio-política del tiempo en que vivió Ortega.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Estado, Derecho, Historia política, Filosofía política

Abstract

This study tries to explain Ortega y Gasset's theory about the sports origin of the State, as well as to ascertain its possible theoretical implications on the political philosophy of the thinker from Madrid. In this review of the first historical forms of the State, we will deal especially with the history of the State in Rome, because, according to Ortega, the Roman civilization is the only one that offers historians a thorough knowledge of its life cycle evolution, from its birth to its demise. Precisely from the observation of the Roman State political history we will draw a series of teachings which will be very useful for us to understand and consequently, to be able to rationally analyze the socio-political issues of the times when Ortega lived.

Keywords

Ortega y Gasset, State, Law, Political History, Political Philosophy

Radicalidad y recurrencia en Ortega

La teoría orteguiana sobre la génesis del Estado es *radical* y *recurrente*. Antes de pasar a exponer el tema que pretende tratarse en el presente artículo, convendría que reparásemos brevemente en el origen etimológico y en el valor semántico de los dos adjetivos que acabo de subrayar deli-

Cómo citar este artículo:

Llano Alonso, F. H. (2008). La teoría orteguiana sobre el origen deportivo del Estado. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (16/17), 139-174.
<https://doi.org/10.63487/reo.565>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 16/17. 2008
mayo y noviembre



beradamente, puesto que, de no hacerlo así, podrían quizás inducirnos a error. En primer lugar, el término “radical” proviene del latín *radicalis* y se refiere a lo que pertenece o se relaciona con la raíz (*radix*) de algo. Pues bien, para Ortega hay una *realidad radical* por excelencia: la vida, la cual es, a su vez, raíz de las demás realidades y actividades, entre las que se hallan, evidentemente, también la filosófica y la historiográfica¹. De ahí que, en general, en su doble condición de hombre y de pensador, es decir, como individuo que, además de *vivir*, *piensa* desde dentro de la vida, Ortega se sienta compelido a estudiar los grandes problemas tradicionales de la filosofía *en su raíz*². Pero, aparte de la radicalidad inherente a la ocupación del pensar, para nuestro autor, esta actividad tiene naturaleza histórica o, dicho en otras palabras, tiene origen histórico, puesto que, conforme al conocido aforismo clásico: *primum est vivere, deinde philosophari*, la filosofía no puede ser algo tan *original* y *primerizo* en el hombre como el vivir³. No puede soslayarse, sin embargo, el hecho de que tanto la filosofía como las demás realidades humanas poseen, en la medida en que son humanas, una contextura histórica, o sea, una historicidad⁴. A este respecto será el propio Ortega quien concluya que:

De lo dicho se desprende que toda realidad humana, por su historicidad, consiste en venir de algo pasado e ir hacia algo futuro. Por tanto, que es una realidad sustancialmente móvil⁵.

Por consiguiente, para estudiar la historia de la humanidad desde una perspectiva diacrónica, Ortega se servirá de un concepto acuñado por él mismo: la ‘razón histórica’, y que, en resumidas cuentas, equivale al de ‘razón narrativa’ porque es capaz de entender (y narrar) la cambiante realidad humana (ya sea adoptando ésta la forma de hombre, de nación o de civilización) en su cons-

¹ José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema* (1935): *Obras completas*. Vol. VI, Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, p. 13. En adelante, cuando las citas aludan a la edición de las *Obras completas*. 12 vols. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983, se citará solamente el tomo correspondiente (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos), anteponiéndoles *Oc*83.

² *Oc*83, VIII, 275.

³ *Oc*83, VIII, 268.

⁴ Abundando en estas reflexiones, Ortega añadirá que: “Porque en la vida humana va incluso toda otra realidad radical, y cuando una realidad es *la* realidad, la única que propiamente hay, es, claro está, trascendente. He aquí por qué la historia –aunque no lo hayan creído las últimas generaciones– es la ciencia superior, la ciencia de la realidad fundamental –ella y no la física”. *Oc*83, V, 95.

⁵ *Oc*83, IX, 89.

tante e invariable curso desde el pasado hasta el futuro⁶. Como veremos más adelante, será precisamente esta visión dinámica e introspectiva de la historia la que llevará a Ortega a polemizar con verdaderas autoridades en la materia, como por ejemplo Arnold Toynbee, a quien dedicará nada menos que un curso monográfico de doce lecciones impartidas, con motivo de la inauguración del “Instituto de Humanidades”, a lo largo del curso académico 1948-1949. El desconocimiento de la estructura interna de la historia es lo que impediría a Toynbee, según Ortega, profundizar en el conocimiento de las distintas civilizaciones, lo cual le conducía, a veces, a realizar afirmaciones inexactas (por excesivamente superficiales y genéricas). La más grave de ellas, indica el pensador madrileño, es la que sostiene que el Imperio romano representaría algo así como el prototipo de Estado universal en el que toda civilización termina constituyéndose⁷. Sin entrar a discutir, por obvio, el hecho de que el mundo parece encaminarse, indefectiblemente, hacia la formación de algo parecido a un Estado universal (o bien, parafraseando a Kant, a una suerte de República mundial), lo cierto es que Toynbee –denunciará Ortega– pasa por alto que ese prototipo de Estado universal, encarnado según él por el Imperio romano, es,

⁶ Conviene advertir que no cabe considerar, como han hecho recientemente algunos autores, a la razón narrativa como un concepto postmoderno, puesto que es tan sólo, lisa y llanamente, una concreción de la razón histórica, como parece desprenderse del siguiente texto de Ortega: “El hombre es *un desconocido*, y no es en los laboratorios donde se le va a encontrar. ¡Ha empezado la hora de las ciencias históricas! La razón pura (que en última instancia, también –como hemos visto– lo único que lograba con su pretensión de deducirlo todo por pura lógica era acabar asentándose en la narración de un hecho: el choque de los átomos), tiene que ser sustituida por una razón narrativa. El hombre es *boy* lo que es porque *ayer* fue otra cosa. ¡Ah! Entonces, para entender lo que hoy es basta con que nos cuenten lo que ayer fue. Basta con eso, y aparece, transparece lo que hoy estamos haciendo. Y esa razón narrativa es la *razón histórica*”. *La razón histórica* (1940), *Oc*83, XII, 237. Para una información más exhaustiva y detallada sobre la conexión existente entre «razón vital», «razón histórica» y «razón narrativa» resultan de gran interés dos trabajos de José Manuel SEVILLA FERNÁNDEZ: “Vico y Ortega: razón narrativa y razón histórica”, en *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea. Volumen III. El pensamiento hispánico y propuestas viquianas para el nuevo siglo*, en E. HIDALGO-SERNA, M. MARASSI, J. M. SEVILLA, J. VILLALOBOS (eds.), Napoli: La Città del Sole, 2001, pp. 985-1018; *Ragione narrativa e ragione storica*. Napoli: Guerra, 2002, pp. 145-176.

⁷ En relación con los Estados universales, véase la Parte VI del *Estudio de la Historia* de Toynbee, en donde se define al Imperio romano como “el imperio universal de la civilización helénica”. Cfr., Arnold J. TOYNBEE, *Estudio de la historia (II)*. Compendio de D. C. SOMERVELL (vols. V-VIII), trad. cast. L. A. BIXIO. Madrid: Alianza Editorial, 1970, p. 296. Para un conocimiento más detallado de las distintas metodologías utilizadas por Toynbee y Ortega en sus respectivos estudios historiográficos, resulta sumamente interesante la lectura de la tesis doctoral de Miguel COBALEDA COLLADO, dirigida por el Prof. Miguel CRUZ HERNÁNDEZ y titulada: *Ortega y Toynbee. Un estudio comparativo de sus procedimientos gnoseológicos*. Salamanca: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Salamanca, ¿1970?

en realidad, un modelo de Estado anormal, esto es, de “anormalidad consagrada como normalidad, la patología estatal aceptada como salud”⁸.

Volviendo a la frase inicial de este primer epígrafe, quisiera centrarme en la justificación del segundo epíteto con el que calificué la teoría orteguiana sobre la génesis del Estado: me refiero ahora al adjetivo ‘recurrente’, que deriva del participio activo del verbo latino ‘recurrere’ (*recurrens-recurrentis*) y que se refiere a algo que vuelve a ocurrir o a aparecer, especialmente después de un intervalo de tiempo. Al hilo de esta última consideración, y al cuestionarse por los grandes problemas de la Filosofía en su raíz, Ortega descubrirá “que siempre han sido planteados en un aspecto ya secundario, derivado y no primitivo, espigados ya y no en su hipogea radicación”⁹. Dentro de las cuestiones recurrentes de las que se ocupa Ortega hay, a mi juicio, una especialmente paradigmática por su directa vinculación con el tema central de este trabajo: la que versa sobre los orígenes del Estado. Para desarrollar su teoría sobre la génesis del Estado, Ortega no sólo se surte de las principales fuentes bibliográficas (antropológicas, sociológicas, jurídicas e historiográficas) que sobre esta materia hay en su época (y que, sin afán de ser exhaustivos, estarían representadas por tratados como los de Bergson, Durkheim, Frazer, Levy-Brühl, Malinowski, Spengler, Toynbee o Weber), sino que también conoce, y cita profusamente, las aportaciones científicas de autores clásicos del siglo XIX. Así, entre las teorías más relevantes estudiadas por Ortega destacan la sociología descriptiva de Spencer, las investigaciones antropológicas de Morgan, Taylor y Wundt, y la historiografía grecorromana de Mommsen¹⁰.

Pretender espigar ahora, dentro de los escritos orteguianos sobre la creación del Estado, las tesis más originales y novedosas de nuestro pensador para así

⁸ *Ibid.*, p. 68.

⁹ *Oc83*, VIII, 274.

¹⁰ De este elenco de autores y de teorías he excluido conscientemente la doctrina evolucionista (tanto la de carácter dialéctico, representada primero por Hegel y posteriormente por Marx, como la de carácter biológico, defendida por Darwin y sus discípulos). Para estos tres autores, la historia constituye un proceso unitario y homogéneo, independientemente de quién sea el protagonista de dicho proceso (así, en tanto que para Hegel lo será el Espíritu, para Marx, en cambio, la Materia económica, mientras que para Darwin dicha evolución tendrá un contenido puramente biológico). Para Ortega, en cambio, esta presunción de unidad del género humano, o de humanidad homogénea, no es más que una caprichosa quimera propia de un periodo (la segunda mitad del siglo XIX) en el que se ignora “el hecho bruto, irracional, alógico, pero innegable, de la pluralidad de las formas humanas, de la heterogeneidad de los espíritus colectivos, de la incomunicación efectiva entre ellos”. Cfr., *Las Atlántidas* (1924): *Obras completas*, Vol. III. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004, pp. 762-763. En adelante, cuando las citas aludan a la nueva edición de las *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2007, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo en arábigos.

poder diferenciarlas de aquellas otras que han sido simplemente asimiladas por aquél y que, por tanto, proceden de las obras de otros autores, me parece un acto de depuración estéril que en nada ayudaría a alcanzar los tres propósitos centrales de este trabajo, pero que, sin embargo, sí contribuiría notablemente a desviarnos de ellos: de un lado, aclarar lo que quiere decir Ortega cuando habla del origen deportivo (o festivo) del Estado y explicar las razones por las que se muestra contrario a aceptar las tesis iusfilosóficas racionalistas en torno al origen de la sociedad civil (fundamentalmente del contractualismo y del utilitarismo) defendiendo, en cambio, un planteamiento más propio de la antropología jurídica¹¹; de otro lado, comentar los motivos por los que Ortega elige la historia de Roma, con preferencia a la de otras culturas y civilizaciones, para encontrar allí el arquetipo del Estado concebido como instrumento para el ejercicio del poder público; y finalmente, exponer las principales conclusiones a las que llega Ortega sobre el proceso de génesis, ascenso y declive de ese “arquetipo de Estado” que fue Roma para, a partir de ahí, precisar qué consecuencias teóricas se derivan de estos estudios históricos y en qué medida influyen en el pensamiento político orteguiano. A cubrir dichos objetivos se dirigen los siguientes epígrafes.

Del Estado como realidad dinámica

Ya sabemos que, para Ortega, la vida significa realidad radical y primaria. La vida es, pues, constante incitación e impulso creador de posibilidades ilimitadas. Esta abundancia de posibilidades es el síntoma más característico de que nos hallamos ante una vida pujante, plena y exuberante. *A contrario sensu*, el atenerse –como propone el utilitarismo– a lo estrictamente necesario es un signo evidente de fragilidad y de vida menguante, al igual que el enfermo que ahorra movimientos para no seguir debilitándose aún más¹². En relación con este argumento, cabe añadir que, en opinión de Ortega, en pocos hechos de la historia de la humanidad se manifiesta tan claramente esa actividad vital originaria, espontánea y desinteresada (es decir no utilitaria, sino entendida a modo de condición creadora de numerosas e insospechadas posibilidades) como en el origen del Estado¹³. Para abordar este tema, Ortega parte de un enfoque an-

¹¹ Para una explicación más amplia y detallada del anticontractualismo de Ortega, entendido como “la negación de todas las teorías que pretenden fundamentar y explicar la sociedad en el acuerdo, en el consentimiento de los individuos, en suma, en el contrato social”, cfr., Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, 1986, p. 80.

¹² II, 708.

¹³ III, 777.

tropológico-jurídico que le servirá para marcar distancias, desde el principio, con respecto a las distintas lecturas que sobre la constitución del Estado y de la sociedad civil se han venido realizando a lo largo de la historia de la Filosofía del Derecho –sobre todo en clave iusnaturalista-racionalista, utilitarista e iuspositivista– y de la Sociología jurídica¹⁴. Y es que, en efecto, pocas dudas parece albergar Ortega sobre la perspectiva metodológica desde la que debe contemplarse todo lo concerniente al Estado, en general, y a su origen, en particular, cuando rechaza de plano cualquier otra argumentación teórica, ya sea ésta de índole iusfilosófica o sociológica, al aseverar que:

El Estado no es simplemente la sociedad, es decir, el simple trato entre hombres [...] El Estado no nace de la utilidad ni de la justicia, sino estrictamente del deporte¹⁵.

Lo deportivo y lo festival son conceptos idénticos en el pensamiento orteguiano. Ambos representan, en cualquier caso, un buen ejemplo de actividad vital originaria y juvenil. En este sentido, Ortega sostiene que la primera sociedad humana no apareció como una forma de reacción a una serie de necesidades impuestas (circunstancia que tanto para el iusnaturalismo racionalista como para el utilitarismo justificarían el contrato social), sino que más bien surge a raíz de la creación de una suerte de “clubes de jóvenes” que servirían a unos objetivos tan precisos como el rapto de mujeres extrañas al grupo consanguíneo (aquí empezaría supuestamente la práctica de la exogamia, entendida como primera ley matrimonial); la culminación de todo tipo de bárbaras hazañas (desde la caza a la guerra); o la consagración a un primer ascetismo religioso y atlético a través de la celebración de ritos orgiásticos y mágicos en sociedades secretas vetadas para los demás miembros de la tribu, fundamentalmente, las mujeres, los niños y los ancianos (este sería el primer vestigio de organización política –si bien autoritaria– en la que se regularía la convivencia social mediante normas en este caso excluyentes). El criterio al que se atiende para organizar socialmente a los individuos en estas primeras tribus (que ya han dejado de ser hordas) no sería otro que el de la edad, de manera que el gru-

¹⁴ La ventaja de Ortega con respecto a los sociólogos consiste, como ha expresado Julián Marías, en que su maestro hace filosofía de lo social, mientras que los sociólogos “no hacen sino ciencia, estudiando cada vez realidades más pequeñas y olvidándose, por tanto, del contexto general”. Los sociólogos ignoran, en suma, lo que es la vida colectiva o social, aplicando, en cambio, sus esquemas mentales a una sociedad abstracta que disuelven en hechos y datos. Cfr., Julián MARIAS, *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 219.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 779-780.

po no estaría dividido en función de lazos familiares o vínculos de consanguinidad, sino basándose en el principio de coetaneidad. Contra la inveterada y tan arraigada creencia según la cual el Estado era tan sólo el resultado del proceso ampliación de la familia (creencia que, por cierto, tiene su causa original en la *Política* de Aristóteles, continuada en la Edad Media por Santo Tomás de Aquino, y consolidada doctrinalmente durante la Edad Moderna, como queda demostrado en los escritos de Hugo Grocio)¹⁶, Ortega postula la génesis histórica instintiva e irracional del Estado ilustrando dicha convicción con una curiosa sentencia¹⁷:

La primera casa que el hombre edifica no es la casa de la familia aún inexistente, sino el casino de los jóvenes¹⁸.

¹⁶ Cfr., ARISTÓTELES, *Política* (s. IV a. C.), trad. cast. J. MARIAS y M. ARAUJO, edición e introducción de Julián MARIAS. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970 (Lib. I, Capítulo II, 2-5); TOMÁS DE AQUINO, Sto., *De regimine principum* (circa 1266), edición del P. GETINO O. P. Valencia: Real Convento de Predicadores, 1931, cap. I, pp. 4-8; GROCIO, H., *De iure belli ac pacis* (1625), ed. bilingüe de P. MARINO GÓMEZ. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987 (Lib. I, Cap. III, 1-2).

¹⁷ III, 438. Con anterioridad a Ortega, otros autores ya denunciaron la falta de consistencia de la tesis según la cual fue la familia monogámica el núcleo alrededor del cual cristalizaron paulatinamente tanto la sociedad como el Estado. Tal fue el caso, por ejemplo, de L.H. MORGAN, *La sociedad primitiva*, trad. cast. E. PAVLOV. Madrid: Ayuso, 1970, p. 400; y de F. ENGELS, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluss an Lewis H. Morgans Forschungen*. Berlín: J. H. W. Dietz Nachfolger Verlag, 1928 (23. Auflage), p. 96. En España, Manuel SALES Y FERRÉ, el profesor que ganó la primera cátedra de Sociología que se creó en la universidad española, mantuvo esta misma tesis en su *Tratado de Sociología. Evolución social y política* (2ª Parte. Tomo I. *Del betarismo al patriotismo*). Madrid: Lib. Victoriano Suárez, 1894, pp. 17-18. Quisiera agradecer a mi colega y amigo, el profesor Rafael González-Tablas Sastre, haberme facilitado todos los tomos que componen este valioso –y casi inencontrable– tratado sociológico. Todavía en pleno siglo XIX Theodor Mommsen parece avalar la tesis que defiende la decisiva influencia de la familia monogámica en el origen del Estado cuando afirma, en el Libro I de su *Historia de Roma* (1856), que: “En Roma, la familia era en el fondo y en la forma la base del Estado [...] Como el Estado se funda en la familia, ha adoptado la forma de ésta en el conjunto y en los detalles”, y aclara, de inmediato, esta última afirmación: “La sociedad se componía de la reunión de las antiguas asociaciones familiares, Romilios, Boltinios, Furbios, etc..., que, allí como en todas partes, se reunieron en gran comunidad. El territorio romano se compone del conjunto de dominios particulares. Todo miembro de estas familias es ciudadano romano y el matrimonio contraído con arreglo a las fórmulas convenidas en el circuito de la ciudad es un *matrimonio justo*; los hijos que de él procedan serán también ciudadanos. Así los ciudadanos romanos se llaman enfáticamente *padres, patricios* o *hijos de padres* (*patres, patricii*); sólo ellos tienen un padre, según el sentido riguroso del Derecho político, y sólo ellos son padres o pueden serlo. Las *gentes*, con todas las familias que comprenden, están incorporadas al estado”. T. MOMMSEN, *Historia de Roma. Libros I y II (Desde la fundación de Roma hasta la reunión de los Estados itálicos)*, trad. cast., A. GARCÍA MORENO. Madrid: Turner, 1983, pp. 88-89.

¹⁸ I, 713.

Este casino varonil es, apunta nuestro autor, a lo que los etnólogos llaman “la casa de los solteros”. Por elemental y primitiva que pueda parecernos esta forma asociativa, a juicio de Ortega, estaríamos ya ante una primera versión del Estado, aunque bastante rudimentaria (discontinua e inestable, como veremos en el próximo epígrafe), en la que cabría distinguir al menos una estructura política mínima, una magistratura o autoridad (que al principio tampoco es permanente, puesto que surge de manera súbita, debido a una situación de perentoriedad a la que ‘alguien’ se decide a hacer frente), y una cierta disciplina (es decir, una capacidad coactiva y sancionadora para aquellas conductas transgresoras de las costumbres que regulan la convivencia de la comunidad)¹⁹. Pero las discrepancias teóricas de Ortega con un importante sector de la doctrina iusfilosófica, cuyos postulados habrían estado vigentes hasta el siglo XVIII, y que, supuestamente, todavía conservaría algunos partidarios en su época –a quienes, paradójicamente, no llega a citar el pensador madrileño de manera expresa, pero que, en principio, podrían estar integrados dentro del neotomismo–, no terminan en este punto (el que plantea la tensión entre los principios de consanguinidad y el de coetaneidad). Frente a la tesis socialista, fundamentalmente la defendida por Engels, Ortega considera que las tribus primitivas aparecen divididas en clases sociales, que no son precisamente económicas, sino generacionales (la clase de los hombres maduros, la de los jóvenes y la de los viejos)²⁰. De estas tres edades, prosigue Ortega, la que predomina por su poder y autoridad, la que se impone sobre las otras dos clases, no es –contra lo que cabría suponer a primera vista– la de los hombres maduros, sino la de los jóvenes, por ser la única que originariamente demostró una mínima capacidad asociativa para constituirse en clase organizada. Tenemos así que, en sus orígenes, el Estado habría sido impulsado por el instinto de varias hordas próximas de muchachos que se habrían decidido a *convivir*, esto es, a *vivir en común*. Pero en la medida en que el joven es sociable también es, a la par, hazañoso, y por eso necesita acometer empresas con mayor tempera-

¹⁹ El propio Ortega parece haber modificado años después esta tesis que niega el protagonismo de la institución familiar en el origen del Estado cuando, al referirse a los orígenes del Estado romano afirma: “Siendo el Estado en Roma todavía insuficientemente poderoso e incapaz de llegar con su intervención a todos los pliegues recónditos del cuerpo social, necesitaba, por decirlo así, *encargar al pater familias* ejercer el poder estatal dentro de la esfera familiar. Era, pues, así interpretada, la familia un minúsculo Estado, con todos los atributos de éste”. José ORTEGA Y GASSET, *Del Imperio romano* (1940), al contener algunos trabajos póstumos e inéditos (como el capítulo anexo titulado “Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia. El Imperio romano en el siglo III”, en el que se reproduce una ponencia dictada en 1954) he preferido citar en adelante esta obra por la edición de la Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 170.

²⁰ III, 712.

mento e imaginación de los que disponen los miembros de las otras dos clases. Este primer impulso, que aparece en el grupo de jóvenes antes que en el individuo, no es otra cosa, a fin de cuentas, que una muestra de la actividad creadora y originaria que respondería perfectamente a ese ideal de vida plena al que hice alusión anteriormente. Así pues, y por contradictorio que pueda parecernos a simple vista, el Estado (*status*) no es concebido por Ortega como una institución *estática*, sino todo lo contrario, es decir, en sentido dinámico, activo, impulsivo, enérgico... deportivo. Ésta es la conclusión que parece desprenderse de las siguientes palabras orteguianas:

Vemos, pues, que la primera sociedad humana, propiamente tal, es todo lo contrario que una reacción a necesidades impuestas. La primera sociedad es esta asociación de jóvenes para robar mujeres extrañas al grupo consanguíneo y dar cima a toda suerte de bárbaras hazañas. Más que a un Parlamento o Gobierno de severos magistrados, se parece a un Atlético Club. Dígame el lector si es tan excesivo como en un principio pudo parecerle proclamar el origen deportivo del Estado²¹.

Allí donde presenciemos la incorporación verdaderamente originaria de un organismo político –continúa Ortega–, doquiera que entreveamos el nacimiento de un Estado, hallaremos también la presencia del “club” juvenil que danza, caza y combate (de hecho, el traje de fiesta es para la juventud el mismo que usa para guerrear: la máscara. Es más, por ese motivo, casi todas las danzas primitivas constituyen en realidad la estilización de gestos venatorios o beligerantes). Ahora bien, considerando esta génesis pre-histórica e irracional del Estado, protagonizada por unas asociaciones bélicas de jóvenes, era sólo cuestión de tiempo que las demás clases coetáneas que componen la tribu tomasen sus precauciones en aquél tiempo tan duro y cruel. Fue entonces cuando los ancianos organizaron su propia asociación en una asamblea que se llamaría Senado. Aludiendo a la vida familiar de quienes componen la institución senatorial (los hombres que han entrado en la *senectud*) añadirá Ortega:

Viven éstos con las mujeres y los niños, de los que no son o no se saben maridos ni padres. La mujer busca la protección de sus hermanos y hermanos de su madre, y se hace centro de un grupo social opuesto al “club” de varones; es la primera familia, la familia matriarcal, de origen, en efecto, reactivo, defensivo y opuesto al Estado²².

²¹ III, 714.

²² III, 715.

Para el padre intelectual del raciovitalismo, el origen del Estado es, en definitiva, el prototipo de la fecundidad creadora residente en la potencia deportiva, y es precisamente por ello por lo que reconoce tan sólo el protagonismo de la clase juvenil en este proceso político. La juventud es la única que, al fin y al cabo, encarna mejor estas expresiones de vitalidad primaria (el amor, la caza, la danza o la guerra). De ahí que Ortega tenga el pleno convencimiento de que durante la Antigüedad, en el estrato más profundo y arcaico de las instituciones de las ciudades griegas y latinas, se hallará la presencia de un club juvenil que danza y combate. Así, por lo que se refiere a Grecia, esas instituciones se denominan *file*, *fratría* y *betairía*, términos que hacen respectivamente alusión a la *tribu* entendida como cuerpo organizado de guerreros (no de consanguíneos), a la *hermandad* de jóvenes que se unen para la fiesta y la guerra, y, por último, a la *compañía*, cuyo nombre señala al principio asociativo inherente a la sociedad secreta en la que los mozos se reúnen en torno a un jefe o caudillo. En lo concerniente a los primeros vestigios de las instituciones romanas, Ortega afirma que tanto la curia, como los colegios y solidales (o ‘compañía de sacerdotes’) también hay una remisión implícita (y etimológica) que relaciona a dichas instituciones con la juventud (de este modo, la palabra *curia* tendría cierta relación con los términos *cures* y *quirites* –‘los hombres de la lanza’–, en tanto que los segundos tendrían su antepasado más remoto en la corporación sacerdotal de los llamados *salii* –literalmente ‘los que saltan’–). Y como último ejemplo para confirmar su teoría sobre el origen dinámico, juvenil, deportivo e del Estado, Ortega recurre a una de las instituciones centrales de la República: la de los dos cónsules (‘los que danzan juntos’)²³.

²³ III, 716-719. En relación con el protagonismo de la juventud durante la Antigüedad grecorromana ha habido autores que, con posterioridad a Ortega, han dedicado estudios monográficos al fenómeno de la rebelión juvenil en ese periodo histórico. A mi juicio, uno de los mejores libros que se han escrito sobre este tema es el opúsculo del ilustre romanista español don José Luis Murga Gener, que lleva por título *Rebeldes a la República*. En este trabajo, el profesor Murga advierte que a pesar de que la rebelión de los jóvenes no es, como expresión de nervio y vitalidad, una constante de todas las épocas históricas, sí resulta, al menos, un fenómeno común que solamente en determinadas ocasiones cristalizará como fenómeno generacional desgarrado, salvaje y universal. Este fenómeno no es, por tanto, ni permanente ni nuevo, como demuestra Murga en su monografía centrada en el estudio de la contestación juvenil en el mundo helenístico y en el romano. J.L. MURGA GENER, *Rebeldes a la República*. Barcelona: Ariel, 1979, p. 11.

Consideraciones sobre la Historia Jurídico-política de Roma: desde los orígenes «históricos» del Estado a la institucionalización de la ilegitimidad del imperio

Si en el epígrafe anterior comprobamos cómo, según la teoría de Ortega, en el Estado primigenio el poder público constituido no es permanente, sino discontinuo y súbito (porque tampoco hay un Derecho ni una autoridad estables, sino costumbres que actúan mecánicamente sobre los individuos), a continuación veremos cómo en los albores del Estado, la aparición de la autoridad pública se dará a partir del momento en el que un hombre, seguido por los demás miembros de la tribu se dispone a conjurar una situación de riesgo o peligro que amenaza la supervivencia de su comunidad. Es en la energía y en el entusiasmo de los que hace ostentación este individuo, que *acaudilla* al resto de sus compañeros, donde están depositadas la *confianza* y la *esperanza* de toda la tribu. Evidentemente, la posición de preeminencia social de este caudillo dependerá también de su capacidad para satisfacer y corresponder a la confianza y la esperanza que se han puesto en él. En esta primera etapa del Estado, en la cual aún no existe el Derecho, sino el hecho producido automáticamente por una situación nadie se arrogará el derecho de ser el jefe, ni pretenderá ser legítimamente el *imperator*, dado que el *imperium* —que no es todavía una magistratura, sino un vulgar apelativo— lo podrá ejercer cualquiera. La jefatura o magistratura nacerá, por lo tanto, adscrita a una empresa provisional u ocasional, pero no será en modo alguno definitiva (como una batalla o una hazaña similar). A este inicio precario y temporal del Estado y la autoridad, Ortega piensa que se llega por el contagio histórico de quienes siguen al cabecilla del grupo impulsados por su fe ciega en él y atraídos por la fuerza de su liderazgo. Aquí es precisamente donde nuestro autor cree encontrar la prueba irrefutable que demuestra el origen emocional o, si se quiere, neurótico del Estado, pero que en ningún caso puede ser jurídico. En este sentido, prosigue Ortega, hasta la etimología del término “sociedad” parece confirmar su tesis: al caudillo le *seguirían*, como ya sabemos, sus secuaces, nombre que procede del verbo latino *sequor*, que significa literalmente eso: seguir. De dicho verbo derivaría también el sustantivo *socius*, que traducido al castellano quiere decir “socio”, de donde proviene, en suma, el nombre ‘sociedad’. Atendiendo a este razonamiento inferirá Ortega que “no habría sociedad sin alguien que *echa para adelante* y otros que le siguen”²⁴. En estas últimas palabras está latente todo lo relativo a la ejemplaridad de las minorías selectas y la docilidad de las masas, expuesto en 1921 en la segunda parte de su libro *España invertebrada*. Conviene recordar que

²⁴ *Oc83*, IX, 105.

este mecanismo de *ejemplaridad-docilidad*, tomado como principio de coexistencia social tiene la ventaja, a juicio de Ortega,

no sólo de sugerir cual es la fuerza espiritual que crea y mantiene las sociedades, sino que –como veremos más adelante– aclara el fenómeno de las decadencias e ilustra la patología de las naciones²⁵.

Solo un año después de que Ortega diera a conocer al público su teoría sobre la ejemplaridad y la obediencia, entendidas ambas como condiciones necesarias para facilitar el advenimiento del primer esbozo de Estado en la historia de la humanidad, el sociólogo Max Weber recogería en su libro *Economía y sociedad* (1922) una tesis bastante análoga a la del pensador español, concretamente la del apartado sobre “dominación carismática” (*charismatische Herrschaft*). En efecto, coincidiendo con Ortega, también hay para Weber en el inicio de toda sociedad con cierta estabilidad y con una mínima organización, un individuo que se destaca del resto –los dominados (*Die Beherrschten*)– por su *carisma*, esto es, por la posesión por parte de una personalidad de una serie de cualidades extraordinarias que estarían condicionadas mágicamente en su origen, ya se trate de profetas o de hechiceros, bien de árbitros, jefes de cacería o de caudillos militares. Lo que en realidad importa es que quienes siguen a este sujeto (el cabecilla, líder, jefe o guía) lo hacen porque le consideran poseedor de una virtud y una fuerza sobrenatural o sobrehumana –o por lo menos específicamente extracotidianas y nada asequibles a cualquier otro hombre. Ahora bien, y es en esta cuestión central donde se producirá la concordancia de Weber con Ortega, la validez del carisma dependerá del “reconocimiento” (*Anerkennung*) o “corroboración” (*Bestätigung*) que del mismo hagan los dominados, porque dicho reconocimiento supone, psicológicamente, “una entrega plenamente personal y llena de fe surgida del entusiasmo o de la indignancia y la esperanza”. La autoridad carismática (que no tiene porqué ser duradera) desaparecerá desde el preciso instante en que al ‘agraciado carismático’ (*der charismatische Begnadete*) le falte esa corroboración por parte de quienes venían siendo sus dominados, lo cual puede deberse a diversos factores, como por ejemplo, a la sospecha de que al elegido le han abandonado los mismos dioses que en su día le ungieron, a la pérdida de sus poderes mágicos o de su fuerza heroica, al fracaso de la empresa acometida bajo su mando y responsabilidad, o al escaso bienestar que su jefatura pueda haber proporcionado a sus subordinados, entre otros. La dominación carismática de Weber supone, en suma, “un proceso de *comunización emotivo*” (*eine emotionale Vergemeinschaftung*). Al

²⁵ III, 492.

igual que acontece en la fase inicial del Estado estudiada por Ortega, donde no había Derecho ni instituciones, nos encontramos con que, según Weber, tampoco en el cuadro administrativo de los imperantes carismáticos existe siquiera una burocracia profesional, ni magistraturas firmemente establecidas, ni jurisdicciones ni competencias jurídicamente atribuidas, “sino sólo «misioneros» comisionados carismáticamente con una misión”²⁶.

En un segundo periodo de la historia del Estado (y de la sociedad política), Ortega observa que la vida tribal ha evolucionado y que, consiguientemente, también se ha hecho más compleja. La tribu se ha vuelto sedentaria y en ella comienza a desarrollarse una incipiente actividad agropecuaria regulada por el Derecho privado. La autoridad ya no aparecerá por generación espontánea, no será intermitente, sino que surgirá como una magistratura *permanente* encargada de dirigir en exclusiva una de las actividades más relevantes de la vida pública (la que tiene que ver con lo sacro, con lo que es sagrado), y que se materializa en la práctica de sacrificios y la celebración de rituales religiosos colectivos. A dicha actividad sacral apuntará precisamente el nombre con el que se conocerá a dicha magistratura: *rex sacrorum*. Arribados a este punto, obsérvese cómo Ortega se ha ido deslizando sutilmente en su estudio sobre el origen del Estado desde la Prehistoria hasta el umbral de la Historia antigua. A partir de aquí sigue los pasos metodológicos del historiador Theodor Mommsen, a quien Ortega admira y dedica encendidos elogios, llegando incluso a definirle como “el gigantesco arquitecto de la Historia romana” y “uno de los pocos genios que ha habido en la ciencia histórica”²⁷. A diferencia de Toynbee, historiador contemporáneo de Ortega, Mommsen examina las civilizaciones desde dentro, no superficialmente, y determina con precisión su extensión espacial y temporal²⁸. No obstante lo dicho, existe, pese a sus diferencias de fondo, al menos una opinión compartida tanto por el filósofo español como por el historiador británico: que la historia del pueblo romano constituye un caso único en el conjunto de los conocimientos históricos. En efecto, Roma es el único pueblo que nos permite contemplar el desarrollo pleno de su ciclo vital, desde su nacimiento hasta su ocaso. La de Roma es la única historia que no nos ha llegado fragmentariamente, por eso mismo afirmará sin vacilar Ortega que:

²⁶ M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie (I)*. Köln-Berlin: Kieperheuer & Witsch, 1964, pp. 179-181. Los textos subrayados en castellano pueden localizarse en la versión castellana de esta obra, que corrió a cargo de: J. MEDINA, E. ÍMAZ, E. GARCÍA MÁYNEZ, J. FERRATER MORA. México: FCE, 1944, pp. 193-195.

²⁷ III, 437; *Oc*83, IX, 68 (respectivamente).

²⁸ No olvida tampoco Ortega citar al historiador ruso Rostovtzeff, quien en 1926 publicaría en inglés la *Historia social y económica del Imperio Romano*, obra con la que, según Ortega, conseguiría remover y revolucionar el universo de la ciencia histórica. Cfr., José ORTEGA Y GASSET, *Del Imperio romano*, VI, 85.

Roma es, pues, la única trayectoria completa de organismo nacional que conocemos. Nuestra mirada puede acompañar a la ruda Roma *quadrata* en su expansión gloriosa por el mundo ecuménico, y luego verla contraerse en unas ruinas, que no por ser ingentes dejan de ser míseras²⁹.

Otra cuestión muy diferente serán, como veremos más adelante, los distintos diagnósticos que sobre el Imperio romano y su posterior caída establecerán por separado Toynbee y Ortega. Así, mientras que para el primer autor el Imperio romano es el prototipo de Estado universal y su declive lo atribuye a “un cisma del alma”, para Ortega no es más que el desenlace lógico ante la falta de concordia en la vida pública, tan necesaria, por otro lado, para no caer dentro de un proceso creciente de ilegitimización socio-política como el que, a fin de cuentas, terminaría socavando los cimientos de Roma, antaño asentados con solidez sobre el firme terreno de las creencias comunes y la fe absoluta en las instituciones³⁰. Estas instituciones a las que Ortega hace mención se apoyan, nutren y regulan, por cierto, en otras fuerzas sociales (las de la vida colectiva), que son distintas del Estado y se hallan en lo que nuestro autor denomina “los senos profundos y ultrajurídicos de la Sociedad”, es decir, en una serie de complementos extralegales que cada ley necesita para evitar caer en la vaguedad. Este razonamiento, que Ortega expone sobre todo al referirse a la institución del Tribunado de la plebe, pero que también resulta extensible a las demás instituciones romanas, se corresponde con uno de los grandes principios sociológicos que podrían resumirse en la clásica fórmula de Horacio: “Las leyes son nulas sin las costumbres” (*Leges sine moribus vanae*)³¹.

Contempla Ortega la existencia de tres períodos en la historia del Estado romano (por lo demás, una división en la que tradicionalmente han estado de acuerdo los principales estudiosos de la Historia antigua)³²: el primer período correspondería a la fase arcaica, que es de carácter germinal, y que comprende-

²⁹ III, 437. Véase también, del mismo autor, *Del Imperio romano*.

³⁰ Para una explicación más detallada sobre las creencias consúltese, además de lo dicho por Ortega en *Historia como sistema*, *Oc83*, IX, 100 y ss., el ensayo que dedicó posteriormente a las *Ideas y creencias* (1940), V, 661 y ss. En estas páginas Ortega nos aclara que en las creencias “vivimos, nos movemos y somos”, ni pensamos en ellas, ni tampoco tenemos conciencia de éstas, al contrario de lo que hacemos con “los pensamientos que tenemos sobre las cosas, sean originales o recibidos”, que no poseen en nuestra vida valor de realidad.

³¹ *Del Imperio romano*, ob. cit., VI, 132.

³² De los grandes historiadores de Roma quizás sea Theodor Mommsen quien defendió, a este respecto, una tesis más original al desmarcarse en su *Historia de Roma* de esta doctrina mayoritaria y afirmar que “la historia itálica se divide en dos grandes periodos: el que llega hasta la unión de todos los italianos bajo la hegemonía de la raza latina, es decir la historia itálica interior, y el de la dominación de la Italia sobre el mundo”; T. MOMMSEN, *Historia de Roma. Libros I y II (Desde la fundación de Roma hasta la reunión de los Estados itálicos)*, ob. cit., p. 31.

ría el interregno de la monarquía latina y etrusca (desde la fundación de Roma en 753 a. C. –siguiendo la tradicional referencia historiográfica de Livio– hasta el año 509 a. C., en el que se produce el advenimiento de la República); el segundo período abarcaría los siglos de la Roma republicana, hasta el año 27 a. C., en que el Senado abdica de sus poderes ejecutivos, confiriéndole a Octavio el título de Augusto y creándose el *Principatus* como una especie de protectorado de la República; por último, el tercer período sería el que va desde la constitución del imperio, “como *resultado*, precipitado o decantación de once guerras civiles”³³, hasta la caída de Roma en el año 476 d. C.³⁴. Creo oportuno advertir que la clasificación cronológica de estos períodos obedece simplemente a una decisión personal, que en modo alguno cabe atribuir al criterio metodológico empleado por Ortega, puesto que éste huye en sus escritos sobre Historia antigua de las fechas canónicas, entre otras cosas porque, ante la ausencia de fuentes fiables, prefiere reflexionar sobre los acontecimientos históricos y sus consecuencias antes que pretender la exactitud retrospectiva en una época (especialmente la de los primeros siglos) que está envuelta en la oscuridad, la mitología y las falsificaciones genealógicas al servicio de determinadas estirpes aristocráticas romanas³⁵.

Aunque esté lejos de la intención de Ortega avalar aquellas tesis que postulan la interpretación cíclica de la historia, como la teoría de Giambattista Vico sobre los *corsi e ricorsi* históricos, y defienda sin ambages la *irreversibilidad* de la

³³ *Ibid.*, p. 201.

³⁴ Dentro del período imperial cabe distinguir, a su vez, dos etapas, la del *Principatus* y la del *Dominatus*. El Principado inaugurado por Augusto, fue entendido, en términos jurídicos, como un protectorado encargado de velar por el Estado republicano, mientras que a partir de la asunción por parte del emperador Septimio Severo (considerado por Gibbon “el principal autor de la decadencia del Imperio romano”) del título de *dominus*, que sustituye (y supera) al de *princeps*, convirtiéndose así el Principado en una Monarquía absoluta, lo cual se pondrá de manifiesto de manera expresa a partir del largo reinado de Diocleciano (284-303 d. C.). Cfr., Edward GIBBON, *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano* (1776-1788), trad. cast., C. FRANCÍ VENTOSA. Barcelona: Alba, 2001 (4ª. ed. abrev.), p. 104. En referencia a este nuevo sistema de gobierno que viene a reemplazar al *Principatus*, Mijail Rostovtzeff señalaba que “descansaba en el emperador y en una nueva burocracia militar extraída del ejército. En esta última fase de la evolución, la resultancia principal del prolongado período de anarquía militar, el orden senatorial y la antigua clase ecuestre, representantes de la burguesía municipal, perdieron poco a poco sus privilegios políticos y sociales y desaparecieron”; *vid.*, Mijail ROSTOVZEFF, *Historia social y económica del Imperio romano (II)*, trad. cast., L. LÓPEZ-BALLESTEROS. Madrid: Espasa, 1998, pp. 976-977.

³⁵ En relación con la dudosa fiabilidad que ofrecen muchas de las fuentes de conocimiento de la Historia antigua, *vid.*, V. ARANGIO-RUIZ, *Historia del Derecho romano*, trad. cast., F. Pelsmaeker. Madrid: Reus, 1980 (4ª. ed.), pp. 2-3; J. IGLESIAS, *Derecho romano. Instituciones de Derecho privado*. Barcelona: Ariel, 1987 (9ª. ed.), pp. 10-11; A. CASTRO SÁENZ, *Compendio histórico de Derecho romano. Historia, recepción y fuentes*. Madrid: Tébar, 2005, p. 89.

historia³⁶, no es menos cierto que una de las primeras conclusiones que se desprenden del estudio orteguiano sobre la historia de Roma es que en ella el Estado, o lo que es lo mismo, el ejercicio del poder público, empieza y acaba del mismo modo: siendo ilegítimo. Paradójicamente, en los días crepusculares del Estado reaparecerían todos los caracteres originales de la función estatal. La milenaria trayectoria descrita por la historia romana se representaría, por tanto, con una curva cerrada de 360°, o sea, con una circunferencia. Recordemos, a este respecto, cómo en un primer momento, Roma no es diferente de otros pueblos, pues en ella el ejercicio de lo que Ortega llama “el poder colectivo público” se lleva a cabo con anuencia de la sociedad, pero no posee aún carácter permanente, sino que es intermitente y surge espontáneamente cuando una dificultad o peligro acucia a la comunidad. Es entonces cuando se pone al frente de la misma un jefe o *imperator* (un emprendedor ocasional) que, sin ningún título legitimatorio (porque no hay legitimidad), ni ninguna ley que le confiera el mando temporal (porque tampoco existe el Derecho)³⁷, intentará conjurar dicha amenaza para, apenas sea culminada la hazaña, desaparecer. Así pues, nos encontramos con que, según Ortega, en esta etapa *auroral* de la historia romana (si se me permite utilizar el adjetivo acuñado por María Zambrano, una de las discípulas más célebres de Ortega y Gasset), cualquiera puede ser, en principio, Jefe del Estado³⁸.

³⁶ VI, 234.

³⁷ A título aclaratorio debo expresar que la legitimidad la entiendo, tal y como ya he explicado en una publicación anterior, como la exigencia de justicia que debe cumplir el titular del poder político para contar con el reconocimiento y la obediencia de quienes estén sujetos a él. Como es sabido, el concepto de legitimidad está entre los principales objetos de análisis tanto de la teoría del poder como de la teoría de la norma; es más, en realidad, la legitimidad es uno de los nexos existentes entre la Teoría general de la Política y la Teoría general del Derecho. En este sentido, es significativo el hecho de que la legitimidad y la legalidad tengan la misma función respecto a la teoría del poder que la justicia y la validez respecto a la teoría de la norma. El paralelismo entre estos dos binomios es evidente, y también parece claro que ambos son, parafraseando a Norberto Bobbio, “intercambiables”, puesto que, del mismo modo que la justicia legitima a la norma y la validez la legaliza, la legitimidad justifica al poder y la legalidad, por el contrario, le confiere validez. Por otra parte, la legalidad y la legitimidad han de ser concebidos como atributos del poder. Ahora bien, aunque, como requisitos de poder, ambos términos comparten una misma condición, no cabe confundirlos. En efecto, mientras que la legitimidad afecta a la *titularidad* del poder, la legalidad, en cambio, guarda relación con el *ejercicio* de dicho poder. Por consiguiente, un “poder legítimo” será un poder cuyo título sea justo; un “poder legal”, en cambio, será aquél que lleve a cabo un ejercicio justo del poder (naturalmente, siempre que nos refiramos a un Estado de Derecho). Cfr., F. H. LLANO ALONSO, “Legitimidad”, en *Diccionario jurídico. Filosofía y Teoría del Derecho e Informática jurídica*, A. E. PÉREZ LUÑO, R. SORIANO DÍAZ, C. J. GÓMEZ TORRES, (Dir.). Granada: Comares, 2004, pp. 96-97.

³⁸ *Oc83*, IX, 125.

En una segunda etapa de la historia romana, la función estatal se hará, por fin, estable, por lo que –en opinión de nuestro autor– puede hablarse de Estado en el sentido genuino del término. Su jefe, según vimos anteriormente, es un rey o rector de los sacrificios (*rex sacrorum*) que goza de legitimidad, por cuanto que han sido los dioses quienes le han conferido a título individual la gracia mágica para celebrar los ritos y los sacrificios. Pero este jefe de Estado no sólo contará con el favor divino, sino también con la confianza absoluta del pueblo romano, en cuya creencia colectiva se recrea y comparte una imagen del mundo y de la vida según la cual es en la sangre de ciertas familias romanas donde reside y se perpetuará la gracia mágica que hace eficaces a los ritos religiosos (en resumidas cuentas, es a lo que los romanos se refieren con el nombre de *consensus*). Nadie osará poner en duda, por lo tanto, la legitimidad originaria de dicho rey, en la medida en que todos creen que ésta tiene origen divino y, por ello, será considerada *legitimidad primeriza*, que es –en palabras de Ortega– “la única pura, compacta, saturada y ejemplar”. Fundándose en ella el rey gobernará, pero no aisladamente, pues ejercerá el *imperium* contando, como parte integrante del mismo, con una asamblea consultiva que –como ya sabemos– se denominará Senado, y que estará formada por los antiguos *reges* de las tribus, es decir, “por los jefes de las gentes, *patres*, o parentelas o clanes más antiguos, respetados y poderosos”³⁹. Esta creencia de los latinos en sus instituciones no se cuestiona ni siquiera cuando destituyen al último monarca etrusco, Tarquinio el Soberbio, en el año 509 a. C., y se produce el advenimiento de la República romana⁴⁰. En relación con la abolición de la institución monárquica, Ortega mantiene que quienes la promovieron (el pueblo y la aristocracia senatorial) no lo hicieron porque entendieran que los reyes etruscos carecieran de legitimidad, sino por odio a su extranjería y a su tiranía. De ahí que Ortega sostenga que ese nuevo Estado, la República, sea al principio idéntico en todo al de la antigua Monarquía, a excepción del rey, que será sustituido por dos cónsules (que serán, además de jefes del ejército, legisladores y jueces, los encargados de celebrar los actos religiosos populares más importantes, los auspicios o augurios)⁴¹. A efectos prácticos, esta será la única innovación que se introducirá hasta la creación en el 494 a. C. de la institución del Tribunado de la plebe, tras la secesión plebeya del Monte Sacro y la elección

³⁹ *Oc*83, IX, 118 y 126.

⁴⁰ En su libro sobre la República, el mismo Cicerón nos confirma que el rey “Tarquinio, sin usurpar una potestad nueva sino ejerciendo injustamente la que tenía, arruinó totalmente esta forma de gobierno real” (II, 29, 51); cfr., Marco Tulio CICERÓN, *Sobre la República*, ed. y trad. cast., Álvaro D’ORS. Madrid: Gredos, 1992, p. 111.

⁴¹ *Ibid.*, p. 111.

de dos tribunos (ampliados a cuatro en el 471 a. C., después de la secesión del Monte Aventino)⁴².

En este tránsito de la Roma monárquica a la republicana vuelve a ponerse de manifiesto el carácter dinámico del Estado. Sin que ello suponga que haga concesiones al contractualismo ni al utilitarismo, Ortega nos recuerda que el Estado no es una realidad social que el hombre se encuentre dada, sino que debe fraguarla personalmente, en la medida en que su empeño persigue una superación de cualquier forma de sociedad natural. Dicho con sus propias palabras, el Estado:

No es como la horda o la tribu y demás sociedades fundadas en la consanguinidad que la naturaleza se encarga de hacer sin colaboración con el esfuerzo humano. Al contrario, el Estado comienza cuando el hombre se afana por evadirse de la sociedad nativa dentro de la cual la sangre lo ha inscrito. Y quien dice la sangre, dice también cualquier otro tipo natural, por ejemplo, el idioma⁴³.

La tercera fase de la historia romana se abre, por consiguiente, con la aparición de problemas nuevos que hay que resolver, que demandan soluciones imaginativas y novedosas, pero sin volver a recurrir a las soluciones antiguas, pues, según comprobamos antes, la historia es irreversible. La cita con el futuro inmediato se presenta siempre como un hecho cierto e inexorable para los hombres, que deberán, por ello, ejercitar constantemente su capacidad inventiva, especialmente en el ámbito jurídico (público y privado), donde tendrán que agudizar su ingenio para ensayar nuevas instituciones. En este sentido, Roma vuelve a revelarse a ojos de Ortega como “el pueblo con mayor genio para inventar instituciones”, sobre todo cuando sobrevienen situaciones novedosas, graves y urgentes que exigen propuestas inspiradas, es en ese preciso instante cuando “como por generación espontánea” surgen nuevas instituciones (como la del Tribunado de la plebe) con absoluta originalidad, de gran eficacia y con suficiente estabilidad como para durar fecundamente durante siglos⁴⁴. La historia de Roma proseguirá así marcando un ritmo ascendente. A este progresivo ascenso del pueblo romano a lo largo de los primeros siglos de existencia se referirá, precisamente, Mommsen cuando, tras comparar la historia de los griegos y los romanos, concluya y afirme que, al igual que Grecia es el prototipo del progreso humano, Roma lo es del progreso nacional⁴⁵. En

⁴² Cfr., V. ARANGIO-RUIZ, *Historia del Derecho romano*, ob. cit., pp. 56-57.

⁴³ *Oc83*, IV, 474.

⁴⁴ VI, 129.

⁴⁵ T. MOMMSEN, *Historia de Roma. Libros I y II (Desde la fundación de Roma hasta la reunión de los Estados itálicos)*, ob. cit., p. 201.

sentido análogo, Ortega sostiene que, a diferencia de otras historias políticas (como las asiáticas, africanas e incluso la griega) que tienen “un aspecto intrahumano, vegetativo o de gusanera”, porque los hombres que por ellas pasan sólo son protagonistas pasivos de las mismas, en la medida en que no son ellos mismos quienes se hacen sus respectivas historias en permanente lucha contra el destino y el azar, la historia de Roma tiene, por el contrario, un carácter claramente *inspirado* en el sentido de que “brota de los romanos como el chorro del hontanar”⁴⁶. Por consiguiente, la principal nota distintiva que merece ser destacada de las instituciones romanas es la de no haber sido impuestas forzosamente por las circunstancias, sino el de haber sido inspiradas desde el fondo de firmes creencias, las mismas, por cierto –añade Ortega– “que constituyen el alma de una nación” y determinan que, en definitiva, aquél pueblo que sepa hacer esto sea “un gran pueblo” como el de Roma⁴⁷.

Es éste, en suma, un período histórico en el que el Estado se amolda perfectamente al cuerpo social, al igual que la piel que nos cubre, es decir, formando parte de nosotros, sin oprimirnos. A través de la fórmula metafórica del “Estado como piel”, Ortega nos introduce en su teorema de “la vida como libertad”, que es aquella en la que los hombres viven conforme a la forma de poder público que han elegido, y dentro de sus instituciones preferidas. Los romanos, en concreto, se sintieron libres en el interior del Estado mientras pudieron optar por unas instituciones y desechar otras (como ocurrió, por ejemplo, cuando expulsaron a los reyes etruscos), o bien, mientras tuvieron la posibilidad de adaptar el Estado a sus preferencias vitales. Es cierto que el Estado y la sociedad, ejercerán una presión coactiva sobre los individuos que los integran por medio del imperio, pero esa fuerza debe entenderse como una acción natural y necesaria en el ejercicio del mando. Por tanto, aclara Ortega,

no es la presión misma que el Estado representa, sino la forma de esa presión quien decide si nos sentimos libres o no [...] El hombre no es libre para eludir la coacción permanente de la colectividad sobre su persona que designamos con el inexpressivo nombre de Estado⁴⁸.

A estas instituciones inspiradas, inventadas, preferidas por los *cives* romanos es a las que se refiere Cicerón cuando apela desesperadamente a la *libertas* durante los últimos días de la República. Si Roma representa para Ortega en la historia “el genio del Derecho”, Cicerón encarna, a su parecer, el protojurista

⁴⁶ VI, 123.

⁴⁷ VI, 127.

⁴⁸ VI, 117.

romano por excelencia, el autor que mejor sintetiza la simbiosis entre el sentimiento de vida en libertad de los ciudadanos, el Estado y sus principales magistraturas e instituciones, algo que se pone de relieve en las siguientes palabras del pensador madrileño:

Cicerón se sentía libre cuando era mandado por las magistraturas, conforme a las leyes que el pasado romano había establecido hasta la fecha⁴⁹.

Cuando se desvanece la creencia popular en las instituciones y en los dioses, se volatilizan las costumbres más inveteradas, se produce la quiebra de la concordia política (que, parafraseando a Ortega, es “el cimiento último de la sociedad estable”), el Estado deja también de ser “la piel del cuerpo social” y se convierte en un molesto y opresor “aparato ortopédico” que sólo sirve para estrangular la vida en libertad de los romanos, transformándola en una lánguida y conformista “vida como adaptación” a una permanente ilegitimidad institucional y jurídica. Para Ortega esta situación se consumaría con la instauración del Imperio, hecho que inaugurará el último período de la historia de Roma. Como expliqué antes, durante la época imperial, el signo de la tradicional relación entre el Estado y el pueblo romano se invertirá, de manera que de ser un poder público al servicio de la sociedad pasará a beneficiarse de una situación de dominio absoluto sobre la vida pública, condenando a los que antes se consideraban orgullosamente ciudadanos libres, que ahora quedan rebajados a la condición de siervos, a encerrarse en su vida privada. Este momento histórico, definido por Tácito como el tiempo en el que sus conciudadanos se precipitaron en la servidumbre (*ruere in servitium*), representa para Ortega, por las múltiples concomitancias e implicaciones que para él tendría con la situación política europea y española del primer tercio del siglo XX, el mejor paradigma histórico del *estatismo*, en el que la libertad (por supuesto, “la de los antiguos”, como diría Constant) se sacrifica en aras del orden⁵⁰.

Pero, para nuestro autor, el déficit de legitimidad en el Estado romano habría aparecido, en realidad, mucho antes de que las instituciones republicanas fueran disolviéndose a medida que el *imperator* iba concentrando más cantidad de poder público al revestirse cada vez de mayores figuras institucionales (*proconsulare imperio*, tribunado de la plebe, *censuror edictos*, *pontifex maximus*...). Aunque es verdad que Ortega defiende que con el advenimiento del Imperio, es decir, con la llegada de “la forma de gobierno que dirigió toda la *ecumene* du-

⁴⁹ VI, 108.

⁵⁰ VI, 63.

rante más de cuatro siglos”⁵¹, se acabaría consumando en Roma el proceso de ilegitimización de las instituciones y las estructuras de poder político, en realidad éste habría empezado mucho antes, concretamente desde el momento en que la Monarquía, que representaría para los romanos “la legitimidad auténtica” como forma de gobierno, fue sustituida por la República, cuya legitimidad democrática tendría –según Ortega– “un carácter deficiente y feble”⁵². Una muestra inequívoca del grado de reconocimiento que otorgaban los romanos a sus reyes, y de la firmeza de su creencia en la legitimidad monárquica, es que, tras la instauración de la República, y pese a la creación de nuevas instituciones, alguna de las cuales concede al pueblo mayor iniciativa en la vida pública, los romanos “no se atrevieron a romper radicalmente con la legitimidad de la realeza”, puesto que para ellos hubiera sido como cometer un sacrilegio, eso explica que incluso en el nuevo Estado republicano se conservara el título de *rex sacrorum* (una especie de rey honorífico exonerado de todos los cargos políticos o militares que encarna la legitimidad primigenia, prototípica y ejemplar de los antiguos reyes).

A juicio de Ortega, el problema de la legitimidad del Estado durante la primera etapa republicana no reviste gravedad mientras lo que él denomina como la “tradicionalidad legítima”, expresión equivalente al conjunto de creencias y costumbres inveteradas que conforman el *ethos* social del pueblo romano, no se vea amenazada por la “modernidad invasora”, cuestionándose incluso el viejo aforismo de Ennio, tantas veces citado con posterioridad por otros autores –como Cicerón–, que literalmente reza así: “la República romana se funda en la moralidad tradicional de sus hombres” (*Moribus antiquis res stat Romana virisque*)⁵³. En tanto que Roma viva absorta en la creencia total, en la coparticipación colectiva en una concepción unitaria de la vida y del mundo, el *consensus* cívico estará garantizado. Pero, como siempre ha ocurrido con los pueblos que culturalmente han tenido alguna relevancia y que han contado incluso con cierto protagonismo a lo largo de la historia, conforme iba expandiéndose territorialmente el Estado romano (con la consiguiente absorción de otros pueblos con distintas formas de vida y costumbres), también crecía el grado de enriquecimiento, complejidad, modernización e ilegitimidad de la vida colectiva de los romanos. Tras vivir varios siglos con una actitud absorta y recoleta que les hacía poseedores de una fuerte idiosincrasia colectiva, los romanos aca-

⁵¹ *Oc*83, IX, 712.

⁵² *Oc*83, IX, 114.

⁵³ Según nos informa Álvaro D’ORS, en la nota 338 de su traducción del libro ciceroniano *Sobre la República*, este verso está tomado de los *Anales* de Ennio, siendo citado posteriormente por Cicerón al inicio del Libro V de la citada obra (V, 1, 1). Cfr., Marco Tulio CICERÓN, *Sobre la República*, ob. cit., p. 151.

baron experimentando una progresiva apertura hacia otras culturas, incorporando sus costumbres, sus creencias y ritos religiosos⁵⁴. Paradójicamente, añade Ortega, al enriquecerse y modernizarse los romanos, se personalizan también sus vidas, de manera que las iniciativas colectivas irán cediendo terreno gradualmente a las individualidades de “personalidades desmesuradas, enormes, no oprimidas en su desarrollo por las costumbres ni por las leyes, que van perdiendo efectiva vigencia”⁵⁵. Hay, por lo tanto, dos factores clave para entender el proceso de descomposición del consenso en el que se basa la unidad efectiva del Estado: la pérdida de las viejas creencias comunes y la desintegración de las normas morales⁵⁶. Ambos constituirán, además, elementos decisivos para acelerar la desaparición de la legitimidad del Estado. Resulta sorprendente, en cualquier caso, el hecho de que esta decadencia moral, este déficit de legitimidad que desembocará en la ruptura de la convivencia pacífi-

⁵⁴ A este respecto, Ortega considera el año 190 a. C. como “una fecha central o divisoria en los tiempos o divisoria en los tiempos y vicisitudes de Roma” en la que, siempre de forma aproximada y sin ningún afán de exhaustividad por su parte, comenzaría el tránsito de la vida aborta a la nueva forma de vida abierta. *Ibid.*, pp. 138-139. Conviene recordar, una vez más, que, aunque Ortega conoce –y cita– el fragmento en el que Tito Livio sitúa en el año 212 a. C. el inicio de la vida abierta y moderna de Roma, cuando reflexiona –como en este caso– sobre sucesos acaecidos en la Historia antigua, prefiere circunscribir el motivo de su meditación dentro de un contexto espacial y temporal concreto, pero sin obsesionarse con datos ni con fechas que, por los motivos que ya sabemos, no ofrecen demasiada fiabilidad.

⁵⁵ *Oe83*, IX, 148-149.

⁵⁶ Del clima de desarraigo reinante durante la II Guerra Púnica respecto a las creencias tradicionales, y también de la laxitud de los ciudadanos en la observancia de la moralidad romana heredada de los antepasados, da testimonio Tito Livio en el libro XXV de su *Historia de Roma*, como queda demostrado en el siguiente fragmento: “Debido a que la guerra se iba alargando cada vez más y los éxitos o los fracasos iban alternando no tanto la situación general como las mentes de las personas, se extendió por la ciudad tal cantidad de supercherías religiosas –en su mayor parte venidas de fuera– que de repente pareció que o bien los hombres o bien los dioses habían cambiado. Y ya no era sólo en secreto y en el interior de las casas donde se abandonaban los ritos romanos sino que incluso en público y en la plaza y en el Capitolio se concentraba un tropel de mujeres que ni en sus sacrificios ni en sus súplicas a los dioses seguían el ritual patrio. Sacerdotes y adivinos se habían apoderado de las mentes de los hombres cuyo número acrecentó una masa de campesinos que, desde los campos abandonados y peligrosos por la larga duración de la guerra, se había visto empujada hacia la ciudad por la pobreza y el miedo; y además estaban los beneficios fáciles procedentes del desvarío ajeno, de los que se lucraban como si ejercieran un oficio legal. Al principio se dejaba oír en privado la indignación de las gentes de bien, pero luego el asunto llegó incluso a los senadores y a una queja pública. Los ediles y los tríunviros capitales fueron duramente criticados por el senado por no haberlo impedido, y cuando intentaron desalojar de la plaza a esa multitud y desbaratar el montaje de los rituales, no faltó mucho para que los agredieran. Cuando se vio que ese mal estaba ya demasiado avanzado para que fuera sofocado por cargos de segundo orden, el senado encomendó al pretor M. Emilio la misión de librar al pueblo de esas supercherías” (25. 1. 6-12). Cfr., TITO LIVIO, *Historia de Roma. La Segunda Guerra Púnica. Tomo I. Libros 21-25*, ed. y trad. cast. A. RAMÍREZ DE VERGER y J. FERNÁNDEZ VALVERDE. Madrid: Alianza, 1992, pp. 452-453.

ca, en la quiebra de la legalidad, en la retirada de confianza por parte de los ciudadanos a sus instituciones, y en un período guerracivilista que concluirá con un cambio de régimen político, se produzca en el momento de mayor esplendor y preponderancia de Roma en el mundo. Como cabe imaginar, esta paradoja tampoco pasa desapercibida en los escritos que Ortega dedica a la historia del Estado romano, de ahí que, como colofón a su estudio, y también a modo de recapitulación de todo lo dicho, haga referencia expresa a la misma con las siguientes palabras:

He aquí, pues, que este pueblo romano al llegar a la hora de su máxima civilización, de su más adulto desarrollo, de su mayor triunfo vuelve a la situación primitiva de ilegitimidad. No hay estado legal porque no hay estado de espíritu común en la colectividad. Nadie tiene derecho a mandar y, por eso, luchan unos con otros para apoderarse del mando. La situación de las cosas no tiene salida, no lleva en sí solución orgánica y seria⁵⁷.

La influencia de los estudios sobre el origen del Estado en el pensamiento político orteguiano

Hasta ahora, y en aras de una exposición clara y ordenada de la teoría del Estado en Ortega, hemos delimitado el sentido que para nuestro filósofo tiene este concepto y hemos estudiado sus imbricaciones socio-jurídicas. También hemos dado un repaso a las primeras manifestaciones históricas del Estado, deteniéndonos con especial interés en la historia del Estado en Roma, porque, como se recordará, para Ortega el pueblo romano es el único que ofrece a los historiadores un conocimiento completo de la evolución de su ciclo vital, desde su nacimiento hasta su extinción. Pues bien, de la observación de la historia política del Estado romano extrae Ortega una serie de enseñanzas que le resultarán de gran utilidad para analizar con criterio la problemática socio-política de su tiempo. De la utilidad y la aplicabilidad del método histórico a la política contemporánea dará testimonio Ortega en las líneas proemiales de *España invertebrada*:

No creo que sea completamente inútil para contribuir a la solución de los problemas políticos distanciarse de ellos por algunos momentos, situándolos en una perspectiva histórica. En esta virtual lejanía parecen los hechos escl-

⁵⁷ *Oc83*, IX, 153.

recerse por sí mismos y adoptar espontáneamente la postura en que mejor se revela su profunda realidad⁵⁸.

Buena parte de la teoría orteguiana del Estado se surte de los conocimientos históricos adquiridos durante años de paciente estudio de las fuentes historio-gráficas y filosóficas de la Antigüedad, sin que ello suponga soslayar ni el talento ni el instinto de Ortega como analista de la política española (y también europea) de la primera mitad del siglo XX. En este sentido, para quien haya leído los principales escritos filosófico-políticos de Ortega, no resulta demasiado difícil apreciar ciertas analogías entre el Estado romano del período tardorrepublicano y el Estado español –con sus diversas formas de gobierno– en el que trató de vivir Ortega a lo largo de su vida (durante la cual, como es sabido, nuestro autor conocería una Monarquía liberal, dos autocracias dictatoriales –la primorriverista y la franquista– y una República democrática de trabajadores (constituida como Estado integral). Las principales analogías entre ambos Estados guardan relación, sobre todo, con algunos de los temas característicos (y también más centrales y clásicos) de la Teoría política, entre otros: la legitimidad y la legalidad del poder público (lo cual tiene relación, a su vez, con el tema de las creencias), la coactividad en el ejercicio del mismo (denominado ‘mando’ por Ortega), la soberanía y sus límites jurídicos (por lo demás, tan necesarios para que el poder monopolizado por el Estado no se desborde y desemboque en una situación de opresión típica de los sistemas políticos donde impera el autoritarismo despótico o, en términos orteguianos, el *estatismo*⁵⁹), el consenso y la concordia en el cuerpo de la ciudadanía (que es donde, al fin y al cabo, se conforma la opinión pública –resultado de la interacción entre minoría y masa, mecanismo constitutivo de toda sociedad)⁶⁰.

⁵⁸ *España invertebrada*, III, 435.

⁵⁹ Este segundo supuesto, el de un soberano que sobrepasa los límites jurídicos consensuados con el pueblo, coincide con la situación de soberanía (*maiestas*) entendida como “poder absoluto y perpetuo de una república” a la que hizo expresa referencia Jean Bodin en el Capítulo VIII del primero de *Los seis libros de la República* (1576): “*Majestas est summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas*”. Jean BODIN, *Los seis libros de la República*, trad. cast., P. BRAVO GALA. Madrid: Tecnos, 1986, p. 47.

⁶⁰ Cfr., J. HIERRO SÁNCHEZ PESCADOR, *El Derecho en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, 1965, pp. 61 y ss. M. I. FERREIRO LAVEDÁN, “La definición del Derecho como uso de Ortega y Gasset”, en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, F. H. LLANO ALONSO, A. CASTRO SÁENZ, (eds.). Madrid: Tébar, 2005, pp. 466 y ss. Para un estudio más detallado del mecanismo de interacción entre minoría y masa, cfr., de la misma autora, *La teoría de los usos de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, 2005 (2ª ed.), pp. 107-168. También para Salvador Lisarrague, otro de los discípulos iusfilósofos de Ortega (aunque para decir esto se inspira más bien en Dilthey), “es la organización externa de la sociedad la que confiere pues al Derecho esa su peculiar situación como puente entre dos mundos”, S. LISARRAGUE, *Introducción a los temas centrales de la Filosofía del Derecho*. Barcelona: Bosch, 1948, p. 39.

Desde su entrada en la vida pública, con una conferencia dictada el 23 de marzo de 1914 en el Teatro de la Comedia y cuyo título era “Vieja y nueva política”, el discurso político de Ortega sobre el Estado se caracterizó –como sucede con el de la mayoría de los intelectuales de su generación, la del 14, sobre todo por su tono reformista. Dicha conferencia supone una crítica severa al anquilosado sistema de gobierno de la *España oficial*, instaurado durante la Restauración por Antonio Cánovas del Castillo, con el apoyo posterior del liberal Práxedes Mateo Sagasta, y también constituye el programa de acción política para la *España vital*, fundado sobre dos presupuestos esenciales: el liberalismo y la nacionalización de la política⁶¹. Pero esta crítica, que pone en entredicho la legitimidad de aquella “España oficial” y centralista en la que tanto la monarquía como la clase política vivían de espaldas al pueblo (a la “España real” y provincial), no sólo se reduce al tiempo en que estuvo vigente el Estado liberal, sino que tiene su desarrollo durante la dictadura del general Miguel Primo de Rivera, cuyo pronunciamiento se producirá en Barcelona el 13 de septiembre de 1923, continúa durante la República (su futuro fracaso fue adivinado por Ortega sólo dos años después de su instauración), y culmina –contra el parecer de quienes han malentendido el silencio del pensador madrileño durante su exilio interior, sin saber (o, peor aún, sin querer) leer entre líneas su postura opuesta al régimen franquista. A este respecto, una de las críticas más claras de Ortega contra Franco puede encontrarse en las lecciones sobre *El hombre y la gente* dictadas en el Instituto de Humanidades durante el curso 1949-1950. Allí, y poniendo como excusa el error cometido por el rey Luis XIV al creerse la encarnación del Estado (“*L’Etat c’est moi*”), Ortega alude al dictador español precisamente en un momento en que el caudillo creía estar legitimado e investido por la gracia de Dios (tal y como sucedía en los albores del Estado, cuando los dioses elegían a un hombre carismático como jefe de una comunidad de individuos).

¿Es el Estado un hombre? Evidentemente, no. Y Luis XIV padeció una ilusión grave cuando creyó que el Estado era él, tan grave que le costó la cabeza

⁶¹ I, 712-716; 736-737. Al final de esta conferencia Ortega pone especial énfasis en diferenciar su propuesta de nacionalización de la política, de la idea que de la misma tiene el nacionalismo: “No se entienda, por lo frecuente que ha sido en este mi discurso el uso de la palabra nacional, nada que tenga que ver con el nacionalismo. Nacionalismo supone el deseo de que una nación impere sobre las otras, lo cual supone, por lo menos, que aquella nación vive. ¡Si nosotros no vivimos! Nuestra pretensión es muy distinta: nosotros, como se dice en el prospecto de nuestra Sociedad (la Liga de Educación Política Española), nos avergonzaríamos tanto de querer una España imperante como de no querer una España en buena salud, nada más que una España vertebrada y en pie” (I, 737).

de su nieto. Nunca, ni en el caso de la más extrema autocracia, ha sido un hombre el *Estado*. Será aquél, a lo sumo, el hombre que ejerce una determinada función del Estado⁶².

No olvidemos que, para Ortega, el Estado es el ejercicio del poder público fundado en la opinión pública, unitaria, reinante en la sociedad con “robusta vigencia”. Cuando no se reúnen estas condiciones, entonces la opinión pública es sustituida por la opinión particular de grupos que generalmente se asocian en dos conglomerados de opinión. Llegado este momento, advierte Ortega, desaparece el consenso social y se genera un clima propicio para alimentar la discordia y la confrontación entre los ciudadanos.

La sociedad se escinde, se parte, se disocia y entonces el poder público deja de serlo, se fragmenta o parte en partidos. Es la hora de la revolución y la guerra civil⁶³.

Pero, volviendo de nuevo a los primeros escritos políticos de Ortega, la necesidad de vigorizar la espontaneidad de la sociedad y de hacer eficaz la maquinaria del Estado a través del fomento de una política nacional (contraria a la tendencia centrípeta y absorbente dominante durante la Restauración), es una constante en los artículos de prensa firmados por nuestro autor durante la etapa monárquica. A propósito de la Monarquía, Ortega piensa que, de todas las formas de gobierno existentes a lo largo de la historia, quizás sea, en términos generales, la más legítima. Ahora bien, en el caso de la monarquía española, que era tradicional, lealista y extranacional, Ortega estima que su déficit de legitimidad deriva del período político en el que se volvió a instaurar (precisamente el de la Restauración). En este sentido, si en algo se parecían tanto los republicanos como los monárquicos de finales del siglo XIX e inicios del XX era por “estar contaminados por la política abstracta, irreal de esta época”. Para ganarse el reconocimiento de los ciudadanos y su legitimidad institucional, la Monarquía española no podía conformarse con el mero respeto del principio de legalidad, permaneciendo dentro de los límites constitucionales diariamente (y aquí Ortega recurre al conocido argumento renano del plebiscito cotidiano al que debe someterse la nación para hacerlo extensivo también a la Monarquía), sino que también debía asumir la responsabilidad de ser la impulsora de la vitalidad nacional, la fuerza estructuradora de la vida española. Las siguientes palabras de Ortega pueden considerarse una auténtica de-

⁶² *Oc83*, VII, 198.

⁶³ *Oc83*, VII, 268.

claración de principios que marcará su actividad política e intelectual durante esta etapa de juventud:

Si se quiere una fórmula, tal vez ruda, pero la única que juzgamos digna y seria y patriótica, para expresar nuestra posición, diríamos que vamos a actuar en la política como monárquicos sin lealismo. La Monarquía es una institución y no puede pedirnos que adscribamos a ella el fondo inalienable, el eje moral de nuestra conciencia política. Sobre la Monarquía hay, por lo menos, dos cosas: la justicia y España. Necesario es nacionalizar la Monarquía⁶⁴.

La forzada marcha de los acontecimientos políticos, entre constantes crisis de gobierno (valga como botón de muestra el hecho de que sólo en 1919 se sucederían tres Gobiernos conservadores: uno de Maura, otro de Joaquín Sánchez de Toca y otro de Manuel Allendesalazar), en medio de frecuentes algaradas callejeras, huelgas, terrorismo sindicalista, paro patronal y organización por parte de los patronos del somatén para contrarrestar por su propia cuenta la situación de violencia, y todo ello unido al agravante del desastre de Annual sufrido por las tropas españolas en julio de 1921, fueron desgastando irremediablemente la imagen de Alfonso XIII como Jefe de Estado. Por eso, aunque Ortega reciba en un primer momento la noticia del pronunciamiento de Primo de Rivera como “un síntoma de vitalidad”, por cierto, idéntica impresión –como ha señalado Zamora Bonilla– a la que tuvo en su día cuando se produjo el levantamiento de las Juntas en 1917 y la constitución del gobierno de concentración de Maura en 1918⁶⁵, no tardará en percatarse de que el nuevo régimen (un directorio militar sin una ideología definida, con apariencia reformista, pero autoritario después de todo) sólo sirve para retrasar la ansiada regeneración y modernización de España. Confirmaba así Ortega sus peores temores respecto a este extraño régimen en el que la Monarquía se hallaba en connivencia con un gobierno militar. Algunos años atrás, concretamente el 9 de marzo de 1919, había afirmado en un artículo publicado en el diario *El Sol*, y escrito con motivo de una conferencia dictada el día anterior por el general Primo de Rivera en el Centro del Ejército y la Armada, que la dictadura era sinónimo de anarquía, y que, por ende, no le parecía la forma de gobierno más conveniente para que el pueblo español se sintiera bien administrado. Una vez más, la premonición de Ortega volverá a ser certera:

⁶⁴ I, 730.

⁶⁵ Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002, p. 235.

Un sistema dictatorial no puede ser permanente ni siquiera durar mucho tiempo. Mientras los Poderes públicos se impongan a las muchedumbres por medio de la inexorabilidad, acaso se logrará que ciertas protestas queden acalladas. Pero, en cambio, en el corazón del pueblo irá creciendo el odio y el rencor hacia lo constituido. Cuando el régimen de dictadura acabe, ¿quién contendrá la ira desencadenada?⁶⁶.

Si la tendencia habitual de los gobiernos españoles, “débiles por naturaleza” –según Ortega–, había sido la de recurrir al Ejército siempre que se producía una situación de desorden social, la propensión de los monarcas de la Restauración, a su vez, no había sido otra que la de tratar de intervenir en la formación de los sucesivos gobiernos para poder influir sobre ellos. Por ello, cuando a finales de enero de 1930 Primo de Rivera presenta su dimisión al Rey (consciente de que había perdido su favor desde hacía un tiempo) y éste encarga formar gobierno a otro general, Dámaso Berenguer (que había sido Alto Comisionado de Marruecos en 1921, es decir, en el año del famoso Desastre de Annual, y que era considerado como un “un militar palaciego”⁶⁷), la reacción de Ortega no se haría esperar. Dado que a aquella Dictadura no se le podía exigir legalidad (porque era ilegal *per se*), habría que reclamarle al menos decencia privada y jurídica en el ejercicio continuo del gobierno⁶⁸. Si algo caracterizaba al Régimen, a aquél Poder público, era su “*absoluta anormalidad*”, y esta era una sensación que iba extendiéndose en la opinión pública a medida que transcurría el primer año del Gobierno Berenguer. A juicio de Ortega, en los últimos tiempos el Estado español se había “arrellanado en la indecencia nacional”, y el Régimen monárquico-dictatorial que gobernaba ese Estado se había dedicado en los últimos nueve años a especular sobre los vicios españoles, consistiendo precisamente su política en intentar aprovecharlos para su exclusiva comodidad⁶⁹. A esta pretensión del Régimen de hacer pasar la anormalidad de aquella dictadura por una situación política normal es a lo que Ortega denominó “el error Berenguer”, que en el fondo constituía, además de una burda ficción, una indecencia y un crimen de lesa dignidad pública y privada por ir contra la unión civil de los españoles. Movidado por esta convicción, Ortega clamará contra este error, oponiéndose a la continuación de esta política del “aquí no ha pasado nada”, y dirigiéndose a sus compatriotas (con un estilo que

⁶⁶ III, 205.

⁶⁷ Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 306.

⁶⁸ *Oc83*, XI, p. 269

⁶⁹ *Oc83*, XI, 277.

evoca los discursos políticos ciceronianos), escribirá estas célebres palabras a modo de arenga:

Y como es irremediamente un error, somos nosotros, y no el Régimen mismo; nosotros, gente de la calle, de tres al cuarto y nada revolucionarios, quienes tenemos que decir a nuestros conciudadanos: ¡Españoles, vuestro Estado no existe! ¡Reconstruirlo! *Delenda est Monarchia*⁷⁰.

Pero, además del problema del inmovilismo de la clase política española y del anquilosamiento de sus principales instituciones, lo cual era una rémora para la necesaria reforma de la vida pública española, Ortega era consciente también de la existencia de otro de los grandes males que aquejaban a la sociedad de su tiempo: el *estatismo*, que es la forma superior que toman la violencia y la acción directa, constituidas en norma, cuando las masas actúan por sí mismas. En efecto, ante la falta de minorías excelentes que actuaran como instancia superior y de punto de referencia para el hombre-masa, éste se *rebelará* contra su destino y confiará al Estado la solución de todos sus problemas. El resultado de esta tendencia será la fagocitación del individuo por la masa y, a continuación, la fusión de ésta con el Estado. Sin embargo, advierte Ortega, aunque la masa diga: “El Estado soy yo”, ambos se parecen sólo en una cosa, en que los dos son anónimos. El mayor peligro para la civilización es, por tanto, “la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado”, la absorción por parte de éste de todo indicio de espontaneidad social. En aquella sociedad que tenga que vivir sometida a la maquinaria estatal, los hombres que la componen dejarán de ser ciudadanos libres para convertirse en siervos, reproduciéndose la misma desproporción entre el poder del Estado y el poder social (favorable al primero) que se dio en el Estado imperial romano, creado por los Julios y los Claudios, infinitamente superior, por cierto, al viejo Estado republicano de las familias patricias. Se produce así una triste paradoja: de ser un simple utensilio creado por la sociedad para poder vivir mejor, el Estado pasa a gozar de una posición de fuerza que le permite someter a su creadora. Ortega ilustra esta inversión de poderes con una sugerente metáfora:

A esto lleva el intervencionismo del Estado: el pueblo se convierte en carne y pasta que alimentan el mero artefacto y máquina que es el Estado. El esqueleto se come a la carne en torno a él. El andamio se hace propietario e inquilino de la casa⁷¹.

⁷⁰ *Oc*83, XI, 279.

⁷¹ IV, 451.

Como también aconteciera en la Roma imperial de los Severos, esta burocratización de la vida social y de la existencia humana conlleva, en segunda instancia, una militarización de la sociedad. Como aparato bélico productor de seguridad, tanto el Ejército como las “fuerzas de orden público” se convertirán en la urgencia mayor para el Estado. Si las masas, viene a decirnos Ortega, habían acudido en un principio al regazo del Estado para buscar seguridad y protección, éste las estrechó con tal vigor que acabó aplicándoles el abrazo del oso, finiquitando así cualquier indicio de libertad como, por otra parte, sucede en todos los regímenes totalitarios (ya sean de signo fascista o comunista).

Con la llegada de un nuevo régimen político, el de la II República, cuyo advenimiento se produjo el 14 de abril de 1931, Ortega cree estar ante la oportunidad histórica de constituir por primera vez en España un Estado nacional fuerte. El régimen republicano no sólo rompería con la inercia de ilegitimidad que se había afianzado durante la dictadura militar, sino que también permitiría reactivar la vida pública española, prácticamente aniquilada en la década de los años 20, y contribuiría a subsanar uno de los mayores errores cometidos por la monarquía de Sagunto, el que concierne a la organización de la vida local o provincial española. La incorporación de las provincias a la vida política española resultaba necesaria para regenerar los tejidos más profundos del cuerpo nacional, pues de otro modo la República no podría estar segura nunca de su completa consolidación, como ocurrió de hecho con el régimen anterior. A este respecto, Ortega advierte que la verdadera España no es la de las grandes capitales como Madrid o Barcelona, sino la España enorme, latente, profunda, agarrada al terruño, que es la provincia, y nos recuerda además que:

fue precisamente la provincia quien derribó al régimen, en el acto de más propia, típica y humilde provincialidad que puede imaginarse: en unas elecciones municipales⁷².

Dicho esto, conviene dejar claro a continuación que, pese a que Ortega se considere un “ideador”⁷³, no es un teórico iluso, y conoce muy bien las limitaciones que, en la práctica, tienen tanto el Municipio como la Provincia para suscitar corrientes de dinamismo político capaces de sacar a quienes habitan en los núcleos rurales de su situación de aislamiento. Para vertebrar esa realidad local e integrarla en el nuevo Estado emergente, nuestro autor imagina una España articulada en grandes unidades regionales,

⁷² IV, 813.

⁷³ IV, 802.

cada cual con su Gobierno local y con su asamblea comarcana de sufragio universal. En esa muchedumbre de asambleas locales habrá de movilizarse un número crecido de hombres que aprenderá en ellas la responsabilidad política y el sentido de los negocios públicos; de esos hombres, así movilizados, se seleccionarán los más capaces para el gobierno local, y entre éstos surgirán aquellos de dotes superlativas que vayan formando esa reserva de estadistas adiestrados, sin la cual la vida de todo Estado actual es demasiado azarosa. Dentro de la región podrá la Provincia reclamar lo suyo y dentro de la Provincia el Municipio⁷⁴.

Las esperanzas e ilusiones suscitadas en Ortega por la joven República se debían, en parte, a la confianza que aquél tenía en el potencial reformador y regenerador del nuevo régimen, y también a su indiscutible legitimidad de origen (basada en unos comicios locales que —a su juicio— constituyeron toda una reválida democrática en la que el pueblo había mostrado rotundamente su voluntad de cambio). La prueba que evidenciaba el consenso social que parecía respaldar a la República era, sin lugar a dudas, la originalidad, la sencillez y la naturalidad con la que se produjo su advenimiento. Para Ortega, esta transición modélica representaba todo un hito en la historia universal, pues se había producido sin violencia ni derramamiento de sangre. En estos primeros días de la República Ortega no ahorra elogios a la nueva clase política española ni disimulaba su orgullo por el civismo y el espíritu democrático exhibido ante el mundo por sus compatriotas.

Con fe inquebrantable, repito desde hace años: España *farà da se*. En lo cual iba enunciada una doble insinuación: Primera, que España haría algo. Segunda, que haría algo original, según su manera autóctona, extrayendo de su propia e indómita sustancia la pauta para su comportamiento.

Los extranjeros —que no entienden nada del hombre ibérico— se han quedado sorprendidos al ver cómo en nuestro país los cambios de régimen se hacen de distinta manera que en los demás. Seamos dóciles a este originalísimo advenimiento de la República [...] Si la República española retrae su mirada de lo que han hecho otros pueblos —la Francia de 1789, la Rusia de 1917— y, en vez de fingir una circunstancia que no es la de aquí y ahora, se atiende a ésta,

⁷⁴ IV, 814. En cuanto a la necesidad de descentralizar la política nacional a través de una reforma territorial que divida a España en regiones, Ortega ya se había pronunciado en una serie de artículos publicados en prensa a lo largo de la década de los 20, y posteriormente compilados en su libro *La redención de las provincias y la decencia nacional* (1931).

se encierra en nuestra actualidad peninsular, la República española será una creación gloriosa e ilustrísima en la Historia universal. Que nadie lo dude⁷⁵.

Sin embargo, y pese a la dicha que le produce una de las primeras reformas llevadas a cabo por el gobierno de coalición republicano-socialista que presidió Manuel Azaña –la reforma del Ejército– tan anhelada por Ortega desde hacía tiempo⁷⁶, el pensador madrileño no tardaría en mostrar su inquietud respecto al rumbo erróneo que comenzaba a llevar la II República con la aquiescencia de quienes la gobernaban.

A los quince días de sobrevenida la República comencé ya a hacer señas (que esto venían a ser mis tenues palabras en artículos periodísticos y en discursos parlamentarios), comencé a hacer señas de arriba para insinuarles que en mi humildísima opinión tomaban vía muerta⁷⁷.

Ortega, que participó desde el primer momento en las Cortes constituyentes como representante de la Agrupación al Servicio de la República, tras obtener su acta de diputado por la provincia de León en las elecciones generales celebradas el 28 de junio de 1931, comprobó que, prácticamente desde el arranque de la legislatura, la crispación de los debates parlamentarios y la tensión existente entre los distintos grupos políticos representados en la Cámara, lejos de contribuir favorablemente al entendimiento entre éstos, algo absolutamente imprescindible para acometer con garantías suficientes las iniciativas legislativas más acuciantes para un Estado de Derecho en formación (empezando por la más importante de todas, la aprobación de un texto constitucional) se trasladaban a la ciudadanía, reproduciéndose peligrosamente en ella ese mismo clima de discordia y enfrentamiento que complicaba tanto el triunfo definitivo de la República. Por eso, ante esta creciente inquietud, nuestro autor apeló durante aquellos años repetidas veces tanto al sentido de la responsabilidad de la clase política como al compromiso del pueblo español con

⁷⁵ IV, 779.

⁷⁶ IV, 783-784. Respecto a la reforma del Ejército impulsada por el Gobierno de Azaña, cabe añadir que el 23 de abril se promulgaría un decreto en el que, entre otras medidas, se ofrecía el retiro, con paga íntegra, a todos aquellos militares que desearan pasar a la reserva y/o fueran reacios a prestar juramento de lealtad a la República. Esta medida se completaría con la supresión de los empleos de capitán general y teniente general, con la reducción de las dieciséis divisiones existentes hasta ese momento a tan sólo ocho, y con el cierre de la Academia General Militar de Zaragoza, cuya dirección había venido ostentando el general Franco.

⁷⁷ IV, 838.

el Estado de Derecho⁷⁸. Para nuestro autor, sólo existía una manera de asegurar la consolidación de la joven democracia en España: fusionando al Estado (a la República) con la nación. En otras palabras, el error cometido por los políticos republicanos en los primeros meses había sido precisamente ese, es decir, renunciar a la posibilidad (que, dicho sea de paso, representaba también una necesidad imperiosa) de nacionalizar al Poder público. La República debía contar, por consiguiente, con todos los españoles y, a su vez, éstos debían acogerse a su República⁷⁹. Y justamente aquí, con motivo de la elaboración y la defensa de un programa integrador de la nación española capaz de hacer frente al poder creciente de los particularismos y los extremismos, es cuando nos encontramos de nuevo con la (para nosotros) conocida ecuación Estado/juventud. En efecto, la idea orteguiana de constituir un gran partido nacional cuenta con tres grandes potencias que –según sus propias palabras– “tienen que dar el tono en el nuevo partido”: el trabajo, el capital y... la juventud, fuerza energética indispensable para impulsar iniciativas y reformas propias de una genuina política nacional⁸⁰.

La República española tenía, pues, que rectificar su ruta, dar el golpe de timón adecuado para que pudiera recobrar su autenticidad y su naturalidad originales. La República, sin embargo, no podía ser patrimonio ni de la “derecha” ni de la “izquierda”, que por lo demás eran términos vagos que –según Ortega– no respondían al estilo vital de aquella España emergente. En este sentido, tan nocivo resultaba para el normal funcionamiento del Estado de Derecho y de la democracia el radicalismo de quienes propugnaban un programa revolucionario, como el absentismo de las clases conservadoras –principalmente aristócratas, banqueros, grandes propietarios, industriales, clérigos, etc...– que, desde la caída del régimen monárquico-dictatorial, se habían inhibido de colaborar y participar en el proceso de construcción del proyecto de vida nacional. Los asuntos relacionados con la *res publica* no deberían, por tanto, concernir tan sólo a los intelectuales y a los trabajadores, sino a todos los españoles en general, independientemente de su situación social y de sus opciones ideológicas.

⁷⁸ IV, 839. No faltaban en el Congreso, sin embargo, parlamentarios capaces de concitar el respeto de un amplio sector de la Cámara de los diputados, y por supuesto también de Ortega, como demuestra el caso de Niceto Alcalá-Zamora, a la sazón, el primer presidente de la II República. Cfr., IV, 645-651. En torno a la buena sintonía parlamentaria entre Ortega y Alcalá-Zamora, así como sobre la posible correlación teórica existente entre el raciovitalismo del primero y el vitalismo jurídico del segundo, cfr., A. E. PÉREZ LUÑO, “Aproximación al ideario jurídico de Niceto Alcalá-Zamora y Torres”, en *V Jornadas. Niceto Alcalá-Zamora y sus contemporáneos*. Córdoba: Patronato “Niceto Alcalá-Zamora y Torres”, Diputación de Córdoba, 2000, pp. 181 y ss.

⁷⁹ IV, 848.

⁸⁰ IV, 854.

El Estado contemporáneo exige una constante y omnímoda colaboración de todos sus individuos, y esto no por razones de justicia política, sino por ineludible forzosidad. Las necesidades del Estado actual son de tal cuantía y tan varias que necesitan la permanente prestación de todos sus miembros y, por eso, en la actualidad, *gobnar es contar con todos*. Por tal necesidad, que inexorablemente imponen las condiciones de vida moderna, Estado y nación tienen que estar fundidos en uno: esta fusión se llama democracia⁸¹.

Para tratar de superar el sentimiento de frustración que embargaba a la gran mayoría de españoles y que, meses después de haber apoyado en las urnas un cambio de régimen y el advenimiento de la República, les hacía decirse para sus adentros, con desasosiego y descontento, “¡No es esto, no es esto!”⁸², Ortega –pensando sobre todo en algunos líderes políticos “excelentes” como Miguel Maura– propondrá la creación de un gran partido nacional, “un partido nacional de amplitud” que constituyera una alternativa válida frente a la tendencia al sectarismo y al particularismo que dominaba en algunos partidos, como por ejemplo en los de credo nacionalista⁸³.

Como aconteciera en otros momentos de la vida de nuestro pensador, sus deseos respecto a España y la realidad política del país no llegarían a coincidir, por lo que con el transcurso de los meses su desencanto con la política republicana iría creciendo exponencialmente. A pesar de este progresivo proceso de desilusión, que concluiría, por cierto, con la autodisolución de la Agrupación al Servicio de la República y con su retirada definitiva de la vida política a finales de 1932, Ortega –como ya indiqué antes– tendría aún tiempo de participar activamente en las Cortes constituyentes y en algunos de los principales debates relacionados con la reforma territorial del Estado, sobre todo en el relativo al Estatuto de Cataluña, tema al que ya hemos dedicado especial atención en otro trabajo anterior⁸⁴. En cualquier caso, contra lo que pudiera extraer de la lectura de su discurso sobre la “Rectificación de la República”, el expreso malestar de Ortega por el clima desmoralizado y exasperado que iba imponiéndose paulatinamente en la política nacional, no se traduciría en el reconocimiento de la defección del Estado republicano. En efecto, como ha señalado recientemente el profesor Cerezo Galán, de lo escrito en los dos últimos artículos políticos orteguianos de este período, titulados “¡Viva la República!” y “En nombre de la nación, claridad” (1933), se puede inferir que, para nues-

⁸¹ IV, 847-848, (el subrayado es mío).

⁸² IV, 827.

⁸³ IV, 851-855.

⁸⁴ F. H. LLANO ALONSO, “Reforma territorial y política nacional desde la perspectiva teórica de José Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Políticos*, n.º 131, enero-marzo (2006), pp. 113-140.

tro filósofo, la República no tenía vuelta atrás, de ahí que hubiera que asumir su destino sin fatalismo, es decir, con la mayor serenidad y gallardía posibles⁸⁵. El propio Ortega parece confirmar esta interpretación en el siguiente párrafo:

Pero un Régimen naciente no se puede entregar, no tiene derecho a rendirse. Sobre todo, un régimen que no ha sido *traído* por nadie, nadie tiene derecho a entregarlo. ¡*Amor fati!* ¡España, por una vez agárrate bien a tu sino!⁸⁶

Ante aquella coyuntura política, el futuro de la República y de la nación española dependía únicamente de la aceptación de las reglas del juego constitucional republicano. Aquellos que rompieran dichas reglas, como de hecho sucedió durante el bienio del 34-36, serían culpables del naufragio de la República y, por ende, del Estado de Derecho. Tras el alzamiento militar de julio del '36 contra la República, la lealtad de Ortega con el Gobierno de la misma quedaría demostrada al adherirse éste al manifiesto publicado en el diario *ABC* el 31 de julio junto a otros intelectuales, como Antonio Machado, Gregorio Marañón, Teófilo Hernando, Juan Ramón Jiménez o Ramón Menéndez Pidal, entre otros⁸⁷. El breve texto rezaba del siguiente modo:

Los firmantes declaramos que, ante la contienda que se está ventilando en España, estamos al lado del Gobierno de la República y del pueblo, que con heroísmo ejemplar lucha por sus libertades.

Decir que, para Ortega, el enfrentamiento fratricida entre españoles suponía la reapertura de la sima que separaba a las dos Españas sería insuficiente, pues, a su juicio, equivalía más bien a la extensión del certificado de defunción de España como nación. Como el propio Ortega escribe, ya desde el exilio, y a las pocas horas de tener noticia del fallecimiento de Unamuno, después del inicio de la guerra civil en el “año terrible” de 1936, quedaba inaugurada en nuestro país “una era atroz de silencio”. De la profunda amargura que le producen aquellos acontecimientos tan trágicos para los españoles constituye un fiel reflejo el siguiente comentario orteguiano, redactado a propósito de la muerte de su viejo maestro y amigo:

⁸⁵ P. CEREZO GALÁN, “Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio”, en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 643.

⁸⁶ V, 294.

⁸⁷ Conviene señalar que el propio Ortega aclararía más tarde que su adhesión a este manifiesto no fue por convencimiento, sino que se debió más bien al temor provocado por las presiones y amenazas recibidas para que se comprometiera públicamente con la causacausa republicana.

(Unamuno) ha inscrito su muerte individual en la muerte innumerable que es hoy la vida española. Ha hecho bien. Su trayectoria estaba cumplida. Se ha puesto al frente de doscientos mil españoles y ha emigrado con ellos más allá de todo horizonte. Han muerto en estos meses tantos compatriotas que los supervivientes sentimos como una extraña vergüenza de no habernos muerto también. A algunos nos consuela un poco lo cerca que hemos estado de ejecutar esa sencilla operación de sucumbir⁸⁸.

En cuanto al Estado y a la nueva forma de gobierno que se impondría al término de la contienda: otra dictadura que se prolongaría hasta mediar la década de los años 70, Ortega había comprobado cómo, tras la caída de la II República, la ilegitimidad del poder público había reaparecido, y que, como en la Roma imperial, sus compatriotas habían dejado de *vivir en libertad* para intentar *adaptarse* a las nuevas circunstancias y *sobrevivir*. Así pues, en conclusión, la legitimidad no sería pues un valor consustancial al propio Estado, una propiedad *ab origine* de éste, sino

un feliz añadido, una afortunada virtud de que logran dotarle los pueblos en sus siglos mejores, merced a su pureza de espíritu, a la integridad de sus creencias, a su lealtad y a su generosidad, calidades todas que se van evaporando conforme la ilegitimidad avanza⁸⁹.

De este modo, como ya sabemos, la historia del Estado acabaría cerrándose sobre sí misma, en forma circular, dado que el ejercicio del poder terminaría siendo como lo fue en su inicio: ilegítimo. Para salir de una situación de ilegitimidad política como la que soportaban los españoles era necesario que, ante todo, éstos hicieran tan sólo una cosa: reconocer la existencia de dicho problema⁹⁰. ●

⁸⁸ V, 409.

⁸⁹ *Oc83*, IX, 155.

⁹⁰ *Ibid.*

Ortega y Gasset ante la polémica de la ciencia española en Argentina

Marta Campomar

Resumen

La polémica de la ciencia española es una controversia de larga data que comenzó antes de la Revolución Francesa, cerrándose al final del nacional-catolicismo franquista. Tuvo su momento de confrontación más acentuado en 1876 en el choque de dos Españas, la tradicionalista de Menéndez Pelayo y la liberal progresista del Krausismo español. Esta polémica se instaló en los círculos intelectuales y en las colectividades españolas de Argentina, resurgiendo del imaginario colectivo al fundarse la Institución Cultural Española entidad cultural y científica que despertó airadas respuestas del positivismo universitario durante los cursos de Ortega y Gasset en 1916 negando la existencia de ciencia en España. La polémica continuó en el agresivo ambiente de la Guerra Civil española cuando Ortega y otros colegas de la Cultural intentaron retomar su labor docente y el diálogo argentino en las difíciles épocas de exilio internacional.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Polémica de la ciencia española, Menéndez Pelayo, Institución Cultural Española, Argentina, Avelino Gutiérrez

Abstract

What is known as the Polemic on Spanish Science is a long controversy which dates back to the period of the French Revolution until it finally closes up at the end of Franco's national Catholicism. It reached its maximum peak of confrontation in 1876 in the ideological clash between Menéndez Pelayo's traditional Spain and the liberal movement known as Spanish Krausismo. This polemic travelled to the intellectual circles and Spanish communities of Argentina and revived with the foundation of the Institución Cultural Española. It provoked during Ortega y Gasset's Courses in 1916 resentment in university circles amongst the followers of Argentina's national positivism which denied the existence of Spanish science. It continued during the period of the Spanish Civil War when Ortega and other professors of the Cultural continued to exercise their intellectual influence during the difficult times of international exile.

Keywords

Ortega y Gasset, Polemic on Spanish Science, Menéndez Pelayo, Institución Cultural Española, Argentina, Avelino Gutiérrez

La polémica de la ciencia española fue una discusión de larga data con aristas ideológicas que trascendieron las fronteras de España. La América hispana no quedaría excluida del debate ya que las múltiples Españas extendidas por todo el continente americano, llevaban sobre sus es-

Cómo citar este artículo:

Campomar, M. (2008). Ortega y Gasset ante la polémica de la ciencia española en Argentina. *Revista de Estudios Orteguianos*, (16/17), 175-223.
<https://doi.org/10.63487/reo.566>

Revista de
Estudios Orteguianos
N° 16/17. 2008
mayo y noviembre



paldas la conciencia de la decadencia española juzgada por ciudadanos nativos o por corrientes nacionalistas de tendencia hispanófoba. Nadie entendió mejor este proceso que Ortega y Gasset cuando desde la Argentina en 1939, para los veinticinco años de la Institución Cultural Española, al trazar la curva histórica entre la madre Patria y los pueblos transatlánticos, ex colonias de España, daba a entender que lo que han hecho siempre los pueblos que se independizan y conquistan su libertad es dar vuelta la espalda a la Metrópoli, volviéndose suspicaces y hostiles hacia ella.

En la línea comba de la historia de las relaciones entre España y Argentina, Ortega detectaba –como en toda trayectoria humana– vicisitudes históricas que oscilaban entre el esplendor y la miseria indicando que “somos algo común en todo tiempo, en la hora feliz como en la amargura” y que lo que compartían era el tesoro de un pasado consabido “de lo que hemos vivido juntos, de lo nuestro por ustedes, de lo de ustedes por nosotros” que nadie puede quitar “ni siquiera nuestra propia voluntad”¹. Y entre esas heridas y cicatrices compartidas, existía en el fondo del alma argentina y de la colectividad española, la conciencia del atraso científico, cultural y económico español, pesada herencia bajo la cual –como dejaría dicho Mario Goroztáru desde la revista de la Patriótica en 1903–, todo residente español vivía agobiado por la angustia del mito “que somos un pueblo sin energía como España, sin aliento, como España, sin ideales en el presente y en el futuro”². Otra pluma brillante de la colectividad afirmaba: “No nos demos por satisfechos con que España renazca vigorosamente en América; trabajemos para que renazca también en España”³. Este comentario aparecía en 1907 en la revista *España* de la Patriótica Española, frase de Enrique Vera González, español residente en Argentina, periodista de origen burgalés y autor de varios artículos sobre “La enfermedad de España y su tratamiento”⁴ y “La Leyenda Negra”, que según decía Luis Araquistain desde la misma revista en 1911 “no acaba de morir”, cosechando los ingleses el beneficio del abandono español⁵.

¹ “Brindis en la Institución Cultural Española de Buenos Aires” (1939). V, 448.

² M. GOROZTARZU, “Herencia Española”, *Revista España de la Asociación Patriótica Española de Argentina*, 2 de noviembre, 1903. Los artículos citados serán de esta fuente periodística de la colectividad de Buenos Aires.

³ E. VERA GONZÁLEZ, “La Enfermedad de España y su Tratamiento”, *España*, 10-17 de febrero, 1907. Este español nacido en Burgos (1861) de larga carrera periodística en Madrid y aguda inteligencia científica y literaria, llegó a Argentina en 1896. Perteneció al ambiente krausista y fue colaborador de Atienza y Medrano desde la *Revista España*. Para un perfil biográfico más completo ver artículo de Martín DEDEU, *Hispania*, 16 de septiembre, 1911, núm. 262, año VI, pp. 822-825.

⁴ *Id.*

⁵ L. ARAQUISTAIN, “Cómo se nos juzga”, *Hispania*, 1 de julio, 1911.

La polémica de la ciencia española tenía su origen en la famosa frase de Masson de Morvilliers en la *Encyclopédie Méthodique* de París en 1782 donde se preguntaba qué se debe a España “desde hace dos siglos, desde hace cuatro, desde hace seis, ¿qué ha hecho por Europa?”. El comentario de que España se asemejaba a esas colonias débiles que necesitaban del brazo protector de la Metrópoli se reducía a otra hipótesis: “es preciso ayudarle con nuestras artes, con nuestros descubrimientos; también se parece a los enfermos desesperados, quienes sin sentir su enfermedad rechazan los brazos que les aportan la vida”⁶. El veredicto francés sellaba la suerte de España como pueblo indolente, perezoso, de celo religioso inquisitorial, que excluía a autores protestantes y necesitaba del permiso de los frailes para leer y pensar. No era nación propicia para la ciencia o para que florecieran científicos. Sin matemáticos, físicos, astrónomos o naturalistas, su decadencia se debía a la falta de técnica y al fracaso mercantil, aprovechando el resto de Europa para beneficiarse del comercio con América haciendo pasar por otras manos las riquezas del Nuevo Mundo. A este escenario, Masson añadía el comentario que sería un acontecimiento singular: “si América se sacudiese el yugo de España y, por un hábil virrey de las Indias, tomara el partido de los americanos y los mantuviese en su potencia y en su genio”⁷. Reconocía Masson que se estaba lejos de esta revolución pero siendo el imperio de la fortuna muy amplio, podría darse en cualquier momento dicha emancipación.

El ruido de esta polémica que se inicia antes de la Revolución Francesa y que provocó una airada respuesta de la España oficial se apagó momentáneamente hasta que en 1876 se reinicia con una violenta confrontación ideológica entre Marcelino Menéndez Pelayo –portavoz del sector tradicionalista– y los krausistas. A este sector krausista desde la América hispana se le tenía como representantes de la ciencia liberal positivista, quizás la única ciencia posible en un ambiente de decadente parálisis intelectual.

Don Marcelino discrepaba con esta apreciación, declarando que el engendro filosófico del krausismo –importado desde Alemania por Julián Sanz del Río– no era ciencia innovadora y mucho menos libre ya que la imponía desde la cátedra de metafísica de la Universidad Central de Madrid Nicolás Salmerón a todos sus alumnos. Para escapar de su irritante oscurantismo se retiró de la Central, concluyendo su doctorado desde Valladolid. Se quejaba este joven estudiante santanderino de que no se conocía en España la verdadera filosofía germana a la que

⁶ Citamos de *La polémica de la ciencia española*. Madrid: Alianza, 1970, pp. 47-53. N. MASSON DE MORVILLIERS, *España*, cita p. 52.

⁷ *Ib.*, p. 48.

sí tendría acceso Ortega en sus estudios en Alemania. Menos conocido todavía fue el enfrentamiento de Menéndez Pelayo con el tomismo de su época, en el cual la polémica sobre la ciencia española adquirió un doble frente combativo. El tomismo tanto como el krausismo aparecían ambos como modelos paralizadores para un futuro filosófico más auspicioso. La tesis más controvertida de la polémica de la ciencia española a mediados del siglo XIX, la que silenció el franquismo, pasaba precisamente por el predominio de la escolástica en las universidades españolas que habría conducido al declive científico de los españoles.

Aún antes de que Ortega se iniciara en la filosofía, la polémica habría adquirido varias facetas ideológicas en que se mezclaban conceptos cientificistas con aspiraciones e ideales democráticos. El propio don Marcelino en 1894, al analizar nuevamente el asunto del “Esplendor y decadencia de la cultura científica española” desde la revista *La España Moderna* y alejado ya de una postura militante, llega a la conclusión de que una concatenación de causas y efectos condujeron a la penuria científica española. No siendo lo religioso la causa principal, se concentró en la falta de sentido práctico o desinterés por lo especulativo, quedándose España manca de ciencia experimental.

Reconocía don Marcelino que, a fines del siglo XIX, España estaba menos dentro de Europa que en el siglo de la Ilustración. Admitía que lo que condicionó el genio español para la investigación científica fue la falta de continuidad, la carencia de memoria nacional científica y el desprecio por el conocimiento técnico. No bastaba la tolerancia del liberalismo vulgar para producir ciencia, como pretendían los modernos demócratas o los idealizadores del krausismo. Ni las hogueras, ni la vida pastoril, ni el *cuco* de los curas fanatizados, ni el falso y romántico concepto que se tenía del pueblo español, ni el jesuitismo de retórica de colegio, explicaban a fondo el problema que —en su opinión— tenía que ver más con el orden puramente intelectual que con los consabidos mitos de ideologías contrapuestas. Don Marcelino se inclinaba hacia la tesis del desinterés científico derivado de una actitud utilitarista hacia la vida. Faltaba un noble y desinteresado cultivo de la ciencia más allá del concepto de para qué sirve esta u otra rama del saber. Este mismo defecto lo encontrará Ortega en el utilitarismo agro-ganadero de los argentinos.

Con su usual ironía, comentaba Menéndez Pelayo que no era el idealismo romántico lo que limitaba el genio científico español, ni su tendencia al arte o la literatura, ni siquiera el soñado influjo de los liberales acerca de la Inquisición, sino el rudo empirismo o utilitarismo pragmático, “eso que hoy con alusión a los yankees se llama americanismo”. Los españoles al dejar de seguir la cadena de los descubrimientos teóricos “sin los cuales la práctica tiene que permanecer estacionaria, la decadencia vino rápida e irremisible, matando de un golpe la teoría y la práctica”⁸. El fuego sagrado se apagó a lo largo de la histo-

ria por el desamparo en que yacían las ciencias en las universidades donde subsistían como cenicientas en sus facultades. Los gobiernos no daban medios de trabajo ni alentaban al científico de laboratorio. El apoyo era tan precario que aun desde las colectividades de América a principios de siglo no se sentía el incentivo para realizar intercambios científicos y culturales con la Madre Patria.

No era solamente don Marcelino el que se quejaba del precario presupuesto científico español, y se lamentaba de que la pura investigación no era fomentada con cariño y afición. Desde varios sectores de España se levantaban voces en esta dirección. Sufrían la dignidad del magisterio, la cátedra universitaria, los programas de estudio y los intercambios estudiantiles. Don Marcelino, con su ancha retina histórica, apuntaba también al sistema de oposiciones y a cómo se practicaban en otras partes del mundo con medios de investigación adecuados la libertad de examen sin censura. Sin embargo, lo que más influía era la falta de respeto por las cosas científicas. En 1894 afirmaba que todavía no había sonado la hora de la regeneración científica en su país. No había comenzado desinteresadamente “la sublime utilidad de la ciencia útil”, la misma que haría que España liquidara su imperio en 1898 a manos de la superioridad mecánica naval de los norteamericanos.

José Carracido, interviniendo en la polémica en 1911, hará referencia a este resurgir tecnológico del emporio norteamericano que prematuramente consideraba que el mundo era suyo. Nuevas gentes intrépidas estarían generando matices sociales, empresas militares y una obra progresiva de humanidad que se adueñaba del mercado internacional. La situación generaba cada día en España un examen de conciencia más profundo respecto incluso de la guerra comercial y las conquistas del *business* anglosajón. Y mientras el mundo cambiaba, los españoles seguían adheridos a su “quijotismo” trasnochado. Carracido planteaba que una nación sin ciencia era nación muerta⁹. Desde Argentina, la pérdida del imperio frente al utilitarismo yanqui habría dejado su marca profunda en el continente sudamericano que temía la amenaza del armamentismo del Norte. La colectividad española en 1904 advertía, en la pluma de Atienza y Medrano, que las naciones hispanoamericanas debían tener cuidado con las numerosas variaciones de la doctrina Monroe que estaría tomando la orientación de “América para los Americanos del norte”¹⁰. La supremacía tecnológica norteamericana no dejaba de estar presente en esta polémica de múltiples facetas.

⁸ M. MENÉNDEZ PELAYO, “*Esplendor y decadencia de la cultura científica española*” (1894). *La polémica*, Alianza, pp. 311-350, cita p. 347.

⁹ J. R. CARRACIDO, “*El Problema de la investigación científica en España*” (1911). *La polémica*, ob. cit. pp. 434-457.

¹⁰ A. ATIENZA Y MEDRANO, “*El derecho de Gentes. En las Ideas y en los Hechos*”, España, 2 de abril, 1904, p. 4.

Innumerables escritores españoles, científicos y literatos dejaron caer sus opiniones sobre el problema cultural y educativo de España. Proponían múltiples “remedios”, causas y efectos. Desde la prensa y en discursos académicos, se recorría la historia de España para desechar o corroborar argumentos, defendiendo o criticando las limitaciones del Estado, la Universidad, la ciencia nacional, o el medio intelectual. Ante todo, se analizaba la ausencia de una cultura filosófica y científica debido al escaso espíritu analítico y la poca curiosidad del español. Hasta las condiciones orgánicas de la raza hispana aparecían como favorables o desfavorables para la labor o cultura científica. Había quienes hurgaban en las causas históricas del Medioevo, el Renacimiento, la Ilustración o la edad moderna decimonónica. La historia servía para detectar las condiciones accidentales que mantenían al español detrás de las vanguardias científicas europeas ya que muchos consideraban a la raza española tan apta para la labor científica como sus pares continentales.

Santiago Ramón y Cajal, en su discurso de ingreso a la Real Academia de Ciencias en 1897, atribuía el fenómeno no a la decadencia española sino al atraso intelectual del país. Apuntaba, como don Marcelino, “al practicismo estrecho” del español que no fecundaba ideas profundas. Rescataba de su previo análisis el comentario de que no había entre los españoles continuidad científica. A la mezquindad teórica deplorable, se le añadía la falta de una pirámide de investigadores que generara un Newton o Galileo, una legión de científicos estimables más allá del genio aislado. La religión y la política, sin duda, tenían responsabilidades en esta situación al no contribuir a ensanchar los horizontes del espíritu. Admitía Ramón y Cajal que las naciones del centro y norte de Europa se habían adelantado prodigiosamente, dejando a España muy detrás. Pero no consideraba al pueblo español ni a la raza hispana incapaz de espíritu científico ni que estuviera la ciencia del todo ausente de la Península.

Las palabras de quien sería en 1907 el presidente de la Junta para Ampliación de Estudios —e inspiración de Avelino Gutiérrez, primer presidente de la Institución Cultural Española y fundador a su vez de la cátedra Cajal para científicos en la Universidad de Buenos Aires (1924)— trascenderían las fronteras del Atlántico: Con relación al atraso español respecto del resto de Europa decía Cajal: “Úrgenos, pues, alcanzarlos corriendo vertiginosamente para colaborar en la medida de nuestra escasa población y del exiguo sobrante de nuestras energías morales y económicas en la obra de la conquista de la Naturaleza”¹¹. El remedio implicaba elevar el nivel intelectual de las masas, educarlas en institu-

¹¹ S. RAMÓN Y CAJAL, Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias, 5 de diciembre de 1897, *Deberes del Estado en relación con la producción científica*, *La polémica*, pp. 373-393, cita p. 376.

tos, transformar la Universidad en centro de impulsión intelectual al modo de Alemania, para ser centro de producción filosófica, científica e industrial. La propuesta era formar y cultivar profesores eméritos mediante pensionados en el extranjero que pudieran transmitir a los jóvenes la pasión por la investigación original. No deja de recorrer Ramón y Cajal las hipótesis sobre el atraso español atribuidas a la historia de España, a la política, al fanatismo religioso, sin dejar de mencionar que hubo heterodoxos y librepensadores en España y fuera de ella. Cierta tolerancia reinaba entre los españoles contemporáneos incorporando en los ligeros avances y poca ciencia a las repúblicas sudamericanas “donde la despreocupación dogmática es acaso mayor que entre nosotros, viven sobre poco más o menos, en el mismo plano cultural”¹². Ramón y Cajal no suscribe a la bancarrota científica de una raza latina más proclive a las artes que a las ciencias puras pero admite respecto de la América hispana responsabilidades coloniales.

Ya en este discurso de Cajal del 97, se mencionaba específicamente la hipótesis del orgullo, de la arrogancia de los españoles vista desde el extranjero como impedimento para admitir su decadencia, e incluía a no pocos hispanoamericanos opinando al respecto. Nombra explícitamente –entre estos americanos críticos– al científico argentino Augusto Bunge, médico y sociólogo socialista, acérrimo enemigo de España, achacando el atraso español a este defecto del carácter nacional. Sin duda, este irritante sentimiento aristocrático que conducía a repudiar otras razas y otras contribuciones científicas, industriales y comerciales, subsistía en el subconsciente sudamericano y golpearía indirectamente en su momento a Ortega y Gasset en 1916. El sector al acecho sería el del incipiente positivismo argentino de los Bunge, Ingenieros, Palcos y compañía, atentos a la ciencia europea sin España.

Antes del desastre del 98, Ramón y Cajal atribuía la causa fulminante del retraso cultural español al enquistamiento espiritual de la Península. Debido al sopor del éxtasis religioso e imperial, España con su terror a lo nuevo, a lo extranjero, se replegó en una reclusión mental deplorable. Parte de ello se debió –como habían puntualizado Benito Feijoo y Menéndez Pelayo– a las sutilezas escolásticas, a la mística y el culteranismo que aislaron a España del impulso europeo. Se profesaba una ciencia muerta de repetidores y se ignoraba la ciencia viva. Cajal cita a Castillejo como uno de los apóstoles más fervientes y desinteresados del renacimiento intelectual español actual, quien opinaba que los florecimientos culturales eran producto del contacto con civilizaciones diferentes. Con el tiempo, esta fecundación regeneradora llegaría, por medio de la Cultural, a los argentinos, fecundación que levantó suspicacias criollas duran-

¹² *Ibid.*, p. 389.

te la vista de Ortega al ocupar la cátedra de Menéndez Pelayo en la Facultad de Buenos Aires.

Esta palmaria verdad de la fecundación intelectual inmediata estaría en el centro mismo del andamiaje que levantaron Cajal y Castillejo desde la Junta en Madrid y Avelino Gutiérrez en Buenos Aires. La consigna era europeizar rápidamente al catedrático, al discípulo y a una nación entera. Nadie más apto para llevar a cabo la misión de desenvolver el germen recibido desde el extranjero para acrecentar el patrimonio científico nacional que el joven Ortega y Gasset, becado por la *Junta* y formado en Alemania. Pero al argentino positivista no le caería del todo bien esta inoculación de la ciencia europea vía España, por considerarla insuficiente o inexistente.

Cajal, en su discurso, vislumbra que desde América del Norte con poderosos institutos como el Rockefeller y también desde el Sur, se estarían cultivando las ciencias puras. Chile y Argentina aparecen en su lista de asombrosos florecimientos que no han sido de lenta evolución sino que se han dado como revolución desde arriba. España –crisol de razas americanas, donde se fundieron todas las razas europeas–, no podía ser menos en la fecundación del germen científico que sus colonias de América le reclamaban.

El espíritu del discurso de Cajal era ya un anticipo de lo que sería el intercambio científico-cultural que se dio en 1912 entre Madrid y Buenos Aires. Pero, como todo plan salvador y para aplicar una terapéutica regeneradora eficiente, las panaceas requerían reglas claras, lo que Cajal llamaba “el anillo docente” eficazmente controlado por el Estado. El proceso en América del Sur tuvo varias etapas, anteriores incluso a la fundación de la Junta en 1907. Hubo muchos proyectos e intentos de intercambio hispano-argentino que no prosperaron, no pasaron del papel o de los banquetes desde la España oficial. Entre los protagonistas de esta larga lucha reformista habría que rescatar los esfuerzos de un gran krausista andaluz radicado desde 1887 en Argentina, Antonio Atienza y Medrano y sus colaboradores de la revista *España* de la Patriótica Española, Enrique Vera González y Alfredo Calderón.

Provenientes del sector krausista, estos periodistas mediaron en varias oportunidades con dos grandes españoles involucrados en estos primeros ensayos de intercambio cultural y científico: nos referimos a Rafael Altamira y a Adolfo Posada. Cuando ambos visitaron Argentina, pasaron por la casa de Avelino Gutiérrez en la calle Rodríguez Peña. Su presencia ponía en el centro de dichas gestiones al sector de la universidad de Oviedo con quien Avelino habría tomado contacto a principios de siglo por tener noticias de que eran un sector de avanzada en la actividad científica de su país. Tampoco debería olvidarse que Atienza envió a Francisco Grandmontaigne en 1904 a sacudir la modorra intelectual y comercial de la periferia, con una serie de conferencias en Bilbao y Ca-

taluña donde se hacía hincapié en el mismo mensaje de Masson de Morvilliers: La Madre Patria desaprovechaba el fructífero intercambio comercial con las colonias y mientras se cerraba en su asfixia política e intelectual, otros extranjeros –sobre todo, norteamericanos– ganaban terreno en el reclutamiento de intelectuales argentinos¹³. En esta contienda con Grandmontaigne intervino *El Imparcial*, y el mismísimo Ortega Munilla a quien desde Argentina se juzgó por su reacción conservadora frente a la gran sacudida transatlántica defendida en aquel entonces por el joven Maeztu¹⁴.

La actuación de Atienza como presidente de la Patriótica en 1903 y como fundador de la revista *España* para estas mismas fechas, merece especial atención porque de su pluma surge la campaña más consistente por parte de la colectividad española para hacer frente al “problema de España”. La enfermedad de España a todo nivel era obsesión permanente entre los residentes españoles del Río de la Plata. Les acongojaba la parálisis científica, cultural, comercial y diplomática de la Península. El alma española en América sufría los efectos de la derrota humillante del 98 que aglutinó a la dispersa colectividad en la Asociación Patriótica fundada en 1896 para reivindicar el honor de España y alzar su voz contra la invasión en Cuba y la pérdida de Filipinas a manos de los norteamericanos. La conciencia de la decadencia española en América del Sur encontraba en estos hechos un disparador crítico hacia la Madre Patria. En el público criollo crecían las fobias antiespañolas con planos sentimentales difíciles de manejar.

No sería sencillo conservar las raíces españolas y el orgullo de raza con una Madre Patria que le daba la espalda a sus hijos inmigrantes y con un Estado nacional argentino que exigía rápidas transformaciones de identidad. Atienza era perfectamente consciente de que al problema del aluvión inmigratorio –que se disputaba en América el pan, el trabajo y el porvenir–, se le podía añadir la enfermedad de España que despedía masas analfabetas hacia América poniendo en evidencia la precaria situación de su país de origen. Antes de que el joven Ortega pusiera en marcha sus antenas críticas contra el sistema obsoleto de la Restauración, estos españoles de ultramar –estimulados por Altamira, Posada, Unamuno, Blasco Ibáñez, Rafael María de Labra, Luis Araquistain, José

¹³ Bajo el título de “Un embajador a la moderna”, la revista *España* del 23 de septiembre de 1903 informaba sobre el viaje de Francisco Grandmontaigne a la Península. Las conferencias se publicaron en la revista *España* el 2 y 9 de diciembre de 1903 bajo el título de “Falsa alarmas. Restablecimiento de la Verdad”.

¹⁴ En otra serie de artículos en la misma revista con el título de “España enardecida” del 9, 16 y 23 de febrero de 1904, aparece el sarcástico comentario de Grandmontaigne contra *El Imparcial* y su director, Ortega Munilla (9 de febrero). En “Iniciativas Prácticas” del 2 de octubre de 1903 se publica la defensa de Ramiro de Maeztu.

María Salaverría, Ramiro de Maeztu—, ya enumeraban desde América las fallencias del gobierno y sus partidos de turno. La inconsciencia de España, que tanto preocupaba al joven Ortega desde *El Imparcial* en 1906, se traducían en una romántica e indisciplinada ciencia ganando incertidumbre a brincos en medio de pasiones acaloradas, sentimentalismo y barbarie¹⁵. Era ciencia atrevida y errabunda sin andar fijo en la ciencia universal. No estarían lejos de esta definición orteguiana muchas mentes positivistas argentinas que desconfiaban de los méritos científicos hispanos a todo nivel.

A principios de siglo, el panorama era sombrío. Entre las quejas que emergen de la pluma del Ortega reformista aparecen mujeres sin rostros maravillados, jesuitismo y odios étnicos paralizadores, un liberalismo desgastado por viejas políticas, la sociedad y el Estado cerrados en sí mismos, deplorable situación que ya las colonias de América fustigaban con lucidez especialmente durante el Centenario del Quijote en 1905 —evento que había movilizó muchas conciencias en ambos lados del Atlántico. Desde Buenos Aires se hablaba con franqueza del “problema de la reconstrucción española” de la cual advertía Avelino Gutiérrez nadie debía despreocuparse. Maragall, desde Cataluña, añadía que el problema de España como dilema europeo no podría resolverse tampoco sin examinar minuciosamente a la España americana.

Esta misión salvadora no era quehacer sólo de los jóvenes estudiantes que viajaban por la Junta a perfeccionarse en Inglaterra o Alemania, como Ortega o Maeztu. La colectividad de Argentina, por el mero hecho de llamarse española, asumía su deber patriótico queriendo colaborar con el desarrollo científico, económico y espiritual de su país. Avelino Gutiérrez se tomaría esta misión tan a pecho que llegaría muy lejos en su anhelo de revertir la imagen del atraso de su pueblo. Eran muchos los españoles radicados en Argentina que se sentían involucrados en el destino de los seres que habían dejado atrás. Desde la prensa argentina se expresaban como si fueran ellos mismos actores frustrados en sus territorios de origen. Mirando el porvenir, escribía Atienza desde la revista *España* en 1904: “Podemos y debemos ser optimistas; mirando el presente, no concibo que haya un solo español conocedor de la situación de nuestra patria que no sienta invadido su ser de tenebroso pesimismo”¹⁶.

La enfermedad de España y su tratamiento era obsesión, fermentando en las publicaciones de los residentes españoles del Río de la Plata. Romper con el maleficio de la leyenda negra que pesaba sobre ellos también era una prioridad. Revertir la negativa imagen de España entraba en los planes del naciente

¹⁵ “La Ciencia Romántica”, *El Imparcial*, 4 de junio, 1906, I. p. 89.

¹⁶ A. ATIENZA Y MEDRANO, “Pesimistas y visionarios”, *España*, 23 de septiembre, 1903.

hispanismo que deseaba poner en marcha con los argentinos la Universidad de Oviedo pero que fructificó recién en 1912 con el lanzamiento de la Cultural. No obstante, el esfuerzo krauso-institucionista con Atienza y Medrano a la cabeza fue el primer paso. Este no se concretó porque desde Argentina se consideraba a España, a sus universidades no aptas para un intercambio estudiantil eficaz. A la vez, Altamira se quejaba desde la revista de Atienza sobre el problema latino como inferioridad de raza ante el germano o sajón y sobre los avances de los norteamericanos en dicho intercambio intentando captar las inteligencias argentinas en dirección opuesta a la española¹⁷.

En la polémica sobre el envío de estudiantes argentinos a España terció Unamuno. Como rector de una universidad española de prestigio –la de Salamanca–, que podría abrir una casa de estudios para hispanoamericanos, Unamuno como Altamira opinaban que la intolerancia en el ambiente español no creaba un clima propicio para dicho intercambio. Atienza alegaba desde la revista *España* que el laicismo republicano argentino era ley primordial de los pueblos jóvenes que no se sometían a las presiones dogmáticas de la educación española. Concuerdan todos estos intelectuales –sobre todo Altamira, el más involucrado en estas cuestiones¹⁸– que hasta no erradicar la lepra de la intolerancia sería una quimera pensar en intercambios culturales productivos. Atienza opinaba que factores intelectuales de primer orden en Argentina entorpecían la gestión porque profesores y rectores de gran reputación científica y didáctica, no equiparaban a los españoles con los centros educativos ingleses, alemanes o franceses. Escaseaba el personal en las universidades españolas, dada la indigencia en que se encontraba el profesorado universitario.

A pesar de estas objeciones se seguía soñando con un proyecto de universidad hispanoamericana. Reaparecía en visitas oficiales, en el brindis del Club Español de Buenos Aires o en congresos hispanoamericanos. Atienza –de una generación anterior a la de Ortega– aseguraba en 1905-1906 que la hora no había llegado para realizar este sueño dorado. La opinión argentina recibía con tibieza dicho proyecto, y desde la España ministerial no había demasiado interés en el asunto. Desde Buenos Aires no dejaban de lamentarse los residentes españoles de que perdurara en la capital porteña la versión de una España incul-

¹⁷ R. ALTAMIRA, “Comisionistas Intelectuales”, *España*, 18 de agosto, 1907 y “El Problema Latino”, del 9 de septiembre, 1904.

¹⁸ En revista *España*, en épocas de Atienza se le otorga gran importancia al problema de la universidad y la educación en España y América. Los artículos más interesantes al respecto son los de R. ALTAMIRA, “La Intolerancia Española”, 9 de marzo, 1905; “La Cuestión Universitaria”, 16 de diciembre, 1905; “La Universidad Hispanoamericana”, de 16 de enero, 1905; “La voz de la universidad”, 9 de noviembre, 1905; “Democracia intelectual”, 15, 22 septiembre, 1907; “Segundo Aviso”, 16 de febrero, 1908.

ta y atrasada que ni siquiera enviaba al país masas educadas o aptas para el trabajo profesional o técnico necesario en una nación que quería prosperar. Por otro lado, en un artículo de Altamira, "Mucho pedir", se destacaba la necesidad de "naturalizar" a estas masas inmigratorias para que se incorporasen a la manera de pensar, sentir y hacer de los argentinos. La complejidad étnica de Argentina era un desafío que Altamira previó antes que Ortega lo incorporara a su docencia sociológica. Denunciaba la politiquilla personal que tanto dañaba a la nación y un Estado nacional que no ofrecía garantías al extranjero¹⁹.

Atienza tenía que lidiar también con críticas del sector medio, quienes ya tenían trabajo profesional y se sentían frustrados al no poder canalizarlo hacia la Península. Los residentes de la colonia española expresaban un cierto resentimiento hacia las autoridades de su país que tampoco les convalidaban títulos para ser reconocidos ante los entes nacionales argentinos. Prevalecía una decepción anímica hacia la España oficialista a todo nivel, más allá de las acusaciones por falta de ciencia, tecnología e ineptitud comercial. Eran estas clases medias las que más sufrían de orgullo herido por tanta inercia y decadencia que, como dejaría expresado Mauricio Barrès desde la revista *España*, era fruto de la incapacidad política, de falta de educación, de la corrupción y de pasiones personalistas²⁰. Eran los mismos "dolores de la patria" de los que se quejaba amargamente Ortega.

En esta gran disputa, el honor de toda una raza estaría en juego por falta de impulso y desinterés educativo. Enrique Vera González en 1907, desde la revista *España* de la Patriótica, se quejaba de la anemia de un país sin facilidades para sus científicos. Al científico se le pagaba mal, con lo cual se resentía el progreso técnico de una nación. Altamira también se lamentaba de que en España faltaran "prácticos", de que el país se llenaba de belgas y franceses y que el anglosajón se regodeaba de tanto atraso técnico del cual se aprovechaban para extender sus influencias entre los hispanos. El desastre del 98 había puesto de relieve la potencia del Norte anglosajón, incrementando el complejo de inferioridad de toda una raza incapaz de generar tecnología de avanzada. Desde Argentina se habría vivido el evento como una deserción sin lucha ante un enemigo con más técnica militar actualizada.

El problema de la técnica (o de la falta de ella) no dejaría de estar presente en la opinión adversa que tenía el argentino de España. Muchos ya miraban a Estados Unidos para equipararse de modernidad. Esto preocupaba a Altamira quien se quejaba amargamente en la revista de Atienza de la falta de "teoría"

¹⁹ R. ALTAMIRA, "Mucho Pedir", *España*, 8 de marzo, 1908.

²⁰ M. BARRÈS, "Nuestra Incapacidad Política", *España*, 2 de marzo, 1904.

en la ciencia de España. Un residente argentino, Virgilio Colchero, añadía leña al fuego cuando comentaba que “Muchos intelectuales laméntanse públicamente de la incultura del pueblo, de nuestra inercia nacional, de que no entremos de una vez en la vía ancha que conduce a la civilización y al progreso moderno”²¹. Pero a la vez criticaba a las jóvenes generaciones de España que compartían este complejo yéndose a estudiar a Europa. Esta formación les devolvía a la Madre Patria con cerebro y corazón ajeno.

La decisión de formarse en Europa, la que tomó Ortega, presumiblemente para beber de las fuentes más hondas de la filosofía alemana –que era lo que recomendaba Menéndez Pelayo para desprenderse del nefasto oscurantismo krausista–, se vivía desde la colonia española de Buenos Aires como temor a que con dicha europeización científica se perdiera la identidad española. El asunto de la europeización de España era tema debatido aún desde Argentina, siendo para muchos intelectuales la fórmula acertada para acabar con el problema español. Ortega desde *El Imparcial* en 1908 al crearse la Asamblea para el Progreso de las Ciencias con sede en Zaragoza, encaraba el problema de la decadencia española dentro de esta misma óptica europeizadora²². No todos en América entendían el dolor de la conciencia española desde esta perspectiva histórica. Sin embargo, estarían de acuerdo con Ortega cuando describía a su raza como alma doliente, melancólica, triste y sonámbula por ausencia de una minoría selecta que en otros países era activa y enérgica. En su país, la cultura se habría reducido a un nivel intelectual tan bajo que ni siquiera la literatura pasaba de ser una tertulia de café.

El mensaje esperanzador de Ortega, la salvación y el rescate científico cultural de su gente por medio de Europa, llegaría de la mano de la Junta para Ampliación de Estudios, entidad que tenía objetores en la colectividad de Argentina. Y los tenía porque se sentía que aquellos que se renovaban en Europa no querrían reconocer como suyos a los miles de calibanes que se habían ido de tierras empobrecidas en busca de mejores oportunidades. Aquello de que lo “peorcito” de cada casa se habría afincado en América era un sentimiento susceptible en el alma española de ultramar expresándose como “la españolísima dignidad vulnerada” de su nación.

Sentimientos como estos, nimios, dolorosos, quisquillosos envenenaban las relaciones de estas colonias con la España oficial. Diplomáticos, políticos y visitantes ilustres que ponían distancia entre el aluvión inmigratorio y su propia identidad nacional, encontraron grandes críticos fuera y dentro de España. El

²¹ V. COLCHERO, “Decadencia Intelectual”, *España*, 2 de septiembre de 1903.

²² “Asamblea para el Progreso de las Ciencias”, *El Imparcial*, 27 de julio y 10 de agosto, 1908. *La polémica*, pp. 420-433. I, 265.

más vociferante, Blasco Ibáñez, colaboró con una serie de artículos sobre “Españoles fuera de España”²³, en la revista de Atienza en 1907 donde se quejaba amargamente de la España oficial y su actitud despectiva hacia el inmigrante. Todo este submundo de reticencias internas empañaban la imagen de España ante el ciudadano argentino dispuesto a medirse con técnicos alemanes, italianos, e ingleses a nivel profesional, comercial o científico. El alma española de América –como la describía en su artículo Mario Goroztázu–, recibía la herencia española como algo que huele a defecto nacional “como si el descender de rama tan preclara fuera una verdadera desgracia”. Insinuaba este vasco hispano-argentino que existía en Argentina una deliberada negación de la legítima sangre hispana que corría por la historia del país. En tiempos de Atienza, la reacción atmosférica entre residentes españoles era ciertamente pesimista. Había quienes se preguntaban si este achaque no se incubaba dentro de la misma colectividad española persuadida de la propia mentira de su decadencia nacional a la sombra del desastre del 98.

Esta pregunta afectaba especialmente a las clases medias profesionales a quienes les dolía verse alineados como herederos de una tradición bastardeada desde fuera, asumida negativamente por sectores argentinos y asimilada como conciencia pesimista y derrotista por las colonias de América. La imagen de España que Cajal en su discurso del 97 habría analizado tomando punto por punto cada objeción como quien desea desenredar la maraña de una larga historia de leyendas negras aplicadas en torno al declive de la ciencia y cultura de su gente y hasta de la raza hispana en su conjunto, salpicaba a los residentes argentinos a quienes Atienza dividía en visionarios y pesimistas. La serie de artículos de Atienza entre 1904-1905 sobre el alma española de América²⁴, merece un análisis profundo dado que allí estaría perfilándose la honda transformación del pionero, del hombre de clase media profesional o del haraposito inmigrante, cada sector despojándose de costumbres anquilosadas y misticismos enervadores que le habían cortado sus alas en España. En Argentina estas masas iniciaban la vida ascendente, una vida más higiénica y saludable bajo el *desideratum* de una mejor vida de prosperidad americana.

A pesar de los dimes y diretes internos y después de reuniones y artículos doloridos en la prensa, que no llegaron a concretar un proyecto de intercambio cultural y científico con América, en 1910 se festeja el primer centenario de Argentina con una visita real. La posibilidad de concretar dicho intercambio

²³ V. BLASCO IBÁÑEZ, “Españoles fuera de España”, *España*, 23 y 30 de junio, 28 de julio y 11 de agosto, 1907.

²⁴ A. ATIENZA, “El alma española de América”, *España*, 9 y 23 de septiembre; 2 y 9 de octubre; 2 de noviembre, 1904 y 9 y 16 de febrero, 1905.

académico que reuniera todas las voluntades y dineros de la colectividad española parecía esfumarse. La presencia monárquica exacerbaba los ánimos republicanos haciendo más dificultosa la cooperación. En los bocetos de la Patriótica se resumen estos intentos como una etapa de voluntades difíciles de armonizar. Sin embargo, Avelino Gutiérrez no baja la guardia. Obstinado en su intento de revertir la tendencia a pensar en los españoles como símbolo de estancamiento científico, de atraso, intolerancia y de ignorancia de masas, aprovecha el dinero reunido en 1912 para comprar la biblioteca de don Marcelino Menéndez Pelayo y desde allí poner en marcha el anhelado intercambio hispano argentino creando una cátedra permanente de cultura española.

Entre Comisiones y Juntas Consultivas se fue gestando el proyecto hasta que reunidos en los salones de la Patriótica, Avelino Gutiérrez y los presidentes de las sociedades españolas más prestigiosas de Argentina, decidieron de común acuerdo fundar la Cultural como homenaje al polígrafo. El modelo de unión para los españoles de América era Menéndez Pelayo, conocido en Argentina por su *Historia de las ideas estéticas* y sus estudios sobre la novela y poesía hispanoamericana. En los orígenes del proyecto estarían involucrados, además del embajador español Soler y Guardiola, personalidades argentinas como Rodolfo Rivarola, Rafael Obligado, Joaquín V. González y Ricardo Rojas, estos últimos organizadores en La Plata y Buenos Aires de sendos homenajes a don Marcelino donde se hacía referencia a una raza regeneradora de lo latino.

El primer paso concreto fue la visita de Gutiérrez y Méndez Calzada a Madrid para gestionar con Ramón y Cajal y con Castillejo los detalles para consolidar un andamiaje científico con la Junta para Ampliación de Estudios. Tomó dos años desde 1912 hasta 1914 redactar los estatutos de la Cultural, conseguir su aprobación oficial argentina y poner en marcha la cátedra de Menéndez Pelayo en la Universidad de Buenos Aires. Inaugurada por Menéndez Pidal en 1914, este primer visitante dio un curso sobre la vida y obra del polígrafo, pero sin dejar demasiados rastros en la sociedad científica argentina. Muy distinto sería el impacto del segundo ocupante, Ortega y Gasset, en 1916. Este último profesor se enfrentó con el positivismo universitario, sacudiendo las raíces mismas del incipiente científicismo argentino, gran imitador de corrientes intelectuales europeas –mal asimiladas según Ortega– y de poca aplicación a una sociedad joven con escaso criterio como para adueñarse de las ideas importadas.

La realidad de este gran acontecimiento histórico que fue el nacimiento de la Cultural es que se iniciaba cargado de gestos que muchos argentinos consideraban “contradictorios” o “anacrónicos”. Proyectos que parecían haber sido gestados por el sector institucionista o krausista de vanguardia caían en manos de una colectividad conservadora que homenajeaba a quien era visto desde

sectores liberales o radicales de la izquierda intelectual como el gran defensor de la España inquisitorial y adversario a muerte del sector krausoinstitucionista. Parecía incomprensible que el gran símbolo de la España tradicionalista estuviera presente en una universidad republicana, laicista y de cientificismo antihispano americanista.

En 1912 Adolfo Posada habría salido al cruce desde el *Diario Español*²⁵ para disipar dudas acerca de esta incongruencia. Ante el sector republicano de la colectividad recordaba que andando el tiempo Marcelino habría compartido ideales comunes con el grupo de Oviedo y que no se casaba con los extremos de izquierda y derechas. Aseguraba Posada a la colectividad y a los argentinos que la *Historia de los heterodoxos españoles* había sido obra de un pasado juvenil, de un pensador que no era todavía dueño de su pensamiento o su palabra.

No creemos que haya convencido este argumento a muchos escépticos respecto del proyecto que se iniciaba con la Cultural. Los *Anales* de dicha Institución, al describir retrospectivamente el desarrollo científico del polígrafo, admitían que este libro primigenio sobre la ciencia española era una obra polémica, “peligrosa en su fondo como alegato, y en su forma todavía tropezona y no pocas veces vulgar” pero revelando un caudal extraordinario de sabiduría que en obras posteriores esclareció el autor²⁶. La Cultural en todo momento reivindica el carácter científico de su homenajeado, asegurando que su aporte habría incorporado a la historia cultural española a muchos trabajadores y científicos casi olvidados aunque con frecuencia exageró el caudal en materia estrictamente científica. En su homenaje póstumo, el catedrático de Literatura de la Universidad de Buenos Aires Ricardo Rojas atribuía a don Marcelino el mérito de “recordar” y resucitar una tradición literaria y espiritual española dispersa e ignorada, cuyos efectos llegaron hasta la América hispana rescatando la ciudadanía del idioma y de una cultura en común. El autor de *Blasón de Plata* y *La Argentinidad*, obras escritas para los centenarios patrios de 1910 y 1916, insiste en rescatar la herencia española denigrada por el progresismo argentino y sudamericano en general.

Cuando Ortega en 1939, retoma la curva histórica de la Cultural para sus bodas de plata, tiene delante este panorama reivindicativo. Elegantemente afirmaba que entre las naciones centro y sudamericanas existió una voluntad o capricho de querer negar a España apartándose de su cultura. En las personas como en las naciones, afirmaba Ortega ante las autoridades argentinas, esta

²⁵ *Anales de la Institución Cultural Española*, tomo I. Buenos Aires: Institución Cultural Española, 1947, p. 17.

²⁶ Palabras de Joaquín V. GONZÁLEZ en el homenaje a Menéndez Pelayo. *Anales*, tomo I, ob. cit. p. 31.

voluntad excluyente que denunciaba Rojas en sus obras sólo operaba en la superficie. Las zonas profundas del ser no le obedecían, porque estaban sometidas al inexorable destino de haber sido una vez parte de España.

Lo que no menciona es que estaría comenzando en su país en el 39 un nuevo y prolongado rescate de la obra de Menéndez Pelayo bajo el paraguas de un nacional-catolicismo que nuevamente encendería la mecha de la polémica de la ciencia española. En esta ocasión Ortega desea rescatar del pasado no la figura del polígrafo, sino la del primer presidente de la Cultural, Avelino Gutiérrez, como el artífice genial de este intercambio científico de profesores españoles hacia América del sur, recordando que el fulminante éxito de este proyecto, de sus detalles, reglamentos constitutivos, la vigilancia de su funcionamiento y todo lo referente al modo de ser elegidos los profesores se habría debido a este gran español y argentino. Uno de los puntos clave era que la cátedra debía ser desempeñada por un intelectual español que pudiera dar a conocer en América la mentalidad española y difundir en Argentina las investigaciones y estudios científicos y literarios que se realizaban en Europa y España. Esta tribuna abierta de ideas, como la Institución Libre de Giner de los Ríos, pretendía abrir sus puertas a toda mente española, sea cual fuere la región de su nacimiento o carácter político de su vida privada. Lo que debía prevalecer, sin embargo, era una estricta neutralidad política institucional.

En el discurso de recepción, al ocupar la cátedra en 1914 Menéndez Pidal, las palabras del presidente de la Cultural dejaban bien asentada esta prioridad científica que debía abstenerse de prejuicios sectarios. La revista *Hispania* que suplantó la *España* de la Patriótica le dio la bienvenida a la Cultural anunciando el intercambio de acción hispanista de las colectividades como una “forma indiscutida de asegurar en estos países de habla castellana la supervivencia de nuestro espíritu, de nuestra cultura y de los factores ideológicos de nuestro pueblo”. Se decía que el ambicioso esfuerzo debía redituarse tanto a los argentinos como a la misma colectividad²⁷. Avelino Gutiérrez, en su discurso de recepción a Menéndez Pidal, había aludido a la “extraordinaria receptividad argentina en materia de cultura, acuciada por su progreso material”²⁸. También advertía, como indicaría Ortega durante su primer viaje, que este mismo “empuje” material podría resultar peligroso si no se equiparaba con el contrapeso de un equivalente desarrollo moral e intelectual.

Entre la venida de Pidal y Ortega se había iniciado la gran guerra europea que mantuvo en 1915 vacante la cátedra. Este “año angular” sirvió para instalar en la opinión pública argentina y española las metas de la Institución, apro-

²⁷ *Hispania*, “Homenaje a Menéndez Pelayo”, 16 de junio, 1912.

²⁸ *Anales*, ob. cit., tomo I, p. 49.

vechando la Junta Directiva para divulgar desde la prensa española que su creación se vinculaba al “magno problema nacional”, que era la falta de cultura científica en España y de rebote en el continente americano. Para revertir esta situación y con el resurgimiento de la ciencia española puesta en marcha por la Junta de Madrid, los residentes de Argentina encauzaban este problema central en cuya solución estaba la vida o muerte de la colectividad. Contestaba Cajal en un mensaje en apoyo a Gutiérrez que “los españoles de aquí, viviendo en un medio cosmopolita, sienten tan agudamente como los españoles de ahí la necesidad de la cultura, y ven distintamente que ese es el gran problema de la existencia nacional”²⁹. No desconocía Cajal los aportes recibidos de la familia Gutiérrez para sufragar los gastos de tres jóvenes españoles durante dos años de estudio en el extranjero deseando contribuir privadamente a la restauración de las fuerzas espirituales de España y en apoyo de sus centros de altos estudios científicos.

Sin duda, los españoles de América se sentían obligados a solucionar con sus aportes –pequeños o cuantiosos– el engrandecimiento espiritual y cultural de España, liquidado ya su imperio colonial. La Cultural aspiraba a que veinte nacionalidades de origen español constituyeran con el tiempo veinte mentalidades diferentes de Occidente pero unificadas en lo fundamental. La variedad regional aparecía como estímulo y enriquecimiento y no como prejuicio nacional. Estimaban los organizadores de la Cultural que las mentalidades hispanoamericanas habrían de excitarse y llamarse mutuamente la atención.

Avelino Gutiérrez y Luis Méndez Calzada, al enviar su mensaje a las universidades de España, aclaran también que no creen en lirismos de raza, ni en lazos sentimentales, que serían infantiles. La labor de compenetración espiritual y científica tenía un fin más serio: el que España contara con las nacionalidades hispanoamericanas realizando obras en conjunto. Tenía como prioridad difundir trabajos de investigación científica, cualquiera que fuese la ciencia que cultivasen, el credo que profesaran y la región de que procedieran. La cátedra era “de tema libre”; bastaba con que se expresaran los profesores en castellano y que se mantuvieran en el campo sereno de las ciencias⁵⁰.

Ciertamente, uno de los objetivos al montarse la Cultural era destacar –con la ayuda de Cajal– el rol de las ciencias duras, que era el talón de Aquiles en esta cuestión. No se contentó Gutiérrez con la cátedra Menéndez Pelayo de Filosofía y Letras. En 1920 financió la cátedra Ramón y Cajal que tenía como vínculo y centro el laboratorio de Investigaciones Biológicas de Madrid convertido en Instituto Cajal, complementado por laboratorios de fisiología Expe-

²⁹ *Anales*, ob. cit., tomo I, p. 91.

⁵⁰ *Anales*, ob. cit., tomo I, pp. 91-94.

rimental, Neuropatología e Historia de la Junta para Ampliación de Estudios. La idea era formar allí científicos españoles que pasarían por la cátedra y laboratorios de Buenos Aires para fomentar el desarrollo de las ciencias puras que causaba la falta de matemáticos, técnicos y especialistas teóricos. Insistía Gutiérrez al fundarse esta segunda cátedra en 1924, que ningún país podía ser grande si no cultivaba y favorecía la ciencia. Los países que no cultivan las ciencias, y que en una u otra forma no las favorecen, son esclavos de los demás y terminarán por ser anulados. Teme que de no crearse nuevos cultores de la ciencia se conformarán los españoles con ir a la zaga de los pueblos que más prosperan.

Antes de que llegara Ortega en 1916 quedaban consolidadas las aspiraciones de la Cultural. Y, como recordaban Gutiérrez y Méndez Calzada en 1915, todo nacimiento entrañaba un misterio que se venía elaborando lentamente, con tenaz perseverancia. Estos sentimientos incluían los esfuerzos anteriores, la elaboración e ideal superior de la generación de Atienza, Altamira y Posada, los intentos de intercambio con la universidad de La Plata, los Congresos Científicos Internacionales como el de 1910, la Unión Iberoamericana, etc. Parecería como si de repente muchos sueños y propuestas vencidas estuvieran finalmente por ver la luz dentro de un intercambio científico cultural de hispanismo pragmático que no fue fácil poner en marcha. Avelino Gutiérrez, como dejaría dicho los *Anales* representó todo lo que la colonia quería dar de sí misma desplegando un pragmático patriotismo de continuidad cultural que Ortega en 1939 homenajea reconociendo los sacrificios y colaboraciones que en torno a Avelino Gutiérrez se agruparon para hacer posible su designio. Afirmaba en aquel entonces Ortega que: "Saber seguir, señores, es virtud pareja a saber guiar".

Pieza clave en los inicios del proyecto fue *El Diario Español* de López de Gomara, diario que acompañó este nacimiento asegurando que con este evento se rompían los diques de patrañas que impedían la fusión científica en ambos lados del Atlántico. En 1919 ya consolidada la reputación de dicho proyecto Avelino Gutiérrez expresaba desde la Patriótica que lo que primaba era la realidad de los hechos, la laboriosidad y constancia, el empuje de quienes se verían involucrados en estos esfuerzos científicos transatlánticos. No vacila Gutiérrez en vaticinar los futuros alcances de estos hechos que hablan con la elocuencia de las palabras.

Como dejan constancia los *Anales* de la Cultural –donde se conserva el testimonio de este gran debate científico-cultural–, por la Institución pasarían distinguidísimos científicos españoles. Pero nadie le quitaría a Ortega el impacto de haber sido el profesor del despegue definitivo de la Cultural que le mereció el ataque furibundo del positivismo argentino enquistado en la universidad. És-

te no sólo se sintió agredido en sus entrañas en las conferencias de la Cultural, sino que le disputará a Gutiérrez, a la colectividad en su conjunto, a la flamante Institución, los laureles de ser ciencia europea. En el positivismo argentino como bien lo percibió Cajal estaba radicada la hispanofobia americanista más escéptica respecto del porvenir científico y cultural de la Madre Patria.

Gutiérrez, a lo largo de la visita de Ortega, no había dejado de pregonar nuevos valores, talentos jóvenes que hacían suponer que el resurgimiento de España estaba ya gestándose dentro de la famosa europeización. Ortega confiesa que aceptó la propuesta de Castillejo un poco a regañadientes, pero le sirvió esta experiencia americana para ensanchar su retina europeísta hacia un nuevo mundo y hacia las múltiples Españas que conformaban la raza hispana de todo un continente compartiendo una cultura consabida. Venía prevenido de las reticencias generadas entre las colectividades y la España oficial y la hispanofobia de los argentinos siempre dispuestos a negarle a España un lugar en la historia y en la ciencia europea.

Pero había algo más visceral en el Ortega que llegó a Buenos Aires que con vendría recordar. Cuando Maeztu presenta a Ortega ante el lector de *La Prensa* como futuro colaborador, deja asentado que es un especialista en estos temas de decadencia española. “Ha sido Pepe Ortega el primero en afirmar que el problema primario de España y de todos los pueblos de raza española es el problema de la ciencia en especial y particularmente el de la filosofía y las matemáticas como las ciencias más profundas”. Y añade: “Hasta ahora discutían los intelectuales españoles sobre tradición y progreso, sobre el clima y la raza, sobre la energía y la debilidad, sobre la bondad y la maldad de las clases gobernantes como causa del auge y decadencia de los pueblos”. Da a entender que Ortega sometía a un examen más riguroso estas cuestiones alegando Maeztu que en España no ha habido problema mental más vivo que el de descifrar su decadencia³¹. Quien recorra los primeros artículos de Ortega desde *El Imparcial* en su juventud como estudiante en Alemania, encontrará que, efectivamente, es un pensador implacable contra la generación de los intelectuales de la Restauración. En su artículo “La ciencia romántica” planteaba el dilema que habría dejado como legado la obra de don Marcelino Menéndez Pelayo quien en su *Polémica de la ciencia española* (1876) y con más precisión en su *Historia de los heterodoxos españoles* (1880) había sentado las bases del “ser” de España como nación católica, de espíritu latino unitario que rechazaba instintivamente la herejía, sobre todo lo protestante con su principio de libre examen y su cultura de brumas germánicas de donde procedía el oscurantismo krausista. Declaraba Menéndez Pelayo que el genio español era eminentemente católico y de cultura latino-romana; el resto

³¹ R. MAEZTU, “Ortega nuevo colaborador de *La Prensa*”, *La Prensa*, 9 de julio, 1911.

era accidente y ráfaga pasajera. Los herejes españoles no podían ser intérpretes de la raza ni de las costumbres españolas o sus tradiciones. En esta amalgama entre religión y raza, el dogma católico era el eje de la cultura española en filosofía, arte y todas las manifestaciones de su principio civilizador. La historia de España, dentro de esta estructura tradicionalista no podía ser interpretada desde una óptica positivista, protestante o disidente con el catolicismo sin dañar la conciencia y la identidad nacional que era esencialmente latino-romana y católica.

El joven Ortega desde *El Imparcial* y en forma más estructurada desde *Meditaciones del Quijote* intentará revertir esta visión tradicionalista del pasado y del ser de España que –de soslayo– afectaba definiciones sobre la raza hispana en general. Opinaba que eran estas cuestiones delicadas porque las habría puesto en marcha la mecánica psicológica del reaccionarismo español que se destacaba no sólo por su desamor a la modernidad sino por su manera de tratar el pasado al que no le podía inyectar nueva vida. En *Meditaciones del Quijote* menciona explícitamente a dos responsables, a Menéndez Pelayo y Juan Valera, luminarias de la Restauración que en su opinión eran mentes mediocres, causantes de la perversión histórica heredada de la “fantasmagórica” Restauración canovista.

La inquina del joven Ortega hacia Menéndez Pelayo se manifiesta a nivel intimista en cartas a su padre, a su novia Rosa y a Navarro Ledesma³². Contrariamente a la opinión de *El Imparcial* y de su padre que habría apoyado la candidatura del polígrafo a la Academia de la Historia contra Alejandro Pidal y Mon, un católico neo-tomista más conservador que su adversario, Ortega a nivel generacional repudia todo este proceso electoral. Eran todos ellos una casta fanfarrona, anticientífica e inepta. A su padre le garantiza que su filosofía se desarrollaba por carriles diametralmente opuestos a los de todos ellos. Curiosamente, este incidente sobre la elección de don Marcelino se convirtió en momento de tensión con su novia, a quien intenta convencer de que este señor no es una eminencia indiscutible. A Rosa le asegura que en España hay sólo tres inteligencias activas: la suya, la de Unamuno y la de Maeztu.

Desde *El Imparcial*, Ortega se habría quejado amargamente de las testas duras que no querían ciencia alemana ni francesa. La española en su opinión era inexistente a pesar de los esfuerzos de don Marcelino por demostrar que la habría habido en el pasado. Sus libros, insistía el joven Ortega desde Alemania, demostraban todo lo contrario. Hubo algunos hombres de ciencia pero no ciencia o teoría disciplinada. En esta etapa de su vida afirmaba que la raza es-

³² En *Cartas de un joven español*. Madrid: El Arquero, 1991, aparecen las reacciones juveniles de Ortega hacia la generación de su padre.

pañola extremosa no estaba llamada a dejar una forma científica de vida continua y razonable. “Es en nosotros la ciencia un hecho personalísimo y no una acción social”³³. Los españoles y la raza hispana no eran aptos para una labor “raciocinante”. Más tarde, desde *El Imparcial* en 1909 en “Pidiendo una Biblioteca”³⁴, aseguraba que el problema de España era esencialmente educativo, un problema de ciencias superiores, de alta cultura. Ortega consideraba que los españoles eran culturalmente insolventes dado que faltaban bibliotecas, libros científicos modernos, material bibliográfico, revistas extranjeras y una ciencia de cara a Europa. Sin embargo, en la Asamblea para el Progreso de las Ciencias³⁵ es más optimista confiando en que un buen número de jóvenes dispuestos a consagrar su vida a la labor científica haría posible una verdadera ciencia española. Se había fundado la Junta de Madrid que abría nuevas perspectivas a becarios para formarse en el extranjero.

En 1910 Ortega asumía que la única España posible sería la europea³⁶. Únicamente en este contexto se renovarían la ciencia de los españoles y se purificaría de exotismo su civilización. Al año siguiente, mientras escribía para *La Prensa* de Buenos Aires cuestionando la capacidad de estos pueblos jóvenes para hacer alta cultura, desde *El Imparcial* Ortega todavía defendía al sector krauista. En su opinión habría constituido este grupo el único esfuerzo medular de que habría gozado España en el último siglo, desautorizando a su opositor Menéndez Pelayo por su fanatismo católico y casticista y su fobia antigermana. Mientras intercambiaba una docencia historicista reformadora con los argentinos y discutía con el lector de *La Prensa* sobre los clásicos, asumiendo en ambos lados del Atlántico la defensa de la cultura moderna como reabsorción de lo germánico, no dudaba este joven periodista que a pesar de querer rescatar Francia, Italia y España glorias de cultura latina, la nación que lideraba la ciencia y la cultura contemporánea era Alemania³⁷. En esta etapa de su diálogo periodístico, insistía desde España en que la decadencia española no se debía solamente a falta de ciencia sino a privación de teoría. No encuentra en los españoles del 70, en los defensores de la ciencia española ninguna opinión al respecto. Nada dice del ensayo de Menéndez Pelayo de 1894 donde concuerda con esta misma tesis. Su aversión hacia esta generación no le permitía una evaluación más objetiva de sus aciertos y errores, conduciendo su docencia ha-

³³ “La ciencia romántica”, *El Imparcial*, 4 de junio, 1906. I, 90.

³⁴ “Pidiendo una Biblioteca”, *El Imparcial*, 21 de febrero, 1909. I, 235-239.

³⁵ “Asamblea para el Progreso de las Ciencias”, I, 183-193.

³⁶ “España como Posibilidad”, *Europa*, febrero de 1910, I, 336-337.

³⁷ “Problemas culturales sobre la enseñanza clásica”, *La Prensa*, 19 de septiembre, 1911.

cia una ruptura drástica con este pasado. Su fórmula de una manera cervantina de comprender las cosas incluía el derecho a romper con el nefasto tradicionalismo menedezpelayista que le permitiera a los españoles de su generación estar vivos enterrando oligarquías muertas.

Era hora, afirmaba contundentemente desde su entorno madrileño, de sincerarse respecto a los hombres representativos de la Restauración. El cambio de siglo se le presentaba como la oportunidad de evaluar y liberar la cultura latina de grotescas combinaciones y conceptos de radical imprecisión. Sugiere, en un artículo sobre Azorín³⁸ que la crítica debía volverse patriotismo sano dejando de lado historiografías emocionales y encomiásticas para hacer crítica terapéutica. En este sentido, encara la historia de España como historia de una enfermedad ensayando su reconstrucción y analizando no hechos sino fenómenos. Esta docencia de crítica historicista ya se estaría poniendo en marcha desde La Prensa de Buenos Aires de cara a las colectividades españolas que también leían asiduamente el periódico de los Paz.

En *Meditaciones del Quijote* como desde *La Prensa* porteña Ortega emprende una campaña historicista con nueva sensibilidad modernizadora. España seguía siendo una contradicción; no obstante, se debían revisar todos los supuestos nacionales sin aceptar supersticiones o las cargas que pesaban sobre el concepto de “lo español”. Se requería generar nuevas ideas, nuevas ciencias, instituciones, sentimientos, religión, poesía, usos y costumbres, etc. En el transcurso de su docencia reformista encara nuevamente al asunto conflictivo de la raza. Se encontrará en Buenos Aires en el 16 en medio del fervor de la declaración por el presidente Hipólito Yrigoyen del Día de la Raza, iniciativa puesta en marcha por la Patriótica Española convirtiéndose en lema reivindicativo para todo un continente hispano. La raza, dirá Ortega en *Meditaciones del Quijote*, (entendiendo la raza hispana) era modulación diferencial, intransferible y enriquecedora, organización creadora y no definición racial católica latina como pretendió Menéndez Pelayo, fórmula a la que adherían visceralmente las colectividades de América para contrarrestar el peligro anglosajón y el influjo protestante en el continente.

Es este joven reformista, que predicaba la necesidad de un patriotismo de nueva jerarquía, el que irónicamente será llamado para ocupar la cátedra de Menéndez Pelayo en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Esto explicaría la reticencia, los gestos de no querer asumir representatividad oficial, y la prudencia con que Ortega moduló su mensaje de cara a la sociedad argentina antihispana y frente a la colectividad española llena de resquemores y ansiosa de defender a ultranza su españolidad. Fuera del contexto de la Cul-

³⁸ “Nuevo libro de Azorín”, *El Imparcial*, 23 de junio y 11 de julio, 1912, I, 535-539.

tural, Ortega planteará rupturas con la segunda mitad del XIX, incluyendo todas estas rencillas hostiles y desgastes llenos de rencores para acercarse a las cosas con otra manera de interpretar el presente y el pasado de su nación. La aventura americana le presentaría a Ortega otros desafíos de los cuales surgirían nuevos giros interpretativos sobre la herencia y decadencia española.

Despidieron en Madrid a los viajeros, Ortega y su padre, con un banquete de honor organizado por el representante argentino Marcos M. Avellaneda. Asistieron los protagonistas de este anhelado intercambio científico-cultural que arrastraba tantas dificultades y sentimientos antagónicos: Cajal, Menéndez Pidal, Gumersindo de Azcárate, Altamira y Posada. Dejaban estos viejos luchadores de la hispanidad en manos de este joven catedrático el éxito del proyecto que se iniciaba entre la Junta de Madrid y la Cultural de Buenos Aires. Al pisar suelo argentino, Ortega no estaba dispuesto a adjudicarse un papel representativo de una España trabada en fecundas luchas de la cual él no sentía representar a ninguna. La prudencia neutral de la Cultural le permitía omitir asuntos de actualidad para no revolver el avispero político de las colectividades o herir susceptibilidades argentinas divididas en aliadófilos y germanófilos. Pero estas prevenciones no fueron suficientes para evitar un rebrote de hispanofobia por parte del positivismo cientificista argentino, receloso de tener el nombre de Menéndez Pelayo instalado en su recinto académico. Esta situación despertaría renovadas xenofobias que reciclaban viejos resentimientos de leyenda negra y reanimaban la polémica de la ciencia española cuyo coletazo golpeó directamente en la reputación del flamante disertante de la Cultural. No bastaron las ideas reformistas de Ortega para acallar resentimientos; su presencia llegó a formar parte de esas realidades “anacrónicas” que para el positivismo argentino representaba la presencia española en suelo argentino.

Ingenieros, en artículos de la *Revista de Filosofía*³⁹ que Ortega habría tenido en sus manos, afirmaba que en España no había científicos, ni filósofos, ni filosofía y que la ausencia de filosofía en la América hispana se debía precisamente a que España, más allá de Luis Vives, no habría tenido filósofos. Parecería que al menos este argentino le estaría concediendo algún mérito –dentro de la polémica de la ciencia española– al vivismo de Gumersindo Laverde y Menéndez Pelayo como única alternativa de filosofía española, libre de la opresión rígida de la escolástica, que era también punto controvertido en esta polémica entre Laverde, Menéndez Pelayo y el predominio del neotomismo imperante después del Concilio Vaticano I. Si don Marcelino le otorgaba a Vives el laurel de pensador independiente de la escolástica, Ingenieros alegaba que este pensa-

³⁹ J. INGENIEROS, “La cultura Teosófica en la España Teocrática”, *Revista de Filosofía*, julio, 1916.

dor habría tenido que vivir en el exilio europeo para liberarse de la opresión de la España de Suárez. Según Ingenieros, España habría permanecido durante siglos “ajena al renacimiento científico literario de Europa”. Y como muchos otros intelectuales argentinos, consideraba toda la creatividad española envuelta en decadencia. En cuanto a la ciencia solamente brillaba Ramón y Cajal, como gran excepción, pero sin pirámide. Era hombre de ciencia solitaria sin continuidad, algo que habría sostenido el joven Ortega al enjuiciar la ciencia errabunda, por generación espontánea de su país.

La unanimidad de criterio del sector positivista hacia la reputación del autor de la *Historia de los heterodoxos españoles* y *La polémica de la ciencia española* era el no concederle laureles científicos a su ciencia de papel descartable. Este prejuicio –que no compartía Ricardo Rojas y los que seguían atentamente los aportes de la cultura española en materia literaria–, tenía como objetivo desvirtuar la cátedra que, en su nombre, habría erigido la colectividad en el recinto académico nacional de más prestigio en Buenos Aires. Para el sector positivista porteño, el nombre de Menéndez Pelayo seguía cargado de fanatismo religioso, representando lo peor de la España teocrática contemporánea y fomentando el espíritu conservador del hispanismo reivindicativo de las colectividades.

Aun cuando Ortega y muchos otros españoles mantenían sus reservas respecto a la postura tradicionalista tomada por don Marcelino en esta contienda, a Ortega no se le podía escapar la concepción americanista de la *Revista de Filosofía* que desplegaba un arraigado historicismo cargado de hispanofobia progresista. Esta no tardó en manifestarse. No vino el ataque por parte de la revista de Ingenieros, sino desde una publicación literaria, la revista *Nosotros*. Esta vez los dardos iban dirigidos al sentido de la filosofía desplegada por Ortega en sus conferencias de la Cultural en que con dureza el visitante desautorizaba al positivismo universitario y al de la escuela de Ingenieros como resabio decimonónico⁴⁰.

El protagonista de esta contienda fue Alberto Palcos. La primera estocada de Palcos venía envuelta en su artículo crítico sobre “José Ortega y Gasset. El sentido de la filosofía”⁴¹, en que defendía las conquistas de la Biología, de la Psicología y otras ciencias naturales. Disentía Palcos con lo que consideraba era el anticientificismo de Ortega quien con vanidad racionalista negaba las fecundas conquistas del experimentalismo en materia filosófica, caballito de batalla de In-

⁴⁰ *Revista de Estudios Orteguianos*, 7 (2003), en el artículo “Viejas y nuevas generaciones argentinas” hemos tocado en otro contexto la polémica con Alberto Palcos, p. 225.

⁴¹ A. PALCOS, “Jose Ortega y Gasset. El sentido de la filosofía”, *Nosotros*, agosto, 1916, p. 202.

genieros que —a lo largo de sus conferencias— Ortega sistemáticamente pulveriza. Palcos insinúa que ese odio a la ciencia tan difundido entre españoles, junto al individualismo hermético de la orgullosa estirpe española (a la que habría aludido especialmente Ramón y Cajal en su discurso del 97), habrían conducido a España a la anarquía en que aún se debatía. Afirmaba Palcos que eran muchos los españoles que sentían repugnancia instintiva, orgánica, por las disciplinas científicas. Ante la opinión americana aparecían “como si los horrores de la Inquisición hubieran dejado en el fondo de ellos el sedimento del espíritu que la anima”⁴². Se lamentaba Palcos que Ortega, colocado a la cabeza de un movimiento que se identificaba con la ferviente reconstrucción y la europeización de España, se viera involucrado en una actitud anticientificista como la expresada desde la Cultural. No se concebía, razonaba Palcos, una regeneración de España sin ciencia seria. Era peligroso sensibilizar a su gente con vaguedades de filosofías etéreas, dado que en España había que erradicar el supersticioso atraso disolviendo misticismos y prejuicios que la petrificaban.

Los argumentos elaborados por Palcos caían perfectamente en esas categorías que había clasificado Cajal respecto de la decadencia española, que en su opinión, compartida por Ortega, no era cuestión de decadencia sino de discontinuidad, de rendimiento teórico insuficiente y de practicismo estrecho. Palcos tampoco aceptaba la hipótesis de que la guerra habría producido el declive europeo. Este decaimiento no era producto de la ciencia o filosofía como tal sino de haberse cerrado bibliotecas y laboratorios logrando que las ciencias se eclipsaran y la filosofía mística se adueñara nuevamente de las almas. Las ciencias, insistía Palcos, no han perecido; pronto renacerán con más empuje y vigor para transformar el mundo y hacer gigantes.

Este ataque frontal al autor de *Meditaciones del Quijote, Personas, obras, cosas*, sacaba a la superficie el malestar del positivismo universitario que no veía con buenos ojos el vaporoso vitalismo orteguiano. Palcos anticipaba que la joven promesa española que presentaba Avelino Gutiérrez ante el claustro como una generación de innovadores dispuestos a transformar España, no era más que un diletante, un agudo crítico de arte, literato lleno de primores pero cuando se busca el filósofo en serio, no se le encuentra a la altura de su maestro Salmerón.

La crítica positivista no se limitó a una discusión sobre cuestiones filosóficas o a dilucidar la relación de la Filosofía con otras ciencias naturales. El ataque de este columnista degeneró en un despiadado antihispanismo donde salieron a flor de piel muchos resentimientos ocultos hacia la colectividad y su proyecto cultural. Palcos comenzó cuestionando la visita de Menéndez Pidal defen-

⁴² *Ibid.*, p. 205.

diendo a un español reaccionario en extremo y símbolo de una España intolerante. Se rasgaba las vestiduras de que en nombre de tan cuestionado personaje se iniciara en la Facultad una cátedra científica que amordazaba a sus disertantes no permitiendo la libre expresión de ideas políticas. Todo este entorno olía a represión española de viejo cuño.

El hecho de que Palcos expresara su hispanofobia desde la revista *Nosotros*, vinculada amistosamente al sector de Ingenieros y su grupo de criollos desdeñosos con el extranjero, enmarcaba la discusión en un ambiente social hostil que resentía la presencia española como factor de interés y atracción hacia el lector culto. El malhumor de este sector podría resumirse como la reticencia a aceptar que España pudiese ser nación capaz de proveer al americano de lo mejor de la ciencia del viejo continente. Palcos afirmaba que en España el panorama científico era tan opaco, atrasado y primordial como el argentino donde científicos como Cajal, apenas sobrevivían con pensiones magras.

Este exabrupto desde la revista *Nosotros* volvía a poner sobre el tablero americano todos los ingredientes de la famosa polémica sobre la ciencia española, reciclándose esos fantasmas que Ortega en su *Meditaciones del Quijote* y en varios artículos deseaba depurar. La nueva sensibilidad que propuso desde el Teatro Colón para la velada literaria de la revista *Nosotros*, y en nombre de un siglo que se iniciaba, contenía una ruptura radical con la segunda mitad del siglo XIX, incluyendo disputas sobre krausismos rezagados y tradicionalismos retrógrados. *Meditaciones del Quijote* era un grito de superación a estas estériles discusiones que ahora renacían en Buenos Aires.

En 1916, la colectividad se puso en pie de guerra al ver su proyecto cultural y a su fundador y visitante de honor vilipendiados por un positivista argentino. Al ponerse en tela de juicio al Ortega reformista de *El Imparcial*, donde había declarado caduca y decadente la herencia española, incluyendo la España tradicionalista de Menéndez Pelayo, insidiosamente Palcos citaba trozos de los artículos juveniles en que Ortega habría medido la densidad y el bajo nivel científico de su pueblo. El ataque fue tan virulento y personal de tono, que siguiendo las pautas de la Cultural nadie involucrado directamente con la Institución salió al paso para contestarle. El diario *La Época* de Buenos Aires tomó el desafío a cuenta propia, contestándole a Palcos tres jóvenes, Benjamín Taborga, Eduardo Cuevas y José Gabriel, que en aquel entonces merodeaban en torno al novecentismo. En un artículo titulado "Ortega y Gasset y *Nosotros*"⁴⁵, contestaban a Palcos argumentando que una cosa era que un español hiciera un análisis crítico de su sociedad y otra que un argentino se erigiera en censor de ella. Los tres jóvenes insistían en que eran juicios para españoles que

⁴⁵ Recortes del diario *La Época*. Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset.

al pasar por el extranjero debían ser aquilatados. Según estos contrincantes, Palcos poco y nada sabía de la historia de España, requisito indispensable para poder evaluar tan complicado debate desde una óptica argentina.

Para Palcos, Ortega como la mismísima Cultural, no podían ser representantes de la ciencia liberal, lugar que ocupaba en Argentina la España institucionista – krausista, como habría afirmado Ingenieros. Eran estos españoles la excepción en un páramo científico cuyo gran representante era el demoleador Menéndez Pelayo. La célebre polémica de la ciencia española con todos los prejuicios acumulados seguía al rojo vivo, repitiéndose hasta el cansancio desde América, trayendo y llevando viejos argumentos que esta vez involucraban al propio Ortega. La situación era delicada ya que en este primer viaje se vería cuestionado en su honor científico, junto al de la Cultural y la colectividad que le financiaba los cursos. A lo largo de su estadía, Ortega no perdería de vista en discursos oficiales la reivindicación del prestigio de la Junta para Ampliación de Estudios en el que descansaba el éxito de la Cultural.

Los periodistas de *La Época* comenzaron defendiendo el honor personal de Ortega, indicando que precisamente su *Meditaciones del Quijote* iniciaba una manera “cervantina” de evaluar la historia pasada, que nada tenía que ver con la España tradicional. Argumentaban estos jóvenes que a la obra de Ortega no se la estaría interpretando correctamente, como tampoco a la historia de España. Se acusaba a Palcos de arrastrar una “hispanofobia difícil de erradicar”, lo que le ponía fuera de un juicio objetivo. A Palcos lo encasillan en el derrotismo del 98, pesimismo que Ortega rechazaba en su sociedad, entre los argentinos “snobs” buscando atención a costillas de desprestigiar todo lo hispano.

La polémica se agudizó cuando Palcos respondió a sus adversarios rebajando el valor profesional del profesor de la Cultural inflado por los halagos de una colectividad que revestía de rosa todo lo español y generaba un patriotismo barato, “epidérmico”. Este mismo patriotismo les permitía dormir tranquilos al borde de un volcán internacional. Como otros miembros de la revista *Nosotros*, Palcos repudiaba la neutralidad española en la guerra y mezclaba en este asunto la supuesta “germanofilia” de Ortega, aún cuando éste no se expidió al respecto. En cuanto a las acusaciones de hispanofobia, Palcos respondió que no odiaba a España sino las insulseces sobre las cuales muchos españoles levantaban edificios de barajas. No esconde su desconfianza hacia la Cultural, entidad que no sólo sustentaba con su dinero pequeñeces sino que aspiraba a extender lo mejor de la inexistente ciencia de España entre los argentinos. Y como si fuera poco, Palcos arremete contra la Junta para Ampliación de Estudios de Madrid, desconfiando de sus méritos y rescatando únicamente a su presidente Ramón y Cajal que no era en su opinión síntoma de adelanto científico de un país, sino del poco dinero invertido en proyectos científicos de

envergadura. Insinúa Palcos que en la Península había un ambiente francamente hostil hacia el científico, algo que ya habría sugerido el mismo Ortega en su juventud rechazando a los señoritos frívolos que se llevaban el dinero del Estado en vez de mantener a humildes científicos sin coches o queridas. Palcos no minimiza tampoco la situación de Argentina, país que se caracterizaba por invertir poco dinero en ciencia y científicos y donde los milagros de la ciencia eran esporádicos.

Desde un punto de vista de la libertad de expresión, no acepta Palcos que cuando las verdades sobre España las decía un nacional o alguien de la colectividad, fueran entonces válidas. Cuando las críticas venían de fuera no servían de referencia. No creyendo que las críticas pudieran tener dos caras ya que ostentan el mismo rostro y hablaba el mismo lenguaje en cualquier latitud, esta pretensión sería hipocresía. No contento con denigrar a la Cultural, la Junta de Madrid y la colectividad, ridiculiza el discurso de Avelino Gutiérrez y a los melifluos términos poéticos que habría empleado en la presentación de su profesor electo. Salpica a la vez a la reputación filosófica de Ortega a quien califica de pensador “sin realidades tangibles”, sugiriendo que su pensamiento flota en el plano superior de las abstracciones platónicas sin tocar tierra. Para ser más hiriente todavía, insiste en vincularlo con las glorias del dogma católico que según Palcos eran premisas básicas del conservadurismo de la Cultural.

Comienza con este ataque descomedido de Alberto Palcos el cuestionamiento sistemático hacia el Ortega activista quien parecería estar dejando de lado sus preferencias políticas al afirmar que los partidos políticos eran estructuras caducas e inútiles. A este evasor de realidades concretas se lo podría calificar de poeta más que de filósofo. Se le otorga el talento de subyugador de la palabra, meditador que sabe hacer exquisita literatura pero no filosofía o ciencia. El carácter meridional de Ortega que habría destacado con entusiasmo Gutiérrez en su presentación, circulando por el alcázar florido y alfombrado entre perfumadas damas de alcurnia, era para Palcos indicio de la morbosa frivolidad del entorno y de un pensador que se dedicaba a ser filósofo de señoras y poetas.

Esta discusión la cierra Palcos afirmando que un periódico como *La Época* no era lugar idóneo para discusiones filosóficas de envergadura. El debate merecía menos pirotecnia de palabras con las que fácilmente se embaucaba al lector. Se pone fin a este largo e intrincado duelo de resentimientos hispanos asegurando Palcos al lector que él no era escritor de simplezas literarias, ni estaba en su ánimo destilar antiespañolismo. El pensador realmente cree en las relaciones de las ciencias naturales con la filosofía, verdad científica que, por de pronto, los ignorantes periodistas no pueden evaluar correctamente y el mismo Ortega se habría dado el lujo de despreciar.

En medio de este sorprendente debate entre Palcos y *La Época*, con la reputación de Ortega zarandeada durante el transcurso de sus conferencias para la Cultural, al iniciar la tercera charla muchos profesores se le acercaron al disertante para pedirle disculpas por este desagradable episodio. Será precisamente en esta tercera conferencia en que Ortega incitará a las jóvenes generaciones argentinas a que se conozcan a sí mismas para poder valorar los problemas peculiares de su país con soluciones independientes e innovadoras. El cultivo de la ciencia original y de ideas propias aparecía como prioridad, dejando de lado los resentimientos heredados de leyendas negras y de malhumores antihispanos que la colectividad soportaba y debía superar como conciencia de decadencia nacional.

Desde este contexto conflictivo, Ortega inicia su campaña rupturista en América proponiendo nuevas sensibilidades para dejar atrás este tipo de pasado agobiante. En los comentarios de la prensa argentina, aparecen los estímulos de Ortega impulsando a la espléndida y joven América –con su porvenir de prosperidad económica– a que permanezca vigilante para forjarse un futuro más previsor. El *Diario Español*, sensible a la reputación española en juego, dejará entrever que Ortega alentaba el optimismo argentino e impulsaba a los intelectuales a repensar los caminos de la ciencia argentina que no deberían ser imitación del positivismo desplegado en la universidad.

Poniendo distancias entre el europeo y la nación joven, Ortega –desde el Teatro Odeón de Buenos Aires– apelará a la nueva sensibilidad en común de un siglo que se inicia con un nuevo régimen de atención. Llama a las nuevas generaciones a que rompan con el pasado más reciente y reafirma su postura reformista vulnerada y desestimada por sus adversarios, recordando a su público en esta ocasión que con otros hombres de nuevas generaciones de su país “más fuertes que yo, más puros que yo, he luchado por renovar la conciencia española y por ello he vagado el mundo en busca de las más abstractas disciplinas”⁴⁴.

La velada para la revista *Nosotros* fue un gesto magnánimo por parte de Ortega hacia un medio que había publicado “los exabruptos de Palcos en nombre de la libertad de expresión”. Libre de compromisos con la Cultural, Ortega en esta velada abría su corazón y desnudaba sus sentimientos ofreciendo su morada íntima a una audiencia donde abundaban jóvenes y mujeres que llevaban en sus corazones el divino descontento argentino, una emoción idealista con una proa siempre en ruta al más allá. Con este nuevo diálogo confesional, Ortega se adentraba en la sociedad argentina ganándose a un público porteño difícil de

⁴⁴ *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*. Madrid: Alianza, 1981. “El novecentismo” (1916). VII, 565.

conquistar, sobre todo desde la colectividad española, cerrada en su propia esfera de españolidad a la defensiva.

Después del baño de hispanofobia criolla, Ortega no se quedará atrás en sus críticas hacia las fraternidades hispanoamericanas, denunciando los banquetes y champagne que celebraban una supuesta unión hispanoamericanista desde el sector oficial. Con estos gestos huecos, que no era auténtica colaboración, no se tocaban los verdaderos resortes vitales de los argentinos. Ortega ponía distancia entre las proximidades oficialistas –que eran mera ficción de sociedades enfermas– y la España vital a la que él pertenecía. En la España oficialista se autogeneraban sin sentido muchos mitos y deseos incumplidos. La verdadera lucha por renovar la conciencia española arrancaba de la España ascética, la del Escorial. No deja de contrastar esta España adusta y severa de larga historia, con la blanda Ribera del Plata llena de muñones nostálgicos y de esperanzas germinales provenientes de inmigraciones de incompleto destino. Percibe Ortega que, debajo del descontento nacional argentino influían raíces perdidas que todavía no constituían del todo la nacionalidad argentina.

Al predicar abiertamente en esta velada benéfica el rupturismo generacional entre hijos, padres y maestros, al desahuciar la tradición como mística asfixiante, Ortega no sólo animaba al joven argentino a romper amarras; incluía a la colectividad todavía prendida sentimentalmente a esa voz lenta, y letal de nodriza, de madre dulce que cuenta el buen cuento junto al fuego de invierno. En los “dolores sublunares” que según Ortega ataba al inmigrante o al residente español a la madre patria, percibía la larga trayectoria nociva de la conciencia hispana pesimista que delataba Atienza en 1903. La adhesión al mito de la decadencia española era uno de aquellos escenarios de combate que debían superar las nuevas generaciones para avanzar en la creación de un porvenir de raza ascendente con enorme potencial cultural. Es importante destacar que Ortega hablará en esta velada con el “alma argentina”. En la despedida de la Cultural apelará al alma española, símbolos ambas de la prosperidad de esta joven sociedad haciéndose nación y ensayando una nueva forma de vida universal: la americana.

En su última intervención porteña para el Instituto Popular de Conferencias⁴⁵, al dejar caer sus impresiones sobre la Argentina, Ortega tocó el asunto candente de las universidades nacionales, el urgente afán de poseer la Universidad en sentido plenario. Aprovechará este debate para restaurar el prestigio de la Junta para Ampliación de Estudios y poner en perspectiva el problema de la educación española. “Hace más de dos siglos que en España se perdieron

⁴⁵ “[Impresiones de un viajero]”, en *Meditación del pueblo joven*, ob. cit., p. 25. “Conferencia”, III, 176.

las grandes tradiciones universitarias. Tampoco nosotros gozamos hoy de este supremo incitador de cultura, por lo menos no hemos logrado su plenitud. Pero, aunque no poseemos Universidad suficiente, creo que llevamos la ventaja de sentir con toda prisa y afán su necesidad y emprender sin descanso ensayos de mejora. Día a día surgen nuevos proyectos de transformación, corríjense los miembros inválidos del edificio, pruébanse artificios para garantizar la competencia del profesorado y anualmente es disparada una porción de nuestros jóvenes a los países extranjeros, los cuales al retorno vierten en el ambiente espiritual de España efluvios internacionales". En este proceso de intercambio cultural europeísta se apoyaba la Cultural, y aunque Ortega era crítico del espíritu "practicista" del argentino –que, como buen americano no le permitía ir más allá de lo rentable–, en la Cultural llegará a apreciar el hispanismo "pragmático" de Avelino Gutiérrez en el sentido que iba a las cosas con disciplina y rigor.

En esta ocasión, Rodolfo Rivarola, decano de la Facultad de Filosofía y Letras, opinará que la cirugía que estaría practicando Ortega en Buenos Aires, aun dentro del sector positivista al que pertenecía, era un buen signo, y confiaba que de este fructífero intercambio estaría naciendo una saludable reforma que aunque rasgaba la epidermis de la vanidad nacional y universitaria, era motivo de gratitud y de unión espiritual para acercar las ciencias de dos pueblos. Rivarola públicamente agradece a la Cultural y a la colectividad, en nombre de los intelectuales argentinos, reforzando el mensaje de Estanislao Zeballos desde el diario *La Prensa* donde se agradecían las semillas que había dejado caer Ortega como producto de las altas mentalidades de España dispuestas a asociarse a la docencia del país⁴⁶.

En la conferencia para la Patriótica Española en noviembre de 1916, Ortega recordará a Concepción Arenal y a quien ya era mito de la ciencia liberal americana, a Giner de los Ríos, reiterando su manera "cervantina" de entender un paisaje sentimental, y la voluntad española que despertaba empresas patrióticas desde el corazón. Al tocar el alma española no hará mención alguna a la actualidad de ese país; se limitará a dejar caer un mensaje que será el de sus *Meditaciones del Quijote*, insistiendo en apartarse de odios para permitir que florezca el espacio de la comprensión íntima entre personas, regiones y naciones.

Al diario *La Prensa* y a sus lectores, sin duda les atraía más el mensaje orteguiano de la España contemporánea que el de la España imperial del pasado cervantino o del Escorial. Destacaba el diario de los Paz, el mensaje de Ortega de sacar a España de su letargo de cara al porvenir, con nuevas generaciones

⁴⁶ *Anales*, ob. cit., tomo I, pp. 203-204.

dispuestas a vencer a sus abuelos. Ortega apuntaba incluso a españoles del porvenir que serían un tipo humano distinto. Los *Anales* en cambio rescatarán otros grandes hitos del pasado, valorando junto a Giner de los Ríos a la Generación del 98 que habrían sido según frase de Ortega, “el rosal con el humus para nutrirse y producir rosas coloradas”⁴⁷. Este manejo del pasado, ya sea el antiguo como el más reciente, era cosa delicada. Se utilizaba según las prioridades de cada sector y de los lectores que interpretan la historia de España acomodándola a intereses personales o de partidos de turno.

Lo que nunca desarrolló Ortega en su plenitud en ningún momento de su visita de 1916 fue el espinoso problema de la unión española, sus regionalismos y particularismos que aparecerán como la esencia del problema español en *España invertebrada*. El diario *La Nación* vinculó la charla de la Patriótica sobre imágenes de España con la identidad española definida por Ortega en torno a la unificación nacional desde Castilla⁴⁸. No era la primera vez que a Ortega se le planteaba, desde la colectividad, esta situación de definir la nacionalidad española sugiriendo que –en su variedad– debía permanecer la unidad de un poder central dinámico que, por la conformación histórica de su pueblo, debería ser Castilla. En otra ocasión habría aludido brevemente a que la periferia, Cataluña y el País Vasco debían exigirle a Castilla mayor excelencia. El ideal de integración, de unidad superior con un corazón plural, aparecía tenuemente sugerido en esta charla amena. No descartamos que, con el lento rumiar de los años, estos temas pendientes llegaran hasta su análisis más omnicompreensivo en *España invertebrada* y que estuvieran bien presentes en su ensayo las múltiples *Españas* de ultramar que compartían el mismo dilema del individualismo paralizador y exigían explicaciones concretas al problema de España para salir de la inmovilizante enfermedad.

Al brindar Ortega junto a la colectividad en el banquete de despedida –evento en el cual estarían presentes Rivarola y Carlos Octavio Bunge–, aprovecha para agradecer y encomiar a la Junta para Ampliación de Estudios por haber hecho posible el fructífero intercambio científico que se iniciaba en medio de un conflicto bélico internacional. Le contesta Avelino Gutiérrez atribuyéndole el triunfo de la Cultural a la seductora magia de este profesor que habría cumplido con creces su misión. Gutiérrez no ahorra palabras afirmando que “por

⁴⁷ *Anales*, ob. cit., tomo I, p. 190.

⁴⁸ En el diario *La Prensa* bajo el título de “Diario de un español. Una meditación del Escorial” –29 de abril, 1913, (incluido posteriormente en “Meditación del Escorial”, *El Espectador* VI, II, 658-659, 925-926)– ORTEGA amplía este tema de Castilla como la gran unificadora, asunto delicado que volverá a ser reflatado en 1916 en su Conferencia para la Patriótica Española bajo el rótulo de “Imágenes de España”.

vuestra labor, el concepto espiritual de España se cotiza hoy un poco más alto en esta orilla del Plata, se aprecia en más a la colectividad española y se ha prestigiado nuestra institución". Sintetizando años de esfuerzo para llevar a acabo dicho intercambio, Avelino al igual que Ortega, opinaba que la guerra debía traer síntomas de renovación. El verdadero pueblo español estaría dando signos de transformación "y por cierto que no es menos significativo la aparición de espíritus rebeldes" como el de Ortega⁴⁹.

Avelino Gutiérrez, con su filosofía pragmática de científico de cátedra y estudio, alienta el esfuerzo mancomunado de los jóvenes españoles, y al propio Ortega a perseverar en la tarea transformadora tan anhelada por generaciones anteriores. En este contexto afirmaba que debían mantener la resolución de quijotes, persiguiendo estoicamente ideales nuevos. No nacía el esfuerzo por generación espontánea sino por esfuerzos anónimos de buena ley de la cual ellos eran ahora representantes.

Al reconocer Avelino Gutiérrez que estos jóvenes se debían a generaciones anteriores, matizaba el rupturismo expuesto por Ortega en la velada de *Nosotros*. El resurgimiento de la Patria, insinuaba el presidente de la Cultural, se debía a unos y otros. Les pedía a estas generaciones innovadoras, incluyendo a Ortega, que estuvieran dispuestas a soportar agravios⁵⁰.

No se le escapaba a Gutiérrez con su larga experiencia negociadora, la difícil compenetración entre España y las nacionalidades hispanoamericanas. Afirmaba que el proceso secesionista comenzó "el día mismo en que liquidamos nuestro imperio". Desde esta fecha, el 98 –aseguraba el presidente de la Cultural, en presencia del embajador de España Soler y Guardiola–, se habría comenzado a trabajar desde Argentina para convertir lo viejo en nuevo y para el engrandecimiento espiritual desde donde proviene la expansión material. Para Gutiérrez, el alma española no se cerraba en los límites de la Península; se extendía hacia América y afloraba en nacionalidades diferentes cuyas diversidades tenían que ver más con lo accidental que con lo fundamental. No le preocupaban los matices y las variedades, porque éstos sólo contribuían a un armónico impulso de unidad hispanoamericana, pero tampoco se contentaba con las relaciones fecundas entre España y los países de Iberoamérica. Le interesaba también que la mentalidad española se abriera para recibir el estímulo de las múltiples Españas que conviven en estos pueblos americanos.

Nadie tenía tan claro el lento y penoso proceso que significaba revertir la conciencia de decadencia hispana y el esfuerzo por superar la enfermedad es-

⁴⁹ *Anales*, ob. cit., tomo I, p. 205.

⁵⁰ *Anales*, ob. cit., tomo I, pp. 205-207.

pañola, como este cirujano, anatomista, amigo personal de Cajal y catedrático en la universidad de Buenos Aires. Sentía Gutiérrez la urgencia de la reciprocidad del intercambio para que España se *aggiornara* y viniera a América como nación renovada. Este ideal que encarnaba la presencia de Ortega, aquella esperanza de innovación que desde tiempos de Atienza anhelaban los espíritus más finos de la colectividad, se estaría volviendo realidad. A la colectividad, Gutiérrez le exige trabajo y persistencia para continuar desarrollando estos vínculos, insistiendo en que la misión de la Madre Patria era desarrollar lazos más estrechos con las sociedades hispanas, aceptando las colectividades, a su vez, a una nueva España “tomándola en el mismo punto y hora en que vive, sin despreciar nada de lo que es esencial”. Daba a entender Gutiérrez que la quisquillosa colectividad –llena de reivindicaciones y reclamos españolistas, de hispanismos de centenarios patrios–, debía saber conducirse entre lo tradicional y lo moderno. Asegura que la Cultural tenía esta finalidad y que trabajaría para desarrollar una relación de respeto mutuo. La Cultural tenía como prioridad alentar la acción individual, los estudios de investigación y el ser una tribuna abierta donde se darían a conocer los mejores frutos de investigación a ambos lados del Atlántico. También serviría de unión entre España y la colectividad, y de lazos con la sociedad argentina.

Detrás de las palabras de despedida del presidente de la Cultural no sólo se afirmaban las metas de este intercambio con Madrid, sino que se dejaba bien consolidado el perfil científico-cultural que transformaría para siempre la imagen negativa de España entre los argentinos. Ortega era la persona indicada para llevar a cabo esta transformación porque se iba del país habiendo estrechado vínculos sociales íntimos con dicha sociedad. Entre las preocupaciones que suscitaba este despegue exitoso, reconfirmaba Gutiérrez que la Institución no sería reducto político, ni regional, ni religioso de ningún sector determinado, como tampoco de intervención gubernamental. Se excluían los partidismos de turno, la injerencia de la monarquía o de los políticos visitantes.

Ortega se había mantenido cuidadosamente dentro de estos parámetros definiendo esencialidades. Éstas irritaban al “comprometido” con la realidad política pero cumplían con las metas de dicho intercambio, que incluía el porvenir europeísta de España. Todos estos matices científicos y diplomáticos están presentes en este primer viaje del 16, estableciendo Ortega en todas sus conferencias sutiles distancias y acercamientos dentro del frágil equilibrio argentino del crisol de razas y en un país que compartía la misma lengua castellana. Ave-lino, conocedor de su gente, admitía que el concepto patria era asunto complejo y de confusos sentimientos.

A ello añade Ortega ante sus colegas españoles que “cada cual tiene su visión de España, y yo he perdido mi juventud usando de todas mis horas en la

lucha por una España vital”⁵¹. Quedarán flotando en el aire en esta despedida de la Cultural muchas partículas intimistas que Ortega incorporará a su larga docencia argentina. La *España invertebrada* donde ampliará conceptos sobre la articulación e incorporación de grupos y regiones de España –principal eje de la descomposición social española– no sería asunto menor. Se iba de Argentina con la convicción de que España no se destruiría “por nuestros pecados”. Al agradecer a la colectividad sus esfuerzos por mejorar a España desde América, dejará caer su ideal de una raza hispanoamericana como una nueva nacionalidad superior que emergería en un nuevo panorama de incorporación continental.

En cuanto a su cuestionada imagen reformista, Ortega se despide en noviembre del 16 en el banquete de la Cultural asegurando que ha dedicado años de lucha contra la España oficial y que las dos Españas –tan traídas y llevadas por la mitología española– no son la liberal y la tradicionalista sino la oficial y la vital. Ortega recrea una nueva categoría distinta a la de Palcos, Ingenieros y demás cultores de la España negra, manteniendo prudente distancia del tradicionalismo que dividía a los españoles en ortodoxos y heterodoxos y del positivismo progresista dogmático. Insinuaba que la línea divisoria pasaba por otro horizonte defectuoso.

En su despedida afirmaba que en su vida no hubo nada más áspero, “que esta vida de combate contra el ambiente constituido”. Su defensa será la de una España vital y unida contra los atropellos de la burocracia oficialista que tanta exasperación producía entre los españoles de América. Ante una colectividad argentina escéptica por el desgaste de años de sordera oficialista e incomprensión de la España inoperante, Ortega se pone del lado de la España poco ruidosa, de vida honesta, diligente, que deja en la Península una huella humilde pero severa y respetable. Y afirma que el verdadero problema de los españoles es que no saben distinguir entre personas y valores. Secularmente son propuestos los peores sobre los mejores. A Ortega le parece que le ha llegado la hora al hombre honrado. El éxito depende de la exactitud con que realiza su faena y que se ponga el hombre adecuado en el lugar adecuado. En el caso de Avelino Gutiérrez, siente que se ha llevado a cabo esta selección correcta ya que no es hombre de listas oficiales. En todo momento de este evento, Ortega recoge los elementos más sensibles de la conciencia española. Tanto por el lado de Gutiérrez como por Ortega, se honró y mantuvo alta la estima por Ramón y Cajal y la Junta de Madrid como verdaderos símbolos de la España adusta trabajando silenciosamente para revertir la imagen negativa del país.

⁵¹ *Anales*, ob. cit., tomo I, p. 207.

En su recorrido por las provincias argentinas, especialmente en Rosario, Ortega habría reiterado sus quejas sobre la España oficial ampliando conceptos psicológicos –no políticos– sobre el concepto de Patria y atenuando excesivos patriotismos que se podían volver aberración. Tocar este delicado asunto entre las colectividades implicaba redefinir el patriotismo, que tenía dos dimensiones: la del pasado y la del porvenir.

El error patriotero era aferrarse al pasado cubriendo de alabanzas insensatas hechos que no eran más que descalabro y horribles amarguras nacionales. Ortega le propone a la colectividad un sano patriotismo de cara al futuro y hacia una nueva prosperidad. Aprovecha la imagen popular de don Francisco Giner como modelo de patriotismo respetado y nada exacerbado. Esta figura emblemática del krauso-positivismo institucionista, era recordada en Argentina como titán de una educación laica y libre que había tenido que luchar a brazo partido contra la España eclesiástica, antiliberal y teocrática. En Uruguay encontró Ortega la misma devoción por este español ejemplar, que acaba de morir y compartía su reputación liberal con Joaquín Costa y Unamuno.

A lo largo de esta prédica de patriotismo para la colectividad, Ortega aseguraba que la enfermedad de España era asunto complejo, incluso en su país donde seguía siendo una ingrata cuestión. Tanto en América como en la Península, subsistía el ideal de renovación de España como impulso generador de una nación recuperándose de una larga anemia histórica.

Aunque Ortega puso en marcha su fina diplomacia para no desprestigiar a encumbrados españoles del siglo pasado que representaban renovaciones, regeneracionismos, restauraciones e idearios de todo tipo dando respuestas al problema nacional, su predica será persistente: había que dejar atrás estas generaciones pasadas, con todo respeto, para mirar hacia el porvenir. No era fácil ser sepulturero de viejas tradiciones entre colectividades susceptibles, llevando en su historia interna tantas honras heridas.

Ortega era consciente de que el patriotismo eficiente de la Cultural despertaba reservas en algunos sectores. Sus mensajes rupturistas de cara al futuro y al europeísmo de España debían ser matizados ante los americanos. Por otro lado, en medio de una guerra mundial tampoco el viejo continente era ejemplo de civilización. La juvenil conciencia sudamericana estaba confusa y traumatizada con su propio proceso de hacerse nación democrática, con la doctrina Monroe pesando sobre sus espaldas. Con malabarismos verbales y con gran habilidad mental, Ortega dejó Sudamérica sembrando ideas provocadoras con un mensaje que actuaba, según ciertas opiniones argentinas, de “narcótico”.

La variedad de propuestas abiertas sembrando dudas y buscando nuevas rutas alternativas, se prestaba a la anarquía juvenil o al rigor mental, según se interpretaran sus palabras. Lo que no se cuestionaba en las colectividades era

que este español representaba al hombre del nuevo siglo. Avelino Gutiérrez intercambió correspondencia con Cajal y Castillejo orgulloso del éxito de este profesor que redundaba en prestigio de España y de sus actividades científicas. Se lo catalogó como una “de las mejores inteligencias de nuestra época”, suscitando vivas simpatías hacia España en varios sectores del país. Para Gutiérrez

han sido ampliamente cumplidas las metas de la Junta y la misión universitaria encomendada al Sr. Ortega y Gasset.

Suscitando viva simpatía hacia España y sus hombres de ciencia, satisfizo plenamente los móviles de nuestra Institución⁵².

Después de este triunfo tan rotundo, el sucesor de Ortega era todo un problema. Gutiérrez consultaba a Madrid sobre quién podía suplantar tanto éxito y entusiasmo. La elección recayó en 1918 sobre un matemático que enfrió el ambiente de las reverberaciones orteguianas. Pero él también representaba un asunto muy discutido en la polémica de la ciencia española: la ausencia o la poca presencia de matemáticos en España. De esta carencia se derivaba el atraso tecnológico y en otras ciencias experimentales fundamentales para el avance de una nación moderna. Ésta cuestión habría preocupado tanto a Menéndez Pelayo como a Cajal. Muchos protagonistas de esta compleja polémica medían la deficiencia científica de España mirando hacia las matemáticas. En 1915, en el Congreso de Valladolid el joven Julio Rey Pastor dio una conferencia sobre “El progreso en las ciencias y el progreso de las ciencias en España”⁵³ donde afirmaba que la cuestión de las matemáticas era todavía asunto prematuro que exigía conocer antes la posición exacta de España respecto de la cultura mundial en este orden de conocimientos.

El tema de las matemáticas había aparecido en los cursos de Ortega en Argentina en 1916 y reaparecerá en sus conferencias sobre *Qué es Filosofía* de 1928.

En aquellos años Rey Pastor dialogaba con espíritus modernos, amantes del progreso, y por tanto patriotas; con hechos y no con discursos. El no venía a demoler mitos sino a construir sobre estas valoraciones. Acerca de la presencia o ausencia de matemáticos en España, su lúcido análisis separaba las ideas triunfantes de las ideas vencidas sabiendo que la historia de la ciencia de su pa-

⁵² *Anales*, ob. cit., tomo I, p. 208.

⁵³ Este texto fue un extracto de su libro *Los matemáticos españoles del siglo XVI*. Contiene la parte polémica del discurso de apertura del Curso 1912-1913 en la Universidad de Oviedo. *La polémica*, ob. cit, pp. 479-486.

ís estaba en pañales como para poder evaluar adecuadamente este asunto. Lo que sí detectó Rey Pastor era la deficiencia de los planes de enseñanza y de educación superior, que dejaban mucho que desear en esta rama del saber humano. Prevalecía en ella una ciencia secular sembrada de “ideas al voleo” donde arraigaban algunas nociones germinativas abriendo tenuemente nuevos horizontes. Ante los más intransigentes vindicadores de la ciencia española, admite la ausencia de grandes matemáticos en España, la falta de investigadores y modestos obreros para construir esta ciencia que requería de bibliotecas y literatura científica inexistente en su país. Con la Junta para Ampliación de Estudios, que ya enviaba a investigadores al extranjero, esta situación comenzaba a revertirse.

Avelino Gutiérrez, al despedir a Rey Pastor en 1918, con orgullo afirmaba que “España, por obra de los profesores que han regentado nuestra cátedra, empieza a ser conocida en su valor científico, como un factor eficiente y nada despreciable”⁵⁴. Se muestra satisfecho con lo valioso de los intercambios intelectuales porque renuevan y suscitan la curiosidad científica de los jóvenes. No cree que la Cultural hubiera llegado aún a cumplir su meta pero estaba en el camino acertado convirtiéndose en organismo vivo al que todavía le faltaba crecer y desarrollarse. Pide a sus miembros que sigan contribuyendo moral y materialmente a dicho proyecto. A la Junta de Madrid le agradece la acertada selección de profesores. En el caso de Rey Pastor su paso no fue fugaz: se casó con la hija mayor de Avelino Gutiérrez y se radicó en Argentina, ocupando una cátedra de Matemática en la Universidad de Buenos Aires que dejó una fértil semilla científica en el país.

Con los años, Rey Pastor continúa interviniendo en esta polémica sobre la ciencia española desde el diario *La Nación*. El 30 de mayo de 1926 se publica un extracto de su libro sobre *Los matemáticos españoles del siglo XVI* bajo el título de “Las ciencias exactas en el Siglo de Oro Español”⁵⁵. Esta presencia española en Argentina –que además de profesor era magnífico escritor–, con su incorporación a la Universidad de Buenos Aires resultó ser un finísimo crítico de la reforma universitaria de Argentina puesta en marcha al poco tiempo de la partida de Ortega y que no acababa de madurar científicamente. En 1919 el doctor Bernardo Houssay al sintetizar la obra docente de Pi y Suñer en la Facultad de Medicina admitía que Argentina y España tenían problemas culturales, cientí-

⁵⁴ *Anales*, ob. cit., tomo I, p. 312.

⁵⁵ Este texto fue un extracto de su libro *Los matemáticos españoles del siglo XVI*, que contiene la parte polémica del discurso de apertura en la Universidad de Oviedo. Ver *La polémica*, ob. cit., pp. 479-486.

ficos y éticos parecidos. Impulsar las ciencias puras era una prioridad impostergable que la Cultural hacía suya para beneficio de ambas sociedades⁵⁶.

Con Rey Pastor se añadía otro eslabón exitoso de la ciencia española que comenzaba a dar frutos en la universidad porteña. Aun los contrincantes más empedernidos de Ortega o D'Ors comenzaban a rescatar de la debacle científica a Pi y Suñer y otros representantes de las ciencias especulativas y aplicadas. Los comentarios de la *Revista de Filosofía* –adversa a Ortega–, aprovechaban los éxitos de las ciencias exactas de la Cultural para establecer cuáles eran los límites de la verdadera ciencia española llegada a Buenos Aires. En este sentido, tendrían mejor prensa Marañón, Turró y más tarde Terradas.

Indudablemente, estos científicos provenientes de la medicina o las ciencias duras, a la hora de evaluar méritos académicos tendrían más éxito dentro del positivismo argentino que el autor de *España invertebrada*, *El tema de nuestro tiempo* y *La rebelión de las masas*. En esta última obra, Ortega se cuestionaba entre otras cosas, la barbarie del especialismo anglosajón pero no a las mentalidades científicas de su patria que ya rendían los frutos de su severa formación europea desde la Cultural.

De estas tres obras mencionadas, que los *Anales* de la Cultural encuadran en la dirección psico-estética y política de la escuela filosófica de Madrid, *España invertebrada* dejaba varios frentes abiertos en la polémica de la ciencia española, que ya había recogido la revista *España* a nivel de disputa regionalista entre vascos y catalanes enredándose Grandmontagne, Unamuno y Zulueta en la contienda⁵⁷.

En este ensayo, Ortega abordaba el problema de España dentro de un doble contexto, el nacional invertebrado y el más amplio europeo. Ramón y Cajal en 1897 ya había incluido entre los factores de debilidad nacional el provincialismo o regionalismo y el caciquismo como reliquias feudales tan funestas como la miseria económica. Ortega se concentraría en este aspecto de la enfermedad de España, en la falta de vertebración nacional sintetizando y ampliando cuestiones que no quiso discutir con la colectividad de Buenos Aires. Los compartimentos estancos de regiones, grupos étnicos y profesionales, gremios, políticos y oficios, eran divisiones que también subsistían en las colectividades cerradas dentro de sí en sus centros provinciales y porteños. Esa España poco elástica,

⁵⁶ *Anales*, ob. cit., tomo I, p. 430.

⁵⁷ M. UNAMUNO, "Sobre el imperialismo catalán", *Hispania*, 16 de julio, 1911. Resulta interesante otro artículo del 5 de mayo, 1911 de Juan S. JACA, donde replica a Unamuno acerca del individualismo vasco. Esto da a entender cuán atentas habrían estado las colectividades de América a estos asuntos de invertebración nacional, donde el individualismo o particularismo eran características de los pueblos hispanos.

polarizada, con problemas de incorporación nacional, se daba, aunque en menor grado en Argentina, porque en estos países de ultramar la inserción a una nueva patria era proceso inevitable que si bien quitaba intensidad al regionalismo invertebrado no dejaba de exacerbarlo en un hispanismo reivindicativo.

Hay temas que Ortega desarrolla en esta obra, como el particularismo, –conocido en Argentina como el individualismo español– que ya eran asunto de discusión en escritores como Ricardo Rojas y otros críticos argentinos que buceaban en las idiosincrasias de un pueblo haciéndose nación dentro de una estructura federalista. Los nacionalismos regionales –sobre todo los separatismos de la periferia, el catalán y vasco que eran pujantes y prósperos en América– no dejaban de tener su impacto en las colectividades sudamericanas difíciles de cohesionar a nivel nacional. La noción orteguiana de que España era “cosa hecha por Castilla”, fue uno de los temas que sobrevolaron en los discursos de Buenos Aires pero que no se analizaron como movimiento histórico o como teoría de descomposición social y eje del problema nacional. De cara a los argentinos, *España invertebrada* proponía otro llamado formal a la ruptura generacional como rechazo al siglo XIX. El mensaje de la ausencia de los mejores, de minorías selectas en la segunda parte del libro, entraba en un terreno debatido también en América.

Ingenieros ya había planteado este asunto al repensar la relación entre minorías ilustradas revolucionarias, las masas indiferentes y los mitos colectivos arraigados. No es casual que Ortega discutiera la moralidad del poder público, incorporando el modelo norteamericano forma de inmoralidad irritante que no se interponían con el fabuloso crecimiento económico de estas naciones jóvenes. En este análisis, deduce Ortega que más grave que la inmoralidad pública era la disociación que afectaba la raíz de la actividad socializadora.

El hecho social comenzaba a adquirir mayor trascendencia. En Sudamérica era el mayor impulso innovador que según vislumbra Ortega bien llevado sería motor de progreso y mal asimilado podría volverse en tumultuoso descontento frenando la gestión pública hacia el bien común.

En la Argentina, la reforma universitaria de 1918 se hacía desde la rebelión de las masas estudiantiles, uniéndose al movimiento obrero y exigiendo mejor educación, ascenso profesional y social y más igualdad democrática. No es casualidad que la dinámica histórica de estos pueblos jóvenes reaccionara ante estos textos orteguianos con sus reclamos populares desde la articulación del hecho social. Este fue el aspecto que rescatará Carlos Amaya desde *Valoraciones*⁵⁸ al comentar *España invertebrada*, reseña que a Ortega le pareció “la nota

⁵⁸ C. A. AMAYA, “José Ortega y Gasset: *España invertebrada*. Bosquejo de algunos pensamientos históricos”, *Valoraciones*, año I, septiembre, 1923, pp. 43-46.

más exacta que se ha hecho sobre aquel libro mío". Lo que denota por parte de Amaya "comprensión crítica".

Amaya percibe que temas específicos como la dispersión peninsular y la empresa unitiva castiza, eran cuestiones que incluían una crítica al Poder Público, ente oficial que en el pasado había triturado la convivencia española persiguiendo fines privados. Detrás de estas perversiones que afectaban a toda la raza española en general, Amaya capta a Ortega ampliando su visión más allá de España y de Europa, hacia la crisis de Occidente en su totalidad.

El libro, según el artículo de Amaya, discutía problemas de gran magnitud para el alma contemporánea. Al juzgar el estado social de su pueblo amodorrado y hermético, víctima de un fenómeno de desintegración y falta de articulación e incorporación nacional, Ortega analizaba la falta de hombres representativos, de cualidades excelentes, que supieran liderar el problema social en toda su magnitud. Las masas carecían de modelos a imitar, pero más grave era la ausencia de esas masas que no contaban con significación social o potencialidad mítica. Amaya cita a Ortega diciendo que en horas decadentes, cuando una nación se desmorona víctima de sus particularismos, las masas no quieren ser masa. El problema es que cada miembro de ellas quiere ser personalidad directora, revolviéndose contra todo lo que sobresale. Las masas descargan su odio, su necesidad y su envidia para justificar su inepticia. Este era el gran peligro de Occidente.

Para Amaya, el libro planteaba la invertebración histórica de todo Occidente al perderse la facultad estimativa de los mejores y dejar a las masas incultas a la deriva. Este argentino rescata del análisis orteguiano una perspectiva histórica que no es lineal, fruto del progreso irreversible, sino de fuerzas sociales que oscilan entre épocas de vigoroso crecimiento y organización y la desintegración. Éste no era solamente fenómeno español sino el fin de un proceso global que se desmoronaba y se autorregulaba en una ecuación dinámica perturbadora a nivel internacional.

Remezones de la polémica de la ciencia española con sus múltiples ramificaciones aparecerán en los años 20 coloreando los prejuicios argentinos respecto del progreso científico de España y el anticientificismo de algunos visitantes, incluyendo Eugenio D'Ors. La Cultural, en el transcurso de los años, irá demostrando que la ciencia en España se estaría poniendo al día con Europa volcando sus conocimientos en Sudamérica por medio de su Institución instalada en Buenos Aires, Uruguay y Rosario. Con el viaje de Avelino Gutiérrez a Madrid en 1920, Altamira proclamaba oficialmente que los argentinos habían aprendido la existencia de una España que no sospechaban. Se rescataban las figuras de Atienza y Medrano y el profesor Carracido –rector de la Universidad Central de Madrid– agradecía a Gutiérrez, al concederle el *honoris causa* de la Universidad

de Madrid, la viabilidad de la raza hispánica en materia científica. Este viaje permitió que se oyeran las voces de Posada y otros protagonistas orgullosos del vuelo que había tomado este intercambio cultural tan efectivo⁵⁹.

Con los años, por la Cultural pasaron biólogos, físico-químicos, matemáticos, médicos, psicólogos, penalistas, lingüistas y literatos, contribuyendo con su ciencia a hacer nación junto a los argentinos. Ellos trajeron en los años 20 y 30 aquellos elementos, “ideas y utensilios” como diría Ortega para confirmar a los argentinos en su vida actual. Parecía haberse superado la polémica sobre la ciencia española en ambos lados del Atlántico.

Sin embargo, un nuevo giro ideológico se interpondrá entre los años 30 y 40 dentro de esta polémica. Por de pronto, al desplomarse con la Guerra Civil española la Junta para Ampliación de Estudios, se perdía para siempre ese andamiaje científico que había sido el eje central del intercambio científico-cultural con América del Sur. El Premio Nobel de Ciencias argentino, el doctor Bernardo Houssay, intentó en 1937 desde Argentina paliar los efectos de este colapso organizando una colecta, fundando una Asociación denominada Junta Argentina de Ayuda a los Universitarios Españoles para financiar al becario que habría quedado a la deriva en Europa⁶⁰.

No hay duda de que La Cultural sufrió el impacto de todo este desmoronamiento y no volvió a ser la misma perdiendo su neutralidad científica en manos del franquismo. Cuando festejó los 25 años de existencia se encontraba en los umbrales de este proceso que Ortega percibe como una curva histórica que se estaría cerrando. Empobrecida España por la Guerra Civil y con una segunda guerra mundial nuevamente poniendo en jaque la existencia europea, las becas de la Cultural para estudiantes organizadas por la República, las asumió el franquismo. En los estatutos fundacionales de la Cultural estaba explícito que dejaba en manos del gobierno español de turno el legado de las becas para españoles en el extranjero que permanecían a la deriva sin la Junta⁶¹.

Es en este momento crítico de la tangente histórica nacional e internacional en que Ortega traza las relaciones hispano-argentinas, rememorando su primer viaje del 16. Rescata del olvido al primer presidente de la Institución, y a la lla-

⁵⁹ En *Anales*, ob. cit., tomo I, pp. 473-493, se relatan los éxitos de Gutiérrez en España en 1920.

⁶⁰ Esta Asociación contó con las firmas y contribuciones de todos los sectores científicos y culturales de Argentina y con el apoyo de entidades científicas europeas en las cuales estarían cobijándose los becarios españoles.

⁶¹ Los *Anales* decían que en caso de que no existiera la Institución o la Junta de Madrid, el gobierno español debía destinar dichos bienes a pensiones a favor de estudiantes españoles para perfeccionar sus estudios en países extranjeros. Ver tomo I, ob. cit., p. 38.

mada “colonia española”, conservando de todo este pasado y de lo que se acerca la necesidad de avanzar hacia formas comunes de vida, que no eran aproximaciones políticas al nacional-catolicismo sino algo más importante: “la coincidencia progresiva en un determinado estilo de humanidad”. Ortega alienta a los jóvenes a investigar este fenómeno, realizando un trabajo concreto sobre esta idea de una humanidad latina, que luego desarrollará con más detalles minuciosos y genéticos en *Meditación del pueblo joven* y en *Meditaciones de la criolla*.

En Argentina en los años 40 no se cerró definitivamente el ciclo de la polémica sobre la ciencia española en América. Pero se abriría otro capítulo: el de la renovación de esta polémica y de Menéndez Pelayo como eje ideológico del nacional-catolicismo de Franco, que generó un ejército de menedezpelayistas sepultureros de la voz orteguiana bajo una estricta ortodoxia de pensamiento católico integrista. Gregorio Marañón desde Espasa-Calpe de Argentina asumía nuevamente la defensa de Menéndez Pelayo declarando que la polémica de la ciencia española estaba todavía palpitante:

Representa para mí lo más grave de la pugna entre las facciones políticas de España porque ya no se trata de la lucha entre dos masas populares que defienden un ideal esquemático [...] sino de una controversia elevada, consciente, de alta tensión espiritual en la que los combatientes son hombres de categoría superior⁶².

Espasa-Calpe de Argentina reanima el debate con la publicación de ensayos de Marañón y de Rey Pastor en que vuelve a hablarse de la polémica de la ciencia española desde sus orígenes. Las opiniones de Rey Pastor coincidían nada menos que con el centenario del descubrimiento de América, publicando Calpe sus conferencias en un volumen titulado *La ciencia y la técnica en el descubrimiento de América en 1492*⁶³.

Desde la Cultural se conmemoraba este suceso en el cual Rey Pastor hace referencia a la historia “envenenada sobre la leyenda negra creada en torno de la colonización española”⁶⁴. En su opinión, no deberían existir ni leyendas negras ni rosas, poniendo en su justo medio los valores con que España habría contribuido a la ciencia universal. Abogaba además por un estudio sereno y técni-

⁶² Gregorio MARAÑÓN, *Conferencia en la Real Academia de Medicina, diciembre de 1954. Sobre nuestro siglo XVIII y las Academias*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1941, pp. 39-69, cita p. 45.

⁶³ *La ciencia y la técnica en el descubrimiento de América*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1942.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 145.

co por becarios jóvenes o especialistas sobre la empresa colonizadora de España. Cita a Menéndez Pelayo como ejemplo de un estudioso que sesenta años atrás habría exigido estudios sólidos y macizos sobre estos temas que no se realizaron, dejando a la deriva afirmaciones gratuitas acerca de este gran evento mundial. Lo mismo habría insinuado Ortega a su público argentino en sus conferencias sobre Luis Vives y a los estudiantes de La Plata, recordándoles que gracias a la técnica naval española se descubrió el nuevo continente.

En este ambiente, el término patriotismo y españolismo volvían a adquirir un acento combativo entre liberales y tradicionalistas. En el entorno del nacional-catolicismo instalado en el país, Calpe de Argentina publica en el 46 *Ensayos liberales*⁶⁵ de Marañón. En ciertos ensayos reunidos, su autor advierte que pese a que hubo eminentes figuras destacadas por Menéndez Pelayo, la ciencia en España no había sido preocupación general.

Cajal, figura venerada por la Cultural de la mano de Avelino Gutiérrez, según Marañón, había logrado que la ciencia española dejase de ser patrimonio esporádico, pero parecía tambalearse su esfuerzo en medio de tanta fragmentación civil. Se habrían logrado conquistas científicas hechas por españoles, pero coincidía Marañón con Cajal en que España seguía atrasada. No era decadente, ni su raza habría decaído por completo pero su rendimiento científico respecto de Europa era insuficiente.

Estos temas polémicos volvían a estar presentes en medio de la pasión y la bandería política que habían dividido a España. Se regeneraban para ocupar nuevamente un lugar en el debate de la hispanidad dentro de un franquismo estructurado en el menendezpelayismo más acérrimo y ortodoxo. Bajo el nacional-catolicismo retornaba la historia de España en sentido católico y tradicionalista. Esta tendencia deshacía la sutil trama historicista que durante años Ortega habría sembrado desde *La Nación* con su razón histórica laicista.

Es en este complicado entorno en que una personalidad tan respetada como Marañón revolvió nuevamente en las entrañas de esta ingrata polémica en los inicios de un fuerte movimiento menendezpelayista que le obliga a repensar el rol de este español y sus sentencias aplastantes. Resulta interesante y quizás oportuno encontrar en una publicación nada afín al régimen franquista, en *Sur* de Victoria Ocampo, un artículo de Guillermo de Torre reviviendo este asunto en julio de 1942, en medio del Centenario en que el prestigio de Rey Pastor asumía el rescate de la tecnología náutica, de la astronomía y de la metalurgia que permitieron la explotación científica de las riquezas minerales del Nuevo Mundo a lo largo del siglo XVI.

⁶⁵ *Ensayos liberales*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1946.

Marañón había removido desde Argentina la historia de España desde el siglo XVIII en conferencias dadas en Buenos Aires y Montevideo, algunas auspiciadas por *Sur*, mientras Ortega se ensimismaba en su silencio respecto de estos asuntos. A los pocos meses de la partida de los Ortega de Buenos Aires camino a Portugal, aparecía en *Sur* un artículo sobre “Menéndez Pelayo y las polémicas sobre España”⁶⁶. Guillermo de Torre, desde la izquierda es otro español más que debe enfrentar al Marcelino redivivo que aparecía como personalidad polémica nuevamente en la escena histórica de España a pesar de que el joven Ortega habría en 1906 declarado su desaparición por no tener discípulos. Nunca se hubiera imaginado el joven Ortega –que se empeñaba en enterrar a los protagonistas de la generación de la Restauración– que un día surgiría un ejército de menendezpelayistas que constituyeron una de las bibliografías más densas de la cultura española durante más de 40 años de régimen nacionalista.

El artículo de *Sur* anticipaba el rumbo que tomaría esta discusión en España bajo la sombra obsoleta y sectaria de eruditos de provincia y clérigos integristas que marcaban el sesgo ultramontano que tomaría esta controversia. Y lo más peligroso en tiempos de posguerra y represión era la aceptación de la tesis de Menéndez Pelayo en la *Historia de los heterodoxos españoles*, (nuevo manual del nacional-catolicismo), sosteniendo que la planta exótica herética, que no era española, debía ser erradicada y eliminada del suelo patrio. Temía Guillermo de Torre, en medio de un ambiente represivo en que se declaraba en España el fin oficial de la Junta para Ampliación de Estudios con un decreto menendezpelayista, que en vez de aclarar puntos de vista y borrar distancias se abriera una brecha más honda para dividir a los españoles en bandos irreconciliables. Guillermo de Torre menciona la purga de la Institución Libre de Giner de los Ríos y de la Junta para Ampliación de Estudios cuando desde el régimen “se monopolizó oficialmente el culto menendezpelayesco”. Este cambio horrorizaba a cualquier positivista o liberal argentino de fuste.

En este clima tenso, cargado de venganza y reivindicaciones de posguerra se renuevan viejas controversias sobre historicidad neocatólica desahuciadas por Ortega, que habían sido propiedad exclusiva de los tradicionalistas. Recuerda el articulista que desde la revista católica argentina *Criterio* en 1928 él mismo había rescatado al Menéndez Pelayo literato con gratitud, por haber alumbrado los orígenes de la literatura hispanoamericana y modernizado sus utensilios críticos. Aficionado y experto en asuntos literarios, desde *La Nación* había alabado al polígrafo por su grandeza literaria discutiendo con el público argentino

⁶⁶ G. de TORRE, “Menéndez y Pelayo y las polémicas sobre España”, *Sur*, julio, 1942, pp. 75-88 y agosto, 1942, pp. 58-71.

si tenía o no Menéndez Pelayo vigencia doctrinal, recogiendo las opiniones de Rey Pastor y Marañón respecto a si se excedió o no en su evaluación de la herencia científica en la historia de España.

La realidad contundente para estas fechas era que el autor de la *Historia de los heterodoxos españoles* y la *Polémica de la ciencia española* volvía a actualizarse. Se lamentaba Guillermo de Torre ante un selecto público argentino –como era el de *Sur*–, que la nueva escisión de España volviera a abrir esas “mal cicatrizadas polémicas finiseculares” detrás de las cuales resurgían odios viscerales contra el krausismo, la educación gineriana y todo pensador laicista o liberal que corrompía juventudes. Convendría mencionar que entre las recuperaciones y restauraciones historicistas del régimen no aparecía la docencia laicista orteguiana. Según indicaba Torre, se comenzaba a exaltar figuras del pasado con entronque “al actual delirio imperial”.

Para quienes han querido incluir a Ortega dentro de la órbita del nacional-catolicismo de Franco basta consultar la extensa bibliografía menedezpelayista para palpar la exclusión de su pensamiento y de su mensaje americanista, docencia que formó a generaciones de españoles a la sombra de su razón histórica o razón vital. Su obra intelectual fue silenciada y censurada tanto en España como en el Instituto de Cultura Hispánica de Argentina, prestándose de tanto en tanto a tergiversaciones del sector falangista o a tímidas propuestas de acercamiento a su pensamiento hispanoamericano que se perdieron en el tiempo.

La *Defensa de la Hispanidad* de Ramiro de Maeztu⁶⁷ sería un eslabón importante en las nuevas interpretaciones neocatólicas de la historia de España de cara al Nuevo Mundo, adoptando las teorías de Menéndez Pelayo. Maeztu, de regreso de América, se quejaba de que se habían negado las dos fuentes históricas de la comunidad de los pueblos hispánicos: la religión católica y el régimen de la monarquía católica. A raíz de la disolución del imperio, del protestantismo europeo, del enciclopedismo francés, las leyendas negras de una América martirizada por obispos y virreyes o por las clavijas del nuevo coloso del norte, del comunismo ruso y el materialismo liberal anglosajón, se habría generado una crisis de hispanidad hasta hacer creer a la América hispana que era inferior y atrasada. En defensa del ideal hispano, Maeztu critica de soslayo el humanismo relativista y laicista de Ortega; censura su dirección europeísta en detrimento

⁶⁷ *Defensa de la Hispanidad* de MAEZTU se fue gestando a partir del retorno de éste como embajador de Argentina en 1930. Este gran ideólogo de derechas católicas desde Acción Española retomó el legado y defensa de Menéndez Pelayo extendiendo su visión para incorporar a toda la hispanidad (Hispanidad va con mayúsculas; es como si pudiéramos Cristiandad) americanista. Consultamos la tercera edición de Valladolid, 1938.

de una solución casticista e imperialista católica y le recrimina su republicanismo ingenuo y fracasado.

El ideario de Hispanidad de Maeztu en Argentina tendría gran repercusión en el nacionalismo católico de los años 40 en adelante. No debería minimizarse el impacto de esta obra que pertenece a la polémica de la ciencia española como rescate histórico-cientificista de las glorias del pasado español incluyendo la evangelización de América. Se sublevaba Maeztu contra las amenazas de incesantes y permanentes insultos a la que estaban sometidos todos los pueblos de raza hispana por su herencia española de raigambre católica.

Al recorrer Guillermo de Torre históricamente para el lector de *Sur* esta larguísima polémica sobre la ciencia española abierta desde 1782, no aparece Maeztu. Entre los antecedentes y participantes más modernos mencionaba Torre al *Idearium* de Ganivet, los ensayos de Unamuno y la *España invertebrada* de Ortega y Gasset de quien se cita la frase “la historia de España entera, y salvo fugaces jornadas, ha sido la historia de una decadencia” aunque luego aclara que éste era un concepto que Ortega relativizó prefiriendo definirla como un defecto de constitución nacional.

Opinaba Torre que las causas de la decadencia tenían en esta larga disputa interpretaciones para todos los gustos: hay quienes se la achacaban a los Austrias, a la Conquista de América, a la pérdida de libertades medievales, a la intolerancia inquisitorial, a la literatura del desastre del 98, a la pérdida del imperio colonial, a la oligarquía y caciquismo, a la abulia actual, a la irreligiosidad, a la pérdida de voluntad, a la baja oligarquía dominante, al extranjerismo y abandono de la tradición teocrática. “Y así hasta el infinito”.

La culpabilidad española volvía a surgir como “la enfermedad del masoquismo español”, definida así por Joaquín Costa. En los años 40, Ortega intentó superarla con su razón vital, nueva sensibilidad y europeísmo unitario—; aun así, volvería a aparecer como una mancha negra inflamada por la represión de la posguerra franquista.

El estado patológico mental del viejo fanatismo español se ponía en marcha nuevamente con la España evangelizadora, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio, que era para Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles* “nuestra grandeza y nuestra unidad: no tenemos otra”. Torre está bien consciente de esta nueva etapa que se inicia en su país y es por este motivo que rescata la sinuosa trayectoria de esta controversia siempre sangrante en la sociedad española y en la conciencia laica argentina.

La voz discrepante de Ortega ya no se hacía sentir en ninguna de las dos conciencias de España, la de derechas o izquierdas incommunicantes. Parecía que el problema de España, con sus purgatorios intermedios no tenía soluciones moderadas y esto preocupaba al autor de este artículo. En sus dos direcciones ex-

tremas, el mapa espiritual español no podía absorber el sutil pensamiento orteguiano, lleno de matices y esencialidades críticas. Tampoco la Europa beligerante estaba predispuesta a zonas grises o al análisis psicológico de las naciones confrontándose brutalmente.

Como insinuaba el articulista de *Sur*, el lema orteguiano de otros tiempos que sustentaba que “España es el problema y Europa la solución” tampoco en 1942 parecía viable. Opinaba que la solución tendría que venir desde dentro, “del meollo de los seres”. Y para redondear la futura epifanía de su nación atormentada, toma un *slogan* de Ortega, el de la integración nacional vía Europa. Esta no se daría durante más de cuarenta años de dictadura menéndezpelayista. Sin embargo, al desideratum orteguiano de una democracia europeísta le llegó su hora de madurez, momento en que se volvió a oscurecer esta polémica sobre la ciencia española en una nación donde la ciencia y tecnología ya están instaladas de cara a la Unión europea.

Con un nuevo tipo de hombre español que conlleva en sus entrañas el ideal orteguiano del afinamiento de la raza y su inevitable inserción en la ciencia y cultura del continente, quedaba clausurada la polémica de la ciencia española y la búsqueda de definiciones sobre el ser de España. Pero seguirá sin resolver, como asignatura pendiente para sudamericanos, lo que Palcos habría insinuado y lo que Ortega había indicado en Argentina: las consecuencias de la poca inversión en técnica y ciencia que se estaría dando en la América hispana respecto del asombroso desarrollo del coloso del Norte. Ortega en *España invertebrada* había vaticinado que éste habría sido el motivo de su gigantesco crecimiento al comentar que “las estrellas de la Unión son hoy una de las mayores constelaciones del firmamento internacional”.

Esta es quizás la gran lección que los argentinos deberían aprovechar de esta célebre polémica con sus causas y efectos superados en España pero ahondándose cada día más, al extenderse la brecha científica y tecnológica entre Norte y Sur del Continente. Con ciertas modificaciones, la *España invertebrada* muestra hoy día los mismos síntomas de nuestra enfermedad nacional y el atraso de una Argentina paralizada por particularismos individualistas. Nación en otros tiempos pujante, como intuyó Ortega social, política y geográficamente, no se cohesionó como nación, permaneciendo a pesar de su federalismo tan invertebrada como lo fue la España de los años 20. Pero éste es asunto que pertenece a un complejo debate historicista con los argentinos que merece capítulo aparte pero que no dejó de entrecruzarse con la polémica sobre la ciencia española y con la razón histórica de Ortega desde la plataforma abierta de la Institución Cultural Española. ●

Posibles lecturas de los epistolarios

Javier Zamora Bonilla

ORCID: 0000-0003-0139-9714

Resumen

Tomando como referencia la reciente edición de la correspondencia entre José Ortega y Gasset y su traductora al alemán Helene Weyl, y de las cartas cruzadas entre Gregorio Marañón y Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset, el autor medita sobre la conveniencia y necesidad de publicar los epistolarios, y sus posibles lecturas, y analiza estas nuevas ediciones.

Abstract

Given the recent edition of correspondence between José Ortega y Gasset and his translator into German Helene Weyl, and in the other hand, the exchange of letters among Gregorio Marañón, Miguel de Unamuno and José Ortega y Gasset, the author meditates on the need and desirability of publishing the collected letters and analyzes these new editions and theirs possible interpretations.

Palabras clave

Epistolario, redes intelectuales, Ortega y Gasset, Helene Weyl, Marañón, Unamuno, raciovitalismo, España contemporánea

Keywords

Collected letters, intellectual colleges, Ortega y Gasset, Helene Weyl, Marañón, Unamuno, raciovitalism, contemporary Spain

Los epistolarios, una gran cuestión, un gran debate¹. ¿Deben o no deben publicarse? Y si sí, ¿cuándo? Se mezclan muchos intereses, a veces contrapuestos y difícilmente conciliables. Las cartas que uno escribe, salvo en contadas ocasiones, son cartas privadas, enviadas a un destinatario concreto. El autor de la misiva sabe que sólo aquél o un círculo reducido leerá esas letras, y en ellas se expresa con el grado de confianza que el receptor le merece, que puede ser mayor o menor según su intimidad. Ese gra-

¹ Este artículo surge a propósito de la publicación reciente de los siguientes epistolarios: José ORTEGA Y GASSET y Helene WEYL, *Correspondencia*, edición de Gesine MÄRTENS, prólogo de Jaime de SALAS, traducción de María Isabel PEÑA. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2008, 282 p. Y Gregorio MARAÑÓN, José ORTEGA Y GASSET, y Miguel DE UNAMUNO, *Epistolario inédito*, edición crítica de Antonio López VEGA. Madrid: Espasa Calpe, 2008, 308 p. Las referencias a los mismos van directamente en el texto con remisión al número de página.

Cómo citar este artículo:

Zamora Bonilla, J. (2008). Posibles lecturas de los epistolarios. *Revista de Estudios Orteguianos*, (16/17), 225-244.
<https://doi.org/10.63487/reo.567>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 16/17. 2008
 mayo y noviembre



do de confianza hace que muchas cosas se den por supuestas, que existan omisiones y silencios porque el que leerá la carta vive dentro de un contexto rico de información, que casi siempre es imposible recomponer exactamente por el que luego años o siglos después publica la carta. Al que la escribe no le hace falta precisar numerosas cuestiones porque se dan por consabidas, ni hay necesidad de matizar comentarios sobre terceros –lo que seguramente sí haría si fuera un texto para darlo a conocer públicamente– porque se sobreentiende que el destinatario conoce otras impresiones del autor de la carta sobre esa misma persona. El insulto a alguien, que al investigador que años o siglos después transita por esos textos le puede parecer aberrante, a lo mejor no es sino una broma o una exageración sin malicia. A lo mejor. Caben muchas incomprendiones en la lectura histórica de los epistolarios, pero son una fuente valiosísima para reconstruir la biografía de un autor y sus relaciones con su circunstancia, incluida esa tupida circunstancia que son los otros, y, según los personajes, para conocer el contexto histórico general. Son un elemento clave para entender el ambiente de una época, lo que algún autor ha denominado los “invisible colleges”², las redes de relación que marcan un tiempo y permiten al investigador comprender las “creencias” y las “ideas” (dicho con terminología orteguiana)³ de una época y aclarar no pocos puntos negros de acontecimientos privados e históricos.

Volvamos al principio: ¿deben publicarse los epistolarios? Pienso que sí, pero también pienso que con ciertas garantías. Las primeras, jurídicas, que no es cosa baladí y a lo que no siempre los investigadores solemos darle importancia. Se pueden publicar, pero respetando la ley, toda la legislación que afecta a

² Sobre el nacimiento del intelectual contemporáneo existe una abundante bibliografía. Me permito citar como aproximación al tema dos textos de Santos JULIÁ, su introducción al libro *Historia de las dos Españas*. Madrid: Taurus, 2004, y un otro bastante similar sobre “Intelectuales y política”, en F. PAU I VALL (coord.), *Ciudadanía y política. X Jornadas de la Asociación Española de Letrados de Parlamentos*. Madrid: Tecnos / Asociación Española de Letrados de Parlamentos / Fundación Manuel Giménez Abad de Estudios Parlamentarios y del Estado Autonómico, 2004, pp. 89-100; la introducción de Víctor OUMETTE a su libro *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo (1925-1956)*, 2 vols. Valencia: Pretextos, 1999; el artículo de Carlos SERRANO, “El «nacimiento de los intelectuales»: algunos replanteamientos”, en C. SERRANO (edit.): *El nacimiento de los intelectuales en España*, dossier de la revista *Ayer*, 40 (2001), pp. 11-23; y el libro de Pascal ORY y Jean François SIRINELLI, *Los intelectuales en France. De l'affaire Dreyfus à nos jours*. París: Perrin, 2004. Sobre la importancia de la correspondencia en la configuración de redes intelectuales, puede verse Regine ZOTT, “Private Gelehrtenkorrespondenzen als informelles Kommunikationsmedium”, en Hans-Gert ROLOFF (ed.), *Wissenschaftliche Briefeditionen und ihre Probleme*. Berlín: Weidler, 1998, pp. 43-72.

³ José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, en *Obras completas*. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2006, tomo V, pp. 655 y ss. En adelante citaré esta edición siguiendo el esquema: V, 655 y ss.

este tema, incluidas las leyes de propiedad intelectual. Hay además normas de sentido común, recogidas en la propia ley, como que no pueden publicarse contra la voluntad de su autor en vida del mismo, ni después de su muerte contra el legítimo interés de sus derechohabientes. Cuando estos derechos prescriben o se consiguen los pertinentes permisos, mi criterio es que la edición de algo tan delicado como suelen ser los epistolarios (por esa su propia condición de la que hablaba al principio), éstos deben ponerse en manos de investigadores solventes, que conozcan el contexto de la época y las personas. Es el caso de Gesine Märten y de Antonio López Vega, que acaban de publicar la correspondencia entre Ortega y su traductora alemana, Helene Weyl, en el primer caso, y de Marañón, Ortega y Unamuno, en el segundo.

Que los epistolarios se editen bien, en ediciones críticas que reconstruyan la circunstancia que le falta al lector actual (lo que han hecho Märten y López Vega), no es un aspecto reverencial o de mojigatería intelectual, sino un objetivo de fiabilidad historiográfica y de seriedad académica. Las cartas se prestan a las manipulaciones, a que se pueda sacar de ellas lecturas erróneas o sesgadas, que, por otro lado, son inevitables, pero ahí está el buen hacer del investigador serio que es capaz de reconstruir la verdad objetiva (en la medida de lo posible) que hay tras de cada misiva, para que pueda contraponerse a lecturas maliciosas.

La correspondencia editada por Märten y López Vega es muy diferente. Las cartas entre Ortega y su traductora Weyl son muy ricas tanto en los datos que aportan para conocer la biografía de ambos autores, y cómo se relacionan con la no pocas veces adversa circunstancia, como para profundizar en cuestiones claves de la filosofía de Ortega. Hay pocas cartas del filósofo en las que éste se detenga a explicar aspectos importantes de su pensamiento. No hay cartas filosóficas propiamente dichas, sino ráfagas de su filosofía aquí y allá, por eso es muy destacable esta correspondencia con Weyl, en la que al hilo de sus traducciones al alemán Ortega expone aspectos que permitirán interpretar con nuevos ojos algunas de sus obras.

La correspondencia entre Marañón, Ortega y Unamuno (en realidad entre Marañón y Unamuno, Marañón y Ortega, y éste y Marañón, y una carta de Unamuno a Marañón, nada más porque al parecer el resto de las de don Miguel al médico se perdieron durante la Guerra Civil) es, si no se me interpreta mal la expresión, además de mucho más diversa en la forma (desde el acuse de recibo a unas líneas de felicitación), mucho más anecdótica. Mientras que Ortega y Weyl viven separados toda su vida, excepto algún breve encuentro, y su relación es esencialmente epistolar, Ortega, Marañón y Unamuno, salvo en circunstancias como los exilios que todos sufrieron, se trataron bastante, se veían con frecuencia, especialmente Marañón y Ortega, y tenían ade-

más noticias unos de otros por terceros, de forma que las cartas completan una relación personal en la que éstas no son la parte sustancial de la misma. No digo que no tengan interés, que lo tienen y mucho, por ejemplo para precisar algunas cuestiones políticas, pero de la lectura de estas cartas no podemos colegir cuál fue el trato entre Marañón y Unamuno, ni entre Ortega y Marañón. Nos ayudan a entender, pero no nos dan todas las claves, y hay que añadir muchos más factores que conoce muy bien Antonio López Vega y que expone en el sustancioso "Estudio introductorio".

Lo primero y principal para que los epistolarios puedan editarse y se editen rigurosamente es que se conserven. Las Fundación Gregorio Marañón, la Casa Museo Miguel de Unamuno y la Fundación José Ortega y Gasset han hecho aquí un esfuerzo notabilísimo. En el caso concreto de la Fundación José Ortega y Gasset, el acuerdo entre los tres hijos del filósofo permitió transformar un conjunto de papeles en un Archivo ordenado y catalogado de una enorme riqueza para el conocimiento de la historia de la España contemporánea. Además, Soledad Ortega Spottorno desempeñó un papel esencial en la recuperación de las cartas escritas por su padre, para lo que contactó con todos los posibles corresponsales y consiguió que al Archivo llegaran numerosos legados. No estaba entre ellos el de las cartas de Ortega a Helene Weyl, aunque sí se conservaban las que ella mandó a su admirado filósofo. Jaime de Salas puso los ojos en este epistolario a finales de los años ochenta y localizó las cartas que poseía uno de los hijos de Weyl, Michael, en Washington, pero éste, en aquel momento, no quería cederlas a la Fundación Ortega ni publicarlas. Gesine Märten, que ha hecho una estupenda tesis doctoral, dirigida por Jaime de Salas y Klaus Christian Köhnke, sobre la relación entre Weyl y Ortega y la recepción de la obra del filósofo español en Alemania⁴, heredó el empeño del profesor De Salas y consiguió convencer a los herederos de Weyl de la importancia de depositar estas cartas en la Fundación Ortega (la intervención de Jesús Sánchez Lambás fue decisiva) y de publicarlas.

Como ya he dicho, es un epistolario interesantísimo. Cuenta Märten en su introducción que todo empezó en 1923, cuando Helene Weyl visitó España junto a su marido, el ya entonces famoso matemático Hermann Weyl. Es posible que Ortega y Helene Weyl se encontrasen en alguno de los diversos actos académicos o en alguna de las reuniones privadas a que Hermann Weyl fue invitado y a los que asistió Ortega, que se movía muy a gusto en ese círculo de científicos cuya cabeza más visible en nuestro país era Blas Cabrera. Mas no parece que el encuentro, si lo hubo, causara una fuerte sensación en ninguno

⁴ Gesine MÄRTENS, *José Ortega y Gasset - mito y construcción: la obra alemana de Ortega hasta 1945*. Leipzig: Universidad de Leipzig, 2003.

de los dos. Helene Weyl, “mujer emancipada –según la editora–, segura de sí misma y algo excéntrica” (p. 32), que se había formado en algunas de las mejores universidades germanas en Matemáticas y Filosofía, se interesó entonces por las lenguas romances y quiso traducir algunos textos españoles al alemán. No sabemos bien cómo pero el principal elegido (hubo otros como Juan Ramón Jiménez y *Azorín*) fue Ortega, que por sugerencia de Hermann Weyl envió a su mujer algunas obras suyas. Märtens señala que

la correspondencia pasó por diferentes fases. Comenzó como alegre jugueteo entrelazado con el placer de la aventura de los protagonistas y animado por el exotismo de lo ajeno, el juego con el otro sexo y el disfrute de un mundo de pensamiento común (p. 25).

A Ortega le hizo ilusión que algunos de sus textos se tradujesen al alemán, en principio para lectura de un círculo privado de amistades intelectuales (entre los que estaban Fritz Ernst, Max Rychner, Karl Anton Rohan y Eduard Korrodi), residentes en Zúrich, donde vivía Helene, y más tarde para algunas revistas suizas y alemanas, hasta que llegó el primer libro, *Die Aufgabe unserer Zeit* (*El tema de nuestro tiempo*), en 1928.

[P]arece increíble la perfección con que se ha apoderado usted de mi estilo –escribe Ortega en carta del 25 de febrero de 1928–. Ha capturado usted mi canario y lo ha soltado usted a volar en aire alemán. Mientras lo leía me causaba una gran delicia sentir que mi lana española ha sido hilada por sus dedos, que ha pasado por su alma y por sus manos palabra a palabra (p. 68).

El filósofo parecía encantado, pero al año siguiente ya empezó a mostrar sus temores de que su obra no fuese entendida en el mundo germano; ni siquiera creía que la hubiera entendido la propia Weyl, quien publicó un artículo en la *Züricher Zeitung* que disgustó al filósofo porque le parecía que su traductora consideraba que su filosofía no era sino un poso de lo que él había aprendido en Marburgo, en Scheler, en Simmel (al que Ortega colocaba tres interrogaciones), en Husserl, “con un apéndice de esa vaga cosa que se llama *Lebendigkeit*” (p. 90). En otra carta paralela, seguramente no enviada porque el original se encontró entre los papeles del filósofo, éste le sugería a Weyl que sustituyera la palabra “vida” por *Dasein* en textos suyos como “El origen deportivo del Estado”, de 1925, para que apreciase la originalidad de su filosofía, “y una vez hecho esto piense en Heidegger” (p. 92). Ortega estaba entonces muy preocupado por sus anticipaciones y la originalidad de su filosofía frente a la obra del

pensador alemán, que en 1927 había revolucionado el mundo académico de la Metafísica con su libro *Sein und Zeit*.

Ortega le dijo entonces a su traductora que no actuase ya más por su cuenta (en realidad lo hacía con el permisivo permiso que le había dado) y que no publicase más cosas suyas, salvo dos libros que iba a enviarle en breve, *La rebelión de las masas* y *Über die lebendige Vernunft* (*Sobre la razón vital –o viviente*). El primero llegó en 1930 y Weyl lo tradujo y publicó en 1931, pero el otro no llegó nunca, como sabemos, a pesar de que Weyl, que tenía una personalidad fuerte y que no se achantaba ante las críticas de su admirado pensador (por ejemplo le replica a sus teorías sobre la mujer en carta del 31 de julio y 3 de agosto de 1928), se lo reclamó en varias ocasiones y consideraba que este libro cubriría todas las malas interpretaciones que de su pensamiento se pudieran haber hecho en Alemania por sus traducciones. Weyl, pienso, había comprendido bastante bien al filósofo español desde el principio:

No sé si estará usted de acuerdo con mi interpretación –le escribe en carta del 13 de enero de 1926–, pero se me antoja que más que una teoría filosófica lo que quiere dar usted es una nueva sensación del mundo y la vida; y quiero que el lector alemán conozca –a ser posible mediante diferentes objetos– su maravillosa manera de penetrar con amor en lo más grande y lo más pequeño, en los seres humanos y en las cosas así como que se deje llevar por el gran raudal de la vida (p. 50).

En otra carta del 14 de marzo de 1928, le dice: “me inquieta por supuesto más si de verdad es posible, en lugar de la conciencia absoluta de Husserl, convertir la vivencia individual en una potencia que da sentido y nomina” (p. 71), lo que muestra muy claramente que había comprendido bien los caminos no siempre coincidentes de Husserl y de Ortega. A Weyl le preocupaba profundamente que el filósofo español se entregase a la política, como hace en los años de la República, porque el esperado libro *Sobre la razón vital*, que permitiría la correcta interpretación de su pensamiento en Alemania y en todo el mundo, se demoraría. Ante las quejas de Ortega cuando se anuncia la segunda edición de *El tema de nuestro tiempo* en Alemania, por entender que este libro no expresaba bien su filosofía, pues era sólo la introducción a un curso universitario, Weyl le replica muy claramente en carta del 19 de mayo de 1933: “La rectificación del *Aufgabe unserer Zeit* consiste en realidad en que escriba usted la *Razón vital*” (p. 151).

Weyl, a pesar de que Ortega llega a decirle “que en lo sucesivo no debe publicarse nada” (p. 153), siguió, no obstante, editando numerosas traducciones de Ortega para revistas y proyectó varios libros, a pesar de las suspicacias del

filósofo, que mostraba sus temores pero que casi siempre acababa dando el visto bueno para que sus obras se tradujesen, eso sí, ya con una mayor supervisión por su parte y según sus criterios, lo que no siempre respetó Weyl, como Märtenz señala y ha analizado con pormenor en su tesis doctoral. Quizá exagera la editora al decir que “la despreocupación de Ortega en relación con la publicación en alemán de sus textos se mantuvo hasta que su reputación académica quedó arruinada en Alemania sin remedio” (p. 30), lo que además vincula al hecho de que Ortega no se decidiese a entrar en el círculo de publicaciones académicas alemanas, posibilidad que se le ofreció desde muy joven por condiscípulos como Nilolai Hartmann o maestros como Hermann Cohen y Paul Natorp⁵. Es verdad que el entonces joven filósofo español desaprovechó esta oportunidad y es una cuestión que debe meditar dentro de los términos de la propia expresión que adoptó la filosofía de Ortega, que no quiso ser sólo un *Gelehrte* sino un filósofo en la plazuela pública del periódico, pero también es verdad que la “incomprensión” académica de Ortega no se dio solamente en Alemania sino que ha sido –suponiendo que no lo siga siendo– un debate abierto también en el mundo hispánico, por lo que quizá las libertades que Weyl se tomó al traducir estas o aquellas partes de las obras de Ortega no fueran el único elemento que contribuyera a la apreciación del filósofo español en Alemania. Märtenz señala que algunas obras importantes como *Meditaciones del Quijote* quedaron sin traducir, pero otras de las que entiende que podían haber presentado a Ortega en el mundo germano con un perfil diferente como *Sistema de la Psicología, ¿Qué es filosofía?* o los cursos que Paulino Garagorri agrupó bajo el título de *¿Qué es conocimiento?* son obras que Ortega no se decidió tampoco a publicar en español, salvo algunas partes de las dos últimas citadas, y que difícilmente iba a permitir que se publicaran en Alemania cuando no estaba convencido de publicarlas aquí⁶. Todas se publicaron póstumamente. Weyl llegó a tener –no sé si a traducir– alguno de los manuscritos de los cursos que en los años treinta Ortega pronunció en la Universidad Central titulados *Principios de metafísica según la razón vital*, pero no parece que el filósofo autorizara su publicación, a la espera de componer su gran libro, en el que

⁵ Märtenz se refiere a la correspondencia entre Natorp y Hartmann, que habían solicitado un texto a Ortega en 1912 para el homenaje a Cohen (José ORTEGA Y GASSET y Helene WEYL, *Correspondencia*, ob. cit., p. 30). Ya antes, en el primer viaje del joven filósofo español a Marburgo, el propio Cohen le había ofrecido publicar en los *Kant-Studien*, según se desprende de la carta de Ortega a sus padres desde Berlín del 7-VIII-1907, publicada en José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español*, edición, introducción y notas de Soledad ORTEGA SPOTTORNO, prólogo de Vicente CACHO VIU. Madrid: Ediciones El Arquero, 1991, pp. 286-287.

⁶ Sobre los avatares de la edición de estos textos pueden verse sus respectivas “Notas a la edición” en los tomos VII y VIII de la citada nueva edición de *Obras completas*.

expresaría sistemáticamente su pensamiento⁷. Pero el gran libro, anunciado en numerosas ocasiones desde los años treinta primero como *Sobre la razón vital* y más tarde como *Aurora de la razón histórica* no llegó. Una parte fundamental del mismo iba a ser “Historia como sistema”⁸, que a Weyl no le pareció que ofreciera gran novedad respecto a lo ya conocido de la filosofía orteguiana a la altura de 1936. Debió hacérselo saber en una carta que no se ha conservado o que no se publica. Lo sabemos por la contestación a la misma del 15 de abril de 1937, desde París, en la que Ortega habla de “la progresiva distancia que respecto a mí se va produciendo en usted” y del “naufragio de nuestra proximidad” (p. 212), para terminar defendiendo la originalidad de “Historia como sistema”, que fundamenta en tres puntos: una ontología no eleática, el carácter provisional de todo lenguaje o lo que llama nueva filología, y la concepción de la historia como *res gestae* o *ciencia rerum gestarum* (pp. 217-218).

La labor de Weyl fue, en cualquier caso, excepcional. Jaime de Salas comenta muy certeramente en el prólogo que

en el mundo cultural alemán y en lo que respecta a la recepción de la cultura en habla hispana, las traducciones de Weyl constituyeron un acontecimiento editorial único hasta la novela hispanoamericana de la segunda mitad del siglo (p. 15).

Y así fue efectivamente, porque Ortega desde los años treinta hasta los años sesenta del siglo XX se convirtió en uno de los filósofos más leídos en Alemania, aunque alguno de estos libros no contuvieran su filosofía primera sino sus meditaciones *über die Liebe* (sobre el amor).

⁷ Desde el año académico 1932-1933 y hasta el comienzo de la Guerra Civil, Ortega impartió un curso en la Universidad Central de Madrid con el título *Principios de metafísica según la razón vital*. Para el primer año, redactó catorce lecciones que permanecieron inéditas hasta su edición póstuma en 1966 como *Unas lecciones de metafísica*. Puede verse el texto, ahora publicado con su título original, en el tomo VIII de la nueva edición de *Obras completas*, pp. 553 y ss. Para el siguiente curso, Ortega volvió a redactar la segunda parte del mismo, que ha permanecido inédita hasta la fecha en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset (sig. B-35/1), y que próximamente será editada en el tomo IX de las *Obras completas*. Consta en una nota manuscrita que este texto fue enviado a Helene Weyl, pero si lo tradujo, no parece que llegara a publicarlo.

⁸ Este texto apareció primero como una serie de prensa titulada “La situación de la ciencia y la razón histórica” en *La Nación* (Buenos Aires) entre diciembre de 1934 y enero de 1935. Luego, rehecho, se publicó en inglés y alemán en 1935: “History as a System”, incluido en el volumen-homenaje *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer* (Oxford: Clarendon Press, 1935), y “Die Lage der Wissenschaft und die historische Vernunft”, publicado en la *Neue Schweizer Rundschau* (octubre de 1935). La versión española, completada con otra serie de artículos de 1937, no se publicó, sin embargo, hasta 1941, fecha de la primera edición de *Historia como sistema y Del Imperio romano* (Madrid: Revista de Occidente, 1941). Puede verse en VI, 43 y ss.

Las primeras cartas de Weyl expresan una adoración platónica a Ortega, a quien sólo conocía entonces por sus escritos. El filósofo gustaba de ese juego con el otro sexo, y su traductora alemana no era la única que recibía los piropos y coqueteos epistolares de don José. Son interesantísimas, por ejemplo, las cartas con Victoria Ocampo, parcialmente publicadas, con María Luisa Caturla o con la condesa de Yebes. Weyl con los dineros que reunió de las primeras traducciones se vino a Madrid en 1932 para conocer a su filósofo, y éste la paseó por los centros intelectuales y de ocio de aquella modernizada capital del sur y la llevó también a recorrer otras tierras y ciudades de España. Así lo cuenta Märten:

Prácticamente todas las mañanas Ortega la recogía de la Residencia de Señoritas para ir de paseo o hacer excursiones, y por las noches la introducía en la sociedad madrileña. Ella asistía a sus clases y escuchaba sus discursos parlamentarios. Desde ese momento Hella no sólo amó el pensamiento de Ortega sino a toda su persona. Una vez de vuelta en Alemania ahuyentó su nostalgia traduciendo todo lo que caía en sus manos (p. 33).

La amistad fue muy profunda, a pesar de las desavenencias sobre la interpretación de algunos textos o la oportunidad de su publicación o el modo en que éstos se publicaron. Ortega intentó ayudar a los Weyl cuando por las políticas antijudías de Hitler, éstos, que eran judíos, tuvieron que salir de Alemania. El filósofo madrileño hizo gestiones para que Hermann Weyl y su mujer se pudieran establecer en España, aunque creía que no deberían permanecer más de un año porque el matemático se ahogaría en el pobre ambiente científico español de la época. Quizá exageraba, pues algunos grandes nombres, como el ya citado Blas Cabrera, eran buena compañía. Luego, Helene Weyl, Hella, como la llamaba todo el mundo y Ortega también, ayudó a éste cuando tuvo que salir de España por la Guerra Civil, e hizo todo lo posible para propiciar traducciones de sus textos al alemán y al inglés (ellos se habían marchado a Princeton finalmente), cuyos ingresos pudieran paliar algo la penuria económica que por aquel entonces sufría el filósofo. También medió en el envío de dinero de algún admirador de Ortega, como se muestra en las cartas de estos años, y luchó por conseguir que su amigo diese conferencias en Harvard y en otras universidades estadounidenses, que finalmente no interesaron a Ortega por diversos motivos.

El epistolario es muy útil para los estudiosos de Ortega y permite precisar algunas cuestiones importantes. Pondré cuatro ejemplos. Primero: que Ortega tenía pensado desarrollar una tercera parte de *La rebelión de las masas* como un libro independiente que le solicitaban desde Estados Unidos, y que la base de

ese texto iba a ser sus dos conferencias sobre “¿Qué pasa en el mundo?”, que pronunció en 1933, y que se iba a llamar *El hombre y la gente*⁹. Segundo: el motivo último que llevó a Ortega a empaparse en la obra de Dilthey fue que Weyl lo vinculara a él como uno de los antecedentes de su filosofía¹⁰. Tercero: las cartas permiten precisar las fechas en que Ortega escribió el famoso “Prólogo para alemanes” (1934) y los motivos por los que decidió no terminarlo ni publicarlo, que tienen que ver con la situación política alemana. Cuarto: se ha acusado a Ortega de antijudío y de haber enmudecido ante el fenómeno nazi. La carta a Weyl, que la editora fecha razonablemente en enero de 1934, es la mejor respuesta a estas críticas:

El modo como ha sabido usted recibir un golpe tan duro del destino [se refiere a su huida de los nazis y su exilio en Estados Unidos] es sencillamente ejemplar y, si no hubiera otras razones, bastaría para probar el enorme error que se ha cometido. Precisamente esas calidades de energía espiritual que engendran pareja serenidad no es fácil que se produzcan sino en razas magníficas y que no han perdido su *forma*. Otras cualidades pueden ser más exclusivamente individuales pero ésa supone una base demasiado ancha para que no incluya toda una casta. Mi entusiasmo y mi lealtad agradecida a Alemania sufren mucho durante este tiempo, *venían ya sufriendo desde hace años* y algo creo que en

⁹ “¿Qué pasa en el mundo?” es el título de las dos conferencias que Ortega pronunció en el Teatro Español, de Madrid, los días 31 de mayo y 2 de junio de 1933 durante de los actos organizados para financiar el famoso crucero de estudiantes universitarios por el Mediterráneo, que tendría lugar ese mismo verano. La primera de las intervenciones se ha publicado recientemente en José LASAGA (ed.), *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Sociedad de Conmemoraciones Culturales / Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2006, pp. 403-414. La otra, que permanece inédita, saldrá junto a ésta en el tomo IX de las nuevas *Obras completas*. Por otro lado, *El hombre y la gente* es una de los más famosos textos de Ortega, que quedó inédito a su muerte y se publicó de forma póstuma en 1957. El libro le rondó en la cabeza ya con este título desde los años treinta y bajo el mismo dio conferencias y cursos en Valladolid (1934), Rotterdam (1936), Buenos Aires (1939-1940) y Madrid (1949-1950). Está recogido en José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983, tomo VII, pp. 68 y ss.

¹⁰ En *Historia como sistema* (1941, pero los textos originarios son de 1934-1937), Ortega escribe: “El hombre «va siendo» y «des-siendo» –viviendo. Va acumulando ser –el pasado: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente de la histórica –es la *Realdialektik* con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey, el hombre a quien más debemos sobre la idea de la vida y, para mi gusto, el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX” (VI, 72). Y en “Guillermo Dilthey y la idea de la vida” (1933-1934) escribe: “Yo no he conocido algo de la obra filosófica de Dilthey hasta estos últimos cuatro años. De modo suficiente no la he conocido hasta hace unos meses. Pues bien: afirmo que este desconocimiento me ha hecho perder aproximadamente diez años de mi vida. Por lo pronto, diez años en el desarrollo intelectual de ella, pero claro está que esto implica una pérdida igual en las demás dimensiones” (VI, 227).

algunas conversaciones haberle dejado entrever, aunque el deseo de no preocuparla me imponía silenciar casi todo (p. 167).

Es una fortuna, insisto, poder contar con este epistolario publicado y editado con rigor, pero hay que poner algunas anotaciones en el debe de este buen balance: primero, que no se hayan publicado todas las cartas de Weyl, en algunos casos más interesantes que las del propio Ortega, o que otras se hayan extractado, y, segundo, las varias erratas que los duendes de imprenta han colado y alguna que otra imprecisión en la traducción. Algunos ejemplos: “Nuevo Bastián” (p. 141) es “Nuevo Baztán”, uno de los no muchos símbolos españoles de arqueología industrial racionalista dieciochesca, fruto de la inteligencia de don Juan de Goyeneche, lugar al que Ortega gustaba de llevar a sus amistades y discípulos. “El Jardín del Monje” (p. 143) es “El Jardín de los Frailes” del Monasterio de El Escorial. En este caso es Weyl la que se confunde, pero una nota al pie aclaratoria no hubiera sobrado. “El nacimiento del Estado desde el deporte” (p. 255) es “El origen deportivo del Estado”. Por otro lado, hubiera sido mejor traducir “gelebte Wirklichkeit” (p. 88, n. 11) en lugar de como “realidad avivada” como “realidad viviente” o en una perífrasis que expresara mejor el pensamiento de Ortega aunque no fuera fiel a la letra alemana como la “realidad radical que es cada vida humana”.

Algunas de las cuestiones que aparecen en la correspondencia entre Ortega y Weyl salen también en las cartas entre el filósofo y Marañón. Por ejemplo, éstas permiten precisar algunas cuestiones relacionadas con la política española y la actuación de Ortega y Marañón en ella durante un periodo tan relevante como los últimos meses de 1930 y los primeros de 1931. Las cartas destilan cómo se fue configurando la Agrupación al Servicio de la República y muestran claramente que Ortega era la voz cantante y quien elaboró el manifiesto fundacional. Esto era algo sabido por otros estudios anteriores¹¹, pero ahora queda mucho más claro.

La carta del 19 de enero de 1931 expone muy bien cómo planteó Ortega los fines de la Agrupación; en ella habla del manifiesto fundacional¹²:

Q°. Marañón: hasta ahora no tengo sino excelentes impresiones. Me complace mucho lo de la “blandura”: ahí está *precisamente* el secreto de la jugada.

¹¹ Margarita MÁRQUEZ, *La Agrupación al Servicio de la República. La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Biblioteca Nueva, 2003, y “La Agrupación al Servicio de la República. Crónica de un partido”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 7 (2004), pp. 51-89.

¹² El texto del manifiesto y la peripecia de su edición pueden verse en IV, 660-663 y en la “Nota a la edición” del mismo en IV, 888-889.

El sábado fue leído el documento en pleno Consejo y faltó poco para que los ministros enviases su adhesión. Les causó mucha impresión lo razonado y medurado del escrito y lo declararon “preocupador”.

Hoy me informaré –por la mañana– de la fecha en que levantan la censura –creo que es mañana o pasado. Ésta es *una* de las previsiones que me hicieron no imprimirlo. Porque así lo darán todos los periódicos democráticos de España dentro de dos fechas y esto es preferible a todo. De todas suertes tengo una imprenta que a media palabra pone treinta mil ejemplares en circulación.

A estas horas está circulando por Barcelona, Valladolid, Asturias, Andalucía, etc.

Hoy está, bajo sobre, en manos de todos los profesores de la Universidad y esta tarde se reparte a Institutos, Escuelas Especiales, Normal... (pp. 178-179).

A Marañón, el manifiesto que había redactado Ortega le había impresionado. Esto dice en carta de finales de diciembre de 1930 o principios de enero de 1931:

Mi querido amigo: he releído el documento y me parece que está tan inspirado en la gran emoción histórica de este momento, que tendrá, seguramente, esa virtud que han tenido otros actos de algunos hombres, de servir de encaje entre una época de la historia de un pueblo y una gran masa de individuos (p. 256).

También sale en ambos epistolarios la seria preocupación que Ortega sentía ya desde 1934, incluso antes de la revolución de octubre, por la situación política y social española. “Estoy triste y proyectado hacia el vacío –cosa que muy pocas veces me ha pasado” (p. 177), le escribe a Weyl el 4 de junio de 1934. Y el 24 de agosto precisa: “estoy saturado de España y no encuentro ningún lugar en ella donde me sienta a gusto. Necesito un viaje largo. Veremos cómo, cuándo y adónde” (pp. 179-180). La preocupación venía por el afán colectivista de algunos grupos –problema que también veía con los nazis en Alemania– que parecían querer diluir el individuo en la colectividad, fuese nación o partido. El 19 de noviembre es todavía más contundente y le habla a Weyl de la “insuficiencia de sus compatriotas” y de que tiene pensado tomar “importantes resoluciones íntimas” (p. 183). Estaba meditando la posibilidad de marcharse de España e intentar buscarse otro futuro en América, pues preveía que la guerra civil era una posibilidad cierta.

Marañón sintió una preocupación idéntica. En carta del 24 de febrero de 1934 le escribe a Unamuno:

Debía hacer usted el suyo [se refiere al discurso de ingreso en la Academia Española] y venirse a vivir a Madrid. Es posible que durante unos años no nos quede más vida grata que reunirnos unos cuantos a rehacernos unos a otros (p. 133).

Y en otra un poco posterior, del 26 de junio, le habla a don Miguel de “lo necios que son nuestros izquierdistas” (p. 133). Seguramente Marañón pensaba lo mismo de “nuestros derechistas”, aunque no lo diga, porque es uno de esos silencios que citaba al principio de este artículo y que el otro entiende, pues sabe como piensa su interlocutor.

El estallido de la guerra tras el golpe fratricida del autodenominado bando nacional y la violencia desatada en ambos bandos, pero muy especialmente en el republicano por ser éste en el que Marañón y Ortega permanecían, incluso físicamente, hizo que el giro antirrepublicano de ambos se confirmase, como bien señala López Vega en la introducción. Las sacas de la Cárcel Modelo de Madrid cuando son asesinados algunos amigos suyos como Melquíades Álvarez (antiguo jefe político de Ortega en los tiempos de la fundación del Partido Republicano Reformista), Manuel Rico Avello (miembro de la Agrupación al Servicio de la República y luego ministro con Diego Martínez Barrio en 1933) y Fernando Primo de Rivera (colaborador de Marañón en el Instituto de Patología Médica) acentuaron un ánimo ya adverso hacia una República que no consideraban fuese fiel a los principios de su nacimiento. En este contexto hay que interpretar las manifestaciones profranquistas que aparecen en algunas cartas –“las notas de Franco son cada vez más acertadas y en su punto” (p. 193), escribe Ortega a Marañón el 17 de agosto de 1937–, que vistas desde hoy pudieran dar la impresión de una adhesión incondicional al ejército sublevado, pero que conviene matizar con otras como la que el 9 de marzo de 1937 Ortega escribe a Weyl: “Seis meses, como los que llevo, en absoluto rompimiento con un gobierno y no adscripción al otro me dan algún derecho a dos cosas: 1ª., a decir eso, 2ª., a no decir más que eso. El Gran Brahmán va engrosando, día por día, en proporciones fabulosas” (p. 208). Desde 1932 el filósofo pensaba que los intelectuales podían hacer muy poco frente a la deriva de los acontecimientos, porque no eran tiempos para escuchar voces reflexivas sino de agitación e ímpetu. Por eso, lo mejor era callarse.

Marañón y Ortega quisieron casi desde el comienzo de la guerra que ésta la ganase el bando sublevado, porque temían más –quizá porque lo habían vivido de cerca– lo que podía pasar si triunfaba una República reconvertida en revolución social. Mas no eran ingenuos y eran conscientes de que el régimen que Franco diseñaba coincidía poco con sus ideas e intereses políticos. Querían que la guerra acabase pronto y confiaron durante un tiempo más o menos

breve en que la dictadura militar que impondría Franco podría reconvertirse en una democracia liberal bajo el auspicio de la Monarquía impuesta por las potencias occidentales¹³. Ambos fueron conscientes de que tardarían en regresar a España. Marañón lo hizo en 1942, pero hasta 1946 no pudo volver a ejercer su cátedra. Ortega, tras pasar años entre Francia, Holanda, Portugal y Argentina, fijó su residencia en Lisboa en 1942 y desde 1945 hasta su muerte en 1955 pasó algunas temporadas en España e incluso inició varios proyectos como el Instituto de Humanidades, pero siempre quiso mantener su residencia oficial en Lisboa como muestra de su separación de la Dictadura. Ya casi al fin de la guerra, ante el posible nombramiento de Enrique Suñer como presidente del Tribunal de Responsabilidades, Ortega le escribía a Marañón el 13 de marzo de 1939:

No le oculto que si esta noticia se confirma la consideraría como la más penosa que en el último año y medio he recibido de España. Ya sabe usted que no soy pronto a perder los estribos pero le aseguro que un hecho como ese a estas alturas me llevaría a adoptar, sin frases ni gestos, resoluciones muy enérgicas respecto al futuro de mi persona (p. 203).

Tampoco se olvidaron de los amigos del otro bando, si es que ellos estaban en alguno. La preocupación por la suerte que pudiera correr Julián Besteiro, trágica al fin como sabemos, única autoridad socialista que se quedó en Madrid para entregar la ciudad a las tropas franquistas, llegó a quitar el sueño a Ortega, quien le escribía a Marañón el 30 de marzo de 1939 para ver si éste podía mover alguna de sus influencias, las cuales debía considerar mejores que las suyas:

¡Con qué dignidad y sentido del deber ha estado Besteiro hasta el último momento! Supongo que lo comprenderá así Franco y que no correrá ningún riesgo pero convenía asegurar que esto es así y hacer lo humanamente posible para que no perturbasen a este hombre que ha hecho tanto por los madrileños victimarios, que está enfermo y es viejo (p. 207).

¹³ En carta de Marañón a Ortega del 8 de abril de 1940 le dice que el tiempo de la restauración monárquica ha pasado (p. 267), pero antes y después ambos estuvieron, si no inmersos de lleno, sí atentos a las posibilidades de una restauración monárquica para recuperar la democracia.

Marañón, que se quedó en París durante un tiempo, incluso después de la entrada de las tropas alemanas, también se preocupaba por amigos como Gustavo Pittaluga y por el resto de exiliados en Francia:

La incapacidad, verdaderamente cerril, que han tenido los actuales gobernantes, para recoger al más de un millón de españoles que están fuera –le escribe a Ortega el 8 de abril de 1940–, obliga a éstos a agruparse y lo hacen en torno de una ilusión liberal, con exclusión de todo comunismo (p. 267).

Hay que entender bien las biografías de hombres como Marañón y Ortega para comprender las posiciones que adoptaron ante los sucesos de julio de 1936, el golpe militar y la revolución social desencadenada por las milicias en la zona republicana. Ortega, como es sabido, había sido el intelectual de la joven Generación del 14 que más había hecho desde la prensa y desde otras tribunas públicas –con no demasiado éxito, todo hay que decirlo–, para transformar el régimen de la Restauración en una democracia liberal con fuertes tintes sociales. Su actuación fue además clave para que en las elecciones del 12 de abril de 1931 triunfasen las candidaturas republicanas en las principales capitales de provincia. Su artículo “El error Berenguer”, con su famoso *delen-da est Monarquía*¹⁴, y su Agrupación al Servicio de la República contribuyeron a que buena parte de la ciudadanía creyese en la posibilidad de que una potencial República no supusiese necesariamente el desorden social.

Marañón, por su parte, aunque no había estado en la Liga de Educación Política Española en 1914, sí se vinculó a diversas iniciativas de la revista *España* ya desde 1915, como nos recuerda López Vega al mencionar el “Manifiesto de adhesión a las Naciones aliadas” que se publicó el 9 de julio de 1915, y en el que ya aparece la firma de Marañón, junto a la de Ortega, Ramón Pérez de Ayala y otras muchas más de esa joven generación que, en palabras del editor del epistolario, creía que la “nueva España liberal debía tener como fundamento de su política la libertad, la justicia social, la competencia y la modernidad” (p. 23).

Marañón y Ortega no debían mantener por entonces un trato frecuente. La primera carta que se conserva de Ortega a Marañón es del 29 de febrero de 1916, y es un simple acuse de recibo y agradecimiento por la suscripción del médico al nuevo proyecto editorial orteguiano tras su ruptura con *España*; ese proyecto era su revista unipersonal *El Espectador*, cuyo primer volumen aparecerá en mayo de ese mismo año. El tono de la carta refleja un trato distante. Aunque como se puede colegir de la lectura de la propia correspondencia en-

¹⁴ “El error Berenguer”, *El Sol*, 15-XI-1930, en IV, pp. 760-764.

tre ambos, algunas cartas deben haberse perdido, no parece que el intercambio epistolar encontrase otro motivo hasta 1920, en que Marañón le escribe a Ortega para darle las gracias por su apoyo a la campaña que está llevado a cabo contra el sistema de oposiciones en la universidad. No se conservan o no hubo cartas de Ortega a Marañón hasta finales de 1923 y tampoco son muy frecuentes durante los años de la Dictadura de Primo de Rivera, aunque hay que tener en cuenta que viven en la misma ciudad y su trato era más personal que epistolar. Las cartas de Ortega al médico en 1925 reflejan cierta suspicacia por las posiciones e ideas de Marañón. En una del 29 de septiembre de 1925 le dice que no le gusta verle coincidir con la opinión común “de grupos demasiado amplios”, sin que sepamos exactamente a qué se refiere (p. 175). Y en la siguiente del 24 de noviembre del mismo año escribe: “siempre tengo la sospecha de que mis ideas le van a usted un poco a redropelo y quisiera evitarle enojos” (p. 176). Esto, a pesar de que Marañón le habla en carta del 10 de noviembre del mismo año de “la sincera y profunda adhesión espiritual que le tengo” (p. 251).

Antonio López Vega, que ha escrito como tesis doctoral una estupenda biografía de Marañón, dirigida por Juan Pablo Fusi, y que es seguramente quien más sabe de la vida y de la labor intelectual del egregio médico, destaca en esta tesis y en otros escritos, además de en la introducción al epistolario en cuestión, que Marañón orbitó intelectualmente entre dos soles, primero Unamuno y después, a partir de 1925, Ortega¹⁵. Si Marañón no había sido especialmente activo en los orígenes políticos de la Generación del 14, sí fue por el contrario uno de los más firmes en sus críticas a la Dictadura de Primo de Rivera, hasta el punto de que le costaron un mes de cárcel y una fuerte multa en 1926 cuando la arbitraria justicia dictatorial lo consideró implicado en la *Sanjuanada*. Marañón fue uno de los principales apoyos que encontró Unamuno durante su persecución por la Dictadura, que le envió desterrado a las Canarias, aunque acabó huyendo a Francia, y fue también uno de los primeros que vio claro que la Dictadura era el golpe mortal a la Monarquía. “Yo tengo una triste impresión de la posibilidad de una continuación de la Monarquía actual” (p. 108), le escribe a Unamuno el 22 de noviembre de 1923 en una carta donde cuenta el trato despectivo que el rey había ofrecido al conde de Romanones y a don Melquíades Álvarez, quienes como presidentes del Senado y del Congreso, res-

¹⁵ Antonio LÓPEZ VEGA, *Gregorio Marañón: biografía intelectual*, tesis doctoral dirigida por Juan Pablo Fusi. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2007. Y “Gregorio Marañón: de la esfera unamuniana a la orteguiana (1914-1931)”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 14/15 (2007), pp. 125-142.

pectivamente, fueron a visitar a Alfonso XIII para exigirle una vuelta al régimen de la Constitución de 1876.

Marañón fue excesivamente optimista y pensó que la Dictadura iba a caer pronto: “esto va a tocar a su fin” (p. 120), le escribe a Unamuno el 1 de octubre de 1925, pero todavía quedaban más de cuatro largos años. Cuando ya de verdad sí tocaba a su fin, vuelve a escribirle a Unamuno:

Esto está dando las boqueadas. Yo he firmado el manifiesto republicano con Ayala, Jiménez de Asúa, Hernando y muchos más. A pesar de lo que diga Araquistáin, creo que hemos hecho bien. Yo me convenzo, cada día más, que los que esgrimen la fórmula: “el parlamentarismo ha fracasado” y “peor eran los de antes”, no son sino servilones encubiertos. Tal vez me equivoque: pero creo que todo es ya cuestión de días (p. 125).

¡Qué bien había calado Marañón a Luis Araquistáin, cuya flojera democrática quedó bien clara en muchas de sus actuaciones durante la República!

La falta de confianza de Marañón en la Monarquía y muy especialmente en Alfonso XIII venía de atrás. Buena parte de la correspondencia con Unamuno son anécdotas hirientes sobre el monarca. En una carta de 1921 le cuenta el espectáculo bochornoso que es ver al rey jugarse los cuartos en el tiro de pichón, con varios aristócratas que buscaban el “regio desplume” (pp. 94-95). El monarca le parecía “un botarate educado entre faldas y sotanas y recreado con los más eminentes tiradores de pichón de la península” (p. 101), le dice en otra del 11 de agosto de 1921.

El epistolario Marañón, Ortega, Unamuno nos permite enterarnos de otras muchas cosas, algunas serias, como la forma en que el filósofo intentó hacer llegar al presidente de la República su oposición a que se ejecutasen las penas de muerte a los inculpados por su implicación en la revolución de octubre de 1934; otras más anecdóticas, como que “uno de los espectáculos de aquí –le escribe Marañón a Unamuno desde París el 8 de septiembre de 1921– es ver a Don Santiago Alba correr detrás de las putillas, en frenesí francamente morboso” (p. 103). O la opinión que a Ortega, no sé si con ironía bromista o desde una profunda reflexión filosófica, le merecía el matrimonio, según lo que le dice a Marañón en carta del 5 de mayo de 1944:

Claro que al ver casarse a mis hijos o los de mis amigos queridos, enseñe un poco los colmillos por mi falta de simpatía hacia la institución matrimonial, terrible petrefacto incrustado aún en nuestra civilización (p. 212).

Alguna de las cartas recopiladas por López Vega eran ya muy conocidas y habían sido editadas o citadas largamente, pero no deja de tener interés encontrarlas aquí juntas y en su contexto. Es el caso, por ejemplo, de la del 22 de mayo de 1935 en que Ortega rechaza ingresar en la Academia Española, que entonces no era Real por motivos obvios. Ésta expresa de forma muy diáfana la personalidad del filósofo, sobre todo frente a las críticas de ventajista u otras similares que se le han hecho:

La carta en que me comunica usted el deseo manifestado durante alguna de sus reuniones por los miembros de la Academia Española, de facilitar mi ingreso en ésta, me ha causado viva emoción. Sé muy bien que hay hoy contadísimos españoles con pleno e incuestionable derecho a ser elegidos miembros de esa máxima Academia y sé también que yo no me encuentro entre ellos. Mi obra, además de escasa y adventicia, es poco sólida y lo es muy especialmente en el orden literario e idiomático. [...]

Por desgracia, al penetrar en mí esa generosidad y esa benevolencia, emanadas de tan alto lugar [ser refiere a la Academia], me encuentran ya muy dentro de la vida, con la mayor porción de ella a la espalda y esto quiere decir que endurecida en hábitos y modos. Ahora bien, los más constantes de la mía han sido precisamente buscar los rincones y la media luz y evitar todo aventajamiento público. [...]

Como usted ve, los motivos que me vedan acudir al deseo expresado en su carta, no rozan lo más mínimo la autoridad de la Academia. Se refieren al orden interior de mi vida e ignoro si un día esos motivos cesarán.

Luego le dice a Marañón que desde hace muchos años es académico electo de la de Ciencias Morales y Políticas, y que no podría ingresar en una sin hacerlo en la otra, y

[n]o he de ocultar a usted que me produce terror perspectiva pareja. Porque no había de aceptar esos honores sin atenderlos y servirlos con lo cual mi tiempo sufriría terrible contracción. Repito que estoy muy adelante en esa faena del vivir y empieza a angustiarme la visión de que de mi obra, a la que he dedicado todos mis esfuerzos, está por hacer. Es verdaderamente angustioso saber con atroz precisión que esa obra está ya ahí, es decir, en la propia cabeza, completamente formada y que al mismo tiempo no está ahí porque no está fuera de uno, materializada, escrita. No hay ya holgura para esperar. El paisaje se angosta: ya se ve, nada lejos, como una serranía, la fina línea blanca del fin de la vida. ¡Y queda tanto por manuscibir, letra a letra, palabra a palabra...! (pp. 186-189).

Son muchas las cuestiones de interés que aparecen en la correspondencia entre Marañón y Ortega, pero no puedo extenderme ahora en más pormenores, sólo apunto: la situación internacional entorno a la posible segunda guerra mundial y el acuerdo de Múnich, la edición del libro español en Iberoamérica y cómo quedaría ésta tras la guerra civil, o cómo ellos mismos fueron viendo los acontecimientos que pasaban por su propia vida o por la del otro. “Estoy aprendiendo a ser viejo” (p. 213), le dice Ortega al médico el 5 de abril de 1944.

Es una pena que las cartas que faltan en el epistolario publicado por López Vega sean precisamente las de Unamuno, excepto una porque el resto se debieron perder durante la guerra. Don Miguel es de los tres el que más abre su corazón y entrega toda su personalidad en las cartas, como muestran los varios y dispersos epistolarios suyos publicados¹⁶. En la única que se conserva, del 28 de enero de 1933, Unamuno habla de su mujer, “mi costumbre”, que dice que es la única que ha conocido y así una vida sin devaneos le ha permitido dedicarse “además a mi familia de hogar, a la patria, a la universal y a mi Dios desconocido” (p. 163). Y habla también que por su mujer conoció el espíritu de los Larraza, familia materna de ella y también del padre de Unamuno, una “especie de ánimo de un quaquerismo católico-liberal” (p. 164). Con un pincel mezcla de Sorolla y Zuloaga, Unamuno no hubiera hecho mejor autorretrato.

Marañón, Unamuno y Ortega quisieron implicarse en la historia de su país y sufrieron los avatares de la misma. Se ha criticado mucho sus planteamientos intelectuales, sus posibles incongruencias, sus posiciones políticas –y no digo que no sean criticables–, pero a veces uno se pregunta por qué estos hombres que lo tenían todo –una profesión estable, una grata vida familiar, prestigio profesional y suficiente fortuna para vivir holgadamente–, por qué decidieron implicarse en la cosa pública, cuando sabemos que en muchos casos rehusaron los honores que se les ofrecieron. Todos dudaron en algún momento de si habían acertado y pensaron que su vida podría haber sido más feliz si se hubieran dedicado a lo suyo, sólo a lo suyo, como algunos les reclamaban. Las palabras de Marañón a Ortega en una carta sin fecha, seguramente de los años cuarenta, reflejan muy bien esta inquietud:

¹⁶ Además del epistolario con el propio Ortega (*Epistolario completo Ortega-Unamuno*, edición de Laureano ROBLES y Antonio Ramos GASCÓN, introducción de Soledad ORTEGA SPOTTORNO. Madrid: Ediciones el Arquero, 1987), son muy interesantes, entre otros, las cartas cruzadas con Joan MARAGALL (*Epistolario y escritos complementarios*. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1971) y con Luis de ZULUETA (*Cartas 1905-1933*, recopilación, prólogo y notas de Carmen de ZULUETA, nota biográfica de Antonio JIMÉNEZ-LANDI. Madrid: Aguilar, 1968).

Le aseguro a Vd. que en España hay un subsuelo neutral donde se vive bastante bien. Es más, a veces, siente uno el pesar de no haber estado siempre en este estrato, que debe haber existido en todos los regímenes. En él se halla cuanto hay de grato en nuestra vida nacional y apenas llegan filtraciones de lo demás (p. 271).

No creo que hubieran cumplido su vocación si hubieran hecho esto. ●

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

La Escuela de Ortega



< Ortega y Manuel García Morente en una excursión. 1925.

Dos escritos de Manuel García Morente

Presentación de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira

ORCID: 0000-0003-2815-9470

La reciente edición, en el marco de las nuevas *Obras completas* de José Ortega y Gasset, del célebre curso que el filósofo madrileño dictó en 1929¹, es una buena ocasión para releer los dos escritos de Manuel García Morente que se publican a continuación. Su autor fue, como se sabe, amigo del filósofo desde la juventud, discípulo suyo, a pesar de ser tan sólo tres años menor que él, y estrecho colaborador en muchas de sus empresas universitarias y editoriales. El primero de los textos es precisamente una larga reseña del mencionado curso de Ortega, que Morente publicó en el periódico *El Sol*, en entregas sucesivas, los días 1, 9, 25 y 29 de junio de 1929². El segundo, publicado en el mismo periódico el 8 de marzo de 1936, lo escribió Morente con ocasión de la celebración de las bodas de plata de Ortega con su cátedra de metafísica de la Universidad de Madrid³.

Ambos escritos coinciden en señalar lo que esencialmente representa, para su autor, la filosofía de Ortega: el ingreso definitivo de España en la obra de la cultura universal. Lo que se había ido logrando en el ámbito de algunos saberes particulares –la biología, la filología, la física–, se alcanza ahora plenamente, con la obra de Ortega y Gasset, en el saber de máxima radicalidad y sin

¹ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, en José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, tomo VIII (1926-1932). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2008.

² Manuel GARCÍA MORENTE, "El «curso» de Ortega y Gasset" (1929), en Manuel GARCÍA MORENTE, *Obras completas*, edición de Juan Miguel PALACIOS y Rogelio ROVIRA. Madrid-Barcelona: Fundación Caja de Madrid / Editorial Anthropos, 1996, tomo I, vol. 2, pp. 484-503.

³ Manuel GARCÍA MORENTE, "Carta a un amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset" (1936), en Manuel GARCÍA MORENTE, *Obras completas*, ob. cit., tomo I, vol. 2, pp. 536-541.

Cómo citar este artículo:

Palacios, J. M. y Rovira, R. (2008). Dos escritos de Manuel García Morente. *Revista de Estudios Orteguianos*, (16/17), 247-276.
<https://doi.org/10.63487/reo.568>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 16/17. 2008
 mayo y noviembre



supuestos. Pues Ortega, a juicio de Morente, tuvo el tino de situarse desde el comienzo de su carrera de pensador en la vía principal por donde discurría el pensar científico y filosófico europeo: el idealismo en sus diversas formas. Y tuvo asimismo el acierto, también desde sus primeros años, de convertir en su principal preocupación intelectual la tarea de “abrir brecha” desde dentro en esa posición filosófica. El descubrimiento de la vida como realidad radical, para cuyo análisis Ortega hizo suyo el método –que no las tesis– de la entonces reciente fenomenología, permitió al filósofo madrileño superar el idealismo y, a la vez, hacer que España se incorporase con pleno derecho “al río caudal de la cultura contemporánea”, como gráficamente lo expresa García Morente.

Mientras que en el primer escrito, el dedicado a “El «curso» de Ortega y Gasset”, explica Morente con cierto detalle el método de exposición o estructura de la filosofía de Ortega y el sentido en que la de Ortega es una filosofía de la vida; en el segundo, el titulado “Carta a un amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset”, añade una honda vivencia personal: la de su amistad con el filósofo. En esa carta a Santullano, en efecto, confiesa Morente sin rebozo la “fortuna increíble” que ha supuesto para él su larga y fraternal amistad con Ortega, al que no ha dejado un solo día de tributar “admiración, gratitud, efusión y respeto”. “Vi en él, veo en él”, escribe Morente de Ortega, “el tipo perfecto de pensador”.

No son estos dos escritos, sin embargo, los únicos que García Morente dedicó al pensamiento de su maestro y amigo. A Morente se le debe, en verdad, una de las primeras reseñas –si no la primera– del primer libro de Ortega, las *Meditaciones del Quijote*⁴. Y también se le debe un amplio comentario sobre las ideas pedagógicas que encierran las páginas de *El Espectador*⁵ y una reflexión sobre el perspectivismo que expone Ortega en su libro *El tema de nuestro tiempo*⁶. A esos escritos deberá remitirse el lector interesado en completar la idea que Morente se forjó de la filosofía orteguiana y del valor que le atribuía.

Aunque las diversas peripecias vitales de estos dos amigos hicieran que sus personas quedaran separadas tras la espantosa sacudida de la Guerra Civil, Morente no renunció nunca al magisterio de Ortega ni dejó nunca de ver en el pensador madrileño al gran filósofo que providencialmente se le había regalado

⁴ Manuel GARCÍA MORENTE, “*Meditaciones del Quijote*. Un libro de Ortega y Gasset” (1914), en Manuel GARCÍA MORENTE, *Obras completas*, ob. cit., tomo I, vol. 2, pp. 621-627. Originalmente publicado en *Revista de Libros*, año II (1914), pp. 1-7.

⁵ Manuel GARCÍA MORENTE, “La pedagogía de Ortega y Gasset. (*El Espectador*, tomo III, 1921)” (1922), en Manuel GARCÍA MORENTE, *Obras completas*, ob. cit., tomo I, vol. 2, pp. 696-707. Originalmente publicado en *Revista de Pedagogía*, año I, 2 (febrero, 1922), pp. 41-47, 3 (marzo, 1922), pp. 95-101.

⁶ Manuel GARCÍA MORENTE, “*El tema de nuestro tiempo*. (Filosofía de la perspectiva)” (1923), en Manuel GARCÍA MORENTE, *Obras completas*, ob. cit., tomo I, vol. 2, pp. 713-722. Originalmente publicado en *Revista de Occidente*, tomo II, 5 (noviembre, 1923), pp. 202-217.

a España. Jamás se desdijo, en los pocos años que tras la guerra le quedaron de vida, de lo que públicamente expuso en la conferencia “La filosofía en España”, pronunciada en el Club Español de Buenos Aires el 21 de octubre de 1934⁷: que el singular esfuerzo filosófico que se llevaba a cabo por aquellos años en suelo patrio sólo la obra de Ortega y Gasset lo había hecho posible y sólo en ella encontraba su aliento. Y sin duda Morente no habría tenido reparo alguno en suscribir al término de su vida el pasaje que redactó para concluir la última lección de su “Breve curso de introducción a la metafísica”, dictado ese mismo año de 1934 en la Universidad de Montevideo:

Llegamos al término. He intentado poner a ustedes en contacto con el problema filosófico en su estado más reciente, que, como ven ustedes, arraiga, como siempre, en su pregunta eterna: ¿qué es la realidad, la última? Y podemos decir con orgullo bien legítimo que en este giro de la filosofía contemporánea –giro en profundidad, capa más honda de lo real– el pensamiento español se sitúa en la vanguardia, abre brecha y descubre nuevos planos. El primero que con total claridad ha visto la raíz de todo ser y existencia en la realidad vital ha sido nuestro filósofo don José Ortega y Gasset. Casi desde que empezó a dedicar su vida a la vocación filosófica, ya fue empujado su pensamiento hacia la rectificación del idealismo, hacia la superación del idealismo. Sus primerísimas obras reclaman ya una *filosofía de la razón vital*, más amplia, más concreta que el idealismo de la razón pura. Desde sus primeros trabajos empieza a construir lo que él llamaba entonces perspectivismo, una filosofía de la vida en donde no estuviesen en antítesis de dilema el sujeto y el objeto, sino que tanto el sujeto como el objeto quedasen incluso en la unidad más profunda de la vida, que a la vez es paisaje y espectador, panorama y punto de vista, periferia y centro. En estos últimos años ya la filosofía de la vida cuaja sistemática en trabajos aún inéditos, pero ya conocidos de sus amigos y oyentes universitarios. Estas conferencias que acabo de pronunciar ante ustedes no son sino una divulgación abreviada de esas obras ya escritas y que todos esperamos con legítimo afán ver pronto publicadas⁸.

⁷ Manuel GARCÍA MORENTE, “La filosofía en España” (1934), en Manuel GARCÍA MORENTE, *Obras completas*, ob. cit., tomo I, vol. 2, pp. 410-424, especialmente pp. 421-424.

⁸ Texto citado en Manuel GARCÍA MORENTE, *Obras completas*, ob. cit., tomo I, vol. 1, pp. 364-365.

MANUEL GARCÍA MORENTE

El “curso” de Ortega y Gasset

El curso de filosofía dado por Ortega y Gasset en los meses de abril y mayo constituye un acontecimiento de importancia tanta, que desde hace muchos años no se ha producido otro que pueda ponerse en parangón. Si a alguien le pareciese exagerada esta afirmación, ruégole que medite las razones siguientes.

I

En primer término podemos poner los motivos nacionales. Este curso de filosofía representa la incorporación definitiva de España al río caudal de la cultura contemporánea. No puede negarse que, de las distintas labores en que se distribuye la obra cultural del hombre, las filosóficas ocupan la posición central. Las demás modalidades –el arte, la ciencia, el trabajo agrícola, industrial, comercial, la vida social, la vida política– son en cierto sentido secundarias y derivadas, puesto que necesitan apoyarse en fundamentos ajenos a ellas mismas o manan de hontanares que suponen otros veneros más radicales. La filosofía, en cambio, es esencialmente, por definición, pensamiento autónomo, que no necesita de nada otro para existir. Cualquier arte, por hondo y amplio que sea su desarrollo, por sensible que responda a todas las conmociones del espíritu, es eso justamente: una respuesta, un índice, una resultante de más recónditos movimientos, acaso sentidos oscuramente por el alma del artista, sin que éste los traduzca en conceptos claros y universales. Todo arte se sustenta, pues, sobre un método de ser y de pensar que constituye el núcleo más profundo de su época:

su filosofía. Todo arte implica una filosofía. Y otro tanto puede decirse de las formas sociales, económicas y políticas. Puede decirse incluso de las ciencias. Cualquier ciencia, por amplio y general que sea su objeto, se refiere sin remedio a ese objeto, aislándolo de los demás objetos; es decir, entresacando una parte de la realidad total, con exclusión de todas las demás partes. La ciencia es exclusivista, particularista. Ahora bien: todo particularismo supone que sobre lo que excluimos tenemos, bien que acaso imprecisas, algunas ideas o nociones. Las ciencias particulares se fundan, por lo tanto, en ciertos pensamientos, más o menos claros y conscientes, acerca de esas otras cosas a que las ciencias no se refieren y acerca de la relación de estas cosas con el objeto propio de la investigación científica especial. Todo pensamiento científico es, pues, heterónomo: recibe leyes de la parte de realidad a que no atiende directamente, supone algo previo, algo que rebasa los límites de su objeto. En cambio, la filosofía no supone nada. Es el único conocimiento que no tiene supuestos previos. Así, pues, toda ciencia particular implica una filosofía. En toda actividad mental, por modesta, por práctica que sea, van incluidas ideas —a veces oscuras e implícitas— acerca del conjunto de cuanto existe. Hay, por lo tanto, una *philosophia perennis*, como llamaba Leibniz, que palpita en el fondo último de todo pensamiento humano. El esfuerzo más generoso y noble de la mente, en todo momento histórico, consiste en extraer y expresar con la mayor claridad posible ese último aroma del espíritu. La filosofía es el producto más delicado y quintaesenciado del afán cultural.

Ahora bien: recordad el anhelo que desde hace más de treinta años sentimos con creciente vehemencia los españoles. Hace más de treinta años que venimos anhelando justamente nuestra incorporación plena a la obra de la cultura universal. Venimos anhelando que nuestra labor ahonde cada vez más en los planos de la vida culta y se extienda por los ámbitos de lo universal. Un profundo, clarividente amor a nuestro pueblo, tan singularmente dotado de cualidades intuitivas, artísticas, vitales, llevó a muchos y buenos ingenios a plantearse el llamado problema de España, esto es, a indagar las causas que habían postrado a nuestro país en el curso de estos últimos siglos, y a buscar los remedios que pudieran sacarlo de esa postración y hacerlo desembocar en la ancha corriente de la cultura. Ya el solo hecho de plantear semejante problema constituía un inequívoco signo del despertar hispano. El alma de España empezó a revivir desde el momento mismo en que empezó a preguntarse por qué no vivía y qué había de hacer para revivir. Pascal, acuciado por el puro amor de Dios, y buscando anheloso la divinidad, llega de pronto a la satisfacción mística suprema al darse cuenta de que buscar a Dios es ya poseerlo. Y exclama: "¡Dios mío! Yo no te buscaría tanto si no te hubiese encontrado ya". Igualmente España celebró el primer acto de su posesión en el instante mismo en que comenzó a bus-

carse. Y a partir de este instante el esfuerzo fue incesante, dramático, conmovedor. En todos los órdenes y modos –y modas– de la vida: en arte, en ciencia, en industria y comercio, nuestra aspiración más profunda y arraigada –incluso para los mismos que se burlaban de ella– ha sido “europeizarnos”, como por entonces se decía; ha sido despojarnos de nuestro localismo, de nuestro hermetismo provinciano para elevarnos cuanto antes a valores universales. A Francia, a Alemania, a Inglaterra fueron nuestros jóvenes más estudiosos en busca de métodos y orientaciones, deseando incorporarse al pensamiento del mundo, no solamente por modo pasivo, como receptores, sino por modo activo, como productores y propulsores del gran desarrollo cultural. Y los éxitos que se han obtenido no han sido ciertamente despreciables. A la escuela biológica de Ramón y Cajal se han añadido la filológica de Menéndez Pidal –con sus discípulos Américo Castro, Tomás Navarro, etc.– y la física de Cabrera, sin contar otros muchos esfuerzos que han contribuido en no pequeña medida a enaltecer el valor de la ciencia española de nuestros días.

Pero al mismo tiempo que nuestro anhelo de incorporación a la cultura universal iba intensificándose y lográndose por partes, producíase el correspondiente y natural fenómeno de un creciente interés hacia los temas de la filosofía. La obra de Ortega y Gasset iba penetrando cada vez más en la conciencia de círculos amplios y variados. Sería un error profundo el creer que este notorio aumento del interés filosófico se debe exclusivamente al singular atractivo de la forma literaria con que Ortega y Gasset, escritor de primer orden, envuelve sus pensamientos más profundos. No. En esta reciente afición a la filosofía reside positiva, innegablemente, un interés auténtico por los temas filosóficos. Los hechos hablan. Los libros de filosofía se publican hoy entre nosotros –ya en forma de traducciones o de exposiciones– con éxitos cada día mayores. Y si es cierto que esta predilección por los temas filosóficos constituye un rasgo general de nuestra época en todo el mundo, también debe subrayarse el hecho de que ese rasgo general contemporáneo se marca especialmente en España con caracteres –relativamente– superlativos. Hay libros filosóficos que se han traducido al español del alemán, y no al francés; los hay cuya edición española ha obtenido éxitos de lectura incomparablemente superiores a los de la edición francesa. Otro tanto puede decirse de las conferencias filosóficas. Los españoles las oyen hoy con insospechado deleite. Sin duda, a las conferencias de Ortega y Gasset habrán asistido personas a quienes no un puro interés objetivo, sino otros motivos, hayan impulsado. Pero no creo que sean muchas esas personas. El género de atención que el público ofrecía a la palabra precisa y coloreada del conferenciante era de tipo predominantemente ideológico. Seguía con emoción la peripetia dialéctica del pensamiento, más aun que la redondez y brillo de las metáforas o de los símiles.

Este fenómeno de una afición particular a los temas filosóficos no es, empero, de extrañar en los españoles de hoy. Lo creo consecuencia natural de ese afán primordial a que aludía antes, de ese anhelo de europeización, de ese apetito de intervención directa en la obra de la cultura universal; porque esos afanes y anhelos no llegan a su plena satisfacción sino cuando la labor creadora, original, pone mano en los temas esenciales, esto es, en los temas filosóficos. La afición que ahora sienten los españoles a la filosofía es síntoma patente de que están llegando a la madurez cultural, de que los esfuerzos de estos treinta últimos años reciben al fin su premio. La labor subterránea y continua de esos deseos ha actuado sobre las almas en dos sentidos: por una parte, ha ido preparando los ánimos para la filosofía, predisponiéndolos, aficionándolos a la actitud filosófica; por otra parte, han ido sosteniendo y alentando el maduramiento interior de un excelso representante de nuestra mentalidad española y le han ayudado y excitado a afirmar, cada día más robusto y amplio, su dominio del pensamiento filosófico universal. Y finalmente, ha llegado el momento en que se ha producido la congruencia de esos dos movimientos, ha llegado el momento en que la preparación del público –me refiero, no a la preparación técnica, que es de menor urgencia, sino a la preparación sentimental, a la predisposición, a la afición– ha coincidido con la madurez personal del pensador. Y se ha verificado el encuentro con una precisión, con una holgura como no pudiera ni soñarse hace dos lustros. Treinta años, en realidad, venían preparando este momento. Desde hace treinta años, el más profundo y escondido anhelo de los españoles era llegar a este instante, era llegar a vivir la vida espiritual en el centro de la cultura universal. El sentido profundo de todos esos esfuerzos científicos, literarios, artísticos, vitales, no ha sido otro que lograr al fin que por España pase la corriente central de la cultura humana. Ahora bien: el centro de la cultura humana es siempre el pensamiento filosófico, y en cuanto que meditamos un punto sobre la totalidad del ser, en ese instante mismo nos colocamos ya virtualmente en el foco de la humanidad. En simbólica confesión acaso, referíanos en una de sus conferencias Ortega y Gasset que, siendo mozo, fue a veces su ideal remoto hablar de filosofía en un teatro madrileño, ante un público de españoles aficionados a la meditación. Este ideal se ha realizado ahora. Y no sólo la aspiración personal de Ortega y Gasset se ha realizado, sino el afán colectivo de todo un pueblo. En estos meses de abril y mayo, un gran público español ha oído en España fervorosamente a un filósofo español, que en diez lecciones magistrales ha esbozado un sistema de rango, arquitectura y contenido universales. Durante los martes y los viernes de estas últimas semanas, el eje de la cultura ha gravitado sobre el corazón de España. ¿No es razonable motivo este para sentir la profunda alegría de la feliz arribada? El curso de Ortega y Gasset ha sido, sin duda, el acontecimiento más importante que ha tenido lugar en España desde hace muchos años.

Dejemos para otro día el señalar el lugar que ocupa en el cuadro filosófico del pensamiento actual.

II

Dedicaremos este segundo folletón al estudio de lo que podríamos llamar método de exposición o estructura en los trabajos filosóficos de Ortega y Gasset. ¿Cómo expone Ortega y Gasset su filosofía? Esta pregunta no debe entenderse en el sentido de estilo, de la forma externa, verbal –imágenes, sentimiento, etc. En toda obra literaria –científica y filosófica– hay que distinguir tres partes. La primera es el fondo, conjunto de ideas, que pueden ser verdaderas o falsas, importantes o baladíes, grandes o mezquinas, etc. La segunda es el método de exposición, que puede caminar en orden, o en desorden, en proceso lógico o en proceso viviente, en serie estática o en curso dramático. La tercera es la forma verbal, el conjunto de palabras, imágenes, metáforas, alusiones, con que el autor conduce al lector al pensamiento del fondo. Son frecuentes los estudios críticos que se refieren a la primera parte, al fondo o contenido de las obras. No escasean tampoco los que se refieren a la forma exterior del estilo. En cambio, son raras las reflexiones acerca de la parte intermedia, al método de exposición, a la estructura, que, sin dejar de ser también en cierto modo formal, rebasa sin embargo la pura forma y toca al contenido mismo de la obra.

Porque, en efecto, el método de exposición no depende sólo de las condiciones personales del escritor. Depende también, en no escasa medida, de las condiciones internas propias de los objetos expuestos. El pensamiento no tolera ser presentado en una estructura cualquiera, y la libertad con que el escrito filosófico o científico puede organizar el desfile de sus ideas no es omnímoda, sino que queda circunscrita en límites precisos, impuestos por el objeto mismo. Así, por ejemplo, entre los temas científicos y los temas filosóficos existe ya una diferencia muy profunda, que se traduce en diferentes condiciones impuestas al método expositivo. La ciencia parte siempre de supuestos determinados. En cambio, la filosofía es un pensar sin supuestos. Ahora bien: esta radical discrepancia se manifiesta por fuerza en el método, en el método de presentar las teorías. ¿Qué quiere decir que la ciencia parte de supuestos? Quiere decir, por lo pronto, que no se preocupa para nada del origen y validez de sus primeros objetos y conceptos. El científico acota para su estudio un sector de la realidad, lo circunscribe, lo define para distinguirlo de los demás y empieza a estudiarlo, desde luego, desmenuzándolo, descomponiéndolo, recomponiéndolo. Pero nunca siente el afán de preguntar: ¿en qué relación se halla esta parte de la realidad con las demás?; ¿es ella causa o efecto de las demás?; ¿necesita o

no de las demás para existir? Casi me atrevería a decir que al científico no le interesa que su realidad –la parte de la realidad que se ha acotado– exista o no exista de veras. Bástale con que parezca que existe y que ese parecer sea constante y coherente. Así, pues, el científico da por supuesto su objeto. Lo toma tal y como lo encuentra, sin buscarlo. Tropieza con él, por decirlo así, y, sin perder tiempo en admirarse de haberlo encontrado, pasa de seguida a descuartizarlo para ver lo que tiene dentro. Y describe luego lo que tiene dentro con toda calma, detenimiento y minuciosidad. La figura misma del objeto es ya para el científico como una pausa evidente sobre la cual inscribe sus intuiciones sucesivas. Así, la exposición científica propende siempre a aceptar como estructura propia la estructura del objeto estudiado. Las clasificaciones de la Historia Natural en los libros pretenden ser –acaso con justicia– las clasificaciones de la naturaleza en la realidad.

Hay, pues, en las ciencias un primer grupo de supuestos que determinan la estructura de la exposición; este primer supuesto es la forma misma del objeto estudiado. Pero hay además otro grupo de condiciones que se imponen también al científico como desde fuera: el conjunto de nuestros conocimientos en cada momento histórico. La tradición científica es la base sobre la que se apoya indefectiblemente la exposición de temas científicos. Los esfuerzos de los científicos suman –casi siempre– sus resultados, dando así al proceso de las ciencias esa forma típica que llamamos "progreso" y que Kant denominaba "el camino seguro de la ciencia". El científico empieza aprendiendo lo ya conocido en su ciencia; necesita ante todo adquirir ciertos conceptos, definiciones, leyes, que luego ha de usar, dándolas por supuestas, en su avance personal. Hay, pues, un bloque más o menos grande de técnicas preexistentes, que precisa conocer de antemano quien quiera leer y entender una teoría científica nueva. Ésta es la causa principal de la dificultad que ofrece hoy la ciencia al hombre medio. La complicación del edificio científico es hoy tal, que no hay nadie que –en una u otra de sus partes– no sea lego y, por tanto, incapaz de comprender los últimos avances. Ya hoy no es posible el auténtico enciclopedismo de un Leibniz o de un Kant.

Para la filosofía, en cambio, la cuestión se plantea en términos muy distintos. La filosofía no parte de supuestos previos. No tiene un objeto entre otros objetos, cuya forma misma le sirva de pauta o guía. Lo que la filosofía necesita es la totalidad absoluta de cuanto existe, es decir, el conjunto que comprende en su seno los objetos todos de cada una de las ciencias habidas y por haber. Así, pues, el filósofo no tiene en su horizonte norte alguno que le guíe. Ha de buscárselo todo, incluso el objeto de su meditación. Nada le es dado. Todo ha de ser por él conquistado y, por decirlo así, creado pieza a pieza.

Pero, además, si el filósofo no recibe del objeto la estructura de su pensamiento, como le sucede al científico, tampoco puede aceptar como bases y premisas de su reflexión las soluciones a que hayan llegado sus predecesores. Ni por parte del objeto ni por parte de la tradición le son, pues, dadas al filósofo pautas generales para su pensamiento. Ésta es la razón por la cual la filosofía, a diferencia de toda otra ciencia, no progresa en la forma típica –por lo menos, en el sentido en que las ciencias progresan. La filosofía, como Penélope, deshace cada día la tela tejida en el día anterior y repone cada día las cosas en el momento, por decirlo así, inmediatamente anterior a la creación. Muchos creerán que este perpetuo tejer y destejer, esta anulación que el filósofo hace de sus antecesores, es justamente el estigma que condena a la filosofía por estéril y vana. Pero los que así piensan ignoran que, por definición, la filosofía ha de ser esa constante recreación de todo cuanto existe, y que la meditación del universo como tal es la única que no puede ser ciencia, porque no puede ser fragmentaria. Toda ciencia es necesariamente “particular”. Ahora bien: la filosofía, o es total, o no es filosofía. Por eso las filosofías no se suman, como los descubrimientos científicos, sino que se sustituyen totalmente unas a otras.

Esta esencial diferencia entre los problemas científicos y el problema filosófico impone, naturalmente, a las respectivas formas de exposición, una diferencia también esencial. La ciencia sigue en su didáctica un método objetivo, un método que llamaríamos casi “natural”, que consiste en definir su objeto en conjunto y recorrerlo luego en intuiciones parciales, sucesivas, de sus distintos aspectos, intuiciones que se van adicionando tranquila y sosegadamente unas a otras y que las generaciones transmiten guardándolas en el almacén del “progreso”. En cambio, la filosofía necesita ante todo conquistar su objeto. Es una busca, no sosegada y tranquila, sino, por el contrario, anhelante, patética, dramática. El filósofo, cuando sale de aventuras, no sabe, no ya lo que va a encontrar, pero ni siquiera si va a encontrar algo. Peregrina por el universo en busca de un suelo absolutamente sólido donde posar la planta para reconstruir todo lo existente. Mas cuanto se le va ofreciendo lo rechaza, acaso, por incompleto, dudoso y vacilante. ¿Encontrará eso que busca? El drama de la investigación filosófica, una y otra vez y siempre, agarrota el corazón del hombre, incluso cuando el hombre llegare a convencerse de que no tiene desenlace.

En la exposición científica no hay peripecias. En la filosófica no hay más que peripecias. Leed un libro de geometría o de física. Se os define una figura, de cuya definición se sacan en buen orden, unas tras otras, propiedades en forma de teoremas y corolarios. Podéis suspender la lectura cuando queráis y cuanto queráis: un día, un año, una generación. Al día siguiente, al año siguiente, a la generación siguiente, las mismas consecuencias seguirán fluyendo unas de otras con la necesidad de lo que está incluso en la cosa misma. Dijérase que el

científico se limita a tomar en sus manos el objeto y a abrir la espita de los secretos, que, una vez abierta, mana de sí el chorrillo inacabable y tranquilo de las verdades.

Tomad, en cambio, a Descartes. El solitario, en su estufa, se encara con el mundo. Examina las cosas una por una. ¿Dónde hay una realidad absolutamente indubitable? ¿Lo es ésta? No. ¿Y ésta? Tampoco. En todas las cosas hay motivos –pretextos, si preferís– para la duda. El filósofo ha rechazado ya el mundo sensible, cuya realidad es problemática. ¿Aceptará acaso el mundo inteligible, el mundo de la razón, los conceptos geométricos? No los acepta tampoco, porque mi razón bien pudiera ser tal que me fingiera reales unos conceptos que no lo son. Pero, entonces, ¿caerá el filósofo en la desesperación de la negativa absoluta, del escepticismo absoluto? ¿No habrá nada seguro, indudablemente cierto? Al llegar aquí, el drama culmina y la peripecia se anuncia. Sí, existe algo indudable. Y este algo no es otra cosa que esto mismo, a saber: que yo estoy pensando. El pensamiento, como actividad del sujeto pensante, es la primera –única– cosa indubitable, base intuitiva de todas las demás realidades. El filósofo, que salió en busca de una realidad indudable, se ha encontrado a sí mismo. Esta peripecia dramática es la forma natural de toda filosofía.

El método filosófico es, pues, narración dramática, peripecia. Así se presenta a nosotros siempre el pensamiento de Ortega y Gasset. Todo tema, en sus manos, se convierte al punto en interrogación. Y esta interrogación se deshace a su vez en un programa emocionante de indagaciones escalonadas. Con el maestro nos lanzamos a la empresa dramática; buscamos afanosos la solución anhelada. Al cabo de patéticos esfuerzos, después de haber desechado –en varias jornadas– aparentes, pero falaces soluciones, que se nos ofrecían tentadoras, llegamos al fin a un desenlace satisfactorio. Ya respiramos contentos. Mas he aquí que, en el seno mismo de esa solución hallada, la descontentadiza mirada del filósofo descubre una sobra, una mota, nuevas dudas, nuevo problema. Otra vez salimos en busca de la solución escurridiza. La filosofía no consiste como la ciencia, en enhebrar pensamientos, sino en forzar soluciones. No organiza un desfile de ideas, sino una gran caza, un acoso. O también, propone una serie de enigmas para obtener respuestas sorprendentes que, a modo de relámpagos, iluminen con cegadora luz el orbe universal de la realidad. (Las recientes teorías físicas –relatividad, átomo, *quanta*– adoptan gustosas, a veces, formas también dramáticas, justamente porque en el fondo de ellas hay una gran dosis de espíritu filosófico; ¡cómo que replantean las cuestiones primarias de la física misma!).

Ahora bien: el dramatismo de la filosofía tiene diferente cariz, según las edades y los sistemas. (Sería interesante contemplar la idea del pensamiento filosófico desde este punto de vista). No es igual en Platón que en Descartes. Para

los antiguos, que descubrieron el pensar filosófico, la indagación iba encaminada a desentrañar la realidad esencial, aquella de que todas las demás dependen. Por eso hubieron de ordenar su pesquisa en forma de juicio de París –por así decir. Cada realidad se adelanta y se ofrece a la contemplación del filósofo, que la examina, la escruta, la compara con otras realidades, eligiendo finalmente entre ellas la que merece el más alto rango. Esto es lo que Platón llama dialéctica: un examen comparativo de los títulos que cada realidad exhibe en la jerarquía de los seres.

Pero el pensar antiguo se verifica sobre un fondo de eternidad, de la cual están ausentes el tiempo y el movimiento, que los antiguos no creían pertenecientes al mundo de la realidad, sino al mundo engañoso de la apariencia y de los sentidos. Para ellos, la auténtica realidad está siempre inmóvil y sustraída al efímero transcurrir del tiempo. La filosofía moderna, por el contrario, cuenta desde luego con el tiempo y con el movimiento. El estilo de su dramatismo es, pues, netamente biográfico y autobiográfico. Para Descartes, el método de la filosofía es la peripecia de su propia intimidad. Su manera de exponer el pensamiento filosófico es la narración de sus aventuras interiores en la soledad –otra sensación moderna– de su meditación. Los antiguos abrían los ojos de la razón y buscaban entre las cosas la más esencialmente real, la más eterna, la más inmóvil, la más imperecedera, la más sólida, la más cosa. Pero Descartes aparta la vista del universo y busca la pieza filosófica en la selva interior del pensar. El drama de su filosofía es el drama de su propio pensamiento. Otro tanto, con matices varios –que no es momento de definir–, puede decirse de los filósofos del idealismo que siguieron a Descartes.

El pensamiento de Ortega y Gasset se nos ofrece, empero, en una estructura de dramatismo muy peculiar, muy “de nuestro tiempo”. Sin duda incorpora, con Descartes y frente a los antiguos, el elemento temporal, la peripecia personal, la biografía. Pero, por otro lado, también asume, con los antiguos y frente a Descartes, el elemento objetivo, el mundo exterior, la eternidad metafísica. De aquí surge un tipo de dinamismo filosófico que, a mi juicio, merece por vez primera el nombre de “historicidad”. El drama filosófico de Ortega y Gasset es un drama histórico; es decir, donde el yo, al pensar y pensarse, no lo hace, como Descartes, en el aislamiento y en el retraimiento de la mera idea, sino al aire libre del universo y de la historia, uniendo con el sujeto el objeto, con el pensamiento el mundo y con el mundo la historia –el pasado–, que se junta al futuro (propósito) para elaborar el presente. La filosofía de los antiguos ignoraba el tiempo y dirigía la mirada a la eternidad inmóvil. La filosofía del idealismo acoge el tiempo y se centra en la subjetividad como tal; pero no puede aún llamarse histórica, porque su noción del tiempo es la de una forma vacía en donde los acontecimientos se ordenan, sin ser ellos mismos temporales. En el idealismo, el

acontecer no es tiempo, sino algo que acontece en el tiempo. Mas, en el pensamiento de Ortega y Gasset, la historicidad, la realidad del tiempo y la temporalidad de lo que acontece son datos primarios de la vida; es decir, del punto donde comienza la construcción filosófica. El tiempo no es para Ortega y Gasset el marco o continente de la historia, sino la historia misma, el acontecer mismo. El acontecer y transcurrir no es algo que le sobrevenga al hecho, sino que el hecho es esencialmente un acontecer, un transcurrir: tiempo. Por eso el dramatismo filosófico de Ortega y Gasset es más auténtico que ningún otro, pues le es esencial el ritmo del tiempo, el elemento dinámico, la historicidad.

De aquí se deriva otro carácter importante, y es que, al usar los conceptos tradicionales filosóficos, Ortega les inyecta actualidad, vida; los toma como instrumentos útiles, vivos, del pensar presente. El pensamiento de Ortega no se inclina ante las filosofías del pasado como ante monumentos venerables a los que debemos enseñanza y ejercicio, sino que las desentraña para extraer de ellas zumos capaces de actuar en el plano del presente. El pensar "historicista" no se contenta con definir el pasado, sino que lo usa para la elaboración del presente. Por eso, en boca de Ortega y Gasset los tecnicismos filosóficos –viejos de muchos siglos– aparecen remozados, rejuvenecidos y tan claramente inteligibles como una intuición actual. Y es que Ortega vuelve a sumergirlos en la realidad vital de donde nacieron y vuelve a emplearlos con la misma inminencia, frescor y vivacidad que si acabaran de nacer. En los sistemas filosóficos podemos distinguir dos grupos de conceptos: aquéllos que denotan objetos realmente existentes, vivos, y aquéllos que denotan aspectos momentáneos, fugaces, matices efímeros, que no vuelven a presentarse en la historia. De dos modos puede fallar el pensador en el uso de los conceptos pretéritos: o por emplear conceptos permanentes como fórmulas muertas, como piezas de museo –y ésta es la superficialidad del pedante–, o por emplear conceptos efímeros como si fuesen esenciales, radicales –y ésta es la superficialidad del desorientado. Pero la profundidad del auténtico pensador consiste en que en sus labios todo concepto, todo término, tenga siempre un sentido real, vivo. Si se trata de un vocablo antiguo y venerable, conservando su uso, bien que rejuveneciéndolo de continuo en la evidencia plena de la vida actual –¿qué oyente del curso de Ortega y Gasset no recordará la magnífica explicación del término *categoría* en una de las últimas lecciones?–, y si se trata de un término nuevo, inaugurando su empleo como necesidad ineludible, impuesta por la evidencia de la intuición misma.

Así, el imperativo de la profundidad –tan alemán– se especifica para nuestro filósofo español en los imperativos de la claridad y de la veracidad. Pensar claro; esto es, pensar con exigencias extremadas; no admitir nada en donde quede la más mínima sombra o vela de bruma. Y pensar veraz –o quizás mejor, pensar leal–; esto es, pensamiento que se niega obstinado a engañarse a sí mis-

mo, a adormecerse en soluciones medias, en claridades medias, en intelecciones medias. Mas esto implica una honda resolución creadora, una voluntad de meditación propia, que no edifica sus construcciones sobre los viejos solares de las filosofías pretéritas, sino que, usando el pasado, la historia, como impulso para el presente, busca su base en la evidencia primordial de la vida misma. Pero esto nos invita ya a entrar en el sistema filosófico de Ortega y Gasset. Quede para otro día.

III

Sería ridículo e ineficaz pretender exponer en las breves líneas de un artículo periodístico la filosofía que Ortega y Gasset nos está donando. Además, un estudio completo debería hacerse cargo de toda su obra pretérita, que contiene claramente diseñado el contorno de su actual filosofía. Y aun tropezaría con el inconveniente del excesivo apresuramiento. Porque, de cara al futuro, el pensamiento de Ortega hállase en plena madurez y nos permite esperar cosechas fecundas que profundicen y amplifiquen los resultados obtenidos.

Con acierto genial verificó Ortega y Gasset, hacia 1910, su inserción en el pensamiento filosófico contemporáneo. Este acierto se descompone en dos momentos felices: primero, la entonces heroica resolución –hoy bien recompensada por el cambio de los ánimos– de entregar su alma al diablo de la filosofía; segundo, la convicción certera de que el idealismo representaba la corriente central del pensamiento moderno. No cometió, pues, Ortega el error de valoración que cometió Sanz del Río cuando, hacia 1843, se sumó a los discípulos de Krause y trajo a España una filosofía lateral y excéntrica. La memoria de don Julián Sanz del Río es para mí venerable; fue un gran pensador, un gran maestro, y su influencia ha contribuido sin duda enormemente al empuje actual del pensamiento español. Pero el krausismo era en 1843, y siguió siendo, una desviación. Por el krausismo no pasaba el hilo central de la historia.

En cambio, Ortega y Gasset mostró desde sus primeras andanzas intelectuales ese sentido histórico, que es una de las facetas más características de su espíritu. Entró en la filosofía idealista; se sumergió, desde luego, en la corriente central de la reflexión moderna. Pero no se contentó con eso, sino que, sintiendo agudamente los primeros pruritos de su tiempo –deseoso ya de superar el idealismo–, entró en esta filosofía pensando salir de ella lo más pronto y, sobre todo, lo más plenamente posible. Desde el primer momento comprendió Ortega dos cosas: que había que superar el idealismo, pero que esta superación no era posible sino ahondando hasta el fondo y base del idealismo. No era lícito estudiar el idealismo desde fuera. Había que asimilárselo, había que vivirlo, justamente para arder con él y renacer de nuevo de sus cenizas. La filosofía de

la vida que hoy nos ofrece Ortega y Gasset, en plena madurez, estaba ya preformada, preparada a modo de programa, en el prólogo a las *Meditaciones del Quijote* (año 1914. Habría que citar textualmente esas páginas proféticas. Releedlas y, sobre todo, atended fuertemente desde el párrafo que comienza: "¡La circunstancia..." (p. 35).

Ahora bien: quien se sumerja profundamente en el idealismo tiene que llegar por fuerza a Descartes. Descartes inaugura el pensar moderno. No sólo cronológicamente, sino porque establece para el pensamiento filosófico unas bases completamente nuevas. En efecto: los pensadores antiguos y medievales tomaban la realidad tal como nos es dada y la reducían a sistema claro y definido. Para ellos, filosofía era la ordenación de la realidad dada. En cambio, el pensamiento moderno, antes de aceptar algo como real necesita cerciorarse bien de que ese algo es, en efecto, real. El pensamiento moderno exige un punto de partida absolutamente indubitable. El filósofo antiguo no parte de nada; se inserta, naturalmente, en la realidad, de cuya existencia no duda. El filósofo moderno, en cambio, reclama un comienzo indudable; teme engañarse o ser engañado, y su actitud no consiste en disponerse a inscribir la realidad en conceptos, sino en pedir el punto de apoyo sólido para levantar sobre él el universo.

Sale, pues, Descartes a la caza de esa primera realidad indudable. De todo cabe dudar, incluso de la geometría. Pero hay una cosa en que la duda no puede hacer mella, y es la duda misma. Si dudo de todo, no cabe duda de que estoy dudando; es decir, pensando. Así, pues de todo objeto del pensamiento cabe dudar; pero no cabe dudar del pensamiento de ese objeto dudoso. Desde sus primeros pasos metafísicos, Descartes establece la distinción entre el pensamiento y el objeto. Y para poder salvar de la duda la realidad del pensamiento tiene que abandonar y sacrificar la realidad del objeto pensado. Yo puedo, en efecto, dudar de que exista el centauro y las imágenes de mi sueño. Ahora bien: si lo único que se salva de la duda metódica es el pensamiento como tal, es decir, la realidad del pensamiento "para sí mismo", entonces es claro que la consecuencia que Descartes saca de esta primera evidencia no es correcta. Aquí, como una cuña, se inserta irresistible la crítica de Ortega, que es precisamente, a la vez, la superación del idealismo y la inauguración de una nueva actitud filosófica fundamental. Veámoslo.

De que el pensamiento es indubitable para sí mismo, ¿qué consecuencia saca Descartes? Saca la consecuencia de que yo existo. Puesto que dudo, puesto que afirmo, dudo, vacilo, puesto que pienso, es que existo. Yo existo, pues; y existo como "una cosa que piensa"; soy una sustancia pensante. La sustancia pensante es una realidad de la que no cabe dudar. Pero esta consecuencia que Descartes saca de la intuición del pensamiento "para sí mismo", ¿es legítima? En rigor —y la filosofía es siempre rigor absoluto—, no es legítima. Lo único que

puedo decir es que mi pensamiento existe. Pero no puedo afirmar nada rigurosamente sobre si allende mi pensamiento existe o no existe esa especie de realidad que denominamos “sustancia pensante”, “yo pensante”, “cosa que piensa”. Lo indudable, cuando inspecciono lo que se ofrece espontáneo a mi reflexión interior, es el pensamiento éste y el sentimiento aquél. Pero que esos pensamientos y sentimientos sean los pensamientos y sentimientos de cierto sujeto, o yo, o alma, o sustancia pensante, eso podrá ser algo de que yo esté convencido; pero no se deduce de la indubitabilidad primaria del pensamiento. Lo indudable es el pensamiento; no, empero, el hipotético sujeto de ese pensamiento. Recordad lo que Descartes decía cuando dudaba de todo: decía que de los objetos del pensamiento cabe dudar que existan (cabe dudar que exista el centauro); pero que del pensamiento mismo no es posible dudar. Ahora bien: el yo no es un pensamiento, sino un objeto por mí pensando. Por tanto, Descartes, para ser consecuente, debería decir: es indudable mi pensamiento del yo; pero no el yo mismo como sustancia pensante. Descartes comete un paralogismo o sofisma, que consiste en presentar como indudable un objeto del pensamiento, siendo así que lo único que podemos considerar como indudable es el pensamiento de ese objeto.

En la raíz misma del idealismo moderno hay, pues, una equivocación, una sustitución ilegítima. ¿Cómo han podido cometerla Descartes y sus sucesores? Porque Descartes, cuando se figura haber desalojado de su mente toda la ciencia aprendida “de sus maestros”, conserva, sin darse cuenta de ello, en su intelecto una vieja noción: la noción de sustancia. Y aplica esta noción –que fue forjada para las cosas, para los objetos de la realidad exterior– a los pensamientos que encuentra en el interior de su alma, y se dice: estos pensamientos, estas dudas, etc., son míos, son accidentes de la sustancia que yo soy. Puesto que yo pienso, es que existo, es que soy una sustancia pensante.

De aquí se deriva todo el idealismo; porque si la única realidad indudable es el yo pensante, entonces lo pensado queda convertido precisamente en pensamiento; es decir, queda desobjetivado, queda transformado en mera modificación del yo, queda volcado en el ámbito del sujeto que piensa. El yo del idealista –dice Ortega– se traga el mundo. Durante tres siglos, el idealismo no ha hecho sino exponer las variadas formas o maneras de estar el mundo dentro del yo pensante. La contraposición del sujeto y el objeto se especifica en el idealismo como posición del sujeto y sus pensamientos. O dicho de otro modo: al partir Descartes de la realidad única del yo pensante, identifica éste con el sujeto, y entonces el objeto se identifica con el pensamiento del sujeto; es decir, que el objeto desaparece como realidad exterior del sujeto pensante.

Quisiera obtener sobre este punto la mayor claridad, porque me parece esencial para comprender el sentir de Ortega y Gasset. Un excelente amigo mío,

hombre de finísima inteligencia, me decía días pasados, hablando de la filosofía de Ortega: "No supera, en realidad, el idealismo, pues, igual que éste, mantiene la correlación sujeto-objeto o, como él dice, su coexistencia". Pero –contestaría yo a mi amigo– la correlación sujeto-objeto o su coexistencia tienen un sentido completamente distinto en el idealismo y en la filosofía con que Ortega supera al idealismo. Para el idealismo, la correlación sujeto-objeto significa que la sustancia pensante tiene pensamientos, y estos pensamientos son el objeto de aquel sujeto sustante. En cambio, para Ortega, la correlación sujeto-objeto significa que mis pensamientos tienen un objeto; que mis pensamientos existen es asimismo que son pensamientos de un objeto. En suma: si con Descartes ponemos el centro de gravedad en el yo como sustancia, no podemos, en efecto, salir jamás del idealismo, porque entonces los objetos no podrán ser otra cosa que los pensamientos del yo sustancia, y el mundo de los objetos no podrá ser otra cosa que el conjunto de esos mis pensamientos.

Pero esta posición del pensamiento como idéntico al objeto (posición que es la causa del subjetivismo lógico) no es posible más que porque el yo pensante es pensado como distinto de los pensamientos, como sustrato sustancial sobre el cual, o en el cual, los pensamientos acontecen. En esto, empero, es en lo que la filosofía de Ortega y Gasset supera al idealismo. Aquí el sujeto no es una sustancia, una cosa, en la cual o a la cual sean dados pensamientos (objetos), sino que el sujeto es el pensamiento mismo; es decir, aquello de que decimos, con razón, que indudablemente existe. Existen, pues, los pensamientos. Y estos pensamientos son necesariamente pensamientos de objetos. Y la afirmación de la indubitabilidad del pensamiento es al mismo tiempo la afirmación de la indubitabilidad del objeto. La realidad del objeto es, pues, tanta como la del pensamiento (sujeto). El idealismo ha sido una desviación producida por la confusión cartesiana, que a la realidad del pensamiento sustituye la realidad del yo pensante –quedando entonces el pensamiento reducido a ser el objeto del yo– y quedando, por consecuencia, eliminada, volatilizada, la realidad del verdadero objeto.

De la filosofía nueva queda, pues, excluido el viejo concepto de sustancia, como sustrato absoluto sobre el cual descansan las realidades. Ni el yo pensante ni el objeto real son sustancias –al menos en el sentido tradicional. La física reciente ha hecho también en su esfera pareja transformación –bien pudiera decirse transustanciación. Así, para Einstein, el universo físico no es algo que se halla contenido en el espacio, sino algo que tiene espacio, algo que es espacial y cuya espacialidad depende, naturalmente, de lo que él –ese algo– sea. Del mismo modo, el yo pensante, sintiente, amante, no es una sustancia previa en la cual o para la cual se dan los pensamientos, los sentimientos, los amores,

sino que éstos tienen yo, son subjetivos, justamente porque son referencias a objetos, pensamientos, sentimientos, amores de objetos.

Así, pues, debe entenderse la correlación o coexistencia que Ortega y Gasset establece entre el yo y el mundo. El yo no es sino el conjunto de los pensamientos. El mundo no es sino el conjunto de los objetos pensados. El yo es un punto de vista sobre el mundo. El mundo es el panorama visto por el yo. Ahora bien: esa correlación real del yo y del mundo, del pensamiento y el objeto, del amor y lo amado, es propiamente eso que llamamos vida. Vivir es sentir algo, querer algo, pensar algo; es coexistencia del yo y el mundo. La vida es el hecho primario, fundamental, de absoluta presencia y evidencia, sobre que ha de basarse toda la filosofía. La vida, en un plano todavía más profundo y central, es el "cogito" de la nueva filosofía. Yo vivo. ¿Qué significa en plena y evidente intuición este mi vivir? He aquí el nuevo punto de partida desde el cual se desarrolla la filosofía nueva. En el próximo folletón intentaremos describir esta vertiente del pensamiento de Ortega, orientada ya toda ella hacia el futuro.

IV

Si decimos que la filosofía de Ortega y Gasset es una filosofía de la vida, con vendrá no aceptar estos términos sin prevenir dos malas inteligencias que pudieran ser fatales. *Primera*, que no se entienda por filosofía de la vida una serie de consejos para la vida, un sistema de reflexiones sobre vario tema, encaminadas empero todas a enseñarnos el arte de vivir. No. El que vive, vive sin necesidad de que nadie le enseñe a vivir. La filosofía de Ortega no es una sapiencia práctica de la vida, como ésas que antaño nos brindaban sesudos varones en graves libros premonitorios. La vida es el ámbito de realidad primaria en que nos encontramos a nosotros mismos. Tómala Ortega y Gasset –y he aquí su profunda originalidad y novedad– como la base más honda de toda reflexión filosófica, como la primera piedra sobre la cual ha de fundarse toda construcción o reconstrucción. Las cosas exteriores, las sustancias, de que partían los filósofos antiguos, y la realidad interior, el pensamiento, el sentimiento, la voluntad, etc., de que parten los filósofos modernos, son todas a su vez contenidos de la vida. La vida incluye, pues, el sujeto y el mundo. Así, esta filosofía de la vida no quiere decir filosofía para la vida, sino filosofía cuyo cimiento primario es la vida misma.

Segunda, que tampoco se entienda esta filosofía de la vida como una teoría de la vida, como una explicación de lo que es la vida. En primer lugar, toda explicación consiste en reducir términos desconocidos a otros previos y conocidos. Explicar la vida significaría, pues, reducir la vida a otros términos previos conocidos. Ahora bien: acabamos de ver que la vida es el hecho absolutamente

primario, irreducible, evidente. Ni necesita explicación ni podría, pues, tenerla. Lo cual nos conduce a la observación siguiente, muy necesaria también para no errar en la inteligencia de la filosofía de Ortega y Gasset: que la vida de que aquí se trata no es la vida de que tratan los biólogos, no es la vida como fenómeno natural, sino algo muchísimo más amplio y hondo, como que contiene en sus ámbitos todo ser; es la vida que vivimos, en su sentido más dilatado, y que comprende en sí nuestro ser vivo, nuestro sentirnos ser vivos, y las cosas todas que en ese nuestro ser y sentirnos vivos hacen que, en efecto, seamos y nos sintamos vivos. Las teorías biológicas están dentro de la vida, son el resultado de una actividad de la vida; no pueden, por lo tanto, explicarla; lo único que explican es una manera y especificación particular de la vida, de ese ámbito universal que es nuestra vida. Toda ciencia particular, toda realidad especial (la física y sus objetos, como la biología y los suyos), son partes integrantes de la vida en ese su sujeto más amplio, en el cual la vida incluye el sujeto y el objeto, el yo y el mundo, el pensamiento y lo pensado, el amor y lo amado, etc. La vida sobre la cual Ortega levanta su filosofía es la realidad evidente, la más evidente y primaria de todas las realidades.

Ahora bien: esta vida, hecho primordial y básico de toda la filosofía, ¿Cómo podemos conocerla? Si no hay nada previo a ella, ¿con qué instrumentos mentales podemos captarla, fijarla, aprovecharla, para cimentar la filosofía? Aquí es donde Ortega y Gasset hace uso de un método nuevo de reflexión filosófica, que le brinda el pensamiento contemporáneo: la descripción fenomenológica. La esencia de esta manera de filosofar es bien sencilla: consiste simplemente en decir o describir con orden lo que estamos viendo cuando estamos viendo algo. Nosotros tenemos una intuición –que puede ser real, como, por ejemplo: cuando vemos un árbol, o ideal, como por ejemplo: cuando pensamos un tetraedro, o la valentía, o el arte. Pues bien: si describimos una por una y minuciosamente todas las cosas que hallamos en ese objeto visto, intuido con los sentidos externos o con el sentido interno e inmaterial, haremos una descripción fenomenológica de dicho objeto. No podemos entrar aquí a discutir el contenido filosófico de la fenomenología, no ponderar lo que haya en ella de influencia escolástica, ni dosificar la cuantía de sus adiciones originales al acervo de la filosofía idealista. Séanos permitido tan sólo enumerar que la fenomenología no es una superación del idealismo, y que sigue girando en el ámbito idealista –bien que no subjetivista–, por tanto conserva intacta la raigambre lógica del pensamiento metafísico. Ortega y Gasset no debe a la fenomenología nada de lo que constituye la base real, metafísica, de su doctrina. Sólo ha tomado de la fenomenología la actitud descriptiva, la sumisión al hecho evidente, la franca renuncia a las arrogancias algo excesivas del idealismo, que pretendía nada menos que crear el objeto. Pero el objeto no es jamás creado por el sujeto, sino cono-

cido, sabido. Y este conocimiento puede ser explicativo (derivativo) o descriptivo esencial. Cuando yo me coloco ante una cosa –real o ideal– y describo esa cosa haciendo caso omiso, naturalmente, de los elementos que en ella sean accidentales, particulares, singulares, entonces tengo un saber de lo que es en esencia la cosa. Esto mismo podemos hacer ahora con la vida, con esa vida que no es explicable, puesto que no es reductible a elementos previos, sino que es evidente y tan intuitivamente presente a sí misma, que nadie deja de conocerla, de saberla.

¿Y qué es lo que encuentra el filósofo cuando atiende al hecho primario de la vida? Encuentra una serie de aspectos esenciales que nos sorprenden poderosamente por dos razones contrarias. La primera, su aparente trivialidad. Es claro que como la vida es el hecho más evidente de todos, los aspectos de la vida han de resultarnos también los más evidentes de todos. Pero esa misma apariencia evidente de las categorías de la vida revela, de súbito, capacidades ilimitadas de descubrimiento, problemas infinitos, interrogaciones fecundas. De ellas nace, en suma, todo un sistema de las disciplinas filosóficas. Así, por ejemplo: lo primero que la vida me dice, cuando la interrogo, es que vivir significa encontrarme en el mundo; es decir, ver, oír, sentir, pensar el mundo. Esto, sin duda, es bien evidente y trivial. Pero ¿qué quiere decir esto de que yo veo, siento y pienso el mundo? Quiere decir que me doy cuenta del mundo, y de que lo veo y lo pienso. Este darse cuenta, este “ser para sí”, atributo radical de la vida, es justamente, por otra parte, la primera condición –el primer paso– en el conocimiento. Prosigamos, empero, esta descripción. Encontramos que entre esa realidad prima que llamo mi vida y la que los filósofos pensaban bajo el nombre de “ser” existe la diferencia de que el ser de los filósofos es, en todo caso y en todo sentido, general, universal, mientras que mi vida es a la vez vida y mía, es a la vez general y particular, es a la vez sujeto y objeto. De aquí que la descripción fenomenológica de *mi* vida sea al mismo tiempo intuición de la esencia de la vida, y que, por tanto, la vida –mi vida– pueda sin violencia alguna cualificarse como prima base de la filosofía.

Pero vivir no es sólo encontrarse en el mundo, sino hacer algo en el mundo de los objetos. Éstos son, ante todo, los términos de mi acción. Son lo que yo hago o puedo hacer con ellos, de ellos. Ahora bien: con las cosas o sobre las cosas puedo yo hacer algo muy extraño, que consiste en prescindir de todo lo que pueda hacer con ellas y preguntarme qué son entonces. De esta actitud nace la ciencia desinteresada, la filosofía, que es un hacer especial consistente en pensar la vida sin vida. La actitud teórica desnuda al mundo de todos los intereses vivientes y vive el mundo en una vida que es vida sin vida. El conocimiento es esta descripción del mundo considerado como no vivido. Mas como esto no es posible, porque la vida es el ámbito universal, resulta que el conocimiento

teorético será también vida; pero una vida virtual, una vida que vive como si no viviera, actitud bien extraña y excepcional, llena de encanto para quienes, capaces de ella, sientan su encanto singular. Mas prolongando nuestro repaso de los aspectos de la vida, hallamos también que en todo momento la vida es decisión, resolución, elección; pero que esta elección ha de recaer dentro de ciertos límites dados por la misma vida. La vida es a la vez libertad y fatalidad, como antes vimos que era generalidad e individualidad. La vida es a la vez un yo que quiere, apetece, prefiere, y un mundo en el cual, sobre el cual, ese yo ejercita su facultad de apetecer y seleccionar los objetos de sus deseos. Aquí es donde se tiende la línea fronteriza entre la psicología y la física. Y esta línea fronteriza es el tiempo. El tiempo de la física es puro presente y sólo presente. El pasado y el futuro implican algo más que el mundo: implican un "darse cuenta", un ser para sí, un recordar, un querer, la vida. El futuro inicia el tiempo, es el apetito de cierto mundo, es un deseo de realidad, de realización. La vida quiere ser de cierta manera. El pasado, como empuje de la vida que fue, inscribe en el presente el futuro que quiere ser. Aquí se cruzan la psicología y la física con la ética; con esa ética de Ortega en la cual, según sus propias palabras, el primer puesto lo ocupa, no el deber, sino la ilusión.

Del seno mismo de la vida nacen, pues, las varias sendas en que se descubre la labor culta de la vida misma. El conocimiento es posible justamente porque lo hacen posible los caracteres esenciales de la vida. Las categorías de la vida serán, en la filosofía de Ortega y Gasset, a la vez formas de la vida y condiciones de la posibilidad del conocimiento, como de toda la actividad mental. En una de esas categorías vitales, el sujeto se diferencia del objeto. Seguidamente, el sujeto –unidad de los apetitos– puede dar lugar a la psicología, que será el estudio de esos sistemas de preferencias, de deseos, de anhelos. El sujeto, al enfrentarse con el mundo de los objetos, tomará de éste una vista, que le será propia, peculiar, y en la cual destacarán en primeros planos los objetos de esas apetencias o deseos y retrocederán a segundos y terceros planos los otros objetos, inatendidos por no deseados. La percepción es función de la atención, y ésta es función del deseo amoroso. El mundo, pues, será una perspectiva: la perspectiva que cada sujeto habrá dispuesto desde su foco de apetitos vitales. (El perspectivismo, como también la doctrina del sujeto considerado como conjunto de apetitos vitales, están expuestos por Ortega y Gasset, desde el año 1913, oralmente y desde 1916, por escrito). Y, recíprocamente, cada sujeto tendrá una visión peculiar del mundo. Pero estas distintas visiones del mundo no son por ello subjetivas, falsas –apariencias fenoménicas–, sino distintas perspectivas de uno y el mismo mundo. El perspectivismo puede ampliarse con toda naturalidad a las generaciones. Una generación –gozne de la historia– es también un conjunto de preferencias, de amores y de odios. Tan positivo es

para definir una generación lo que ésta no hace, no quiere, como lo que hace y quiere. Y así la historia es, por un lado, la serie de las generaciones, esto es, la serie de los sistemas de preferencias que ha ido teniendo la humanidad, y por otra parte, la serie de vistas que sobre el mundo han ido tomando las generaciones sucesivas –sobre el mundo infinito– en virtud de los sistemas de preferencias propios a cada generación. ¡La historia del sujeto y del objeto, la historia de la vida!

He aquí, en rápida sucesión, unos cuantos epígrafes del magnífico programa que la filosofía de Ortega habrá de desarrollar en la metafísica, en la ética, en la psicología, en la historiología. He aquí ahora una única frase de las *Meditaciones del Quijote* (1914), en donde, como en célula germinativa, encuentro yo implícito todo el desarrollo que va teniendo ese programa filosófico: “La cultura nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata”.

Desde sus primeros pasos por la senda filosófica, Ortega y Gasset se sintió irremisiblemente atraído por el problema más hondo: ver cómo de la fuente vital brota todo cuanto es y vale en el universo. Ahora, ya logrado el primer objetivo de sumergirse en el seno primordial de la vida, va siguiendo sus ramificaciones, sus creaciones, sus descubrimientos, que a tan alto pueden llegar que alcancen al Supremo Ser, a Dios mismo, eterno e infinito depósito de toda vida. Todos los filósofos de nuestros días, afanosos de romper los ligámenes del idealismo, buscan un punto de altitud suficiente para obtener desde él una clara visión de la totalidad panorámica del ser. No otra cosa, en efecto, es la filosofía, y este anhelo de totalidad, noble signo del ánimo filosófico, distingue nuestra generación audaz de la anterior: positivista, particularista, materialista, renunciadora. ¿Dónde, empero, hallar esa totalidad fecunda? Algunos, como el malogrado Max Scheler, han creído encontrarla en una integración metafísica de los objetos y del espíritu. Otros, como Bergson, la han buscado en una actitud mística del alma, en un ángulo visual especial, en un punto de vista que daría del universo una perspectiva la más real de todas, la única real de todas. Sólo Ortega y Gasset ha tenido la decisión de descender al germen primo, a la realidad propiamente dicha, a la vida, que es previa a toda distinción entre objeto y sujeto, previa a toda particular perspectiva, o, mejor dicho, origen de todas las perspectivas reales, entre las cuales ninguna es la más real ni la única real, pues que todas son aspectos vivos de una y la misma realidad: la vida. Y cabría preguntar si en este abrazarse a la vida, si en este convertir la vida en tema –en el tema– de la filosofía, no actuará algún vetusto rasgo profundo de la estirpe ibérica.

El Sol, 1, 9, 25 y 29 de junio de 1929

MANUEL GARCÍA MORENTE

Carta a un amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset

Mi querido amigo:

Me pide usted para los lectores de *El Sol* unas cuartillas en celebración de las bodas de plata de don José Ortega y Gasset con la Universidad de Madrid. Yo quisiera muy de veras complacer a usted. Yo quisiera poder resumir en pocas cláusulas, densas de sentido y de emoción, todo lo que la obra de don José representa para nuestra cultura española y para la cultura universal, que también por tantos motivos es nuestra. Pero ¿cómo lograrlo? ¿Es lícito siquiera el esfuerzo por reducir a unas cuantas fórmulas un pensamiento tan vasto, tan vivo, tan actual y tan profundo? No. Y usted no me pide eso. Mejor que nadie, los lectores de *El Sol* saben a qué atenerse sobre la obra de don José. Pero no ya los lectores de *El Sol*, sino cualquier español medianamente culto percibe muy claramente este hecho esencial: que la obra de Ortega y Gasset significa nada menos que la incorporación del pensamiento español a la universalidad de la cultura.

Esa incorporación no podía hacerse más que por medio de la filosofía. El pensamiento científico, por fecundo y triunfante que sea, es siempre particular y circunscrito; refiérese a problemas estrictamente delimitados; no puede tener, por tanto, esa vibración de máxima amplitud que llega a estremecer los senos mismos de la vida. Por otra parte la producción literaria y artística brota sin duda de raíces profundamente hundidas en el alma personal y en la realidad colectiva; mas, justamente por eso, carece de la nitidez y evidencia que rigurosamente caracterizan el pensar metódico. En suma, la ciencia piensa clara y distintamente; pero sobre objetos parciales. La literatura y el arte acometen problemas totales de la existencia; pero con las armas de la inspiración, del ímpetu espontáneo. Únicamente la reflexión filosófica enuncia en conceptos claros y distintos el objeto universal, la totalidad de la vida.

Ahora bien: esto es lo que don José ha hecho entre nosotros. Ha hecho filosofía auténtica. Y, por haberla hecho, ha incorporado el pensamiento espa-

ñol a la corriente del pensamiento universal. No consentiría usted, querido Santullano, que me esforzase en demostrar aserto tan notorio. Pero, además, ¿quién pide esta demostración? ¿Quién necesita que se le pruebe por *a* más *b* que Ortega y Gasset es filósofo, y lo es aquí, en Madrid, y lo es allá, en París, y acullá, en Berlín, y en Londres, y en América, la de arriba y la de abajo? El que diga que necesita esa demostración demuestra con pedirla que no la merece, que no es cierto que la necesite y que lo que se propone no es precisamente satisfacerse con su obtención. El hombre que siente de veras necesidad de algo, lo busca con ansias verdaderas. Pero, en este caso, ese algo que habría que buscar ¡está tan a la mano! Porque las obras impresas de don José circulan por todo el orbe y en diferentes idiomas, y a sus lecciones universitarias no es imposible asistir.

Para encontrar la filosofía de nuestro pensador basta, pues, con saber leer y querer leerle, con saber oír y querer oírle. ¿Qué podría yo decirle a usted de esa filosofía que no haya dicho mil veces mejor el que la ha engendrado? Cuan- to más que la obra no está, ni mucho menos, terminada. Todavía tiene que revelar- nos Ortega muchas y muy hondas consecuencias de su descubrimiento filosófico capital. En realidad, todos sus libros, los pasados y los venideros, no son sino explicitaciones, articulaciones de un punto de partida fundamental, evidencia primaria y radical que, al modo del *cogito* cartesiano, constituye la base nueva en que toda reflexión filosófica ha de sustentarse en lo futuro. Ese punto de enfoque, esa primaria verdad obtúvola Ortega hace muchos años, muchos, en la época en que su pensamiento joven comenzaba ya a desligarse de los vínculos magistrales para ensayar el vuelo con sus propias alas.

¿Me permite usted que rememore algo del pasado? El recuerdo es una operación del espíritu que comienza a ser grata cuando ya se tiene mucho que recordar; es decir, cuando ya se empieza a sentir la aprensión de tener poco que vivir. Además, la celebración de unas bodas de plata invita incoerciblemente al recuerdo. Recordemos, pues. Yo conocí a don José Ortega y Gasset hace veintisiete años. ¡Veintisiete años! Durante esos veintisiete años, la amistad fraternal que nos ha unido no ha sido enturbiada por una sola nube. Han sido veintisiete años de convivencia diaria, de compenetración íntima. ¿Puede usted imaginar lo que eso ha representado para mí? Y cuando pienso en ello —y cada vez pienso más en ello— me maravillo de la fortuna increíble que he tenido. Cuando yo era niño y empezaba a leer con entusiasmo de neófito a Platón, a Descartes, a Kant, no solía contentarme con las exaltaciones que me causaban los magníficos acordes intelectuales de esos gigantes pensadores, sino que, más allá del texto escrito, más allá de la urdimbre mental, ideológica, intentaba con la fantasía penetrar hasta las personas efectivas: me representaba a Platón, a Descartes, a Kant mismos; me hacía la ilusión de oír su voz, de es-

cuchar su palabra viva, de cultivar su trato personal; en suma: de existir yo en la vida real de ellos y ellos en la mía. Hubiera dado no sé qué, cualquier trozo grande de mi ser, por poder milagrosamente verlos, oírlos, hablarlos, siquiera un instante. Puede usted, pues, suponer lo que para mí ha sido la amistad de Ortega y Gasset. Ha sido, por de pronto, como el cumplimiento de un hondo deseo, largamente acariciado. Desde el momento en que tuve la intuición cierta de hallarme en presencia de un gran pensador auténtico, sobrecogiome un sentimiento extraño, sentimiento desde luego de admiración, pero, además, de gratitud y de efusión, y también de satisfacción personal y de respeto. Y puedo decir que veintisiete años de compenetrada amistad, en diario trato y comercio de las más íntimas confidencias, no sólo no han amenguado ese sentimiento, sino que lo han aumentado, conservando su misma primera cualidad y extraña mezcla. Podrá ser que alguien tache de hiperbólicas estas palabras mías. No tengo otras para expresar lo que siento. Yo sé, yo veo que la admiración, el respeto, la efusión hacia otros hombres, depositarios de valores máximos, es poco habitual entre nosotros los españoles. Yo sé, yo veo que la mayoría de los españoles se avergüenzan un poco cuando se les sorprende en flagrante delito de admiración. Dijérase que sienten una especie de extraño temor a perder tanto de su ser propio cuanto en admiración otorguen al ser ajeno. Pero, por condición natural o por educación recibida en ámbitos que practican con la más exquisita fruición hábitos de aquilatado justiprecio, es el caso que yo, desde que conocí a don José Ortega y Gasset, hube de tributarle esa admiración, mezclada, como digo, de gratitud, efusión y respeto, y que el trato diario más íntimo no ha logrado embotar. Vi en él, veo en él el tipo perfecto de pensador.

El pensador es, en efecto, el hombre que ha tomado por oficio la tarea de pensar; es decir, de representarse uno tras otro los problemas primarios de la vida y del ser, de reducirlos a términos claros y de describir con pulcritud lo que percibe interiormente. Al pensador se le reconoce en seguida por una característica que le es propia: no se le sorprende jamás improvisando. Cualquiera que sea el tema que se le plantee produce siempre la impresión de que sobre ese tema precisamente ha meditado con larga y minuciosa insistencia. Y esa impresión se complementa con esta otra: que su meditación sobre el tema planteado viene de muy lejos, procede de senos profundos de la realidad viva, constituye una aplicación, confirmación o consecuencia de una concepción radical, primaria, de la vida y del ser. Y así es, en efecto. Cuando escuchamos o leemos a un hombre de ciencia, admiramos sorprendidos su conocimiento minucioso de la materia, la claridad de su exposición, el rigor de sus concatenaciones; pero al mismo tiempo sentimos como si el tema tratado hubiese sido recortado de la realidad restante, desprendido de ella, privado de todo vínculo con el resto de lo que

además existe. Cuando escuchamos o leemos a un escritor de talento, deslúmbra la brillantez del ingenio, y lo inesperado de las comparaciones y de las conexiones nos deja suspensos; pero al mismo tiempo se apodera de nosotros la sensación de que todo eso surge ahora de improviso, sin previa meditación, sin fundamento en bases más profundas y sólidas. El auténtico pensador, en cambio, se caracteriza por la facultad de incorporar todo el tema al conjunto de los demás temas y de descender al seno común en donde todos toman su sentido y adquieren su jerarquía. Ortega y Gasset posee esa facultad en grado máximo, robustecida además por el continuado ejercicio de ella. No dice, no escribe nunca nada por casualidad ni por capricho momentáneo. Siempre cabe prolongar la línea iniciada en cualquiera de sus asertos, con la seguridad de llegar por ella a relaciones cada vez más amplias y profundas.

Desde los primeros tiempos de nuestro trato sentí claramente esa condición personal de nuestro filósofo. Y ella fue precisamente la que me atrajo hacia él. Por entonces, la filosofía en España no existía. Epígonos mediocres de la escolástica, residuos informes del positivismo, místicas nieblas del krausismo habían desviado el pensamiento español de la trayectoria viva del pensamiento universal, recluyéndolo en rincones excéntricos, inactuales, extemporáneos. España permanecía, por decirlo así, al margen del movimiento filosófico. Ni siquiera como simple espectadora participaba en él. Desde el primer momento, Ortega y Gasset se propuso incorporar el pensamiento español a la corriente viva de la filosofía europea. Esta ardua y penosa labor comportaba como primera tarea esencial la actuación educativa. Era necesario familiarizar a las gentes, al público en general, con los temas filosóficos; era necesario al mismo tiempo enseñar a la juventud estudiosa filosofía: la filosofía auténtica, la vida, la que se desenvuelve en conexión ininterrumpida con las grandes orientaciones del pensamiento moderno. A dos grupos de muy diferente volumen tenía, pues, que dirigirse don José Ortega y Gasset; uno, el formado por el público —grande o pequeño— culto de España; otro, el reducido grupo de los particularmente aficionados a los estudios filosóficos. Siempre don José Ortega ha tenido muy presente la necesidad de emplear un idioma esencialmente distinto para uno y otro. El segundo grupo, el reducido, tenía que ser el del mundo universitario. Don José ha sido y es profesor, tanto por lo menos como escritor público. A la cátedra, a la enseñanza ha dedicado quizá la parte más intensa de su actividad intelectual. El que no haya seguido alguno de sus cursos universitarios no puede tener idea de la perfección técnica con que don José Ortega enseña las disciplinas filosóficas. No me refiero tan sólo a las cualidades formales de método en la exposición, sino, sobre todo, a la densidad del pensamiento, a la luminosidad de la explicación, al rigor absoluto de los análisis; y, por encima de todo ello, a esa riqueza de intuiciones claras que, por modo sorprendente, anudan mil hilos

con los más remotos planos de la realidad vital y científica. La enseñanza filosófica que don José Ortega ha dado durante veinticinco años en la Universidad de Madrid ha creado en realidad la base del pensamiento filosófico español. Esto lo saben muy bien las personas a quienes la filosofía importa algo, aquí y fuera de aquí. Hoy, la actuación universitaria de don José Ortega, complementada por la de otros profesores que, como amigos o discípulos, han recibido la influencia directa de su pensamiento, ha hecho de la Universidad de Madrid uno de los lugares en donde se cultiva la filosofía con más intensidad, escrupulosidad y amplitud.

En cuanto a la actividad de don José Ortega como escritor público, ¿qué voy a decirle a usted, querido amigo, que usted y todos los españoles cultos no sepan de sobra? Ahí están sus libros. Y junto a sus libros no deje usted de poner también la *Revista de Occidente*. Y en la *Revista de Occidente* no olvide usted la ya formidable lista de obras filosóficas que el público lector se traga con evidente apetito. Compare usted lo que en la lectura de los españoles representaba la filosofía hace veinticinco años y lo que representa hoy. ¿Quién podrá desconocer la inmensa labor realizada? ¿Quién podrá negar la evidencia de que el eje de toda esa evolución o transformación se halla en la actividad personal de nuestro gran filósofo?

Pero todo eso, esa incorporación de la mentalidad española al pensamiento filosófico, no hubiera podido llevarse a cabo felizmente si la acción del promotor se hubiese limitado a la simple enseñanza y dilucidación de las doctrinas. Si don José Ortega se hubiese contentado con explicar filosofía a sus discípulos, es claro que su representación en el espíritu español no habría excedido del plano puramente magistral. Habría sido un excelente profesor; nada más. Pero lo que llevó a don José Ortega y Gasset a la filosofía no fueron sólo consideraciones de orden general y abstracto. Fue principal y fundamentalmente una necesidad íntima, radical, de su persona; una necesidad vital de ponerse en claro los últimos problemas del ser y de la existencia; fue la incoercible urgencia que acucia al auténtico pensador, obligándole a descender en los problemas hasta capas cada vez más profundas.

Lo primero que aconteció en la evolución filosófica de don José fue el encuentro con Kant. Él mismo lo ha descrito en frases breves pero inolvidables. Kant dio al pensamiento de Ortega una base y un cauce. Lo contrajo de la periferia al centro. Lo introdujo en la ancha vía por donde, a partir de Descartes, discurre el pensar científico y filosófico europeo. Y desde Kant comenzó Ortega a dilatar su visión filosófica, a robustecer su intuición personal, a aquilatar su propio problema. En Kant no encontró, ni siquiera buscó, lo que quería, sino que aprendió a buscarlo. Yo recuerdo muy bien nuestras primeras conversaciones sobre la filosofía kantiana. Ya entonces se advertía clara en el espíritu de Ortega

la preocupación esencial: abrir brecha en el idealismo. El punto básico de la filosofía idealista no podía satisfacerle. Veía en él una actitud segunda, no primera, no primaria, del filosofar. Ya entonces repetía con frecuencia que en Kant el ser es una posición, una construcción. Pero posición y construcción, ¿de quién? ¿Quién pone y construye el ser? Sin duda, el pensamiento. Ahora bien: el yo pensante no es el yo real, no es el yo que existe y vive. El pensar es un hacer, es algo que yo, viviendo, hago; precisamente porque vivo y para vivir. El pensamiento no es, pues, lo primario, sino la actuación de algo más hondo todavía. Ese algo más hondo es el vivir mismo. Así, desde sus primeros ensayos filosóficos percibía ya Ortega con claridad que el pensamiento es una actitud de la vida, que es, como él decía entonces, razón vital. La superación del idealismo había, pues, de lograrse reduciendo toda la construcción del pensamiento a una base más radical de intuición directa, inmediata: la propia vida.

La filosofía de la vida fue poco a poco precisándose en Ortega mediante meditaciones metódicas, enriquecidas por el caudal inmenso del saber, que una inextinguible necesidad intelectual le incitaba de continuo a adquirir. La “fenomenología” ha sido para Ortega no un punto de llegada, ni siquiera de escala, sino un mero arsenal de herramientas útiles para la elaboración de fórmulas, giros y análisis con que expresar su última y radical certidumbre. Desde la cual ese espectáculo de lo que hay se le ha ofrecido en formas y perspectivas sorprendentemente inéditas. Valga como mero ejemplo su visión de la historia y sus descripciones del presente (véase *La rebelión de las masas*). No creo que en toda la obra de Ortega haya una sola línea, aun la más ajena, al parecer, a la filosofía, que no esté escrita y pensada en función unívoca de su capital descubrimiento filosófico. Si existe alguien en la historia del pensamiento que sea de veras enemigo del capricho momentáneo y de la llamada “inspiración” es, sin duda, este filósofo español, profesor de Metafísica, que no ha escrito nunca un tratado de su asignatura.

La viña ha llegado a plena madurez. Los jugos hinchon los racimos. Ortega se halla en la edad que Aristóteles reputaba de máximo rendimiento. Tiene ya en la mano las consecuencias más dilatadas de su pensamiento capital. Ahí, en la obra ya publicada, están los principios fundamentales. Ahora va a venir –y espero que en rápida sucesión–, uno tras otro, los descubrimientos que se derivan de la nueva perspectiva adoptada. Esta celebración de un vigésimo quinto aniversario me parece como el comienzo de la segunda cosecha, de esa segunda cosecha que en las buenas tierras recoge el buen labrador.

Reciba, querido amigo, la expresión de mi sincero afecto.

El Sol, 8 de marzo de 1936

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

Clásicos sobre Ortega

< Hermann Hesse

Tiempos difíciles. Una lectura alemana de *La rebelión de las masas*

Introducción de José Lasaga Medina

ORCID: 0000-0001-8825-9874

La *rebelión de las masas* apareció publicado en folletones en el diario madrileño *El Sol* entre octubre de 1929 y agosto de 1930 y se imprimió como libro por la editora familiar de Revista de Occidente en el otoño de ese mismo año. La versión alemana no se hizo esperar. Gracias a la reciente publicación de la correspondencia entre el filósofo y su traductora al alemán Helene Weyl, sabemos que Ortega le anuncia el envío de un ejemplar para su versión germana en febrero de 1930, cuando aún faltaban algunos meses para que se pusiera a la venta en España. El 6 de mayo de 1931 Ortega envía un telegrama a su amiga y traductora felicitándola por el texto alemán y por la edición. *Aufstand der Massen* apareció en la Deutsche Verlag-Anstalt y según la carta de respuesta de la señora Weyl al telegrama de Ortega, “el libro tiene el aspecto de ir a llegar a las manos de mucha gente y a ser llevado por todas partes; no es delicado ni valioso como *Die Aufgabe unserer Zeit* [*El tema de nuestro tiempo* (1923)] pero esto no le quita tampoco su carácter. Las gentes que según su propia actitud desde tiempos inmemoriales estaban por la bandera que usted lleva alzada están naturalmente entusiasmados con el libro; yo desearía solamente que guiara como un viento fresco en la agobiante y viciada atmósfera que de vez en cuando sentimos como bastante opresiva aquí en Alemania”¹. He prolongado la cita hasta estas últimas palabras porque son la mejor introduc-

¹ José ORTEGA Y GASSET y Helene WEYL, *Correspondencia*, edición de Gesine MÄRTENS, prólogo de Jaime de SALAS, traducción de María Isabel PEÑA. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2008, pp. 113-114.

Cómo citar este artículo:

Lasaga Medina, J. (2008). Tiempos difíciles: una lectura alemana de “La rebelión de las masas”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (16/17), 279-289.
<https://doi.org/10.63487/reo.569>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 16/17. 2008
 mayo y noviembre



ción para el texto de Hermann Hesse que presentamos en esta ocasión. Y es que los lectores alemanes de *La rebelión de las masas* (*RM*) advirtieron, desde el primer momento, que aquello que se diagnosticaba en sus páginas no era futuro sino el presente vivo y palpitante que discurría por las calles de las ciudades alemanas. Lo que el breve comentario de Hesse sobre el libro de Ortega subraya es justamente que éste permitía “tomar conciencia” de la propia época.

No sabemos lo que una investigación a fondo de la recepción de *RM* en los últimos meses de la República de Weimar rendiría. Que el libro fue muy leído, lo sabemos por las notas entusiastas que Weyl hacía llegar a Ortega y por las sucesivas ediciones que el texto conoció. En lo que sigue comentaremos el contexto histórico-cultural en que Hermann Hesse lleva a cabo la lectura de *RM*, reflejada en el texto que publicamos. Y ampliaremos el mencionado contexto hasta abarcar un importante artículo de Thomas Mann, *Advertencia a Europa* (1935), en donde el pronóstico de la situación europea tiene como fuente principal, precisamente, *RM*, libro que seguramente conoció por influencia de su colega Hermann Hesse². Por lo demás, Ortega era bastante leído en Alemania desde que, a mediados de los veinte, comenzaron a aparecer sus libros gracias a los esfuerzos de Helene Weyl. Nada hay de extraño en que llegara pronto un ejemplar a las manos de Hermann Hesse, quien por cierto pasaba temporadas en Zurich, en cuya universidad Hermann Weyl, el brillante matemático, esposo de Helene, había ganado una cátedra en 1913. Los Weyl y Hesse se movieron, pues, en el mismo círculo de amistades intelectuales, que se vio extraordinariamente enriquecido con los refugiados que comenzaron a llegar a raíz de la guerra de 1914³.

El texto, de apenas dos páginas, está fechado en 1932, al año de aparecer la primera versión alemana de *RM*. Es posible que se trate de una reseña que envió a alguna de las revistas en que colaboraba. Pero el estilo del escrito es claro: una reacción espontánea a la lectura del libro, en donde Hesse declara en un lenguaje eficaz y transparente lo que le gusta y lo que no le gusta del mismo. Afortunadamente son más las impresiones positivas. Quizá, y como ya he apuntado, lo más interesante para nosotros sea que Hesse remite su lectura a la situación que atraviesa Alemania. Justo en 1932 el nuevo partido de la derecha nacionalista, el NSDP de Adolf Hitler, multiplicaba sus resultados

² Esta afirmación no pasa de ser una especulación, aunque tiene una base. La correspondencia entre ambos autores, especialmente las cartas cruzadas entre 1931 y 1935, indica que lo que ocurría en Alemania era juzgado por los dos correspondientes con argumentos muy afines a los esgrimidos por Ortega en *RM*, como espero mostrar en lo que sigue.

³ Debemos estos datos a la excelente introducción que Gesine Märtens antepone a su edición de la mencionada *Correspondencia* entre Ortega y su traductora.

electorales, pasando del 2,6 por ciento de 1928 al 37 por ciento en julio de 1932. Semejante vuelco electoral, que descapitalizaba de votos a los partidos conservadores de centro, sólo podía significar una cosa, a saber, que “las masas, que habían abandonado los partidos burgueses, no giraron a la izquierda sino que se entregaron a un nuevo movimiento que aparecía como una fuerza de energía inquebrantable: el NSDP”⁴.

Hesse valora sobre todo el esfuerzo del autor de *RM* por dar forma a “una época que lucha por tomar conciencia y trata de dibujar su propio rostro”. La historia está abierta a imprevistos. Las masas emergen como fuerza social y habrá que contar con ellas en el futuro, para bien o para mal. Se trata de “una novedad en la historia de nuestra civilización” cuyo signo, de ascenso o decadencia, no está aún escrito. Este tono expectante que adopta Ortega en los primeros capítulos de su obra contrasta con el más pesimista de la segunda, “¿Quién manda en el mundo?”. Hesse apreció el análisis de la situación: el nuevo nacionalismo reactivo amenaza el futuro de la vida europea tal y como se ha desarrollado desde la Edad Media. Europa debe convertirse en un Estado supranacional, si no quiere sucumbir al trance histórico en que se encuentra a raíz de la intervención de las masas en política. Si Ortega llegó a leer esta nota, debió de quedar encantado por su tono general, y especialmente satisfecho ante el elogio que le dedica Hesse: “es uno de los pocos hombres que tienen un conocimiento verdadero de la esencia de la historia”.

Hermann Hesse escribe con una notable autoridad espiritual, que proviene de su carácter independiente y de que en 1932 tiene ya a la espalda gran parte de su obra publicada. Ha tratado en ella de dar voz a su propia intimidad, en una búsqueda de la “autenticidad” personal que adelanta una de las intuiciones centrales de la filosofía de la existencia. Como ha observado Curtius, no es un novelista épico que reconstruye una región del mundo, como Joyce. Sus novelas son experimentos autobiográficos, “fragmentos traspuestos de la propia vida”⁵.

Hermann Hesse (1877-1962), nacido, en un pueblo de la Selva Negra, se había convertido en un escritor reconocido al publicar en 1919 su novela *Demian*, en donde a juicio de muchos comentaristas alcanzaba a dar voz a la generación expresionista que había pasado del entusiasmo patriótico (1914) al nihilismo en la derrota (1918). Siguió luego novelas tan decisivas como *El lobo estepario* (1927), *Siddharta* (1922), la parábola orientalista que se convertiría en los años sesenta en poco menos que el texto sagrado que invitaba a los jóvenes

⁴ Reinhard KÜHNEL, *La república de Weimar*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1991, p. 295.

⁵ E. R. CURTIUS, *Ensayos críticos acerca de literatura europea*. Madrid: Visor, 1989, p. 146.

hippies a viajar a la India en busca de paz y espiritualidad, y la obra más ambiciosa en la que trabajaba en los años treinta, *El juego de los abalorios* (1943). Recibió el premio Nóbel de literatura en 1946.

Su preocupación por la cosa política, al vivir lejos de su natal Alemania desde hace años —es ciudadano suizo desde 1924 y fija su residencia en Berna hacia 1913— es exclusivamente espiritual. Nada espera de su país... desde 1914. Fue entonces uno de los escasos intelectuales que comprendió la locura de aquella guerra y los desastres que habría de desencadenar. Vive en Suiza, pero visita Alemania de vez en cuando y conoce la situación del país de primera mano, sobre todo, por la voluminosa correspondencia que mantiene con amigos y lectores. “Muchas de las cartas que recibo de allí parecen estar escritas en un estado de fiebre muy alta, enteramente iguales a las de 1914, ardientes, delirantes, ebrias, cantos de odio y destrucción”⁶. Apenas espera que surja un poco de cordura. Recordando el duro juicio de su admirado Nietzsche sobre el hombre moderno, cree que la juventud alemana está buscando un Führer⁷ que le organice la vida, ahorrándole así los sinsabores y peligros de buscarle un sentido propio. Esta renuncia a la existencia individual era lo que le parecía más peligroso a Hesse, así como la causa de que tuvieran éxito los programas políticos de inspiración fascista.

Hesse no estaba sorprendido por los tintes que iba adquiriendo la situación social y política por la que atravesaba Europa en general y Alemania en especial, sino que parecía esperarla como una secuela lógica de 1914. No confió en la República de Weimar, aunque tampoco la atacó. La preocupación que sentía ante el curso de los acontecimientos estaba atemperada por un pesimismo que venía de lejos. Cuando Thomas Mann le propone en diciembre de 1931 que considere su reingreso en la Sección Literaria de la Academia Prusiana de las Artes, de la que había dimitido recientemente, Hesse le contesta: “me siento tan alejado de la mentalidad que domina en Alemania como en los años 1914-18”⁸. Y poco después en otra carta (primavera de 1933) reitera la misma disposición de ánimo: “Debo confesar que esta vez no estoy viviendo los sucesos de Alemania como lo hice durante la guerra y que tampoco me

⁶ “De un diario de julio de 1933”, en *Obstinación, Escritos autobiográficos*. Madrid: Alianza, 1973, p. 171.

⁷ “A un joven que busca algo parecido a un Führer”, en Hermann HESSE, *Obras completas*, IV. Madrid: Aguilar, 1967, p. 546. La huella de Nietzsche en Hesse es visible en muchos lugares de su producción. En el “Prólogo de Zarathustra”, Nietzsche había escrito: “¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio”, *Así habló Zarathustra*. Madrid: Alianza, 1972, p. 39.

⁸ Carta de Hesse a Mann, fechada en Baden, diciembre de 1931, en Hermann HESSE y Thomas MANN, *Correspondencia*. Madrid: Anaya / Mario Muchnik, 1991, p. 45. Citaremos en lo sucesivo por C. seguido del número de página.

preocupo por Alemania ni me avergüenzo de ella: a decir verdad, me siento poco afectado” (C., p. 60).

En 1934 viajará a Baviera. No entra en contacto con los medios intelectuales y se trae impresiones generales que confirman lo que ya sabía: “que todo lo relacionado con la esfera espiritual va entrando allí en conflicto con el poder” (C., p. 79). Esta buena noticia se ve contrarrestada con la sospecha de que el rearme alemán prepara otra guerra.

Pero a pesar de la distancia que Hesse, retirado en los Alpes de la Suiza italiana, pone con la Historia y con Alemania, ambas llegan hasta su mesa de trabajo y se interponen en sus proyectos. En sus escritos autobiográficos publicados bajo el título de *Obsesión*, hay un breve diario de julio de 1933 que el autor confiesa tener que escribir para combatir “una paralización grande en mi producción”. La ansiedad llega con las noticias que traen las cartas de Alemania. Y la cuestión que más le atañe, de especial relevancia para la tesis central de *RM*⁹, es que ese triunfo del nacionalsocialismo sólo se puede explicar reconociendo que “las personas limpias, dignas de confianza, decentes y no forzosamente cobardes apoyan en su gran mayoría este patriotismo bélico...”. No será, se pregunta Hesse a continuación, “esta forma irracional y violenta de vitalismo organizado, este método de vocerío y caudillaje, una poderosa apisonadora de la uniformización de unos súbditos incondicionalmente obligados –no será esta maquinaria (ya sea en su forma fascista, socialista u otra distinta) precisamente el método por el que quieren y tienen que ser gobernados los pueblos en el momento actual”¹⁰. No es, pues un fenómeno político sino espiritual o cultural el que tiene lugar en Europa, donde ha irrumpido un nuevo tipo humano, el hombre-masa que se siente a placer haciendo política desde la consigna mecánica, la violencia política, la disolución de la individualidad y el empleo de los instrumentos coercitivos del Estado. Lo que transmiten las cartas que recibe de algunos partidarios del régimen es una especie de estado febril permanente: “elogian con grandes palabras la unidad e incluso la «libertad» que actualmente imperan en el Reich, y en la línea siguiente se lanzan a despotricar contra la pira inmundada de católicos o de socialistas, a los que ahora les darán su merecido. Hay un ambiente de guerra y de progromo, entusiasta

⁹ Recuérdese que la amenaza que suponen las masas para la civilización europea proviene del hecho de que el hombre-masa es el “hombre medio”: “Tenemos pues que la vida del hombre medio está ahora constituida por el repertorio vital que antes caracterizaba sólo a las minorías [...]. Ahora bien, el hombre medio representa el área sobre que se mueve la historia de cada época”. *La rebelión de las masas*. Citamos por la edición de *Obras completas*, tomo IV. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004, p. 384. En lo sucesivo, usaremos la abreviatura *RM* seguida del número de página.

¹⁰ *Obsesión*, ob. cit., 1979, p. 164.

y rebosante de ebriedad: son los estados anímicos de 1914, sin la ingenuidad que aún era posible en esa época. Costará sangre y muchas otras cosas: hiede ya bastante a maldad y negatividad. No obstante a veces me conmueve el entusiasmo por los ojos azules y el espíritu de sacrificio que se advierte en mucha gente” (C., p. 63). El fin de la cita se entiende mejor si recordamos que le escribe a su amigo Thomas Mann, víctima declarada de los nazis, pero que en 1933 vive aún apoyado en un sentimiento de patriotismo alemán¹¹.

Aunque Mann y Hesse se conocían desde algunos años antes, su trato –tanto epistolar como de visitas mutuas– se volvió más asiduo a raíz de los acontecimientos que llevaron a Mann al exilio. El 30 de enero de 1933 Hitler era nombrado canciller del Reich. El 10 de febrero de ese mismo año, Thomas Mann abandonaba su casa de Munich para iniciar una gira de conferencias sobre la figura de Wagner, de cuya muerte se cumplían 50 años. Viajó a Amsterdam, Bruselas y luego a París, desde donde tenía previsto regresar a casa. El propio Mann explica a su amigo Ernst Bertram: “Queríamos regresar a casa después de las elecciones, pero una serie de advertencias urgentísimas nos detuvieron [...]. Nos dirigimos entonces al Tesino, para visitar primero a Hermann Hesse en Montagnola [...]. El futuro se presenta incierto”¹². Las “advertencias” se referían a que las autoridades nazis habían confiscado su casa y dictado contra su persona una orden de detención. Mann se había convertido en un enemigo del régimen nazi sin, al parecer, hacer méritos suficientes para ello. Aunque Mann había evolucionado desde que reaccionara a la derrota de los Imperios centrales como nacionalista alemán estricto en sus *Consideraciones de un apolítico* (1918), y sentido después una genuina simpatía hacia la república democrática de Weimar, la llegada de Hitler al poder le cogió por sorpresa. Fue de los que, al principio, no se podía tomar en serio a los muchachos de las camisas pardas. Como tantos otros intelectuales alemanes y europeos, los despreciaban pero no los temían. Un reciente biógrafo de Thomas Mann advierte que otros escritores, incluso poco o nada identificados con el régimen como Hauptmann o el propio Hesse, fueron perfectamente tolerados. Pero en el caso de Mann trabajaban varias fuentes de odio distintas: “Lo llamaban judío, marxista, intelectualista, decadente, esnob y frío pergeñador intelectual. La palabra colectiva para definir

¹¹ Véase el final de *Tonio Kröger* (1903), una de las más representativas narraciones de juventud de Mann, que termina con las siguientes palabras: “Veo un mundo por crear, un mundo todavía impreciso que reclama se le ponga en regla y se le dé forma; veo una multitud de sombras humanas que me hacen señas para que las libre de su encantamiento y las redima: trágicas las unas, ridículas las otras... Pero mi amor más profundo y más íntimo pertenece a los rubios y de ojos azules, a los seres intensamente dinámicos, a los dichosos, a los amables y a los vulgares”. *De la estirpe de Odín*. Barcelona: Luis de Caralt editor, 1985, p. 182.

¹² Carta a E. Bertrand del 24 de marzo de 1933. Cit. en nota 2 a la carta 17 de Hesse a Mann del 21-IV-1933. (C., p. 56).

todo eso es: *antialemán*. [...] Él era el chivo expiatorio al que enviaban al destierro en representación de todos"¹³. Esta última observación suena un poco trivial, pero confirma que no había un motivo claro que convirtiera a Thomas Mann en objeto de persecución en fechas tan tempranas. Desde el principio, las sanciones, adoptadas por las autoridades locales de Munich, por un lado, y la defensa legal que la familia Mann intentó por otro, envolvieron el episodio en una cierta ambigüedad. Hubo momentos en que parecía que Berlín iba a rectificar. Mann se mantuvo a la expectativa por dos razones de peso: porque quería recuperar la mayor cantidad posible de sus posesiones y porque deseaba con toda su alma de escritor que sus libros siguieran vendiéndose en Alemania. Cuando comprendió, un par de años después de su salida de Munich, que no sólo había perdido su hogar sino que no podía hacer nada por retener a su público de lectores alemanes, se enfrentó abiertamente con el régimen nazi. Y en el primer episodio de ese enfrentamiento, juega un papel la *RM*.

Todavía en marzo de 1934 le escribía desde Arosa a Hermann Hesse que hay amigos "que me aconsejan regresar a Alemania arguyendo que me debo a mi país, que la emigración no es lo más apropiado para mí...", etc. Pero él mismo se argumenta que "perecería en esa atmósfera de tumultos masivos, autoendiosamiento y crímenes subrepticios"¹⁴ (C., p. 77). Mann se preparaba para romper públicamente con el régimen nazi —pues espiritualmente nunca había estado siquiera próximo a él. Y pocos meses después, la necesidad de hacer un gesto inequívoco se agudiza al mismo ritmo que llegan las noticias desde la patria cercana. "Los problemas actuales de Alemania me han afectado tan profundamente y constituyen un motivo de irritación tan intenso y tan incesante para mi conciencia crítico-moral que, según parece, no estoy en condiciones de

¹³ Hermann KURZKE, *Thomas Mann. La vida como obra de arte. Una biografía*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2003, p. 434. Al cumplirse el año de su exilio forzado, Mann evoca en su diario, no sin amargura, las circunstancias que la salida para un corto ciclo de conferencias se convirtiera en una ausencia de muchos años. "Salimos de Munich —recuerda Mann en la entrada de su diario del domingo 11 de febrero de 1934— sin tener ni la más remota idea de lo que iba a suceder: se sucedieron La Haya y Amsterdam, Bruselas y París, el viaje en coche cama a Chur y Arosa, la noticia del incendio del Reichstag, la «revolución germánica», la obstrucción con barricadas del camino de vuelta a la patria [...]. Y todo en el mismo viaje sin retorno, una vuelta de un año que nos ha hecho envejecer a Katia y a mí en mucho más de doce meses, que nos ha marcado mucho más profundamente de lo que uno quisiera reconocer ante esas estúpidas y brutales potencias que fueron la causa de todo". Thomas MANN, *Diarios 1918-1936*. Barcelona: Plaza & Janés, 1986, p. 188.

¹⁴ Viviendo todavía en Munich, Mann refiere la siguiente anécdota a Hesse: "El verano pasado, un joven de Königsberg me llegó a enviar un ejemplar carbonizado de *Los Buddenbrook*, arguyendo que yo había dicho algo contra Hitler. Añadió, así mismo (la carta era anónima) que quería obligarme a consumir la tarea destructiva. Sin embargo no lo hice, y he guardado cuidadosamente los restos negruzcos para que algún día testimonien del estado espiritual del pueblo alemán en 1932", (C., p. 51-52).

proseguir mi labor artística cotidiana". Tomaba cuerpo la idea de "escribir un documento confesional a nivel político redactado sin tapujos, que tendría desde luego grandes repercusiones de orden interno" (C., p. 85). Podría decirse que la ruptura la llevó a cabo Mann en dos tiempos. Primero, en la redacción de "Advertencia a Europa", conferencia concebida para ser dictada en la reunión que la Sociedad de Naciones tenía prevista en marzo de 1935. Finalmente, Mann no compareció por presión de su editor: su participación podía irritar a las autoridades nazis que estaban a punto de levantar el embargo sobre sus propiedades, pero lo envió para su lectura y se publicó el texto en Estocolmo ese mismo año. El segundo tiempo de la ruptura, que se quiere ahora irreversible, tuvo lugar cuando envió una carta abierta al *Neue Zürcher Zeitung*, publicada el 3 de febrero de 1936, tomando partido por los escritores alemanes que habían tenido que huir al exilio. Y en ella escribía que "es imposible que salga nada bueno de los actuales señores de Alemania, nada bueno para Alemania y nada bueno para el mundo"¹⁵.

El texto se presenta como una reflexión sobre la crisis cultural que atraviesa Europa y que afecta con especial virulencia a las jóvenes generaciones. Que la cultura se haya convertido en una especie de engendro que huele a burguesía o liberalismo no son más que excusas para abandonarse a la pereza moral de ignorar la "responsabilidad individual" para "vivir a cuenta de las comodidades de la vida colectiva"¹⁶. El centro del problema es exactamente que "esta generación no desea sino liberarse para siempre de su yo" (*ibid.*). En cuanto al origen de esa situación completamente nueva, Mann evita el lugar común de creer que el estado de "desmoralización" que explica el triunfo de los movimientos revolucionarios fascista y bolchevique, tenía su origen en los desastres

¹⁵ Hermann KURZKE, ob. cit., p. 447. Cuando finalizaba ese mismo año, Mann reiteró su repulsa hacia el régimen nazi aprovechando la respuesta que dirigió al decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Bonn, quien el 19 de diciembre de 1936, publicó un edicto eliminando a Mann de la lista de los doctores *honoris causa*. Daba como único argumento "la excomunión nacional contra usted". El día de año nuevo de 1937, Mann daba a la publicidad su "Carta al Decano" que tuvo una enorme repercusión internacional. En ella se podía leer lo siguiente: "La razón de ser y el fin supremo del Estado nacional-socialista radican únicamente en esto: adiestrar al pueblo alemán para «la guerra por venir», reprimiendo sin merced, extirpando por la violencia toda veleidad de reacción; hacer de ese pueblo un instrumento de guerra, infinitamente dócil, al que no debilite ningún pensamiento crítico y que se deje llevar por una ignorancia ciega y fanática [...]. Sólo la idea de la preparación integral para la guerra puede justificar el sacrificio de la libertad, de la justicia y de la felicidad humana, puede explicar que esos hombres asuman tan fácilmente la responsabilidad de tantos crímenes cumplidos abiertamente o en secreto", "Carta al Decano de la Facultad de Filosofía de Bonn". Thomas MANN, *Advertencia a Europa*. Buenos Aires: Sur, 1938, pp. 28-29.

¹⁶ *Advertencia a Europa*, ob. cit., p. 40. Citaremos en lo sucesivo por *Advertencia*, y el número de página.

de la Gran Guerra. En este punto no coincide con Hesse. La bancarrota de la cultura europea venía de antes, del siglo XIX y de sus éxitos en cumplir su programa de racionalización de la vida social mediante dos instrumentos: la política liberal y el dominio de la técnica sobre la naturaleza. Thomas Mann apoyaba su argumentación sobre los análisis de *La rebelión de las masas*¹⁷.

En su libro, escribe Mann, Ortega “ha demostrado de excelente manera, que es preciso buscar la razón principal en la ascensión de las masas y en su llegada al poder”. Por supuesto no se trata de la pérdida de privilegios de un burgués asustado ante las muchedumbres que se agolpan en las estaciones. Esa simpleza que también se ha esgrimido contra Ortega, evita enfrentarse con el argumento de fondo del libro que está muy bien trabado con la realidad. Mann resume el mismo notando el uso que hace la masa de la democracia liberal, “a la que deben todo: la abaten sirviéndose de ella”¹⁸. Y lo mismo observa sobre la técnica, que en su capacidad para inducir comodidades, termina por producir una especie de mentalidad primitiva, en el mismo sentido en que el hombre primitivo cree que es la naturaleza quien mágicamente produce las cosas. La técnica, dirá más tarde Ortega, es una “sobrenaturaleza” que esconde el artificio y la complejidad de la ciencia pura. Y lo que pasa con el liberalismo y la técnica, las dos producciones de la razón pura, pasa con la cultura literaria y artística. Aquí es el escritor en lengua alemana quien se duele de que no sólo no se trata de una “barbarie fresca y jubilosa” sino que –y eso es “lo verdaderamente terrible”– “unen una especie de sentimentalismo a una seudofilosofía muy peligrosa. Expresan su modernismo alborotador en una jerga romántica, sirviéndose de expresiones como «el pueblo», «la tierra y la sangre», que significan realidades muy antiguas y dignas de nuestra piedad” (*Advertencia*, p. 47).

En resumen, Mann cree que la crisis de la cultura se presenta como devaluación y desprecio de todo lo concerniente a la vida del espíritu. Pero la

¹⁷ El núcleo de la argumentación que alimenta el texto de Mann es el siguiente: según Ortega, en el siglo XIX “se crea un nuevo escenario para la existencia del hombre, nuevo en lo físico y en lo social. Tres principios han hecho posible este nuevo mundo: la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo. Los dos últimos pueden resumirse en uno: la técnica” (*RM*, pp. 406-407). Ahora bien, “la perfección misma con que el siglo XIX ha dado una organización a ciertos órdenes de la vida es origen de que las masas beneficiarias no la consideren como organización, sino como naturaleza. Así se explica y define el absurdo estado de ánimo que esas masas revelan: no les preocupa más que su bienestar y al mismo tiempo son insolidarias de las causas de ese bienestar” (*RM*, pp. 408-409).

¹⁸ Ortega había escrito: “Creo que las innovaciones políticas de los más recientes años no significan otra cosa que el imperio político de las masas. La vieja democracia vivía templada por una abundante dosis de liberalismo y de entusiasmo por la ley [...]. Hoy asistimos al triunfo de la hiperdemocracia en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos” (*RM*, p. 379).

degradación no la han ejecutado las propias masas, sino que han sido las minorías de intelectuales quienes han quebrado los valores del saber y de la cultura. Ha sobrevenido una especie de auto-inmolación del espíritu: “Un papel de los más extraños, por cierto, es el que han asumido los intelectuales desde hace décadas. El espíritu se volvió, primero, contra sí mismo, por la ironía; luego se negó a sí mismo, al exaltar la «vida» [...]. Conocemos esas actitudes en que el espíritu toma posición contra sí mismo y contra la razón, a la que execra como enemiga de la vida” (*Advertencia*, p. 48)¹⁹.

Los profetas del tiempo, Marx y Nietzsche, el vitalismo y el socialismo historicista, han sido no sólo vulgarizados, sino pervertidos en lo esencial de sus planteamientos. El problema del hombre moderno, zarandeado por todo tipo de teorías y doctrinas, es que termina por no poseer verdad alguna. Pero no puede pasarse sin cultura. Menospreciada y destruida la tradición, no puede acceder a las complejas intuiciones de la razón pura más que bajo la forma de sucedáneos: consignas y proclamas ideológicas. Consciente de su incapacidad, presta oídos a los demagogos que endulzan su inteligencia con la sacarina de la vida inconsciente, el mito de la Raza superior o del fin de la Historia y el heroísmo. Y así, el pequeño-burgués acabó por creerse que “la razón había sido abolida y con ella toda disciplina espiritual y moral” (*Advertencia*, p. 52). Y en un arranque de malhumor concluye Mann: “Se tiene gana de maldecir a la democracia liberal por haber creado la instrucción obligatoria” (*Advertencia*, p. 53).

Y aunque faltaba por llegar lo peor, Mann se muestra profundamente pesimista: “La debilidad del viejo mundo cultivado que retrocede, vacilante y sorprendido, ante estos hunos, es, en verdad, muy inquietante” (*Advertencia*, p. 59). Lo que ha precipitado este final de la civilización europea ha sido su propia

¹⁹ La argumentación recuerda –por no decir que coincide– con la que Julien Benda había adelantado en *La trahison des clercs*. En relación con Ortega, Thomas MERMALL en su documentado estudio introductorio a su edición de *La rebelión de las masas* (Madrid: Castalia, 1998), observa las coincidencias entre el ensayo en cuestión y la “trahison” de Benda y remite al artículo de Víctor OUIMETTE, “La política de Ortega y *La trahison des clercs*”, en *Ortega boy*, Manuel DURÁN (ed.). Xalapa, México: Universidad Veracruzana, 1985, pp. 87 y ss.

Otra coincidencia ilustre se da entre los autores citados y Hannah ARENDT, quien en *Los orígenes del totalitarismo* describió la peculiar relación que fomentaron los sistemas totalitarios entre la “elite y el populacho”. Si Mann nos advierte que las masas “nada saben ya de la respetabilidad individual” (*Advertencia*, p. 40), Arendt observa que “la alianza temporal entre la elite y el populacho se basó ampliamente en este genuino placer con el que la primera veía al segundo destruir la respetabilidad”. Arendt insiste también en que la degradación de lo que quedaba de racionalidad en la ciencia y en la historia fue también motivo de “fascinación” por parte de los intelectuales, que asistían al espectáculo del cambio a voluntad del pasado y de la tradición, anulando toda diferencia entre verdad y falsedad, pasando a ser “una simple cuestión de poder y habilidad, de presión y de infinita repetición”. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1974, pp. 415 y 416.

generosidad. El ideal humanista contiene en su centro una especie de debilidad estructural en su repugnancia hacia cualquier forma de fanatismo, en su tolerancia y complacencia ante la bondad humana. Y termina reclamando la necesidad de una variante de humanismo más “militante” y “viril” (*Advertencia*, p. 60). Su llamada a Europa se sintetiza en esta palabra final: si no es capaz de reaccionar y de tomar conciencia de sí, Europa morirá (*ibid.*).

Mann y Hesse, y es posible que el segundo como guía del primero, iniciaron en la primera mitad de los treinta y como reacción a la ascensión de Hitler al poder, un cambio que habría de resultar muy valioso para la Alemania de postguerra: pasaron de la *germanidad* a la *uropeidad* sin paradas intermedias; trocaron su germanismo cultural profundo, más subrayado y dilatado en el tiempo, en Mann, en un europeísmo en el que la influencia de la segunda parte de *RM* se hizo notar. Los ojos azules y el espíritu de sacrificio de que hablaba el Hesse nieto de prusianos del Báltico y de suabos del sur, iban a ser, cada vez más, concesiones a la melancolía y cada vez menos argumentos para la vida espiritual que deseaban promover en sus futuros lectores. “El elemento común de todo esto es, me parece —escribió Hesse a Mann, refiriéndose a la situación en Alemania— tener que despedirnos de conceptos que amamos mucho y alimentamos largo tiempo con nuestra propia sangre” (*C.*, p. 55). Pero de esa despedida salía un camino que Hesse identificó primero y por el que le siguió poco después Mann: “Sin embargo veo surgir de todo esto un camino que habrá de conducirnos, tanto a usted como a nosotros, de lo alemán a lo europeo y de lo actual a lo supratemporal. Desde esta perspectiva no me parece intolerable el hundimiento de la República alemana y de las esperanzas que usted había puesto en ella”, (*C.*, p. 55). Esta notable carta está fechada en abril de 1933. En menos de dos años habríamos de ver los frutos del giro europeísta en la intimidad germana que decidía en el carácter de Mann. En la carta abierta ya mencionada, enviada a un diario suizo y en la que desafiaba a “los actuales señores de Alemania”, terminaba citando los siguientes versos de Platen:

Es mucho más sabio renunciar a la patria
que soportar el yugo del ciego odio de la plebe
bajo el dominio de una estirpe pueril²⁰.

²⁰ Citado por H. KURZKE, ob. cit., p. 448.

HERMANN HESSE

La rebelión de las masas

No todos los trabajos de este español, muy digno de ser leído, me han cautivado, a veces asoma detrás de la valentía y combatividad del autor algo así como burguesía y profesoralismo. Pero recomiendo encarecidamente este libro de *La rebelión de las masas*, porque es uno de esos libros en los que una época lucha por tomar conciencia y trata de dibujar su propio rostro. Ortega y Gasset elige, para hacer visible la estructura espiritual de nuestro tiempo, ejemplos populares a menudo banales, pero ha dibujado hasta el final algunos de ellos, especialmente al científico medio y a aquel tipo, al que llama el “señorito satisfecho”, con una claridad y expresividad, necesariamente revulsivos. En fin de cuentas el libro es un aviso del intelectual a los apáticos, del aristócrata a los abanderados de los ideales colectivos, una protesta de la personalidad contra la masa, y en éste su sentido más importante, sólo puedo aplaudirlo y alegrarme de que estas ideas pensadas desde hace tiempo por miles de personas, hayan encontrado esta expresión concisa y esperemos que también popular.

Un poco demasiado popular –pues en el fondo es un libro para pocos– y a veces un poco retórico, este libro excelente es, sin embargo, obra de uno de los pocos hombres que tienen un conocimiento verdadero de la esencia de la historia y con ello de la situación de la humanidad actual. Estoy de acuerdo sin reservas con la descripción y el análisis del hombre masa tal como los da Ortega porque no se han expresado nunca de una manera tan unitaria y clara. No menos de acuerdo, y activamente de acuerdo, estoy con su idea del Estado, y con ello con su idea de que la única posibilidad de Europa para el futuro

es convertirse en un Estado europeo. Nos ofrece además una serie de ejemplos de la Historia claramente formulados y vistos con originalidad y en particular alguna buena frase acertada y divertida, como aquella sobre los historiadores: "Del pasado se ve aproximadamente tanto como se intuye del futuro". En conjunto: una obra exhortadora, voluntariosa, que hace tomar conciencia, de importancia europea. La mayoría de la juventud alemana, en lugar de discutir sobre los problemas del día de su generación deberían leer estos libros, no con la voluntad de hablar luego sobre ellos con altisonancia e insolencia, sino para aprender.

1952

Reproducido de Hermann Hesse
Escritos sobre literatura.
Madrid: Alianza editorial, 1984.

¿RENUNCIAR A HEGEL?

ORTEGA Y GASSET, José: *Hegel. Notas de trabajo*, edición crítica de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Abada Editores / Fundación José Ortega y Gasset, 2007. 214 p.

TOMÁS DOMINGO MORATALLA
ORCID: 0000-0002-3237-9540

Toda la filosofía contemporánea puede ser interpretada como un diálogo con Hegel, diálogo que va de la acogida más cordial al rechazo más frontal. La relación con Hegel —el tener que vérselas con él—, no es casual ni tampoco una de las tantas relaciones que pueda establecerse con el pasado filosófico. Las filosofías de los dos últimos siglos son los intentos insistentes de acabar con él definitivamente y los no menos insistentes de volver a recuperarlo. ¿Podemos renunciar a Hegel? ¿Sabemos renunciar a Hegel? ¿Qué hacer con Hegel? Ortega, como otros filósofos contemporáneos que podemos considerar próximos en sensibilidad como H. G. Gadamer o P. Ricoeur, tiene la necesidad de medirse con

Hegel. Sus filosofías pueden ser entendidas como un diálogo con él. Entender a un pensador contemporáneo, a un gran pensador contemporáneo, es, pues, situarlo en la órbita hegeliana. Y para hacerlo correctamente en el caso de Ortega es imprescindible el trabajo que comentamos.

Se trata de las notas de trabajo de Ortega sobre Hegel. Ya sabemos por qué es importante acudir a las notas de trabajo del filósofo madrileño. En ellas asistimos a la formación y conformación de su pensamiento, es decir, asistimos al nacimiento de ideas que vertebrarán su programa; en ellas lo vemos constituirse, elevarse, dialogar, rectificar y rectificarse. Son ideas, muchas veces, balbucientes y por eso también ideas sugerentes. En las notas orteguianas aprendemos nosotros una forma de leer, una forma de pensar, tanto en las notas en las que Ortega lee, subraya, y anota lo que otros dicen, como aquéllas en las que apunta la suge-

Cómo citar este artículo:

Domingo Moratalla, T. (2008). ¿Renunciar a Hegel? Reseña de "Hegel. Notas de trabajo". *Revista de Estudios Ortegaianos*, (16/17), 293-296.
<https://doi.org/10.63487/reo.570>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 16/17. 2008
mayo y noviembre



rencia o la idea que luego tomará cuerpo en obras posteriores.

La edición de estas notas de trabajo sobre Hegel corresponde a Domingo Hernández Sánchez, buen conocedor y trabajador tanto de Ortega como de Hegel. Las notas están oportunamente divididas en tres grupos. El primer grupo de notas, notas de juventud, corresponde a los apuntes y anotaciones de la *Ciencia de la Lógica*. El segundo, más importante y significativo, hacen referencia a la filosofía de la historia de Hegel, y van a servir de base para los artículos y conferencias que Ortega escribirá sobre él, y, por último, un tercer conjunto de notas sobre la dialéctica. La edición se completa con el texto de una conferencia sobre Hegel y la filosofía de la historia dada por Ortega en la Residencia de Señoritas el 14 de diciembre de 1931, y que sólo parcialmente fue publicada por Paulino Garagorri como apéndice inédito a su edición de bolsillo de "En el centenario de Hegel" con el título "La reflexividad". En esta edición contamos con el texto íntegro tal y como se publicó en *El Sol* el 15 de diciembre de 1931.

Se puede decir que con la publicación de estas notas de trabajo sobre Hegel, así como con la publicación de la conferencia en la Residencia de Señoritas, queda completo el conjunto de textos orteguianos sobre Hegel. Esta edición se presenta además con una precisa introducción que nos sitúa perfectamente en el horizonte de la relación compleja entre Ortega y Hegel, a la vez que nos ofrece una detallada información sobre la procedencia de los textos y otros comentarios que nos ayudan a la interpre-

tación. También el editor nos ofrece un índice analítico muy interesante tanto para el investigador como para el curioso. Quizás, con todo, lo más valioso de esta edición que Domingo Hernández pone a nuestra disposición sean las notas a pie de página que recorren todo el libro. Son notas ricas, llenas de precisión bibliográfica y asociaciones oportunas. Merece la pena destacar, sobre todo, aquéllas que hacen alusión a la influencia o presencia de lo anotado en algunas de las claves de la filosofía orteguiana.

Esta obra nos ayuda a entender algo más la ambigua recepción orteguiana de Hegel. No fue un autor al que Ortega pudiera simplemente "incorporar" o "desestimar". La sombra de Hegel se proyecta insistente sobre la filosofía orteguiana. Hegel le sirvió a Ortega en muchos momentos de *contrapeso*, sobre todo en lo referente a muchas ideas excesivas y románticas; en Hegel hay sistema y Ortega apreciará y estimará esta voluntad de sistema. En otros momentos, Hegel aparece como *corroboración*, como garantía de algunos de los grandes hallazgos orteguianos, como sucede con la defensa del realismo. No se trata, en ningún caso, de repetir a Hegel. Gustaba repetir, siguiendo a Benedetto Croce, aquello de "con Hegel no, pero sin él tampoco". Hegel es un referente, una ayuda para su pensamiento. Decía Ortega: "No tiene sentido exponer a Hegel sino ver cómo nuestros problemas aparecen en él y lo que de sus visiones es instructivo para nuestros problemas" (nota 31).

Hemos, pues, de apropiarnos de Hegel. La estrategia de apropiación es

triple. Por un lado tenemos lo que Ortega toma de Hegel; por otro lado lo que rechaza, y por otro, y quizás más interesante, lo que Ortega acepta pero transformándolo. El gran mérito de esta edición es hacernos entrar en este fino trabajo de transformación; el editor tiene el acierto de colocarnos en medio de lo que podríamos llamar un proceso de “digestión” de pensamiento: Ortega digiriendo a Hegel.

Muchos son los temas en que confluyen Hegel y Ortega. El lector encontrará brillantes apreciaciones sobre cuestiones diversas sobre la libertad, el papel del individuo en la historia, los diferentes niveles de lo social, sobre el método de la historia, sobre la idoneidad de la filosofía de la historia o la idea de “espíritu objetivo” como trascendencia de sí mismo y salida al mundo. Encontrará también aquellos temas hegelianos que aparecerán con fuerza en Ortega como serán la idea del “espíritu objetivo”, la necesidad de historizar los sistemas de categorías o el tema del “sentido” como sustancia de la vida histórica, entre otros. De los muchos temas tratados hay tres que me parecen cruciales, y que convierten a Hegel en fundamental para entender el pensamiento de Ortega: *vida, razón y realidad*.

El primer gran tema, o primera gran aportación, es la reapropiación orteguiana de la idea de “espíritu” hegeliana. Reapropiación que es una superación y una sustitución, pues allí donde Hegel hablaba de “Espíritu” Ortega hablará de “vida”. Dice Ortega: “la vida es lo contrario del Espíritu –que es inmanente y consiste en saberse. La vida no se sabe nunca a sí misma, se supone y vive de

supuestos que no sabe y lo que sabe lo sabe desde esos supuestos. Por eso es vida ejecución, novedad siempre inesperada” (nota 111). Y en relación con esta idea, en una nota próxima (nota 117), identifica espíritu, saber-se, con aburrimiento, frente a la diversión, salirse de sí a la imprevisión de otro; tarea que va a ser señalada por Ortega como uno de sus “principios metódicos de investigación”. Por tanto, en vez de *espíritu* hay que poner *vida*, y en su carácter problemático. Retomando otra vez las palabras de Ortega: “Y el destino de nuestro tiempo es precisamente superar a Hegel, lo que implica llegar hasta él. Hay que superar la idea de Espíritu –la reflexividad. Hay que volver a encontrar la gran salida al mundo: perforar la reclusión que es el Espíritu” (nota 164).

El segundo gran tema que no deja de aparecer constantemente es el del alcance de la razón. ¿Qué razón? ¿Qué racionalidad? Vemos a Ortega debatirse con Hegel y apuntar algunas de las claves de su propia idea de “razón vital”. Una de sus grandes aportaciones es, sin lugar a dudas, ampliar la razón, perfilar sus usos y abusos. No deja de ser sorprendente que una de las críticas que le va a dirigir a Hegel es poseer un concepto demasiado estrecho de razón. Y el propio Ortega verá su propio proyecto como tarea de ensanchamiento de la razón tras los pasos de Kant, que supera el logicismo racionalista, y Hegel, con su lógica dialéctica, definiéndose a sí mismo como “un tercero en discordia” (nota 89). La razón orteguiana se quiere ancha, y no duda en decir del filósofo alemán: “Su razón no es suficientemente ancha para po-

der afirmar que lo real es racional” (nota 147), pues “es preciso incluir lo irracional” (nota 41).

El tercer gran tema que me gustaría anotar es el de la “recuperación” de la realidad. Ortega se enfrentará a buena parte de la Modernidad utilizando precisamente a Hegel. Siguiendo a Hegel dice Ortega: “La enfermedad del alma moderna es en su raíz la pérdida de la sensación de realidad” (nota 139). Ésta será la gran corroboración que Ortega encuentra en Hegel: redescubrir la realidad. Nos encontramos ante uno de los grandes temas orteguianos, si bien Ortega lo desarrollará con otros medios, con otra fenomenología. Llega a decir Ortega: “La ley del pensar está en las cosas [...] estábamos en estado de sitio dentro de nosotros. Al mundo, al cosmos! Del Humanismo al Universalismo!” (nota 191). Para Ortega, como no deja de insistir en muchos textos, “es la cosa el maestro del hombre”; el pensar con las cosas es, repite Ortega, la máxima averiguación de Hegel, por lo menos la que más le interesa a él, su gran deuda, su gran aprendizaje.

Estos tres temas –“vida”, “razón” y “realidad”– son definidos y analizados por Ortega en su lectura de Hegel, en

su apropiación crítica. Y son, como sabemos, tres temas fundamentales, por no decir los más fundamentales, de Ortega. Por eso la relación con Hegel no es una más, sino una de las más iluminadoras y decisivas. La relación entre Hegel y Ortega no está estudiada, merecerá atención y dedicación. Es un trabajo que está aún por hacer pero aquí, con este pequeño gran libro, tenemos algunos de los recursos necesarios para semejante tarea. Sólo con un trabajo como éste que tenemos entre manos puede empezar a plantearse con sentido la conexión entre Hegel y Ortega.

Muchas más sugerencias, temas y propuestas encontrará el lector en estas “notas de trabajo”. Nos tocará ahora a nosotros, lectores, tomar nota para seguir pensando y debatiendo sobre Hegel y Ortega y, lo que es más interesante e importante, sobre la validez de sus ideas para pensar nuestros problemas y actuar responsablemente en nuestras circunstancias, pues, parafraseando y repitiendo lo que decía Ortega de Hegel, nos interesan en la medida en que nuestros problemas aparecen en ellos “y lo que de sus visiones es instructivo para nuestros problemas”.

PERSISTENCIA DEL MAGISTERIO DE ORTEGA

LASAGA, José; MÁRQUEZ, Margarita; NAVARRO, Juan Manuel y SAN MARTÍN, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007. 281 p.

JESÚS CONILL SANCHO

ORCID: 0000-0003-2091-4785

Es imposible negarse a la petición de un amigo como Javier Zamora de que escriba una reseña de este libro que ha publicado la colección El Arquero, dirigida por el Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset de la Fundación José Ortega y Gasset, en el que se recogen –según los editores– la mayor parte de las contribuciones al congreso sobre “Ortega, medio siglo después, 1955-2005”, celebrado en Madrid en conmemoración del cincuentenario de la muerte de Ortega y Gasset, acaecida el 18 de octubre de 1955.

Los trabajos del congreso intentan ofrecer un balance y una reflexión sobre la proyección de la obra orteguiana, tras el medio siglo transcurrido, y se presentan en el libro ordenados temáticamente en dos grandes campos de investigación: el de la interpretación histórico-filosófica del pensamiento orteguiano y el de la recepción propiamente dicha de la obra orteguiana en sus sucesivas ediciones y en diversos lugares del mundo. Aunque se destacan de modo especial la inauguración y clausura del congreso con las intervenciones de Pedro Cerezo sobre “Cervantes y El Quijote en la aurora de la razón vital” y de Ángel Gabilondo sobre “«Yo hablaba a Juan...» Ortega y el cuidado del decir”. A todas estas contri-

buciones se añade un Anexo en CD, en el que se recogen las numerosas comunicaciones enviadas al congreso y cuyos títulos son reseñados también al final del libro en un índice general, distribuido en ocho apartados correspondientes a las diversas mesas temáticas.

Según el director del congreso, José Lasaga, entre sus resultados más notables cabe aludir a los siguientes: 1) haber destacado la originalidad filosófica de Ortega, más allá de las manías de considerarlo un pensador “adánico” o de un mero “repetidor”, ya que, si bien Ortega se formó filosóficamente en el ámbito de las tradiciones germánicas, con ese bagaje ejerció su propio pensamiento a partir de la realidad española, articulando sus ideas desde su realidad vital; y 2) la emergencia de un “nutrido grupo de jóvenes investigadores” que vienen trabajando en los últimos tiempos sobre la obra de Ortega, como queda patente en el creciente número de las publicaciones y en la organización de todo tipo de eventos en los que Ortega constituye un punto de referencia filosófico relevante.

Seguramente debido a la coincidencia con el cuarto centenario del *Quijote*, un buen número de las contribuciones en este congreso prestan una especial atención al libro *Meditaciones del Quijote*, como destaca el propio Lasaga, aludiendo en este sentido a las de Cerezo, Cjestei y Navarro. Aunque los trabajos de Cerezo y Cjestei tienen la peculiaridad de resaltar algunos aspectos de la dimensión hermenéutica en ese libro de 1914 y el de Cerezo, además, resalta la crucial relación con Unamuno.

Cómo citar este artículo:

Conill Sancho, J. (2008). Persistencia del magisterio de Ortega. Reseña de "Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después". *Revista de Estudios Ortegaianos*, (16/17), 297-299. <https://doi.org/10.63487/reo.571>



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 16/17. 2008
mayo y noviembre

Otros trabajos, como los de Bacigalupo, García-Gómez, Regalado, Rodríguez, Salas, Villacañas, San Martín y Gabilondo, se sitúan en momentos –y obras– posteriores de la evolución del pensamiento orteguiano y estudian su vinculación con algunas de las principales corrientes filosóficas, de modo especial con la fenomenología (García-Gómez, Rodríguez y San Martín) y la filosofía del lenguaje desde la teoría del decir (Gabilondo), aunque Regalado y Bacigalupo (éste en su breve pero precisa aportación) hayan incidido también, por su parte, en el carácter hermenéutico de la filosofía orteguiana, ampliando sus conexiones más allá de Husserl y Heidegger, al dejar constancia con razón de la importante influencia de Dilthey en Ortega (a la que asimismo está dedicada por cierto la comunicación de Lévêque). Por lo que respecta a la segunda parte, dedicada a las recepciones de la obra de Ortega, se ofrece una variada representación. En primer lugar, cabe destacar la contribución de Carpintero sobre las diversas ediciones de la obra de Ortega, desde la primera de 1932, pasando por la de 1946 y sus sucesivas ampliaciones, hasta la que hay en curso a partir de 2004. Y, en segundo lugar, diversos autores ofrecen una selección de significativas presencias de Ortega en distintos lugares y sentidos: Aguilar se encarga de recordar la peculiar recepción en Argentina; Gabaráin, el significado del proyecto intelectual orteguiano; Márquez, su dimensión pública como intelectual; Mermall, la favorable recepción en Estados Unidos de América; Mora, su presencia en los filósofos del exilio (o, con el contextual eufemismo de Abe-

llán, la “filosofía española en América”); y finalmente San Martín, la recepción de Ortega en España.

En principio, este libro constituye un paso más en el empeño compartido por normalizar la presencia de Ortega en el pensamiento español y en las instituciones académicas. No siempre ha sido así. Puedo confirmarlo con mi propia experiencia desde el año 1970 en que entré en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valencia.

Algún día habrá que aclarar todavía más las cosas y desenmascarar a quienes también en esa época denostaban a Ortega en la universidad, aunque hayan sabido recubrir sus vergüenzas con el correspondiente disfraz. Pero lo cierto es que en aquellos años –en los medios cercanos a mí– sólo Fernando Cubells y Helio Carpintero (y con algunas reservas Fernando Montero) animaban al estudio de Ortega (asimismo de Zubiri y el entorno del pensamiento español). En eso tuvimos suerte e hicimos caso a sus acertadas indicaciones. Fue para algunos de nosotros una tabla de salvación y un estímulo para ampliar el horizonte filosófico universal con las peculiares aportaciones producidas desde nuestros propios lares.

Si atendemos ahora al contenido filosófico de la mayor parte de los trabajos que el libro ha recogido, detectamos una preeminencia de la conexión con la filosofía teórica en versión fenomenológica. Sin embargo, por comparación han quedado muy menguadas las conexiones con otras fuentes de la peculiar hermenéutica raciovitalista orteguiana, como son Dilthey y Nietzsche, y que, sin embargo, han sido destacadas por

otros investigadores (por ejemplo, Orringer¹, Zamora²).

Por otra parte, también la rica contribución de Ortega a la filosofía práctica (la filosofía moral y política) está muy difuminada. En este contexto cabría destacar muy especialmente la aportación temprana –pionera– de Aranguren con su libro sobre La ética de Ortega (de 1958)³ y su decisiva impronta en la orientación de las generaciones posteriores en esta vertiente de la reflexión sobre la vida moral y política⁴.

Por último, resulta llamativa la ausencia de pertinentes consideraciones sobre la relación de Ortega con Zubiri, un discípulo confeso y colaborador distinguido en el proyecto cultural impulsado por Ortega en España y, de modo muy particular, en el filosófico, tanto en la Facultad de Filosofía de Madrid como en la Revista de Occidente. Y asimismo resulta extraño el silencio por lo que se refiere a la –al parecer– predominante conexión con la fenomenología. Pues no puede olvidarse que la tesis doctoral de Zubiri sobre Husserl,

titulada *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, fue dirigida por Ortega, defendida en 1921 y publicada dos años más tarde, y que el director de la tesis doctoral de Gaos sobre Husserl fue Zubiri y que la traducción de Ser y tiempo de Gaos fue propiciada –y acompañada– por Zubiri, como han puesto de relieve desde hace años las propias “confesiones” de Gaos⁵ y los estudios de Antonio Pintor⁶, Diego Gracia⁷, Germán Marquínez⁸ y recientemente la biografía de Zubiri⁹.

Tiempo habrá de seguir este camino completando juntos todos los aspectos que seamos capaces de aportar para enriquecer el amplio horizonte que contribuyó a abrir la desbordante tarea desplegada por Ortega en España en su momento. Ahora es nuestro tiempo. Por eso, quiero aprovechar la ocasión para felicitar a los promotores y hacedores de este acontecimiento intelectual y editorial, a todos los participantes en el mismo, en especial, a los organizadores y editores. Ojalá que nos sirva de estímulo para proseguir en nuestra circunstancia vital e histórica el quehacer al que invita la magistral orientación orteguiana.

¹ Nelson ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979; “La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: la influencia de Georg Misch”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 3 (2001), pp. 147-166; *Nuevas fuentes germánicas de “¿Qué es filosofía?”*. Madrid: CSIC, 1984.

² Javier ZAMORA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002.

³ José Luis L. ARANGUREN, *La ética de Ortega*. Madrid: Taurus, 1958 (en *Obras completas*, volumen 2. Madrid: Trotta, 1994, pp. 503-539).

⁴ *Íbid.*, por ejemplo, José Luis L. ARANGUREN, *La izquierda, el poder y otros ensayos*, edición de Antonio G. SANTESMASES. Madrid: Trotta, 2005; Helio CARPINTERO, *Cinco aventuras españolas*. Madrid: Revista de Occidente, 1967; Enrique BONETE, *Aranguren: la ética entre la religión y la política*. Madrid: Tecnos, 1989.

⁵ José GAOS, *Confesiones profesionales*. México, F. C. E., 1958.

⁶ A. PINTOR, “Zubiri y la Fenomenología”, *Realidades III-IV* (1979), pp. 389-565; “El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, X (1983), pp. 55-78.

⁷ D. GRACIA, *Voluntad de verdad*. Barcelona: Labor, 1986 (2.ª ed.: Madrid: Triacastela, 2007).

⁸ Germán MARQUÍNEZ, *Sobre filosofía española y latinoamericana*. Bogotá, USTA, 1987, pp. 243-301.

⁹ J. COROMINAS y J. A. VICENS, *X. Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus, 2006.

¿UNA GENERACIÓN ORTEGUIANA?

MENÉNDEZ ALZAMORA, Manuel: *La Generación del 14. Una aventura intelectual*. Madrid: Siglo XXI, 2006. 509 p.

FELIPE GONZÁLEZ ALCÁZAR

ORCID: 0000-0003-0992-6275

La incidencia del concepto de “generación” en la Historia de la Literatura en particular, y de la Cultura en general, ha fluctuado alternativamente entre la adhesión, a veces forzada, y el olvido consciente. Como nada en la vida suele mostrarse en blanco y negro, exceptuando las dicotomías filosóficas que suelen basarse en dualidades conceptuales aparentemente perceptibles (amor-odio, vida-muerte, movimiento-reposo, ¿razón y fe?...), el concepto de “generación”, después de sus vaivenes, ha vuelto a formar parte de la espina dorsal de la disposición *narrativa* de los panoramas últimos de algunas historiografías de nuestro entorno. No tardarán en volver a cristalizar en España sus esquemas englobadores tendentes a la oposición y transición entre momentos climáticos: el nacimiento de los protagonistas, la comunidad de trato y de vivencias sociopolíticas y culturales, el goteo de sus creaciones, las marcas decisivas y diferenciadoras frente al grupo anterior... Es decir, una nueva expectativa de comprensión del objeto cultural basado en un hecho humano inalterable: la cronología de sus vidas en un marco sociológico de existencia e intereses comunes. Y en auxilio del Neohistoricismo, sus métodos más fieles: el positivismo, el biografismo a lo Saint-Beuve,

con todas las aportaciones posibles del psicoanálisis freudiano para explicar el acto creador y sus consecuencias, en suma, un Idealismo conformador que admita en su seno revisiones y actualizaciones de los principios, al menos en lo que a la Crítica literaria se refiere, de la estilística o de la mitocrítica.

El problema con las “generaciones” suele consistir en que las personas que la integran difícilmente perciben hasta qué punto, a través de filias y fobias, coinciden con sus pares o, más complejo todavía, con las creaciones e iniciativas de los mismos. El mecanismo del reloj, la casilla que hay que rellenar en cada momento (la comunidad de intereses, el o los precursores, el año y acto decisivos, la nómina de componentes...) provoca demasiados debates y pocas unanimidades. El bautismo nominal suele crear polémica: ¿deberíamos superar pese a su éxito el término azoriano de 1913 de generación del “noventay ocho” o atender a la insistencia aperturista de Juan Ramón y marcar a todo ese período con la etiqueta de “modernismo”? ¿Acertó Homero Serís con “generación del 36” para aludir a aquellos, principalmente poetas, que formaron parte real de las trincheras en la Guerra Civil? En cualquier caso, ya conocemos con exactitud los vaivenes suscitados por la imposición de un antólogo que, más dubitativo o menos férreo, se limita a agrupar autores y libros: así García Hortelano con el “grupo poético de los años 50” y en su estela la denominación de “grupo poético del 27”.

Cómo citar este artículo:

González Alcázar, F. (2008). ¿Una generación orteguiana? Reseña de “La Generación del 14. Una aventura intelectual” de Manuel Menéndez Alzamora. *Revista de Estudios Orteguianos*, (16/17), 300-307.

<https://doi.org/10.63487/reo.572>



Nada más clarificador que detenerse brevemente en el nombre mismo de “generación del 14” para validar mis palabras. Frente a la fecha iniciática del desastre en el grupo anterior, ahora debemos esperar a una reseña en Argentina, en *Realidad* de 1947, para que Lorenzo Luzuriaga concluya su valor emblemático con la perspectiva, ahora no orteguiana estrictamente, necesaria para razonar tres hitos que a sus coetáneos debieron de resultar difíciles de hilar: tanto la aportación de Ortega al espacio cultural-literario de la pasada conmemoración de un centenario en sus *Meditaciones del Quijote*, como su propuesta regeneradora de la conferencia “Vieja y nueva política” en la Comedia de Madrid, junto al comienzo de la Gran Guerra nos parecen eventos que difícilmente pueden sustentar en cantidades equiparables la definición de toda una generación. Quizás yo me encuentre predispuesto a admitir etiquetas más abiertas, como “novecentismo” o “Edad de Plata” o incluso más restringidas, como “Escuela de Madrid”, cuya coherencia interna reponde más claramente a una sistematización. No en vano, D’Ors, Pérez de Ayala, Zuloaga, Juan Ramón Jiménez, Azaña, Romero de Torres o Gómez de la Serna provocan en nosotros el aroma de toda una época muy dilatada y abierta pero fácilmente reconocible. De igual forma sucede con el listado de profesores y alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central a fines de la segunda década y en los 30: Ortega, Zubiri, Gaos, García Morente, Lapesa, Salinas, Rodríguez Huéscar, Marías...

Precisamente, Manuel Menéndez Alzamora, profesor de Teoría Política y Pensamiento Político Contemporáneo en la Universidad CEU-Cardenal Herrera Oria de Valencia, en su magnífico libro, adelanto así mi elevadísima valoración, reconoce encontrarse ante un método que, proveniente de una sociología con pretensiones científicas pero sólo descriptiva en el fondo (es afirmación mía, no sé si el autor compartiría esto conmigo enteramente), permanece enraizado en un sistema decimonónico de encuadrar la realidad y de, en cierto modo, obligarla a encaminarse hacia una lógica encuadratura entre límites clarificadores: “La idea de generación, [...], deviene hoy en arcaísmo necesario para explicar un mundo en donde las décadas marcaban las vidas, una época en la que el tiempo se ordenaba como las cajas o los libros sobre los anaqueles, en la trastienda de la historia. [...] Traemos aquí el concepto de generación como empresa de coincidencias”.

Se articula esta monografía, con razón, sobre el basamento de certidumbres provocado por la asunción del concepto de generación, pero consciente de su volatilidad el profesor Menéndez Alzamora apuntala con mayor seguridad su trabajo sobre tres pilares, permítaseme proseguir el símil arquitectónico, fundamentales: la comunidad de empresas culturales que ayudan a definir y dar vehículo a ideas y proyectos, la explicación de esas ideas sobre los elementos determinantes de la regeneración político-educativa española y la pretensión de europeización y, en tercer lugar y ante todo, el magisterio de Ortega.

Respecto de lo primero, cabe concluir que se ha preterido una visión de conjunto sobre el proceso cronológico y la génesis del movimiento; para ello se avanza en el texto apoyándose sobre las empresas, a la par, en encajada urdimbre, culturales y políticas, que supusieron la creación de las revistas *Faro* (febrero de 1908 a febrero de 1909), *Europa* (1910) y *España* (sólo 1915), en la época en que fue dirigido por Ortega, y los sucesos fundamentales de la formación del grupo Joven España (1910-1911), y tras marcar el camino sobre consignados mojones (la creación de la Residencia de Estudiantes en 1910, los avatares de la Conjunción Republicano-Socialista hasta su disolución en 1913 junto a la ilusión despertada por el reformismo de Melquíades Álvarez el año anterior y el Homenaje a *Azorín* en Aranjuez en el mismo año trece), el momento culminativo en la conferencia “Vieja y nueva Política” en el Teatro de la Comedia, el 23 de marzo de 1914, puesta de largo además para la Liga de Educación Política Española que apareció el año anterior. Con el paso de *España* a la dirección de Azaña, a fines 1915, y el estallido veraniego de la Guerra Mundial, con su hispánica polarización intelectualmente desgarradora, acaba el relato. Es pues una descripción atendida a unos eventos demasiado poco duraderos en el tiempo, como las dos primeras revistas, para tener espacio y detenimiento suficientes como para analizar los logros de toda una generación. Evidentemente el autor no nos hurta el fruto tardío de los componentes de este grupo, es decir, su madurez vital e intelectual, solamente ha

centrado su relato en los años de mayor cohesión, de mayor vivencia y unidad, en suma, de consistencia frente a otros. Así pues, la inacabada historia produce una distorsionada visión de otras aportaciones con toda evidencia novecentistas: desde las mismas empresas culturales más estrechamente orteguianas, como *El Sol* (1917) o *Revista de Occidente* (1923), hasta el mismísimo advenimiento de la República, cuyos políticos y dirigentes eran en su gran parte coetáneos o protagonistas de la misma generación, como Azaña, De los Ríos, Araquistáin, Sánchez Albornoz o el propio Ortega.

Aún más clarificador hubiera resultado conducirnos hasta la aparición de la generación siguiente, por contraste tan poco política en principio y tan cerrada y profundamente lírica; y más aún que no nos hubieran dejado huérfanos de conocer las relaciones estrechísimas de los intelectuales con los movimientos artísticos y todo el *environment* en que se desarrolló la trayectoria vital de la primera cifra significativa de españoles que, modernamente, salieron a estudiar a Europa en un número suficiente para que ese viaje resultara a la par iniciático y determinante para ellos y para el país. Por consiguiente, el giro indispensable hubiera consistido en demostrar las conexiones necesarias entre los pertenecientes al 14 español y aquellos grupos que el mismo autor describe al comienzo y al final de su libro en rápida pero justa comparación: desde la *Joven Turquía*, a su particular modo, a la *Giovane Italia* y, de ahí, al hondo magisterio de Barrès en *De Tarde y Massis*. Así lo prometía la primera cita biblio-

gráfica sobre el clásico libro de Wohl (*The Generation of 1914*, de 1979), pronto defraudada a cambio de una focalización mucho más intensa en los años primeros de formación y madurez, con sus concentraciones formativas y unanimidades, lo que infiere que el libro debe demasiado tal vez, y es uno de los pocos reparos que voy a señalar, a una tesis sobre la génesis del grupo del 14, cuyo título hubiera quedado más ajustado en esta publicación. Como correspondencia, las excelentes notas, cuya disposición final es algo que lamento y deploro y que en ningún caso denuncio como responsabilidad del autor toda vez que su oficio universitario le inclinaría al pie de página de un modo natural, denota desmayo en publicaciones académicas y en libros editados en los casi dos lustros descritos que, si bien parecen ajenos al componente puramente sociopolítico, son sin embargo claves para comprender los logros y frustraciones del mundo cultural-literario, filosófico y artístico de las primeras décadas del XX, cuyas vanguardias nacen en años inmediatamente anteriores a la Primera Guerra Mundial. A cambio, podemos seguir con interés un apéndice cronológico muy completo, de gran utilidad, y una bibliografía con comentarios bastante actualizada que, sin embargo, el autor desaprovecha en el curso de su ensayo.

La segunda firmeza en que nos asentamos tiene que ver con el reconocimiento y análisis de la ideología representada en los artículos de las revistas reseñadas y en las presencias públicas de la generación del 14. Sorprende, sin embargo, la aceptación

presuntamente sin complejos ni debates del regeneracionismo de Costa oscilando sobre los vaivenes de Unamuno en doble paternidad de las ideas de Ortega o de Pérez de Ayala, por señalar, acerca de la europeización de España y de su regeneración sociopolítica desde los mismos fundamentos del Estado hasta la reintegración de los ciudadanos en un nuevo orden moral, educativo e incluso físico, a través de la higiene, la alimentación o el deporte. Es cierto que en *Faro* o en *Europa* hay un deseo de transformación, una llamada a la “juventud intelectual” como fuerza motora de la cansada maquinaria de la Restauración a la que se juzga muerta y enterrada, incapaz de una sola iniciativa. El debate político no parece cegar sino unir en su seno, un deseo de provocar también un debate más amplio en todos los niveles de la sociedad: desde la ciencia a la sensibilidad artística, estragada por un alcanforado y soporífero romanticismo finisecular. El influjo de la Institución Libre de Enseñanza, ya veterana, o del Krausismo denostado por Menéndez Pelayo, aparecen demasiado poco en estas páginas, deseosas de entrar rápidamente en la descripción y análisis de los contenidos ideológicos de un momento que, sin el impulso modernizador de Giner de los Ríos, o los intelectuales del entresiglos, no hubieran podido nunca girar su nuca definitivamente hacia un prometedor siglo XX, pronto frustrado por violencias inusitadas. En primer lugar, cuando estos aprendices de políticos de salón, hubieron de vérselas con la realidad de los movimientos reivindicativos ensal-

zados frente a la Ley de Represión, con la Semana Trágica, en los disturbios antibélicos que suscitaba la cuestión marroquí o en la reivindicación de las masas para las que ellos estaban en condiciones de ofrecer ese “cirujano de hierro” que por desgracia algunos países acabamos por tener en su versión trágica y cruelmente irónica. Más inquietante nos hubiera parecido la respuesta si el autor se hubiera atrevido a esbozar qué público de adeptos aspiraban a ganar con un elitismo cultural que hoy parece políticamente “incorrecto”. Tal vez el experimento de la Conjunción y el protagonismo que tomó Álvarez y su Partido Reformista fueron la primera experiencia real de poder asumir un protagonismo político para realizar su ideario, en principio poco partidista. La frustración y la necesidad de tomar partido por diversas opciones políticas, en aquel momento radicalizadas, impulsó la creencia en el fin de la comunidad de intereses de los integrantes del 14. La Gran Guerra, coherentemente con el impulso europeizador que les había unido, les obliga a situarse a favor de los aliados o de las potencias centrales por efecto del primer apoyo a las democracias y el factor de la Revolución Rusa de Octubre. Tales procesos adquieren después proporciones atomizadoras en cuanto a la variedad de opciones del pensamiento político que Menéndez Alzamora resume en tres académicamente: el conservadurismo, el izquierdismo y el liberalismo, con todos los matices posibles. Y ahí se frena abruptamente, abandonando a su suerte la evolución concreta del ideario político común del 14 en cada

uno de estos jóvenes a cambio de una expectativa resumida a manera de conclusión.

Habiendo representado aquellas primeras bases los dos apoyos radicales de este ensayo, por su coherencia, la destreza demostrada por su autor y el vasto dominio del momento socio-político, no es menos cierto que el tercio se completa y se explica bajo lo que antes he llamado el magisterio de Ortega. Es decir, las ideas, la comunidad de intereses, el protagonismo, incluso biológico, o el marco posible de discusiones filosóficas de toda una generación confluyen y discurren bajo los parámetros de una sola persona que condiciona de tal manera que incluso, arquitectónicamente, esta edición aparece dominada y partida por un cuadernillo de fotografías en su mayor parte de la vida de Ortega, que parece ceder equívocamente un lugar de preeminencia y respeto a *Azorín* en la cubierta, impresa con la muy reproducida imagen de la primera redacción de *Europa* en 1915. Para Menéndez Alzamora fue Ortega el “vértice aglutinador” de esta “aventura intelectual”. Y no un Ortega cualquiera, sino el joven profesor todavía constreñido por el neokantismo aprendido en su primer viaje a Marburgo, en cuya Universidad se leía a Kant, Descartes, Platón y Leibniz, y en donde la Cultura era todavía considerada la verdadera Realidad del hombre. Ese profesor, decíamos, que se acerca al socialismo con ideales casi saint-simonianos, como indica Alzamora, que se haya en constante lucha para construir un nuevo marco político, que cree en la labor dinamizadora y renovadora de la Cultura, pre-

sente en tribunas y periódicos en medio del “muera Maura”, trasunto literario del “¡Maura, no!” en boca de los modernistas de *Luces de bohemia*. No es el mismo, evidentemente, que al retornar del segundo viaje a Marburgo vuelve con su bagaje repleto de nuevas inspiraciones que, a través de Brentano, Scheler o Husserl, provocan una evolución interna hacia la fenomenología que pronto iluminará con escritos radicales. Una historia bien contada por muchos especialistas en la que no incidiré, pero de la que resaltaré la conversión del marco vital individual en el centro sobre el que se extiende la conciencia de que filosofar es circunstancializar, como abrevió Marías. La cultura viva de Simmel y la pedagogía social, idea inspirada en Natorp, estallan en proyectos, libros (las *Meditaciones* del 14) y artículos. Ya que *Faro* o *Europa* no pudieron asistir a esta novedosa aparición del vitalismo orteguiano, se nos inclina a reconocer en los números de estas publicaciones el espíritu orientador del europeísmo y el afán científico del neokantismo en algunas colaboraciones: destaco la de Maeztu que, al reconocer en la nueva generación una inclinación a lo sistemático y científico, provoca una conciencia de trasvase generacional y de identidad.

La presencia de Ortega se lee simbólicamente hasta en la aparición del grupo Joven España, cuya presentación pública del 16 de julio de 1910, con un manifiesto de poca consistencia incluso escrituraria, es considerada el acta fundacional de la generación del 14. Menéndez Alzamora dibuja la sombra del filósofo en un segundo plano como

espectador de la iniciativa de Barcia, Gómez Hidalgo y Pérez de Ayala, que raudamente apostolaron desde su madrileñismo al resto de España con fortuna pronta pero efímera. Como casi siempre, la expectativa frustrada acabó en conflictos internos, muy similar al fin de *España* y a muchas iniciativas que, faltas de apoyo oficial y popular, murieron de sí mismas. O sencillamente por desenfocadas por la pretensión excesiva y la separación entre los problemas analizados por los intelectuales y el país real, con su más del 40% de analfabetismo. Es cierto que el Homenaje a *Azorín* de noviembre del 13 por el rechazo de la Academia tuvo eco en la prensa, que se preguntó allí dónde estaba España, que por un instante pareció que el maestro les entregaba el testigo del regeneracionismo en un encuentro feliz entre el 98 y el 14, y que Ortega habló alto y claro recostándose sobre cierto elitismo intelectual en su discurso que emocionó tanto a Gómez de la Serna, apellidándole “capitán del futuro español”. También fue motivo de gran debate el banquete del Partido Reformista, exactamente un mes anterior, en el Palacio, al que incluso acudió Galdós, recibido como un Homero casi silente, heraldo de otros tiempos.

Menéndez Alzamora no inventa la presencia de Ortega y su reconocimiento en todas esas iniciativas y empresas culturales pero en ninguna es tan radical su aportación como en la presentación de la Liga de Educación Política Española, el 23 de marzo del 14, con la conferencia “Vieja y nueva política”. Con o sin “Prospecto” previo del año 13, la conferencia ha quedado para la

historia política de este país como el momento en que los intelectuales reconocen por fin que su presencia pública requiere algo más que pronunciamientos o visitas simbólicas a ciudades ya lejanamente amotinadas. La quiebra entre la España vital y la oficial precisa de una cura desde el mismo impulso radical del individuo, convirtiéndose el yo personal en el garante de la “sustancia nacional”. El diagnóstico acertado de Ortega comunica por igual a varias generaciones —aquí se encontraba Antonio Machado, por ejemplo—, presiona sobre las mismas conciencias, pero las soluciones propuestas aquella noche, como muy bien se refleja en este volumen a partir de los comentarios variopintos de la prensa (pp. 253-259), tales como la *salvación* en su libro sobre el *Quijote*, remiten a un contexto filosófico, proclive al encuentro de elites culturales o académicas, que la tozudez conflictiva de la sociedad española y europea se encargaron de frustrar. La vía del liberalismo social y de la nacionalización de los problemas patrios, esto es, el planteamiento de lo sustancial en busca del bien común de España escaso daño podía crear en las conciencias y en los intereses creados de las clases dirigentes. De ahí muchas ilusiones rotas que disolvieron unanimidades y relaciones personales como las de Azaña y Ortega. La presencia del conflicto bélico fue una rémora constante para *España*, donde las contradicciones orteguianas entre su germanismo culturizador y su proclividad aliadófila, necesariamente política, precisaron de una labor constante de clarificación.

Esa última clave, tan difícil de desenrañar por aparentemente eficaz, suscita en mí una duda que parece contradecir el sentir del profesor Menéndez Alzamora. ¿Estamos ante una generación, no un grupo, tan dependiente de la evolución de un único actor, por protagonista o decisiva que fuera su presencia, que sin duda lo fue, como para concluir que a ésta debemos reconocerla sustancialmente como la generación de Ortega? La estructura de este ensayo y su conclusión final dejan demasiado al margen todo el cuidadoso armazón filosófico que Ortega fue estructurando a favor de una proclividad al encuentro y la actuación política nacidos de un impulso renovador que parece originarse en Costa y traspasar a Unamuno, lo que quiere significar que ni es ésta la única generación alentada por un deseo de reforma patrio ni tampoco la primera. Más aún, la pretensión modernizadora de España, su puesta al día, nació también entre los derrumbes decimonónicos, hasta tal punto que no queda claro si el 14 es ya la verdadera respuesta de la intelectualidad siglo XX a los problemas del siglo XX. O si por confusión, tantos nacimientos, tantos hitos en ese camino, tantas frustraciones, no son en consecuencia hijos de un diagnóstico sobre otro diagnóstico, tan natural, debemos reconocerlo, en movimientos muy señaladamente autocomplacientes. ¿Cuál fue entonces la señal en la frente, la marca distintiva del 14? Sin el repaso a toda la aventura creadora —pintores, músicos, escritores protovanguardistas, filólogos, científicos—, responsable de una nueva mirada sobre el objeto estético, a la que conducirían

quizás los efectos de la fenomenología orteguiana, no es fácil responder a una pregunta insidiosa. Ni siquiera parece unánime el reconocimiento de sus miembros entre sí: ¿olvidamos las rencillas políticas como base de crudas polémicas o la pura invectiva, por ejemplo de Pérez de Ayala sobre la "fama" filosófica de Ortega en *Troteras y danzaderas* de 1913? Aceptando el magisterio orteguiano, como el mismo Pérez de Ayala sancionó en varias ocasiones incluida este libro, el esfuerzo acumulado de toda una vigorosa juventud, no lo olvidemos, acompañada de sus mayores, parece dominado por un *mandarín*, concepto tan odiado por el mismo Ortega, a través de cuyo metafórico cuello de botella habrían de haberse retorcido toda progresión cultural inmatizada de aquellos años para confluir en un *mare Nostrum* sin salida.

Al comienzo de esta reseña exponía mis reparos al concepto de generación.

Este libro no los ha solucionado. Juzgo en él una sistematización y un modelo de análisis excelentes, concentrando una amplia y altamente informada visión en una serie de actos y publicaciones que señala como alda bonazos y *flashes* en cuyas instantáneas ha imbricado un discurso muy cerrado en torno a una nómina demasiado parca que conforme iba centrándose en Ortega se estrechaba aún más. El método, como en el ensayo presente, supone una solución acertada y una restricción autoimpuesta. Desde esta reseña solicito encarecidamente al profesor Menéndez Alzamora que continúe la magnífica labor emprendida y no considere esta investigación cerrada, ampliando sus objetivos a años posteriores, lo que podría justificar o matizar, y he ahí mi duda inicial y un nuevo debate, la centralidad dominadora de Ortega.

VITALISMO METAFÍSICO

PIMENTEL MIÚDO, Berta: *Sentidos da Vida e do Mundo*. Arrifes: Edições Macronesia, 2007, 270 p.

JAIME DE SALAS
ORCID: 0000-0002-7116-4091

Se trata de una monografía clara, escrita con un estilo ágil y hecha desde un buen conocimiento de la obra de Ortega. Entra en una cuestión que nos ha preocupado mucho a los investigadores y que es central, a saber, lo que debe entenderse por vida en nuestro autor. Responde distinguiendo con acierto varias acepciones del término que se incorporarían en momentos distintos de la trayectoria de Ortega: Nietzsche, Heidegger y Dilthey, sobre todo, habrían dejado su impronta en momentos distintos. No creo que se pueda objetar mucho a este planteamiento pero evidentemente no tiene ni la envergadura de lo realizado por algunos de quienes han tratado este tema en el pasado, ni aporta un punto de vista nuevo sobre una cuestión ampliamente debatida. Lo bueno es que ha primado en todo momento la atención a los escritos de Ortega.

El caso de Ortega es interesante entre otras razones porque acude a fuentes muy distintas a la hora de caracterizar el concepto de vida. Pero se puede prestar a una confusión. Una cosa es que la noción de realidad última sea la culminación del proceso de conocimiento y otra es que sea el paso necesario que todo filósofo tenga que dar. Se puede hacer grandes contribuciones a la historia de la filosofía sin renovar la metafísica e incluso desde posiciones de neutralidad

con respecto a la realidad última. En el caso de Ortega la búsqueda de una metafísica constituye parte esencial del argumento de su obra. Lo necesitaba para justificar un discurso que podía aparecer puramente oportunista. En Ortega su madurez intelectual coincide con la lectura de *Ser y Tiempo* y el primer paso consiste en el trabajo que realiza en los dos ciclos de conferencias que da en Argentina en 1928 donde se reformula la idea de realidad radical.

Estoy absolutamente de acuerdo en que la influencia de Nietzsche es muy importante. Por supuesto que se trata de una influencia literaria pero también entendemos la autora y el reseñante que en Ortega hay un vitalismo metafísico que a través de Nietzsche remonta a Schopenhauer e incluso Leibniz y que en la época de Ortega se manifiesta sobre todo en Simmel y en Bergson. Yo añadiría un vitalismo en el caso de Ortega residual, porque si bien Ortega parte de la perspectiva propia, hace introspección y está atento a la experiencia de la realidad no le ayuda la fenomenología como hubiera querido a la hora de encontrar lo que más tarde entenderá como razón vital. El vitalismo en este periodo queda como punto de referencia: lo que hay son hombres que se producen en sus actividades.

La forma de llegar a una dimensión de la razón vital se encuentra en la perspectiva. Dentro de ésta, la realidad del individuo se articula de una determinada forma. En el mundo de cualquier persona se dan relaciones y prioridades y también distancias. No es suficiente

Cómo citar este artículo:

De Salas, J. (2008). Vitalismo metafísico. Reseña de "Sentidos da Vida e do Mundo" de Berta Pimentel Miúdo. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (16/17), 308-209.
<https://doi.org/10.63487/reo.573>



pensar en una realidad que se auto-justifica lúdicamente. Debe por lo menos llegar a otros y para ello tiene que ser narrable y por tanto racionalizable. Por ello, Ortega piensa en una forma de trabajo intelectual que consiste en la reproducción de perspectivas: La figura de Baroja sobre todo, pero también Azorín o Renan. Desde otro punto de vista, *Las meditaciones del Quijote* se pueden entender como la reconstrucción de la propia perspectiva a la que siguen un conjunto de obras que complementarían aquella: *El Espectador*, *España invertida* o *El tema de nuestro tiempo*. Pero este perspectivismo es un procedimiento limitado aunque nunca desaparecerá del registro de recursos de Ortega.

Lo que Heidegger aporta más importante a Ortega es el sentido del tiempo. Es cierto que el tiempo está presente en la obra anterior (*Breve tratado de la novela* es una narración) pero no llega a tematizarlo como hace posteriormente. Por otro lado, no es el mismo tiempo el de Heidegger y el de Ortega, y es importante tener en cuenta que el español llegó a su pensamiento maduro a través de Heidegger, no que lo tomo prestado de él. La perspectiva aparece con una dimensión temporal. Aparece en Ortega la noción de vocación y la vida es conceptuada como hacerse. La razón se debe entender no sólo verticalmente como una perspectiva organizada en torno a una visión del mundo, sino horizontalmente como algo que se construye en el tiempo y que tiene su propia dialéctica. Todo lo que acontece en la vida remite a una razón previa. Y este aserto se puede aplicar tanto en el nivel de la vida particular como del desarrollo de nuestra cultura.

Es importante la figura de Dilthey. De su influencia en Ortega, salvo los trabajos de Lévêque, no hay un estudio fehaciente de esta influencia. Creo que representa una alternativa a Heidegger que Ortega tenía que valorar en la medida en que prestaba otra consistencia al decurso de la historia. Yo contaría el paso de Nietzsche a Heidegger de esta forma que nada desautoriza la versión de Pimentel.

De todas formas, la reconstrucción del pensamiento de Ortega requiere además que se vea éste no sólo como una trayectoria puramente intelectual sino como la carrera de un hombre público que busca llegar a la sociedad de su tiempo a través de la palabra. El hombre público remitía al artista, pero aún más al historiador que ha de tener en cuenta las posibilidades de una situación, algo que desde el principio le alejaba no sólo de Nietzsche sino de una tradición decimonónica de los escritores del 98 en la que por otra parte se inserta. Las superaciones de Nietzsche como de Husserl estaban hechas por la figura de Ortega antes de que llegara a formular su pensamiento definitivo. En este contexto, me parece muy interesante la aproximación que hace Pimentel de la visión de la decadencia en nuestros países vecinos.

Finalmente pienso que hay que tener en cuenta lo que Ortega consigue desde su pensamiento maduro, es decir, desde 1933. Trabaja con la seguridad de haber encontrado su propia visión y a pesar de las enfermedades y del exilio logra unos últimos veinte años muy importantes para el desarrollo de su pensamiento.

LA IMAGEN PRIMORDIAL Y SU TRANSCENDENCIA EN EL RACIOVITALISMO

ARAS, Roberto Eduardo: *El mito en Ortega*. Navarra: Eunsa, 2008, 384 p.

CONCHA D'OLHABERRIAGUE

ORCID: 0000-0003-4269-3266

El libro que nos disponemos a comentar es la reelaboración de una tesis doctoral de cuya lectura se dio cuenta en el número doble 8/9 (2004) de esta revista. El título ha perdido, con buen criterio, la segunda parte, *Dinámica del origen*, pues lo que se estudia en este trabajo comprende también el impulso y el sentido que imprimen las figuras míticas a los proyectos pedagógicos y reformadores de la tarea orteguiana, así como su función y su simbólica. Pero no sólo esto. Estamos ante una investigación seria y necesaria, que viene a colmar un vacío existente en la hermenéutica orteguiana. Roberto E. Aras, bajo la dirección del profesor Juan Cruz Cruz, a quien menciona en el prólogo, recorrió en su trabajo doctoral el complejo significado del mito y sus diversos alcances y formulaciones en la obra y en la escritura de José Ortega y Gasset en relación con su proyecto pedagógico y metafísico. Y lo hizo de una manera, creo yo, sumamente certera tanto en el planteamiento cronológico como en la dirección sin prejuicios del enfoque. Había, es cierto, diversos trabajos parciales sobre la mitopoiética del filósofo y, en especial, sobre el mito del origen del hombre –y del lenguaje– y sus dos versiones. Disponemos igualmente de repertorios filológicos de los mitos

clásicos en Ortega. Por no resultar tediosa, mencionaré, tan sólo como muestra, a Luis Díez del Corral, Francisco José Martín y Luis Miguel Pino Campos, autor a quien no se refiere Aras. Faltaba, no obstante, una indagación que fuera más allá y rastreara con minuciosidad la presencia de lo mítico, visible o actuante, expresa o aludida, en Ortega; y, sobre todo, que abordara la interpretación de tal asiduidad y riqueza de matices a lo largo de cincuenta años largos, cosa que, como indica Aras en su introducción (p. 37), da cuenta de la relevancia y problematicidad que hay que atribuir a este asunto.

Pues bien, ahora, tras la conversión en libro del anterior trabajo académico, dispone el lector del pensador de El Escorial de un estudio que compila, reordena y enaltece la semiosis del mito en su obra ateniéndose a una disposición temática que se despliega, asimismo, en etapas: una, la inicial, a la cual denomina “estético-política”, y otra que, arrancando, *grosso modo*, de la década de los treinta recibe el nombre de “histórico-filosófica”. No se trata, empero, de una división cómoda ni tajante ni simplificadora, ni de una mirada externa, como pudiera parecer a primera vista. Roberto E. Aras –y, con él, todo conocedor de la escritura de Ortega–, sabe muy bien cuán impropio sería obrar de esta manera y por ello advierte y precisa con claridad que los adjetivos por él elegidos para los períodos no denotan en modo alguno una secuencia de intereses sino más bien una “concentración” mayor en un momento dado, ya que el filósofo no cance-

Cómo citar este artículo:

D'Olhaberriague, C. (2008). La imagen primordial y su transcendencia en el raciovitalismo. Reseña de “El mito de Ortega” de Roberto E. Aras. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (16/17), 310-312.

<https://doi.org/10.63487/reo.574>



la sus preocupaciones y éstas, a su vez, muestran anticipos o atisbos antes de exhibirse en su concreción más granada (véanse, a este respecto, las notas 56 y 57 de la "Introducción", pp. 40 y 41). La delimitación temporal establecida por Aras guarda relación, además, con la mayor radicalidad que se observa en el modo de filosofar orteguiano a partir de la lectura de *Sein und Zeit* de Martin Heidegger, aspecto resaltado, entre otros, por Pedro Cerezo, a quien sigue el autor del libro tal y como él mismo indica (p. 50). La tercera y última parte, "Mito y el origen de la filosofía", ahonda en el núcleo de la segunda etapa, la histórico-filosófica.

Para barruntar en virtud de qué surge esa manera específica de pensar a la que se denominó primero *alétheia* y, más tarde, filosofía, es preciso, según el autor de este estudio, echar mano, una vez más, de la fructífera y fundamental distinción orteguiana entre ideas y creencias. El hombre ha tenido otras varias apoyaturas antes de ponerse a discernir entre verdad y error, de sentirse forzado a elegir, de plantearse una alternativa perentoria. El mito, la magia, la adhesión sin fisuras a las creencias que conocemos con el nombre de fe no convivían con la duda. Cuando ésta aflora, cuando el hombre cae en ella al tiempo que se resquebraja su mundo de creencias tradicionales, nace la filosofía, sostiene Aras basándose en los textos orteguianos de los años cuarenta –incluyendo las imprescindibles fichas o notas de lectura y trabajo– y en especial en *La idea de principio en Leibniz* y en el *Comentario al "Banquete"* de Platón; mas la duda, subraya el exégeta

orteguiano, no comporta la corrupción de la creencia sino que es más bien su expresión (nota 28, p. 341), y, por ende, es circunstancial o histórica. Así, la duda griega es vista por Ortega, con mirada retrospectiva, como el anticipo de la duda metódica, la cual actúa cada vez que la filosofía nace y renace.

Quedan expuestos hasta aquí, de forma somera, el tema del libro y su disposición así como el juicio muy favorable que me suscitó su lectura. Intentaré, en lo que sigue, una aproximación más ceñida y detallada de los puntos más significativos y de los aciertos más destacables.

Aras identifica y jerarquiza las fuentes orteguianas en lo referente al mito y llama la atención sobre el hecho de que, paradójicamente, no sea Vico, pese a la proximidad de su concepción básica vital con la del filósofo español, una de las principales. Platón, Aristóteles, Schelling y Nietzsche son, en su criterio, los autores de los que el filósofo extrae el apunte inicial y básico, el "subsuelo"; luego vendrán otros influjos: Freud, Cohen, Dilthey, Bergson, Cassirer, que constituyen el "suelo", y los escritores etnólogos a los que lee con tanto interés en las dos décadas finales de su vida: B. Malinowsky y Levy-Brühl. No hay en Ortega una visión unidireccional ni reductora de la noción filosófica de mito, sostiene el autor, y ello exige –a su entender– una atención irrestricta a todos los contextos en los que aparece este vocablo, usado alguna vez, incluso, en su acepción coloquial de falsedad; tampoco se propone elaborar una teoría ni indagarlo con afán filológico, pese a que nunca

deje de elucubrar acerca de su potencial simbólico y funcional para la vida humana y para sus proyectos personales pedagógicos y filosóficos. En estos términos lo sintetiza Aras: "La imagen mítica actúa, pues, en un doble sentido: recuperando el relieve emocional de nuestras experiencias pasadas y proyectando hacia el futuro nuestro camino de realización en la circunstancia, como un verdadero modelo de acción" (p. 95).

Como ocurre en otros temas centrales de la palabra orteguiana tales como la metáfora o la etimología, es el propio pensador quien con sus enunciados traza el mapa de aproximación y hasta el camino que hemos de recorrer para no desorientarnos. Así lo ve inteligentemente Aras, quien nos propone como concepto representativo de la primera época la definición de "hormona psíquica", que atribuye Ortega al mito en "El Quijote en la escuela", con la cual rescata la vitalidad genitrix que se alberga en el estrato más abismal y primigenio de la cultura (p. 48). En el apartado final de la primera parte del libro, titulado "El juego metafórico" (p. 180), se esclarece la proximidad y gradación establecida por Ortega en *Investigaciones psicológicas* entre mito y metáfora, punto crucial, ya que, como dice Aras: "Analizar el uso y la potencia asignada por Ortega a la expresión metafórica es otro camino de penetración hacia el valor del mito en su filosofía" (p. 181).

Resulta difícil en una reseña de esta magnitud dejar constancia cabal de los muchos y complejos aspectos del mito tocados en este ensayo. La densidad de la reflexión expuesta aconseja recomendar que sea más bien la lectura del libro, y no un comentario sobre el mismo, lo que lleve al lector a hacerse una idea de la importancia de la empresa acometida por el autor.

Nos encontramos, en suma, ante una obra bien escrita, de agradable lectura que introduce al lector en uno de los temas más apasionantes, polisémicos e iluminadores del pensamiento orteguiano. Entrar en él, abordarlo al trasluz del mito permite asistir al *fieri* del ejercicio reflexivo y engarzar con el humor de la metaforización, raíz y núcleo del logos. Se trata de un ensayo que enriquece el conocimiento de nuestro filósofo y que, como debe exigirse a todo trabajo de investigación, brinda vías de desarrollo para ser exploradas o profundizadas. Quisiera resaltar el acierto en la elección de las citas y las obras estudiadas como puntales y miradores de una escritura tan abigarrada y difícil de deslindar y describir como es la de Ortega. En ello radica gran parte del buen logro del libro. Es de elogiar, igualmente, la capacidad de síntesis y recapitulación del autor, quien, como buen retórico, repasa sucintamente, al final de cada parte, el trayecto recorrido.

ORTEGA DESPUÉS DE ORTEGA

PADILLA MORENO, Juan: *Ortega y Gasset en continuidad. Sobre la Escuela de Madrid*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007. 201 p.

JORDI COROMINAS

A pesar que el libro recoge varios ensayos su unidad está perfectamente lograda, no sólo por la temática sino por la estructuración y secuencia de los capítulos de modo que si no se nos contara en la introducción que se recogen estudios diferentes apenas si nos podríamos dar cuenta de ello. Además se lee muy bien porque el vocabulario es cuidado y la escritura de Juan Padilla hace honor a sus maestros preferidos. La publicación es fiel al título pues de lo que se trata es de establecer una suerte de topografía donde, 50 años después de la muerte de Ortega y Gasset, se avizore como se han enriquecido algunos de sus temas, el relieve que han adquirido y el potencial de todo lo que queda por trabajar. Juan Padilla tiene sin duda razón cuando asevera que el tiempo no ha pasado en vano y “nos sitúa en una perspectiva que no podían tener sus contemporáneos. Impresión más viva y directa de quienes le conocieron –de los que desgraciadamente van quedando ya pocos– pero, en cierto sentido, necesariamente más pobre” (p. 14).

Dice el autor que tras los ensayos recogidos en el libro no hay “sino una necesidad, nada erudita y muy práctica, de comprensión: un personal afán de claridad” (p. 12). A veces el esfuerzo de clarificación personal redundante en oscu-

ridad y hermetismo para los demás. En el caso de Juan Padilla sucede justo lo contrario: clarifica y sitúa el sentido del magisterio filosófico de Ortega y el de la apropiación de su filosofía en las diferentes generaciones de discípulos, especialmente en los dos discípulos más discípulos de Ortega, Julián Marías y Antonio Rodríguez Huéscar. Del primero llegará a decir que “su vida entera –no solo su vida intelectual– es, en cierto modo, un homenaje de agradecimiento” a Ortega (p. 166) y del segundo que “nadie como él ha hecho consistir tan esencialmente su labor filosófica en entender, asimilar, repensar y desarrollar la doctrina de su maestro” (p. 142). Padilla recalca que Antonio Rodríguez Huéscar tiene una importancia muy superior al conocimiento que se tiene de su obra y rememora una experiencia vital no suficientemente reconocida, o en todo caso no todo lo que se debiera, por las nuevas generaciones de españoles: el trágico itinerario biográfico al que fue condenada toda una generación que apenas levantaba el vuelo al iniciarse la Guerra Civil. Nada puede describirlo mejor que este impresionante fragmento de una carta que escribió Rodríguez Huéscar a su amigo Ramón Crespo en 1941 y que cita Juan Padilla:

Antes de la guerra aspirábamos a hacer de nuestra vida una obra de equilibrio, de claridad y armonía, algo así como un bello templo griego. La guerra llegó como un soplo huracanado, devastador, y truncó todo esto sin piedad, brutalmente. [...] Hoy, después de la guerra, del viento del horror violento que barrió nuestras almas,

Cómo citar este artículo:

Corominas, J. (2008). Ortega después de Ortega. Reseña de “Ortega y Gasset en continuidad. Sobre la Escuela de Madrid” de Juan Padilla Moreno. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (16/17), 313-218.

<https://doi.org/10.63487/reo.575>



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 16/17. 2008
mayo y noviembre

nuestra intimidad se asemeja mucho a un campo de ruinas; cuando hemos tenido tiempo de recobrarlos y mirar hacia adentro, hemos visto echada por tierra la hermosa obra incipiente; como un montón de fustes mutilados y fragmentos informes yace por el suelo triste de la vida la comenzada orgánica arquitectura [...] no solo los que han muerto físicamente han perdido la vida, los físicamente vivos hemos perdido también las nuestras, las que hubieran debido ser. Nos queda ahora por delante la lucha desesperada por recobrarlas a la fatiga y la renuncia. Por mi parte observo que en mi campo de ruinas van naciendo malezas, tan tupidas que yo me pierdo en ellas; ocultan toda huella de lo que había debajo y me horroriza pensar si su pujanza aventajará a mi vigor para talarlas, y no podré recomenzar la construcción del bello templo utilizando los residuos del destruido (p. 176).

Rodríguez Huéscar resulta imprescindible para entender la filosofía de la razón vital de Ortega. En particular Juan Padilla destaca dos obras: *La innovación metafísica de Ortega* para cerner la crítica de la razón vital al idealismo y a Husserl, y *Perspectiva y verdad* para entender como la metafísica orteguiana vehicula estos dos términos. Después de leer a Juan Padilla me ruboriza confesar que sólo he leído la primera, una obra que por cierto me fue muy útil no solo para comprender mejor a Ortega sino para precisar la diferencia entre “la realidad radical” de Ortega y la “aprehensión primordial” de realidad de Zubiri, entre ejecutividad y actualidad; en definitiva, para apreciar mejor la diferencia entre la filosofía primera de ambos. El olvido en que han caído las

obras de Antonio Rodríguez Huéscar, quizás sea también sintomática —dicho sea sin ánimo de justificación alguna— de la baja autoestima por nuestras propias producciones y del irrespeto colectivo, además de todos los otros atenuantes que el propio Juan Padilla trae a colación exponiendo la biografía y la circunstancia de Rodríguez Huéscar.

No por sabido y repetido está de más recordar que Ortega fue un maestro ejemplar. En unas apretadas líneas, que se unen al recuerdo emocionado de muchos otros discípulos, decía Zubiri que Ortega fue el resonador que había “dejado oír en España la voz de las inteligencias fecundas de Europa” y el “propulsor de la filosofía” en nuestro país, creando un ambiente en el que filosofar con libertad, desterrando la filosofía de secta y de partido, y dando lugar a la “filosofía *simpliciter*”, ni de derechas, ni de izquierdas (ni de centro, añadiríamos hoy). Según Zubiri, encarnó algunos rasgos esenciales del magisterio filosófico. En primer lugar, fue *maestro de sensibilidad filosófica*. Junto a él muchos despertaron a la filosofía, aprendieron a distinguir lo valioso de lo prescindible en el campo de las ofertas filosóficas y, sobre todo, a sentir filosóficamente todas las cosas. Huyendo de la unamuniana “pedagogía de la inquietud” y del problematismo estéril, les suscitó la pasión por una filosofía entendida como una denodada búsqueda de la verdad, aunque fuera la más humilde y mínima.

En segundo lugar, fue *maestro de acogida intelectual*. Ofreció su amistad y apoyo personal, a quienes aspiraban a una auténtica vida intelectual y los incorporó a sus proyectos universitarios y cul-

turales. Y todo ello desplegando a su alrededor no el imperio despótico del que impone su autoridad personal e intelectual, sino el imperio político que rechaza la mediocridad pero respeta la libertad de quienes, a su amparo, inician sus propias andaduras filosóficas. Y por último fue *maestro de radicalidad*: “nos enseñó *in vivo* —escribió Zubiri— la radicalidad con que han de librarse, cara a la verdad, las grandes batallas de la filosofía. Es lo que perennemente nos une a su espíritu...”. Ortega hacía filosofía debiéndose a la verdad, partiendo de experiencias originarias, desde dentro de la propia vida, de uno mismo. Esta radicalidad filosófica que le atrajo después en Husserl y Heidegger la halló Zubiri por vez primera en Ortega. Sin embargo, han sido y son relativamente muy pocos los que se han asomado a esta radicalidad, la han columbrado y se han mantenido en el fragor de la batalla. ¿Por qué?

La especial circunstancia española desbrozada por Juan Padilla explica en buena parte la recepción anómala de Ortega. De 1915 a 1931 alcanzó su máxima influencia social. Es el momento en el que influyó decisivamente en los que serán profesores en la misma Facultad que él: García Morente, Zubiri, Gaos, María Zambrano. Constituyeron la primera generación de discípulos. Durante la República entró en liza una segunda generación: Marías, Rodríguez Huéscar, Granell... que debieron exiliarse o sufrir una suerte de exilio interior. Ya con el deterioro de la República Ortega inició un proceso de retraimiento, concentración y silencio y su influencia social empezó a menguar. Cuando en 1945 Ortega volvió a España fue difi-

cilmente entendido. Los exilados republicanos no se lo perdonaron y las nuevas generaciones del interior, aún aquellos que como Laín Entralgo sentían más simpatía por él, no comprendían su “acatolicismo”. La guinda fue la censura de su pensamiento y el delirante intento del integrismo católico, dominante entonces en la iglesia española, de colocar sus obras en el Índice de libros prohibidos.

A comienzos de los 60 una nueva generación se interesó, frente a la ortodoxia escolástica, por las nuevas corrientes imperantes en Europa y América: estructuralismo, neopositivismo, marxismo...: “se trata sin duda de una generación más libre, más abierta y plural, pero también más politizada y con afán de ruptura respecto a la tradición española, no solo la escolástica más reciente, sino también la «liberal» representada por Ortega y su escuela” (p. 30). Se tributó a Ortega un respeto nominal al tiempo que se censuraba su obra, no ya en nombre de una tradición española “castiza”, como hacían los escolásticos, sino en el de una modernidad de tono cosmopolita. “No se tiene inconveniente en reconocerlo como un «clásico», siempre que se entienda que está definitivamente superado” (p. 31).

A partir de los años 80 aumentó notablemente el interés por Ortega, y una cuarta generación intentó un acercamiento objetivo e imparcial, por encima de detractores y “hagiógrafos”, del que sería ejemplar el libro de Cerezo Galán *La voluntad de aventura, aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*. Pero Juan Padilla señala una curiosa paradoja: se buscan a toda costa las influencias de Ortega con un conocimiento defi-

ciente del núcleo de su pensamiento rebajando su originalidad y practicando una pudorosa censura de todo lo orteguiano en los ámbitos académicos: programas de estudios, cursos universitarios, etc. A partir de los 90, es decir en la generación actual, la generación del milenio, empezó a normalizarse a Ortega, a entrar en los planes de estudios, a estudiársele filosóficamente y a ser rehabilitado académicamente. Han hecho falta 40 años si atendemos al momento de su muerte, 60 si atendemos al declive de su influencia social, para “normalizar” a Ortega. ¿Pero es solo esta circunstancia la que explica nuestra considerable ignorancia respecto a una “tradicción” orteguiana entendida en el sentido más laxo posible? ¿No operan todavía otros prejuicios y “usos y costumbres” inveterados? ¿Por qué lo accesorio, sino lo anecdótico, suele todavía cobrar más relevancia que la discusión y comprensión de lo avizorado y alcanzado en el núcleo de los representantes de la gran tradición orteguiana?

Es triste observar que tanto si la filosofía está escrita con el estilo literario insuperable de Ortega, como, pongamos por caso, el estilo técnico y sin concesiones a la galería de Xavier Zubiri, el resultado es el mismo, se obvia lo esencial: la comprensión y discusión de sus ideas filosóficas: “Como todas sus ideas las expone además con un genial estilo literario –comenta Juan Padilla refiriéndose a Ortega–, que ha influido profundamente incluso en sus detractores, configurando en muchos casos el vocabulario que hoy es uso corriente, con frecuencia se ha resbalado sobre sus palabras y, cegados por el brillo de sus metáforas, se ha pensado que no había más que eso: «literatura». La cosa no es nue-

va. Ya Rousseau escribía: «Sea de ello lo que fuere, ruego a los lectores tengan a bien dejar a un lado mi bello estilo y examinar solo si razono bien o mal; porque, en fin, del mero hecho de que un autor se exprese con buenos términos no veo cómo puede concluirse que dicho autor no sabe lo que dice»” (p. 26).

Juan Padilla, citando a Francisco Romero, establece una distinción entre tradición y escuela orteguiana que me parece muy justa y adecuada para comprender el aire de familia y las diferencias entre todos aquellos que fueron afectados vitalmente por Ortega: “Desde Ortega existe una filosofía española. Dentro del espacio más amplio de la tradición fundada por él, se recorta el recinto de su escuela. No sería justo en efecto considerar discípulos de Ortega en el mismo sentido a Rodríguez Huéscar y Marías, por un lado, y Zubiri y María Zambrano por otro, por ejemplo. Éstos últimos fueron discípulos de Ortega y pertenecen a su tradición, pero desarrollan una filosofía propia, que se aparta en mayor o menor medida de los planteamientos orteguianos” (p. 33). El término de “tradicción orteguiana” es útil para evitar el otro extremo de situar a filósofos como Zubiri en una órbita completamente ajena a Ortega. La miseria de la filosofía durante la dictadura franquista, el silencio de Zubiri, el tipo de público que asistía a sus cursos, el desconocimiento tanto de la filosofía primera de Ortega como la de Zubiri, la asociación de Ortega con el agnosticismo y de Zubiri con el catolicismo, el que la filosofía madura de Zubiri se desarrollara después de la muerte de Ortega, quizás expliquen que durante tantos años se hayan situado en circuitos diferentes. La verdad es que Ortega

fue el *impulsor* de la filosofía de Zubiri, que durante su juventud fue su primer anclaje filosófico –Zubiri se sintió orteguiano hasta 1928, en palabras de Zubiri “en comunión de ideas”–, y que después, hasta su muerte, fue una *referencia constante* de su quehacer filosófico.

En cualquier caso, la distinción entre tradición orteguiana y escuela es importante para comprender porque Zubiri nunca aceptó que se le considerara como formando parte de la escuela de Madrid. Zubiri siempre entendió que “Escuela de Madrid” era sinónimo de escuela orteguiana, y el tenía conciencia de pertenecer a otra escuela. La clave se encuentra en lo que debemos entender por escuela. Creo que la comprensión de Zubiri puede ser esclarecedora. Para él lo más importante en filosofía, allí donde se juega la partida, es en la justificación de su punto de arranque y cree que puede hablarse legítimamente de escuela si se coincide en un mismo punto de partida y en un mismo método, en el modo de acercarse a las cosas. Y esta creo que es la razón última por la que Zubiri siempre rechazó que se le considerara como formando parte de la escuela de Madrid: pensaba que había alcanzado una radicalidad mayor en el punto de partida que el de su maestro. Si tiene o no razón es algo que hay que pensar filosóficamente “en vivo” una y otra vez y de hecho, aunque Zubiri no lo mencione directamente, en su obra más importante, *Inteligencia sentiente*, sigue dialogando y discutiendo en muchas páginas con Ortega. Aunque siempre mantuvo un gran afecto e intimidad con Ortega Zubiri a partir de 1930 dejó de sentirse orteguiano, como no se sentía tampoco heideggeriano, por más que los dos tu-

vieran una honda influencia en su filosofía. Rodríguez Huéscar, Marías, Garagorri, en cambio, forman parte no solo de la “tradición” orteguiana, sino de su escuela. Quizás podría hablarse de dos escuelas de Madrid si se le quita toda connotación peyorativa a la palabra “escuela”. El seminario Zubiri fue un ejemplo vivo de ella. Aquí vendría a cuento la salida socarrona de Zubiri cuando no estaba de acuerdo con su interlocutor: “*il y a deux écoles*”.

Juan Padilla después de darnos unas pinceladas de la metafísica original de Ortega nos presenta toda una serie de ideas que brotan de esta metafísica: literatura, arte, historiografía, sociología, filosofía, precisándonos que se da una íntima conexión entre ellos y que no se trata como ahora se dice de un abordaje interdisciplinar, “sino puramente filosófico – de una filosofía que no desdeña la razón de lo concreto” (p. 24). No me resisto a citar algunos fragmentos del apartado dedicado a la biografía en Ortega, porque para mí es el mejor acercamiento que conozco al género. De él sacamos buena parte de la inspiración para elaborar nuestra investigación biográfica sobre Xavier Zubiri (*Xavier Zubiri, La soledad sonora*) en un género arriesgado donde los haya, que tiene mucho de narración novelesca sin que sea una ficción y sin que lo deje de ser del todo. Si no conseguimos lo fundamental que según Ortega consiste en aquilatar la fidelidad del biografiado a su destino singular éste fue al menos el ideal que presidió nuestro trabajo. “Los hechos –explica Ortega– es menester averiguarlos. En esto se diferencia la biografía de la novela, que es pura ficción. Pero los hechos solo interesan en cuanto que revelan la vocación del per-

sonaje o su fidelidad a ella. Interesan los hechos que dejan huella". "Se trata de narrar una vida ajena desde dentro. ¿Qué significa este desde dentro? Significa por lo pronto colocarse imaginariamente en el punto de vista del biografiado: una vida es lo que es para quien la vive y no para quien desde fuera de ella, la contempla. En este sentido es como un dolor de muelas. La dificultad y, a su vez, la gracia de las biografías radican en que el biógrafo tiene que sustituir su punto de vista por el punto de vista del biografiado y conseguir que, en algún modo, le duelan a él las muelas de éste". "Se trata por supuesto de una ficción, de algo forzado y, por tanto, sobremanera complejo" (p. 74).

Otros dos puntos de gran interés son los dedicados a la antropología filosófica, o mejor en la tradición orteguiana, a la metafísica del hombre, y a la concepción filosófica de la historia. Dos temas decisivos en el siglo XX, el primero adquirirá en esta centuria carácter disciplinar y el segundo tal centralidad que delimitará prácticamente el horizonte contemporáneo del filosofar. Tanto Ortega como Zubiri no desarrollan propiamente una antropología filosófica, una disciplina autónoma que se pregunta por aquello que caracteriza lo humano en cuanto tal, sino una filosofía del hombre, es decir, un estudio del hombre desde la metafísica o filosofía primera que han elaborado. En cualquier caso, es perfectamente legítimo, como siempre fue el interés de Julián Marías, Ignacio Ellacuría o de Pedro Laín Entralgo, de tratar de constituir una antropología filosófica a partir de los desarrollos de los dos maestros. Juan Padilla destaca en el inventario de la obra Julián Marías sus trabajos

antropológicos, particularmente los referentes a la estructura empírica de la vida humana. Entre la teoría analítica de la vida humana y la narración concreta biográfica de ella hay un campo intermedio compuesto por los elementos que no constituyen requisitos a priori de la vida, pero que pertenecen de hecho a las vidas concretas: una esperanza de vida, unas limitaciones sensoriales, la bipolaridad sexual, etc.

A través de Enrique Lafuente Ferrari, Luis Díez del Corral y José Antonio Maravall, Juan Padilla nos muestra la existencia de una "escuela histórica" que tiene su origen en el pensamiento de Ortega. También en la noción de historia se nota el aire de familia de la "tradicción orteguiana": la relación entre lo individual, lo social y lo histórico; el reconocimiento del hombre como ser constitutivamente histórico, cuya "naturaleza" —es decir su ser actual— consiste en el sistema de posibilidades a que ha logrado elevarse, —la altura de los tiempos—; y como consecuencia de ello la afirmación del carácter progresivo —acumulativo— de la historia, que queda así esencialmente incardinada en el presente (p. 111). Se dibuja así una alternativa a la filosofía ilustrada de la historia y al historicismo recurriendo a la categoría de posibilidad y a la historia como a una dimensión de la socialidad y la individualidad del ser humano. Por último, Juan Padilla intenta desgranar lo que queda por hacer con la obra de Ortega desde un punto de vista filosófico. Como en toda filosofía digna de este nombre, lo esencial siempre queda por hacer: repensar sus supuestos, reconsiderar su punto de partida, utilizar crítica y creadoramente sus propias enseñanzas y volver a leer sus obras fundamentales.

UNA FILOSOFÍA MULTIDISCIPLINAR A LA ALTURA DE LOS TIEMPOS

ALMEIDA AMOEDO, Margarida I.; BARROS DÍAS, J. M. de; SÁEZ DELGADO, Antonio (coords.): *J. Ortega y Gasset. Lecturas críticas, no cincuentenario da morte do autor*. Évora: Universidade de Évora, 2007. 151 p.

ALEJANDRO DE HARO HONRUBIA

ORCID: 0000-0003-1936-3920

El trabajo aquí reseñado recoge las sutiles y oportunas aportaciones realizadas en Évora (Portugal) por una serie de estudiosos especialistas en el pensamiento de José Ortega y Gasset. Fue en esa ciudad portuguesa donde se celebró en 2005, para conmemorar el cincuentenario de la muerte de don José, un Congreso Internacional con el título *J. Ortega y Gasset: A obra viva, no cincuentário da morte do autor*. Reseñar los trabajos presentados a este congreso internacional no es tarea fácil, por cuanto obliga a aprehender de la forma más acertada y directa posible, el sentido o *logos* de las ideas que esos autores a sus escritos incorporan. La primera impresión que me causó la simple ojeada que hice del índice y en concreto de los títulos de los trabajos orales presentados y en esta obra librificados, no fue otra que el poder constatar nuevamente la atractiva longevidad que siguen mostrando ciertas temáticas punteras del pensamiento orteguiano. Son, podríamos decir, algunos de los “lugares comunes” de su circunstancial producción. Prácticamente se abarca lo más característico, a nivel filosófico, ético y político, de la obra de Ortega. Especial atención se presta a los aspectos más puramente teórico filosóficos, como

no puede ser –en mi opinión– de otra manera: Ortega fue de forma prístina, mal que pese a algunos, un filósofo, comprometido, eso sí, con sus circunstancias y pendiente de estar siempre *a la altura de las ideas de su tiempo*. Un filósofo cortés –la claridad es la cortesía del filósofo, decía Ortega– que piensa “con entusiasmado amor” en el lector y, aun apegado en una primera época neokantiana al idealismo y al racionalismo modernos, en circunstancia y, por tanto, en clave contemporánea. *Nada moderno y muy siglo XX*, anuncia Ortega en 1916. Es ésta una de sus más célebres, decisivas y también intelectualmente discutidas frases, por cuanto marca oficialmente un punto de inflexión en su pensamiento a todos los posibles niveles (filosófico, ético, político, social, estético o artístico, etc.). Desde su filosofía –que acaba desembocando, después de flirtear, con alguna recompensa, con realistas e idealistas, en la metafísica de la vida humana de cada cual como realidad radical sustentada ésta, a su vez, en una racionalidad histórica y vital– Ortega piensa la ética, la política, la sociología, la antropología, la estética o teoría del arte, la literatura, etc. Resulta asombroso –al menos a mí me lo parece– comprobar la sutileza metafísica de Ortega desde los comienzos de su producción, y en especial su bagaje intelectual multidisciplinar que se advierte a nivel casi mundial. Algo que no es de extrañar si partimos de la siguiente premisa: Ortega leía de todo de un modo atroz y monomaniaco, como él mismo decía que hacían los alemanes durante su estancia en el país germano en su periodo de juventud. Es

Cómo citar este artículo:

De Haro Honrubia, A. (2008). Una filosofía multidisciplinar a la altura de los tiempos. Reseña de “J. Ortega y Gasset. Lecturas críticas, no cincuentenario da morte do autor”. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (16/17), 319-323.

<https://doi.org/10.63487/reo.576>



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 16/17. 2008
mayo y noviembre

ésta –su lectora voracidad– una de las deudas que Ortega sentía que tenía con los alemanes. Pero comencemos ya, sin más demora, la “segunda navegación”, por así decirlo, de esta pequeña aportación que a modo de reseña ofrezco al lector. Atendamos con brevedad, pero comprometidamente, a los trabajos en esta obra recopilados.

El profesor Javier San Martín vuelve, con su artículo, a liderar con maestría la estela de la fenomenología en su relación con el pensamiento de Ortega. Desde 1912, aproximadamente, Ortega simpatiza con la fenomenología como enclave a partir del cual liberarse de las imposiciones epistemológicas y gnoseológicas de la Modernidad y así poder perfilar su *sistema de la razón vital*, que en clave fenomenológica es anunciado por su autor en la fecha de 1915, en *El sistema de la psicología*. La fenomenología, como señala el profesor San Martín, sirvió a Ortega como filosofía alternativa tanto al empirismo y escepticismo de la tradición anglo-francesa, como al racional idealismo alemán. En la fenomenología Ortega vislumbró, especialmente y a pesar de las críticas que lanzó sobre la misma, la posibilidad de salvar la vida esencial y personal abandonada desde algunos siglos atrás, y que acabará por convertirse, en mi opinión, en uno de los andamiajes más decisivos de su talante intelectual liberal.

El profesor Ignacio Sánchez Cámara profundiza en un tema que podríamos decir que jalona buena parte de sus investigaciones: el liberalismo de Ortega en el marco más amplio de la tradición del liberalismo europeo contemporáneo. Sánchez Cámara, como el resto de autores que le acompañan en este libro,

no olvida al comienzo de sus artículos abordar como primera necesidad los aspectos filosóficos más significativos que a grandes rasgos conducen el pensamiento de Ortega. A partir de aquí elabora su discurso sobre el tema en cuestión. Si algo he de destacar en primer lugar y como una idea plenamente firme y muy arraigada en Sánchez Cámara es su afirmación de que Ortega fue por encima de todo un pensador liberal. Así dice que “tanto el socialismo de la juventud como el conservadurismo algo desengañado de la última época, aparecen teñidos de un carácter radicalmente liberal. Pero este liberalismo no se reduce a ser una mera posición política sino que encuentra sus raíces en la filosofía general de Ortega”. En fin, lo que venimos diciendo, que filosofía y política son para Sánchez Cámara dos realidades inextricablemente unidas en la obra de Ortega. Desde las premisas filosóficas que definen el pensamiento de Ortega en cada uno de sus periodos, Sánchez Cámara aborda con mesura las cuestiones políticas de la etapa en cuestión, focalizando su atención en el liberalismo de Ortega y su evolución, y recurriendo en este caso a los aportaciones a este respecto realizadas por estudiosos como, Pedro Cerezo Galán y Enrique Aguilar. Veámoslo, en especial por que este asunto engarza, como decimos, con la filosofía de Ortega y, concretamente, con las temáticas que los autores reunidos en esta obra colectiva abordan (la historia, la ética, la estética, etc.). En efecto, el tema del liberalismo es uno de los asuntos que más preocupó a Ortega desde los comienzos de su producción intelectual, cuando no es otra cosa que un joven español ávido de co-

nocimientos y con notable ilusión, y que piensa en relación con la filosofía, con la historia, con la ética del héroe o de los individuos selectos o incluso con la estética. En su primera época, aquél concibe personalmente el liberalismo como un noble imperativo de índole moral, como una ley ética a realizar en comunidad de trabajo cultural. Por ello dice Ortega que llama liberalismo “a aquel pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea ésta una casta, una clase o una nación”. Es éste un liberalismo socialista que recoge democráticamente la idea de la pedagogía social como programa político. Una idea, por otra parte, nuclear en el pensamiento global de Ortega. Éste concibe estas ideas de que hablamos en circunstancia. Prueba de ello es que el socialismo, la preferencia por las cuestiones morales y éticas y sus ideas pedagógicas de juventud llevan impresa la huella del pensamiento alemán, representado para Ortega, en estos momentos de su mocedad, por sus maestros neokantianos durante su estancia en el país germano: los socialistas de cátedra Hermann Cohen y Paul Natorp. A partir de 1912-1913 (con oficialidad a partir de 1914) el liberalismo de Ortega ahonda en parámetros más vitalistas que culturalistas o racionalistas, al compás de la evolución de su pensamiento. A partir de aquí, el liberalismo racional vitalista de Ortega no hará sino consolidarse e ir incorporando nuevos matices tanto políticos como filosóficos, siendo considerado en este sentido tanto como norma de derecho político o público que prescribe que el Estado respete unos mínimos límites, sobre todo a la persona —en este punto Ortega flirtea a nivel po-

lítico y filosófico con la fenomenología—, como asimismo Ortega ve en él un sentimiento o emoción radical ante la vida celoso de todo espacio de libertad personal absolutamente necesario para poder vivir con autenticidad pero siempre en sociedad.

En este concreto contexto, cabe situar sus ideas sobre el *elitismo* o, lo que es igual, su teoría de la minoría selecta, como yo me he ocupado de aclarar en un libro, próximo a publicar, que lleva por título *Élites y masas: filosofía y política en la obra de José Ortega y Gasset*, colección *El Arquero* de la editorial Biblioteca Nueva. La relación entre élites y masas, en trabazón dialéctica, jalona buena parte del pensamiento global multidimensional de Ortega. Es así que una de las formas que asume el aristocratismo de Ortega aparece encarnada en la figura del héroe que con arrojo ofrece su vida apostándola a una carta.

Del aspecto heroico de la vida, pero a través del mito de Don Juan, se ocupa el profesor Arlindo F. Gonçalves Jr., de la Facultad de Filosofía-PUC Campinas, quien concibe ese mito donjuanesco en clave de paradigma de un ideal ético incrustado en la idea orteguiana de la razón vital, que no es sino una razón liberal circunstancial, en contrapartida a la razón pura, que promociona un liberalismo de más abstractas coordinadas. El ímpetu del héroe, radiografiado por el profesor Arlindo F. Gonçalves Jr. en su trabajo y a quien Ortega dedica un capítulo de su primera obra *Meditaciones del Quijote* (1914), radica, entre otras cosas, en su despierta sensibilidad liberal: el héroe quiere ser *él mismo*, vivir en autenticidad, resistiendo al hábito inherente a la costumbre y al uso.

Del impulso ético heroico que subyace a la teoría orteguiana de la vida humana como realidad radical sustentada en un tipo de racionalidad histórica y vital, se ocupa el profesor Luís de Araújo, de la Universidade do Porto, que disecciona muy pulcramente las principales ideas de Ortega sobre la importancia de asumir una ética de la “nobleza”, del esfuerzo, la disciplina y la autoexigencia. Una ética, por tanto, de la autenticidad que reposa en especial en un espíritu liberal que protegiendo radicalmente su individualidad, la asume básicamente en *radical soledad*. En fin, resulta palpable la interdependencia temática consustancial a la obra de Ortega, sobre todo la simbiosis existente entre el liberalismo, desde parámetros más filosóficos, aunque también políticos, y la ética del héroe o de la nobleza esforzada.

El profesor Jaime de Salas analiza la distinción que Ortega establece entre ideas y creencias, que responde asimismo, como saben muy bien todos aquellos familiarizados con el pensamiento orteguiano, a un libro suyo de 1940. El profesor Jaime de Salas dinamiza, a través de sus oportunas aportaciones, esta sugerente dialéctica que Ortega establece entre ideas y creencias, o entre, como yo digo, el pensar y el estar, pues las ideas, en efecto, las pensamos y en las creencias estamos. Para abordar con garantías filosóficas esta dialéctica distinción, el profesor Jaime de Salas parte del principal elemento filosófico orteguiano: la idea de la razón vital. A partir de esta forma de racionalidad que simboliza la contemporaneidad del pensamiento de Ortega, Jaime de Salas desarrolla su artículo, y lo hace sobre la base de los tres si-

guientes pilares: 1. La creencia como instancia que permite comprender la realidad y la razón como dependiente de la creencia en la vida cotidiana. 2. La crisis cultural y la función de la razón como proponente de ideas. 3. La evolución de la obra de Ortega buscando una aclaración de estos planos.

Nos encontramos ya en un nivel eminentemente filosófico, que enriquece el trabajo de la profesora Irene Borges-Duarte, de la Universidad de Évora, que disecciona la concepción pura de la filosofía que manifiesta Ortega a partir de las lecciones que conforman el texto de 1929 titulado *¿Qué es filosofía?* Irene Borges-Duarte desarrolla su artículo y da, por tanto, rienda suelta a sus ideas partiendo de la que ella llama la siguiente metáfora metodológica del pensamiento orteguiano: “Los grandes problemas filosóficos requieren –dice Ortega en 1929– de una táctica similar a la que los hebreos emplearon para tomar Jericó y sus rosas íntimas: sin ataque directo, circulando en torno lentamente, apretando la curva cada vez más y manteniendo vivo en el aire son de trompetas dramáticas”. En efecto, resulta estelar, en el conjunto de su concepción filosófica global, este fragmento orteguiano de cómo tratar los problemas filosóficos. Se trata de acercarse a ellos con mesura y gradualmente para así saborearlos lentamente y hasta su raíz. El fin es saber qué son en definitiva las cosas, las cosas en sí mismas, en clave cuasifenomenológica. Irene Borges-Duarte, profundiza, a partir de aquí, en la filosofía pura de Ortega, en sus ideas más radicalmente filosóficas, aquéllas que nos acaban conduciendo inevitablemente a su concepción de la razón vital como razón histórica.

De la racionalidad inherente a la historia y, en especial, del papel de la historia en el conjunto de la vida de cada cual a nivel sobre todo social, se ocupa el profesor António Horta Fernández, de la Universidade Nova de Lisboa. Un autor que nos recuerda la importancia que presenta la historia en el pensamiento de Ortega, que define la historia como *la ciencia sistemática de la realidad radical*, siendo preciso comprender la historia toda entera para comprender la vida. Desde sus trabajos de mocedad, Ortega nos ha ofrecido ideas sobre la historia, apoyándose en autores de la más diversa índole filosófica, como son, a modo de ejemplo, Hegel o Dilthey. Este último ha sido un reconocido referente intelectual de Ortega, pues impulsó la idea de la razón histórica que según Ortega cumple, en su más amplio sentido, una función vital.

Es de la vida, pero en su dimensión circunstancial y, en concreto, como realidad radical incardinada en un paisaje concebido como “maestro pedagogo” —*el paisaje educa mejor que el más hábil pedagogo*, decía Ortega—, de que se ocupa con entusiasmo la profesora Margarida Isaura Almeida Amoedo, de la Universidad de Évora, que recuerda la importancia que presenta la empresa pedagógica que subyace al pensamiento de Ortega, o como ella nos viene también a decir, la genuina potencialidad filosófica y pedagógica de su obra. Con conocimiento de causa hablaba Ortega, en cualquier caso, de la función pedagógica del paisaje, por cuanto él, a modo de espectador, pensaba y, en fin, vivía a una con el paisaje o circunstancia que en cada momento le arropaba o bien le acongojaba.

De la circunstancia como entorno perfilado técnicamente, con todos sus inherentes peligros y también potencialida-

des vitales se ocupa el profesor Luís Miguel Prata Alves Gomes, apuntando su mirada y, sobre todo, ofreciendo, desde Ortega, algunas pistas sobre un tipo de humanismo tecnológico “a la altura de nuestro tiempo”. Ortega, filósofo de formación humanista, si no a nivel oficial institucional, sí al menos a título personal, deseaba humanizar una técnica científica que domina prácticamente al hombre contemporáneo, es decir, poner la técnica al servicio de la vida y no al revés, la vida subyugada una razón pura técnica, como así viene aconteciendo especialmente desde la modernidad. Sólo así lograremos vivir en concordia con los nuevos tiempos. Sin embargo, hay ciertos fenómenos como la rebelión de las *masas* que nos precipitan irrevocablemente a un modo de vida muy por debajo del que exige el nivel de los tiempos. Toda crisis revela —a mi juicio— la falta de un pleno compromiso vital con nuestro tiempo.

De la crisis y, en especial, de la crisis histórica y su íntima trabazón con la conciencia y razón históricas en el pensamiento de Ortega se ocupa la profesora Berta Pimentel Miúdo, de la Universidade dos Açores, en su trabajo titulado “Significado e importancia de crise em Ortega y Gasset”. De continuadas crisis nos habla Ortega en sus *Obras completas*: crisis sociales, políticas, filosóficas o históricas. Pero Ortega concibe la palabra *crisis* al margen de su significado peyorativo, por cuanto para él toda *crisis* supone un cambio que puede ser a mejor y no necesariamente a peor.

En fin, todos los trabajos aquí reseñados dinamizan, en una época o sociedad, como la nuestra, que a Ortega parecería polifacéticamente convulsa y sin *ético* sentido, una obra todavía “a la altura de los tiempos”.

Noticias de Libros

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

PÉREZ QUINTANA, Antonio: *El raciovitalismo: La cultura como función de la vida. Comentario del capítulo V de El tema de nuestro tiempo de Ortega y Gasset*. Oviedo: Eikasía, 2005. 128 p.

JAIME DE SALAS
ORCID: 0000-0002-7116-4091

Éste es un pequeño gran comentario. Pequeño por su extensión y formato, pero grande por la capacidad que su autor muestra de dar al texto orteguiano una envergadura inédita ante los estudiosos. Hay comentarios como los de Marías o Villacañas que siguen el texto de las *Meditaciones del Quijote* línea por línea, ofreciendo aclaraciones puntuales. Sin duda son estimables aportaciones. Aquí el comentario de un capítulo de *El tema de nuestro tiempo* se organiza en torno a tres conceptos: el de razón, el de cultura y el de moral. Retoma el texto de Ortega de una manera más sintética sin por ello dejar de ser un comentario, es decir un texto que remite orgánicamente a otro.

El resultado es especialmente estimable en una bibliografía como la orteguiana donde no abundan buenos conocedores de la historia de la filosofía. Por el contrario, Pérez Quintana presenta una trayectoria de estudio y comentario de los textos de los grandes filósofos de la historia de la filosofía que

le han hecho uno de los profesores de universidad más destacados de su generación. En este comentario esta especialmente presente Nietzsche, pero además de una forma que no resulta nunca ni forzada ni pedante, hacen su aparición entre otros, Hegel, Heidegger, Bergson, Schelling, Deleuze, Luckács, Marx, y Max Scheler. Al mismo tiempo surgen comentaristas como Cerezo, Gil Villegas, Sobejano o Marías que también cumplen una función de auxiliar al autor a presentar las tesis de Ortega. En medio de ello escribe Pérez Quintana con voz propia acertando a introducir y desarrollar temas de la historia de la filosofía que constituyen nuestro principal interés. Desde luego acierta a ponderar la figura de Nietzsche y su influencia en Ortega. Fue fundamental y el interés que Ortega tiene con respecto a la fenomenología, siendo real es menos efectivo en esta época, que la recepción de Nietzsche y Simmel que explícita e implícitamente están presentes en este texto.

El resultado es presentarnos a Ortega como pensador de envergadura que muchas veces pasa desapercibida por el mismo logro de su expresión. Podemos precisar que Pérez Quintana nos presenta a Ortega con su envergadura, la de un filósofo que ya ha hecho la recepción de una parte importante de la filosofía del momento y que a partir de

Cómo citar este artículo:

De Salas, J. (2008). Noticias de libros. Reseña de "El raciovitalismo: La cultura como función de la vida" de Antonio Pérez Quintana. *Revista de Estudios Orteguianos*, (16/17), 325-326.

<https://doi.org/10.63487/reo.578>



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 16/17. 2008
mayo y noviembre

ella logra escribir un ensayo brillante que al mismo tiempo permite la consolidación de determinadas tesis de su pensamiento que estarán presentes en su obra madura. Visto desde la obra posterior a 1927, hay carencias en *El tema de nuestro tiempo* sobre todo en lo que respecta a la conceptualización del concepto de vida que en la obra madura de Ortega pasaría a ser objeto de una hermenéutica paralela a la que se encuentra en *Ser y Tiempo*. Con razón, Pérez Quintana muestra que en *El tema de nuestro tiempo* sí se anticipa una concepción de la vida que no es sólo la afirmación de un nudo poder sino que intrínsecamente tiene su sentido y por tanto es racional. Lo importante es que se puede transitar sin dificultad como lo hace el propio Pérez Quintana de *El tema de nuestro tiempo* a *Goethe desde dentro* sin que se pueda percibir una solución de continuidad. Hay una unidad subyacente.

Pero al mismo tiempo, desde *El tema de nuestro tiempo* se puede apreciar una visión de la cultura y de la ética que tienen peso propio, a la que nunca renuncia Ortega y que explica porque este trabajo con otros del mismo momento siguen siendo insustituibles a la hora de acercarse a nuestro filósofo. La obra tardía que representa desde un punto de vista la culminación de un itinerario no puede dejar de lado las obras que dieron a Ortega su gran proyección en la sociedad de su tiempo. Ésta no se debe sólo a su acierto literario o una sabia

política de autor sino a una evidente capacidad de situarse intelectualmente en su momento. Es más. Una cuestión de gran interés es la comparación entre la obra anterior a *La rebelión de las masas* con la que le sigue. De la misma manera que no se puede dejar de valorar lo que Ortega consigue con las grandes obras finales como *La idea de Principio en Leibniz* o *El hombre y la gente*, también es importante tener en cuenta una trayectoria tan lograda como la que da lugar a *Meditaciones del Quijote*, los primeros volúmenes de *El Espectador*, *España invertida*, o *El tema de nuestro tiempo*.

Siendo de la misma generación que Pérez Quintana, pienso que hemos seguido itinerarios paralelos en la medida en que los dos hemos atendido a Ortega ya avanzados en una trayectoria intelectual orientada más bien hacia el canon de grandes filósofos. En el caso de Pérez Quintana ha sido sobre todo Hegel el objeto de su atención, pero son bien conocidos el nivel de sus clases y seminarios en la historia de la filosofía en general. Personalmente veo en este libro la expresión de un hecho que nos afecta a muchos, el que la figura de Ortega requiere del profesional de filosofía español una atención como nuestro precursor: para organizar la propia perspectiva hay que ser capaz de situarle dentro de ella. Cada uno se refleja en sus obras y en este caso, la generosidad y talento profesional nos presentan a Ortega de una forma que merece la atención de todos.

ASSUMÇÃO, JÉFERSON: *La Ilustración Vital, el raciovitalismo de Ortega y Gasset como vía para el desarrollo de una sociedad lectora.* León: Universidad de León, 2008.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de León, dirigida por la doctora Maria Isabel Lafuente Guantes.

Se muestra la actualidad de conceptos orteguianos como los de hombre-masa, hombre auténtico, razón vital, etc. en tanto que capaces de permitir establecer en el campo de la cultura otros análogos como: “lector-masa”, “Ilustración vital”, etc., que muestran la necesidad de “releer”, como Jorge Luis Borges (1899-1986) ha dicho en su cuento “Funes, el memorioso”, para lo que es necesario desarrollar la lectura más-allá de la razón técnica o instrumental que impera hoy día, y cómo esto lleva parejo el desarrollo de políticas del libro. Se muestra también que esta necesidad afecta hoy a toda sociedad, analizando la obra de diversos autores, pero se contextualiza en el Brasil de hoy.

De la misma forma que el hombre-masa es producto del desarrollo de la técnica del siglo XIX, el “lector-masa” es producto de las técnicas de grabación del siglo XX. Así, si por un lado la lectura (de textos escritos o grabados de toda forma) puede ser generadora de autonomía, también puede serlo de heteronomía, dependiendo de si somos “lectores-vitales” o “lectores-masa”. Por eso, podemos entender que para desarrollar una sociedad lectora en un sentido pleno, cultural, es necesario rehacer el sentido de la lectura, camino que pasa por “otra” lectura de la propia razón. La razón instrumental –aquella que Ortega denunciaba como una abstracción, una disminución de la razón– impera hoy, todavía más que en los años 30 del siglo XX. La práctica lectora de nuestros tiempos está afectada por esa razón parcial, inauténtica, y es por ese motivo que el desarrollo de una sociedad lectora, en su plenitud, pasa por la necesidad de lograr una reforma de la educación, de la comunicación y de la política cultural, una razón plena y una ilustración vital.

La lectura es una práctica que nos exige, principalmente, que no seamos hombres-masa. La lectura –lectura en el sentido amplio de leer el mundo, de leer imágenes, de leer palabras, de comprender y dar sentido– nos impone la necesidad de una relación activa, una cons-

Cómo citar este artículo:

Assumção, J. (2008). La Ilustración Vital, el raciovitalismo de Ortega y Gasset como vía para el desarrollo de una sociedad lectora. *Revista de Estudios Orteguianos*, (16/17), 327-329. <https://doi.org/10.63487/reo.579>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 16/17. 2008
mayo y noviembre



trucción, un compromiso y una responsabilidad con una visión propia del mundo (autonomía). Exige abandonar la pasividad con que el hombre-masa se relaciona con la cultura (heteronomía).

El concepto de hombre-masa se muestra todavía vivo hoy día, especialmente cuando lo utilizamos para estudiar la práctica social de la lectura, por eso nos apoyamos en él para distinguir, en esta tesis, en el campo de la lectura, la lectura hecha de manera masificada de la hecha de manera raciovital. Contraponemos un tipo de lectura a otra, para analizar cuál es el lector típico de finales del siglo XX e inicios del XXI, teniendo a Brasil como caso concreto de estudio. Para ello, partimos de los textos de Ortega, principalmente de los que se refieren a su antropología filosófica, como *El hombre y la gente* (1957), *La rebelión de las masas* (1930), *Meditación de la técnica* (1939), pero recogiendo de su obra todos los que afectan al tema.

Pretendemos apuntar una posible vía de superación del diagnóstico sobre el tema, a partir de otro concepto fundamental en la filosofía orteguiana, el de razón vital. Y, a partir de la noción de raciovitalismo, defender la necesidad de promover una relación con la lectura complementaria a la relación funcional, la que actualmente se lleva a cabo en/por la escuela y la sociedad brasileña, casi enteramente. Analizamos y mostramos, también, que numerosos autores contemporáneos que se preocupan por el tema de la comunicación, de la educación y de la razón tales como Pierre Bordieu, Edgar Morin, Terry Eagleton, Sérgio Paulo Rouanet, y otros, aunque siguiendo caminos distintos, apuntan a diagnósticos en muchos momentos muy próximos a los que se ponen de manifiesto siguiendo a Ortega.

La variedad de líneas de pensamiento de esos autores nos muestra, por un lado, que el pensamiento de Ortega, aún confluyendo con ellas en diversos puntos de diagnóstico, es ecléctico, pero, precisamente por ello, todavía vivo. Cuestiones orteguianas concernientes a la racionalidad, a la antropología filosófica, a la sociología, a la educación de masas, siguen vigentes en pleno inicio del siglo XXI, y todavía no pueden considerarse contestadas, y menos resueltas. Consideramos el pensamiento de Ortega válido en términos de cuestionamiento e inquietud, para airear y provocar diversos temas centrales en y para la cultura occidental de la actualidad.

El raciovitalismo orteguiano todavía tiene fuerza para servir de orientación al desarrollo de la lectura en Brasil, por ser capaz de develar y promover la necesidad de una relación vital con la cultura y la razón. En ese sentido, llamamos a una acción cultural, que consideramos posible a partir del concepto de Ilustración Vital, que perfilamos

conjuntamente con el de lector-vital. Entendemos que hoy sigue siendo muy importante el camino abierto, desde sus primeros escritos, en el inicio del siglo XX, por Ortega, al sustentar una visión amplia de racionalidad, la razón vital, y proponerla como vía de superación de la razón físico-matemática cartesiana, pero sin caer en el vitalismo. “Ni vitalismo, ni racionalismo”, como proponía Ortega, el raciovitalismo es un concepto importante, y lo exponemos en ese trabajo como camino para el desarrollo de la rica cultura brasileña (una cultura vital, colorida, sonora) también en su dimensión escrita.

CAJADE FRÍAS, SONIA: *Democracia y Europa en J. Ortega y Gasset: una perspectiva ética y antropológica*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2008.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela, dirigida por la doctora Esperanza Guisán Seijas.

Esta tesis doctoral analiza, desde una perspectiva ética y antropológica, el modelo de democracia que defiende Ortega, su concepción de Europa y su propuesta de creación de la Unión Europea, dentro del contexto español y europeo de la primera mitad del siglo XX.

El modelo orteguiano de democracia consiste en un complejo equilibrio entre diferentes principios que se combinan y complementan entre sí: libertad, igualdad, excelencia, felicidad, participación, pluralismo, tolerancia, voluntad de convivencia, solidaridad, justicia, autenticidad. Ortega propone una “ética de máximos”, que constituye una invitación a la autenticidad y la libertad, a la excelencia y a la felicidad posible. El modelo democrático que defiende Ortega se inscribe dentro de los modelos participativos y de desarrollo de la democracia, con afinidad a la tradición republicana. Ortega propone en este sentido un liberalismo socialista o un socialismo liberal, anticipándose a los planteamientos socialdemócratas y al Estado de Bienestar que constituyen el fundamento de los actuales regímenes políticos europeos. A este modelo positivo de democracia defendido por Ortega se contraponen los totalitarismos de distinto signo político, así como el fenómeno de “hiperdemocracia” o “rebelión de las masas” analizado por este autor. En esta investigación se incluye el análisis de las teorías de tres importantes autores precedentes a Ortega en su reflexión sobre la democracia: Platón, A. de Tocqueville y J. Stuart Mill.

Cómo citar este artículo:

Cajade Frías, S. (2008). *Democracia y Europa en J. Ortega y Gasset: una perspectiva ética y antropológica*. *Revista de Estudios Orteguianos*, (16/17), 329-330.
<https://doi.org/10.63487/reo.580>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 16/17. 2008
mayo y noviembre



En esta tesis se abordan también los conceptos orteguianos de “nación”, “nacionalización” y “nacionalismos”. En coherencia con los principios de participación, autonomía y voluntad de convivencia, Ortega defiende para España una política de descentralización o regionalismo en términos de autonomía –no de soberanía nacional. Con su propuesta de reorganización de España en un Estado autonómico compuesto por nueve o diez regiones o grandes comarcas, Ortega anticipa la España de las Autonomías, que se establecerá finalmente a partir de la Constitución de 1978.

En conexión con su modelo de democracia y su análisis de la “rebelión de las masas”, Ortega defiende desde los años veinte del pasado siglo la necesidad de creación de una entidad supranacional que integre a todas las naciones europeas en la construcción de un proyecto común a distintos niveles (económico, político, cultural) y que devuelva la moralidad y la vitalidad perdidas a Europa. La construcción de la Unión Europea constituye para este autor la única vía posible de solución al agotamiento del proyecto de nación y a la crisis que sufre Europa en la primera mitad del siglo XX, uno de cuyos síntomas es la “rebelión de las masas”. Europa constituye a juicio de Ortega un equilibrio de diferencias, una realidad dinámica en la que se combinan al mismo tiempo unidad y pluralidad, rasgo que deberá preservar según este autor la creación de la Unión Europea. Ésta es posible en su opinión gracias a la existencia de un “ethos europeo”, un fondo común de usos, valores y costumbres producto de una convivencia histórica compartida, que hace posible la construcción de un espacio histórico europeo más allá de los límites de cada nación europea particular.

RIZZI, ANGELA: *Pensando la vida. Una lectura de José Ortega y Gasset*. Bari: Universidad de los Estudios de Bari, 2008.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de los Estudios de Bari, dirigida por el doctor Cera Giovanni.

El trabajo es un análisis hermenéutico y crítico de la filosofía de Ortega y Gasset. En particular se privilegian algunos aspectos que a la autora le parecen los más “representativos” de la personalidad de Ortega y los más útiles para poner en evidencia la importancia histórica y en el ámbito cultural de la actualidad de su pensamiento.

Cómo citar este artículo:

Rizzi, A. (2008). Pensando la vida. Para una lectura de José Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (16/17), 330-332.
<https://doi.org/10.63487/reo.581>



La autora muestra como Ortega asume la vida en cuanto realidad primaria, raíz de cada cosa, referencia imprescindible de la experiencia del hombre, y como enigma, como misterio, como espacio del ser irreducible a cualquier explicación y fundación. El hombre puede distanciarse de su propia vida y esto paradójicamente es la razón de la riqueza y la variedad de las interpretaciones que el hombre mismo da de ella. La vida para Ortega no es una abstracción sino algo concreto: es la vida que cada uno vive, la vida que coincide con el momento en el que se vive. Es, por tanto, vida histórica y distinta porque a la vez se identifica con la circunstancia que la hace ser y la hace vivir. La historicidad de la vida es sustancial, no accidental. El único modo de hablar de la sustancia es verla como predicado de la no-sustancia, de la no-sustancia que es la historia.

El hombre, aunque rendido en lo perenne y abierto a lo nuevo, no es sino al que vive en el presente. El presente, a su vez, no es si no lo que le hace ser el pasado del que es heredero. El pasado es un presente pasado, un presente que ya no es presente. El pasado sustenta el presente, le da un conjunto de oportunidad y medios que lo exoneran del esfuerzo y de la fatiga de otro modo inevitable para conseguirlos.

Si el presente es el quedar del pasado, comprender el pasado es también comprender el presente. Para la autora, Ortega atribuye a la narración, como cuento de lo que ha sido, la función de iluminar el presente. La narración es la aclaración del presente pero también es desenterramiento del pasado ya que el tiempo de la vida y de la historia, en su movimiento, también es ocultación.

Vida histórica, pues, para Ortega, es la vida del hombre. Pero la vida del hombre es histórica no sólo porque es sucesión temporal sino también porque es vida social. Ésta es la razón de la fuerte sensibilidad de Ortega por las formas y las modalidades colectivas de la vida humana. La suerte histórica del hombre es influida también por los hechos que no conciernen sólo a los individuos individualmente tomados, sino a los individuos insertados en campos de vida transpersonales. La sociedad es lo que es impuesto, lo que se hace no porque se elija ni porque te pidan que lo hagas, sino sólo porque *se hace*.

Ortega es el espectador de la vida que observa como filósofo la organización social. Ortega hace sociología haciendo filosofía. Se diría que la suya es una sociología filosófica. La suya es la visión que estudia los fenómenos sociales tratando de captar aquéllos con motivaciones antropológicas y ontológicas profundas. De ahí que Ortega

haya indagado en la sociedad de masas y sus dinámicas. La sociedad de masas, además, por un lado permite la seguridad del ser-con, por el otro produce la inseguridad de quien vive en soledad, de quien *está* solo también estando con otros.

Sea la vida como hecho primordial, sea la historia como el retomar de la vida, sea la sociedad como asociación de vidas, no hay para Ortega fundamento alguno. El ser de las cosas es contingente, es suerte, es opacidad y oscuridad. Por esto Ortega parece ser no sólo un pensador en sintonía con la historia y la cultura de 1900, sino también con algunas de las líneas principales del debate filosófico actual.

ORCID: 0000-0002-7390-3230

ROGERS, GAYLE: *El Modernismo británico y la Vanguardia española de Ortega: visiones cosmopolitas de Europa, 1922-1939*. Evanston: Northwestern University, 2008.

Tesis presentada en el Departamento de Lengua Inglesa de la Northwestern University, dirigida por la doctora Christine Froula.

Esta tesis reconstruye el diálogo crítico entre los modernistas británicos y sus contemporáneos españoles en torno al sentimiento común de re-imaginar la herencia cultural de Europa y reclamar un sentido de cosmopolitismo. En ella se reúnen y analizan una vasta red de novelas, ensayos, traducciones, reseñas, comentarios, y correspondencia, surgida de la colaboración entre dos revistas de entreguerras: *The Criterion* (1922-1939) de T. S. Eliot y la *Revista de Occidente* (1923-1936) de José Ortega y Gasset. En contra de las tendencias de insularidad cultural reinantes en sus naciones respectivas, esta red permitió a Ortega y Eliot crear un marco intelectual y transnacional para la discusión y la reforma europeizante. Sus revistas hicieron circular y sintetizaron las obras e ideas de autores de vanguardia, como James Joyce, Virginia Woolf, Stephen Spender y Federico García Lorca. Su meta era la renovación de la tradición del cosmopolitismo de la Ilustración –explicada por Kant, interpretada por Ortega, y adaptada por Eliot en aras de su sueño de una Europa católica– en un momento de peligro e incertidumbre sobre el futuro del continente.

El ambicioso plan de Ortega para una “nueva España” es representativo de los programas de política cultural de estas grandes figuras. Los escritores y críticos sobre los que se trata conjugan elementos de sus visiones de una república cosmopolita de Europa

Cómo citar este artículo:

Rogers, G. (2008). El Modernismo británico y la Vanguardia española de Ortega: visiones cosmopolitas de Europa, 1922-1939. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (16/17), 332-334.
<https://doi.org/10.63487/reo.582>



con la modernización política y cultural de la España del siglo XX. Al trasladarse España desde una situación marginal y olvidada en Europa –para los británicos suponía un emblema de decadencia– al epicentro de la lucha europea contra el fascismo en los años treinta, ensayistas como Antonio Marichalar, traductor y colaborador de ambas revistas o J. B. Trend, hispanista anglosajón, se unirían para ensamblar un corpus textual anglo-español de pensamiento sobre Europa. Se esperaba que estas obras pudieran reparar el sentido del continente que se había fracturado por la retórica nacionalista y provinciana. La solución, pensaban Eliot, Ortega, y sus colaboradores, sería la cooperación de revistas occidentales en proyectos tales como la primera reunión pan-europea en 1931.

The Criterion y la *Revista de Occidente* promovieron las mismas obras y a los mismos escritores. Por ejemplo, con respecto a *Ulysses* (1922) de Joyce, se explica que los artículos de Marichalar sobre la obra junto con la actual crítica postcolonial anglosajona muestran cómo Molly Bloom, el personaje hispano-irlandés de Joyce, conecta entre sí a dos países periféricos y, a ambos, con la nueva Europa cosmopolita de posguerra. También se presenta la traducción de Spender de los *Poemas* (1939) de Federico García Lorca como un esfuerzo por superar las interpretaciones británicas de Lorca como mártir por la causa del comunismo; en cambio, Spender vio en Lorca y en los poetas de la Generación del 27 ejemplos y faros de una Europa que había redescubierto sus raíces españolas. Se tratan, además, los comentarios de George Orwell y la cobertura en la prensa inglesa de la Segunda República, en la que, inicialmente, se presentaba a Ortega, como “oráculo” del gobierno izquierdista. Analizando el compromiso de Virginia Woolf con la Guerra Civil Española (donde murió su sobrino Julian Bell) en su ensayo epistolar *Tres guineas* (1938), se identifica cómo creó un espacio para el cosmopolitismo feminista y ayudó a extender la importancia de las revistas de Eliot, Ortega, y sus colaboradores, fuera del continente, cuando Victoria Ocampo aplicó a la situación política en Argentina las lecciones de feminismo de su colega Woolf y de cosmopolitismo de su interlocutor Ortega. O cuando la discípula de Ortega, María Zambrano, trajo de su exilio latinoamericano un modelo de crítica literaria y política producto de esas colaboraciones entre escritores hispánicos e ingleses –escritores que manifiestan la creencia de que la literatura y la filosofía europeas deberían ser modificadas por España e Inglaterra.

La tesis, enfatizando la noción de “circulación” –de revistas, ideas, monedas y, según Eliot, “sangre intelectual”–, investiga cómo estos escritores de la vanguardia literaria internacional reanimaron el cosmopolitismo después de la Primera Guerra Mundial. Sus obras manifiestan nuevas estrategias de reforma (y lucha) cultural en sus naciones y en una comunidad europea en estado de transición.

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2007*

Ascensión Uña

1. Obras de Ortega y Gasset

- 1.1. Textos inéditos
- 1.2. Nuevas ediciones
- 1.3. Reediciones y reimpressiones
- 1.4. Traducciones

2. Obras sobre Ortega y Gasset

- 2.1. Estudios
- 2.2. Tesis doctorales
- 2.3. Tesinas
- 2.4. Índice temático

1. OBRAS DE ORTEGA Y GASSET

1.1. TEXTOS INÉDITOS

Hegel, notas de trabajo, edición crítica de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Abada editores/ Fundación José Ortega y Gasset, 2007.

"Notas de trabajo para la conferencia *La función de la matemática en la cultura*". Edición de María Isabel Ferreiro Lavedán y José Ramón Carriazo. *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº. 14/15, 2007, pp. 23-39.

1.2. NUEVAS EDICIONES

"Escritos" [Antología de textos]. En: *Ortega y Gasset, vida obra y pensamiento*, edición de Jesús Villaso y Francisco López Frías. Barcelona: Planeta de Agostini, 2007.

Obras completas. Tomo VII (1902-1925) Obra póstuma. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2007.

"Prólogo". En: *Discurso de mi vida*, Alonso de Contreras. Zaragoza: La tinta del calamar, 2007.

* Aunque esta bibliografía corresponde al año 2007, también se incluyen trabajos de años anteriores que no fueron recopilados en su día.

Cómo citar este artículo:

Uña, A. (2008). Bibliografía orteguiana, 2007. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (16/17), 335-352.
<https://doi.org/10.63487/reo.583>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 16/17. 2008
mayo y noviembre



Vieja y nueva política. Y otros escritos programáticos. Edición de Pedro Cerezo Galán. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

1.3. REEDICIONES Y REIMPRESIONES

La deshumanización del arte y otros ensayos de estética. Introducción de Valeriano Bozal. Madrid: Espasa Calpe (Austral; 13), 2007 (febrero), 14ª edición.

La deshumanización del arte y otros ensayos de estética. Introducción de Valeriano Bozal. Madrid: Espasa Calpe (Austral; 13), 2007 (julio), 15ª edición.

España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos. Prólogo de Federico Trillo-Figueroa. Madrid: Espasa Calpe (Austral; 477), 2007, 18ª edición.

Ideas y creencias y otros ensayos de filosofía. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset; 29), 2007, 7ª edición.

Unas lecciones de metafísica. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset; 14), 2007, 8ª edición.

Misión de la universidad. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset; 22), 2007, 6ª edición.

¿Qué es filosofía? Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset; 5), 2007, 20ª edición.

¿Qué es filosofía? Introducción de Ignacio Sánchez Cámara y guía de lectura de José Lasaga Medina. Madrid: Espasa Calpe (Austral; 341), 2007 (febrero), 14ª edición.

¿Qué es filosofía? Introducción de Ignacio Sánchez Cámara y guía de lectura de José Lasaga Medina. Madrid: Espasa Calpe (Austral; 341), 2007 (junio), 15ª edición.

¿Qué es filosofía? Introducción de Ignacio Sánchez Cámara y guía de lectura de José Lasaga Medina. Madrid: Espasa Calpe (Austral; 341), 2007 (octubre), 16ª edición.

La rebelión de las masas. Introducción de Julián Marías. Madrid: Espasa Calpe (Austral; 336), 2007 (febrero), 41ª edición.

La rebelión de las masas. Introducción de Julián Marías. Madrid: Espasa Calpe (Austral; 336), 2007 (noviembre), 42ª edición.

Sobre la caza, los toros y el toreo. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset; 21), 2007, 2ª edición.

1.4. TRADUCCIONES

Antología. Polaco:

Ortega y Gasset. Edición de Ryszard Gaj. Warszawa: Wiedza Powszechna, 2007.

Meditación de Europa. Húngaro:

Elmékedések Európaról. Traducción de Dezső Csejtei y Anikó Juhász. Budapest: L'Harmattan, 2007.

Meditaciones del Quijote. Checo:

Meditace o Quijotovi. Traducción de Martina Mašínová. Brno: Host, 2007.

El mito del hombre allende la técnica. Italiano:

Il mito dell'uomo nell'epoca della técnica. Traducción de Nino Matteucci y notas de Roberto Fregna. Bologna: Ogni Uomo è Tutti gli Uomini, 2005.

Notas de andar y ver. Portugués:

Notas de andar e ver (Viagens, gentes e países). Traducción de Inás Andrade. Lisboa: Fin de Século, 2007.

El origen deportivo del Estado. Italiano:

L'Origine sportiva dello Stato, e altri saggi da "Lo Espetatore". Traducción y edición de Carlo Bo. Milano: SE, 2007.

¿Qué es filosofía? Portugués:

O que é a filosofia? Traducción de José Bento. Lisboa: Edições Cotovia, 2007.

La rebelión de las masas. Alemán:

Der aufstand der massen. Traducción de Helene Weyl; prólogo de Michael Strürmer. Munich: Deutsche Verlags-Anstalt, 2007.

La rebelión de las masas. Rumano:

Revolta maselor. Traducción de Coman Lupu. 3ª ed. Bucarest: Humanitas, 2007.

Sobre la caza. Italiano:

Discorso sulla caccia. Traducción de Aladino Vitali. Florencia: Editoriale Olimpia, 2007.

2. OBRAS SOBRE ORTEGA Y GASSET

2.1. ESTUDIOS

ABAD PASCUAL, Juan José: "Trayectorias filosóficas de Ortega". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 17 p.

ADAYA LEYTHE, Ángel Federico: "Metáfora y vida, metáfora viva". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 17 p.

AGUILAR, Enrique: "Ortega en la Argentina: Balance de medio siglo, 1955-2005". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset 2007, pp. 187-191.

ALMEIDA AMOEDO, Margarida I., BARROS DÍAS, J. M. de y SÁEZ DELGADO, Antonio (eds.): *J. Ortega y Gasset, leituras críticas no cinquentenário da morte do autor*. Évora: Universidade de Évora, 2007a.

ALMEIDA AMOEDO, Margarida I.: "Do significado de paisagem no pensamento de Ortega y Gasset ao significado de Ortega na nossa paisagem". En: ALMEIDA AMOEDO, Margarida I., BARROS DÍAS, J. M. de y SÁEZ DELGADO, Antonio (eds.): *J. Ortega y Gasset, leituras críticas no cinquentenário da morte do autor*. Évora: Universidade de Évora, 2007b, pp. 93-104.

- ÁLVAREZ, Lluís: "¿Qué importancia tiene para la Europa de hoy la filosofía de Ortega?", *Debats*, nº 97/98, 2007, pp. 124-138.
- ARAS, Roberto Eduardo: "«La Generación Receptiva». Presencia de Ortega en los estudios sociales sobre la identidad Argentina después de 1955". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 33 p.
- ARANOVICH, Ricardo: "Recepción en el futuro: el pensar Orteguiano como fundamento de la psicoterapia". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 5 p.
- ARAÚJO, Luís de: "Atualidade do pensamento ético de Ortega y Gasset". En: ALMEIDA AMOEDO, Margarida I., BARROS DIAS, J. M. de y SÁEZ DELGADO, Antonio (eds.): *J. Ortega y Gasset, leituras críticas no cinquentenário da morte do autor*. Évora: Universidade de Évora, 2007, pp.1-19.
- ARMENTEROS CUARTANGO, Eduardo: "Del principio de «razón suficiente» (de Leibniz) a la pragmática noción de «real imposible» (de Ortega)", *Thémata*, nº 36, 2006a, pp. 29-53.
- ARMENTEROS CUARTANGO, Eduardo: "La índole técnica de la antropología de Ortega: Una interpretación desde el pragmatismo", *Argumentos de Razón Técnica*, nº 9, 2006b, pp. 1-26.
- BACIGALUPO, Enrique: "Hermenéutica e historia (Una presentación)". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, pp. 43-46.
- BALLISTRIERI, Carlos Alberto: "Realidad, método e instrumento en la trayectoria filosófica de Ortega y Gasset". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 13 p.
- BAQUERO CRUZ, Julio: "Ortega y Proust: Historia de una ceguera", *Revista de Occidente*, nº 312, mayo 2007, pp. 57-72.
- BASTIDA FREIJEDO, Álvaro: "Razón vital de la Logoterapia. Un diálogo entre Ortega y Viktor Frankl". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 7 p.
- BENÍTEZ, Antonio: "Lógica y teoría en Ortega". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 32 p.
- BLANCO ALFONSO, Ignacio: "Ética y política en Ortega". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 3 p.
- BORGES-DUARTE, Irene: "O cerco de Jericó. Ortega e a questão do método da filosofia". En: ALMEIDA AMOEDO, Margarida I., BARROS DIAS, J. M. de y SÁEZ DELGADO, Antonio (eds.): *J. Ortega y Gasset, leituras críticas no cinquentenário da morte do autor*. Évora: Universidade de Évora, 2007, pp. 67-79.

- BRIOSO, Jorge: "De malas y buenas utopías: traducción, ironía y ejemplaridad en el «Prólogo para franceses»". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 13 p.
- BUENO GÓMEZ, Noelia: "Ortega y Gasset: razón y vida", *Eikasia*, Año III, nº 14, noviembre 2007, pp. 69-95.
- BURCKHARDT, Carl J.: "Encuentro con Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 14/15, 2007, 263-270.
- CABAÑAS AGRELA, Leticia: "Ortega y la lógica de la construcción de los mundos posibles en Leibniz". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 7 p.
- CAMPO, Salustiano del: "Ortega, académico". En: CEREZO GALÁN, Pedro (ed.): *Ortega en perspectiva*. Madrid: Instituto de España, 2007, pp.5-8.
- CARVALLO ROBLEDO, Ismael: "Ortega en Hispanoamérica: ¿si España es el problema, América también lo es?", *El Catoblepas*, [revista electrónica], nº 65, julio 2007, 10 p.
- CARPINTERO, Helio: "Ortega: *Obras completas*". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, pp. 193-203.
- CARRATALÁ, Fernando (coord.): "La claridad y belleza de la prosa de Ortega y Gasset: un espectador del siglo XX", *Boletín del Ilustre Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y en Ciencias* [Madrid], nº 179/180, noviembre-diciembre, 2006, pp. 22-25.
- CARRIAZO, José Ramón: "Ortega y las cataratas del Nilo", *Revista de Occidente*, nº 312, mayo 2007, pp. 98-106.
- CEREZO GALÁN, Pedro: "Cervantes y *El Quijote* en la aurora de la razón vital". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007a, pp. 17-40.
- CEREZO GALÁN, Pedro: "Cervantes y *El Quijote* en la aurora de la razón vital", *Revista de Occidente*, nº 312, mayo 2007b, pp. 5-34.
- CEREZO GALÁN, Pedro (ed.): *Ortega en perspectiva*. Madrid: Instituto de España, 2007c.
- CEREZO GALÁN, Pedro: "Ortega hoy, en perspectiva". En: CEREZO GALÁN, Pedro (ed.): *Ortega en perspectiva*. Madrid: Instituto de España, 2007d, pp. 9-11.
- CEREZO GALÁN, Pedro: "Significación de Ortega en la cultura española". En: CEREZO GALÁN, Pedro (ed.): *Ortega en perspectiva*. Madrid: Instituto de España, 2007e, pp. 29-57.
- CHAGUACEDA ALONSO, Francisco José: "El arco y la alegría". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 12 p.
- CHECA, Juan Manuel: "La metáfora en Ortega y en Kuhn". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 12 p.

- CRESPO SÁNCHEZ, Javier: "Ortega, el final de la filosofía y la tarea del pensamiento", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 14/15, 2007a, pp. 182-202.
- CRESPO SÁNCHEZ, Javier: "La respuesta del joven Ortega ante la crisis posthegeliana de la filosofía". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007b, [CD-ROM], 7 p.
- CSEJTEI, Dezsó: "La dimensión hermenéutica de las *Meditaciones del Quijote*". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, pp. 47-63.
- CURCÓ COBOS, Felipe: "La recepción del pensamiento de Ortega en la filosofía mexicana. De Gaos a Salmerón: los discípulos en México". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 9 p.
- DACAL ALONSO, José Antonio: "Filosofía, verdad y conocimiento en José Ortega y Gasset", *Logos*, vol. XXXIV, nº 102, 2006, pp. 37-71.
- DAVARA, Javier: "José Ortega y Gasset". En: DAVARA, Javier: *Viajeros ilustres en Sigüenza*. Sigüenza: El Afilador de Ediciones, 2007, pp. 51-60.
- DÍAZ ALVÁREZ, Jesús M.: "Virtualidades y opacidades de la teoría orteguiana de las masas y las minorías". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 9 p.
- DÍAZ GÓMEZ, Carlos: "Cajal y Ortega: el espejo de la emulación y la orden de caballería". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 4 p.
- DOMÍNGEZ-ADAME LANUZA, María Concepción: "Del ensimismamiento orteguiano al desprendimiento zambraniano". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 22 p.
- ECHEGOYEN, Javier: "Trayectorias filosóficas de Ortega". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 19 p.
- ESTEBAN ENGUITA, José Emilio: "Notas sobre el concepto de cultura en *El tema de nuestro tiempo*". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 7 p.
- FERNANDES, Antonio M. Horta: "Interrogar Ortega y Gasset a partir da história". En: ALMEIDA AMOEDO, Margarida I., BARROS DIAS, J. M. de y SÁEZ DELGADO, Antonio (eds.): *J. Ortega y Gasset, leituras críticas no cinquentenário da morte do autor*. Évora: Universidade de Évora, 2007, pp. 81-92.
- FERNÁNDEZ AGIS, Domingo: *El desarrollo del pensamiento político de Ortega y Gasset*. Santa Cruz de Tenerife: Idea, 2007.

- FERNÁNDEZ LES, Juan A.: "Ortega, Camba y sus circunstancias", *Estudios sobre Mensaje Periodístico*, nº 13, 2007, pp. 429-448.
- FERREIRO LAVEDÁN, María Isabel: "Curso de verano sobre Ortega y Gasset en Cádiz", *Rocinante*, Rivista di Filosofia Iberica e Iberoamericana, nº 2, 2006, 167-172.
- FERREIRO LAVEDÁN, María Isabel: "Garagorri, vivo", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 14/15, 2007a, pp. 231-234.
- FERREIRO LAVEDÁN, María Isabel: "El idealismo del amor romántico", *Revista de Occidente*, nº 313, junio 2007b, pp. 104-127.
- FERREIRO LAVEDÁN, María Isabel: "Ortega y las Humanidades". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007c, [CD-ROM], 4 p.
- FUSI, Juan Pablo: "Ortega y su tiempo". En: CEREZO GALÁN, Pedro (ed.): *Ortega en perspectiva*. Madrid: Instituto de España, 2007, pp. 13-28.
- GABARÁIN, Iñaki: "Apuntes sobre el *Logos* y el *Corpus* del proyecto intelectual orteguiano". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007a, pp. 205-208.
- GABARÁIN, Iñaki: "Intimidad del pensamiento: las cartas de Ortega desde Alemania", *Revista de Occidente*, nº 317, octubre 2007b, pp. 143-149. [Reseña a: PALLOTTINI, Michele: *Ortega y Gasset en Marburg. El exordio intelectual*. Salerno: Plectica / Università degli Studi di Parma, 2005].
- GABILONDO, Ángel: "«Yo hablaba a Juan...»: Ortega y el cuidado del decir". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, pp. 253-273.
- GÁMEZ MILLÁN, Sebastián: "Desde Ortega: a partir de *Meditaciones del Quijote* y alrededor del ser humano como novelista de sí mismo". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 15 p.
- GAOS, José: "Confesiones profesionales", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 14/15, 2007, pp. 249-254.
- GARCÍA ALONSO, Rafael: "Ortega y Gasset, lector de Baroja y Azorín", *Boletín del Ilustre Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y en Ciencias* [Madrid], nº 183, marzo, 2007a, pp. 26-28.
- GARCÍA ALONSO, Rafael: "El placer estético". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007b, [CD-ROM], 8 p.
- GARCÍA GÓMEZ, Jorge: "Descartes y el futuro de la metafísica en Ortega". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, pp. 65-76.
- GARAGORRI, Paulino: "Una convivencia póstuma", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 14/15, 2007, pp. 236-243.
- GIUSTINIANI, Eve: "1946. Las conferencias de Lisboa y Madrid sobre «Idea del teatro»". *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 14/15, 2007a, pp. 43-92.

- GIUSTINIANI, Eve: "Sobre el «silencio político» de Ortega: una lectura contextualizada de *Del Imperio romano* (1941)". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007b, [CD-ROM], 15 p.
- GOMES, Luís Miguel Prata: "Técnica e ficcionalidade vital em Ortega y Gasset. Algunas pistas para um humanismo tecnológico a altura do nosso tempo". En: ALMEIDA AMOEDO, Margarida I., BARROS DIAS, J.M. de y SÁEZ DELGADO, Antonio (eds.): *J. Ortega y Gasset, leituras críticas no cinquentenário da morte do autor*. Évora: Universidade de Évora, 2007, pp. 105-115.
- GÓMEZ PELLÓN, Eloy: "Ortega y Gasset y la antropología social". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 46 p.
- GONÇALVES, Arlindo F.: "O mito de Don Juan en Ortega y Gasset". En: ALMEIDA AMOEDO, Margarida I., BARROS DIAS, J. M. de y SÁEZ DELGADO, Antonio (eds.): *J. Ortega y Gasset, leituras críticas no cinquentenário da morte do autor*. Évora: Universidade de Évora, 2007, pp. 129-143.
- GONZÁLEZ FISAC, Jesus: "Sobre el origen terminológico de la filosofía: *Alétheia*". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 16 p.
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos: "Ortega y Gasset: conservadurismo y heterodoxia", *Empresas Políticas*, nº 8, 1er. semestre 2007a, pp. 59-78.
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos: "Ortega y Gasset en la obra de Gonzalo Fernández de la Mora", *Razón Española*, nº 141, enero-febrero, 2007b, pp. 9-54.
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos: "Las polémicas sobre Ortega durante el régimen de Franco", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 14/15, 2007c, pp. 203-228.
- GONZÁLEZ SANDOVAL, José: "El método de la Razón vital como camino de vuelta: recursos estilísticos". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 20 p.
- GUTIÉRREZ DÍAZ, José Manuel: "Ortega y la filosofía española: una filosofía de la cultura y su circunstancia española". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 11 p.
- HARO HONRUBIA, Alejandro de: "Una filosofía nada «moderna» y muy siglo XXI", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 14/15, 2007a, pp. 296-300. [Reseña a: SAN MARTÍN SALA, Javier y LASAGA MEDINA, José (eds.): *Ortega en circunstancia: una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Biblioteca Nueva, 2005].
- HARO HONRUBIA, Alejandro de: "El socialismo neokantiano del joven Ortega: una breve aproximación a su primera etapa filosófica". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007b, [CD-ROM], 25 p.
- HERNÁNDEZ, Justo: "La psicología en la *Weltanschauung* orteguiana". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasa-*

do y futuro: Medio siglo después. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 8 p.

HERRERA GUILLÉN, Rafael: "Don Quijote como destino". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 5 p.

JAHANBEGLOO, Ramin: "Leyendo a José Ortega y Gasset en el siglo XXI", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 14/15, 2007, pp. 93-104.

JULIÁ, Santos: "Ortega o las tribulaciones de un intelectual en política". En: CEREZO GALÁN, Pedro (ed.): *Ortega en perspectiva*. Madrid: Instituto de España, 2007, pp. 145-163.

KAUFFMANN, Robert Lane: "Ortega y Gasset y la reivindicación del ensayo". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 8 p.

LANZ, Juan José: "Ortega y Baroja en el debate sobre *nueva novela*", *Revista de Occidente*, nº 312, mayo 2007, pp. 73-97.

LARREA JASPE, Beatriz: "El concepto de creencia en Ortega". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 6 p.

LASAGA MEDINA, José: "Encuentro en Versalles", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 14/15, 2007a, 257-262.

LASAGA MEDINA, José: "El joven Ortega: protohistoria de una vocación", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 14/15, 2007b, pp. 284-287. [Reseña a: MASSÓ LAGO, Noé: *El joven José Ortega (1902-1916): anatomía del pensador adolescente*. Castellón: Ellago ediciones, 2006].

LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007c.

LEDESMA, Felipe: "Ateísmo orteguiano". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 7 p.

LÉVÊQUE, Jean-Claude: "La presencia de la filosofía de Dilthey en la «segunda navegación» orteguiana". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 11 p.

LÓPEZ COBO, Azucena: "Nuevas miradas sobre la recepción de la obra de Ortega". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 5 p.

LÓPEZ MEDEL, Jesús: "Recepción del pensamiento de Ortega y Gasset en la España contemporánea", *Torre de los Lujanes*, abril 2006, pp. 223-233.

LÓPEZ ROJAS, Encarnación: "Consistencia y deficiencia del concepto identidad cultural en el proyecto de España: Ortega y Gasset y Gustavo Bueno", *El Catoblepas*, [revista electrónica], nº 58, diciembre 2006, 7 p.

- LÓPEZ VEGA, Antonio: "Gregorio Marañón: de la esfera unamuniana a la orteguiana (1914-1931)", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 14/15, 2007a, pp. 125-142.
- LÓPEZ VEGA, Antonio: "Ortega y Gasset y Marañón: historia de una amistad". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007b, [CD-ROM], 27 p.
- LLANO ALONSO, Fernando H.: "Lecturas orteguianas de *El Quijote*", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 14/15, 2007, pp. 288-291. [Reseña a: SEVILLA FERNÁNDEZ, José Manuel: *Conquistar lo problemático: Meditaciones del Quijote de Ortega y Cervantismo*. Sevilla: Fénix, 2005].
- MADRID CASADO, Carlos M.: "A vueltas con Ortega y la Física". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 11 p.
- MÁRQUEZ PADORNO, Margarita: "La dimensión pública del intelectual: Las misiones de Ortega y Gasset". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007a, pp. 209-213.
- MÁRQUEZ PADORNO, Margarita y GONZÁLEZ SORIANO, José Miguel: "El magisterio periodístico de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 14/15, 2007b, pp. 301-309. [Reseña a: BLANCO ALFONSO, Ignacio: *El periodismo de Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Biblioteca Nueva, 2005].
- MARTÍN, Francisco José: "En forja de libros (La «segunda navegación» como aventura textual)", *Revista de Occidente*, nº 309, febrero 2007a, pp. 132-140. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas*, V y VI. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2006].
- MARTÍN, Francisco José: "María Zambrano: *El Espectador*", *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 12, 2007b, pp. 85-92.
- MARTÍNEZ CASTELLÓ, José Miguel: "Repensar nuestra circunstancia: justicia y globalización desde Ortega y Gasset". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 7 p.
- MENÉNDEZ ALZAMORA, Manuel: *La Generación del 14. Una aventura intelectual*. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- MERMALL, Thomas: "La redención de las masas: Ortega en los Estados Unidos". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, pp. 215-222.
- MONTSERRAT MOLAS, Josep: "La recepción de José Ortega y Gasset por Joan Tusquets (1928)", *Espiritu*, año 55, nº 133, 2006, pp. 23-32.
- MONTSERRAT MOLAS, Josep: "Una recepción crítica de Ortega en Cataluña: Joan Tusquets (1928)". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 10 p.
- MORA, Antoni: "Ortega a través, transición sin transmisión". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futu-*

- ro: *Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, pp. 223-230.
- MORA GARCÍA, José Luis: "Ortega y la Filosofía española". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 3 p.
- MORATALLA, Tomás Domingo: "Filosofía de la traducción o la universalidad de la hermenéutica". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 15 p.
- MORATINOS LAGARTO, Luis Alberto: "El europeísmo orteguiano: recepción y valoración". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 22 p.
- MORENO BENÍTEZ, Alejandra: "Ortega y el clasicismo". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 7 p.
- MUGERZA, Javier: "Ortega en Latinoamérica: el legado filosófico de José Gaos". En: CEREZO GALÁN, Pedro (ed.): *Ortega en perspectiva*. Madrid: Instituto de España, 2007, pp. 59-88.
- NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel: "Materialidad". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, pp. 77-109.
- NAVARRO DE SAN PÍO, Juan: "El marco posmoderno", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 14/15, 2007a, pp. 292-295. [Reseña a: LA RUBIA PRADO, Francisco: *Una encrucijada española: ensayos críticos sobre Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005].
- NAVARRO DE SAN PÍO, Juan: "Construir paisaje con la circunstancia". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007b, [CD-ROM], 9 p.
- NOVELLA, Enric J.: "Ortega i la tecnomedicina", *Mètode*, nº 56, invierno 2007/2008, pp. 42-45.
- OLABERRIAGUE RUIZ DE AGUIRRE, Concepción D': "El mito orteguiano del origen del hombre". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 23 p.
- OLÍAS, Encarnación: "Un Ortega muy «actual». A propósito de la recepción del pensamiento orteguiano". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 4 p.
- PADILLA MORENO, Juan: *Ortega y Gasset en continuidad. Sobre la Escuela de Madrid*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007a.
- PADILLA MORENO, Juan: "Ortega y la filosofía española". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 15 p.

- ro: *Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007b, [CD-ROM], 5 p.
- PALLOTTINI, Michele: *Ortega y Gasset en Marburg. El exordio intelectual*. Salerno: Plectica / Università degli Studi di Parma, 2005.
- PARENTE, Lucía: "La mirada vital de Ortega y sus cuentos". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 6 p.
- PELLICANI, Luciano: "Ortega y Popper: trayectorias paralelas", *Revista de Occidente*, nº 312, mayo 2007, pp. 35-56.
- PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique: "Ortega y las libertades", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 14/15, 2007, pp. 143-181.
- PÉREZ MULERO, Pedro: "La historia como ciencia: A propósito del prólogo que Ortega y Gasset escribe para la edición castellana de la obra de Hegel", *Panta Rei*, nº 2, 2ª época, 2007, pp. 123-136.
- PERIS SUAY, Ángel: "La ética de Ortega y Gasset: ilusión, autenticidad y valores", *Anales Valentinios*, año 32, nº 64, 2006.
- PICARZO JIMÉNEZ, Diego Alonso: "Ortega y la moral del héroe cotidiano". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 12 p.
- PIMENTEL, Berta: "Razão histórica e Europa Unida", *Arquipélago - Ciências Sociais*, serie Filosofía, nº 8, 2007a, pp. 189-206.
- PIMENTEL, Berta: "Significação e importância de crise em Ortega y Gasset". En: ALMEIDA AMOEDO, Margarida I., BARROS DIAS, J. M. de y SÁEZ DELGADO, Antonio (eds.): *J. Ortega y Gasset, leituras críticas no cinquentenário da morte do autor*. Évora: Universidade de Évora, 2007b, pp. 117-127.
- PIMENTEL, Berta: *Sentidos da Vida e do Mundo*. Arrifes: Edições Macronesia, 2007c.
- PINILLA CAÑADAS, Scheherezade: "El arte desde el punto de vista sociológico. Una lectura política de *La deshumanización del arte*". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 8 p.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel: "Los orígenes del teatro y la filosofía de José Ortega y Gasset". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 13 p.
- PONS DOMINGUIS, Jesús: "Ortega y el idealismo: Don Quijote y Fichte. Una crítica del esfuerzo puro". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 9 p.
- PRATS SARIOL, José: "La complacencia trascendente: José Ortega y Gasset en José Lezama Lima", *Revista Hispano Cubana*, nº 24, 2006, pp. 151-164.
- RAMOS DE LA TORRE, Luis: "La salvación en Ortega como poética de la meditación: hacia Claudio Rodríguez". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y

- SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 13 p.
- REGALADO GARCÍA, Antonio: "De la razón vital a la razón histórica: la hermenéutica de Ortega". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, pp. 111-133.
- RODRÍGUEZ, José Antonio: "Ética, razón vital y conciencia de crisis en Ortega y Gasset: la influencia kantiana", *Observaciones Filosóficas*, [revista electrónica], nº 2, 2006, 10 p.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón: "Naufragio e inhospitalidad: un apunte sobre el nivel del radicalismo de Ortega y Heidegger". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, pp. 135-153.
- RODRÍGUEZ SANTOS, Carmen: "Ortega y Unamuno: dos gigantes frente a frente". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 3 p.
- RUSSO, María Teresa: "La antropología de la técnica de Ortega en la reflexión italiana de finales de siglo". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 7 p.
- SALAS, Jaime de: "Perspectivas de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 14/15, 2007a, pp. 282-284. [Reseña a: CEREZO GALÁN, Pedro (ed.), *Ortega en perspectiva*. Madrid: Instituto de España, 2007].
- SALAS, Jaime de: "Práctica teórica, perspectiva y reflexividad en Ortega". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007b, pp.155-163.
- SALAS, Jaime de: "Sobre la distinción entre ideas y creencias en Ortega y Gasset". En: ALMEIDA AMOEDO, Margarida I., BARROS DÍAS, J. M. de y SÁEZ DELGADO, Antonio (eds.): *J. Ortega y Gasset, leituras críticas no cinquentenário da morte do autor*. Évora: Universidade de Évora, 2007c, pp. 145-151.
- SALAS FERNÁNDEZ, Tomás J.: "Unamuno y Ortega: una pequeña polémica sobre Teatro", *Espéculo*, [revista electrónica], nº 36, 2007, 3 h.
- SAN MARTÍN SALA, Javier: "Ortega como fenomenólogo". En: ALMEIDA AMOEDO, Margarida I., BARROS DÍAS, J. M. de y SÁEZ DELGADO, Antonio (eds.): *J. Ortega y Gasset, leituras críticas no cinquentenário da morte do autor*. Évora: Universidade de Évora, 2007a, pp. 21-41.
- SAN MARTÍN SALA, Javier: "Ortega, inédito", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 14/15, 2007b, pp. 13-21.
- SAN MARTÍN SALA, Javier: "La recepción de Ortega en España: Al rebufo de un error autobiográfico". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007c, pp. 231-249.
- SAN MARTÍN SALA, Javier: "Vocación y profesión: bases orteguianas para una ética del futuro". En: CEREZO GALÁN, Pedro (ed.): *Ortega en perspectiva*. Madrid: Instituto de España, 2007d, pp. 89-112.
- SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio: "El sentido del liberalismo". En: ALMEIDA AMOEDO, Margarida I., BARROS DÍAS, J. M. de

- y SÁEZ DELGADO, Antonio (eds.): *J. Ortega y Gasset, leituras críticas no cinquentenário da morte do autor*. Évora: Universidade de Évora, 2007a, pp. 43-66.
- SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio: "Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset". En: CEREZO GALÁN, Pedro (ed.): *Ortega en perspectiva*. Madrid: Instituto de España, 2007b, pp. 113-143.
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín: "La proyección de Ortega en los filósofos del exilio: José Gaos y María Zambrano". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 6 p.
- SÁNCHEZ VIGIL, Juan Miguel: "La editorial CALPE y el catálogo general de 1923", *Documentación de las Ciencias de la Información*, vol. 29, 2006, pp. 259-277.
- SANCHO, Isabel: "¿Qué es filosofía? de Ortega y Gasset: lectura comprensiva y conclusiones", *Debats*, vol. 97/98, nº 3/4, 2007, pp. 104-123.
- SANMARTÍN, José J.: "Ortega y Gasset, los intelectuales y la idea de política". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 14 p.
- SERRANO DE HARO, Agustín: "Prisiones de José Gaos", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 14/15, 2007a, pp. 245-248.
- SERRANO DE HARO, Agustín: "Psicología y Estética". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007b, [CD-ROM], 2 p.
- SEVILLA FERNÁNDEZ, José Manuel: "Historicismo problemática: Vico y Ortega y Gasset, afinidades y contrastes". En: SEVILLA FERNÁNDEZ, José Manuel: *El espejo de la época*. Nápoles: La città del Sole, 2007, pp. 471-487.
- TANAKA, Satoko: "La recepción de la obra de Ortega en Japón", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 14/15, 2007, pp. 105-125.
- TEJADA, Ricardo: "Rafael Sánchez Ferlosio, crítico de Ortega y Gasset". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, [CD-ROM], 15 p.
- TRILLES CALVO, Karina P.: "Una cruzada trascendental: la Fenomenología en España", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 14/15, 2007, pp. 277-281. [Reseña a: SAN MARTÍN SALA, Javier (ed.): *Phänomenologie in Spanien*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005].
- URIBE MIRANDA, Luis: "Heidegger y Ortega y Gasset: notas incompletas sobre historia como hermenéutica", *Hermenéutica Intercultural*, nº 15, 2006, pp. 297-314.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: "Ortega, la cuarta pregunta y la consideración carismática de la vida". En: LASAGA MEDINA, José; MÁRQUEZ PADORNO, Margarita; NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y SAN MARTÍN SALA, Javier, (eds.): *Ortega en pasado y futuro: Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, pp. 165-184.
- VILLASOL, Jesús S. y LÓPEZ FRÍAS, Francisco: *Ortega y Gasset: vida, pensamiento y obra*. Barcelona: Planeta de Agostini, 2007.

ZAMORA BONILLA, Javier: "Momento fundacional", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 14/15, 2007, pp. 271-276. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Vieja y nueva política. Y otros escritos programáticos*, edición de Pedro Cerezo. Madrid: Taurus / Biblioteca Nueva, 2007].

2.2. TESIS DOCTORALES

MORO ESTEBAN, Pedro Luis: *Ortega y su proyecto estético de renovación cultural europea*. Madrid: UNED, 2007.

Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía, dirigida por Javier San Martín Sala.

NAVARRO DE SAN PÍO, Juan: *Crítica de la razón topográfica: génesis cultural del paisaje y la circunstancia en el joven Ortega y Gasset*. Valencia: Universidad de Valencia, 2007.

Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, dirigida por Manuel E. Vázquez García.

NOCHEBUENA, Anel: *La importancia de la experiencia estética a través del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2007.

Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras, dirigida por Jaime de Salas.

2.3. TESINAS

FIROUD, Marc: *Ratiovitalisme et politique: L'éthique lebérale face au nihilism dans le pensée de José Ortega y Gasset (1917-1931)*. Dirigida por Jean-François Mattéi et Michel Terestchenko. Marseille: Université Paul Cézanne, [2007].

POST, Marina: *The impact of José Ortega y Gasset's La rebelión de las masas on European Integration*. Dirigida por R.Lane Kauffmann. Huston: Rice University, 2006.

2.4. ÍNDICE TEMÁTICO*

- Alemania:** Pallottini
- América:** Carvallo Robledo
- Amor:** Ferreiro Lavedán, 2007b
- Argentina:** Aras
- Azorin:** García Alonso, 2007a
- Baroja, Pío:** García Alonso, 2007a – Lanz
- Bueno Martínez, Gustavo:** López Rojas
- Burckhardt, Carl J.:** Lasaga Medina, 2007a
- CALPE [Editorial]:** Sánchez Vigil
- Camba, Julio:** Fernández Les
- Cartas de un joven español (1891-1908):***
Pallottini
- Cervantes Saavedra, Miguel de:** Cerezo Galán,
2007a y 2007b
- Clasicismo:** Moreno Benítez
- Conocimiento, Teoría del:** Pellicani – Dacal
Alonso
- Creencias:** Larrea Jaspe – Ledesma
- Crisis:** Jahanbegloo – Pimentel, 2007b
- Cultura:** Esteban Enguita – Cerezo Galán, 2007e
- Del Imperio romano:*** Giustiniani, 2007b
- Democracia:** Pérez Luño – Sánchez Cámara,
2007b
- Derecha (política):** González Cuevas, 2007a y c
- Descartes, René:** García Gómez
- Deshumanización del arte:*** Chaguaceda Alonso
– Pinilla Cañadas
- Dilthey, Wilhelm:** Lévêque
- Don Juan:** Gonçalves
- Don Quijote:** Herrera Guillén – Pons Dominguis
- Ensayo:** Kauffmann
- Escuela de Madrid:** Padilla Moreno, 2007a
- España:** Fusi – López Rojas
- España-historia:** Fernández Les
- España invertebrada:*** Chaguaceda Alonso
- El Espectador:*** Martín, 2007b
- Estética:** García Alonso, 2007b – Serrano de
Haro, 2007b
- Estilo:** Carratalá – Gabilondo – González
Sandoval
- Ética:** Araújo – Blanco Alfonso – Rodríguez – Peris
Suay – San Martín Sala, 2007d
- Europa:** Álvarez – Pimentel, 2007a – Moratinos
Lagarto
- Exilio:** Sánchez Cuervo
- Fenomenología:** Crespo Sánchez, 2007b – San
Martín Sala, 2007a
- Fernández de la Mora, Gonzalo:** González
Cuevas, 2007b
- Fichte, Johann Gottlieb:** Pons Dominguis
- Filosofía-Historia:** Borges-Duarte
- Filosofía alemana:** Bacigalupo
- Filosofía española:** Gutiérrez Díaz – Mora
García - Padilla Moreno, 2007b
- Física:** Madrid Casado
- Frankl, Viktor:** Bastida Freijedo
- Gaos, José:** Curcó Cobos – Mugerza – Sánchez
Cuervo – Serrano de Haro, 2007a
- Garagorri, Paulino:** Ferreiro Lavedán, 2007a
- Generación del 14:** Menéndez Alzamora
- Hegel, Georg Wilhelm:** Crespo Sánchez, 2007b –
Pérez Mulero
- Heidegger, Martin:** Rodríguez García – Uribe
Miranda
- Hermenéutica:** Bacigalupo – Csejtei – Moratalla
– Regalado García – Uribe Miranda
- Héroe:** Picarzo Jiménez

* Este índice temático remite únicamente a los estudios sobre Ortega.

- Historia:** Fernandes – Uribe Miranda
- Hombre:** Olaberriague Ruíz de Aguirre
- Idea del teatro:** Giustiniani, 2007a
- Idealismo:** Pons Dominguis
- Ideas y creencias:** Salas 2007c
- Iglesia católica:** González Cuevas, 2007c
- Ilusión:** Peris Suay
- Intelectuales:** Márquez Padorno, 2007a – Juliá – Sanmartín
- Japón:** Tanaka
- Justicia:** Martínez Castelló
- Kant, Immanuel:** Rodríguez
- Kuhn, Thomas S.:** Checa
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, Freiherr von:** Armenteros Cuartango, 2006a – Cabañas Agrela
- Lenguaje:** Dominguez Adame – Echegoyen – Gabilondo – Ramos de la Torre
- Lezama Lima, José:** Prats Sariol
- Liberalismo:** Sánchez Cámara, 2007a y 2007b
- Libertad:** Pérez Luño
- Lógica:** Benítez
- Marañón Posadillo, Gregorio:** López Vega, 2007a y 2007b
- Marías, Julián:** Padilla Moreno, 2007a
- Medicina:** Novella
- Meditación de la técnica:** Novella
- Meditaciones del Quijote:** Cerezo Galán, 2007a y 2007b – Csejtei – Gámez Millán
- Metáfora:** Adaya Leythe – Carriazo – Checa – Navarro Cordón
- Metafísica:** Navarro Cordón
- Método:** Ballistrieri
- Mirada:** Parente
- Misión de la Universidad:** Márquez Padorno, 2007a
- Modernidad:** Fusi
- Novela:** Baquero Cruz – Gámez Millán – Lanz
- Ontología:** Armenteros Cuartango, 2006a y 2006b
- Ortega y Gasset, José (influencia de):** Aguilar – Aras – Álvarez – Curcó Cobos – Gaos – García Gómez – González Cuevas, 2007b – Lasaga Medina, 2007c – López Cobo – López Medel – Mermall – Mora – Olías – Padilla Moreno – Prats Sariol – San Martín Sala, 2007c – Tanaka – Montserrat Molas
- Ortega y Gasset, José (tema general):** Abad Pascual – Almeida Amoedo, 2007a – Burckhardt – Campo – Carpintero – Cerezo Galán, 2007c y 2007d – Ferreiro Lavedán, 2006 y 2007c Gabaráin, 2007a – Gaos – Garagorri – González Fisac – Lasaga Medina, 2007c – López Frías – Pimentel, 2007c – San Martín Sala, 2007b – Villasol
- Paisaje:** Almeida Amoedo, 2007b – Navarro San Pío, 2007b
- Pensamiento:** Crespo Sánchez, 2007a
- Periodismo:** Fernández Les
- Perspectiva:** Salas, 2007b
- Política:** Blanco Alfonso – Fernández Agis – González Cuevas, 2007a y 2007c – Juliá – Martínez Castelló – Sanmartín
- Popper, Karl Raimund, Sir:** Pellicani
- Prólogo para franceses:** Brioso
- Proust, Marcel:** Baquero Cruz
- Psicología:** Hernández – Serrano de Haro, 2007b
- Psicología clínica:** Aranovich
- ¿Qué es filosofía?:** Sancho
- Ramón y Cajal, Santiago:** Díaz Gómez
- Razón:** Bueno Gómez
- Razón histórica:** Pimentel, 2007a
- Realidad:** González Fisac
- La rebelión de las masas:** Díaz Álvarez
- Rodríguez Claudio:** Ramos de la Torre
- Rodríguez Huéscar, Antonio:** Padilla Moreno, 2007a
- Salmerón, Fernando:** Curcó Cobos

Sánchez Ferlosio, Rafael: Tejada

Ser: Crespo Sánchez, 2007a

Sigüenza: Davara

Socialismo: Haro Honrubia, 2007b

Sociología: Gómez Pellón

Teatro: Pino Campos – Salas Fernández

El tema de nuestro tiempo: Esteban Enguita

Técnica: Armenteros Cuartango, 2006b – Gomes
– Russo

Traducción: Moratalla

Tusquets, Joan: Montserrat Molas, 2006 y 2007

Unamuno, Miguel de: López Vega – Rodríguez
Santos – Salas Fernández

Urgoiti, Nicolás María: Sánchez Vigil

Valores: Peris Suay

Verdad: Dacal Alonso

Vico, Giambattista: Sevilla Fernández

Vida: Bueno Gómez – Rodríguez García –
Villacañas Berlanga

Vieja y nueva política: Zamora Bonilla

Zambrano, María: Domínguez Adame – Martín,
2007b – Sánchez Cuervo

Relación de colaboradores

MARTA CAMPOMAR

Doctora en Literatura Inglesa y Española por la Universidad de Leeds, ha ejercido la docencia en la Universidad de Leeds y en el Trinity and All Saints College de Horsforth. Ha sido miembro de los Hispanistas Británicos y en la actualidad es vicepresidenta de la Fundación José Ortega y Gasset Argentina. Entre sus trabajos más representativos están: *Menéndez Pelayo, hacia una nueva imagen. Menéndez Pelayo y los problemas del intelectual católico en la Restauración* (1983); *La cuestión política religiosa de la Restauración* (1984); *Ortega y Gasset en La Nación* (2003) y la selección y edición de *Los escritos de Ortega y Gasset en "La Nación" 1925-1952* (2005).

JESÚS CONILL SANCHO

Catedrático de Filosofía Moral en la Universidad de Valencia, ha sido becario del D.A.A.D. en München e investigador en las Universidades de Bonn, Frankfurt, München, St. Gallen y Notre Dame. Entre sus publicaciones cabe destacar los libros: *El tiempo en la filosofía de Aristóteles* (1981), *El crepúsculo de la metafísica* (1988), *El enigma del animal fantástico* (1991), *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración* (1997), *Horizontes de economía ética* (2004) y *Ética hermenéutica* (2006).

STELIOS KARAYANNIS

Nacido en la isla de Pitágoras (Samos), estudió Ingeniería y Pedagogía en la Universidad de Atenas y es doctor en Filosofía Moderna por la Universidad de Ioannina de Grecia y doctor en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada por la Universidad de Granada. Es profesor de Literatura española, medieval y contemporánea en la Universidad Abierta de Grecia. Ha sido galardonado con el premio de poesía *Norettafos* que otorga el Ayuntamiento de

Atenas y ha publicado sus poemas en varias lenguas. Miembro fundador de la Asociación de Hispanistas Griegos, de la Asociación Helénica de Escritores Griegos y del Pen Club. Es autor de *La crisis de la modernidad: cultura, tecnología y razón histórica en José Ortega y Gasset* y *La evasión de Dédalo: teoría y usos poéticos de la metáfora en José Ortega y Gasset, Juan Ramón Jiménez y Yorgos Seferis*.

FERNANDO H. LLANO ALONSO

Profesor titular de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla, ha realizado estancias de investigación y de ampliación de estudios en las Universidades de Bolonia, Pavía, Trieste y Maguncia, y da clases de doctorado en la Universidad Carlos III de Madrid y en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Su principal línea de investigación es la historia del pensamiento jurídico y político, especialmente la iusfilosofía de Cicerón, los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho, el pensamiento jurídico-político de Kant y la idea de Estado en Ortega. Es autor de *El pensamiento iusfilosófico de Guido Fassò* (1997) y *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant* (2002), y ha coeditado *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos en el bicentenario de su muerte* (2003) y *Meditaciones sobre Ortega y Gasset* (2005). Ha traducido al castellano *La letra y el espíritu de la ley* (1995), de Vittorio Frosini, y *María Zambrano. La razón poética* (2005), de Armando Savignano.

JOSÉ ANTONIO PASCUAL

Doctor en Lengua española por la Universidad de Salamanca (1971), ha sido catedrático de dicha Universidad (de la que también fue vicerrector), de la de Sevilla y actualmente de la Carlos III de Madrid. Durante unos años desempeñó también el cargo de director de la sede del Instituto Cervantes en París. Miembro de la Real Academia Española (sillón "k") desde 2002, es vicedirector de la institución y director del Nuevo Diccionario Histórico de la Lengua Española. También es miembro correspondiente del Institut d'Estudis Catalans (1997) y de honor del Instituto Caro y Cuervo de Colombia. Sus conocimientos e intereses académicos han sido amplios y variados, desde sus primeros estudios sobre traducciones (*La Divina Commedia atribuida a Don Enrique de Aragón*) hasta ediciones de las obras de sus maestros, como Luis Michelena (Koldo Mitxelena) y Joan Corominas. De éste fue colaborador en la elaboración y redacción final del *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Entre otros premios recibidos cabe citar el "Conde de Cartagena" (1973) de la Real Academia Española y el Premio Nacional de Investigación Ramón Menéndez Pidal (2006). Dirige desde su creación el Instituto de Historia de la Lengua, dentro del Centro Internacional de Investigación de la Lengua Española, "Cilengua", del Gobierno de La Rioja.

JAVIER ZAMORA BONILLA

Director de esta Revista y del Centro de Estudios Orteguianos, es miembro del equipo de investigación y edición de las nuevas *Obras completas* de José Ortega y Gasset. Profesor en el Departamento de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y Políticos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, de la Universidad Complutense de Madrid, ha publicado una biografía titulada *Ortega y Gasset* (2002) y más de una docena de trabajos sobre el filósofo, además de varios libros, capítulos de libros y artículos de historia intelectual contemporánea de España y de Europa. Entre otros temas, ha analizado la obra y la labor política de Alfredo Brañas, Francesc Cambó y Fernando de los Ríos.

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

Tfno.: 34 917 00 41 39 • Fax: 34 917 00 35 30

www.ortegaygasset.edu

La presentación de los manuscritos deberá ceñirse a los siguientes criterios:

1. Los artículos no podrán tener una extensión superior a 30 páginas, tamaño DIN A4 (10.000 a 12.000 palabras) incluidas las notas, a doble espacio. La fuente utilizada será Times New Roman, de cuerpo 12 para el texto principal y 10 para las notas al pie de página.
2. El manuscrito empezará con el título, centrado y en redonda. El título ha de ser también traducido al inglés.
Seguidamente debe figurar un resumen (abstract) de no más de 100 palabras y una lista de palabras clave (keywords), con no más de 8 términos. Tanto el resumen como la lista de palabras clave deben tener una versión en español y otra en inglés para facilitar su inclusión en las bases de datos internacionales y en los repertorios bibliográficos.
3. Con el fin de preservar el anonimato en el proceso de evaluación, en página aparte figurará el título del trabajo, nombre del autor o autores, datos de contacto (teléfono, dirección postal y de correo electrónico), así como un breve currículum indicativo (centro o institución a la que está(n) adscrito(s), datos académicos, líneas de investigación y las 3 ó 4 principales publicaciones). Con la misma finalidad se evitará cualquier mención al autor o autores en el resto del texto.
El autor o autores que deseen remitir un manuscrito para su evaluación pueden encontrar los formularios modelo de la Carta de presentación, el Listado de comprobaciones para la revisión final y la Hoja de identificación del manuscrito, así como los criterios de evaluación de los manuscritos, las Instrucciones dirigidas a los revisores y las Hojas de evaluación empleadas en la página web de la *Revista*.
4. En el cuerpo del texto se evitará el uso de negritas y subrayados. Se resaltarán con cursiva los títulos de obras, textos en lenguas extranjeras o cualquier énfasis añadido por el autor o autores. Las citas textuales se escribirán entre comillas tipográficas, mientras que las citas largas irán en párrafo aparte, sangradas y sin entrecomillar.
5. Las referencias bibliográficas y las notas deben ajustarse a las pautas que siguen. Se preferirá utilizar el sistema de citas bibliográficas con notas a pie de página y al final del artículo figurará siempre un apartado de Referencias bibliográficas en que se recogerán, ordenados alfabéticamente por el apellido del autor, todos los trabajos citados en el texto. De todos modos, se aceptará cualquier modalidad recogida en la Norma ISO 690.

Citas bibliográficas en notas a pie de página:

- a) Monografías: José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1930, p. 15.
- b) Capítulos o partes de monografías colectivas: José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo”, en Karl BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, 1950, p. 7.
- c) Publicaciones periódicas: José ORTEGA Y GASSET, “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, *Logos*, 1 (1941), p. 12.
- d) *Obras completas* de José Ortega y Gasset:

Si las citas aluden a las *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2009, 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.redpavfpo-lar.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 favorable, la fecha previsible de publicación. En caso necesario se solicitará del autor una versión definitiva.

El proceso concluye habitualmente en seis meses, aunque en determinadas circunstancias y por razones diversas la comunicación a los autores puede demorarse.

Serán criterios excluyentes para la admisión de los manuscritos: no incidir en el ámbito cultivado por la *Revista*, excederse en la extensión establecida, no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada y no enviar el trabajo en el soporte requerido.

El Consejo Editorial de la *Revista de Estudios Orteguianos* acusará recibo y acepta considerar todos los originales inéditos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, salvo cuando sean aceptados, hayan sido expresamente solicitados o para comunicar el dictamen.

Las fechas de recepción, revisión y aceptación de los originales, figurarán en la página web de la *Revista* en el momento de su publicación.

Es condición para la publicación de originales inéditos en la edición impresa y electrónica, si a ella hubiera lugar, que el autor o autores cedan a la *Revista de Estudios Orteguianos* los derechos de propiedad (*copyright*). Con posterioridad a su publicación en la *Revista*, los autores podrán reproducir los trabajos o parte de los mismos, indicando siempre el lugar de aparición original.

La *Revista de Estudios Orteguianos* es recogida sistemáticamente por las Bases de Datos y Repertorios Bibliográficos: *The Philosopher's Index*, *ISOC-Ciencias sociales y Humanidades*, *Catálogo Latindex* y *Ulrich's International Periodicals Directory*.

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 Azenjo Pinilla, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación e Instituto Universitario de Investigación José Ortega y Gasset, España

REDACCIÓN:

María Isabel Ferreiro Lavedán, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación e Instituto Universitario de Investigación José Ortega y Gasset, España

Iñaki Gabarain Gaztelumendi, Universidad de Salamanca, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación e Instituto Universitario de Investigación José Ortega y Gasset, España

Patricia Giménez Eguíbar, 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

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 Aizpúrrua, 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, 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, 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 Carpintier, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense de Madrid, España

Nelson Orringer, University of Connecticut, Estados Unidos

José Antonio Pascual Rodríguez, Universidad Carlos III, Madrid, Real Academia Española, España

Ramón Rodríguez García, Universidad Complutense de Madrid, España

Jaime de Salas Ortueta, Universidad Complutense de Madrid, España

Javier San Martín Sala, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Ignacio Sánchez Cámara, Universidad de La Coruña, España



Boletín de Suscripción

Suscripción anual (2 números):

España,	24,04 €	Europa,	32,74 €
América,	33,66 €	Asia,	34,86 €

Ejemplar suelto:

España,	13,82 €	Extranjero,	18,63 €
---------	---------	-------------	---------

Número doble:

España,	25,00 €	Extranjero,	36,00 €
---------	---------	-------------	---------

PUEDA SUSCRIBIRSE POR:

CORREO POSTAL: Centro de Estudios Orteguianos. c/ Fortuny, 53. 28010 Madrid (España)

FAX: 34-91-700 35 30

CORREO ELECTRÓNICO: estudiosorteguianos.secretaria@fog.es

TELÉFONO: 34-91-700 41 39

A TRAVÉS DE LA WEB: <http://www.ortegaygasset.edu>

(Rellene los datos al dorso)





Nombre y apellidos:

Empresa o Institución:

N.I.F. o C.I.F.:

Calle/Plaza: C.P.:

Localidad: Provincia:

País:

Teléfono: Fax:

E-mail:

- Deseo suscribirme a la **Revista de Estudios Orteguianos** desde el número por periodos automáticamente renovables de 1 año.
- Deseo recibir ejemplares sueltos de los números siguientes:

Con la forma de pago siguiente:

- Talón a nombre de **Revista de Estudios Orteguianos**
- Transferencia a nombre de **Revista de Estudios Orteguianos** al Banco Santander
C/C nº: 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)



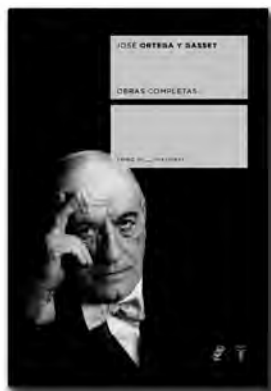
Tomo IV (1926-1931)

«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.»

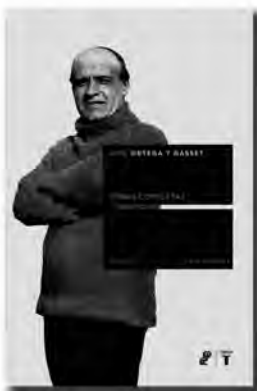
Santos Juliá, *El País*



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



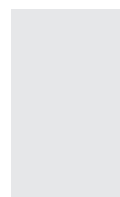
FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET
Centro de Estudios Orteguianos

Calle Fortuny, 53. 28010, Madrid

Tel: (34) 91 700 4139, Fax: (34) 91 700 3530

Correo electrónico: estudiosorteguianos.secretaria@fog.es

Web: <http://www.ortegaygasset.edu>



25 euros