

Revista de
Estudios Orteguianos

14/15 
2007

Revista de Estudios Orteguianos

Director

Javier Zamora

Gerente

Carmen Asenjo

Redacción

Ignacio Blanco, Cristina Blas, José Ramón Carriazo,
María Isabel Ferreiro, Iñaki Gabaráin, Patricia Giménez,
Felipe González Alcázar, Alejandro de Haro, Azucena López Cobo

Consejo Editorial

Juan Pablo Fusi, Andrés Ortega Klein,
Fernando R. Lafuente, Jesús Sánchez Lambás,
José Varela Ortega

Consejo Asesor

Marta Campomar, Helio Carpintero, Luis Gabriel-Stheeman,
Domingo Hernández, José Lasaga, Thomas Mermall, José Luis Molinuevo,
Juan Manuel Navarro Córdón, Nelson Orringer, José Antonio Pascual,
Ramón Rodríguez, Jaime de Salas, Javier San Martín, Ignacio Sánchez Cámara

Revista de
Estudios Ortegaianos

14/15 
2007

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>



Esta revista es miembro de ARCE.
Asociación de Revistas Culturales
de España.

© Fundación José Ortega y Gasset, 2007

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 2007.



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

doi.org/10.63487/reo.n14/15



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 14/15. Mayo-Noviembre de 2007

Editorial

NUEVA EDICIÓN DE *OBRAS COMPLETAS*

Ortega, inédito.

Javier San Martín

13

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de trabajo para la conferencia

“La función de la matemática en la cultura”.

José Ortega y Gasset

Edición de

María Isabel Ferreiro Lavedán y José Ramón Carriazo

35

Itinerario biográfico

41

1946. Las conferencias de Lisboa y Madrid sobre “Idea del teatro”.

Eve Giustiniani

43

ARTÍCULOS

Leyendo a José Ortega y Gasset en el siglo XXI.

Ramin Jahanbegloo

95

La recepción de la obra de Ortega en Japón.

Satoko Tanaka

105

Gregorio Marañón: de la esfera unamuniana a la orteguiana (1914-1931). Antonio López Vega

125

Ortega y las libertades.

Antonio Pérez Luño

143

<i>Ortega, el final de la filosofía y la tarea del pensamiento.</i> Javier Crespo Sánchez	183
<i>Las polémicas sobre Ortega durante el régimen de Franco (1942-1965).</i> Pedro Carlos González Cuevas	203
 LA ESCUELA DE ORTEGA	
<i>Garagorri, vivo.</i> Presentación de María Isabel Ferreiro Lavedán	231
<i>Una convivencia póstuma.</i> Paulino Garagorri	235
<i>Prisiones de José Gaos.</i> Presentación de Agustín Serrano de Haro	245
<i>Confesiones profesionales.</i> José Gaos	249
 CLÁSICOS SOBRE ORTEGA	
<i>Encuentro en Versalles.</i> Introducción de José Lasaga Medina	257
<i>Encuentro con Ortega.</i> Carl J. Burckhardt	263
 RESEÑAS	
<i>Momento fundacional.</i> Javier Zamora Bonilla (José Ortega y Gasset, <i>Vieja y nueva política. Y otros escritos programáticos</i> , edición de Pedro Cerezo)	271
<i>Una cruzada trascendental: la Fenomenología en España.</i> Karina P. Trilles Calvo (Javier San Martín, editor, <i>Phänomenologie in Spanien</i>)	277
<i>Perspectivas de Ortega.</i> Jaime de Salas (Pedro Cerezo, editor, <i>Ortega en perspectiva</i>)	282
<i>El joven Ortega: protohistoria de una vocación.</i> José Lasaga Medina (Noé Massó, <i>El joven José Ortega (1902-1916): anatomía del pensador adolescente</i>)	284

<i>Lecturas orteguianas de El Quijote.</i> Fernando H. Llano Alonso (José Manuel Sevilla Fernández, <i>Conquistar lo problemático.</i> Meditaciones del Quijote <i>de Ortega y Cervantismo</i>)	288
<i>El marco postmoderno.</i> Juan Navarro de San Pío (Francisco La Rubia Prados, <i>Una encrucijada española: ensayos críticos sobre Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset</i>)	292
<i>Una filosofía nada “moderna” y muy siglo XXI.</i> Alejandro de Haro Honrubia (Javier San Martín y José Lasaga, editores, <i>Ortega en circunstancia: una filosofía del siglo XX para el siglo XXI</i>)	296
<i>El magisterio periodístico de Ortega.</i> Margarita Márquez y José Miguel González Soriano (Ignacio Blanco Alfonso, <i>El periodismo de Ortega y Gasset</i>)	301
Noticias de libros	
TESIS DOCTORALES	
<i>La dialéctica masa-minoría en la filosofía de Ortega y Gasset.</i> Alejandro de Haro Honrubia	323
<i>“Miseria y esplendor de la traducción”: la influencia de Ortega y Gasset en la traductología contemporánea.</i> Pilar López Ordóñez	324
<i>Ortega y su proyecto estético de renovación cultural europea.</i> Pedro Luis Moro Esteban	325
<i>Crítica de la razón topográfica: génesis cultural del paisaje y la circunstancia en el joven Ortega y Gasset.</i> Juan Navarro de San Pío	326
<i>La importancia de la experiencia estética a través del pensamiento de Ortega y Gasset.</i> Anel Nochebuena	328
BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2006 Ascensión Uña	331

Editorial

Cuando ya teníamos este número en imprenta, llega la triste noticia del fallecimiento de Soledad Ortega Spottorno, fundadora y presidenta durante muchos años de la Fundación José Ortega y Gasset.

Con estas líneas queremos rendir un sencillo pero sentido homenaje a quien ha sido la principal impulsora de los estudios orteguianos. A su impulso se debe el principal proyecto que actualmente realiza el Centro de Estudios Ortegaianos: la nueva edición de las *Obras completas* de José Ortega y Gasset, que Soledad llamaba cariñosamente “completísimas” en las notas manuscritas que iba dejando dentro de los manuscritos estudiados.

Soledad Ortega Spottorno nació el 2 de marzo de 1914, pocos días antes de que su padre, el filósofo José Ortega y Gasset, pronunciara su famosa conferencia *Vieja y nueva política*. Es conocida la anécdota de Ramón Pérez de Ayala, que acompañó al filósofo a visitar a la madre, Rosa Spottorno, y a la recién nacida, y al verla dijo: “Si esta niña va a ser tan fuerte y tan bella como la conferencia que acaba usted de pronunciar, amigo Pepe, no tiene que preocuparse por ella”.

Soledad cursó el bachillerato en el Instituto Escuela, fruto público de la renovación pedagógica que la Institución Libre de Enseñanza había propiciado en España desde el último cuarto del siglo XIX. Luego estudió en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, durante los años de la Segunda República, los últimos de ellos en el recién inaugurado edificio de la Ciudad uni-

versitaria. Su padre era el astro intelectual en torno al que giraban los ilustres profesores que luego serían conocidos como la Escuela de Madrid: Manuel García Morente, Ramón Menéndez Pidal, Américo Castro, Claudio Sánchez Albornoz, Xavier Zubiri, José Gaos, María Zambrano, Pedro Salinas... Todo un lujo que Soledad, junto a la exquisita educación familiar, supo aprovechar. Si destacó por algo, más allá de los muchos méritos externos, fue por su gran cultura y su saber estar en todas las circunstancias de la vida.

Se licenció en Historia, dentro de la especialidad de Medieval, en 1936, poco antes del comienzo de la Guerra Civil, que truncó lo que podía haber sido una brillante carrera académica. Durante el exilio, siguiendo en muchas ocasiones a sus padres, vivió en Francia, Holanda, Gran Bretaña, Portugal y Argentina, países en los que completó su formación y realizó algunos de sus primeros trabajos, como sus clases en el Dr. William's School. Un año después de finalizada la guerra, regresó a España para intentar rehacer su vida. Fundó entonces con algunos condiscípulos la Academia de Preparación para los Estudios Preuniversitarios Aula Nueva y más tarde dio clases en el Colegio Estudio, vinculado a las gentes de la Institución Libre de Enseñanza y al Instituto Escuela. Luego trabajó en la Editorial Revista de Occidente, que había fundado su padre y que los hermanos Ortega Spottorno habían recuperado tras la guerra; dirigió la editorial entre 1973 y 1977, y la *Revista de Occidente* en su última y prolongada etapa desde 1980 hasta la actualidad.

Soledad, junto a su hijo José Varela Ortega y otros amigos, puso en marcha la Fundación José Ortega y Gasset en 1978, que presidió de forma efectiva hasta 1993 cuando quiso quedar como presidenta fundadora. Años antes había sumado a la Fundación el Instituto Universitario Ortega y Gasset, cuya obra tanto recuerda al Instituto de Humanidades que fundó su padre en 1948. En la Fundación fue reuniendo el importante legado paterno, que se conserva hoy en el Archivo y la Biblioteca, el cual le permitió dar un renovado impulso a los estudios orteguianos, sobre todo a partir de la conmemoración del centenario del nacimiento de Ortega en 1983. Este vigoroso esfuerzo dio como resultado numerosas ediciones de la obra orteguiana, algunas de las cuales ella misma editó como las *Cartas de un joven español* y el *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Soledad era no sólo una gran admiradora de la obra de su padre, sino también una profunda conocedora de la misma. A ella y a la egregia figura paterna dedicó algunos textos, el principal entre ellos el que acompañó al catálogo *Imágenes de una vida* en 1983, muestra de su excelente pluma, que también se hizo presente en obras recopilatorias ajenas al legado orteguiano como las *Cartas a Galdós*.

No quisiéramos dejar de mencionar otros datos importantes de su biografía, que muestran su temple de luchadora por la vida cultural española: recuperó

tras la Guerra Civil la Asociación de Mujeres Universitarias, que María de Maeztu había impulsado desde la Residencia de Señoritas en los años veinte; contribuyó a la instauración del Premio Juan Lladó de apoyo a la cultura y a la investigación, y realizó una extensa labor de conferencista por medio mundo.

Entre los honores y premios recibidos hay que citar que era miembro de la Asociación de Amigos de la Lengua Francesa; miembro correspondiente del Consejo Argentino, miembro honorario de la Sociedad Argentina de Filosofía; miembro correspondiente del Instituto Ortega y Gasset en Buenos Aires; ciudadana de honor de Toledo y Gran Cruz de la Orden de Alfonso X el Sabio.

Son muchos los méritos y los merecimientos que le permiten descansar en paz.

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



NUEVA EDICIÓN DE
OBRAS COMPLETAS

< Zorita de los Canes (Guadalajara), 1925.

Ortega, *Inédito**

Javier San Martín

ORCID: 0000-0003-4786-6605

Desde que empezó la aventura de la edición de estas nuevas *Obras completas* de Ortega y Gasset, venimos gozando con una exquisita puntualidad de la aparición de sus sucesivos y elegantes tomos. Pero no dejaba de asaltarnos cierta curiosidad sobre qué pasaría cuando se llegara a la serie anunciada como de los póstumos e inéditos. Hace ya unos cuantos meses que salió el tomo VI, último con obra orteguiana publicada en vida, con lo que concluyó con éxito la edición de la primera serie. Lo principal de esos tomos es que incorporan textos publicados pero imposibles de encontrar, además de incorporar, en un trabajo prácticamente crítico, las variantes de las diversas ediciones. La segunda serie, la que va de los tomos VII al X, estará dedicada a los inéditos que quedan, así como a los numerosísimos textos póstumos, es decir, a todos aquellos que han ido siendo publicados por primera vez después de 1955. El indudable interés de, por fin, tener todos estos textos reunidos en unas *Obras completas*, no podía menos de suscitar, entre los lectores asiduos de Ortega y los expertos en el pensamiento del filósofo español, una cierta curiosidad, esperanza e ilusión.

Hasta ahora muchos de esos textos se hallaban dispersos en varios libros diferentes; a veces, ni siquiera sabíamos dónde estaban publicados. Por eso, si la edición de los primeros seis tomos, los que reúnen toda la obra publicada en vida de Ortega, ha resultado un éxito rotundo, no es comparable el servicio de esa primera serie con el llamado a representar esta segunda, la de los tomos VII al X, dedicada a los textos póstumos, recogidos o no en las anteriores ediciones de *Obras completas*, y sobre todo a los inéditos.

* José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas. Tomo VII (1902-1925). Obra póstuma*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2007, 966 páginas.

Cómo citar este artículo:

San Martín, J. (2007). Ortega, inédito. *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 13-21.

<https://doi.org/10.63487/reo.584>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 14/15. 2007
mayo y noviembre



Y antes de seguir quiero mencionar la profunda satisfacción que me produce ver el comienzo de esta serie, con el tomo VII. Cuando se empieza una edición como ésta de unas *Obras completas*, no se sabe realmente si habrá impulso para llevar a término el proyecto. Pero la cadencia con la que el equipo encargado de la preparación de los textos los ha dado a las prensas, sólo nos puede provocar inmensa complacencia.

Como ya he referido, el contenido de esta segunda serie, de los tomos VII a X, son los póstumos e inéditos. Pero entre los póstumos los hay de diversa naturaleza, mientras unos son relativamente conocidos, otros estaban enterrados en libros de difícil acceso, con lo que su reunión en unas *Obras completas* sólo merece máximo reconocimiento. Pero dicho todo esto centrémonos ya en este tomo, que lleva en sí la novedad de inaugurar esta serie. Y ante este tomo, primero de los cuatro, la pregunta más frecuente va a ser en adelante la de si hay novedades. Cuando hemos hablado de la inminencia de esta publicación, ha saltado esa pregunta con cierta nota de curioso interés. Este pequeño ensayo no pretende llevar a cabo un estudio profundo de lo que el tomo VII aporta sino ofrecer una rápida presentación de lo que el lector puede encontrar en él.

Empecemos con un dato significativo, nada baladí. En el tomo VII más del 40% de su material es rigurosamente inédito. De las más de 750 páginas de texto orteguiano que se publican en este tomo, más de 300 son inéditas, se trata de 49 textos, unos pequeños, otros más largos, pero todos sin duda catalogables entre interesantes y muy interesantes. A poco me centraré en la naturaleza de estos textos. Del otro algo menos del 60%, casi el 34%, unas 250 páginas, comprende textos póstumos no recogidos en las *Obras completas* anteriores, circunstancia que nos obligaba, para su lectura o consulta, a disponer de un buen número de libros, en caso de saber que estaban publicados en ellos. El resto, es decir, un 24%, algo más de 180 páginas recuperan textos publicados en los tomos IX, X y XII de las *Obras completas* de Revista de Occidente y Alianza Editorial. Evidentemente, de las tres partes en que he dividido el tomo VII, este grupo de textos, siendo como es obligatoria su inclusión en las nuevas *Obras completas*, es obviamente el menos esperado. Como son conocidos, sólo les dedicaré unas líneas.

Se trata de ocho textos en total, en cuya publicación se sigue, como en toda la edición, un riguroso orden cronológico. Entre estos textos hay dos muy largos, uno, el principal, *Sistema de la Psicología*, lo que Paulino Garagorri publicó con el título *Investigaciones psicológicas*, recogido luego en el tomo XII de la citada edición. El resto de los textos de esas *Obras completas* son, del tomo X, las interesantes conferencias de 1909 en las sedes del Ateneo de Madrid y del Partido Socialista, de aquélla sólo la segunda parte, porque la primera ya había salido en el primer tomo de estas nuevas *Obras completas*; luego, el “[Para

un diccionario filosófico]”, publicado también por Garagorri en el mismo tomo que las *Investigaciones psicológicas* e igualmente recogido en el mismo tomo XII. También se reedita el texto de la “Liga de Educación Política Española” (1913), las “[Anotaciones sobre la guerra en forma de diario]” (1914), y el escrito con motivo de la destitución de Unamuno del Rectorado de la Universidad de Salamanca, su “En defensa de Unamuno”, todos ellos textos aparecidos en el tomo X, de las *Obras completas* viejas, el primero de la recopilación de escritos políticos.

Los textos póstumos pero no recogidos hasta ahora en las esas *Obras completas* constituyen, como he dicho, un buen volumen de la publicación. Nos hace el gran favor de reunirnos en un solo tomo los veintinueve textos de esta naturaleza dispersos hasta ahora en trece libros distintos. A este respecto se ve el inmenso acierto y necesidad perentoria de esta publicación. Retrospectivamente a nadie podemos culpar de la gestión de la obra inédita de Ortega, porque esa gestión no es sino un síntoma de la gestión de la cultura en nuestro país durante la Dictadura y, en ese sentido, por acción u omisión, todos somos responsables. Lo que acabo de decir, que esos veintinueve textos estaban repartidos en trece libros, indica antes que otra cosa el carácter perentorio y acertado de la decisión que la Fundación tomó de publicar esta edición y además de este modo.

Entre los libros que incluyen inéditos de Ortega hay hasta un homenaje al catedrático de ética de la Complutense, el dominico Todolí, profesor situado, sospecho, en las antípodas de lo que representó Ortega, además, libro prácticamente, como todos estos homenajes, imposible de encontrar. Varios proceden del libro *Cartas de un joven español*, que tanto nos ayudó a entender a Ortega. Otros proceden de la edición de *Misión de la Universidad*, en la colección de bolsillo, colección a la que tantas veces hemos tenido que acudir. Algunos también de la edición de José Luis Molinuevo *El sentimiento estético de la vida*, y uno, bien interesante, del libro de Teresa López de la Vieja, *Política de la vitalidad*. Hasta una revista argentina, *Atlántida*, publicó en 1961 el texto “[Sobre el buen dolor]”, que evidentemente ha permanecido en la práctica desconocido. Como esta edición alcanza hasta el año 1925, van comprendidas en ella las lecciones orteguianas de Buenos Aires de 1916, que editara José Luis Molinuevo en 1996. Creo que con estos datos se puede colegir el servicio que esta edición está llamada a prestar al estudio riguroso del pensamiento de Ortega.

Y con esto paso ya a lo que más puede interesar al lector, a comentar, aunque sea brevemente, los inéditos de este tomo VII, exactamente ese 41% de material inédito que se incluye en el volumen. En él conviene hacer una distinción entre los pequeños textos, de una a seis páginas, que son textos de

viajes, comentarios circunstanciales que por las razones que sean Ortega no se decidió a publicar, como el dedicado a Azorín, sobre su *Tratado de pequeña filosofía*, con el título de “Azorín o la filosofía del estornudo”, o, entre los textos políticos, las “[Notas para dos reuniones de la Liga de Educación Política Española]”, en el que aparece con toda nitidez la noción de generación como concepto histórico –“Dime de qué generación eres y te diré lo que llevas en el vértice del corazón” (p. 334)– como el “círculo de sensibilidad” que “determina más apretadamente la contextura individual” (*ibidem*). O el bello pero amargo texto “Elecciones: reparos que hace un español sin acta”, de 1916, y que debe ser leído como lo oculto tras la confesión orteguiana de “Verdad y perspectiva” de *El Espectador*; u otros textos políticos, en los que se pueden encontrar, además de la siempre hermosa prosa orteguiana, magníficas descripciones. Entre estos quiero destacar el texto “El humilde liberalismo”, que, siendo de carácter político, destila alta filosofía sobre la tolerancia, de la que nos dice que “no es una idea política sino una virtud estrictamente individual” (VII, 183), porque “las ideas son intolerantes por definición”, ya que “las ideas divergentes se excluyen de todo en todo” (*ibidem*). En varios textos nos encontramos penetrantes descripciones y definiciones sobre la filosofía. En el mismo texto citado se señala la melancolía como la cualidad del filósofo, cultivador de la filosofía, que, de acuerdo a otro texto maravilloso y del que citaré otra frase llamativa, “nace del respeto y enseña el respeto: la filosofía es la ciencia general del respeto”. Si ahora tomamos el texto “Divagación sobre *El Barbero de Sevilla*”, sobre la conocida ópera de Rosini (plausiblemente fechado, en esta edición, en 1904, que a mí se me antoja excesivamente pronto, hay que tener en cuenta que el comentario sobre Gavarni sale también en *Meditaciones del Quijote*), donde se exalta la necesidad de romper la seriedad de la vida, la necesidad de ser irrespetuoso, como la sal de la vida: “¡Cuán pocas cosas agradables se pueden hacer que no sean pecado!” (p. 12), hilo conductor muy interesante y de largo alcance en Ortega: la vida, “vivir la vida” exige superar la seriedad, no vivir sólo de la necesidad, sino también salirse de ella porque la realidad embrutece, de ahí la frescura de *El Barbero de Sevilla*, que exaltando la irrespetuosidad se convierte en una “ética del regocijo” (p. 13). La vida es necesidad y exhuberancia, deportividad, vida superflua y esfuerzo deportivo, nos dirá más adelante; y frente a esa vida, a ese doble carácter de la vida, está la filosofía (que como muy bien nos dirá en *¿Qué es filosofía?* no es vivir sino des-vivir) como ciencia del respeto, porque la admiración, por la que empieza la filosofía, si es ante las cosas humanas es respeto: “El respeto, señoritas, es la emoción filosófica” (p. 139).

Otra línea de trabajo que es fácil seguir da contenido a un tema que aparecerá anunciado, aunque no desarrollado, en *Meditaciones del Quijote*, el tema de

los límites. La conciencia de los límites aparece en “[Algunos reparos a Jacinto Benavente]”, hasta asegurar que “La sabiduría... es un honesto replegarse sobre la nativa limitación” (p. 143), esto es el “tacto mental”, similar al tacto físico que nos da los límites de nuestro cuerpo. Por eso, la filosofía empieza con la duda, de la que nos ha dicho en el texto anterior que es “la doncella de la admiración” (p. 138), porque la duda se nos da cuando “tenemos delante algo que no sabemos si es esto o lo otro” (*ibídem*), y eso supone el reconocimiento de los límites, por tanto, el comienzo de la sabiduría está en saber que no se sabe. La “Lección del quince de diciembre” de 1909, tenida en la Escuela de Magisterio por el flamante nuevo catedrático de la misma, es un texto que deberá ser leído y releído, en el que termina el Ortega de 26 años, la edad en la que, según él, fraguan las matrices de las ideas que nutrirán toda la vida, advirtiendo que “el feminismo es una cuestión moral: el ser humano lo es sólo en tanto participa activamente en la cultura. Hombre = ser capaz de ciencia, etcétera. Es inmoral mantener a las mujeres en esa situación infrahumana, como meros aparatos de maternidad” (pp. 141 y ss.). Para ver el alcance de esto, debemos tener en cuenta otro texto un poco posterior, en el que distingue el concepto de hombre y varón, pues éste puede actuar como varón o como hombre, se entiende que en este caso como ser humano que abarca también a las mujeres. Lo inmoral para Ortega es que “los hombres no las pongan [a las mujeres] en condiciones espirituales” (*ibídem*), es decir, para que puedan contribuir a la cultura. Cuando los hombres actúan de ese modo, es obvio que están actuando como varones. No es esto más que una mínima selección de algunos de los temas que se pueden encontrar en estos maravillosos treinta y ocho pequeños textos de este tomo.

En cuanto a los textos mayores, los diez que alcanzan ocho o más páginas suponen doscientas del total del libro, por tanto, dos tercios de los inéditos. El primero “[El problema del conocimiento]”, que la edición fecha entre 1905 y 1906, lo veo más bien como un resumen de los trabajos del semestre de 1906, pues cita a Husserl (nota 6, p. 58), y difícilmente podría tener noticias de Husserl en Leipzig, donde estaba esencialmente aprendiendo alemán y, en esas condiciones, uno no se pone a leer las *Investigaciones lógicas*. Lo normal es que este texto sea el resumen de sus estudios en el Semestre de Invierno ya en Berlín, por tanto de 1906. Al principio del texto sale como tarea del comienzo cartesiano de la filosofía “fijar los límites de nuestro espíritu” (p. 55), y subraya la palabra límites, con lo que nos da una pista sobre el lugar del tema que ya he citado. El texto se centra en la filosofía griega, pero se nota continua presencia de Kant, lo que es típico de sus estudios de Berlín.

El siguiente texto largo, “*Stumpfheit*”, de 1909, es una especie de diario en el que se reúnen un total de setenta anotaciones de diversa extensión e interés.

Ya sólo el estudio detenido de este texto merecerá toda una investigación. Voy a citar algunas que a mí más me han impresionado, la 4, en la que se dice que “el parto de Europa –la razón– costó la vida a Grecia como nación” (p. 155), con lo que abre el tema de la relación entre lo particular y lo general o universal, porque “Cultura y política nacional no pueden, tal vez, vivir a la par” (anotación 10). La anotación 24 es la que distingue las tareas de hombres de la de varones; a las primeras pertenecen los “negocios universales y serios”. Debe unirse esto con lo que hemos dicho antes, de la “Lección del quince de diciembre”, pues la mujer también deberá actuar como hombre, en el sentido de ser humano. Y ya sólo quiero citar la 57, dos frases sobre la universidad, que si es “para ciencia y crear sabios”, hay que hacer otras instituciones “para hacer hombres” (p. 170).

El último texto largo de esta época antes de volver a Alemania en 1911, donde según pensábamos se iniciaba la crítica al neokantismo, con el consiguiente giro a la fenomenología, es el titulado “[El hecho de que existan cosas...]”. Este texto es considerado como la memoria para la cátedra de Metafísica, basándose, como se dice en las “Notas a la edición” (p. 869), en que en la página 205 se habla de “como he dicho al principio de esta memoria”; si a esto añadimos que antes se habla de “cuando en día próximo tenga ocasión de hacer la psicología de la conciencia mítica” (nota, p. 195), parece como que se refiere al siguiente ejercicio de la oposición. Además, el mismo tema, el hecho de que haya cosas, como tema profundamente metafísico, avalaría esa adscripción. Que el texto no es de 1911, se ve en la nota 3 de la página 196, que hace una cita sin poder verificarla, porque la edición no está, lo que es impensable en la Universidad de Marburgo donde pasó el año 1911. El hecho mismo de que cite un par de veces la *Metafísica* de F. de Castro, se debe referir a Federico de Castro, que había sido catedrático krausista de Sevilla, indica que quiere mostrar su conocimiento de la literatura de casa al respecto. El texto, en el que se cita un par de veces a Husserl, indicando así su familiaridad con las *Investigaciones lógicas*, es un profundo análisis de la conciencia según Kant, autor que “vuelve a colocar la filosofía a la altura que alcanzó principalmente en Platón” (p. 199), para resolver el problema de la realidad, porque la conciencia es la condición de lo real. Pero su fino análisis de Kant le lleva a decir algo que nos sonará a muy conocido en Ortega, “que conciencia, en sentido estricto, la conciencia es un concepto científico, una hipótesis, bien que la fundamental, pensada para los objetos de que en caótica ingenuidad me voy dando cuenta” (p. 198), tesis que reaparecerá, con otro sentido, a partir del año 1929 y, literalmente, en el “Prólogo para alemanes”.

Los dos textos largos siguientes proceden de 1912, un año especial, en el que Ortega estaba estudiando en serio fenomenología y escribiendo su ajuste

con Baroja. Los dos textos son, uno, “La «idea» de Platón”, una conferencia en el Ateneo, de once páginas, y el otro, mucho más largo, “Tendencias actuales de la filosofía”, que abarca nada menos que treinta y siete páginas y, posiblemente, el más importante de los publicados, porque los otros, el sexto largo “Lógica de las ciencias históricas” sólo tiene ocho páginas, aunque muy jugosas; el séptimo, “Política de la hora presente”, también de ocho páginas, es una conferencia en La Coruña el año 1917, año de las turbulencias de las Juntas militares, que le llevo a escribir “Del momento político. Bajo el arco en ruina”, que habrá que completar con este texto. Y los otros tres, al margen de su indudable valor, se trata de textos que han tenido ya una versión escrita, convirtiéndolos en tema de los expertos para ver los cambios que Ortega introduce, en los cuales, a veces se puede atisbar toda una biografía, pero que trasciende los límites de una presentación. En efecto, el texto octavo de los largos es el discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, que Ortega reelaboró como “Introducción a una estimativa”. Sobre este texto quiero llamar la atención sobre la nota de la página 716, en la que se llega a decir que “De los estudios clásicos sobre esta cuestión publicados por Husserl en sus *Logische Untersuchungen* (1901) puede decirse que ha partido toda la reforma actual de la filosofía”; esta nota no aparece en la reelaboración mencionada. El discurso para la Real Academia tendrá la ventaja de ver cómo fragua el pensamiento de Ortega en una cuestión sumamente importante de su filosofía.

Viene luego uno de los textos que más exégesis demandará: las lecciones del curso 1921-1922, que darían lugar a *El tema de nuestro tiempo*. De él sólo quiero en este momento mencionar que es la exposición del problema del conocimiento desde la perspectiva realista o positivista, y la idealista, que Ortega la ejemplifica en Rickert. Después de este curso viene la síntesis, que será la filosofía de la vida en la cual el mismo régimen tienen el objeto y el sujeto porque, como dice en la lección X, “la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél” (III, 616), porque el mundo ha sido reconducido a mundo vital sin por ello perder su consistencia. Con la publicación de estas lecciones cobra todo su sentido *El tema de nuestro tiempo*. Y, por fin, el último texto, “El sentido deportivo de la vitalidad”, primera conferencia de una serie de dos, de las cuales la segunda dio lugar al texto “El origen deportivo del Estado”. En la primera, inédita hasta ahora, refuta la noción darwiniana de la vida como adaptación utilitarista porque quiere hacer un hueco a la vida como exhuberancia, como juego y deporte. Así vemos una continuación de aquella contraposición que nos salía de manera tempranera entre la vida seria y la vida alegre, tema que como se ve está de siempre muy presente en Ortega.

Y para terminar volvamos a los dos textos de 1912. La verdad es que, sabiendo lo que 1912 representaba en la visión que yo al menos tenía de la evolución de Ortega y Gasset, los dos textos de ese año, la conferencia de mayo de 1912, “La “idea” de Platón”, y el ciclo de cinco conferencias a finales del mismo año, ambos en el Ateneo, nos obligan a revisar radicalmente la evaluación de ese año. En efecto, en la primera conferencia se hace un magnífico recorrido por lo que supone la invención de la filosofía y de cómo Sócrates llega a corregir a la sofística: “el hombre medida no es el hombre que siente placer y dolor, luz y sonido, sino el hombre que piensa conceptos como tales” (p. 228). Pero a partir de ahí, sin que sea fácil seguir el discurso, nos encontramos con una frase que saldrá en el “Ensayo de estética a manera de prólogo”: “lo que al crepúsculo vespertino vemos caer por el horizonte no es el sol, sino nuestra imagen del sol”, el sol real es el que está “en los libros de astronomía”. Nos viene a la memoria aquella carta a su novia en la que le decía que la tierra no era redonda en los ojos sino en la ciencia. Quiere decir esto que está plenamente en el neokantismo, que aún no se ha librado de ese continente. Para este Ortega “La idea, *idea* las cosas en objetos. Y gracias a la idea tenemos la física. La idea engendra los objetos” (p. 230), por eso es cierto que el hombre es medida de todas las cosas: “Y este papel divino de reconstruir virtualmente el mundo propone al hombre el idealismo” (p. 230).

Más aún que en esta conferencia la vinculación con el idealismo se ve en el curso de diciembre, en el que hay una extraordinaria descripción de la intimidad de la vida de conciencia como una totalidad dotada de “organicidad”, en la que cualquier punto está sobredeterminado por los demás, transustanciándose de lo que sería aislado. Pero la forma en que describe la estructura de la conciencia es la propia del neokantismo, además con la derivación perfecta de la cultura como afirmación de lo dado en esos ámbitos, el del conocer, que lleva a la ciencia; el del querer, que lleva a la moral; y el del sentir, que lleva a la estética. Ciencia, moral y arte son las tres grandes creaciones de la cultura. Pues bien, en este orden hay un desconocimiento del lugar de la valoración necesaria para el querer, y no toda valoración lleva a la estética, al arte. No sé si Ortega tomará conciencia de esa diferencia, pero la importancia que asumirán luego los valores hará que hable más veces de “pensar, sentir, querer”, que de “pensar, querer, sentir”. Aquí el sentir no es valorar sino exclusivamente sentimiento que lleva a los productos artísticos.

También podemos ver en este texto párrafos de *Meditaciones del Quijote*, por ejemplo, la relación entre ciencia y erudición; o las primeras formulaciones de la teoría del arte del “Ensayo de estética”, con lo que tenemos espléndidas páginas para estudiar la formación del pensamiento de Ortega. No tiene desperdicio la descripción y refutación del psicologismo (pp. 251-257), que

puede ser vivamente recomendada para entender la importancia de su formulación como dique frente al positivismo. La palabra “psicologismo” no aparece en este texto, a pesar de que al final de esa exposición pone las *Investigaciones lógicas* de Husserl al nivel de la *Lógica* de Hegel o de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Precisamente el descubrimiento de lo ideal que subyace en la refutación del psicologismo le hace en su opinión adscribirse al idealismo y, en virtud de él, rechazar el vitalismo de Bergson.

Son todo esto comentarios sobre el enorme interés de esta obra que, por un lado, nos obligará, al menos a los profesionales, a acotar un buen periodo de tiempo para leerla y saborearla, pero por otro, a agradecer una vez más la impagable aportación de la Fundación José Ortega y Gasset y del equipo de editores a la difusión del pensamiento de Ortega y, con ello, a la filosofía española.

José Ortega y Gasset

Notas de trabajo para la conferencia “La función de la matemática en la cultura”*

Edición de **María Isabel Ferreiro Lavedán** y **José Ramón Carriazo**

ORCID: 0000-0003-2841-6078

ORCID: 0000-0002-0347-1284

Introducción

Las notas de trabajo de José Ortega y Gasset que presentamos en este número están incluidas en una carpeta que lleva el título de “[Borradores de cuatro conferencias]”, signatura B-52/1, conservada en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset, y que hasta ahora no había sido datada. Se trata de un autógrafo orteguiano, con un fragmento mecanografiado, que contiene cuatro conferencias, la primera de las cuales hemos identificado como la ofrecida por Ortega en el Ateneo madrileño el 31 de enero de 1914 bajo el título “La función de la matemática en la cultura”, reseñada al día siguiente en *El Imparcial* (cfr. “Relación de reseñas de prensa de *El Imparcial* relacionadas a José Ortega y Gasset desde 1909”, signatura PB-447/1). Además de ser reseñada en el rotativo mencionado, el *Heraldo de Madrid* y *El Liberal* dieron la noticia de la conferencia y ofrecieron un resumen de su contenido el mismo 1 de febrero de 1914.

Ortega, según la prensa del momento, habló de las matemáticas desde Pitágoras a Kant, y se centró sobre todo en Pitágoras, Platón, el Renacimiento y Kant mismo. Los diarios nos informan de que el curso había sido organizado por la Sociedad de Estudios Matemáticos y celebrado en el Ateneo madrileño con la asistencia, entre otras personalidades, del Ministro de Marina,

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

Cómo citar este artículo:

Ferreiro Lavedán, M. I. y Carriazo Ruiz, J. R. (2007). Notas de trabajo para la conferencia “La función de la matemática en la cultura”. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (14/15), 23-39.
<https://doi.org/10.63487/reo.585>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 14/15. 2007
mayo y noviembre



que presidió el acto, y del señor Labra, presidente del Ateneo. La conferencia reseñada, en notas, corresponde a las primeras siete hojas del manuscrito que vamos a ofrecer ahora al lector. Los otros tres manuscritos agrupados en esta carpeta son: “Tenemos todos los ingredientes...”, dos páginas numeradas como 8 y 9 que contienen notas de trabajo sobre filosofía de la vida, vocación y la oposición individualidad/colectividad; “La situación actual...”, tres páginas numeradas independientemente, con una cita de la “Introducción” a la *Lógica formal y trascendental*, de Edmund Husserl —publicada el 1929 en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, volumen X, página 4—^{oo}, mecanoscrita, sobre la pérdida de fe en la ciencia, y varias notas de trabajo manuscritas de Ortega comentándola que corresponden a la preparación de “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia” (1941); y “Tales...”, 3 hojas sin numerar sobre las cosas, la realidad, las ideas, el ente, en diálogo con Tales, Pitágoras, Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles y la Edad Moderna (Descartes y la duda).

Criterios de edición

La edición de estas notas de trabajo reproduce fielmente la forma circunstancial y privada en que fueron escritas, con el objeto de que lleguen al lector precisamente como lo que son: “notas de trabajo”. Se trata, en este caso concreto, de las notas privadas redactadas para la conferencia del Ateneo madrileño y algunas más a modo de breves apuntes para un desarrollo ulterior de ideas o, en cuanto al texto mecanografiado, anotaciones al hilo de la lectura de Husserl, como hemos apuntado.

Presentamos las notas tal y como aparecen ordenadas en las carpetas citadas, con el deseo que anima esta sección de mostrar la forma en que se conservan en el Archivo.

Cuando las notas remitan a ideas contenidas en el *corpus* publicado de Ortega, se reproducirá al pie algún párrafo destacado donde se aluda al tema en cuestión, junto a la referencia de su lugar en las *Obras completas* (tomos I-VII, Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2007; para la obra publicada tras la muerte de Ortega redactada con posterioridad a 1925, se señala *Oc83*, pues se sigue aún la edición de Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983; en ambos casos se indica, 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).

^{oo} Agradecemos esta información al profesor Javier San Martín, que muy amablemente nos la facilitó.

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^{***}.

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”, etcétera). 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 cara o página en la ficha se marca con //, el comienzo de subcarpeta con **, y el de carpeta con ***. Los términos tachados se señalan asimismo al pie. Los subrayados de Ortega se reproducen mediante cursiva.

^{***} Anotado y subrayado por Ortega: René DESCARTES (1596-1650), *Oeuvres choisies de Descartes: Discours de la méthode-Méditations métaphysiques-Des passions en général-Règles pour la direction de l'esprit- Recherches par la lumière naturelle, etc.* (Nouvelle édition revue d'après les meilleurs textes), Paris: Librairie Garnier Frères, s. f.; ídem, *Oeuvres de Descartes; publiées par Charles Adam and Paul Tannery, sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique*, Paris: Léopold Cerf, 1897-1913, (12 vols.); Edmund HUSSERL (1859-1938), *Logische Untersuchungen (Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis)*, Halle: Max Niemeyer, 1901; ídem, *Logische Untersuchungen (I: Prolegomena zur Reinen Logik. II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis)*, Halle: Max Niemeyer, 1913.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo para la conferencia

“La función de la matemática en la cultura”

1/

El hombre ser vivo –como tal natural. Pero ¿Y si existen para él ciertas cosas que no nacen ni mueren? Esta función de relacionarse, de entrar en trato, con lo que no nace y muere –no será natural.

De una frase decimos que tiene sentido: de otra que no. ¿Dónde están los sentidos de las frases? ¹ Los ángulos de un triángulo euclidiano... Bien que el tocar y el ver sean funciones naturales: la mano que toca y el objeto tocado, la retina y lo visto están en el espacio – el espacio tiembla – la ecuación energética se realiza – Pero el sentido no se toca ni se ve ni se oye! no está en parte alguna – los colores se ven, ² los sonidos se oyen, los sentidos se entienden, se piensan. Entender no es una función natural.

La justicia: es una calidad extranatural, es un sentido o valor moral que entendemos.

³ /El arte: no las palabras de una poesía. Hamlet ¿dónde está?/⁴

De modo que ⁵ tras el orbe de las cosas naturales aparecen orbes superiores donde habitan los objetos ideales, las ideas, los valores morales y artísticos: en una palabra – hay el mundo de la natura y el de la cultura. //

2/

Hay, pues, una función cultural del hombre y esto es el hombre como otra cosa que el infrahombre, que el animal.

¹ Lo moral [tachado]

² las resistencias [tachado]

³ La poesía [tachado]

⁴ [Superpuesto]

⁵ sobre [tachado]

No son esos mundos menos reales sólo que /exigen/⁶ más de nosotros.

Realidad violenta – El abrir los ojos.

Realidad que descansa sobre nuestra voluntad.

La voluntad de la cultura – en lo que tiene /esta voluntad es el nombre – “Yo miembro de una raza me declaro que de lo oscuro aspira hacia lo claro”/⁷ de no imperada por la necesidad biológica,

Influencia indirecta en la vida material. Cultura como conjunto de las realidades y como la función de llegar hasta ellas.

Como conjunto de realidades superiores verdad y valores morales y estéticos.

La verdad como verdad sobre las cosas: su momento de claridad, de transparencia. ⁸ La ciencia instrumento de la cultura –aunque las verdades no sean más que los valores.

¿Y qué significa la ciencia matemática en la ciencia – instrumento de la cultura?⁹

La existencia de las verdades como tales verdades coincide con la historia europea. El papiro de Ring: astronomía de pastores. La verdad no es acertar: el rinoceronte y la topografía.

Poesía ¹⁰ y ciencia nacen en Grecia.

El arpa eólica.

La acústica: los números fijan la fugitividad de los sonidos. Del oído son traspuestos a la medida de las cuerdas¹¹. Las cosas *son* números. Las dos clases de objetos. Los objetos //

3/

insensibles prestan su privilegio a las cosas sensibles: las “purifican” término pitagórico. Su pureza, /su claridad/¹² es su ser. ¹³ Nacimiento a la vez de la filosofía, de la mat[emática], de la física.

⁶ [Superpuesto]

⁷ [Superpuesto. “El hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra. Esta misión no le ha sido revelada por un Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. La lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución. Dentro de su pecho se levanta perpetuamente una inmensa ambición de claridad — como Goethe, haciéndose un lugar en la hilera de las altas cimas humanas, cantaba: *Yo me declaro del linaje de ésos / Que de lo oscuro hacia lo claro aspiran*. Y a la hora de morir, en la plenitud de un día, cara a la primavera inminente, lanza en un clamor postrero un último deseo, la última saeta del viejo arquero ejemplar: ¡*Luz, más luz!*”, *Meditaciones del Quijote* (1914). I, 788]

⁸ Justo [tachado]

⁹ [“No hay modo de entender bien al hombre si no se repara en que la matemática brota de la misma raíz que la poesía, del don imaginativo”, *Ideas y creencias* (1940). V, 671]

¹⁰ [.] [tachado]

¹¹ [“no es posible una buena óptica o una buena acústica si no existe una buena mecánica”, “Un rasgo de la vida alemana” (1934). V, 347]

¹² [Superpuesto]

¹³ La inves [tachado]

El número primer objeto ideal.

Además, como dando el ser a lo sensible: física – El número como “μέτρον¹⁴”; como πέρας¹⁵ – limitador, fijador.

Detención de la física: es menester cultivar antes el instrumento, la matemática. Su aislamiento.

Platón cima de Grecia desde la cual hace unos gestos que han ido recogiendo las cumbres sucesivas de la historia.

μηδεὶς ἀγεωμέτρειος εἰσίτω¹⁶

Platón comprende que aún no puede hacerse física: el “Timeo” postula una estereometría¹⁷.

το πλέος χου ἕκατον ως ἄρα μέτρα τύχη περιπασετον τὰ γινόμενα – γένεσις εἰς οὐσίαν¹⁸. Prototipo de las ideas.

Las sensaciones παρακακουσιν την νοεσιν εἰς ἐπίσκηψιν¹⁹ – Los números responden – ellos dan las primeras determinaciones exactas, el primer ser y proponen –problemas exactos– al pensar. Son paracletos, egerticos.

En la cultura como esfuerzo: educación platónica – τα ἔρότικα ἢ τα μαθηματικά²⁰ – Sócrates sólo de amor sabe. Pascoli *L'amore appetito di bellezza*²¹. El amor como esfuerzo. //

4/

Se ama lo que no se tiene: Don Juan – el amor es la divina insatisfacción – la ciencia como amor. Ni Dios ni la bestia – μαθηματικὴ ἔρος²².

¹⁴ [“medida; instrumento para medir, vara, pértica; medida de capacidad de áridos o líquidos esp. las más comunes [...]; justa o propia medida; regla o norma de derecho; cantidad, medida, dimensión, extensión, espacio, largura, anchura; medida completa, plenitud [...]; punto propio o exacto [...]; medida de verso, verso”. José M. PABÓN S. DE URBINA y Eustaquio ECHAURI MARTÍNEZ, *Diccionario Griego-Español*, Barcelona: Spes, 1943, s. v.]

¹⁵ [“fin, término, extremo, frontera, linde; el más alto grado.” (PABÓN – ECHAURI, *op. cit.*, s. v.)]

¹⁶ [Superpuesto. “No entre quien no sepa geometría”: es la inscripción que había hecho poner Platón encima de la entrada de la Academia. Agradecemos a los profesores Daniel Riaño Rupilanchas y Diego Varela Villafranca la amabilidad con la que nos han facilitado este dato]

¹⁷ [“En el *Timeo* leemos que el Dios o demiurgo al conformar el mundo quiere que éste sea lo mejor posible. En la *República* dará Platón la expresión más extrema a este pensamiento, por lo visto, inveterado. Dirá que aún hay algo «más allá del ser, superior a él en poder y dignidad»: este algo, previo al ser, es el Bien, *Agatón*. A lo que el interlocutor replica: ¡Menuda hipérbole nos propone Sócrates!, “Del optimismo en Leibniz” (1948). VI, 522]

¹⁸ [Cien tumbas llenas, luego los hechos se conforman con la medida de la suerte – nacimiento de la esencia misma]

¹⁹ [...colocan lo percibido entre lo experimentado]

²⁰ [La erótica y la matemática]

²¹ [Giovanni Pascoli, poeta italiano (1855-1912). El amor deseo de belleza]

²² [Amor matemático]

“¿Será para el guerrero conocimiento necesario –μαθημα ἀγαγκαίου²³–²⁴ contar y calcular? – El principal de todos si quiere entender algo de táctica – pero ¿qué digo? el principal si quiere ser hombre – μαλλόν δεῖ και ἄνθρωπος εἶσθαι²⁵.”

De Platón sale fundado el método matemático: el método hipotético.

/Euclides/²⁶

Pero fue filósofo. Lo obtenido en filosofía es superior a lo ya obtenido en matemáticas.²⁷

Abandono de la matemática: Aristóteles – La Edad Media.

Renacimiento: resonamiento de Platón – antena del telégrafo sin hilos.

El siglo XIX y la experiencia – Bacon.

¿Qué queda de Bacon? ¿Qué ha hecho? ¿Palabras!²⁸

La academia florentina: el obispo Cusano –traductor de Arquímedes– *mens y mensura, nihil certi habemus nisi nostram mathematicam*.²⁹

Geometría analítica – indiferencia de número y extensión – ya no el número fundado en χορῶ –El idealismo moderno.//

²³ [Lección aprendida]

²⁴ el [tachado]

²⁵ [...y más debéis ser hombres]

²⁶ [Superpuesto]

²⁷ [“Si previamente no me hubiese convencido de la ligereza con que suele hablarse de las cosas antes de pensar en ellas, me habría sorprendido que algunos «amigos de la razón» nos propusiesen como ejemplo de ella, la geometría de Euclides. Porque la verdad obliga a declarar que es la geometría de Euclides una de las más irracionales que existen, mucho más, por ejemplo, que la proyectiva. Para no aludir a otros puntos más complicados, haré notar sólo que la reducción del espacio a tres dimensiones es un hecho ejemplarmente bruto, de que no ha podido nadie nunca dar razón (...) En fin, el carácter individual que presenta toda realidad auténtica califica a ésta, sin más, de trascendente a la razón, apta tan sólo para moverse entre generalidades”, “Ni vitalismo ni racionalismo”, (1924). III, 722-723]

²⁸ [“Experiencias repetidas me han hecho ver que la mayor y mejor parte de la juventud es prisionera de la mística autoridad que lo moderno –es decir, el siglo XIX– sobre sus emociones ejerce. De modo que precisamente la época en que se proclama la mutabilidad progrediente de las ideas, de las instituciones, de lo humano en general, es la que con mayor eficacia finge un carácter de eternidad, de inmutabilidad a su genuina y transitoria conducta. Hay quien cree que es intolerable la supresión de los hilos en el telégrafo sin hilos. Por mi parte, la suerte está echada. No soy nada moderno; pero muy siglo XX”, “Nada moderno y muy siglo XX” (1916). II, 167]

²⁹ [“mente y medida, no tenemos nada cierto aparte de nuestra matemática”. “El hombre mide las cosas materiales porque no las posee, porque no las tiene en su inteligencia. Tiene que salir de sí para conocerlas. Por sí mismo es indigente, no contiene en su interior mental ni un punto de realidad cósmica. Va en busca de las cosas; pero éstas se le escapan, son incompenetrables con su mente. En vista de que no puede apresar las cosas, se contenta con tomarles las medidas, que son los esquemas y fantasmas de aquéllas. Su mente –mens– es medida –mensura (calembour del cardenal Cusano). Dios no mide. No hay un dios de las pesas y medidas. Dios es desmesurado (exuperantissimus)”, “Vicisitudes en las ciencias” (1930). IV, 294]

5/

Descartes: el discurso del método y la geometría.

La *cogitatio* – *apud me omnia fiunt mathematice in natura*⁵⁰. Error de su física – ¿Cómo a pesar de su claridad metódica? ⁵¹ Le falta dominar la extensión intuitiva.

Galileo: no es experiencia – no es “*experimentorum multorum coacernatio*” “da per se” – “*Mobile quoddam super planum horizontale projectum mente concipio omni secluso impedimento*”⁵².

⁵³ Letras matemáticas.

⁵⁴ “Giudicate, sig[nore] Rocco, qual dei due modi di filosofare cammini più a segno, o il vostro fisico puro e semplice bene o il mio condito con qualche spruzzo di matematica; e nell’ intesso tempo considerate, chi più giudiziosamente discorreva o Platone nel dir che senza la matematica non si poteva aprender la filosofía o Aristotile nel toccare il medissimo Platone per troppo studioso della geometria”⁵⁵.

No hay aún sistema del mundo.

Fines del XVII, y XVIII – Newton ⁵⁶

La mecánica – ¿No tenían los hombres antes ojos? No es función de los ojos la cultura.

La fluxión –y el diferencial– ⁵⁷ –lo infinitesimal–

Evolución de las matemáticas opuesta a progreso en la experiencia –ascensión hacia lo puro– la *χορδή* como verdadero número, el quebrado no lo es (por ser relación y una relación no se ve). Irrracional *ἄλογον*⁵⁸ – imaginario (idealidad de la dirección – número en un sistema de direcciones) //

⁵⁰ [...cogitación – todo ocurre matemáticamente en la naturaleza según mi opinión. *Descartes, Principios de filosofía*, 1647]

⁵¹ Le falta. La [tachado]

⁵² [“*Mobile quoddam super planum horizontale projectum mente concipio omni secluso impedimento: jam constat ex hi quæ fusius alibi dicta sunt illius motum æquabilem, & perpetuum super ipso plano futurum esse, si planum in infinitum extendatur*”, Galileo GALILEI, *Discursus et Demonstrationes Mathematicae circa duas novas scientias*, 1699: “Concibo en mi mente un cierto móvil empujado sobre un plano horizontal sin resistencia alguna, es evidente que mantendrá un movimiento constante y perpetuo, igual al movimiento que lo empujo sobre dicho plano, si el plano se extendiese infinitamente”]

⁵³ no [tachado]

⁵⁴ Fines del XV [tachado]

⁵⁵ [“Juzgue, señor Rocco, cuál de estos dos modos de filosofar es más acertado, si el vuestro físico puro y simple o bien el mío aderezado con alguna pizca de matemáticas; y considere al tiempo quién discurría más juiciosamente, si Platón al decir que sin las matemáticas no se podía aprender filosofía o Aristóteles al atacar al mismísimo Platón por demasiado aficionado a la geometría”]

⁵⁶ y Leibniz [tachado]

⁵⁷ imo extensione prius [tachado]

⁵⁸ [“irracional”]

6/

Infinitesimal – imo extensione priusquanta ne quanta – cadáveres – liberación de la intuición.

Le completa el abecedario matemático.

El instrumento apto para la física.

Subjetividad del número entero: los números son muchedumbres de unidades pero la unidad métrica es caprichosa.

La unidad infinitesimal lo es por sí –

La curva no es una suma de unidades caprichosas.

Función y causa –

Kant: la filosofía vuelve a unirse a la ³⁹ ciencia físico matemática. No "more geométrico" – No es un uso nuestro: es el ser de las cosas.

/Las nuevas matemáticas: nada ha cambiado tanto: la purificación de geometría: análisis. Lo no euclidiano y Cantor⁴⁰./⁴¹

Tal es la función de la mat[emática] en la cultura⁴²: la ciencia instrumento de ésta: la mat[emática] instrumento de la ciencia. Da el ser, la claridad, la exactitud.

La realidad de los mundos superiores toma para el sujeto un carácter de esfuerzo, producción, creación – Como en arte las emociones reales tienen que renacer estéticamente.

La historia es la historia de los esfuerzos científicos, morales y estéticos⁴³. Y el lugar que en ella ocupe un pueblo depende de la //

³⁹ s matema [tachado]

⁴⁰ ["El racionalismo de los últimos tiempos quiso hacerse ilusiones –racionalismo es por su esencia misma un soberbio vivir de ilusiones– de que cabría reducir a concepto, a *lógos* el infinito matemático, y con Cantor amplió *sui-davant* por pura lógica la ciencia matemática extendiendo fabulosamente su campo, en atropellado imperialismo, muy siglo XIX. La ampliación se hizo a fuerza de ceguera para el problema mismo y fue preciso dar de cabeza en ciertas radicales e insolubles contradicciones –la famosa «antinomía de los conjuntos»– para que los matemáticos volviesen a la cordura y de la supuesta lógica matemática retornasen a la intuición. Este movimiento de importancia incalculable se cumple en estos años, en estos meses. La nueva matemática reconoce la parte de irracionalidad que hay en su objeto –es decir, acepta su propio e intransferible destino dejando a la lógica el propio de ésta", *¿Qué es filosofía?* (1929). Oc83 VII, 355]

⁴¹ [Superpuesto. Georg Cantor, matemático alemán (San Petersburgo, 1845 - Halle, 1918), inventor de la teoría de conjuntos, base de la matemática moderna, junto a Dedekind. Véase la nota anterior]

⁴² [Esta frase dio título a la conferencia del Ateneo "La función de la matemática en la cultura" de fecha 31 de enero de 1914]

⁴³ ["la historia es la historia de lo que ha sido problema vivo para los hombres", "Sensación, construcción e intuición" (1913). I, 650]

7/

medida de su esfuerzo. De un pueblo salvaje no hay nada histórico que contar y sin embargo vive: sin historia⁴⁴.

La idealidad conquistada por el amor reobra sobre la materia – y los pueblos que la conquistaron se imponen con una supremacía normal.

* *

8 –

Tenemos todos los ingredientes:

⁴⁵ Fatalidad y libertad

Nietzsche –

La vida como creación.

Aceptar el destino.

Falsificaciones de la vida –

Pureza en aceptar la circunstancia⁴⁶

La vida imaginaria –

Presión nuestra sobre la circunstancia.

El papel del hombre –

¿Quién es usted?

No cuerpo y alma –

Los encuentros como el paisaje –

Castilla Asturias

Lo que se filtra del paisaje en el asturiano

Psicología del cascabel⁴⁷ //

⁴⁴ [“La historia, que más que ciencia es una iglesia, conserva el pasado: de aquí que un pueblo sin historia sea un pueblo salvaje”, “Guerra con cuartel” (1909). I, 248]

⁴⁵ Liber falsif [tachado]

⁴⁶ [La aceptación de la circunstancia es clave de la filosofía de Ortega así como invitación constante a lo largo de su obra: “Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre, *Meditaciones del Quijote* (1914). I, 756]

⁴⁷ [“La psicología del cascabel” es un apartado de “El Quijote en la escuela” en *El Espectador* III, donde podemos leer: “Todo el que tenga fino oído psicológico habrá notado que su personalidad adulta forma una sólida coraza hecha de buen sentido, de previsión y cálculo, de energía y voluntad, dentro de la cual se agita, incansable y prisionero, un niño audaz. Este díscolo personaje interior es el que nos hace tal vez reír en medio de un duelo, o decir una impertinencia a un grave magistrado, o seguir tomando el sol cuando el deber nos obliga a ausentarnos. Somos todos, en varia medida, como el cascabel, criaturas dobles, con una coraza externa, que aprisiona un núcleo íntimo, siempre agitado y vivaz. Y es el caso que, como el cascabel, lo mejor de nosotros está en el son que hace el niño interior al dar un brinco para libertarse y chocar con

– 9

Yo soy el que tiene que ser, que realizarse –

Fracaso de la vida –

La vocación – *La vida es programa*

En lo individual y en lo colectivo

En el parlamento –

Aceptación de la circunstancia y autenticidad ⁴⁸–

Sed auténticos –

Llega a ser el que eres ⁴⁹– //

**

⁵⁰ *"La situación actual de las ciencias europeas obliga a reflexiones radicales.* Acontece que, en definitiva, esas ciencias han perdido la gran fe en sí mismas, en su absoluta significación. El hombre moderno de hoy no ve, como lo veía el "moderno" de la época de la ilustración –en la ciencia y en la nueva cultura por ella plasmada– la autoobjetivación de la razón humana, esto es, la función universal que la humanidad se ha creado para hacerse posible una vida de verdad satisfactoria, una vida individual y social creada por la razón práctica. Esa gran fe, un tiempo sustitutivo de la fe religiosa, la fe en que la ciencia lleva a la verdad –a un conocimiento de sí mismo, del mundo, de Dios, efectivamente racional y a través de él a una vida, siempre capaz de ser mejorada, pero digna en verdad y desde luego, de ser vivida– ha perdido incuestionablemente su vigor en amplios círculos. Por ello se vive en un mundo que se nos ha hecho incomprensible, en el cual se preguntan las gentes en vano por su *para qué*, por

las paredes inexorables de su prisión. El trino alegre que hacia fuera envía el cascabel está hecho por dentro con las quejas doloridas de su cordial pedrezuela. Así, el canto del poeta y la palabra del sabio, la ambición del político y el gesto del guerrero son siempre ecos adultos de un incorregible niño prisionero" (1920). II, 424-425]

⁴⁸ [El arte de aceptar la circunstancia es clave básica de la filosofía de Ortega y constante llamada a lo largo de su obra, que nos invita a alojarnos en ella "sin echar nada de menos, aceptándola íntegramente" y así vivir nuestro destino sin imitar el ajeno, "No imitar" (1931). IV, 780]

⁴⁹ [La máxima de Píndaro es citada por Ortega en numerosas ocasiones a lo largo de su obra: "No midamos, pues, a cada cual sino consigo mismo: lo que es como realidad con lo que es como proyecto. «Llega a ser el que eres». He ahí el justo imperativo... Pero suele acaecernos lo que maravillosamente, misteriosamente, sugiere Mallarmé, cuando resumiendo a Hamlet le llama: «el Señor latente que no puede llegar a ser», "Estética en el tranvía" (1916). II, 181; también en "Por qué he escrito «El hombre a la defensiva»" (1930). IV, 304; *Ensimiamiento y alteración* (1939). V, 541]

⁵⁰ [Con letra de Soledad Ortega en rojo y posteriormente tachado: Lección 3ª en Lisboa (¿); en línea siguiente con letra de Ortega y después tachado: Cita de Husserl en "Apunte sobre el pensamiento". A continuación empieza texto mecanografiado]

su sentido antaño tan indubitable, tan plenamente reconocido por entendimiento y voluntad”⁵¹.

Todo el que conozca bien lo que Husserl representa

En primer lugar

Acústica

Husserl dice que las ciencias han perdido

Inmediatamente lo reitera

Dos veces en pocas palabras

La imprecisión premeditada

Todo el que sabe leer

He aquí una prueba de que esa imprecisión era deliberada.

Ensaye el que me oye resolver

Dice Husserl que el mundo se nos ha hecho problemático *porque* el h[ombre] ha perdido⁵² //

⁵¹ [Aquí acaba texto mecanografiado. Este texto de Edmund HUSSERL, *Formale und transzendentale Logik*, 1929, 4-5, lo cita Ortega en “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia” (1941). VI, 6-7. A lo que añade: “Todo el que conozca bien lo que representa Husserl –la figura filosófica de más extenso influjo en lo que va de siglo– habrá de leer esas líneas con fuerte emoción. En primer lugar por la catástrofe misma que enuncia, pero, en segundo lugar, porque Husserl es, como pensador, un extremado racionalista, el último gran racionalista, que ha querido repriminar el punto de partida tomado por el primero, por el inmenso Descartes, de suerte que en él viene a rizarse el rizo del racionalismo. En tercer lugar, porque quien conoce a Husserl sabe que no decía nada que no estuviese «viendo». En cuarto lugar, porque es, creo, el único párrafo que hay en toda su obra donde se hable de un hecho trascendente a las ciencias mismas, de un hecho que las desborda y envuelve, en suma, de un hecho universal humano. En quinto y último lugar, porque Husserl vivía siempre en el mayor retiro, porque no andaba olisqueando por el mundo ni preocupado de «informarse». ¿Qué presión no tendrá, pues, el hecho por él tan sobriamente descrito, cuando ha penetrado hasta su retiro y se le ha plantado delante y ha tenido que «verlo?»”]

⁵² [“Husserl dice que las ciencias han perdido la «gran fe» en sí mismas que antes tenían. Inmediatamente lo reitera añadiendo que el hombre actual ha perdido la «gran fe» en la razón que el de ayer poseía. Dos veces, en pocas líneas, se habla, pues, de la «gran fe». Este término vagamente cuantitativo es también un *unicum* en el vocabulario siempre tan preciso del autor. ¿Qué es eso de «gran fe»? ¿Hay una «fe chica»? ¿Y cuál sería la diferencia en cosa que no se mide por varas? La imprecisión, ni que decir tiene, es premeditada. Todo el que sabe leer habrá notado que el autor más preciso dice, a veces, algo imprecisamente. Se le sorprende prefiriendo un giro ancho donde la idea, como el badajo en la campana, se puede mover con sobrante holgura. La razón de ello es clara. Por motivos cualesquiera, el escritor no puede en aquel lugar desarrollar su idea lo bastante para hacerla inteligible en su estricta precisión. Por otro lado, no quiere traicionar a la exactitud misma de la idea. En vista de ello, escoge una fórmula de dintorno borroso que un día podrá ser, sin contradicción, ceñida de aristado perfil. Buen ejemplo de ello es esta expresión «gran fe» tan ajena al estilo intelectual de Husserl. He aquí la prueba. Ensaye el lector resolver textualmente si con esa palabras afirma Husserl haber el hombre actual perdido, por completo, la fe en la razón, si asevera que las ciencias desconfían íntegramente de sí mismas. Evidentemente no es eso lo que enuncia. Dice que el mundo se ha hecho «problemático» porque se ha perdido la «gran fe», “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia” (1941). VI, 8]

2

Que lo que hubiese perdido fuese no la "gran fe"
 Para que una cosa sea problemática
 El *mundo racional* no sería problemático de que la razón no sirva para nada importante.

Sería falso decir que el hombre ha perdido ⁵³ la fe en la razón, así sin más.

Lo que pasa es que en el siglo XVIII la fe en la inteligencia no tenía límites en su carácter de fe que era total ni en lo que se esperaba.

En vista de ello, el hombre se puso a vivir de ideas.

De aquí la fabulosa producción

Inflación

Pero un buen día se echó de ver que resolvía

pero había fracasado en todos sus niveles

la desconfianza capítulo avanzado.

El resultado es, pues, que el h[ombre] se encuentra ambivalente.

Por un lado

Por otro no puede abrirle crédito. La fe grande se ha vuelto chica.

Me parece, pues, que en los umbrales queda suficientemente ajustada figura íntima actitud diciendo: que perdido en la selva selvaggia //

3

Presente *la razón que tiene que ocupar un lugar distinto.*

En suma que de ser la gran solución

Por eso urge meditar sin limitar el tema⁵⁴

pensar mágico – mitológico

⁵³ por completo [tachado]

⁵⁴ ["Si lo que se hubiera perdido fuese no la «gran fe» sino también la «chica», toda la fe en la razón, así, en absoluto, el mundo no sería problemático, al menos no lo sería por aquella causa. Para que sea problemática una cosa es menester que no estemos totalmente convencidos de lo contrario de ella. El «mundo racional» no nos sería problemático si hubiésemos llegado a persuadirnos por completo de que la razón no sirve para nada importante, de que podemos prescindir de la razón. En este caso creeríamos firmemente en la irracionalidad radical del mundo que es una fe como otra cualquiera y de la cual han vivido otras épocas. Pero no es ésta nuestra situación. Sería falso decir que el hombre ha perdido la fe en la razón. Lo que pasa es que en el siglo XVII las minorías dirigentes europeas comenzaron a sentir una confianza radical en el poder absoluto de la inteligencia como instrumento único y universal para hallar solución a los problemas de la vida. Esta confianza se propagó a círculos sociales cada vez más amplios durante el siglo XVIII, y en el XIX llegó a constituirse en fe vigente de las colectividades europeas. La fe en la inteligencia no tenía límites visibles ni en su carácter de fe, ni en lo que esperaba de la inteligencia. En vista de ello el hombre *se puso* a vivir de ideas como tales. De aquí la fabulosa producción de trabajos científicos, de teorías, de doctrinas, de ideas en suma. Pero un buen día se echó de ver que mientras la inteligencia y la razón resolvían cada vez más perfectamente innumerables problemas, sobre todo de orden material, habían fracasado en todos sus intentos de resolver los otros, principalmente morales y sociales, entre ellos los problemas que el hombre

**

Tales – ironía – παντα πληρη θεοι⁵⁵
 Las cosas son agua = físico-química –
 Ser apariencial – y ser esencial, principal o del principio.
 Anaximandro reflexiona: el papel de principio y el sujeto o ente. La cosa más allá, antes y después de las cosas: ἀπρέτον⁵⁶
 Condiciones del ser esencial –
 ultra las determinaciones patentes, múltiples, limitadas –
 Pitágoras: las cosas y su correspondencia numérica – los números espaciales: indiferencia de geometría y aritmética –
 La física empieza por la música – otro ejemplo de deportismo –Lo superfluo antes que lo necesario y útil–
 El arco musical antes que el de caza y éste antes que el de guerra –
 Los animales domésticos para usos religiosos y de placer –
 el capitalismo y los tulipanes –
 Weber y el papel moneda –
 El número ser transensible – ampliación del repertorio de cosas –
 El número /lo/⁵⁷ inteligible – o pensable –
 Pitágoras amplía los entes no el ser –
 El ser apariencial y Heráclito = el ser como devenir –
 El ser que es –el ser esencial– como lo inteligible o pensable –
 Parménides.
 Inmutable y uno – como el contenido del pensamiento – //

siente como últimos y decisivos. (...) La desconfianza es siempre un capítulo muy avanzado en la historia de una confianza. El resultado es, pues, que el hombre se encuentra en una situación ambivalente. Por un lado no puede menos de seguir creyendo en la eficacia de la inteligencia que todos los días resuelve nuevos problemas formidables. Sabe que la razón no es un fantasma consignado a desvanecerse, una ilusión óptica que puede y debe ser neutralizada, sino una realidad compacta con que se puede y se tiene que contar. Por otro lado, no le es ya posible abrirle un crédito en blanco sin bordes ni limitaciones. Mas como antes la razón era precisa y formalmente «aquello en que se podía creer sin límites» se encuentra con que el objeto de su fe ha cambiado antes sus ojos e inevitablemente ha cambiado de rechazo el carácter mismo de su fe. Me parece, pues, que en los umbrales de este estudio, y con carácter tan sólo de primera aproximación, queda suficientemente ajustada la figura de nuestra íntima situación frente a la razón, frente a la inteligencia diciendo: perdido el hombre en la *selva selvaggia* de las ideas que él mismo había producido no sabe qué hacer con ellas. Sigue creyendo que sirven de algo inexcusable, pero no sabe bien de qué. Sólo está seguro de que su servicio es diferente del que se les ha atribuido en los últimos tres siglos. Presente que la razón tiene que ser colocada en otro lugar del que ocupaba en el sistema de acciones que integran nuestra vida. En suma, que de ser la gran solución, la inteligencia se nos ha convertido en el gran problema. Por eso urge meditar sobre ella tomando el tema en toda su extensión, sin limitarlo a una u otra forma particular del ejercicio intelectual como son la ciencia y la filosofía”, “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia” (1941). VI, 8-10]

⁵⁵ [Todas las cosas llenas de los dioses]

⁵⁶ [Lo inconveniente]

⁵⁷ [Superpuesto]

El pensar órgano del ser esencial – Dialéctica
 Lo sensible como un $\mu\eta\omicron\nu$
 El transmundanismo griego empieza –
 Platón: ente que es esencialmente la idea
 Ser fenomenal – participación en las ideas.
 /Reflexión sobre lo subjetivo – Crítica – cosmología y antropología – Los
 árboles en el bosque, el hombre en la ciudad./⁵⁸
 Monomios, /binomios/⁵⁹ y polinomio sistemático de Aristóteles.
 El ser psíquico de los sofistas – El pensar subjetivo – el mundo interior –
 objeciones al ser – escepticismo – no hay *ser*.⁶⁰
 61

La Edad moderna

El ser antiguo siempre transubjetivo, independiente del sujeto – Sofística y
 objeción: filosofía negativa. La firmeza del contorno – solidez del mundo –
 Ser = estar ahí, fuera del sujeto, en la unidad cósmica de las cosas – El sujeto,
 el yo cosa entre cosas: la conciencia espejo – El yo y el nosotros de Platón – El
 hombre de Plutarco: su paso *por* la vida.⁶²

¿De dónde esta firmeza, seguridad, solidez del ser extra subjetivo?

No se pregunta esto el hombre antiguo: lo recibe, le es dado, le es tradición –

Tradicionalismo y racionalismo dos actitudes espirituales /Las creencias *reci-
 bidas* sin que uno haya asistido a la recepción. El yo colectivo anterior al indi-
 vidual –El yo colmenar– y del [.] solidez del mundo salvaje: sin poros – La
 “alcheringa”. Gravitación hacia el pasado en Grecia, en Roma. Entusiasmo
 moderno/⁶³ La fe ingenua, la duda /conciencia del problema/⁶⁴ y la fe probada.

⁵⁸ [Superpuesto]

⁵⁹ [Superpuesto]

⁶⁰ [Siempre que se ha dicho «el Ser es el Pensar», se ha entendido que el pensar –sea el pen-
 sar berkeleyano o realidad psíquica, sea el pensar como objeto ideal o concepto– era el Ente, era
 la «cosa» propietaria auténticamente del predicado Ser. Pero la pregunta ¿qué es el Ser?, signi-
 fica también, no quién es el Ser, sino qué es el Ser mismo como predicado, sea quien quiera el
 que es o el ente. Para todo el pasado hasta Kant, esto no era cuestión –salvo tal vez los ¡sofistas!
 –, o, por lo menos, no era cuestión aparte de la otra y previa a ella”, “Filosofía pura. Anejo
 a mi folleto Kant” (1929). IV, 282]

⁶¹ εἰς τὰ παθη κατεκλείσαν ἑαυτοῦ [tachado]

⁶² [“...la psicología primitiva supone que nuestra personalidad está constituida por un núcleo
 invariable, especie de estatua espiritual que recibe los cambios del contorno con su gesto per-
 manente. Tal es la psicología del hombre de Plutarco que vemos inmerso en el mar de la vida
 aguantando sus embates como la roca el oleaje o como la estatua la intemperie. Pero psicólogo
 impresionista niega lo que suele llamarse el carácter, que suele ser el perfil escultórico de la per-
 sona y ve en éste una mutación perdurable, una sucesión de estados difusos, una articulación
 siempre distinta de emociones, de ideas, dolores, esperanzas”, “Tiempo, distancia y forma en el
 arte de Proust” (1928), en *El Espectador* VII, II, 794]

⁶³ [Superpuesto]

⁶⁴ [Superpuesto]

Razón es dar razón, con duda previa, con problema. El saber del no saber = conc[iencia] del problema – docta ignorancia. La filosofía antigua no es radical – parte de un punto.//

3

La duda antigua no es radical –

Informar el ser del ser, la objetividad del ser, partir de la duda radical como actitud es lo moderno – La filosofía moderna es la primera que parte ya de una actitud filosófica – no es una filosofía espontánea, nativa, es filosófica –

⁶⁵

Descartes: “de tout ce qu'on peut revoquer en doute”⁶⁶ “L'esprit malin”⁶⁷.

La cultura moderna hecha con la duda como instrumento. La suspicacia, sospecha, temor de equivocarse, cautela. Cultura de guerreros y cultura de industriales. La burguesía moderna. La crítica. Menor audacia de la especulación moderna. Copérnico no es nada al lado de Zenón – o de Platón.

El ser transubjetivo dubitable – El ser pensado – es la mesa cogitata no es mesa es cogitatio de mesa. *Alucinación*. Lo pato⁶⁸lógico fundamento de lo normal. Las suspicaces constituciones modernas: no el buen uso, sino la evitación del abuso. Negatividad de los derechos del hombre.

‘ ὡσπερ ἐν πολιορκία εἰς τὰ πάθη κατεκλείσταν ἑαυτοῦς⁶⁹.

La seguridad del pensamiento, carácter problemático del ser.

© Herederos de José Ortega y Gasset.

⁶⁵ La cultura moderna hecha con la du [tachado]

⁶⁶ [Descartes: *Meditaciones metafísicas*, Meditación primera: *Des choses que l'on peut révoquer en doute...* A propósito de este título dice Ortega: “El sentido de ella no era simplemente dudar de todo aquello que, en efecto, suscita en nosotros duda —esto lo hace a toda hora cualquier hombre discreto— sino que consiste en dudar inclusive de lo que no se duda de hecho pero, en principio, podía ser dubitable. Esta duda instrumental y técnica, que es el bisturí del filósofo, tiene un radio de actuación mucho más amplio que la habitual suspicacia del hombre puesto que dejando atrás lo dudoso se alarga hasta lo dubitable. Por eso no titula Descartes su famosa meditación así: *De ce qu'on revoque en doute*, sino *De ce qu'on peut revoquer en doute*.” *¿Qué es filosofía?* (1929). VII, 335-336]

⁶⁷ [El espíritu malo]

⁶⁸ ὡσπερ ἐν [tachado]

⁶⁹ [“Igual que en un asedio se compadecen unos a otros por la desgracia”]

ITINERARIO BIOGRÁFICO

Relato de una vida

José Ortega y Gasset tuvo que salir del Madrid republicano del verano de 1936 porque su vida corría serio peligro, y no volvió al Madrid franquista de la primavera de 1939 porque sabía que le harían la vida imposible o podría acabar con sus huesos en la cárcel. Prolongó entonces su exilio, ahora en Argentina, donde no encontró el ambiente que le garantizara los medios mínimos de vida y la tranquilidad que le permitiese escribir las obras que llevaba en mente. Su último año allí, 1941, fue, según propio testimonio el peor año de su vida. A principios de 1942 regresó a una Europa todavía en guerra. Se instaló en Portugal para estar más cerca de sus hijos, que residían en España y que podrían visitarlo allí con mayor frecuencia, y así, Rosa, su mujer, también podría pasar temporadas con ellos.

Ortega intentó rehacer en Lisboa su vida intelectual. Puso en marcha una nueva editorial, Azar, que no funcionó porque como decía él con notable ironía en la presentación de la misma no contaba con medios económicos: "En fin téngase en cuenta que la empresa editora es todo lo contrario de una empresa poderosa. No cuenta con apoyos oficiales u oficiosos ni la corrobora grupo social ninguno. No maneja emolumentos de la Wilhelmstrasse ni del Komintern; ni siquiera tiene una subvención del Instituto Rockefeller o de la Sociedad Protectora de Animales". También pensó editar allí la *Revista de Occidente*, que no le dejaban editar en España, y recuperar su magisterio con algunos cursos en la Universidad y algún seminario privado, pero nada funcionó como hubiera sido su deseo.

Cómo citar este artículo:

Giustiniani, E. (2007). 1946. Las conferencias de Lisboa y Madrid sobre "Idea del teatro". *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 41-92.
<https://doi.org/10.63487/reo.586>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 14/15. 2007
mayo y noviembre



Portugal era un trampolín para pasar a España en algún momento, quizá con la ingenua esperanza de recuperar su circunstancia anterior, la habitualidad que tanto echaba de menos desde su salida de Madrid. El verano de 1945, terminada ya la Segunda Guerra Mundial, cuando se pensaba que la presión de los aliados podría torcer la voluntad totalitaria de Franco hacia un régimen más democrático, fue el momento elegido para pisar nuevamente suelo español. La llegada de Ortega, que se hizo de forma privada, causó un gran revuelo periodístico, que confirmó al filósofo sus malos augurios. A pesar de esto, cuando en mayo de 1946 le invitaron a reinaugurar el Ateneo de Madrid, del que había sido socio desde su infancia, aceptó el encargo y aprovechó para hablar sobre “La idea de teatro”, título de la conferencia que había impartido un mes antes en Lisboa dentro de un ciclo organizado por el periódico portugués *O Século*.

1946. LAS CONFERENCIAS DE LISBOA Y MADRID SOBRE *IDEA DEL TEATRO*

Eve Giustiniani

ORCID: 0000-0001-9837-6193

Cuando termina la Segunda Guerra Mundial, José Ortega y Gasset está en el exilio desde hace casi diez años. Después de París y Buenos Aires, se ha afincado en Portugal, en 1942. En su apartamento de Lisboa, ha podido descansar, ver a sus familiares y recuperarse de la enfermedad que le atosiga desde su salida de España, en 1936. Con la estancia en Portugal, y la cercanía de España, parece que Ortega ha recobrado sus ánimos y su creatividad.

La última conferencia que da en Lisboa, el 13 de abril de 1946, la repite en Madrid el 4 de mayo. Realiza así su primer acto público en España desde la Guerra Civil. Esta "Idea del teatro" enlaza pues esa fase del exilio del filósofo y el retorno a su querida patria. Da la medida de la fama que ha alcanzado el pensador en su madurez, y de las expectativas que provoca no sólo el anuncio de sus conferencias, sino sobre todo la noticia de su vuelta a España.

Ortega en Portugal

En Lisboa, Ortega acortó la distancia que le separaba de los suyos en la distante Buenos Aires. Está más cerca de sus hijos y nietos, pero también de su país, inevitable y eterna circunstancia orteguiana. A Lisboa, han ido a verlo sus familiares y varios amigos suyos, en particular Julián Marías. El pensador ha reconstruido también, alrededor suyo, un círculo de sociabilidad y amistades, aunque no estima mucho la intelectualidad portuguesa, que por otra parte no hace gran caso de él.

Aparte de los familiares y amigos españoles que le visitan en Lisboa, Ortega tiene algunas amistades portuguesas, como el filólogo Pedro de

Moura e Sá (1907-1959), el doctor Fernando Martins Pereira –el médico titulado de artistas y escritores, una especie de Marañón portugués, al que conoce desde 1939–, y su esposa Octavia; o el coronel de Estado Mayor Luís da Câmara Pina (1904-1980) y su esposa Marta.

Documentos:

Ortega y Gasset con sus hijos Soledad y Miguel, su yerno José Varela, el matrimonio Martins Pereira y Marta Pina en Sintra. [1944]



Fotografía de Ortega con Inés Morgan, Fernando Martins Pereira y José Ortega Spottorno, en Sintra. [1944]



Ortega con su amigo el filólogo Pedro de Moura e Sá. [1944]



Fotografía de Ortega con unos amigos en una playa, Portugal. [1946]



Ortega con Isabel Araguren, la Condesa de Yebes y Antonio Marichalar, de visita en Portugal. [1946]



Ortega con su amigo el doctor Martins Pereira, en su casa de Lisboa. [Abril de 1946]



Años de trabajo

En su casa de Lisboa, avenida Cinco de Outubro, Ortega ha podido trabajar serena e intensamente, después de una temporada difícil en Buenos Aires. “En cuanto a mi trabajo –escribe a Julián Marías el 12 de marzo de 1946–, le diré que es *sin duda* la mejor época de trabajo –en cantidad y calidad– que he tenido en mi vida”¹. Durante los años portugueses, Ortega escribe dos prólogos: a la *Historia de la filosofía* de Émile Bréhier, y al tratado sobre la caza de su amigo el conde de Yebes. También trabaja sobre el prólogo a la *Historia de la filosofía* de Julián Marías, que será publicado póstumamente como parte de *Origen y Epílogo de la filosofía*.

Reedita varias de sus obras en la resucitada editorial Revista de Occidente: *Ideas y creencias*, *Teoría de Andalucía*, *La rebelión de las masas*, *Estudios sobre el amor*, *Esquema de las crisis (En torno a Galileo)*, y el volumen de *Obras* de 1932. Publica libros en el extranjero, desde la Argentina hasta Japón, pasando por Alemania, Estados Unidos y Hungría. Durante el año 1945, prepara una nueva edición de sus obras, esta vez completas, cuyo primer tomo sale en 1946.

Y no abandona la actividad docente: dicta, durante el año 1944, el curso *Sobre la razón histórica* en la Facultad de Filosofía y Letras de Lisboa, continuación del curso homónimo que dió en el 1940 en Buenos Aires. También organiza, durante estos años, un pequeño seminario de filosofía con estudiantes portugueses, del que su póstumamente editado “Comentario al *Banquete* de Platón” es uno de los frutos².

Durante estos años, y quizás por la proximidad geográfica con España, Ortega siente de nuevo la necesidad de actuar en la esfera pública. Entre 1942 y 1943 monta un nuevo proyecto de editorial en Lisboa: Azar. Estaba destinada a publicar, en lengua española, lo mejor del pensamiento europeo de su tiempo, para difundirlo en la Península y en la América hispanohablante. El primer y único volumen que publica la editorial Azar, que abre la colección “Conocimiento del hombre”, es *Homo Ludens* del holandés Johan Huizinga, viejo amigo de Ortega. El filósofo cumple entonces sesenta años: está en la cumbre de su madurez.

¹ Vid. Julián MARÍAS: *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza, 1983, p. 367.

² José ORTEGA Y GASSET: “Apuntes para un comentario al *Banquete*, de Platón”, en *Oc83* IX, 751-784. Una publicación de estos apuntes fue anunciada por el diario español *ABC*, el 26 de abril de 1946, en un artículo titulado “La obra filosófica de Don José Ortega y Gasset”, sin duda escrito por su amigo Luis Calvo, al que Ortega manda, el 16 de abril, las reseñas parcialmente traducidas de su conferencia portuguesa. La lista de los asistentes al seminario de filosofía organizado por Ortega en Lisboa se encuentra en el Archivo, entre los Papeles de Interés Biográfico, en una carpeta fechada hacia 1944.

Documentos:

Fotografías de Ortega en su casa de Lisboa. [1946]



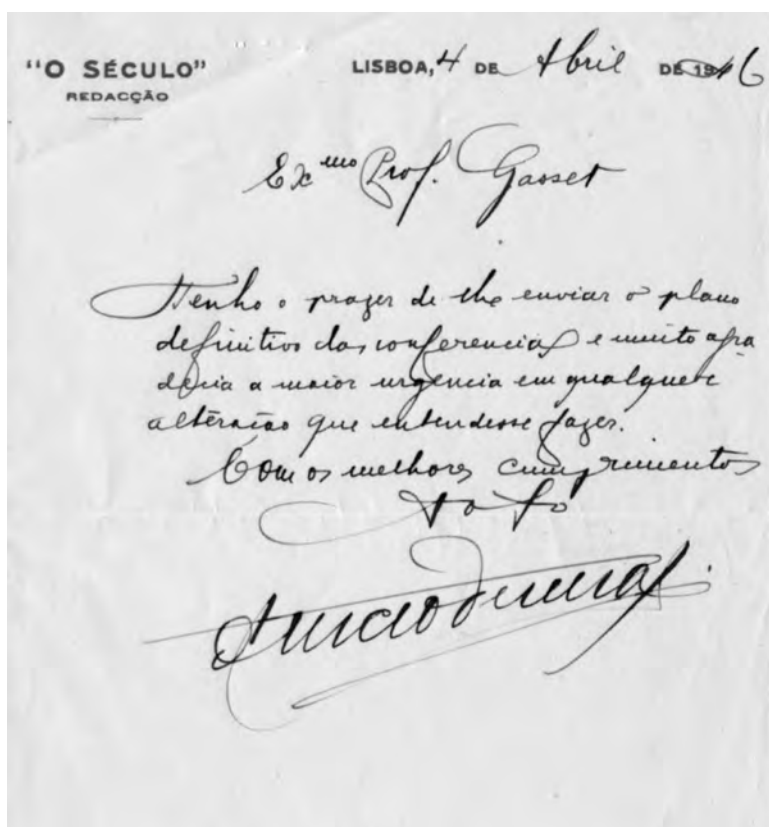
I. La conferencia en *O Século*, 13 de abril de 1946

La invitación de *O Século*

En estas circunstancias, João Pereira da Rosa (1885-1962) –el director del conservador diario lisboeta *O Século*, fundado en 1880–, invita a Ortega y Gasset para inaugurar un ciclo de conferencias organizado por el periódico. El ciclo versará sobre “A Evolução e o Espírito do teatro em Portugal”. Lo abrirá un español, Ortega, el 13 de abril de 1946 y lo cerrará un italiano, Giuseppe Carlo Rossi, el 8 de junio. Entre ambos hablarán el Marqués de Braga, Providência Costa, António Correia de Oliveira, Costa Pimpão, Gustavo de Matos Sequeira, y Jorge de Faria.

Documentos:

Carta de Pereira da Rosa a Ortega. Lisboa, 4 de abril



Programa definitivo del ciclo. 4 de abril



El trabajo preparatorio

A Ortega le interesaba el tema del teatro desde hacía muchos años, a pesar de haberle dedicado pocos ensayos, en comparación con los que consagró a las artes visuales, la poesía, la narrativa o la estética en general. Como toda producción cultural, el teatro encarna para el filósofo la “sensibilidad vital” de una época histórica. Se convierte en interesante objeto de análisis para la razón histórica, como en el “Elogio del *Murciélago*”, artículo sobre el ballet ruso de Diaguilev, de gira en Madrid en 1921⁵. Ortega utiliza

⁵ José ORTEGA Y GASSET: “Elogio del *Murciélago*”, en *El Espectador IV*, en *Obras completas*, Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2007, tomo II, pp. 441-448; en adelante se citará según esta edición, el tomo (en romanos) y la página (en arábigos). Ortega también reflexiona sobre el género teatral en *La deshumanización del arte* (III, 847-916) y en el artículo “La estrangulación de Don Juan”, de 1935, sobre el aspecto popular y post-romántico del *Don Juan* de Zorrilla (IV, 379-386).

a menudo, en sus escritos, la calderoniana metáfora del “gran teatro del mundo”, como en *¿Qué es filosofía?*⁴

La dimensión escénica y dramaturgica del arte teatral le permite reflexionar sobre el componente de representación que tiene toda vida social, como en la “Divagación ante el retrato de la Marquesa de Santillana” (1918), donde afirma que los hombres tienen “naturalezas un poco teatrales”:

lo mejor, lo más propio e individual de nuestra persona, lo damos al público, a los seres innominados que leen nuestros escritos, aplauden nuestros versos, nos votan en las elecciones o compran nuestras mercancías⁵.

Encontramos entre los papeles de trabajo de Ortega varias notas referentes al arte dramático. El tema propuesto por *O Século* debe de inspirarle, ya que proyecta publicar el texto de la conferencia junto con otros ensayos que lo ampliaran en un volumen especialmente dedicado al tema. Su discípulo Paulino Garagorri lo editará póstumamente, en 1957, recogiendo los tres textos inéditos de anejos al manuscrito de la conferencia⁶. El primero, titulado “Máscaras”, trata de la “prehistoria” del teatro: el pensador sitúa su origen en la función psico-social de la máscara y las celebraciones dionisiacas. El segundo, más breve, se interesa por el “Teatro, género literario”, y el tercero se interroga “Sobre el futuro del teatro”.

Para la conferencia de Lisboa Ortega redacta unas notas más específicamente dedicadas al momento y lugar del acto. El análisis etimológico de la palabra “siglo”, que da su nombre al periódico *O Século*, es el pretexto para una digresión filosófica sobre el concepto de tiempo, que el orador tendrá que suprimir durante su alocución, “porque hoy no soy libre, porque hoy soy un esclavo en la galera fletada por este querido y terrible señor Acurcio Pereira”⁷.

⁴ Vid, *Oc83*, VII, pp. 366 y ss.

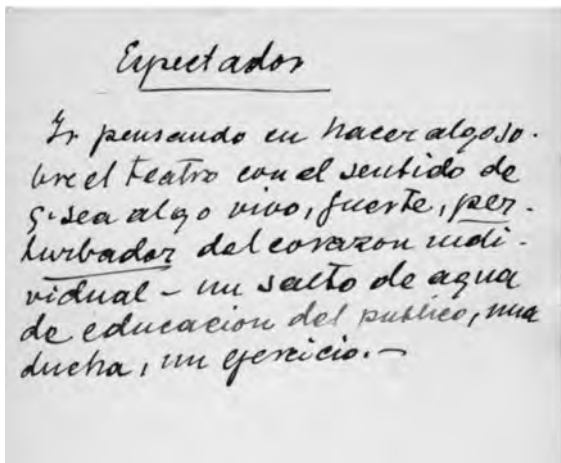
⁵ José ORTEGA Y GASSET: “Divagación ante el retrato de la Marquesa de Santillana” (1918), II, 778.

⁶ José ORTEGA Y GASSET: *Ideas sobre el teatro y la novela*, edición de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1999, 2ª. reimpresión, pp. 57-156. En adelante citaremos el texto de la conferencia según esta edición, precisando las páginas entre paréntesis.

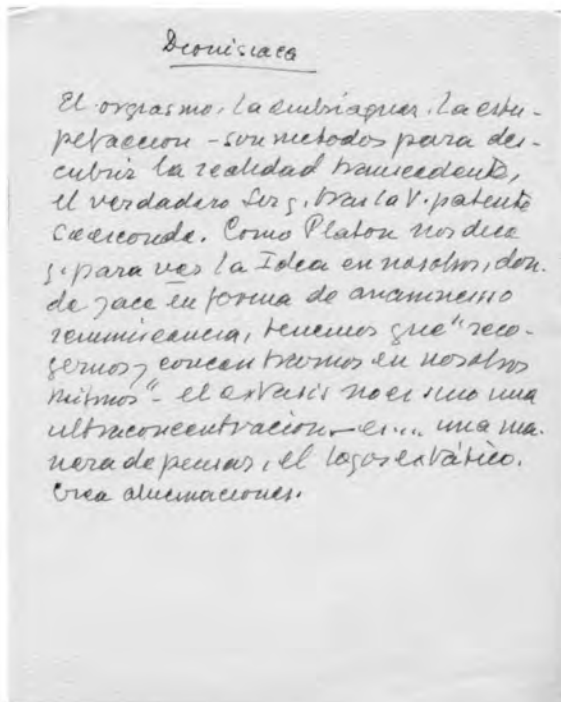
⁷ La cita, en la edición ya citada, p. 63. Paulino Garagorri rescató las páginas sobre el concepto de tiempo en el Apéndice I de la misma edición, pp. 139-144, señalando su parentesco con el capítulo X de *El hombre y la gente*.

Documentos:

Nota de trabajo sin fecha de la carpeta "Sobre teatro"



Una de las cincuenta y dos notas de trabajo incluida en la subcarpeta "Anejo I. Máscaras" de la carpeta *Idea del Teatro*. [1946]



Una de las dos fichas de la subcarpeta "Anejo II. O Séclo" de la carpeta *Idea del Teatro*. [1946]

Saeculum - siglo - cien años
 pero ¿de quien? El tiempo
 es un pasar - es por excelencia
 lo que pasa. un flujo - se lleva
 todo - pero para a alguien.
 Cien años latares - medida
 precisa.
 Pero esto no es su sentido
 originario.
 El H. medida - cada pie,
 coxa - la mañana es los
 Hefebantes -
 las medidas del tiempo.
 no es nuestro vital - abstr

Una de las veintisiete notas de la subcarpeta "Fichas previas" de la carpeta *Idea del Teatro*. [1946]

Pero hoy no soy libre para hacer
 mi voluntad - soy un esclavo,
 un forzado de la galera y el
 h. de vicio Peruvia ha pretado y
 no tengo mas remedio que agarrar
 el remo y bogar ^{por la} ~~en~~ la ruta
 por el marada.

Notas de trabajo, carpeta *Idea del Teatro*, subcarpeta “Anejo III: Teatro, género literario”, 6 hojas. [1946]

Notas de trabajo, carpeta *Idea del Teatro*, subcarpeta “Anejo IV: Sobre el futuro del Teatro”, 28 hojas. [1946]

El anuncio de la conferencia

Durante los días que preceden la apertura del ciclo, *O Século* anuncia varias veces la conferencia inaugural y presenta elogiosamente a Ortega. Lo cual da la medida del renombre que tiene en Portugal “este intérprete extraordinario del pensamiento latino, este Maestro que marca una etapa brillantísima en la revisión de los conocimientos, este creador de ideas”⁸. Los organizadores de la conferencia lo han invitado pensando sin duda que su presencia en la inauguración daría un tono prestigioso al ciclo entero.

En Portugal, Ortega goza de gran prestigio intelectual, aunque no se conoce ni se lee mucho su obra, poco traducida al portugués. Quizás para paliar el escaso conocimiento de la obra filosófica orteguiana, su amigo Pedro de Moura e Sá publica en *O Século*, el día anterior al acto, un largo y detallado artículo titulado con modestia “Breves notas sobre la obra de Ortega”. El artículo recuerda cual fue la actuación pública del pensador, y repasa los conceptos fundamentales desarrollados en su obra.

Documentos:

O Século: “O teatro português | flagrante expressão literária | dos nossos sentimentos, ideias, | tradições e ansidades | será estudado e analisado | nas conferências que começam no sábado | no salão de festas de «O Século»”. [9 de abril]

O Século: “A iniciativa das conferencias | sobre a evolução e o espírito | do teatro português | que se inauguram no sábado | no salão de festas do «Século», | completamente remodelado, | está merecendo calorosos aplausos”. [10 de abril]

O Século: “Eduardo Schwalbach | o comediógrafo poderoso | da «Bisbilhoteira» e do «Intimo» | preside depois de amanhã | à primeira conferência de «O Século» | pelo eminente pensador | Ortega y Gasset”. [11 de abril]

O Século Ilustrado: “Ortega y Gasset | inaugura hoje a nova serie de conferências | de «O Século» sobre «A Evolução e o | Espirito do Teatro em Portugal»”. [13 de abril]

⁸ “Eduardo Schwalbach, o comediógrafo poderoso da *Bisbilhoteira* e do *Intimo* preside depois de amanhã à primeira conferência de *O Século*”, *O Século*, 11-IV-1946.

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

O Século: “Inaugura-se hoje, às 21 E 30, | no salão de festas do | «Século» | com o eminente filósofo | prof. Ortega y Gasset | o primeiro ciclo de conferências | que este jornal promove | sobre «A Evolução e o espírito | do teatro português»”. [13 de abril]
O Século: “Breves notas | sobre a obra de Ortega”. Artículo firmado por Pedro de Moura e Sá. [13 de abril]

INAUGURA-SE HOJE, ÀS 21 E 30,
no salão de festas do “Século”
com o eminente filósofo
prof. Ortega y Gasset
o primeiro ciclo de conferências
que este jornal promove
sobre “A evolução e o espírito
do teatro português”

As 21 e 30 de hoje, no salão de festas do Século, o eminente filósofo Ortega y Gasset, catedrático da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Madrid, inaugura o 1.º ciclo da série de conferências sobre «A evolução e o espírito do teatro português que este jornal promove. Na presidência sentar-se-á o glorioso comediógrafo Eduardo Schuwalbach, representante venerando duma geração prestigiosa de homens de teatro, e que é, no mesmo tempo, um jornalista de soberbo temper, emprestando à direcção do nosso prezado colega «Diário de Notícias» o prestigio da seu nome.

O entusiasmo do público excede em muito e muito as perspectivas. De toda a parte chegaram solicitações de bilhetes, e as pessoas que aqui vieram com esse fim significaram-nos por modo desvanecedor o seu aplauso. Electriza-os, podem ouvir a palavra de Ortega y Gasset, pensador, que honra a raça latina no Mundo; apaixonou-os o tema da série de conferências.

O Século pediu ao sr. dr. Pedro de Moura e Sá um dos melhores expoentes entre os nossos pela ansia constante de saber e pela honestidade dos processos, que explicasse aos seus leitores a evolução do espírito e da obra do prof. Ortega y Gasset, de quem é amigo dilecto. A tarefa não era fácil, mas, com perfeito rigor, o dr. Moura e Sá escreveu uma síntese notável. É esse artigo que a seguir publicamos.

BREVES NOTAS
sobre a obra de Ortega



Prof. Ortega y Gasset

A obra do filósofo não é constituída por uma reunião de assuntos, não surge pela acção de elementos diversos, é antes, como diz Bergson, uma intuição empírica que se desenvolve continuamente.

Falae da obra de Ortega y Gasset podemos não poder ser somar análises de temas sucessivos, tem, antes, de ser a intuição que nos permite chegar ao núcleo do desenvolvimento das ideias e intuições fundamentais da sua doutrina.

“Em primeiro lugar, a filosofia não foi para Ortega uma ocupação viciosa. Não é, a resultante de uma abstracção, o produto duma preparação especializada.

Nada disso.

Ortega estudou filosofia porque os seus primeiros artigos, as suas primeiras reações perante o Mundo apresentavam interrogações a que só a filosofia podia responder, mostrava vacua que só a filosofia podia preencher.

Apesar do sucesso, da grande popularidade e aberta a discussão de Espanha (se cada homem vai dentro da sua mente como a gala de água na mente viajante), Ortega considerava a filosofia.

Por outro lado compreendes que a filosofia tem de proceder como as ondas do mar e que o pensamento tem de se exprimir como uma mare que se desloca, deslocando, sucessivamente, zonas áridas secas da sua invencível do próximo para o distante, recuando de cada vez ao limite da alma do homem e da alma histórica da sua Nação e da alma histórica da sua Nação para reconhecer a autenticidade e a energia vital que permitem o novo

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Diario de Lisboa: "Ortega y Gasset". [13 de abril]



La conferencia en Lisboa

El ciclo se abre el 13 de abril de 1946, en el *Salão de Festas de O Século*, situado en la rua Formosa. La conferencia tiene lugar en la “sala da antiga «Ilustração Portuguesa»”, recientemente renovada. Al entrar en el salón de actos, el público descubre, detrás de la tribuna, una gran lámina representando el mapa de un teatro. Se trata del Teatro de Doña María, construido en el emplazamiento del antiguo Palacio de la Inquisición, en la céntrica plaza del Rossio, y que celebra justamente su centenario en 1947. El plano servirá a Ortega de ejemplo para describir la estructura funcional del espacio teatral. En las ediciones póstumas del texto de la conferencia, se insertará un grabado del plano de un teatro, aunque no del edificio lisboeta.

Aunque sólo se pueda entrar con invitación, el aforo está completo: la sala está llena de público mucho antes del comienzo de la conferencia. Las invitaciones que el diario no mandó por correo, las ha puesto al alcance del público general, la víspera de la conferencia, de 16 a 19 horas, en la sede de la redacción. Huelga decir que en muy poco tiempo, las entradas restantes se han agotado.

Al día siguiente, en las reseñas de la conferencia publicadas en la prensa, se dedican varios párrafos a enumerar las personalidades presentes. Figuran, entre este egregio público, muchos personajes de la vida política y cultural portuguesa, como António Ferro, el secretario nacional de Información y Cultura Popular, o el comandante Nuno de Brion, gobernador

civil de Lisboa. También están presentes Oliveira Guiramães, el rector de la Facultad de Letras que lo acogió para el curso sobre la razón histórica de 1944, y el rector de la Facultad de Derecho, Rui Ulrich; e intelectuales famosos y amigos de Ortega, como Pedro de Moura e Sá, Luis da Câmara Pina, Antonio Lopes Ribeiro...

Documentos:

Fotografías del público en el Salón de Fiestas de *O Século*



O Século: “O Prof. Ortega y Gasset | inaugurou ontem, à noite, | o ciclo de conferências | que «O Século» promove sobre Teatro | com um estudo profundo e sugestivo, | afirmação duma grande mentalidade latina”. 14 de abril

GERMINAX
O ALIMENTO NATURAL MAIS
RICO EM VITAMINAS

O SECU
TELEF.: SÉCULO—5 B. 2. 6694 2643, 2654
REDACÇÃO, ADMINISTRAÇÃO E OFFICINAS
ENDESSO TELECO, SÉCULO Director — João Pereira da Silva
ANO 66.º — N.º 23.071 PROPRIEDADE DA SOCIEDADE NACIONAL DE TIPOG.

Um aspecto de assistência no salão do século, que estava literalmente cheio

O PROF. ORTEGA Y GASSET
inaugurou ontem, à noite,
o ciclo de conferências
que “O Século” promove sobre Teatro
com um estudo profundo e sugestivo,
afirmação duma grande mentalidade latina

Eduardo Schwalbach, que presidiu,
recebeu ovações de carinho e de homenagem

A vida intelectual portuguesa abre ontem uma das suas grandes
noites, uma das suas mais brilhantes noites, com a inauguração do

Diário de Notícias: “Ortega y Gasset | inaugurou o primeiro | ciclo de conferências | promovidas por «O Século»”. [14 de abril]

Diário de Lisboa: “Ortega y Gasset | no salão de conferências | de «O Século»”. [14 de abril]

Discursos en la tribuna

En la tribuna, presiden el acto otras personalidades relevantes del *establishment* cultural portugués: Gustavo Cordeiro Ramos, el presidente del *Instituto para a Alta Cultura*; el “professor doutor” Moréira Júnior, antiguo rector de la Universidad de Lisboa; y João Pereira da Rosa, el director de *O Século*.

La composición de la tribuna, tanto como los discursos de apertura pronunciados, enmarcan muy oficialmente este acto, cuyo telón de fondo político es la dictadura de Oliveira Salazar. Como lo señala el *Diário de Lisboa* del 14 de abril, el periódico *O Século*, con este ciclo de conferencias, presta “um alto serviço á cultura nacional”. Pereira da Rosa, en su discurso de apertura, explica que el objetivo de este evento no es otro que el de “reanimar la convivencia intelectual, bien escasa entre nosotros; de revestir los valores del pasado con la luz de los nuevos conocimientos, para criar a las nuevas generaciones”. La prensa retoma sus palabras conjugando exaltación nacionalista y conservadurismo cultural, como el diario *A Voz*, que define el teatro portugués como una “de las más bellas y expresivas tradiciones de la historia y del carácter nacional. Es que en este confuso y rumoreante bazar de novedades y modernismos, [...] nos arriesgamos a perder la mayor riqueza individual y colectiva, que es la personalidad”. Sin embargo, el periodista señala que la actitud filosófica de Ortega “no converge con la nuestra concreta, sobre el punto de vista religioso del destino humano”⁹.

A continuación, la presentación de la significación cultural del ciclo de conferencias y de la relevancia de la figura intelectual de Ortega corre a cargo del dramaturgo y crítico Eduardo Schwalbach, director del *Diário de Notícias*, que después de elogiar la egregia figura del filósofo, le cede en breve la palabra.

Según la prensa, la alocución del filósofo dura cerca de dos horas. Despierta el entusiasmo de los oyentes, que le aplauden calurosamente al terminar el acto. Las reseñas publicadas al día siguiente son unánimemente elogiosas.

Ortega, por fortuna para el lector de hoy, solía redactar apuntes extensos y precisos y respetarlos a la hora de dictar sus cursos y conferencias. Durante la conferencia, dictada en español, hace varios guiños a su público portugués, hablando por ejemplo de la actriz Eleonora Duse, del río Tajo, de la fugaz unión de Portugal y España bajo el reinado de Felipe III,

⁹ “O ciclo de conferencias culturais promovido pelo «Século». O prof. Ortega y Gasset foi o orador da sessão inaugural, tendo apresentado uma brilhante definição de teatro”, *A Voz*, 14-IV-1946.

del “Teatro de San Carlos, que el *Bairro Alto* de Lisboa parece llevar debajo del brazo”. Para ilustrar su descripción de las ruinas de la cultura occidental, toma el ejemplo de la Feira da Ladra de Lisboa; una quincena después, en Madrid, lo cambiará por el ejemplo del Rastro... Y Ortega pretende dirigirse a los “jóvenes intelectuales de Lisboa, si es que por acaso hay algunos aquí y no están todos en la *Brasileira*” –este célebre café de tertulias de la capital donde se dice que Fernando Pessoa escribió su famoso poema “Mensagem”. El público lisboeta sin duda supo apreciar estos homenajes discretos a la cultura portuguesa, y según la prensa, quedó encantado por el arte oratorio y la carismática presencia de Ortega.

Documentos:

Fotografía de João Pereira da Rosa pronunciando el discurso de apertura del ciclo



Fotografía de Eduardo Schwalbach presentando a Ortega; a la izquierda, Gustavo Cordeiro Ramos, y a la derecha, el profesor Moreira Junior



Fotografía de Ortega hablando en la tribuna del Salón de *O Século*. Detrás de él, el plano del teatro de Doña María



II. Ortega regresa a España. La conferencia en el Ateneo, 4 de mayo de 1946

La reapertura del Ateneo de Madrid

Mientras el filósofo está preparando su conferencia lisboeta, contacta con él Pedro Rocamora, escritor y periodista, director general de Propaganda, y recién nombrado director del Ateneo de Madrid. Después de un decenio de clausura forzada, el edificio del Ateneo está a punto de reinaugurarse. Los documentos conservados en el Archivo no permiten determinar cuando y como se gestionó la invitación; pero sin duda Rocamora pensó en Ortega como en un orador digno de inaugurar la “nueva etapa” de la ilustre casa. Quizás en nombre de la historia intelectual de la institución; pero también con el deseo de volver progresivamente sobre el escenario cultural español, Ortega aceptó la invitación. El tema de la conferencia debió de elegirlo él mismo; no sólo aprovechó el trabajo realizado para la conferencia de Lisboa, sino que el tema del teatro le permitía hablar públicamente sin rozar –por lo menos declaradamente– asuntos sociales o políticos. En suma, era una forma “inofensiva” de marcar su regreso a España, y una ocasión para probar el ambiente cultural madrileño y la receptividad de las nuevas generaciones hacia él.

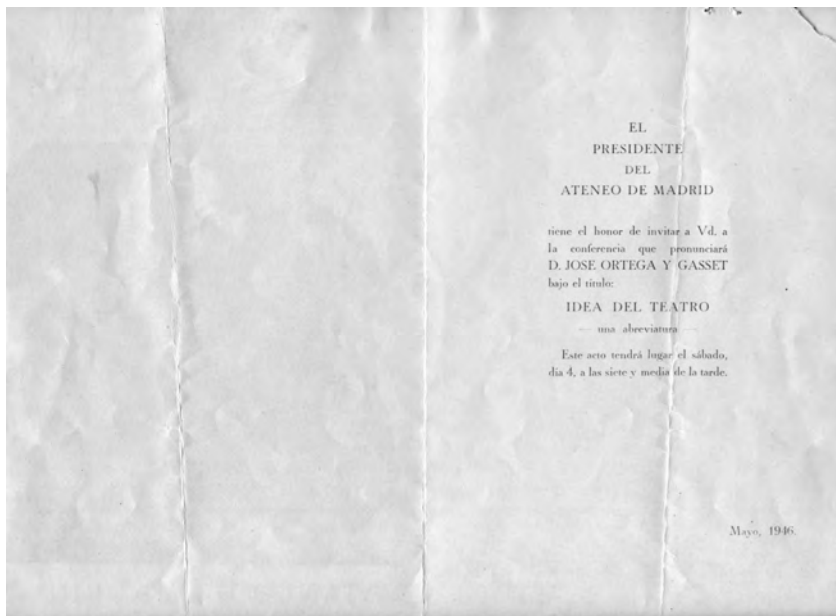
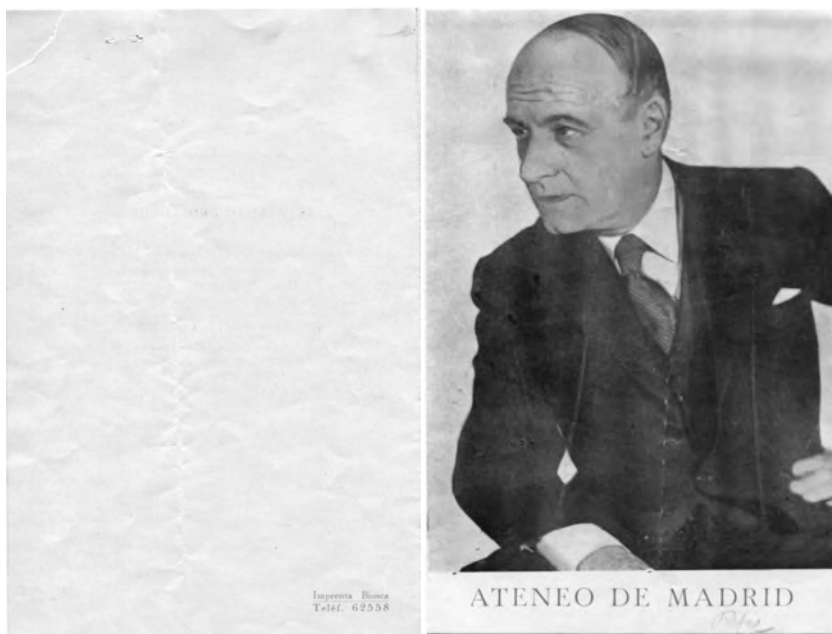
En cuanto se difunde la noticia, la conferencia se convierte en un verdadero acontecimiento social y cultural. El periódico *ABC*, en su edición del 1 de mayo, señala que “después de 11 años de silencio”, el retorno del “insigne escritor” despierta “una gran expectación en el mundo político, artístico e intelectual”¹⁰. Todos los diarios que recogen la noticia insisten en la duración –cifrada con variable exactitud– del exilio del pensador, púdicamente llamado “ausencia” o “silencio”. Lo más importante para los medios oficiales, como lo subraya el titular de *La Vanguardia Española*, es que sea éste el primer acto público de Ortega en España “después de la gloriosa cruzada”¹¹.

¹⁰ “Informaciones y noticias de Madrid. El sábado, conferencia de Ortega y Gasset en el Ateneo”, *ABC*, 1-V-1946.

¹¹ “El Ateneo de Madrid inaugura su nueva etapa. Don José Ortega y Gasset pronuncia su primera conferencia en España, después de la gloriosa cruzada”, *La Vanguardia Española*, 5-V-1946.

Documentos:

Tarjeta de invitación a la conferencia



ABC: “Informaciones y noticias | de Madrid. | Madrid al día. Los gravámenes sobre las consumiciones en bares y | cafés. El ingeniero Sr. Mendoza recibe la medalla de oro del Mérito | Electrotécnico. El sábado, conferencia de Ortega y Gasset en el Ateneo”. [1 de mayo]

Un público numeroso

La tarde del sábado 4 de mayo, la calle del Prado, donde se encuentra el Ateneo, está invadida por toda clase de gente que quiere asistir a la conferencia del maestro y pugna por entrar en el edificio. Los que no disponen de invitación tienen que permanecer fuera: son los “espectadores de tercera”, como los llama Carmen Soriano, una admiradora que no pudo entrar y escribe a Ortega para contarle como se vió el evento desde la calle. La gente se amontonaba a la entrada del Ateneo, relata, y

cuando alguien se paraba a preguntar “¿qué pasa?” y le contestaban: “es Ortega Gasset que habla ahí dentro”... se quedaba. Y yo le aseguro, Ortega, que lo que palpitaba ahí era el orgullo, de que Ortega y Gasset es español, es nuestro, y estaba allí con nosotros...¹²

La concurrencia desborda el aforo del Ateneo. No es nada fácil penetrar en el salón de actos: “la masa empuja, pugna por entrar en tropel, amenaza con romper la resistencia de los empleados”, según lo relata José Montero Alonso. Uno entra ahí “exactamente igual que se entra en el metro de Banco a las dos de la tarde; empujado por el gentío que desde atrás y a los lados, presiona inconteniblemente. [...] Es imposible subir por la masa de gente allí aglomerada”, recuerda el periodista¹³.

Los que logran penetrar en la sala todavía luchan para conseguir un asiento; así que la gente se ingenia en encontrar nuevos rincones en los que colocarse para presenciar el acto, como lo describe Pedro de Lorenzo en *Arriba*. “A veces dudo –ironiza éste–, de si me encontraré presenciando un final de Liga. Por lo pronto es de pensar en eso, tan evidente, de la irrupción de las masas”¹⁴.

¹² Archivo José Ortega y Gasset, carta de Carmen Soriano a Ortega de mayo de 1946.

¹³ José MONTERO ALONSO: “Don José Ortega y Gasset, tras casi un cuarto de siglo, vuelve a la tribuna del Ateneo”, *Madrid*, 6-V-1946.

¹⁴ Pedro de LORENZO: “Ortega y Gasset, en el Ateneo”, *Arriba*, 5-V-1946.

Para los numerosos espectadores que no tienen la suerte de poder infiltrarse en el salón, se ha previsto un sistema de altavoces, que les permite escuchar la conferencia desde los pasillos y escaleras del Ateneo, donde se amontonan. Y para todos los demás, la conferencia se retransmite nada menos que en Radio Nacional.

Documentos:

Fotografía de la entrada del público al Ateneo de Madrid, en la calle del Prado



Arriba: “Ortega y Gasset, en el Ateneo”. Artículo firmado por Pedro de Lorenzo. [5 de mayo]

Madrid: “Madrid, 1946 | Don José Ortega y Gasset, | tras casi un cuarto de siglo, | vuelve a la tribuna del Ateneo”. Artículo firmado por José Montero Alonso. [6 de mayo]

Madrid: “La vuelta del maestro”. [6 de mayo]

Una selecta concurrencia

Las reseñas periodísticas de la conferencia destacan no sólo la afluencia del público, sino también su variedad y selecta procedencia: “se ven mezclados al escritor ilustre y al estudiante, al señor Embajador y a la señora opositora, al ex-Ministro y al crítico de toros, al profesor de Universidad y al periodista”, describe José Montero Alonso en *Madrid*. El periodista de *ABC* recuerda por su parte que “bellas damas daban tono a la solemnidad”¹⁵; y en *Ventanal*, Eugenia Serrano alude, no sin cierta coquetería, a las “casi mil féminas españolas” que el día de la conferencia “se peinaron, no para sus novios o maridos, sino para el gran filósofo”. La voz de Ortega, “como un vino de saber y sabor reposado y generoso”, les sonó a “piropo”, porque en este clima “sólo para hombres”, fue el “paladín de la presencia femenina en el más amplio campo de la cultura”¹⁶.

La mayoría de los reseñadores prefieren enumerar los prestigiosos nombres de asistentes pertenecientes a los medios culturales del país y a las altas esferas del poder. Tal enumeración, asegura *La Vanguardia*, “llenaría varias columnas. Todos los escritores, artistas, académicos y cuantos figuran con una significación en la vida intelectual de España se hallaban presentes en el acto”. Y entre ellos, figuran no sólo amigos y admiradores de Ortega, sino también “adversarios, en el campo de las letras y en el de la filosofía”.

Los directores de varias instituciones culturales están presentes: Real Academia Española, Instituto de Enseñanza Universitaria, Instituto de Enseñanza Profesional, Instituto del Libro. También acuden extranjeros como Walter Starkie (director del Instituto Británico), el encargado de negocios de Estados Unidos, el Embajador de Italia... Asisten al acto muchos actores de la vida política, como el Jefe nacional del S.E.U., el presidente de la Diputación, José Félix de Lequerica, el ministro de Asuntos Exteriores y miembro de *Acción Española*; Víctor de la Serna, que dirige *Informaciones*; Javier de Echarrí, director de *Arriba*; y otros notables políticos como Ramón

¹⁵ “Don José Ortega y Gasset, en el Ateneo”, *ABC*, 5-V-1946.

¹⁶ Eugenia SERRANO: “El filósofo y las mujeres”, *Ventanal*, 15-V-1946.

Serrano Suñer, Rafael Sánchez Mazas, Fernando Castiella, José María Alfaro...

En cuanto a personalidades del mundo cultural, entre las cuales figuran varios amigos íntimos de Ortega, están presentes los escritores Azorín, Eugenio d'Ors, Fernández Flórez; el poeta Eugenio Mediano Flores, el pintor Vázquez Díaz, el compositor Joaquín Rodrigo, el arabista Emilio García Gómez; y otras figuras intelectuales como Gregorio Marañón, Fernández Almagro, el Marqués de Luca de Tena, Julián Pemartín, José María de Cossío, o Vicente Iranzo, un ex diputado de la ASR. No falta el clero, representado por dos amigos del orador: el padre Félix García, conocedor del pensamiento orteguiano, y el padre Zaragüeta, a la sazón miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, decano de la Facultad de Filosofía y antiguo compañero.

Documentos:

Fotografía del Salón de Actos del Ateneo durante la conferencia de Ortega



Arriba: “Una magnífica conferencia | de Don José Ortega y Gasset | Ante un excepcional auditorio, el ilustre filósofo habló | ayer en el Ateneo de Madrid sobre «Idea del teatro»”. 5 de mayo

ABC: "Don José Ortega y Gasset, en el Ateneo | Disertación acerca de «Idea del teatro (Una abreviatura.)». [5 de mayo] La Vanguardia Española: "El Ateneo de Madrid inaugura su nueva etapa | Don José Ortega y Gasset pronuncia su primera conferencia | en España, después de la gloriosa cruzada". 5 de mayo

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

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN
Ejemplar 10 céntimos
Ejemplar 20 céntimos

LA VANGUARDIA

ESPAÑOLA

SEMIANOS
Y ADMINISTRACIÓN
Pelayo, 28
Tel. 1000. N.º 34. 10

Precio de esta ejemplar: 40 céntimos

Domingo, 3 de mayo de 1946

EL ATENEO DE MADRID INAUGURA SU NUEVA ETAPA

Don José Ortega y Gasset pronuncia su primera conferencia en España, después de la gloriosa Cruzada

«Entre una gran multitud de poetas, escritores, casi poetas, casi poetas, casi poetas...»

LA VANGUARDIA en Madrid

Un filósofo en sus lares

El Ateneo de Madrid, en su nueva etapa, inaugura hoy su primera conferencia, la primera de una serie de conferencias que se van a celebrar en el curso de este año. El conferenciante es Don José Ortega y Gasset, filósofo de la talla de los que han dado nombre a la cultura española de este siglo. Su disertación, que se celebrará a las 8 de la tarde, en el salón de actos del Ateneo, será una de las más interesantes que se hayan dado en esta ciudad. Ortega y Gasset, que ha estado en el extranjero durante los últimos años, regresó a España en el mes de mayo de 1941, después de haber estado en el extranjero durante los últimos años. Su disertación, que se celebrará a las 8 de la tarde, en el salón de actos del Ateneo, será una de las más interesantes que se hayan dado en esta ciudad.



La conferencia versó sobre el tema "Idea del Teatro".

La conferencia versó sobre el tema "Idea del Teatro".

La conferencia versó sobre el tema "Idea del Teatro".

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

La Hora: “Ortega | otra vez”. 9 de mayo

Ventanal: “El filósofo | y las | mujeres”. Artículo firmado por Eugenia Serrano. 15 de mayo

Una cuidada escenografía

La tarjeta de invitación anuncia que la disertación de Ortega se titula “Idea del teatro. Una abreviatura”. Pero “el tema de la conferencia [es] lo de menos –aclara *La Vanguardia Española*. La multitud que [invade] lo salones y los pasillos todos de la «docta casa» no se [siente] atraída por otra cosa que por el alto interés que [ofrece] la persona del conferenciante”. A las siete y media, Ortega aparece, puntual, en el salón de actos. Le acoge –y le despedirá– una ovación extraordinaria, “como en el Ateneo de Madrid no se recuerda”, cuenta *La Vanguardia*. Otro periodista relata que, mientras los aplausos van cesando, Ortega dice a los fotógrafos, que no dejan de disparar: “¿Ustedes han acabado ya? ¿De verdad? ¿O van a «fusilarme» otra vez?”¹⁷. La abundancia del público, la ruidosa ovación, el desfile de personalidades que acuden a saludarle al final del acto, sin hablar de su amplia repercusión mediática: ¿está previendo todo esto Ortega, cuando al principio de su conferencia afirma que “no hay para qué hacer excepcionales aspavientos”?

El filósofo llega acompañado por el director general de Cinematografía y Teatro, José María Pemán –“alto, plateado, sonriente”–, y el director de Propaganda, Pedro Rocamora, “emocionada su abierta cordialidad de siempre ante esta magnitud de la reaparición orteguiana”, según describe José Montero Alonso. El único gesto un tanto disidente que se le permite en marco tan oficial, es subir “él solo” a la tribuna y prescindir de “la acostumbrada presentación”, como lo subraya Fernando Vela. “Nadie lo tomó, por así decir, bajo su tutela”, insiste el discípulo en su reseña de la conferencia¹⁸. Sin embargo, Ortega debe hablar delante de un busto de bronce dorado del mismísimo Franco. La conferencia es radiada por Radio Nacional y su texto se publica apenas un día después casi íntegro en el diario falangista *Arriba*¹⁹; el hecho es excepcional. En otros términos, una alocución

¹⁷ Relata la anécdota José Montero Alonso en *Madrid*.

¹⁸ Fernando VELA: “Anatomía de una conferencia: Don José Ortega y Gasset habla sobre «La idea del teatro»”, *España*, 8-V-1946.

¹⁹ “«A pesar de una etapa de angustias, España tiene buena suerte». Mientras los otros pueblos están enfermos, el pueblo español ha salido con una sorprendente salud. «Tras el alma incandescente de Don Quijote va su cuerpo y su brazo y su espada con su heroísmo absurdo, pero auténtico». Texto de la conferencia de D. José Ortega y Gasset”, *Arriba*, 5-V-1946.

tan oficialmente enmarcada no tiene nada de “contubernio” –palabra que, no sin irónica resignación, emplea el pensador al principio de su alocución.

Después de los primeros minutos, se apagan las luces, acrecentado el efecto espectacular del acto, su carácter eminentemente teatral. El orador viste con su acostumbrada elegancia: traje oscuro, corbata de rayas sobre fondo gris, pañuelo en el bolsillo izquierdo. *La Vanguardia Española* recalca su frente marcada por “algunas arrugas nuevas”, su tono “serio, grave, ligeramente emocionado” –y con razón: “era, tal vez, el momento más crítico de su vida”.

Todos recuerdan y describen a Ortega como un orador excepcional. El público queda fascinado por su cautivante palabra, “armónica, y plástica, clara y precisa, llena a la vez de gracia y de músculo. La acompañan el gesto expresivo, el ademán amplio de la mano en vuelo casi continuo. En ciertos momentos la actitud se hace torera, con ese garbo que tanto ama Don José”, describe José Montero en *Madrid*. Pedro de Lorenzo resume, más socarrón: “su ademán, parlamentario; su retórica... orteguiana”. El articulista de *Informaciones* también elogia “la belleza rutilante de sus metáforas y de sus giros”, “el mágico encanto de su verbo”, “su elegante originalidad”²⁰. La hora y media de conferencia, concluye *La Vanguardia*, “pareció a la escogida concurrencia unos cuantos minutos”.

Hasta tal punto que la disertación propiamente dicha acaba resumida, proporcionalmente, con poquísimas palabras. En *Ya, ABC, Madrid, Informaciones*, queda su contenido resumido a veces con tal concisión que pierde su pertinencia y roza lo absurdo: “Habla bellísimamente de las ruinas, de Eleonora Duse, de cómo el hombre es el gran destructor y el gran constructor”, abrevia por ejemplo el periodista de *Madrid*. La disertación del conferenciante es mucho más rigurosa: empieza por la aclaración metodológica del proceso de descubrimiento de la verdad latente de una cosa, para explicar luego la estructura y funcionalidad del teatro como una dualidad escenario/sala, actor/espectador. A continuación, define el teatro como un “género visionario o espectacular” que, poniendo en escena a actores “transparentes” que deben “negar su propia realidad y sustituirla por el personaje que representan”, realiza la representación visual de lo metafórico. En fin, define el teatro como juego, farsa, “forma más perfecta de evasión al otro mundo”, que nos divierte y liberta del drama que es la vida.

Tiene razón Javier Zamora al apuntar que Ortega utiliza “el teatro como una excusa para exponer su filosofía raciovitalista y meditar sobre la vida como juego”²¹. Pero lo más comentado y discutido de la conferencia fue,

²⁰ “Ortega, en el Ateneo”, *Informaciones*, 6-V-1946

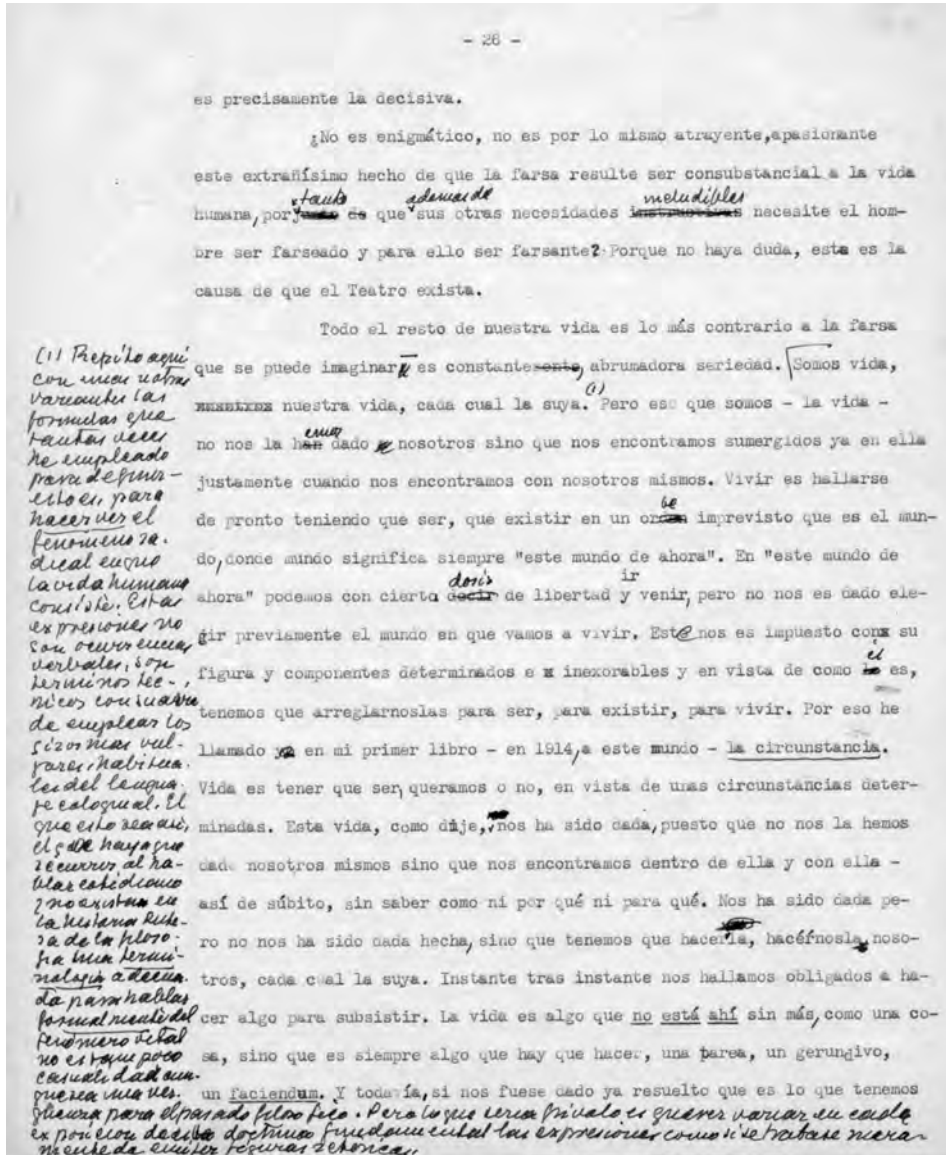
²¹ Javier ZAMORA BONILLA: *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002, p. 462.

aparte de la descripción de su público y escenografía, la significación de sus densos párrafos de introducción.

Documentos:

Página del manuscrito de la conferencia

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



DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Fotografías de Ortega y Gasset el día de la conferencia en el Ateneo



Arriba: “«A pesar de una etapa de angustias, España tiene buena suerte» | Mientras los otros pueblos están enfermos, el pueblo | español ha salido con una sorprendente salud | «Tras el alma incandescente de Don Quijote va su cuerpo y su | brazo y su espada con su heroísmo absurdo, pero auténtico» | Texto de la conferencia de D. José Ortega y Gasset”. 5 de mayo

Informaciones: “Ortega, | en el Ateneo”. [6 de mayo]

El Norte de Castilla: “Ortega y Gasset en el Ateneo de Madrid”. [7 de mayo]

El imperativo de continuidad

Un exordio “breve y jugoso”: así califica Fernando Vela las primeras palabras de la alocución de Ortega en el Ateneo. Este preámbulo, en su intención como en su formulación, desmiente por sí sólo el “voto de silencio” del filósofo. Ortega sabe que, en el tenso contexto de la España de 1946, el tema de su conferencia es lo de menos, y que cada una de sus palabras se va a glosar e interpretar. Estructura su exordio en torno a tres grandes

ideas: la continuidad, el diálogo con los jóvenes, y la justicia jurídica y social –tres incitaciones que en sí tienen poco que ver con el teatro, y sólo se entienden una vez situadas en su “circunstancia”.

Hace muchos, muchos años, tal vez un cuarto de siglo, que yo no hablaban en esta casa [...]; y hace también sobrados años que ando vagando fuera de España [...]. Toda una generación de muchachos ni me ha visto ni me ha oído y este encuentro con ella es para mí tan problemático que sólo puedo aspirar a que [...] sientan el deseo de repetirse [...] lo que cantaban al Cid cuando éste, tras largos años de expatriación [...], volvió a entrar en Castilla y que comienzan:

*Viejo que ventás el Cid
Viejo ventás y florido.*

Este único emparejamiento semidiscreto que cabe entre la belicosa persona del Cid y la mía tan pacífica –noten que esto significa hacedora de paz– [...] es una audacia deliberada que me he permitido [...], a fin de que su vigor de caricatura simbolice el vehemente imperativo de continuidad, de continuación que a todos debería aunarnos. Continuar no es quedarse en el pasado ni siquiera enquistarse en el presente, sino movilizarse, ir más allá, innovar [...]. La continuidad es el fecundo contubernio o, si se quiere, la cohabitación del pasado con el futuro, y es la única manera eficaz de no ser reaccionario²².

El “imperativo de continuidad” que delinea Ortega puede interpretarse en varios sentidos. Sugiere primero la esperanza de que su conferencia en el Ateneo simbolice la reanudación con cierta tradición intelectual, la recuperación de la vida cultural y académica de la Edad de Plata. Los que conocieron aquella España de los años veinte y principios de los treinta se conmueven al ver hablar a Ortega, porque les remite a esos tiempos felices. Después de su conferencia, el filósofo recibe muchas cartas de felicitación; varias están firmadas por admiradores desconocidos, y muchas por amigos suyos. Así le escribe por ejemplo Walter Starkie, el director del Instituto Británico:

No he podido por menos que trasladar al papel la honda emoción que sentí al verle a usted de nuevo en la Tribuna del Ateneo, porque me hizo evocar otros días y otras personas de tiempos pasados. Me impresionó ver la mezcla que componía el auditorio. Tuve ocasión de encontrar a algunos ami-

²² José ORTEGA Y GASSET: “Idea del teatro”, ob. cit., pp. 59-60.

gos, antiguos ateneístas, que no había vuelto a ver desde el año 1923, al lado de amigos actuales como Sacristán y Dr. Germain, destacados monárquicos y gente del momento. Yo le felicito cordialmente por este gran éxito. Este modo de hablar cara a cara es lo que se necesita hoy y estoy seguro de que su palabra ha servido como un nexo de unión. Como inglés amigo de España y entendedor de guerras civiles, por mi origen irlandés, creo que acabarán por disiparse las nubes de incomprensión y de venganza. Su deseo de paz y de justicia jurídica y social, espero que se realizará. Le saludo a usted al verle de nuevo en su sitio. Espero que para la juventud de España de hoy, será usted un mentor²³.

El imperativo de continuidad implica que Ortega se asuma como agente de reconciliación nacional, símbolo de paz: lo subraya al presentarse como figura “pacífica”, es decir, como “hacedora de paz”. Es de notar que esta última expresión se ve significativamente transformada en la reseñas de la conferencia. La *Revista Nacional de Educación* reemplaza la palabra “hacedora” ¡por la de “asidero”! Y *La Vanguardia Española* escribe “ansioso de paz”, como si fuese sólo un pío deseo por parte de Ortega, y no el efecto realmente conseguido. En cambio, Rafael Sánchez Mazas, en *Arriba*, advierte el gesto de “conciliación” que podría significar el regreso de Ortega²⁴.

El filósofo desea restablecer el puente entre su generación y la de los “muchachos que ni [le] ha visto ni [le] ha oído”; pone en ella sus esperanzas, y se propone a ella como posible maestro. Pocos comentaristas lo han entendido como Fernando Vela, desde Tánger, o María Riaza, en su artículo de *Levante* del día 11, titulado “Yo, que no había visto a Ortega...”. La autora lamenta la larga ausencia del filósofo y la ruptura de la vida universitaria que provocó la guerra; y describe la emoción de una joven estudiante de Letras y Filosofía al sentir que este diálogo intelectual, por fin, podría reanudarse. Eugenia Serrano, que publica en *Ventanal*, el 15 de mayo, su artículo “El filósofo y las mujeres”, también describe la soledad de las “discípulas frustradas, desamparadas del más deseado magisterio”.

El discurso sobre el teatro es un pretexto, en suma, para (re)encontrar a su público. Ortega quiere “verles la cara” a estos jóvenes, antes de hablar con ellos “en serio”, “sobre esto, lo que es la política en absoluto, lo que, buena y mala, la política es y por qué existe en el universo tan extraña cosa como ella” (p. 62).

Así es como el imperativo de continuidad enunciado cobra su sentido político. En los párrafos ya citados, queda bastante claro que Ortega re-

²³ Archivo José Ortega y Gasset, carta de Walter Starkie a Ortega, 10 de mayo.

²⁴ Rafael SÁNCHEZ MAZAS: “Decíamos ayer”, *Arriba*, 5-V-1946.

chaza toda clase de añoranza del pasado, constitutiva del reaccionarismo. Tampoco es partidario del método de la *tabula rasa*, o sea, de la revolución: la continuidad es “el derecho más fundamental del hombre”, como ha escrito en 1937, en un artículo titulado justamente “El derecho a la continuidad”²⁵. El periodista Luis Calvo, amigo de Ortega, destaca y comenta este aspecto de la conferencia el día 9 en *ABC*, en un artículo precisamente titulado “Continuidad”. La política debe respetar la pauta del desarrollo histórico, que siempre es evolución y nunca ruptura; de lo contrario, atenta a lo que define lo humano en su intrínseca dimensión histórica y vital: la continuidad.

Documentos:

- Carta de Juan Domínguez Berrueta a Ortega. Salamanca, 5 de mayo
- Carta de Leopoldo Eulogio Palacios a Ortega. Madrid, 5 de mayo
- Carta de Luis del Valle a Ortega. 5 de mayo
- Carta de Carmen Conde a Ortega. Madrid, 6 de mayo
- Carta de un corresponsal sin identificar a Ortega. 7 de mayo
- Carta de Diego Hidalgo a Ortega. 7 de mayo
- Carta de M. Ramis Alonso a Ortega. Mallorca, 7 de mayo
- Carta de Guillermo Sans Huelín a Ortega. Madrid, 7 de mayo
- Carta de Antonia María Segura a Ortega. 7 de mayo
- ABC*: “Continuidad”. Artículo firmado por Luis Calvo. 7 de mayo

²⁵ José ORTEGA Y GASSET: “El derecho a la continuidad. –Inglaterra como estupefaciente”, *La Nación*, Buenos Aires, 2-V-1937; V, 412-414.

España (Tánger): "Anatomía de una conferencia | Don José Ortega y Gasset | habla sobre «La idea del teatro»". Artículo firmado por Fernando Vela. [8 de mayo]

ESPAÑA - *Langler* - 9 mayo 1946 - Pág. 3

Anatomía de una conferencia

DOÑE SE REGALY GASSET HABLA SOBRE «LA IDEA DEL TEATRO»

CUANDO don José Ortega y Gasset expresó en el momento oportuno y brillante del silencio de Madrid para dar su primera conferencia después de haber estado en volutas al viento, como se dice en el lenguaje de los hombres, se abrió en la sala una gran tribuna y don José Ortega y Gasset se levantó y habló sobre la idea del teatro. En el momento oportuno y brillante del silencio de Madrid para dar su primera conferencia después de haber estado en volutas al viento, como se dice en el lenguaje de los hombres, se abrió en la sala una gran tribuna y don José Ortega y Gasset se levantó y habló sobre la idea del teatro.

En un castillo danés vivía a Orla, avaros hacia la muerte con su paso al otro mundo. En el teatro, como se dice en el lenguaje de los hombres, se abrió en la sala una gran tribuna y don José Ortega y Gasset se levantó y habló sobre la idea del teatro.

ADVERTENCIA A LA JUVENTUD
En el momento oportuno y brillante del silencio de Madrid para dar su primera conferencia después de haber estado en volutas al viento, como se dice en el lenguaje de los hombres, se abrió en la sala una gran tribuna y don José Ortega y Gasset se levantó y habló sobre la idea del teatro.

LA FERIA, TAN ANTIGUA COMO EL HOMBRE
En el momento oportuno y brillante del silencio de Madrid para dar su primera conferencia después de haber estado en volutas al viento, como se dice en el lenguaje de los hombres, se abrió en la sala una gran tribuna y don José Ortega y Gasset se levantó y habló sobre la idea del teatro.

LA SALUD DE ESPAÑA
En el momento oportuno y brillante del silencio de Madrid para dar su primera conferencia después de haber estado en volutas al viento, como se dice en el lenguaje de los hombres, se abrió en la sala una gran tribuna y don José Ortega y Gasset se levantó y habló sobre la idea del teatro.

EL FEBRIDO
En el momento oportuno y brillante del silencio de Madrid para dar su primera conferencia después de haber estado en volutas al viento, como se dice en el lenguaje de los hombres, se abrió en la sala una gran tribuna y don José Ortega y Gasset se levantó y habló sobre la idea del teatro.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

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

- Carta de Eduardo Víctor Haedo a Ortega. 9 de mayo
 Carta de José Perea Martínez a Ortega. 9 de mayo
 Carta de Walter Starkie a Ortega. 10 de mayo
 Carta de Francisco Molins Fernández a Ortega. Barcelona, 12 de mayo
 Carta de Melchor Almagro Sanmartín a Ortega. Madrid, 13 de mayo
 Carta de Pedro Izquierdo Hidalgo a Ortega. Málaga, 14 de mayo
 Carta de Mariano García Hortal a Ortega. Madrid, 18 de mayo
 Carta de Antonio Busquets a Ortega. [Mayo]
 Carta de Luis de Galinsoga a Ortega. Barcelona, [mayo]
 Carta de Gregorio Marañón a Ortega. [Mayo]
 Carta de Gregorio Marañón a Ortega. [Mayo]
 Carta de Carmen Soriano a Ortega. [Mayo]
Levante: “Yo, que no había visto a Ortega...”. Artículo firmado por María Riaza. [11 de junio]

La “indecente salud” de España

Con tales premisas, ¿cómo entender la salida de Ortega sobre la “indecente salud” de España? Merece recordar las exactas palabras que escribió:

Por una vez, tras enormes angustias y tártagos, España tiene suerte. Pese a ciertas menudas apariencias, a breves nubarrones que no pasan de ser meteorológicas anécdotas, el horizonte histórico de España está despejado. Bien entendido: este horizonte histórico que es hoy más que nunca el horizonte universal, es superlativamente problemático –pero esto significa sólo que está lleno de tareas, de cosas que hay que hacer y que hay que saber hacer. Ello es que los demás pueblos, además de estas universales tareas que definen la época a la vista, se hallan enfermos –podríamos muy bien diagnosticar la enfermedad de cada uno– el nuestro, lleno, sin duda, de defectos y pésimos hábitos, da la casualidad de que ha salido de esta etapa turbia y turbulente época con una sorprendente, casi indecente salud²⁶.

²⁶ José ORTEGA Y GASSET: “Idea del teatro”, ob. cit., pp. 60-61.

Esta declaración puede, qué duda cabe, parecer chocante al lector de hoy²⁷, como lo fue entonces para algunos oyentes de la conferencia y lectores de sus reseñas. Lo atestiguan seis cartas conservadas en el Archivo, de las cuales tres son anónimas, que revelan el sentimiento de traición experimentado por antiguos admiradores de Ortega que se sintieron defraudados por su aparente apoyo al régimen. Sin quitar legitimidad alguna a tal indignación, cabe precisar que estas reacciones proceden de la lectura de las reseñas periodísticas. Éstas, para recuperar en beneficio del régimen la declaración de Ortega, han recortado los matices que el propio pensador añade en seguida a su provocadora afirmación:

Pues bien esa *inesperada* salud histórica –digo histórica, *no pública*–, esa inesperada salud con que nos encontramos la perderemos nuevamente *si no la cuidamos* –y para ello es menester que estemos alerta y que *todos*, noten ustedes la generalidad del vocable, noten el vocable *generalísimo*, *todos* tengamos *la alegría y la voluntad y la justicia, tanto legal como social*, de crear una nueva figura de España apta para internarse saludable en las contingencias del más azaroso porvenir²⁸.

Lo que viene subrayado, en este extracto, añade cantidad de matices a la afirmación rotunda que se suele recordar y citar de esta conferencia. Puede que las palabras de Ortega sean irónicas. De todas formas, al calificar la salud de España con los ambiguos adjetivos de “sorprendente”, “indecente” e “inesperada”, el pensador parece invitarnos a ponerla en cuestión, a preguntarse por su coste y su realidad. El único comentarista que trató de leer entre las líneas, o de “escuchar entre las frases” en el discurso de Ortega, fue su discípulo Fernando Vela. Desde el diario que dirige en Tánger, dispone de condiciones de censura más laxas que los periodistas peninsulares, lo que le permite comentar que

[...] pero a seguida de esta proclamación de salud rozagante, [el público] tuvo que estremecerse porque Ortega advertía que justamente ahora es cuando podemos perder esta “inesperada salud” si no andamos alerta, si no

²⁷ “Afirmar en mayo de 1946 –escribe por ejemplo Gregorio Morán–, a menos de un año del final de la Segunda gran guerra, con el régimen a la búsqueda de salvavidas y unos niveles de represión, violencia y hambre inauditos, que la salud del país era, de puro plena, «insultante», o se interpretaba como un requiebro para el Sistema o como un insulto para quienes estaban al margen de él. Así ocurrió. [...] Una salud «casi indecente» era un insulto a la inteligencia en el periodo más siniestro y castrador de la historia española del siglo XX”. Gregorio MORÁN: *El Maestro en el erial*. Barcelona: Tusquets, 1998, p. 151.

²⁸ José ORTEGA Y GASSET: “Idea del teatro”, ob. cit., pp. 60 - 61. El subrayado es nuestro, excepto el de la palabra “todos”.

cuidamos todos –“reparad, subrayó, el sentido de generalidad con que formulo esta exigencia”– de “tener la generosidad y la justicia –jurídica y social– de crear una nueva figura de España”. (Las dos palabras “jurídica y social” puestas juntas al mismo nivel, tienden a apartar un poco de la propensión a cargar todo el acento sobre la «justicia social» como si la otra fuera cosa de poca monta). Podemos perder la salud porque, aun estando despejado el horizonte, «hay mucho que hacer y hay que saber hacerlo bien», con originalidad, con imaginación y «con esa cosa sin la cual no se puede torear ni hacer historia: con garbo»²⁹.

Con razón hace hincapié Fernando Vela en la expresión de “justicia, tanto legal como social”. El mismo Ortega insiste en la idea: en el manuscrito de la conferencia, estas palabras están añadidas al margen. El pensador apunta unas orientaciones para la dirección de España, haciéndose consejero del príncipe, ya que parece dirigirse directamente al “generalísimo”. No se puede, explica Ortega, “hacer historia” ni mandar un país sin la agilidad, la perspicacia, la originalidad, la gracia con que define el “garbo”. Parece también abogar (eso sí, en clave) por una reconciliación nacional y una restauración de la justicia y la legalidad –o sea, de un Estado de derecho. Éstos serían, sugiere el filósofo, los requisitos esenciales para enfrentar el “azaroso porvenir”. Podría estar aludiendo a la integración de España en el concierto político europeo e internacional, es decir en el “nuevo orden mundial” que está delineándose entonces. Para entender con rigor las declaraciones de Ortega, conviene tener en mente sus repetidas declaraciones de fe liberal, tanto como su marcado y militante europeísmo.

²⁹ Fernando VELA: “Anatomía de una conferencia...”, art. citado.

- Carta de Federico García Sanchiz a Ortega. 6 de mayo
 Carta anónima a Ortega. 7 de mayo
 Carta de Eleuterio Guzmán Expósito a Ortega. 14 de mayo
 Carta de Antonio Salvat Navarro a Ortega. Madrid, 18 de mayo
 Carta anónima a Ortega. [Mayo]
 Carta anónima a Ortega. [Mayo]

La instrumentalización de Ortega

La ocurrencia orteguiana, huelga decirlo, constituyó el momento más advertido, comentado y recordado de la alocución. El columnista de *La Vanguardia* recuerda que después de la conferencia, “todavía eran un tema de comentario en los pasillos estas dos nobles y altivas afirmaciones. Ellas constituían el más claro éxito de la conferencia”. Las declaraciones inaugurales de Ortega fueron entendidas inmediata y unánimemente como una adhesión sin rodeos a la España nacional. La prensa se apresuró en recuperar la frase de Ortega para beneficio de la propaganda estatal, adoptándola con interesantes variaciones en los adjetivos escogidos. Todos, menos *Informaciones* y *La Vanguardia*, eluden la incómoda palabra “indecente”, y la trocan por términos como “magnífica” o “excelente”³⁰.

Para gran parte del público, como escribe el periodista de *Informaciones*, “la conferencia terminó ahí, en los primeros párrafos, intencionados y rotundos, que lo decían todo, sin necesidad de reiterar tozudamente las posiciones”. El elogio a la salud de España no podía ser otra cosa que un lor, apenas velado, al éxito del dictador. “Bien sabe la opinión entera –prosigue– cómo hemos logrado, y a que precio, nuestra «indecente salud» [...] Se debe exclusivamente a la continuidad en el mando, la unidad espiritual y el entusiasmo militante”³¹.

La interpretación de la frase de Ortega en tales términos muestra claramente lo que está en juego detrás de la calurosa acogida hecha al filósofo. Es ni más ni menos que la recuperación de su figura, en un intento de legi-

³⁰ Casi todas estas reseñas se complacen también en subrayar “la ruina moral y material de Occidente” (*Ya, Alcázar*), y la enfermedad de los demás países, como el periodista de *Informaciones*, que describe enfáticamente una “Europa devastada” donde “todo yace, en revuelto y confuso montón, fermentando los microbios en las escombreras”. Varios autores aprovechan también la sugestiva metáfora de los “nubarrones” y del horizonte español por fin “despejado”: “las nubecillas [...] no asustan aquí a nadie –glosa por ejemplo Carlos María de Valcárcel en *Arriba*–; antes, al contrario, incitan a las más variadas gentes a apiñarse bajo el techado de un régimen que [...] soporta perfectamente chubascos pasajeros”.

³¹ “Ortega, en el Ateneo”, *Informaciones*, 6-V-1946.

timación intelectual del régimen. Hasta podría servir de intelectual orgánico del sistema, como lo sugiere el articulista de *La Vanguardia*, para el que Ortega aparece “recobrado íntegramente para la perdurable grandeza del pensamiento español”. Y su regreso, añade *Madrid*, se produce además en el mejor momento, “justamente cuando en el Extranjero se desencadena una oleada de hostilidad y de mendacidad contra España”.

La acogida —, mejor dicho, la instrumentalización— de la figura de Ortega encaja perfectamente con la “operación cosmética” emprendida por el régimen para contrarrestar su aislamiento internacional después de la Segunda Guerra Mundial. “Bienvenido el filósofo a su solar y a su pueblo”, le aclama el diario *Informaciones*. “Diez años después de la sacudida sísmica, la convivencia nacional que permite todo régimen auténticamente fuerte, abre sus puertas al diálogo, a la disertación y a libertad auténtica del espíritu”³².

Documentos:

Arriba: “Decíamos ayer”. Artículo firmado por Rafael Sánchez Mazas. [5 de mayo]



³² Nueve días después de la conferencia, el mismo periódico dedica un elogioso artículo al regreso de “Benavente y Ortega”, cuya respectiva acogida demuestra que la “escisión española”, que había llegado, antes de la guerra, “a profundidades ridículas”, queda definitivamente superada. Y ello, merced a los esfuerzos del propio Generalísimo: “entre las muchas unidades logradas por Franco figura la unidad intelectual”.

Ya: “Vida cultural | Conferencia del señor Ortega y Gasset | en el Ateneo de Madrid”. [5 de mayo]

El Alcázar: “Actividad cultural | La salud de España es magnífica, | dice Ortega y Gasset”. [6 de mayo]

La Vanguardia Española: “De la conferencia de Ortega y Gasset | Signos de la unidad nacional”. [7 de mayo]

Arriba: “La política y el garbo”. Artículo firmado por Carlos María R. de Valcárcel. [7 de mayo]

ABC: “La cara de los | jóvenes”. Artículo firmado por Gaspar Gómez de La Serna. [9 de mayo]

ABC: “El teatro por | horas”. Artículo firmado por Cristóbal de Castro. 9 de mayo

Informaciones: “Benavente y Ortega”. [13 de mayo]

La polémica sobre el pasado republicano de Ortega

Hay un error, sin embargo, que la España franquista difícilmente perdonará a Ortega: su pasado republicano. Una carta abierta de Jaime Miralles, publicada en *Ya* dos días apenas después de la conferencia, desata la polémica. El estatuto de mártir de la guerra del autor le permite atacar de frente al pensador, tachándole de cobardía y antipatriotismo, por haber quedado, durante el conflicto, “lejos, muy «alejado» de la Patria”. “¿Cómo –pregunta– un hombre que confiesa no saber distinguir entre la buena y la mala política pudo aceptar la responsabilidad de firmar el manifiesto llamado «de los intelectuales al servicio de la República»...?”

Se encarga de contestarle Luis Calvo, en un artículo publicado en *ABC* el 10 de mayo, elocuentemente titulado “La convivencia con Ortega y Gasset”. Calvo no niega que el filósofo haya sido el “autor de aquel pernicioso *Delenda est Monarquía*”; pero insiste en su temprana rectificación: “¿no fue este escritor el primer *faccioso* público de la República?”. Más tarde, Ortega y sus compañeros de la Agrupación “emplearon su cultura, su autoridad en el mundo y su talento indiscutible en la difusión de nuestra causa”, y “propagaron nuestra causa por el mundo”, siendo “blanco de las injurias más virulentas” por parte de los “rojos exiliados”. “No cree el Sr. Miralles –concluye Luis Calvo– que nuestros enemigos derrotados [...] hubieran preferido poder contar para sus envenenadas maniobras con el apoyo del Sr. Ortega y Gasset, en lugar de verlo libre y activamente conviviendo con nosotros?” En suma, contesta el autor a todos los críticos del pasado pro-

republicano de Ortega, se pueden borrar las cuentas a la vista de su temprana rectificación, de su posterior apoyo y de su actual colaboración³³.

Sin embargo, la polémica sobre el pasado republicano de Ortega iniciada por Jaime Miralles será rápidamente acallada. Después de la contestación de Luis Calvo, y a la vista de los numerosos artículos “en pro y en contra” que llegan a su redacción, el director de *Ya*, Juan José Pradera, se niega a publicar otro artículo más sobre el tema. Quiere “evitar que el asunto se desorbitase” e “implicar al periódico en una polémica” que podría resultar comprometedora³⁴. La recuperación propagandística del retorno de Ortega se impone sobre los dimes y diretes ideológicos. El deseo de continuidad y reconciliación con el que llegaba Ortega a la tribuna del Ateneo queda, de este modo, sutilmente torcido, claro está, a favor del régimen. Su regreso sirve como una pieza más en el proceso de legitimación del franquismo, para demostrar su *soi-disant* apertura y liberalización.

Documentos:

Ya: “Carta abierta a Don | José Ortega y Gasset”. Artículo firmado por Jaime Miralles Álvarez. [6 de mayo]

Carta de Juan Remollera a Ortega. Madrid, 8 de mayo

ABC: “La convivencia con Ortega y Gasset”. Artículo firmado por Luis Calvo. [10 de mayo]

Carta de Jaime Merello a Ortega. Bilbao, 12 de mayo

Carta de Carmen Castro a Ortega, adjuntando una carta de Juan José Pradera y un artículo de Pablo Amaya (seudónimo de Carmen Castro). Madrid, 21 de mayo

³³ Varias personas opinan lo mismo que Luis Calvo y consideran su deber hacérselo saber a Ortega, aunque no lo conocen personalmente. Jaime Merello, por ejemplo, en una carta del 12 de mayo, expresa su “disconformidad con esos «espíritus pequeños» que le han recibido con una hostilidad cordial, «comunera» e inelegante”. Juan Remollera, en carta del día ocho, afirma que “la inmensa mayoría de los excombatientes del alzamiento no pensamos ni sentimos como el tal Miralles [...], pensemos o no como usted, o como usted pensaba. Nuestra cordialidad y españolismo van mucho más lejos”.

³⁴ Relata Javier Zamora (ob. cit., p. 616) como Juan José Pradera, el director de *Ya*, rechaza el artículo firmado bajo pseudónimo por Carmen Castro –hija de Américo Castro, y esposa de Xabier Zubiri. Ésta, el 21 de mayo, transmite a Ortega la carta de Pradera, donde se exponen los motivos de su no publicación, junto con el nonato papel.

Recorte de prensa sin nombre del diario: "Galería de actualidad", con caricaturas de Fresno. [Mayo]



GALERIA DE ACTUALIDAD

1. El director de Propaganda, D. Pedro Rocamora, impone en el Monasterio de El Escorial, la Encarnación, con placs, de Alfonso X el Sabio, al (3) padre Teodoro Rodríguez.—2. Con motivo de haber sido elevada la Escuela de Veterinaria a la categoría de Facultad, el decano, doctor D. Victoriano Colomo, en nombre de la clase, agradece su gestión al (4) ministro de Educación Nacional, Sr. Ibañez Martín.—3. Don Jacinto Benavente, a su regreso de América, es acogido con entusiasmo.—4. Don José Ortega y Gasset ha dado una conferencia en el Ateneo sobre "El teatro".—5. Don Julio Casares, secretario de la Real Academia Española, ha dado una conferencia y estrenado dos números de música en un concierto celebrado en el Marqués Cuervo.—6. Se ha inaugurado una lámpara para conmemorar el cincuentenario de la primera proyección cinematográfica. Comentó el acto el presidente del Círculo de Escritores Cinematográficos, Fernando Viola.—7. Rafael Révuela, que ha celebrado su primera Exposición.—8. Don Luis Ruiz Contreras, que está preparando la segunda parte de "Las memorias de un desmemoriado". (Dibujos del natural, por Fresno.)

El gran teatro de la política

“La política no es muy diferente del teatro –afirma, comentando la conferencia del Ateneo, Rafael Sánchez Mazas. Son dos artes representativas y aun podría escribirse su paralelo”.

Ortega y Gasset presenta su *Idea del Teatro* en un Ateneo transformado, para tan señalada ocasión, en el escenario de una comedia mundana. De una representación teatral, la conferencia lo tiene todo: un actor solemne, hablando en una cuidada escenografía, cautivando a su público, y suscitando todo tipo de críticas. El regreso de Ortega se inscribe en este marco como una verdadera puesta en abismo. El filósofo sabe que encarna un papel codificado de antemano, y juega con la metáfora –esta “bomba atómica mental”, como la define–, incitando al espectador a interrogarse sobre la representación que es la política.

Dos reseñadores han hilado la metáfora de Ortega. Azorín, en su “Comentario a Ortega” publicado en *ABC* el 7 de mayo, critica la vanidad del actor frente al drama real que viven los espectadores; y lamenta la ausencia actual de autores, pidiendo quizás a Ortega un poco más de hondura en la reflexión.

Camilo José Cela –que a estas alturas tiene ya redactada su *Colmena*–, repara por su parte en lo que, en una obra de teatro, sólo puede disfrutarse en la soledad de la lectura: las didascalias. “Es posible que el problema del teatro no sea, en modo alguno, tal problema, sino, simplemente, un error de punto de vista, una fotografía tomada con el objetivo torcido”. La conferencia de Ortega, sin duda, ha sufrido en su interpretación de tal error de perspectiva. Hacía falta, en efecto, descifrar adecuadamente lo dicho en el “rincón de las acotaciones”. Quizás, concluye Cela, “con un día que salgamos a la calle con todos los sentidos despejados, echemos nuestro cuarto a espadas sobre el asunto”³⁵.

El sentido del exordio de Ortega, una vez despejado, dista de ser un sencillo elogio del régimen imperante. Pero fue interpretado desde la malintencionada voluntad de instrumentalizar su figura, en el intento de legitimación exterior del régimen. Es muy dudoso, no obstante, que el filósofo haya querido realmente hacerse el portavoz del franquismo. Sólo quería guiar, con su figura de antiguo maestro, la reflexión de los jóvenes hacia una apertura política, que empezaría por lo cultural; actuar como un símbolo de reconciliación y aclarar un poco las cosas con su voz de intelectual.

Su tentativa fue un fracaso. Ninguna de las dos Españas le perdonó: ni la vencedora, que le someterá a una “rigurosa cura de silencio y ostracismo”³⁶; ni la vencida, que no tragó su traición.

³⁵ Camilo José CELA: “Teatro representable y no representable”, *Sevilla*, 24-V-1946

³⁶ Gregorio MORÁN, ob. cit., p. 151.

Documentos:

ABC: "Comento a Ortega". Artículo firmado por Azorín. [7 de mayo]

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



A nuestro entender, en su conferencia del Ateneo, Ortega ha hecho una aplicación de la filosofía kantiana al teatro. Una frase pronunciada como al descubriendo nos lo ha hecho creer, entre otras cosas. No ha dicho Ortega, según la frase consagrada, "la cosa en sí"; ha dicho "la cosa en su ser". ¿Y cuál es, en esta ocasión, la del teatro, la cosa en sí o la cosa en su ser? El ritornelo de Ortega, no tautología, puesto que a cada repetición añade una variante, es que el teatro lo constituye una representación, y representación, en qué forma y por quiénes? Ortega establece que, en una parte, están los sedentes, y en otra los erectos; todo esto dentro de un mismo recinto. En el teatro hay dos secciones constitutivas, fundamentales: el escenario y la sala; en el escenario están los actores; en la sala están los espectadores. Estos espectadores, para poder serlo, han tenido que salir de sus casas; en sus casas, desde sus casas, no hubieran podido ser espectadores. Por lo tanto, concretando, el teatro es un algo "a donde se va"; y también a los toros: ¿Y no se va también al circo? Sí, se va a los toros; y se va al circo; si no se fuera, no podríamos ver lo que se hace en la plaza y en el circo; vamos a estos dos lugares como vamos al teatro. Pero existe entre el teatro y los toros y el circo una diferencia esencial; ya nos la dirá luego el orador. Pero Ortega no nos la ha dicho; la suponemos nosotros, sin embargo; la suponemos, aventuradamente. Y es ésta; en el teatro hay representación; en los toros, y en el circo no la hay; en el teatro hay palabras; todo se reduce a palabras; en el circo y en los toros no hay palabras, sino acción. En los toros el torero arriesga lo que más puede arriesgar; su vida. En el circo, el gimnasta que se lanza de un trapacio a otro, peligrosamente, arriesga también su vida. ¿Y como, con tales riesgos, con tales actos, podemos establecer simultánea y simultáneamente en el teatro y los otros dos espectáculos? El torero y el gimnasta no son para sí mismos un espectáculo; el actor sí que es un espectáculo; para sí mismo, aparte de serlo para los sedentes en palcos y butacas. La verdadera representación, en el doble sentido, nos la ofrece el teatro.

¿Y qué es lo que se representa en el teatro? Diríamos, con más propiedad, lo que se representa en el escenario. Porque, en este punto de la representación kantiana, nos encontramos con una dificultad suprema; la representación verdadera se efectúa en el escenario o en la sala? Los verdaderos actores, ¿son los que están en el escenario o los que están en la sala? ¿Qué decide el lector? ¿Qué es lo que en última instancia vamos a decidir? Pensemos, en lo que suponen las vidas vividas, múltiples y contradictorias de los espectadores. En la inmensa representación del mundo de la vida, del Universo,

cada uno de estos espectadores tiene su papel. ¿Qué es lo que representan? ¿Por qué lo representan? ¿Y estamos seguros de que todo esto que representamos sea representación? ¿Hasta qué punto el mundo, el Cosmos, es representación? ¿Y no será este problema un poco más serio que el que los actores se plantean en el escenario al tener que doblar su personalidad? ¿Al doblarla momentáneamente? Si los actores del escenario viven el momento, los actores de la sala viven la eternidad. Y entre las dos representaciones, ¿cuál será la más seria? Pascal, con todos nuestros ascéticos, dudará en contestarnos; lo que nos digan lo están diciendo constantemente. La vida es una cosa fugaz y quebradiza; en la vida hay que hacer, como nos decía Ortega; pero en la vida hay también que pensar. ¿De quién la precedencia? ¿De la acción o del pensamiento? Y si la representación de los espectadores, en el teatro, implica tan hondo y trágico sentido; no estaremos ya, no en el teatro, sino en el caso taurino y en el circo. Más allá del caso y del circo irán, naturalmente, los espectadores en el teatro del mundo.

Ortega nos habla, en digresiones que, en realidad, no lo son, de las ruinas, en lo cual adherimos al orador; de las metáforas, en lo cual disintimos del orador; o sea imágenes, sino en el uso de las imágenes en el arte; las imágenes, tanto en lo escrito como en lo hablado. Ortega vuelve a su tema esencial. Ya tenemos actores y espectadores. ¿Nos ha dicho algo Ortega del autor? ¿Y cómo no hablar del autor tratándose del teatro? ¿Y es que podrá haber teatro sin autor? El autor no necesita, en realidad, venir al teatro; desde su casa puede saber cómo va la representación; lo que en caso de estremo interés al autor es el resultado; si asiste al espectáculo, es por su voluntad. Con el autor, de que no podemos prescindir, la usa única que forman actores y espectadores, sufre una esencial modificación; de la sustancia única hemos pasado a las dos sustancias. Contamos ahora con un algo que es movido y un algo que es motor. ¿Dónde situáremos, en este caso, la representación? ¿Qué se habrá hecho del concepto primitivo de representación? Una sensación suprema nos embarga; antes no ageráramos a situar con firmeza nuestra sensibilidad; al presente toda nuestra confianza descansa en el autor; nuestra sensibilidad no está ya concentrada únicamente en el escenario ni en la sala; lo está, sobre todo, en el autor. Sabemos que sin el autor no habrá teatro; nos damos cuenta de que el verdadero actor, en fin de cuentas, es el autor. Y si volvimos al teatro es por el autor; las digresiones y los actores son representación; no lo es el autor. Y con esto acaba la comedia.

AZORÍN



Cuatro momentos de la admirable conferencia de don José Ortega y Gasset en el Ateneo de Madrid. (Foto Sans Bermejo.)

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Sevilla: "Teatro representable | y no representable". Artículo firmado por Camilo José Cela. [24 de mayo]

La Mañana (Lérida): "Teatro representable | y no representable". Artículo firmado por Camilo José Cela. [25 de mayo]

Didascalias de un filósofo desengañado

Ortega se sintió defraudado por las reacciones que tuvo que enfrentar; confiesa a su amigo Antonio Ballesteros que ha "salido enfermo de la conferencia, a causa de la infectada atmósfera del salón"³⁷. Lo que encaraba como una "experimentación" destinada a contrastar sus "presunciones sobre el tono de la vida pública española", le confirmó la imposibilidad, en la España franquista, de poder hablar "en serio" de las cosas³⁸.

Después de darse cuenta de la manipulación de la que ha sido objeto, rechaza todas las invitaciones o proposiciones de colaboración auspiciadas por instituciones o medios oficiales. Rocamora decide nombrarlo socio de honor del Ateneo, pero Ortega prohíbe que esta institución publique su conferencia³⁹. A pesar de ello, una versión parcial de la conferencia sale en la *Revista Nacional de Educación*⁴⁰, dirigida por el mismo Rocamora. La versión integral del texto con los debidos anejos, establecida por Paulino Garagorri a partir de los apuntes del maestro, sólo será publicada póstumamente, en 1957. En octubre, el Ateneo vuelve a invitar a Ortega para que de una conferencia el año siguiente, sobre el tema de "la Salvación del mundo y el camino del espíritu"⁴¹. El pensador contesta lacónicamente al secretario del Ateneo, Eugenio Mediano Flores, que "tal y como siguen las cosas en nuestro país y especialmente como se sigue ejerciendo la censura, ocuparse de temas tales [...] no es sino contraproducente". Tampoco acude al congreso sobre Leibniz organizado por la Biblioteca Municipal de Madrid, previsto en 1946 y que sólo tendrá lugar al año siguiente. Aprovechando el hecho de que se encuentra en Portugal, manda un artículo titula-

³⁷ Carta de Ortega a Antonio Ballesteros. 13 de mayo.

³⁸ Carta de Ortega a Luis de Galinsoga. 27 de mayo.

³⁹ Carta de Ortega al Ateneo de Madrid. 23 de agosto.

⁴⁰ N.º. 62, 1946, pp. 9-32.

⁴¹ La carta de Eugenio Mediano, el secretario del Ateneo, se dirige a Ortega como "maestro insigne de las leyes del pensamiento y del espíritu" y le invita a colaborar con las más "prestigiosas firmas de la intelectualidad y del espíritu mundiales" y a gritar juntos "¡basta ya! a esta época de auténtica locura", e incitar a que "el hombre vuelva a ser el hombre de siempre". Carta de Mediano Flores a Ortega del 22 de octubre de 1946, y contestación de Ortega del 29 de octubre.

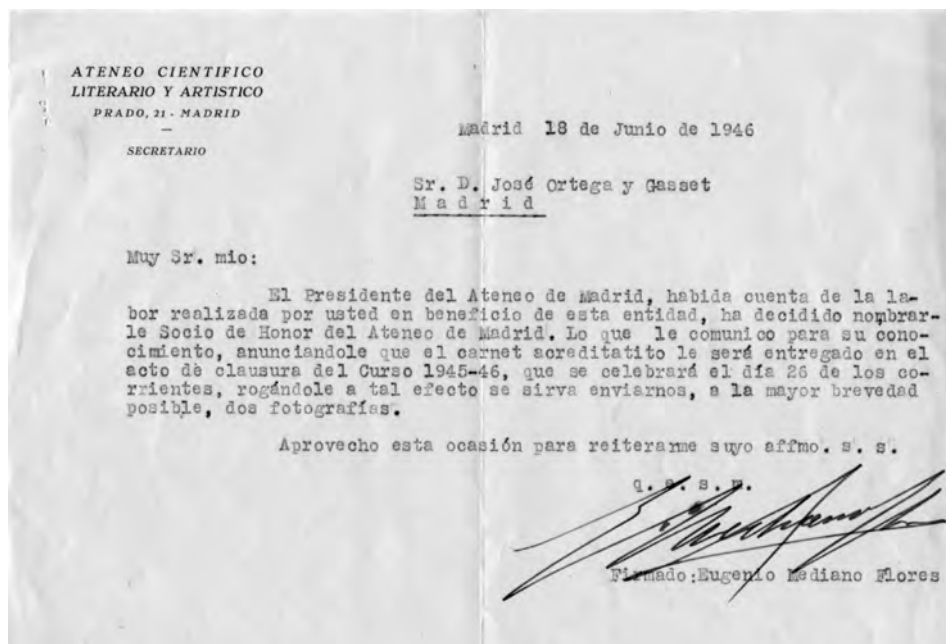
do “Del optimismo en Leibniz”⁴², que se lee durante el acto de inauguración del Congreso; pero decide no acudir personalmente al acto.

Sin embargo, el filósofo del Escorial nunca renunciará del todo a “salvar su circunstancia”. Sobrepasando su desengaño, volverá a romper su silencio público; en particular desde el independiente *Instituto de Humanidades*, creado junto con Marías y con el siempre mismo afán de claridad, en 1948. Pero muy pocos le oirán. No eran, quizás, los métodos adecuados para hacerse entender.

Sin duda cometió Ortega un error de evaluación, al creer que podría contribuir a la reconciliación y a la justicia social y jurídica del país. En cambio, su herencia intelectual permanecerá viva para cierta intelectualidad. Para ella y desde hoy, Ortega sí pasó a encarnar un símbolo de continuidad liberal.

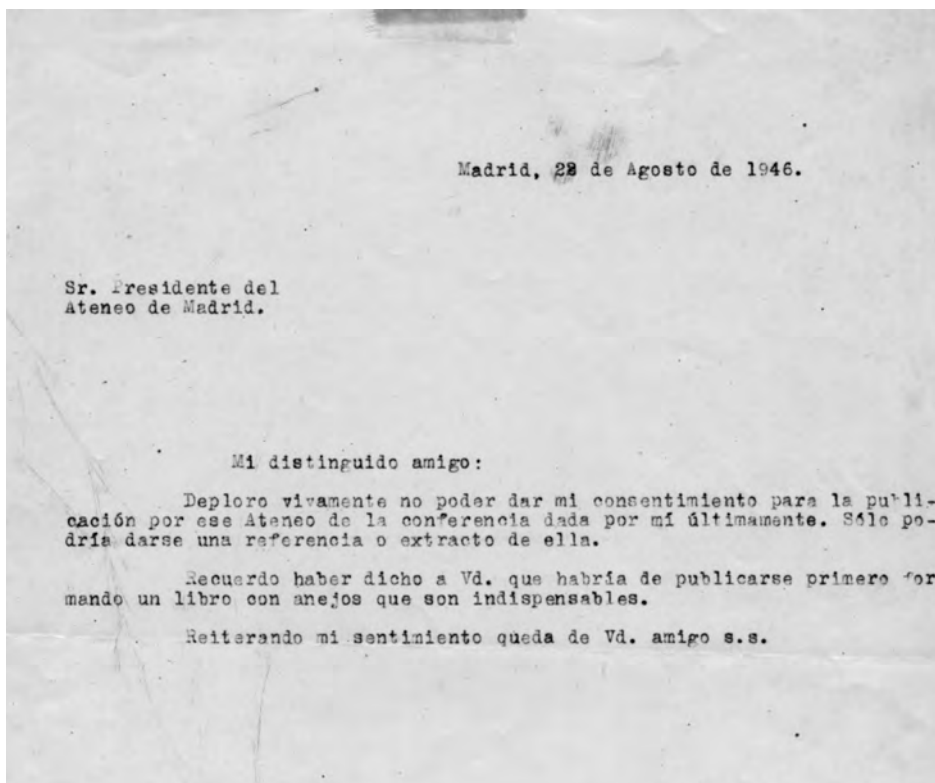
Documentos:

Carta de Eugenio Mediano Flores a Ortega. Madrid, 18 de junio



³⁹ “Discurso inaugural del Congreso. Del optimismo en Leibnitz”, en *Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, XIX Congreso, San Sebastián, 1946, Discursos generales del congreso y algunos trabajos de las secciones*. Madrid: Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1948, pp. 13-38; VI, 509-532.

Carta de Ortega al presidente del Ateneo. Madrid, 22 de agosto

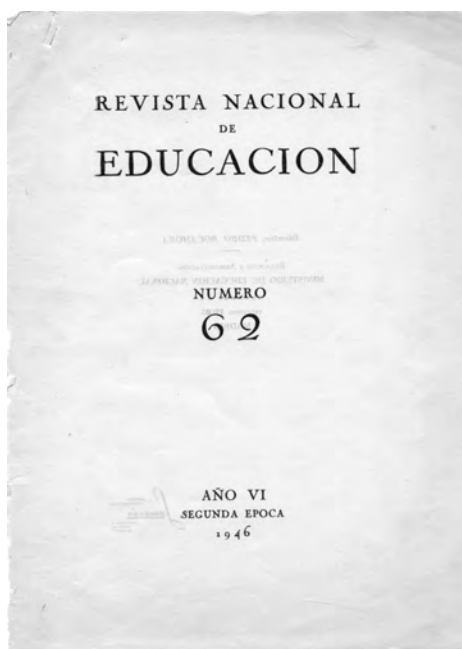


Carta de Eugenio Mediano Flores a Ortega. Madrid, 22 de octubre

Carta de Ortega a Eugenio Mediano Flores. 29 de octubre

Portada y primeras páginas del número 62 de la *Revista Nacional de Educación*

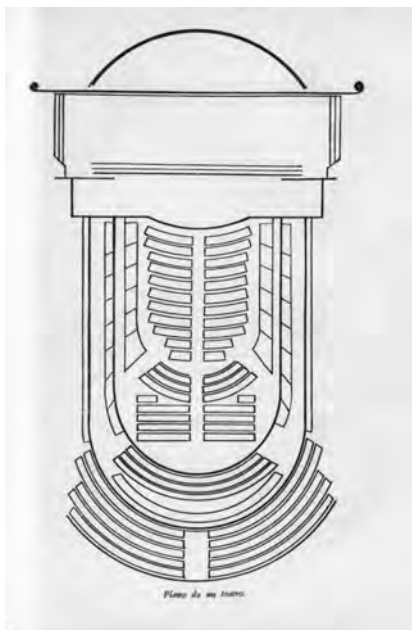
ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882



Portada de la primera edición, póstuma, de *Idea del teatro*. 1957



Grabado del plano del interior de un teatro en esa misma edición. 1957



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



Artículos

< Ortega en su casa de Monte Esquinza, n.º 28.
Foto de Julián Marías. Madrid, 1953.

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

Leyendo a José Ortega y Gasset en el siglo XXI.

Ramin Jahanbegloo

La recepción de la obra de Ortega en Japón.

Satoko Tanaka

Gregorio Marañón: de la esfera unamuniana a la orteguiana (1914-1951).

Antonio López Vega

Ortega y las libertades.

Antonio Pérez Luño

Ortega, el final de la filosofía y la tarea del pensamiento.

Javier Crespo Sánchez

Las polémicas sobre Ortega durante el régimen de Franco (1942-1965).

Pedro Carlos González Cuevas

Leyendo a José Ortega y Gasset en el siglo XXI

Ramin Jahanbegloo

ORCID: 0000-0001-8838-9767

Resumen

Ortega y Gasset fue uno de los espíritus más finos del siglo XX, pero su relevancia va más allá de su tiempo. Como filósofo dialógico vio la vida como un permanente diálogo entre el yo y los otros. "La vida como tarea", insistía frecuentemente. Su imagen de España, Europa y el mundo permanece como un continuo diálogo entre culturas. Ortega fue un pensador de la crisis de su tiempo, que tuvo el coraje de pensar más allá de la lógica de la propia crisis.

Palabras clave

Ortega y Gasset, filosofía de la vida, diálogo intercultural, crisis

Abstract

Ortega y Gasset was one of the finest spirits of the 20th century, yet his relevance goes far beyond his time. As a dialogical philosopher Ortega saw life as a permanent dialogue with oneself and with the others. "Life is a task", he often stressed. His image of Spain, Europe and the world remained a dialogue of cultures in making. Ortega was a thinker of a time of crisis who had the courage to think beyond the logic of crisis.

Keywords

Ortega y Gasset, philosophy of life, intercultural dialogue, crisis

José Ortega y Gasset constituye una de las mejores aportaciones que España ha hecho en los últimos cien años a la cultura intelectual de nuestro planeta. Lo que Ortega y Gasset escribió no sólo fue válido para su época, sino que sigue siendo relevante en este mundo de globalización y diversidad posterior a la Guerra Fría. Al ser el suyo un pensamiento intemporal, las personas cultas sin duda lo leerán y reflexionarán sobre él no sólo en el siglo XXI sino también en los que vengan. Aunque hoy esté casi olvidado, Ortega es probablemente el filósofo español más importante del siglo XX y sus ideas podrían servir de guía en el mundo del siglo XXI, agobiado por las crisis y necesitado como nunca antes de la agudeza crítica de pensadores como él. En los últimos cincuenta años la palabra "crisis" ha pasado a formar parte de nuestro vocabulario cotidiano. A menudo oímos que la gente habla de "crisis política", o de "crisis ecológica", o simplemente de "crisis de confianza". Utilizamos la palabra "crisis" como si fuese algo que nos sobreviene, sobre lo que no tene-

Cómo citar este artículo:

Jahanbegloo, R. (2007). Leyendo a José Ortega y Gasset en el siglo XXI. *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 95-104.
<https://doi.org/10.63487/reo.587>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 14/15. 2007
mayo y noviembre



mos control, un enemigo no deseado. Pero el término encierra otras muchas cosas. La primera definición de “crisis” apunta a una reacción interna frente a un hecho externo. El principal y más frecuente error que cometemos al hablar de crisis es que calificamos de tal el acontecimiento, en vez de nuestra reacción a dicho acontecimiento. La palabra “crisis” deriva del griego *krinein*, que arrastra significados como separar, discriminar, decidir y juzgar. En sentido estricto, estar en crisis supone “hallarse en una encrucijada”. Pero es también una oportunidad para adoptar nuevos compromisos o reafirmarse en los antiguos. En una crisis, la capacidad crítica como actividad que a un tiempo discrimina y juzga entraña un impulso voluntarista. En el contexto de la ética, la epistemología y la política, hay que diferenciar lo bueno de lo malo, distinguir lo verdadero de lo falso, separar al inocente del culpable. Cuando el crítico distingue y separa remite siempre a una posición o criterio exterior a aquello que se critica. En virtud de esa exterioridad, toda crítica abre una ventana al futuro. En otras palabras, lo *exterior* se despliega como el territorio de la crítica. La verdad es que toda crítica, en su momento de crisis prepara su propio “territorio”, su propio “punto de vista”, su propia “base” y su propio “topos” –con la intención de mejorar la perspectiva de los acontecimientos en que desea intervenir. Este “topos” crítico es en realidad un “utopos”, un “no lugar”, un “fuera de lugar” desde el cual juzga el crítico el lugar real, el presente. El presente es incapaz de criticarse a sí mismo –en la medida en que es incapaz de concebir algo fuera de él. Sin crisis y sin crítica el presente se prolonga indefinidamente en el futuro, carente de rupturas. Así pues, la crisis es posibilidad de ruptura experimentada en el presente. Una situación del mundo vivido que ofrece posibilidades alternativas que habría que tomar en cuenta.

Es en el espíritu de esta idea de crisis donde la visión de Ortega logra toda su pertinencia y relevancia. La tarea a la que Ortega se consagra como filósofo es el estudio del problema de la crisis de la mentalidad europea en particular y de la civilización occidental en general. “Pensar es dialogar con la circunstancia”, escribió en 1942 en su “Prólogo a *Historia de la filosofía* de Émile Bréhier”. Doce años antes de hacer esta reflexión Ortega había publicado *La rebelión de las masas*, donde examinaba la crisis política y social de Europa. No fue el único pensador que percibió tal crisis, pero su análisis de la situación resultó especialmente pertinente al localizar su origen en la amplia distribución de poder social entre las masas. No es preciso decir que su interpretación, enormemente crítica en el momento en que fue formulada, es quizás aún más crítica y relevante aplicada a nuestra época. En cuanto tal, la “rebelión de las masas” no es un fenómeno exclusivo del siglo XX. Se ha abierto paso en el siglo XXI y cada vez cobra mayor impulso. La “rebelión de la sinrazón” es hoy un problema global, al que nos enfrentamos en nuestra vida diaria, y que se plas-

ma en diferentes formas de absolutismo y fundamentalismo que ponen en peligro los fundamentos básicos de la civilización humana. La rebelión de la sinrazón en la sociedad contemporánea ha llevado a la unidimensionalidad de pensamiento y ésta, a su vez, al eclipse de un dominio público explícito y al abyecto conformismo que observamos entre las masas democráticas, que hoy se enfrentan al mundo de un modo totalmente apolítico.

Ortega entendía bien que el gobierno de la sinrazón coexiste con el predominio de las masas y que el imperio de la masa “arrolla todo lo diferente, lo egregio, lo individual, calificado y selecto”. Lo que equivale a decir que, para Ortega, la excelencia intelectual y la ejemplaridad política van de la mano. A sus ojos, la vida de la mente y la vida social corrían paralelas. Así, razón y cultura estaban directamente relacionadas entre sí y cada una requería para existir de la presencia de la otra. En nuestra sociedad, que según defendía Ortega es una sociedad gobernada por la masa, es necesario abordar el problema de la cultura de la mente y la creación de una comunidad dotada de una cultura genuinamente moral para la acción pública. Por la sencilla razón de que, según Ortega, la libertad no puede existir sin responsabilidad y el origen del problema del gobierno de la masa es la inexistencia de semejante principio. En un mundo donde en los asuntos humanos la razón brilla por su ausencia, el principio de los derechos se entiende y se aplica de un modo erróneo. Ortega va más allá al afirmar que las masas modernas creen tener derechos, pero no deberes. Ese estado mental les llevará a ignorar cualquier obligación al tiempo que detentan unos derechos ilimitados. Aquí existe un fuerte paralelismo entre Ortega y Mahatma Gandhi. Para Gandhi, no hay derecho que no suponga un deber previo. Derechos y deberes son para él complementarios, y un ciudadano que no sea consciente de sus deberes no tiene derecho a pensar en sus derechos. Gandhi miraba con escepticismo los derechos humanos que no derivaban de deberes humanos. Pero para él era fundamental el derecho a respetarse uno mismo, pues sin éste ni siquiera podía darse el reconocimiento de los deberes humanos. Tanto Ortega y Gasset como Mahatma Gandhi creían que sociedad y civilización deben actuar dentro de un principio moral basado en los elementos de ejemplaridad de la naturaleza humana. Para Ortega, la rebelión de la sinrazón sólo puede enmendarse con aquello que no es sinrazón, lugar común y gobierno de la masa. Así pues, oponiéndose a lo que considera una “hiperdemocracia igualitaria”, hace una distinción entre el reino de la ignorancia y el reino de la excelencia. En otras palabras, según Ortega la solución al problema de nuestra época depende de si la filosofía puede crear e iluminar la distinción entre mera opinión (*doxa*) y conocimiento auténtico (*epísteme*), entre lo que el mundo es y lo que debería ser. La filosofía tiene para Ortega la función de educar a la democracia. El ascenso de individuos que no reflexionan,

sugiere Ortega, conduce al advenimiento de los nuevos bárbaros, a la desaparición de la cultura. Por lo tanto, Ortega amaba el pensamiento, que para él incluía el cuestionamiento de la vida en general. En *La rebelión de las masas* Ortega describía la civilización como “voluntad de convivencia”. “Se es incivil y bárbaro en la medida en que no se cuenta con los demás”. El proceso de no pensar en el otro, de no escuchar al otro, alcanza su punto culminante precisamente en el hombre-masa. Contra esta situación de irracionalidad, de lo que él llamaba “barbarie espiritual”, Ortega proponía la idea de vivir y pensar. Ortega no aceptaba la dicotomía de vida y pensamiento, y su principal empeño filosófico iba dirigido a crear una síntesis convincente de estas polaridades. En la filosofía de Ortega, el pensamiento encuentra su suprema metáfora en el acto de vivir: vivir supone incorporar el yo propio al mundo. Pero el pensamiento, según Ortega, no es tanto algo *de* este mundo como algo *para* este mundo. El significado de la vida no fue revelado sólo a través del pensamiento, sino a través del diálogo con el mundo. Ortega insistió en el hecho de que la vida es lucha y realización de la vocación individual. Por lo tanto su premisa de que la vida es fundamentalmente movimiento y actividad explica la superioridad moral del “devenir” sobre el “ser”. En el brillante ensayo que escribió en 1932 para el centenario de la muerte de Goethe afirmaba: “Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es”. “Porque vivir es precisamente la inexorable forzosidad de determinarse, de *encajar en su destino exclusivo*, de aceptarlo, es decir, resolverse a *serlo*. *Tenemos*, queramos o no, que realizar nuestro «personaje», nuestra vocación, nuestro programa vital, nuestra «entelequia». Por falta de nombres para esa terrible realidad que es nuestro auténtico yo, no quedará”. Esto significa que, para Ortega, la vida está siempre haciéndose. Así, a diferencia de las masas que viven en la realidad dada y “cotidiana”, un auténtico individuo pensante se compromete en el proceso de crear una nueva realidad, sintiéndose por tanto obligado a desmarcarse de las opiniones y los conceptos establecidos. Ésa es la razón de que Ortega compare la vida auténtica a la vida del naufrago: “La vida es, en sí misma y siempre, naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre ser humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esta agitación de brazos con que reacciona ante su propia pérdida, es la cultura –un movimiento natatorio [...]. Pero diez siglos de continuidad cultural traen consigo, entre no pocas ventajas, el gran inconveniente de que el hombre se cree seguro, pierde la emoción del naufragio, y su cultura se va cargando de obra parasitaria y linfática. Por eso tiene que sobrevenir alguna discontinuidad a fin de que el hombre pueda renovar su sentimiento de peligro, la sustancia de su vida. Es preciso que fallen en torno de él todos los instrumentos flotadores [...], entonces sus brazos volverán a agitarse

salvadoramente". Así, con Ortega y Gasset, el instante del naufragio expresa un aterrador reconocimiento de la libertad. Él subrayó este instante no como motivo de desesperación, sino como ocasión de realización y creación de uno mismo. La capacidad de elegir, de juzgar y actuar constituye la diferencia radical entre un ser humano y un animal. Para Ortega, "el hombre puede, de cuando en cuando, suspender su ocupación directa con las cosas, desasirse de su derredor, desentenderse de él, y sometiendo su facultad de atender a una torsión radical –incomprensible zoológicamente–, volverse, por decirlo así, de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad o, lo que es igual, ocuparse de sí mismo y no de *lo otro*, de las cosas". Por tanto, el gran peligro está en que uno pierda el sentido del riesgo. Sin éste la historia se asemeja a un "pacífico viaje turístico". Es decir, la condición humana es "esencial incertidumbre" donde "ninguna conquista humana es estable". Según Ortega, el propósito de la vida humana es "humanizar el mundo" poniendo en relación su yo con las cosas del mundo y dotando a éstas de significado. Así pues, un ser humano es más que un sujeto. Para Ortega, el auténtico "yo" nunca coincide consigo mismo. Como escribió en un famoso pasaje de su libro *Meditaciones del Quijote*, publicado en 1914, "Yo soy yo y mi circunstancia". Con ello quiere decir que el "yo" está compuesto de algo más que el "sí mismo". De ahí la existencia de un vínculo entre el sí mismo y el mundo por medio de una "interdependencia recíproca". Está claro que la filosofía de Ortega es más que un simple subjetivismo que concluye en la afirmación de un yo subjetivo. Como la condición del sujeto es circunstancial, cada persona tiene una inclinación y una disposición hacia el futuro. La esencia del ser humano es determinarse el futuro, incluso si no hace nada para ello. Para Ortega, una persona construye constantemente nuevos proyectos de vida, porque la vida humana es acción, ha de hacerse. Por tanto, el Hombre posee la capacidad de elegir aquello que hará y será. En otras palabras, está obligado a ejercitar su libertad de elección. Estamos obligados a elegir lo que seremos en este mundo. Más aún, el destino se nos impone como destino propio, nuestro destino es lo que somos. "El destino del hombre", dice Ortega, "es ante todo acción. No vivimos para pensar, sino que, al contrario, pensamos para conseguir sobrevivir". Según Ortega, el hombre es un problema viviente. La vida es drama, porque se pasea al borde de los precipicios. Es luchar con uno mismo y con el mundo. En otras palabras, "vivir es ser fuera de sí –realizarse". Para Ortega, la vida es quehacer que hay que hacer, realizar y vivir. El objetivo último es la autorrealización. Así, la filosofía orteguiana está concebida para abordar la cultura como vía de autorrealización. Por otra parte, a los ojos de Ortega, la cultura es una "éxesis de vida". Cultura es "el momento de seguridad, de firmeza, de claridad" en medio del caos. Como dice en las *Meditaciones*, "la cultura –arte, ciencia o

política— es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación. Por esto no puede nunca la obra de cultura conservar el carácter problemático anejo a todo lo simplemente vital. Para dominar el indócil torrente de la vida medita el sabio, tiembla el poeta y levanta la barbacana de su voluntad el héroe político”.

El patriotismo prospectivo de Ortega reconocía la debilidad tradicional de su país, y el objetivo de lo que podríamos llamar una “nueva cultura” era para él crear las condiciones de un renacimiento español. Impresionado e influido por la cultura alemana, que consideraba una cultura de claridad que se oponía a la imprecisión mediterránea, Ortega se sentía sin embargo desgarrado por la necesidad de afirmar el destino español. Como mediterráneo, había vivido con “la violenta intensidad de lo real”, según expresión propia, y no quiso ser un filósofo que confinase sus pensamientos al rígido marco de un sistema. Como tal, la “metafísica de la vida” de Ortega quedó como una filosofía de diálogo y diversidad. Los historiadores de la filosofía tienden a incluir a Ortega en las tradiciones de la fenomenología y el existencialismo. Por supuesto, como en el caso de Husserl, se apartó del “*cogito ergo sum*” de Descartes para afirmar “Vivo luego pienso”. Su idea de “razón” es la de un nuevo tipo de razón permanentemente comprometida tanto en la vida individual como en la vida histórica. Desde el punto de vista de Ortega, “el Hombre es un acontecimiento”. Las cosas le ocurren a él, pero también él le ocurre a la vida porque vive la vida como un diálogo. Por lo tanto, puede decirse que Ortega es sobre todo un filósofo dialógico que sostiene un diálogo radical con la vida. Su modo perspectivista de entender la realidad como un fenómeno multidimensional produce tolerancia y pluralidad. En opinión de Ortega, una mentalidad abierta es la que corresponde al espíritu cultivado y estimula la creatividad. Así pues, Ortega rechazaba las visiones propias de las mentes estrechas, convencidas de que hay una única manera de ver la realidad. Según él, “el hombre excelente era empujado, por necesidad interna, a saltar de sí mismo a algún modelo situado más allá de él mismo, superior a él mismo...”, es decir, Ortega veía un peligro en toda forma de visión homogénea que ponga en riesgo la diversidad dentro de la unidad que es propia de Europa. La “muchedumbre de modos europeos [...] es el tesoro mayor del Occidente”, dice Ortega, pero “triunfa hoy sobre toda el área continental una forma de homogeneidad que amenaza consumir por completo aquel tesoro”. Para Ortega, la crisis de la cultura europea sólo podría resolverse de dos maneras: con la ruina de una Europa caída en un estado de barbarie debido a un proceso de desindividualización y masificación, o gracias a un heroísmo filosófico que pondría fin a la soberanía del hombre medio. Puesto que el “hombre-masa” es una persona vacía de historia e incapaz de apreciar la cultura, la tarea del filósofo será sacar a la sociedad del “politicismo

integral". La solución, asegura Ortega, "es encontrarse, volver a coincidir consigo, estar bien en claro sobre cuál es mi sincera actitud ante cada cosa". El filósofo debería ser capaz de cargar sobre sus hombros el proceso de civilización. Necesita mantenerse alerta, pues desde cualquier parte puede saltar una verdad que se haga visible a nuestros ojos. Es como un héroe trágico que por medio de un acto de voluntad consciente se libera de las fuerzas inconscientes del instinto y la costumbre, realizando así su yo auténtico. Según Ortega, lo que aquí importa no es la derrota del héroe, sino su liberador acto de voluntad. El hecho de que pueda escapar al determinismo del mundo material en el que el "hombre-masa" se encuentra prisionero. Esto significa, como Ortega explicó en sus *Meditaciones del Quijote*, que el hombre sólo puede alcanzar la libertad rechazando la necesidad y negándose, lo mismo que hizo Don Quijote, a ser "como las cosas". La conciencia es pues la llave de la libertad, porque separa la auto-determinación de otras formas de determinismo. El resultado es que cada persona tiene su propio modo de experimentar su conciencia. Cada vida tiene una diferente perspectiva del universo, y todas ellas se complementan entre sí como visiones parciales de una realidad total. Como podemos ver, el perspectivismo de Ortega reconoce la validez del punto de vista individual, pero también reconoce sus límites pidiendo su integración con otros puntos de vista. En su valoración de la metafísica de la vida, Ortega adopta a menudo una postura dialógica.

Es cierto que la vida individual es el fundamento radical de la obra metafísica de Ortega. Sin embargo, para él la filosofía surge de una necesidad de diálogo con el otro. Emergiendo de la fenomenología husserliana, Ortega no viene a dar en ningún tipo de "filosofía existencial", sino en un pensamiento dialógico preocupado por entender todas las cosas desde la realidad como perspectiva y al sujeto como ser en diálogo con el mundo. En su "Comentario al *Banquete* de Platón", de 1946, escribió: "El mundo nos es y nosotros somos al mundo". De este modo, Ortega hace una interpretación del ser como "la común y recíproca existencia de hombre y mundo". Más adelante, en *El hombre y la gente*, Ortega seguirá diciendo que "el estar abierto al otro, a los otros, es un estado permanente y constitutivo". Ortega hizo así un esfuerzo por acabar con una visión estática del ser y el existir. Es decir, Ortega consigue pensar coherentemente la realidad humana como reciprocidad y mutualidad. Incluso si, según él, "mi vida" es la realidad radical, porque "vida humana es en su radicalidad sólo la *mía*", "hablar del hombre fuera de y ajeno a una sociedad es decir algo por sí contradictorio y sin sentido". A diferencia de Martin Buber, que hizo del diálogo uno de los principales temas de su filosofía, Ortega rara vez escribió sobre el diálogo *per se*. Pero su filosofía se puede considerar pensamiento "dialógico" porque siempre busca un intercambio continuo entre el yo del ser

humano y sus circunstancias. Así, para poder cultivar su “atención reflexiva, nuestra meditación” el yo necesita entablar diálogo con el mundo. Sólo a través del diálogo lograremos alcanzar una síntesis y la filosofía entraña una “pasión por la síntesis”, por ponerlo todo junto, siguiendo la paráfrasis que hace Ortega del *Symposium* de Platón. Por esta razón, en opinión de Ortega, la humanidad en cuanto tal “no aparece en la soledad [...] el hombre aparece como el recíprocante”. En otras palabras, el hombre, para ser lo que es, necesita primero encontrar fuera lo que es, y preguntarse qué son las cosas de su alrededor. Como vemos, las implicaciones dialógicas de la filosofía de Ortega resultan obvias. Ortega abandona el subjetivismo de Descartes y afirma y justifica el concepto de vida como fundamento ontológico del pensamiento. La modernidad europea se revela así para él en la figura de Don Quijote y no en Descartes ni en el Próspero de Shakespeare, que con su regreso a Nápoles y Milán introduce un concepto de poder (el obtenido en su relación con Calibán) que gradualmente abriría una nueva concepción de la civilización europea y de su relación con el resto del mundo. Para Ortega, Don Quijote no es una novela de caballerías sino un libro que muestra que la vida humana es una lucha constante. Según él, “toda novela lleva dentro, como una íntima filigrana, el *Quijote*, como todo poema épico lleva, como el fruto el hueso, la *Iliada*”.

Ortega vio en Don Quijote el destino de España pero también la frontera hacia una España nueva. Don Quijote es, pues, un camino abierto, por el que se puede viajar. Representa una hermenéutica infinita de la cultura española. Tal es el poder de esta novela que ningún lector con experiencia personal del amor, de la lucha contra las adversidades, de la lucha por conseguir unos objetivos, sale de ella indemne, sino identificándose con ella. Pero la radical modernidad de Don Quijote se complementa con el personaje genuinamente español de Sancho Panza: entre el mundo real y el mundo ideal, ansioso por creer pero incapaz de hacer, añorando bienes más elevados, pero sin voluntad de abandonar las posesiones terrenales. Así Don Quijote es el mito de una España escindida. “Español”, proclamó Ortega en sus *Meditaciones*, “significa para mí una altísima promesa que sólo en casos de extrema rareza ha sido cumplida [...]. En un grande, doloroso incendio habríamos de quemar la inerte apariencia tradicional, la España que ha sido, y luego, entre las cenizas bien cribadas, hallaremos como una gema iridiscente la España que pudo ser”. Como educador y reformador social, Ortega creyó en la transformación de España a través de la incorporación a la cultura europea. Su gran empeño intelectual fue situar a España al nivel cultural de Europa. La fuerza que impulsa el pensamiento de Ortega, centrado en el problema de España, es la búsqueda constante de lo que él llamaba “una omnímoda conexión”. En este espíritu define la filosofía como “ciencia general del amor” y modo de pensamiento opuesto al odio que

“conduce a la aniquilación de los valores”. “Yo sospecho”, escribió Ortega en las *Meditaciones*, “que, merced a causas desconocidas, la morada íntima de los españoles fue tomada tiempo hace por el odio, que permanece allí atrinchera- do, moviendo guerra al mundo [...]. De esta suerte se ha convertido para el español el universo en una cosa rígida, seca, sórdida y desierta”. Por lo tanto, para Ortega el primer paso para resolver el problema de España sería reconocer la ausencia de la filosofía –significado, *amor intellectualis*– en la vida española. “He observado –afirma Ortega– que [...] a nosotros los españoles nos es más fácil enardecernos por un dogma moral que abrir nuestro pecho a las exi- gencias de la veracidad”. El razonamiento de Ortega es riguroso y franco. La crisis española es una crisis de cultura y el objetivo es dar acceso a España a los modelos culturales que dominan en el resto de Europa. Ortega veía el diá- logo intercultural como la principal manera de conseguir esta transformación cultural. En otras palabras, Ortega proponía que en el terreno de la cultura una nación no sólo tiene que determinar lo que es, sino también lo que quiere llegar a ser. Manteniendo el problema de España como base de su pensamien- to, el objetivo fundamental de Ortega era la transformación cultural de su sociedad como medio de lograr la reconstrucción cultural de Europa. A medi- da que profundizaba en esta dirección, Ortega se vio conducido a una inter- pretación de la vida como diálogo entre culturas. Consecuentemente, en las conferencias inaugurales de sus cursos universitarios, insistió en que los estu- diantes tenían que empezar con la cultura en que se encontraban; pero que, del mismo modo que los creadores de cultura, debían analizarla críticamente y cambiarla mediante el entendimiento de otras culturas. Ortega definió “cultu- ra” como el sistema de ideas vivas que pertenecen a cada época: “Ésas que llamo «ideas vivas o de que se vive» son, ni más ni menos, el repertorio de nues- tras *efectivas* convicciones sobre lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones: cuáles son más esti- mables y cuáles son menos”. Ortega era consciente de que sus puntos de vista sobre la crisis cultural española no serían bien recibidos. En 1936, el problema de España que tanto preocupaba a Ortega desembocó trágicamente en la gue- rra civil y el filósofo partió rumbo a un exilio voluntario. Ortega escribió a comienzos del siglo XX, y algunos pensarán que sus obras son demasiado tri- butarias de su tiempo. Pero la obra de Ortega no sólo sigue siendo “relevante”, es una lectura absolutamente fundamental para cualquier persona reflexiva que desee tener una visión más amplia de la vida y un conocimiento global del mundo de hoy.

Uno de los rasgos de la situación del mundo actual es que estamos inextrica- blemente interconectados y ningún país ni comunidad puede decidir dejar de estarlo. Fenómenos como el calentamiento global y el terrorismo nos afectan a

todos; actualmente formamos pues un único mundo. Se piensa generalmente que la esfera pública nacional es una instancia política superada, inadecuada para aplicar las políticas que hoy necesitamos; en algunos casos, el ámbito nacional es visto como un pertinaz obstáculo al cosmopolitismo. Existe pues una conciencia de la urgente necesidad de transnacionalizar la esfera pública, sustrayéndola a un ámbito nacional que no puede proporcionar el espacio necesario para el cuestionamiento de ciertos procesos y manifestaciones de la globalización. En otras palabras, necesitamos preservar la naturaleza dialógica de nuestro mundo. El carácter dialógico de los escritos de Ortega ha probado tener una poderosa influencia en un mundo diverso como el nuestro. Los grandes hombres como Ortega tienen el valor de caminar contra el viento porque son pensadores de tiempos de crisis. Por vivir y pensar contra corriente, Ortega supo que lo definirían como un pensador incómodo. Pero, como tal pensador incómodo, dejó numerosas huellas en la escena intelectual de nuestro tiempo. Sus ideas seguirán dando fruto en las próximas décadas. ●

La recepción de la obra de Ortega en Japón

Satoko Tanaka

Resumen

La obra de Ortega se introdujo en Japón en 1936. Desde entonces, no han cesado las traducciones al japonés de los principales textos del filósofo. Por lo que puede decirse que los estudios orteguianos en nuestro país están avanzando. A ese respecto, quisiera detenerme en las características que presentan hoy día en Japón. En primer lugar, analizo la recepción de Ortega antes de la II Guerra Mundial. Luego estudio la relación entre la versión japonesa de *El tema de nuestro tiempo* y la época en que se publicó. A continuación, repaso el estado de los estudios orteguianos en Japón después de la guerra y, por último, destaco la peculiaridad de estos trabajos.

Abstract

Ortega was introduced to Japan in 1936. From then on, the main works of Ortega were translated up to now to Japanese. Therefore, it can be said that Ortega studies in Japan is advancing. To that respect, I want to see how characteristic he has today in Japan. First, I consider the reception of Ortega before World War II. Then I study the relationship among "The modern theme" translated to Japanese and the time in that it was published. Next, I present Ortega studies in Japan after the war. Lastly I want to consider the peculiarity of Ortega studies.

Palabras clave

Ortega y Gasset, recepción, Japón, traducciones, contexto histórico social, sociología, raciovitalismo, Segunda Guerra Mundial

Keywords

Ortega y Gasset, reception, Japan, translations, historic and social context, sociology, vital reason, Second World War

Hace unos ciento treinta años que el término "Filosofía" se tradujo al japonés como "Tetsugaku" y empezó a introducirse en Japón¹. Fue una época en la que se buscaba acceder a la ciencia y a la tecnología basadas en la racionalidad occidental, con vistas a la modernización del país. En el campo de la filosofía, la recepción se llevó a cabo principalmente a

¹ Amane Nishi utilizó por primera vez el término "Tetsugaku" en su libro *Hyakuisbinron* (1874). Anteriormente, Nagahide Takano había hecho una primera introducción de la filosofía occidental en su libro *Bunkenmanroku* (1835-1836), en la que había presentado brevemente los pensamientos de Pitágoras, Sócrates, Platón, Aristóteles, Copérnico, Galileo, Descartes, Bacon, Newton, Leibniz, Locke, etc.

Cómo citar este artículo:

Tanaka, S. (2007). La recepción de la obra de Ortega en Japón. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (14/15), 105-123.
<https://doi.org/10.63487/reo.588>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 14/15. 2007
mayo y noviembre



partir de la traducción de textos extranjeros. Primero fue el pensamiento ilustrado de origen inglés y francés (Bentham, Mill, Spencer, Rousseau). Poco después el régimen de Meiji² fomentó la filosofía alemana y se estudió activamente los sistemas desde Kant hasta Hegel. Alrededor de 1910 el interés se centró en el neokantismo –cénit de la prosperidad alemana desde el final del siglo XIX–, al que siguieron las filosofías de Husserl, Heidegger, etc.

Así pues, aunque muy sucintamente expuesto, Japón introdujo en menos de cuarenta años la filosofía occidental –desde la época griega al neokantismo– de una antigüedad de dos mil quinientos años. Y, como no podía ser menos, con el grueso de la filosofía occidental, también Ortega desembarcó en Japón. En el año 1937 se editó la primera versión al japonés de *El tema de nuestro tiempo*. A lo largo de setenta años las *Obras selectas de Ortega*³, que incluyen el corpus fundamental de su autor, se han venido vertiendo a nuestra lengua. También los estudios acerca de Ortega han ido aumentando cada año.

Hoy que el nombre y la obra de Ortega son bien conocidos en Japón cabe preguntarse qué caracteriza esta recepción. Sus numerosos trabajos sobre filosofía, historia, literatura, arte, educación y política, ¿cómo han entrado en Japón y cómo se han recibido? Consideramos que los estudios sobre Ortega no dejarán de ampliarse y profundizar a medida que se traduzca el total de su obra al japonés; desde este punto de vista, ¿qué características presentan los estudios orteguianos japoneses? Mi reflexión abordará estas cuestiones sobre las características de la recepción del filósofo español en Japón.

1. La introducción del pensamiento de Ortega en el Japón prebélico

El texto que por primera vez presentó el pensamiento de Ortega en Japón fue el artículo “José Ortega y Gasset, pensador de España”⁴ del filósofo japonés Genyoku Kuwaki (1874-1946). Por esa época, Kuwaki llevaba a cabo una

² En 1871 la misión diplomática japonesa dirigida por Tomomi Iwakura viajó hasta Estados Unidos y Europa con el objetivo de estudiar detalladamente las razones del crecimiento en materia política e industrial de los países modernos. Para entonces había tocado a su fin la Guerra Franco-prusiana (1870) con la victoria de Prusia. El emperador Guillermo I de Alemania y Prusia era el ejemplo de un régimen nacional fuerte, por lo que la misión Iwakura fue a Alemania y examinó el sistema de este país. El resultado fue la elaboración del proyecto de Constitución Meiji, basado en la técnica industrial, que debe mucho al modelo alemán, como también en el sistema de milicia japonesa.

³ José ORTEGA Y GASSET, *Ortega chosakushu 8 «Shinso hukkan»*, Minoru Chonan et al. (trad.). Tokio: Hakusui sha, 1969-1970.

⁴ Genyoku KUWAKI, “Supein shisouka José Ortega y Gasset», *Teiyuririkouenshu*, 403 (1936). Ortega aparece incluido en una obra japonesa en 1938 en la primera edición revisada del *Diccionario de filosofía de Iwanami*, Iwanami shoten, 1950. El artículo de Kuwaki aparece como el único estudio japonés hasta entonces sobre Ortega.

gran actividad de difusión de la filosofía occidental, además de ejercer el magisterio en la Universidad Imperial de Tokio. Siempre alerta a cualquier movimiento que se produjese en la filosofía occidental⁵, Kuwaki supo de Ortega por un periódico alemán: “Vi la crítica acerca de obras de Ortega presentada en un periódico alemán; quise leer su obra inmediatamente”⁶. Es decir, Ortega llegó a Japón a partir de su recepción en Alemania. Veamos, ahora qué términos emplea Kuwaki en su presentación al lector japonés:

Según palabras de Ernst Robert Curtius, que escribe el prólogo en la traducción alemana de Unamuno y R. Bruno Ibeas en la revista recién llegada de *Hochschule und Ausland*, Ortega es profesor de Metafísica en la Universidad de Madrid. Principalmente fue a estudiar en Alemania –Marburgo– y conoce bien la tradición filosófica alemana. Desde 1923 publica la *Revista de Occidente* y en ella escribe numerosos artículos. Estudió en Marburgo y por supuesto recibió los conocimientos del neokantismo, pero Ortega tiene algo que lo diferencia del neokantismo. Se dice que su filosofía se desvía de la filosofía tradicional, que si es tradicional tiene un sistema como el del neokantismo. En otras palabras, públicamente siente el deber de denominarse literato o ensayista. No obstante, en la base de sus trabajos existen indudablemente pensamientos filosóficos, que además abarcan los de Dilthey, Cohen, Rickert, Scheler, etc. Ortega hace pleno uso y con total libertad de la literatura moderna alemana y francesa⁷.

Este fragmento, basado principalmente en los textos de los investigadores alemanes denota, sin embargo, que Kuwaki había percibido algo en Ortega que no podía situar dentro de la tradición filosófica. Y es que, al igual que Ortega, Kuwaki había estudiado el neokantismo en Alemania por la misma época en la que el filósofo español lo había hecho en Marburgo⁸.

Cuando Kuwaki dio a conocer a Ortega en Japón, su trabajo no se limitó sólo a informar, sino que también explicó cada capítulo de *El tema de nuestro tiempo* (1923), como un modo de introducir su pensamiento. Si omitimos ahora

⁵Antes que sobre Ortega, Kuwaki había escrito para esa misma revista el artículo “Grito de objeción al racionalismo» sobre *El sentimiento trágico de la vida* de Miguel de Unamuno que acababa de traducirse al inglés, al alemán y al francés.

⁶ Genyoku KUWAKI, *op. cit.*, p. 46.

⁷ *Ibid.*, pp. 46-47.

⁸ Kuwaki estudió en Berlín, Leipzig, etc., desde junio de 1907 hasta septiembre de 1909. Ortega lo hizo en Marburgo desde octubre de 1906 hasta agosto de 1907, momento en el que, tras permanecer por un breve tiempo en Berlín, regresó a su país. Por lo tanto hay un periodo de tres meses (entre junio y agosto de 1907) en el que ambos pudieron posiblemente estar muy cerca el uno del otro, si no coinciden en el mismo lugar.

la explicación que Kuwaki dio sobre *El tema de nuestro tiempo*, lo que el filósofo japonés hizo fue introducir a Ortega evitando entrar en la crítica concreta de su filosofía. Su intención fue la de presentar las teorías de los “filósofos de la vida” que estaban en boga en aquellos tiempos e intentar “un tipo de crítica de las corrientes de la época”⁹.

Por entonces, Japón ya había dado entrada a los pensadores de la llamada “filosofía de la vida”. De hecho, el comienzo de la filosofía japonesa sería se produce en 1911 con *El estudio de Zen* de Kitaro Nishida, quien también había introducido la obra de Bergson, poniéndola de moda en los estudios filosóficos japoneses hasta el punto de que a esta época se la conoce como del “vitalismo de Taisho”. Este interés refleja en el fondo una reacción contra la facción dominante de la filosofía alemana –principalmente Kant y el neokantismo– que desempeñó un papel importante en el campo de la filosofía en Japón. Pero se trata de una moda que sólo durará cuatro años¹⁰ y tras la que nuevamente volverá a su esplendor el neokantismo. Si tenemos en cuenta que el materialismo en Japón alcanzó su plena prosperidad alrededor de los años veinte y que el hegelismo lo hizo en los años treinta, se entenderá que Kuwaki fuera consciente de que se estaba adelantando al introducir a Ortega, lo que explicaría que se limitara a dejar constancia de su obra y no a analizarla, aunque sí dejará algunas indicaciones que apuntan hacia esta dirección:

Es inevitable oponerse a una discusión sobre Ortega. Especialmente, uno no puede escapar a la imperfección de su análisis de la oposición entre relativismo y racionalismo. No podemos pasar por alto su opinión sobre el perspectivismo que llevaría a la conclusión de una especie de subjetivismo¹¹.

Aunque no sea más que un apunte, en este fragmento está el origen de los futuros estudios sobre la obra de Ortega en Japón que, por entonces, no había producido todavía ninguna discusión a fondo.

Hasta aquí podemos decir que la entrada de la obra de Ortega en Japón presenta las siguientes características: en primer lugar, Kuwaki presentó a Ortega como un filósofo de la vida, en segundo lugar, indicó el camino que debía seguir la crítica de su obra aunque todavía no se hubiera desarrollado propiamente su discusión, ya que, al fin y al cabo, la “filosofía de la vida” aún no había adquirido en Japón la relevancia que luego tendría; por lo que Kuwaki finalmente se limitó a presentar a Ortega a partir de su resonancia en Alemania.

⁹ Genyoku KUWAKI, *op. cit.*, p. 64.

¹⁰ Masaharu MIYAYAMA, “Taishoki ni okeru berukuson tetsugaku no juyou», *Jinbun*, pp. 83-104.

¹¹ Genyoku KUWAKI, *op. cit.*, p. 64.

2. La primera versión japonesa de *El tema de nuestro tiempo*

Un año después de la introducción de Ortega por Kuwaki se publicó *El tema de nuestro tiempo* en versión japonesa. El traductor fue Shigenobu Ikejima, en cuyo prólogo presenta a Ortega como otro Unamuno, conocido en tanto que pensador español destacado en el mundo de la filosofía internacional:

Este pensador de perspicaz conocimiento y sensibilidad delicada ya fue recibido con admiración por la crítica de Inglaterra. Conmoviendo a los pensadores alemanes, llega a ser valorado en el mundo literario francés. Ortega aprecia la historia del arte, conoce con precisión la ciencia de la mente alemana que dicen abstrusa y comprende el pensamiento oriental que se enorgullece de sus profundidades, así como la cultura francesa que se enorgullece de sus sensibilidades supremas. Además, encuentra una salida a la estrechez de miras profesional alemana y sin gusto, y al espíritu liberal y comprensivo francés, una vez librado de la estrechez de espíritu y juego propios de lo francés¹².

Este texto nos ofrece la imagen de un Ortega muy apreciado en Inglaterra, Alemania y Francia, cuyo conocimiento no se limitaba a Occidente, sino que se ampliaba hacia Oriente. A la admiración por Ortega, hay que añadir otra opinión del traductor para quien Japón y España tienen puntos en común, ya que ambas “no tocan la cultura occidental directamente”¹³. Su prólogo termina diciendo que “como traductor sentí simpatía internamente por la reflexión flexible y la expresión fluida y elegante de Ortega. Me parece que tiene sentido traducir este libro de entre los muchos que abstrusamente se escriben en este país”¹⁴. El punto de vista de Ikejima es que España, igual que Japón, carece de una filosofía tradicional propiamente dicha y ambos países hacen su filosofía a partir de la alemana, fundamentalmente. Mientras en Japón se traduce la filosofía alemana que “es natural escribir abstrusamente”, Ikejima presta atención a “la expresión fluida y elegante” de Ortega. A la vez que presenta una opinión opuesta a la de Kuwaki, Ikejima descubre un punto en común entre España y Japón por estar en la misma situación y encuentra en Ortega una manera de expresión apta para filosofar.

¹² José ORTEGA Y GASSET, *Gendai no kadai*. Shigenobu Ikejima (trad.). Tokio: Toue shoin, 1937, p. 2. Contiene un artículo de Ernst Robert Curtius. A Shigenobu Ikejima (1904-) también debemos las traducciones de *¿Qué es la antropología?* de Max Scheler y *Die Entstehung der Hermeneutik* de Dilthey.

¹³ *Ibid.*, p. 3.

¹⁴ *Ibid.*, p. 4.

A partir de entonces las obras de Ortega no dejarán de ser traducidas al japonés. En 1938 Ikejima publica *Prolegómenos de la cultura moderna*¹⁵; en 1940 Hidehiko Hori traduce *Estudios sobre el amor*¹⁶ y por lo que se refiere a *El tema de nuestro tiempo*, Ikejima lo reeditó hasta tres veces en cinco años (1937, 1938 y 1941)¹⁷. Esto es de especial interés ya que por esa época Japón comenzó la política de agresión que acabaría con su implicación en la II Guerra Mundial, por lo que la corriente interior de ideas que se desarrolló se adaptó a las circunstancias político históricas del momento. La publicación de tres ediciones de *El tema de nuestro tiempo* podría estar relacionada con estas circunstancias, lo que sugiere un nuevo punto de vista; consideración que analizaremos en el siguiente apartado.

Aunque la recepción de Ortega en el mismo momento en que sus obras fueron traducidas se verá más adelante, adelanto aquí un fragmento de “Noticias sobre la vida de Ortega”, un artículo que publicó el diario *Yomiuri* el 6 de junio de 1941:

Ortega pasa tiempo en Argentina dando conferencias; ahora publicará en Estados Unidos un libro que contiene artículos y conferencias de *Hacia la filosofía de la historia* [...]. En ese libro Ortega explica que la realidad de los seres humanos no se halla en la razón sino en la historia. Reconoce que se va a extinguir el nacionalismo y el liberalismo concebidos como hasta ahora y que va a nacer “un orden nuevo”. Pero sentimos que este pensamiento es el florecimiento último del pensamiento occidental de ayer por toda la región europea.

El que estas palabras sitúen al filósofo entre “el florecimiento último del pensamiento occidental” se debe a las circunstancias del momento. El artículo de *Yomiuri* sugiere que Japón va a situarse a la cabeza de ese “orden nuevo”, por lo que se presentaría a Ortega en relación no sólo con el campo de la filosofía sino en un sentido más amplio que finalmente no llegó a desarrollarse ya que en diciembre de ese mismo año se inició la invasión del Pacífico. Esto significa que la recién comenzada recepción de Ortega hubo de ser pospuesta hasta

¹⁵ José ORTEGA Y GASSET, *Gendai bunkagaku josetsu*, Shigenobu Ikejima (trad.). Tokio: Mikasa shobo, 1938, en *Obras de pensamiento moderno*, vol. 15. En él también se incluyen *El tema de nuestro tiempo* y otras obras de Ortega como *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela* y “Reforma de la inteligencia». Contiene igualmente la traducción del artículo de E. R. Curtius de 1937.

¹⁶ José ORTEGA Y GASSET, *Ren'ai ron*, Hidehiko Hori (trad.). Tokio: Jitsugyononihon sha, 1940.

¹⁷ José ORTEGA Y GASSET, *Gendai no kadai*, Shigenobu Ikejima (trad.). Tokio: Jitsugyonomihon sha, 1941. A los artículos de 1938 Ikejima añade la “Meditación del marco».

después de la guerra: la primera traducción de *La rebelión de las masas* tendrá lugar en Japón en 1953¹⁸.

3. *El tema de nuestro tiempo* durante la II Guerra Mundial

Como se dijo más arriba, durante la guerra se publicaron tres ediciones japonesas de *El tema de nuestro tiempo*. Hay entre el texto de Ortega y el Japón de esos días una extraña relación de similitudes y casualidades con la realidad como trasfondo histórico, que fueron las responsables de su análisis forzado en Japón¹⁹. Es decir, aunque *El tema de nuestro tiempo*, una vez estudiado a fondo su contenido, no apela directamente a la sociedad japonesa, se estableció una conexión entre la monografía y la realidad histórica del momento. Okumura por su parte cree que entre el contenido del ensayo y el trasfondo histórico no hay coincidencias, por lo que se limita a preguntar:

¿El tema de nuestro tiempo, llegó a tener lectores? Aunque los hubiera tenido, ¿podría ser utilizado históricamente en sentido pleno? En cualquier caso, el año en que se tradujo al japonés *El tema de nuestro tiempo* fue también el año que Japón dio un paso adelante hacia la segunda guerra mundial²⁰.

En 1937 estalló la Segunda guerra chino-japonesa con motivo del incidente del puente de Marco Polo en la ciudad china de Nanjing. En diciembre del mismo año, además, se produjo una matanza masiva con la ocupación de Nanjing, siendo su dimensión y su realidad un tema de cierta discusión en la actualidad. De esta manera, frente al hecho de que *El tema de nuestro tiempo* apareciera por primera vez en japonés en un año históricamente importante, ¿podríamos justificar su traducción como producto de la “casualidad”? Así sería si sólo se hubiera publicado la primera edición en marzo de 1937, coincidiendo con el comienzo de la Segunda guerra chino-japonesa. Pero en abril de 1938, Japón controló las publicaciones mediante la Ley de movilización nacional y en diciembre de 1941 se lanzó a la guerra del Pacífico con el ataque a Pearl Harbor. Curiosamente, *El tema de nuestro tiempo* se había reeditado en 1938 y en 1941. Tal situación plantea, cuando menos, la duda de que el ensayo ofrecía a los japoneses algo que podía ser adaptado a la realidad histórica.

¹⁸ En 1953 se publicaron dos ediciones de *La rebelión de las masas*: José ORTEGA Y GASSET, *Taişbu no bouki*, Toshio Kanba (trad.). Osaka: Sougen sha, 1953 y *Taişbu no bangyaku*, Toshikatu Sano (trad.). Tokio: Chikuma shobo, 1953.

¹⁹ Iezou OKUMURA, “Critique of Viral Reason no ichisokumen», *Ritsumeikan bungaku*, 144 (1957), p. 64.

²⁰ *Ibíd.*, p. 64.

Ya se vieron las referencias de Ikejima sobre Ortega en el segundo apartado. Consideremos ahora el punto de vista que ofrece Ikejima sobre *El tema de nuestro tiempo*.

Según Ikejima, *El tema de nuestro tiempo* podía ser un libro que marcara un estilo y en ese sentido presentaba coincidencias con la realidad²¹. Para él, “el verdadero valor del libro no consiste en armonizar comentarios diversos, sino en haber planteado el problema de un modo intenso. Es decir, se trata de la toma de conciencia de que *nosotros empezamos a hacer una pregunta original frente a todos los problemas de nuestro tiempo*”²².

Ikejima observó el mismo problema que había planteado Ortega. Ahora bien, ¿cuál era ese problema? En su prólogo no hay más indicaciones concretas al respecto, aunque por esa misma época y en otra parte, el traductor había escrito:

Tenemos que acordarnos de que uno de los pensadores que tienen en cuenta esta cosa –el problema de la inteligencia en la Europa moderna– es Ortega y Gasset, de España. En su monografía ilustre *El tema de nuestro tiempo*, Ortega discute: “[...] ni el absolutismo racionalista que salva la razón y nulifica la vida, ni el relativismo que salva la vida evaporando la razón. La sensibilidad de la época que ahora comienza se caracteriza por su insumisión a ese dilema”. Cuando Ortega admira el valor de la vida, nos hace pensar en otro Simmel y no sólo como sustitutivo de la inteligencia. Cuando explica el sentido de la razón, su explicación llega hasta Sócrates. La complementariedad de *logos* y *pathos* en todo lo humano es el tema de nuestro tiempo, al igual que el de Ortega²³.

Hasta aquí, podemos concluir que Ikejima sentía simpatía por Ortega respecto al problema planteado entre la razón y la vida, problema que Ortega explica claramente. Pero ahora quiero añadir una consideración sobre la época en que Ikejima lanzó esta cuestión. *El tema de nuestro tiempo* se publicó en 1937, 1938 y 1941 coincidiendo con el nacionalismo militarista japonés, por lo que se me ocurre que el texto de Ortega tal vez pudo servir como respuesta a algo que ya había sido planteado a petición de su época. Veamos, pues, la relación existente entre *El tema de nuestro tiempo* y esa época.

En la cita anterior, Ikejima estima el dilema entre razón y vida que Ortega había definido con claridad. Ahora bien, en el contexto bélico, el dilema se pre-

²¹ Así lo había escrito Ikejima en 1937.

²² José ORTEGA Y GASSET, *Gendai no kadai*, op. cit., p. 3. El comentario es de Ikejima.

²³ Shigenobu IKEJIMA, *Jonetsu no ronri*. Tokio: Mikasa shobo, 1939, p. 100.

senta como la justificación al nacionalismo militarista japonés, como voy a tratar de explicar.

Ikejima en ese mismo trabajo dirigía algunas críticas a los racionalistas japoneses quienes “llaman la atención sobre la debilidad del pensamiento científico japonés y advierten un subdesarrollo de la ciencia japonesa en comparación con la de Occidente”²⁴. A esta afirmación de los racionalistas Ikejima contesta que no cabe duda de que Japón no sobresale en el campo de la ciencia teórica, como todo el mundo sabe, pero que sin embargo, sí lo hace en el campo de la ciencia aplicada, y que la llamada ciencia teórica. “No es una teoría organizada, sino una teoría probada para siempre para la vida; en otras palabras, una teoría vital o una teoría de la vida”²⁵. Así pues, asegura que los racionalistas pierden el punto de vista de esta vida como realidad humana. Pero aquí no termina su crítica y continúa profundizando más en el problema de la vida:

Es un hecho indudable que hoy en día la cosa que más necesitamos es la inteligencia, la teoría y la ciencia. En cuanto a esto, los racionalistas tienen razón. Sin embargo, no debemos menospreciar el potencial que no aísla el sentido de la cultura de la vida, es decir, nuestro potencial tradicional²⁶.

Para Ikejima, en la base de la vida hay un potencial tradicional que los racionalistas obvian; tradición que tenía mucho peso en el Japón de finales de los años treinta y comienzos de los cuarenta, como atestigua otro texto de Ikejima de 1943 en el que asegura que en Japón está floreciendo la manifestación de una coincidencia entre la actividad vital y la intelectual que –afirma– no es otra cosa que *la búsqueda de Dios*²⁷. Durante la II Guerra Mundial, Japón defendía su condición de *país divino*, idea fundamental que sostenía esta nación de régimen imperial. En 1937, año en que se publica la primera edición en japonés de *El tema de nuestro tiempo*, el Ministerio de Educación Nacional edita *Significado fundamental de la constitución nacional*, en el que se dice que “nuestro país es un país divino en que reina el emperador, quien es Dios vivo”. Esa divinidad permitía justificar la guerra de agresión y de dominación sobre los otros pueblos en nombre de *la misión histórica importante* dirigida a superar la parálisis en la que el individualismo había sumido al mundo y que era la base de la ideología moderna occidental. Por todo ello se podría decir que la reiterada edición de *El tema de nuestro tiempo* en Japón durante la guerra había apoyado calurosa-

²⁴ *Ibid.*, pp. 265-266.

²⁵ *Ibid.*, p. 266.

²⁶ *Ibid.*, p. 268.

²⁷ Shigenobu IKEJIMA, *Ningen*. Tokio: Hakuyou sha, 1943, pp. 278-279.

mente la política nacional dirigida a superar el individualismo característico de Occidente.

Ikejima captó el problema central de *El tema de nuestro tiempo* como un problema acerca de la vida y de la razón. En cambio, si el problema se sitúa dentro del contexto histórico japonés, no resulta sólo un simple problema de vida y razón. Según el *Significado fundamental de la constitución nacional*, la conciencia que se fomenta por esos días es la de que “la misión de nuestro país consiste en crear una nueva cultura japonesa, asimilando y purificando la cultura occidental, apoyándose en la constitución nacional y contribuyendo por propia voluntad al progreso de la cultura mundial”. Es indiscutible que se trataba de una política nacional para justificar la guerra de agresión como misión japonesa propia de un *país divino*, y en ese contexto, las tres ediciones de *El tema de nuestro tiempo* fueron recibidas no como la obra de un pensador ajeno a la realidad de la guerra de agresión japonesa, sino que se adaptaron precisamente para poder justificarla.

4. Ortega y el Japón posbélico

El primer texto de Ortega que se traduce en Japón tras la guerra fue *La rebelión de las masas*. Desde que se publicara en 1930 en España, habían pasado más de veinte años²⁸. El retraso no se debe a que la obra careciera de valor, como todo el mundo sabe; en este sentido valgan las palabras de su traductor, Kanba:

Cuando dice que la sociedad del siglo XX es una sociedad masificada, parece captar bien la característica de la sociedad moderna. Sin embargo, el concepto de masa o de sociedad masificada es un uso relativamente nuevo para la sociología. *La rebelión de las masas* de Ortega es una obra original y considerable desde el punto de hacer de las masas un objeto de estudio²⁹.

La explosión demográfica del siglo XIX convierte a las masas en un fenómeno digno de estudio que Ortega captó enseguida. Pero las masas de las que habla no se definen sólo a partir del crecimiento de la población o a partir de

²⁸ En las *Obras selectas de Ortega IV*, su traductor Keisaku Maeda sugiere que *La rebelión de las masas* “se había publicado en japonés en varias ocasiones con anterioridad a la Segunda Guerra Mundial». Sin embargo, el ya citado *Diccionario de filosofía de Iwanami, edición aumentada* sólo menciona *El tema de nuestro tiempo* en la versión de Ikejima. Apoya esta referencia el artículo de Iezou Okumura que confirma que la primera publicación de *La rebelión de las masas* traducida al japonés se hizo en Toshio Kanba, 1953, más de 20 años después de la edición original. Véase Iezou OKUMURA, *op. cit.*

²⁹ José ORTEGA Y GASSET, *Taijū no bouki*, Toshio Kanba (trad.). Osaka: Sougen sha, 1953, p. 255.

la clase social a la que pertenecen –por ejemplo la clase obrera o la intelectual–, sino en función de una tipología concreta de ser humano. Kanba considera ésta una aportación sustancial así como la crítica que el filósofo español hace sobre la sociedad moderna a la que presenta como masificada. Aunque se trataba de una crítica iniciada por Ortega veinte años atrás, era en ese preciso momento cuando, como una profecía, aportaba luz sobre lo que estaba ocurriendo en la base de la sociedad:

Lo sorprendente era que ya Ortega se había esforzado seriamente en decidir nuestra actitud sobre problemas que ahora se evidencian ante nosotros –fascismo, comunismo, la unificación de Europa, la relación entre Europa y los Estados Unidos, el peligro de la especialización de la ciencia (piensen en las bombas atómicas), etc.³⁰

Alrededor de 1953, Japón había prosperado gracias sobre todo a la fuerte demanda generada por la guerra de Corea y su economía comenzaba a tomar velocidad tras unos años de lento crecimiento desde el final de la guerra mundial. Esta situación permitió establecer ciertas similitudes entre la realidad nacional y la tesis presentada en *La rebelión de las masas*:

[...] las ciudades están llenas de gente. Las casas, llenas de inquilinos. Los hoteles, llenos de huéspedes. Los trenes llenos de viajeros. Los cafés, llenos de consumidores. Los paseos, llenos de transeúntes. Las salas de médicos famosos, llenas de enfermos. Los espectáculos, como no sean muy extemporáneos, llenos de espectadores. Las playas, llenas de bañistas. Lo que antes no solía ser problema, empieza a serlo casi de continuo: encontrar sitio.³¹

En 1953 la Corporación Radiotelevisiva de Japón comenzó a emitir. La difusión de los medios informativos de *masas* sólo podía constituirse sobre la base de un cada vez mayor número de usuarios y, aunque por entonces muy pocas familias podían permitirse tener un aparato de televisión, su número iba en aumento.

Puede decirse que el estudio crítico de la obra de Ortega arrancó con la publicación de *La rebelión de las masas* en el Japón de la posguerra. Desde entonces y a lo largo de quince años se siguieron traduciendo las principales obras de Ortega. Es a partir de la publicación de las *Obras selectas de Ortega* en

³⁰ *Ibid.*, p. 257.

³¹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983, IV, 143-144.

ocho volúmenes (1969-1970)³² cuando en Japón se abre una nueva fase en la recepción de su filosofía. Se incorporaron textos que hasta entonces no habían sido traducidos al japonés como *¿Qué es filosofía?*, *Historia como sistema*, *Una interpretación de la historia universal*, etc. Parecía darse por concluida la entrada de la obra de Ortega en Japón. Pero no fue así, porque más adelante se siguieron traduciendo textos no incluidos en las *Obras selectas* como *El Espectador*³³, “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”³⁴, *Origen y Epitogo de la filosofía*³⁵ y recientemente *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*³⁶.

5. Una peculiaridad del estudio orteguiano en Japón

Como hemos venido diciendo, se ha avanzado mucho en la recepción de Ortega en Japón, especialmente es conocida *La rebelión de las masas*, un clásico en todo el mundo. Tanto es así que “se invoca este título en nuestro país para referirse al autor de este libro”³⁷. Llegados a este punto conviene decir que en materia de estudios orteguianos en Japón se da una particularidad.

Si bien la mayoría coincide en señalar la fama alcanzada por Ortega, algunas voces señalan como objeción que “en nuestro país no se hace caso a Ortega en el sentido real. [...] Aunque es muy conocida *La rebelión de las masas*, ¿cuánta repercusión ha tenido en realidad?”³⁸. Como respuesta quisiera citar unas palabras de algunos investigadores japoneses:

Hasta ahora Ortega ha sido leído principalmente como autor de *La rebelión de las masas*, es decir como crítico de la civilización moderna. Especialmente en nuestro país que tiende a este tipo de estudios. [...] Pero, ¿hay propensión a pasar por alto otro perfil importante, vale decir el lado más original, o sea como un filósofo?³⁹

³² José ORTEGA Y GASSET, *Ortega chosakushu 8 «Shinso bukkan»*, op. cit.

³³ José ORTEGA Y GASSET, *Boukansha*, Ryusei Nisizawa (trad.). Tokio: Chikuma shobo, 1973.

³⁴ José ORTEGA Y GASSET, *Wilhelm Dilthey to sei no rinen*, Takashi Sasaki (trad.). Tokio: Mirai sha, 1984.

³⁵ José ORTEGA Y GASSET, *Tetsugaku no rigen*, Takashi Sasaki (trad.). Tokio: Hoseidaigaku shuppanyoku, 1986.

³⁶ José ORTEGA Y GASSET, *Leibniz tetsugaku josetsu*, Takeru Sugiyama (trad.). Tokio: Hoseidaigaku shuppanyoku, 2006.

³⁷ La cita pertenece a Kazuhiro Kuwana, traductor de José ORTEGA Y GASSET, *Ortega chosakushu 2 «Shinso bukkan»*, op. cit., p. 370.

³⁸ José ORTEGA Y GASSET, *Ortega chosakushu 4 «Shinso bukkan»*, Keisaku Maeda y Tadashi Inoue (trad.), op. cit., p. 359. El comentario es de Maeda.

³⁹ José ORTEGA Y GASSET, *Tetsugaku no rigen*, op. cit., pp. 215-216. La cita es de Sasaki.

Y más recientemente:

[...] hablando de Ortega, es muy famoso como autor de *La rebelión de las masas*. Por esta razón, la imagen de Ortega como metafísico se inclina a quedar más débil, cuando en realidad *la metafísica* es su especialidad.⁴⁰

Lo que intento explicar es que en Japón la crítica ha destacado el valor sociológico del Ortega de *La rebelión de las masas*, olvidando que el fundamento de su sociología es precisamente su filosofía de la razón vital. Pero, ¿en realidad ha sido tan fuerte su impacto? Todavía en la actualidad, cincuenta años más tarde, se revela más como sociólogo que como filósofo y esto se debe a que el investigador que dio pie a esta difusión era famoso en el campo de la sociología. A pesar de ello, los estudios que sobre la obra de Ortega se han venido realizando en nuestro país no son exclusivamente de carácter sociológico, sino que puede hablarse de un número parejo de trabajos cuyo enfoque es bien sociológico bien filosófico. Además, recientemente los investigadores procuran corregir esa imagen desvirtuada.

Como se vio, Ortega llegó a Japón de la mano de Genyoku Kuwaki quien lo presentó como filósofo de la vida. Se tradujo también al japonés *El tema de nuestro tiempo*, en cuya introducción se decía que la razón vital era uno de los conceptos filosóficos clave en Ortega. Parecía que el siguiente paso iba a ser reconocerlo como “filósofo de la vida”, pero por las razones históricas que se han descrito, esto no ocurrió. Durante la posguerra las obras que presentaban en Japón esta corriente filosófica no mencionaban a Ortega⁴¹. No sería hasta entrada la década de los setenta cuando se publicó el ensayo de O. F. Bollnow, *La filosofía de la vida*⁴² en el que está incluido Ortega. Pero para entonces ya era demasiado tarde. Cuando el libro salió, ya estaba muy difundida *La rebelión de las masas* y su imagen como “sociólogo”. Por lo tanto, resulta difícil afirmar que Ortega consolidara su posición como filósofo de la vida en Japón.

Kuwaki decía en su primer artículo que Ortega “públicamente siente el deber de denominarse literato o ensayista” y que, al parecer, en Japón su obra está abocada a recibir un trato especial en materia estrictamente filosófica. Sin embargo, como vimos en su momento, la opinión de su traductor Ikejima sobre esta supuesta característica era opuesta:

⁴⁰ José ORTEGA Y GASSET, *Leibniz tetsugaku josetsu*, op. cit., p. 364. La cita es de Sugiyama.

⁴¹ Akira TANAKA, *Sei tetsugaku*. Tokio: Asakura shoten, 1942. Tetuzou TANIGAWA, *Sei no tetsugaku*. Tokio: Kadokawa shoten, 1947. Tanigawa fue maestro de Ikejima.

⁴² O. F. BOLLNOW, *Sei no tetsugaku*, Haruo Toda (trad.). Tokio: Tamagawadaigaku shuppanbu, 1975.

Como traductor sentí simpatía internamente por la reflexión flexible y la expresión fluida y elegante de Ortega. Me parece que tiene sentido traducir este libro de entre los muchos que abstrusamente se escriben en este país⁴³.

Llama la atención que para Kuwaki, quien se forma en el neokantismo y se esfuerza por dar a conocer la filosofía occidental en Japón, no considere el pensamiento de Ortega como filosofía tradicional. Y, al igual que opina Ikejima, son muchos los críticos que plantean objeciones ante una filosofía que no sea hermética. Así lo han señalado algunos investigadores:

Aun resulta emocionante su esfuerzo porque la reflexión filosófica no se deshonre con el llamado en español corriente “héroe intelectual”, cuando uno reflexiona sobre nuestra situación actual en la que todavía los conceptos de la filosofía alemana son traducidos palabra por palabra y estos conceptos circulan repugnantemente como signos muy hermosos sin reflexión⁴⁴.

Tomen la posición que tomen, ninguno consigue captar la esencia de la filosofía de Ortega que no pierde validez como filosofía ni por su ingenio literario, ni por su claridad sin que resulte necesario hacer de ella una filosofía hermética.

En resumen, la específica deriva de la filosofía en Japón y el éxito que aquí tuvo *La rebelión de las masas* tras la guerra dieron lugar a la peculiaridad de su recepción, peculiaridad que no es otra que la de que se le siga considerando, tantos años después, más como sociólogo que como filósofo. Podríamos concluir diciendo que la filosofía de Ortega no siempre es debidamente entendida por los japoneses y que, para los que no somos españoles, es importante que no olvidemos que esta filosofía no hubiera florecido de no ser por el contexto temporal y social en que vivió Ortega.

En consecuencia, creo que resulta inevitable que haya una diferencia entre la interpretación que los japoneses hacen de la filosofía orteguiana y lo que entienden los españoles, en tanto que los contextos sociales de ambos pueblos están muy distantes. Precisamente esta diferencia de contexto ofrece la ventaja de leerla desde diversos puntos de vista y esto agranda con mucho cualquier intención que Ortega tuviera y confirma la capacidad que tiene su obra de seguir expandiéndose. En este sentido creo que aún queda mucho que hacer por el estudio del legado orteguiano. ●

⁴³ José ORTEGA Y GASSET, *Gendai no kadai*, op. cit., p. 4.

⁴⁴ José ORTEGA Y GASSET, *Ortega chosakushu 6 «Shinso bukkan»*, p. 368. La cita es de Ikematsu.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de José Ortega y Gasset traducidas al japonés

- ORTEGA Y GASSET, José, *Ai ni tsuite no shosatsu*. Hidehiko Hori (trad.), Tokio, Jitsugyono nihon sha, 1940. (Incluye *Estudios sobre el amor*).
- , *Bokansha*, Ryusei Nishizawa (trad.), Tokio, Chikuma shobo, 1973. (Incluye *El Espectador*).
- , *Chinmoku to inyu*, Ryusei Nishizawa (trad.), Tokio, Kawade shobo shinsha, 1975. (Incluye *El Espectador*).
- , *Daigaku no shimei*, Tadashi Inoue (trad.), Kyoto, Katsura shobo, 1968. (Incluye *Misión de la Universidad*).
- , *Daigaku no shimei*, Tadashi Inoue (trad.), Tokio, Tamagawadaigaku shuppanbu, 1996. (Incluye *Misión de la Universidad*).
- , *Don kihote ni kansuru shisaku*, Anselmo Mataix y Takashi Sasaki (trad.), Tokio, Gendaishichou sha, 1968. (Incluye *Meditaciones del Quijote*, "Adán en el paraíso" y "Meditación del Escorial").
- , *Don kihote ni kansuru sisaku*, Anselmo Mataix y Takashi Sasaki (trad.), Tokio, Gendaishichou sha, 1975. (Incluye *Meditaciones del Quijote*).
- , *Galileo o megutte*, Anselmo Mataix y Takashi Sasaki (trad.), Tokio, Houseidaigaku shuppanyoku, 1969. (Incluye *En torno a Galileo*).
- , *Geijutsu no hi ningenka*, Masaaki Kawaguchi (trad.), Tokio, Arechi shuppan, 1968. (Incluye *La deshumanización del arte*).
- , *Gendai bunkagaku josetsu*, Shigenobu Ikejima (trad.), Tokio, Mikasa shobo, 1938. (Incluye *El tema de nuestro tiempo, La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela y "Reforma de la inteligencia"*).
- , *Gendai bunmei no sabaku nite*, Ryusei Nishizawa (trad.) Tokio, Shinsen sha, 1974. (Incluye *El Espectador*).
- , *Gendai no kadai*, Shigenobu Ikejima (trad.), Tokio, Toueshoin, 1937. (Incluye *El tema de nuestro tiempo y "Reforma de la inteligencia"*).
- , *Gendai no kadai*, Shigenobu Ikejima (trad.), Tokio, Jitsugyomonihon sha, 1941. (Incluye *El tema de nuestro tiempo, La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela, "Meditación del marco" y "Reforma de la inteligencia"*).
- , *Gendai no kadai*, Shigenobu Ikejima (trad.), Tokio, Houseidaigaku shuppanyoku, 1968. (Incluye *El tema de nuestro tiempo, La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela, "Meditación del marco" y "Reforma de la inteligencia"*).
- , *Gijutsu toha nanita*, Keisaku Maeda (trad.), Tokio, Sobun sha, 1955. (Incluye "Meditación de la técnica").
- , *Hanbunmeiteki kousatsu*, Ryusei Nishizawa (trad.), Tokio, Tokai daigaku shuppankai, 1966. (Incluye *Las Atlántidas, "Del imperio romano", "Sobre la caza" y "Epílogo para Domingo Ortega"*).
- , *Kiki no Honshitsu*, Keisaku Maeda (trad.), Tokio, Sobun sha, 1954. (Incluye *En torno a Galileo*).
- , *Kiki no keihu*, Yuko Araki (trad.), Tokio, Riso sha, 1969. (Incluye *En torno a Galileo*).
- , *Kojin to shakai*, Anselmo Mataix y Takashi Sasaki (trad.), Tokio, Hakusui sha, 1989. (*El hombre y la gente*).
- , *Kojin to shakai*, Anselmo Mataix y Takashi Sasaki (trad.), Tokio, Hakusui sha, 2004. (*El hombre y la gente*).
- , *Leibniz tetsugaku josetsu*, Takeru Sugiyama (trad.), Tokio, Housei daigaku shuppanyoku, 2006. (Incluye *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*).

- , "Naimen kara mita Getezou o motomete", en *Goethe, Gete chosakushu 12*, Toshikatsu Sano (trad.), Kyoto, Jinbun shoin, 1961. (Incluye *Goethe desde dentro*).
- , *Ortega chosakushu 1*, Minoru Chonan y Tadashi Inoue (trad.), Tokio, Hokusui sha, 1970. (Incluye *Meditaciones del Quijote y El tema de nuestro tiempo*).
- , *Ortega chosakushu 1 «Shinso hukkan»*, Minoru Chonan y Tadashi Inoue (trad.), Tokio, Hokusui sha, 1998.
- , *Ortega chosakushu 2*, Kazuhiro Kuwana (trad.), Tokio, Hokusui sha, 1969. (Incluye *La rebelión de las masas y España invertebrada*).
- , *Ortega chosakushu 2 «Shinso hukkan»*, Kazuhiro Kuwana (trad.), Tokio, Hokusui sha, 1998.
- , *Ortega chosakushu 3*, Keizou Kanki (trad.), Tokio, Hokusui sha, 1970. (Incluye "Sobre el punto de vista en las artes", *La deshumanización del arte, Velázquez y Goya*).
- , *Ortega chosakushu 3 «Shinso hukkan»*, Keizou Kanki (trad.), Tokio, Hokusui sha, 1998.
- , *Ortega chosakushu 4*, Keisaku Maeda y Tadashi Inoue (trad.), Tokio, Hokusui sha, 1970. (Incluye *En torno a Galileo e Historia como sistema*).
- , *Ortega chosakushu 4 «Shinso hukkan»*, Keisaku Maeda y Tadashi Inoue (trad.), Tokio, Hokusui sha, 1998.
- , *Ortega chosakushu 5*, Anselmo Mataix y Takashi Sasaki (trad.), Tokio, Hokusui sha, 1969. (Incluye *El hombre y la gente*).
- , *Ortega chosakushu 5 «Shinso hukkan»*, Anselmo Mataix y Takashi Sasaki (trad.), Tokio, Hokusui sha, 1998.
- , *Ortega chosakushu 6*, Keizou Ikematsu y Tadamichi Arai (trad.), Tokio, Hokusui sha, 1970. (Incluye *¿Qué es filosofía? y Estudios sobre el amor*).
- , *Ortega chosakushu 6 «Shinso hukkan»*, Keizou Ikematsu y Tadamichi Arai (trad.), Tokio, Hokusui sha, 1998.
- , *Ortega chosakushu 7*, Kazuhiro Kobayashi (trad.), Tokio, Hokusui sha, 1970. (Incluye *Una interpretación de la historia universal*).
- , *Ortega chosakushu 7 «Shinso hukkan»*, Kazuhiro Kobayashi (trad.), Tokio, Hokusui sha, 1998.
- , *Ortega chosakushu 8*, Kazuhiro Kuwana et al. (trad.), Tokio, Hokusui sha, 1970. (Incluye *Ideas y creencias, "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", Meditación de Europa, "Introducción a un Don Juan" y Misión del bibliotecario*).
- , *Ortega chosakushu 8 «Shinso hukkan»*, Kazuhiro Kuwana et al. (trad.), Tokio, Hokusui sha, 1998.
- , *Shin ren'ai ron*, Hidehiko Hori (trad.), Tokio, Kadokawa shoten, 1967. (Incluye *Estudios sobre el amor*).
- , *Taishu no hangyaku*, Toshikatsu Sano (trad.), Tokio, Chikuma shobo, 1953. (Incluye *La rebelión de las masas*).
- , *Taishu no hangyaku*, Keizou Kanki (trad.), Tokio, Kadokawa shoten, 1967. (Incluye *La rebelión de las masas*).
- , "Taishu no hangyaku" en Tetsuo Takahashi (ed.), *Sekai no meicho 56*, Kazuo Terada (trad.), Tokio, Chuou kouron sha, 1971. (Incluye *La rebelión de las masas*).
- , José, *Taishu no hangyaku*. Kanki, Keizou, trad, Tokio, Chikuma shobo, 1995. (Incluye *La rebelión de las masas*.)
- , *Taishu no hangyaku*, Kazuo Terada (trad.), Tokio, Chuokoron sha, 2002. (Incluye *La rebelión de las masas*).
- , *Taishu no houki*, Toshio Kanba (trad.), Osaka, Sougen sha, 1953. (Incluye *La rebelión de las masas*).
- , José, *Tetsugaku no rigen*, Takashi Sasaki (trad.), Tokio, Houseidaigaku shuppanyoku,

1986. (Incluye *Origen y epílogo de la filosofía*).

—, *Wilhelm Dilthey to sei no rinen*, Takashi Sasaki (trad.), Tokio, Mirai sha, 1984. (Incluye "Guillermo Dilthey y la idea de la vida").

Obras sobre José Ortega y Gasset

KIBA, Hiroshi, *Haine to Ortega*, Kyoto, Shorai sha, 1991.

MATAIX, Anselmo y MASIÁ, Juan (eds.), *Unamuno Ortega Ohukushokan*, Anselmo Mataix, Juan Masiá et al. (trad.), Tokio, Ibun sha, 1974. (Incluye "Correspondencia entre Unamuno y Ortega".)

MATAIX, Anselmo; Masiá, Juan, *Unamuno, Ortega no kenkyu*. Tokio, Ibun sha, 1975.

SHIKAMA, Rikio, *Ortega —gendai bunmei no senkusha*. Tokio, Chuko shinsho, 1994.

WATANABE, Osamu, *Hito to shisou 138 Ortega*, Tokio, Shimizu shoin, 1996.

Estudios sobre José Ortega y Gasset en Japón

ABE, Yoshiya, "Ortega y Gasset cho Inoue Tadashi yaku «daigaku no shimei»", *IDE*, 395 (1998).

ANZAI, Tetsuo, "Kanki Keizou yaku «Geizyutsuronshu» —Ortega chosakushu 3", *Sofia*, 2 (1970).

CHIYODA, Ken, "Rekishi shugi no sanzu —Croce Huizinga Ortega", *Hiroshima shoudai ronshu*, 1 (1972).

—, "Rekishi shugi no sanzu —Croce Huizinga Ortega", *Hiroshima shoudai ronshu*, 2 (1973).

DE BERA, J.M., "Gendai supein ni okeru José Ortega y Gasset no hyoka", *Sofia*, 2 (1958).

HARA, Tasuku, "José Ortega y Gasset no shisou", *Tetsugaku zasshi*, 732 (1956).

HASEGAWA, Kousei, "Taishu shakai to soutai shugiteki kachikan —Ortega taishu shakairon no ichishiza", *Himeji gakuindaigaku zyoshi tankidaigaku kiyou*, 15 (1987).

—, "«Sei» to «shikou» ni kansuru ichikousatsu —Ortega no kenkai o tegakari ni site", *The Meiji Gakuin Review*, 12 (1989).

—, "Taishu minshushugi no tenbou —apashiteki taishu to erito", *Himeji gakuindaigaku zyoshi tankidaigaku kiyou*, 16 (1988).

—, "Seijiteki risei shugi hihan —Ortega kindai shugi hihan no ichishiten", *The Meiji Gakuin Review*, 16 (1993).

—, "Kirisuto to minshushugi —Ortega taishu shakairon no shiten kara", *Himeji gakuin daigaku zyoshi tankidaigaku kiyou*, 22 (1995).

—, "Ortega tetsugakuteki kankyoron —seijigaku kiso gainen kenkyu no tameno sei kanyo genjitsu ni kansuru ichikousatsu", *Houseironso*, 1 (1998).

—, "Gendai taishujin no mittu no unmei —Ortega to bukkhyo no unmeiron kara no kyoiukuteki ichishiron", *Kansai kyoiuku gakukai kiyou*, 24 (2000).

—, "Ortega tetsugakuteki seimei ron —posuto modan no seiji tetsugaku ni okeru ningen zou no genkei o motomete", *Seiji keizaishigaku*, 414 (2001).

—, "Kojin to shakai —Heidegger, Buber, Ortega no shokenkai ni tsuiteno ichikousatsu", *Kinki hukushi daigaku kiyou*, 3 (2002).

—, "Minoría, masa y el intelectual popular —la cima del pensamiento político de J. Ortega y Gasset", *Kinki hukushi daigaku kiyou*, 4 (2003).

—, "Risei shugi kara sei risei shugi he —Ortega risei shugi hihan no shisouteki bunmyaku", *Kinki hukushi daigaku kiyou*, 1 (2005).

HASHIMOTO, Keiko, "Martín Santos «chinmoku no toki» ni okeru Ortega", *Kansai gaikokugo daigaku kenkyu ronshu*, 45 (1987).

HIROSE, Kioichiro, "Gendaibunmei no kiki to daigaku no shimei —Ortega no shoron kara", *Seiki*, 46 (1953).

- IKEJIMA, Shigenobu, "Ortega", *Risou*, 6 (1954).
- IMAMURA, Haruyuki, "Ortega no daigaku ron", *Yokohama shoudai ronshu*, 1 (1977).
- , "Ortega no daigaku ron", *Yokohama shoudai ronshu*, 1 (1978).
- INOUE, Tadashi, "Sei risei no tetsugaku –Ortega tetsugaku no kenkyu", *Hiroshima daigaku bungakubu tetsugaku kenkyushitu*, 1 (1967).
- ISOGAI, Tatsunori, "Kobayashi Kazuhiro yaku «Sekaishi no ichikaishaku» –Ortega chosakushu 7", *Sofia*, 2 (1970).
- KAKINOKI, Ken'ichirou, "Shisou keisei no mondai –Ortega o tegakaritosuru shisoushi kenkyu zyosetsu", *Mukogawa zyoshidaigaku kiyou*, 7 (1961).
- KANEKO, Mitsuo, "Ortega tetsugaku kenkyu zyoetsu", *Rinrigaku nenpou*, 9 (1960).
- KANKI, Keizou, "Chou kindai no shisouka Ortega (Kiki no shisouka 4)", *Jiyu*, 9 (1970).
- KIBA, Hiroshi, "Kozuka san to Ortega (Kozuka san tuitou)", *Doitsu bungaku ronshu*, 11 (1982).
- , "Heine to Ortega –Mirabeau to seijitekinarumono o megutte", *Doitsu bungaku ronshu*, 19 (1990).
- KINOSHITA, Noboru, "Ortega ni okeru «shinnen» no gainen o megutte", *Akademia jinbun / shakai kagaku hen*, 44 (1986).
- , "Ortega no gouri shugi tetsugaku hihan to «sei risei» ni tsuite", *Akademia jinbun / shakai kagaku hen*, 53 (1991).
- , "Xavier Zubiri to «kindai tetsugaku no hatan» –genshougaku o maenishiteno Zubiri to Ortega", *Akademia jinbun / shakai kagaku hen*, 59 (1994).
- KOJIMA, Takehiko, "Ortega, Marcel, Heidegger", *Risou*, 1 (1956).
- MATAIX, Anselmo, "Shoki Ortega tetsugaku no keisei –Julían Marías no sinkansho «Ortega –1 / kankyou to shimei» o megutte", Kanki, Keizo, trad. *Sofia*, 2 (1962).
- , "Ortega no rinri shisou –sono shigo 10 shunen ni yosete", *Seiki*, 187 (1965).
- , "Ortega rinrigaku no ippanmondai", *Rinrigaku nenpou*, 15 (1966).
- , "Ortega no rinri shisou no ichisokumen", *Katorikku shingaku*, 9 (1966).
- , "Jidai hihan no tokuchou –Ortega", *Seiki*, 216 (1968).
- , "Ortega no daigaku ron ni tsuite", *Jitsuzon shugi*, 47 (1969).
- , "Ningen tetsugaku to daigaku—gendai ni mirareru Ortega no shisou (Gekidou suru shakai to daigaku)", Kanki, Keizou, trad. *Sofia*, 2 / 3 (1973).
- MACHIDA, Tokunosuke, "Atarashii shosetsu no yashin to douchaku –Ortega no shisa to «Nuno roman»", *Jinbun ronshu*, 5 (1968).
- MATSUSAKA, Saichi, "Daigaku no rinri oyobi shiyoni ni tsuite", *Minshu kyouiku kyokai kyouiku siryo*, 17 (1961).
- MORIMOTO, Tetsuro, "Shisou no genkei 4 Ortega y Gasset –«taishu» o hakken shita otoko", *Shokun*, 9 (1979).
- NAKAHARA, Kouichirou, "Kokka ha shukan de aru –Ortega y Gasset no kokkaron", *Chuou kouron*, 7 (1983).
- , "Sensou ha bunmei no seido de aru –Ortega no sensou ron (Bouei mondai no bunmeiteki kiban)", *Chuou kouron*, 10 (1983).
- NAKAMURA, Akinori, "Meisou to shiron, aruiha chichukai bunkakou –Ortega no «don kihote o meguru shousatsu» ni tsuite", *Jokyo*, 24 (2002).
- NISHIBE, Susumu, "Bunmei to seijuku –seiou kindai no ura kaidou o iku 11 Ortega— taishu o shoutai o abaku tetsugaku", *Shokun*, 2 (1995).
- NONOYAMA, Michiko, "Unamuno to Ortega –30 nendai no seiji sanko o megutte", *Mateshisu uniuerusarisu*, 2 (2000).
- OKUBO, Motomasa, "Insei ronbun «taishu» no konnichiteki kadai to Ortega tetsugaku", *Shakaigaku zasshi*, 22 (2005).

- ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882
- OKUBO, Tetsuro, "Ortega to Dilthey –rekishi risei hihan o megutte", *Hikaku shisou kenkyu*, 13 (1987).
- , "Ortega no sedai ron –Dilthey tono kanren ni oite", *Hikaku shisou kenkyu*, 19 (1993).
- OKUMURA, Iezou, "Critique of Viral Reason no ichi-sokumen", *Ritsumeikan bungaku*, 144 (1957).
- , "Arnold J. Toynbee to José Ortega y Gasset", *Gaikoku bungaku kenkyu*, 65 (1985).
- , "Gustave Le Bon kara José Ortega y Gasset he", *Ritsumeikan gengo bunka kenkyu*, 1 (2000).
- OMACHI, Isao, "Ortega ni okeru «shosusha» o megutte", *Nara daigaku kiyou*, 19 (1991).
- , "Gendaijin no «sei» –Ortega, Picard, Sakata Tokuo", *Sougou kenkyujo shohou*, 9 (2001).
- OZAWA, Takashi, "Ortega ni okeru «kyouyou (bunka)» no gainen", *Tokyo rika daigaku kiyou / kyoyouhen*, 34 (2001).
- SASAKI, Takashi, "Ortega tetsugaku to inyu", *Seisen zyoshidaigaku kiyou*, 23 (1975).
- , "Ortega tetsugaku ni okeru sei no rinen", *Seisen zyoshidaigaku kiyou*, 24 (1976).
- , "Ortega tetsugaku ni okeru «rekishi risei» no keisei to hatten", *Seisen zyoshidaigaku kiyou*, 25 (1977).
- SATO, Hikaru, "Ortega tetsugaku kara mita yoroppa tuka tougou", *Hatsugensha*, 52 (1998).
- SATO, Satoru, "Aru bunei no shukyoku (saishukai) jiko no sei (Ortega ni naratte)", *Computer today*, 90 (1999).
- SHIKAMA, Rikio, "Ortega no sedai ron", *Kokusai keizai ronshu*, 14 (2000).
- SUGIYAMA, Takeru, "Filosofia de Ortega y Gasset, en torno a "Meditaciones del Quijote""", *Hiroshima Shudo University Resaerch Review*, 11 (1995).
- , "«Sei no risei» ni tsuite –Ortega ni yoru atarashi keijijogaku no kokoromi", *Hirosima shudai ronshu/jinbun hen*, 2 (2000).
- , "«Rekishiteki risei» ni tsuite –ningen sonzai no rekishisei no tankyu", *Hirosima shudai ronshu/jinbun hen*, 1 (2003).
- , "Ortega no «sedairon» –rekishi teki houhou toshite", *Hiroshima shudai ronshu / jinbun hen*, 2 (2005).
- SUYAMA, Ikuro, "Ortega no «shishoron» o meguttes –hisouzou to shitenno toshokan", *Toshokan kai*, 6 (1981).
- TAIRA, Shinsho, "Ortega no jitsuzon shisou to shakai hihan", *Ryukyudaigaku tetsugaku ronshu*, 6 (1985).
- , "Ortega no jitsuzon shisou to shakai hihan 2", *Ryukyudaigaku tetsugaku ronshu*, 7 (1986).
- , "Ortega no jitsuzon shisou to shakai hihan 3", *Ryukyudaigaku tetsugaku ronshu*, 8 (1987).
- , "Ortega no jitsuzon shisou to shakai hihan 4", *Ryukyudaigaku tetsugaku ronshu*, 9 (1988).
- , "Ortega no jitsuzon shisou to shakai hihan 5", *Ryukyudaigaku tetsugaku ronshu*, 10 (1989).
- , "Ortega no jitsuzon shisou to shakai hihan 6", *Ryukyudaigaku tetsugaku ronshu*, 11 (1990).
- , "Ortega no jitsuzon shisou to shakai hihan 7", *Ryukyudaigaku tetsugaku ronshu*, 12 (1991).
- TAKASE, Manabu, "José Ortega y Gasset shoki 2 shukou no igi bunseki", *Kokushikan daigaku seikei ronsou*, 55 (1986).
- UCHIDA, Tatsuru, "20 seiki no rinri –Nietzsche, Ortega, Camus", *Koube jogakuin daigaku ronshu*, 134 (1999).
- VILLASAN, Bernardo M., "Reflexiones psicossociales sobre escritos de Ortega y Gasset", *Hukuoka daigaku jinbun ronsou*, 3 (1997).
- YAMADA, Kouhei, "Ortega to supein geizyutsu –sekai geizyutsuron no shouten 2", *Sansai*, 196 (1966).
- YAMAZAKI, Kazuaki, "Taishu no hangyaku (Ortega) o yomu", *Shikoku gakuin shakai kagaku nenshi*, 10 (2000).

Gregorio Marañón: de la esfera unamuniana a la orteguiana (1914-1931)

Antonio López Vega

ORCID: 0000-0001-5744-6255

Resumen

En este artículo se estudia la ubicación de Gregorio Marañón en la conocida *pugna intergeneracional* entre Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset en los años anteriores a la coyuntura republicana. En ese período, Marañón se mostró más cercano al liderazgo unamuniano, al menos, hasta 1925. Posteriormente, fue basculando de modo paulatino hacia posiciones más cercanas a Ortega y Gasset que terminaron fraguando en el común impulso de la *Agrupación al servicio de la República*.

Palabras clave

Gregorio Marañón, Miguel de Unamuno, Ortega y Gasset, intelectuales

Abstract

In this article, we study Gregorio Marañón's position in the well known *intergenerational struggle* between Miguel de Unamuno and José Ortega y Gasset in the years that preceded the republican juncture. In this period, Marañón showed he was closer to Unamunian leadership, at least, until 1925. Afterwards, he gradually swung to positions that were closer to those of Ortega y Gasset, positions that merged in the shared boost of the *Agrupación al Servicio de la República*.

Keywords

Gregorio Marañón, Miguel de Unamuno, Ortega y Gasset, Intellectuals

1. Introducción

La historia intelectual del período que José-Carlos Mainer bautizó como *Edad de Plata de la Cultura Española* (1898-1936), ha sido contextualizada por nuestra historiografía en torno a las conocidas *generaciones del 98, 14 y 27*. Respecto a sus protagonistas, Miguel de Unamuno (1864-1936) y José Ortega y Gasset (1883-1955) han sido dos de los intelectuales que mayor interés han suscitado entre los estudiosos de esta disciplina. En este sentido, Carlos Serrano ha advertido que se debe evitar la “taxonomía simplificada cuando no simplista [...] que se ha venido empleando] para mantener erguido el pensamiento español, cuyo único y constante objeto, incansablemente repetido no era más que España misma [y donde] Unamuno y Ortega

Cómo citar este artículo:

López Vega, A. (2007). Gregorio Marañón: de la esfera unamuniana a la orteguiana (1914-1931). *Revista de Estudios Ortegaianos*, (14/15), 125-142.
<https://doi.org/10.63487/reo.590>

Revista de
 Estudios Ortegaianos
 N° 14/15. 2007
 mayo y noviembre



eran vistos como los dos soles mayores de esas «constelaciones»¹. Como consecuencia de ello, ha sido prioridad historiográfica la recuperación de otras figuras de este período y de su pensamiento en las últimas décadas². Las causas que explican ese vacío historiográfico que se está subsanando son obvias, por un lado, la prolifidad de autores y obras de gran calidad en esos años y, por otro, el silenciamiento de muchos de estos intelectuales durante los años del franquismo por su significación política e ideológica.

En ese contexto, Gregorio Marañón (1887-1960) es una de estas figuras que ha sido citada abundantemente pero sobre cuya figura y entidad intelectual no existen apenas trabajos rigurosos —el más destacado es el ensayo biográfico de Pedro Laín Entralgo³. La historiografía ha situado, *grosso modo*, a Marañón en el círculo orteguiano. El motivo, la implicación de ambos, junto a Ramón Pérez de Ayala, en el impulso de la Agrupación al Servicio de la República y su protagonismo durante los años republicanos. Este trabajo se propone analizar la ubicación del Dr. Marañón en los años anteriores a la coyuntura republicana. Para ello, nos vamos a fijar en el posicionamiento de Marañón en la conocida *pugna intergeneracional* entre Ortega y Gasset y Miguel de Unamuno, tal y como la denominó Vicente Cacho Viu⁴.

2. Gregorio Marañón entre los dos Soles (1914-1923)

Cuando se produjo el *desastre del 98*, Unamuno era uno de los pensadores con mayor ascendencia sobre la realidad política e intelectual del momento. En cambio, Ortega y Marañón apenas contaban quince y once años, respectivamente. Eran los que Vicente Cacho Viu llamó, con feliz expresión, *teenagers* del *desastre*⁵. En este ambiente de derrota realizaron su primer aprendizaje patriótico los hombres de la *generación del 14*. Fue en esa coyuntura de 1913/14 cuando estos intelectuales que recogían el legado de anteriores grupos generacionales —el *problema de España* de la *generación del 98*, el regeneracionismo o la reforma educativa bajo principios krausistas impulsada por Sanz del Río y

¹ C. Serrano, “El «nacimiento de los intelectuales»: algunos replanteamientos”, *Ayer*, n.º. 40, Madrid: AHC-Marcial Pons, 2000, pp. 12-13.

² Ejemplo ilustrativo es la recuperación de Manuel Azaña acerca del cual se ha publicado, entre otros: M. AZAÑA, *Diarios Completos*. Barcelona: Crítica, 2000; J. MARICHAL, *La vocación de Manuel Azaña*. Madrid: Cuadernos para el diálogo, 1968, o S. JULIÁ, *Manuel Azaña. Una biografía política*. Madrid: Alianza, 1990.

³ P. LAÍN ENTRALGO, *Gregorio Marañón. Vida, obra y persona*. Madrid: Espasa-Calpe, 1969.

⁴ V. CACHO VIU, *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, pp. 49-54 y *Repensar el noventa y ocho*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997, pp. 27-36.

⁵ V. CACHO VIU, *Repensar...*, ob. cit., pp. 97-115.

Giner de los Ríos—, tomaron conciencia de su específica misión como impulsores de una España *nueva* y liberal.

En 1913, el “No” a Maura en el sistema de turno abrió el camino al Partido Reformista liderado por Melquíades Álvarez y Gumersindo Azcárate. Al tiempo que éstos abogaban por la conocida “tesis accidentalista” —el republicanismo dejaba de ser prioritario—, Ortega invocó a *hacer la experiencia monárquica*⁶. Poco después, en octubre de 1913, el filósofo cifró el ideario a seguir en el Manifiesto fundacional de la *Liga de Educación Política*. Su primer acto público se celebró en el Teatro de la Comedia de Madrid, donde Ortega pronunció su famoso discurso “Vieja y nueva política”⁷. Allí señaló la necesidad de impulsar en España una *nueva política* que acabase con la *vieja política* del sistema de la Restauración. En esa nueva etapa debían jugar un papel fundamental las *elites* culturales y científicas españolas que debían impulsar la modernización de España a través de su *europización*. Fue en ese contexto en el que se desarrolló la conocida polémica entre Unamuno y Ortega. Si el primero defendía la «españolización de Europa» como reflejo del casticismo latente en la obra de la *generación del 98*, el segundo abogaba por la «europización de España» que se cifraba, básicamente, en solucionar el problema pedagógico que arrastraba nuestro país. Razón vital y ciencia eran las directrices marcadas por el filósofo para que su generación cumpliera su misión, asimilar la ciencia y la cultura española a la europea⁸.

Gregorio Marañón es considerado miembro de la *generación del 14*. En esos años que desembocarían en la Dictadura de Primo de Rivera, el interés del médico por la actualidad política fue muy relativo. De hecho, su firma no figura entre los que suscribieron el manifiesto fundacional de la Liga de Ortega. Como consecuencia de sus trabajos científicos y experimentales —centrados en la lucha contra las enfermedades infecciosas y la endocrinología, de la que fue pionero en España—, Marañón fue adquiriendo paulatinamente un considerable prestigio profesional que le dotó de relevancia social. Lo que conviene plantearse aquí es dónde se ubicó Marañón en esa disputa entre los dos *Soles*, Unamuno y Ortega, tal y como los llamó Carlos Serrano.

De su relación con el líder de su generación, Ortega, podemos señalar que apenas entró en contacto con las empresas del filósofo. De hecho, en este período, su firma apareció en contadas ocasiones en los que han sido considera-

⁶ J. ORTEGA Y GASSET, “Sencillas reflexiones”, *El Imparcial*, 10 de enero de 1913, en *Obras Completas*. Madrid: Taurus, 2005, vol. I, pp. 591-601. En adelante se citará según este esquema (I, 591-601).

⁷ I, 707-744.

⁸ V. CACHO VIU, *Repensar...*, *op. cit.*, pp. 123-126.

dos por Juan Marichal los principales órganos de expresión de la *generación del 14*, la revista semanal *España* y el diario *El Sol*⁹. Fue con motivo de la firma del «Manifiesto de adhesión a las Naciones aliadas», aparecido en el diario *España* el 9 de julio de 1915, cuando se vio por vez primera la firma de Marañón junto a la de la mayoría de los integrantes de su grupo generacional, pero no sólo junto a éstos. Con la suya y la de Ortega, aparecían las firmas de Alomar, Araquistáin, Azaña, Azorín, Azcárate, Achúcarro, Buylla, Cossío, Lafora, Menéndez Pidal, Galdós, Pittaluga, Posada, Simarro, Unamuno, Zulueta, Falla, Turina, Rusiñol, Zuloaga, Valle-Inclán o Pérez de Ayala, entre otros. Fue este último quién, por carta, invitó a Marañón a incorporar su firma en

un manifiesto de simpatía a los aliados, muy sobrio y en un tono sereno, dando a entender que no es toda España la que mete bulla callejera y entierra bajo flores al campeón del tradicionalismo, sino que hay otra España que trabaja calladamente, la cual, bien que reconociendo la neutralidad simpatiza ardorosamente con los aliados. Irá firmado por [...] todos los grandes pintores, escultores, músicos, hombres de ciencia, en suma, la verdadera España que es historia en estos momentos. Con los políticos no queremos nada [...] ¿Quiere Vd. firmar?¹⁰

Se puede decir que el conocido debate en la opinión pública española durante la Gran Guerra entre germanófilos y aliadófilos, fue la causa que terminó de congregarse a aquellos intelectuales. Con la derrota de las potencias centrales, aquellos hombres interpretaron que había llegado el final de las autocracias y que había llegado la hora de la democracia. Finalizada la Guerra, Ortega y su círculo consideraron que era el momento de implantar la *nueva España* que, desde hacía un lustro, el filósofo reclamaba. La nueva España debía tener como fundamento la libertad, la justicia social, la competencia y la modernidad¹¹. En esa línea, Marañón secundó el llamamiento de Ortega añadiendo su firma al manifiesto aparecido en *España* el 7 de noviembre de 1918, en el que solicitaban la implantación de un sistema democrático¹². Políticamente, desde la *crisis de 1917*, la situación no daba motivos al optimismo. En esa coyuntura, Alfonso XIII no accedió a la demanda de buena parte del mundo intelectual

⁹ J. MARICHAL, "La Generación de los intelectuales y la política (1909-1914)", en *La crisis de fin de siglo: ideología y literatura*. Barcelona: Ariel, 1974, p. 41.

¹⁰ Archivo Fundación Gregorio Marañón (en adelante FGM). Pérez de Ayala a Marañón. Signatura 6-80.

¹¹ III, 132.

¹² Junto a la suya aparecían las firmas de Unamuno, Simarro, Buylla, Cossío, Menéndez Pidal, Pittaluga, Azaña, Madinaveitia, Bello o Pérez de Ayala, entre otros.

para que nombrase a Melquíades Álvarez presidente del Gobierno. Éste exigía la disolución de las Cortes y la convocatoria a Constituyentes, algo que Alfonso XIII no aceptó. A partir de entonces la relación de los intelectuales y el rey no hizo más que deteriorarse culminando en su *divorcio* durante la década de los veinte¹³.

Pese a estos apoyos de Marañón a iniciativas o Manifiestos en gran medida auspiciados por Ortega, digamos desde ahora que Marañón, hasta mediados de los años veinte, tuvo una mayor sintonía y cercanía con Unamuno. Uno de los motivos que debieron jugar un papel importante en la relación entre Marañón y Ortega por entonces fue la vinculación de ambos con el mundo periodístico de la época. Así, mientras el autor de *España invertebrada* procedía de una familia vinculada al mundo de la comunicación –su padre, José Ortega Munilla, dirigía *El Imparcial*–, Marañón, por su parte, entroncó a través de su mujer con *El Liberal* –su suegro, Miguel Moya, era su director–. Este diario y *El Imparcial* habían estado unidos en el que se conoció como *Trust* de la Prensa o Sociedad Editorial de España, creada en mayo de 1906, presidida por Miguel Moya y dirigida, efectivamente, por Ortega Munilla. Una década más tarde, *El Imparcial* se separó del *Trust*. Estos vaivenes empresariales que implicaron a las dos familias debieron ser una de las causas –circunstanciales, sin duda– que hicieron que Marañón y Ortega no tuvieran un trato más estrecho durante estos años.

Ejemplo ilustrativo de ello se produjo cuando el Gobierno suspendió la subvención que el Estado daba a la prensa por la compra de papel nacional el 14 junio de 1920. Desde su nacimiento, *El Sol* había superado diferentes tentativas que buscaron evitar su consolidación. Entonces, aquel verano de 1920, el Gobierno impulsó dos Reales Órdenes que fijaban, entre otras cosas, el precio de los periódicos en diez céntimos o en quince en caso de superar el tamaño normal, como era el caso del diario de Ortega¹⁴. También limitaban el número de páginas y prohibían el establecimiento de suscripciones combinadas con otras publicaciones. Con estas disposiciones, el Gobierno atendía a las exigencias de diarios conservadores, fundamentalmente, *Abc* y *La Época* que pretendían perjudicar a *El Sol*. En la trastienda del mundo periodístico, aquellas medidas se interpretaron como el intento del jefe del Gobierno, Eduardo Dato, de atraerse a esos medios de comunicación. *El Sol*, que incumplió la orden de fijar el precio a quince céntimos –al igual que otros periódicos–, fue el único diario sancionado.

¹³ Para la relación de los intelectuales y el rey, véase S. JULIÁ, “Los intelectuales y el rey”, en J. MORENO LUZÓN, *Alfonso XIII. Un político en el trono*. Madrid: Marcial Pons, 2003, pp. 307-336.

¹⁴ Este episodio es relatado por J. ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002, pp. 201-205.

Es evidente que las circunstancias no facilitaron entonces la proximidad entre Ortega y Marañón. Con todo, se dirigieron y refirieron distintas muestras de respeto y consideración. Ejemplo de ello fueron las cartas de pésame que se enviaron ante luctuosos sucesos familiares o las escuetas misivas que se dirigieron a propósito de otras cuestiones (como el agradecimiento de Ortega a Marañón por su suscripción al *El Espectador* o la solicitud para que atendiera a su madre enferma)¹⁵. Por ello, puede decirse que la correspondencia entre ambos hasta bien entrada la Dictadura de Primo de Rivera, apenas trascendió cuestiones formales y protocolarias.

Por el contrario, la correspondencia de Marañón con Unamuno en estos años fue mucho más enjundiosa para el análisis del historiador¹⁶. Detengámonos en las cuestiones que concitaron el interés de estos dos hombres por entonces, diversas consideraciones acerca de Alfonso XIII y la situación en Marruecos. Una conclusión previa que se puede extraer de la misma y que avala el escaso interés de Marañón por la situación política hasta los años veinte –al margen de la cuestión sanitaria– es que no se conserva ninguna carta donde se haga referencia a la misma –algo llamativo si tenemos en cuenta la crítica situación que la política española vivía desde el verano de 1917.

Dicho esto señalemos que, como ha apuntado Javier Moreno, el enfrentamiento personal de Unamuno con el rey “encarna, mejor que nadie el distanciamiento de la inteligencia” con el monarca¹⁷. Alfonso XIII había fracasado repetidamente en la última década en su intento de atraerse a los intelectuales con objeto de fortalecer la Monarquía. A comienzos de los años veinte “era demasiado tarde: don Miguel se había vuelto ya contra la corona y no estaba dispuesto a desistir en la campaña de prensa que había estado librando contra la Monarquía y, en particular, contra la reina madre desde 1917”¹⁸. En esa cru-

¹⁵ En 1920 la familia Marañón Moya asistió a la pérdida de Miguel Moya –padre de Lolita– y de Manuel Marañón –padre del médico–. Dos años más tarde, en diciembre de 1922, al morir José Ortega Munilla, fue Marañón quien mostró sus condolencias a Ortega por tan señalada pérdida.

¹⁶ En este trabajo se citarán sólo cartas de Marañón a Unamuno. Desgraciadamente, durante la Guerra Civil Española se perdieron las que el literato envió al médico. Todas proceden del Archivo de la Casa Museo de Unamuno. Universidad de Salamanca. Cartas de Marañón a Unamuno. Caja M1. Sobre 107 bis (hay copia en FGM. Marañón a Unamuno. Signatura 3-10). Igualmente, las cartas enviadas por Marañón a Ortega proceden del Archivo de la Fundación Ortega y Gasset (hay copia en FGM. Marañón a Ortega y Gasset. Signatura 2-4), en tanto que las cartas de Ortega a Marañón proceden de FGM. Ortega y Gasset a Marañón. Signatura 6-47 (también hay copia en la FOG).

¹⁷ J. MORENO LUZÓN, «El rey de papel», en J. MORENO LUZÓN (ed.) *Alfonso XIII...*, ob. cit., p. 26.

¹⁸ M. C. HALL, “El rey imaginado. La construcción política de la imagen de Alfonso XIII”, en J. MORENO LUZÓN (ed.), *Alfonso XIII...*, ob. cit., p. 72.

zada, Unamuno utilizó todos los medios a su alcance. Marañón por su parte, había conocido a Alfonso XIII de la mano del marqués de la Vega Inclán¹⁹. Dado su prestigio profesional, atendía como médico a numerosas personas en Palacio. En las misivas que cruzó con Unamuno, Marañón no dejó de aludir a la costumbre palatina del juego, que contrariaba de modo ostensible a buena parte de la intelectualidad:

Le diré que este año, la locura ha adquirido un grado de paroxismo. Nada hay en España comparable a este vicio desenfrenado, contra el que no podrá nadie, porque el Jefe de la nación es también el número uno de los puntos. Esta temporada, en el Tiro de Pichón, el espectáculo es bochornoso. El Rey juega, aproximadamente, de 4 a 5.000 pesetas por tiro, esto es, por minuto. En la tarde de ayer, ha ganado 60.000 pesetas; y a este tenor las demás tardes. El partido de los *pajareros*, que él capitanea, lleva sacados a los *escopeteros* más de 400.000 pesetas en lo que va de temporada. No quiero decirle, porque son detalles que requieren la palabra hablada y aun el oído próximo, las artes que allí se ponen en juego, para el regio desplume. Este año quedarán algunas familias en estado mísero a consecuencia de todo esto. Y, lo terrible, es que no se perpetra en un garito, sino a la vista de todo Madrid, bajo el sol de mayo, con acompañamiento de gritos ensordecedores...

Unamuno, en uno de sus afilados artículos, criticó el popular hábito que el rey y su camarilla practicaban en la Casa de Campo. Poco después, Marañón comentó al literato cómo, entre los que rodeaban a Alfonso XIII, habían pensado

que el presidente del Tiro, el Marqués de la Scala, le escribiera a Vd. diciéndole que hacían lo que les daba la gana y que no se metiese Vd. en lo que no le importaba. Pero decidieron dejarlo, según me dijeron por consejo del mismo Rey. Yo les decía: ¿pero es verdad o no? Sí lo es, decían ellos, pero lo hacemos porque queremos. Pues Unamuno, les respondí, dice también lo que quiere y todos contentos. El Rey me hizo dos o tres insinuaciones a *los que se creen perfectos y censuran en los demás defectos que tal vez ellos tendrán mayores todavía*.

El otro tema que dominó esta correspondencia en este período fue la cuestión de Marruecos. Aunque hay múltiples referencias al papel de España en el escenario político internacional en lo relacionado con África sobresale, por encima de todo, la consternación que produjo el *desastre de Annual* en el verano

¹⁹ M. GÓMEZ-SANTOS, *Gregorio Marañón*. Barcelona: Plaza & Janés, 2001, p. 116.

de 1921²⁰. En concreto, El 11 agosto, Marañón se dirigió a Unamuno –desde la bella villa marítima de Saint Maló en la Bretaña francesa– con motivo de lo acaecido. El médico destacaba entonces cómo era *vox populi* las referencias que hacían al rey responsable de lo sucedido; “Mi querido Don Miguel: perdone que le ponga estas líneas pero, a esta distancia, es Vd. lo más alto que se ve de la España lejana [...]. Por aquí, y en París donde he estado estos días, se da como cosa segura que el desastre ha sido cosa personal del Rey. Aun en sitios donde tienen la obligación de callarse y de poner buena cara a todo, suspiraban y bajaban la cabeza”. Por supuesto, aquella información fue muy del gusto del rector de Salamanca. En todo caso, estas cartas muestran que en la coyuntura que, poco después, llevaría a la Dictadura de Primo de Rivera, la confianza y cercanía intelectual de Marañón era mucho mayor con Unamuno que con Ortega y Gasset.

3. La Dictadura de Primo de Rivera: Historia de una *basculación* (1923-1930)

A lo largo de la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930) se asiste en el itinerario intelectual de Marañón a su basculación desde posiciones más cercanas a Unamuno hacia una postura más próxima a Ortega y Gasset. En esa oscilación tuvo una influencia fundamental la postura de ambos intelectuales hacia la Dictadura. Mientras Unamuno, desde el principio, se opuso al nuevo régimen, Ortega, como muchos intelectuales, vio en Primo de Rivera al posible *cirujano de hierro* reclamado desde hacía décadas por Joaquín Costa. No fueron pocos los que esperaban que con la nueva situación se pusiera fin a la *vieja política*, confiando que la Dictadura fuese el revulsivo que impulsase la *regeneración* de España y que, tras un breve período dictatorial, se abriera paso de nuevo un régimen liberal y democrático.

La supresión del sistema parlamentario liberal que había regido la vida política española durante casi cincuenta años propició, en la biografía de Marañón, sus años de mayor politización. Cuando Miguel Primo de Rivera llegó al poder con la connivencia real, Marañón no tardó en expresar su pesar. Así, ya en noviembre de 1923, manifestó a Miguel de Unamuno su “triste impresión de la posibilidad de una continuación de la Monarquía actual”²¹. Si bien el literato

²⁰ Así hay referencias, por ejemplo, a cuestiones como los rumores sobre la situación de Tánger y el interés de Inglaterra en esta cuestión o al ofrecimiento a España, poco después del desastre de *Annual*, para que actuase de árbitro entre las diferentes potencias europeas en la cuestión de la Alta Silesia.

²¹ En estas cartas Marañón valoraba la nueva situación política y criticaba la posición de algunos políticos–singulamente, al conde de Romanones y a Melquíades Álvarez–. Citadas por M. GÓMEZ-SANTOS, *Gregorio...*, ob. cit., pp. 224-226.

llevaba ya algunos años, como hemos visto, hostigando al monarca, no fue hasta septiembre de 1923 cuando Marañón se mostró a disgusto con Alfonso XIII –recordemos, en este sentido, el famoso viaje que realizó con el rey a la paupérrima región de Las Hurdes al comenzar el verano de 1922.

Al abordar la relación de Marañón con Unamuno conviene señalar desde ahora mismo que fue la común oposición al régimen militar el elemento de unión más eficaz entre ambos –algo que, a la postre, también fue lo que determinó su aproximación a Ortega al finalizar la década–. Como han señalado Javier Tusell y Genoveva García Queipo de Llano, “frente a Ortega (o por lo menos al margen de él), Marañón, como Machado, Araquistáin y otros, mantuvo una estrecha y acendrada vinculación con Unamuno, el representante más caracterizado de la oposición sin fisuras contra Primo de Rivera”²². Sin embargo, como se puede ver en la correspondencia que Marañón dirigió a Unamuno, esa relación no estuvo exenta de recelos. Así por ejemplo, también en noviembre de 1923, generaron cierto malestar en Unamuno los rumores que corrieron entonces por Madrid acerca de la posible formación de un partido político formado en torno a círculos orteguianos que sería tolerado por el Directorio. Marañón trató entonces de mitigar la desconfianza de Unamuno al que dirigió las siguientes líneas:

Quiero que sepa, que todo eso del partido, tal como Vd. lo pinta, informado por lo que han dicho los periódicos estos días y quizá por gente de aquí, es completamente falso. [...] Verá Vd. lo que hay. En París, donde estaba con Goyanes y otros españoles cuando ocurrió la militarada, surgió la idea de una asociación o reunión o partido o como quiera llamársele de las gentes que hasta ahora hemos trabajado honradamente por nuestro país [...] y que hemos logrado un nombre, por lo menos respetado, fuera de España, lo cual nos autoriza y nos obliga a no parecer uno más de los españoles que se resignan regocijadamente a ser mandados por el primero que se lo proponga. Hablamos luego aquí y encontramos un ambiente favorable para formar esta minoría, sin otro programa que estar juntos y prepararnos contra el inevitable desencadenamiento de derechas cerriles que se nos viene encima. [...] Pensamos, desde luego, como condición indispensable, callar por ahora, mientras el decir algo signifique o una tachadura del censor o una patente de benevolencia del Directorio. [...] Por no tener yo significación de cabecilla y ser amigo de todos, me presté a servir de núcleo primero a la reunión. Pensábamos reunirnos hoy (domingo) para cambiar las primeras impresiones [...] cuando surgió

²² G. G. QUEIPO DE LLANO y J. TUSELL, *Los intelectuales y la República*. Madrid: Nerea, 1990, p. 205.

el suelto de *El Sol*. Este suelto tenía las apariencias de un anuncio oficioso de un partido, con su jefe, bajo la protección *solar* y, por lo tanto, grato al Directorio. El momento, además, era el peor. Y por ello, propuse estarnos quietos hasta que pasen estos días y no se nos lleve y se nos traiga con las paparruchas que han dicho los periódicos. Vea Vd., pues, que no hemos caído en el lazo, que sabemos nos tienden con insistencia. Quizá quede todo en nada. Quizá sea el principio de algo útil e importante. Allá veremos.

Marañón, suponiendo que lo que molestaba a Unamuno era el rumoreado acercamiento a círculos orteguianos, pocos días después, trató de atenuar la susceptibilidad de su interlocutor al que decía; "tal vez no desvaneciese del todo con [la anterior carta] las dudas, bien sensibles en la de usted, respecto a que anduviese yo en trapicheos con gentes de *El Sol* y de la Plaza de Oriente. Si así fue, quede desvanecido por completo ese recelo. [...] En cuanto a los de *El Sol*, excuso decirle que mi afinidad espiritual con ellos, es nula. Ya sé que Vd., cuyo juicio me importa mucho, lo sabe"²³. En cualquier caso, estas misivas son una muestra más de la pugna por el liderazgo intergeneracional entre Unamuno y Ortega.

Sin pertenecer a ningún partido político, Marañón se involucró en la oposición a la Dictadura teniendo una presencia más que notable en la esfera pública. Que Unamuno fuese el estandarte de esa oposición propició que, a lo largo de 1924, la correspondencia entre el literato y el médico se viese fortalecida como consecuencia de su común acción desde lugares como el Ateneo de Madrid. Es sabido que la oposición desde este centro cultural tuvo gran repercusión en su tiempo²⁴. Ya desde 1921 se venía reclamando en su seno responsabilidades políticas como consecuencia del *Desastre*. Llegada la Dictadura, en el Ateneo, además de Unamuno, fue Rodrigo Soriano quien se empleó con singular dureza contra el dictador. Tras diferentes encontronazos entre la institución cultural y el Directorio, éste emitió una *Nota oficiosa*, en la que clausuraba el Ateneo, destituía de su cátedra a Unamuno y le desterraba a la isla canaria de Fuerteventura junto a Soriano²⁵. La estrecha vinculación de Marañón con

²³ Citadas por M. GÓMEZ-SANTOS, *Gregorio...*, ob. cit., pp. 224-226.

²⁴ En este sentido, basta señalar la relevancia que dan a la oposición del Ateneo diferentes historiadores como se pone de manifiesto, por ejemplo, en algunos de los ensayos recogidos en J. L. GARCÍA DELGADO (ed.), *Los orígenes culturales de la II República*. Madrid: Siglo XXI, 1993. El caso de Marañón en el Ateneo como lugar de oposición a Primo ha sido estudiado por V. OUIMETTE, *Los intelectuales españoles y el naufragio del Liberalismo (1925-1956)*. Valencia: Pre-Textos, 1998, vol. II, pp. 292-293.

²⁵ Como consecuencia del ascendiente de Marañón se impulsó, a principios de 1924, su candidatura como presidente del Ateneo. Sin embargo, el Directorio impidió la celebración de dichas elecciones. Una referencia detallada de estos acontecimientos se encuentra en M.

el literato hizo que actuase entonces como correo de otras personas que conocían su frecuente correspondencia con Unamuno. Aunque estas cartas eran revisadas por la censura, Marañón no eludió referencias políticas en ellas. Tampoco omitió su pública adhesión a Unamuno desde la prensa –generalmente, a través de las páginas de *El Liberal*²⁶.

Como ha señalado M. C. Hall “el exilio de Unamuno ordenado por la Dictadura en 1924 marcó la ruptura de la Corona con la mayoría de la elite intelectual española” –singularmente con aquéllos que esperaban que Primo de Rivera fuera el *cirujano de hierro* costiano²⁷. Entonces una parte sustancial del ámbito universitario se puso en pie de guerra. Esa oposición estuvo jalonada por una serie de acontecimientos. Ya en 1924 muchos profesores universitarios suscribieron un manifiesto en el que mostraban su inquietud por la pretensión del dictador de perpetuarse en el poder²⁸. Casi un año después, el 28 de marzo de 1925, con motivo de la llegada de los restos mortales de Ángel Ganivet a Madrid, Marañón y otros como Américo Castro o Luis Jiménez de Asúa, intervinieron en la sesión necrológica que se celebró en el Paraninfo de la Ciudad Universitaria, donde denunciaron la actitud represora de la Dictadura. Como ha señalado Paul Aubert, aquél fue un acto de denuncia especialmente simbólico pues puso de manifiesto el compromiso político de aquellos intelectuales²⁹. La sesión fue suspendida cuando se intentó leer una carta de Unamuno que criticaba la política de Primo y de la que, previamente, se habían repartido 5.000 copias entre los asistentes³⁰. Marañón tuvo al tanto de lo sucedido a Unamuno. Como sabemos, la tensión en la Universidad continuó creciendo en los años siguientes con acontecimientos como los incidentes acaecidos en la apertura del Curso 1925-26, la expulsión del estudiante de ingeniería agrónoma Antonio María Sbert o la renuncia de diferentes catedráticos con motivo del Estatuto Universitario de 1928.

GÓMEZ-SANTOS, *Gregorio...*, ob. cit. pp. 160-163 y 230-235. Hay que hacer notar que, como consecuencia de la Guerra Civil, el archivo del Ateneo perdió los fondos relativos a esta época.

²⁶ Ejemplo de ello es el artículo en el que recogió el recuerdo de Unamuno del médico y escritor Duhamel que había visto llorar al desterrado al añorar sus clases y discípulos salmantinos. V. G. MARAÑÓN, “M. G. Duhamel”, *El Liberal*, 17 de diciembre de 1925.

²⁷ M. C. HALL, “El rey imaginado. La construcción política de la imagen de Alfonso XIII”, en J. MORENO LUZÓN (ed.), *Alfonso XIII...*, ob. cit., p. 72.

²⁸ Lo firmaron Marañón, Ortega y Gasset, Pérez de Ayala, Ossorio, Pittaluga o Sainz Rodríguez, entre otros. Véase. S. JULIÁ, “Los intelectuales y el rey”, en J. MORENO LUZÓN (ed.), *Alfonso XIII...*, ob. cit., p. 328.

²⁹ P. AUBERT, “Intelectuales y cambio político”, en J. L. GARCÍA DELGADO (ed.), *Los orígenes culturales...*, ob. cit., p. 50.

³⁰ Lo referido a estos sucesos viene relatado en M. GÓMEZ-SANTOS, *Gregorio...*, ob. cit., pp. 243-270. Recoge la correspondencia entre Marañón y Unamuno referida a estos sucesos.

En este orden de cosas Marañón, como Unamuno, también fue objeto de la acción represora de la Dictadura. El motivo, la conspiración cívico-militar conocida como *La Sanjuanada*. El médico fue incriminado en ella y, como consecuencia de ello, fue encarcelado en la Modelo de Madrid, entre el 23 de junio y el 23 de julio de 1926, al tiempo que le fue impuesta una cuantiosa multa de 100.000 pesetas. Durante su estancia en la cárcel recibió misivas y adhesiones de personalidades de todos los ámbitos³¹.

Parece que se puede indicar el año de 1925, como el punto de inflexión en la oscilación de Marañón desde una posición próxima a Unamuno hacia una más cercana a Ortega. Es a partir de entonces cuando se empieza a hacer patente su distanciamiento de Unamuno y cuando, como veremos en seguida, se intensifica su correspondencia con Ortega. En las cartas con el primero, Marañón mostraba su percepción de la realidad confiando, erróneamente, en la pronta caída de la Dictadura. Estaba convencido de que el espíritu liberal era entonces más fuerte que nunca, percepción, sin duda, exagerada³². Sucesivamente, en los años siguientes, la relación entre los dos se fue enfriando de modo evidente. Muestra de ello es que, ya a la altura de 1928, Marañón le decía «veo por sus alusiones que ha leído Vd. mis últimas cosas y esto me alegra tanto que me consuela de que no le haya parecido bien»³³. En todo caso, esa relación, frecuente y afectuosa, se mantuvo mientras duró la Dictadura. De hecho, cuando el régimen militar finalizó, Marañón escribió a Unamuno:

La dictadura que acaba de morir [...] tuvo una falta original [...], la persecución a Don Miguel de Unamuno. Ella ha dado, sin embargo, al mundo entero, la medida de la estulticia del régimen [...]. Nadie ha sufrido en el destierro como este entrañable e insigne español. Pero ningún otro desterrado ha podido decir que su dolor de ausencia, haya sido tan fecundo como el suyo, para su patria. La salida de la dictadura, representa sólo la borradura de unos indeseables: más la casa había quedado muda y como vacía. [i]La vuelta de Unamuno la poblará de nuevo de fecunda inquietud!³⁴

³¹ Por ejemplo, los médicos Bernard Houssay, Augusto Pi y Suñer o Émile Gley. Su encarcelamiento generó diferentes notas de protesta en la prensa firmadas por los intelectuales más relevantes del momento. Véase V. OUIMETTE, *Los intelectuales españoles y...*, ob. cit., vol. II, pp. 299-302.

³² Cartas recogidas por M. Gómez-Santos, *Gregorio...*, ob. cit., pp. 247-251.

³³ En esta ocasión, se refería a un prólogo donde hacía una loa de la eficacia del gesto en la vida pública como muestra de la implicación política de los intelectuales. Véase G. MARAÑÓN, "El espectador lesionado", prólogo a J. Castrillo Santos, *Las rutas de la libertad*. Madrid: Reus, 1928 (*Obras Completas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1966, vol. I, pp. 445-50).

³⁴ Carta fechada a principios de febrero de 1929, *lapsus* obvio pues la Dictadura cae a finales de enero de 1930. Citada por M. GÓMEZ-SANTOS, *Gregorio...*, ob. cit., p. 287.

Así fue. Como es conocido, Unamuno volvió a España en loor de multitudes³⁵. Con todo, pese al alboroto que a lo largo de los primeros meses de 1930 supuso su presencia en diferentes actos públicos, el protagonismo de Unamuno en la conformación de la naciente República fue mucho menor que el que Ortega y Gasset ejerció en la coyuntura del cambio de régimen. Éste obtenía así el liderazgo intelectual que, desde hacía más de una década, se disputaba con Unamuno.

A la esfera orteguiana se aproximó Marañón en esos últimos años de la década, ¿cómo se produjo ese acercamiento entre ambos? En esos años, además de las muestras de afecto a las que nos hemos referido, ambos trataron de atraer la firma del otro a las diferentes empresas editoriales en las que estaban involucrados. Así, mientras Marañón solicitó a Ortega obras para publicar en los *Cuadernos Científicos* que la editorial Calleja le había encargado dirigir junto a los doctores Tapia y Hernando, Ortega, por su parte, le pidió trabajos, por ejemplo, para la *Revista de Occidente*. Sin embargo, aunque ambos fueron sensibles a las iniciativas del otro, podemos señalar que apenas participaron el uno en los ámbitos del otro, ni Marañón en el grupo que rodeaba a Ortega –fundamentalmente, en *El Sol* y *La Revista de Occidente*–, ni el filósofo en el entorno del médico –lógicamente, esto no fue óbice para que pudieran tener buena relación con personas que frecuentaban esos ámbitos.

En todo caso, fue en ese año referencial de 1925 cuando se inició el acercamiento entre ambos que estamos glosando. En ello fue determinante que a partir de esa fecha es cuando comenzó a ser más evidente la crítica de Ortega al Directorio. Marañón, como otros intelectuales, había afeado su postura al margen de la implicación política³⁶. Una vez que Ortega hizo explícito su distanciamiento del mismo, desde ese momento, la correspondencia entre ambos que hasta entonces había sido, básicamente, de cortesía, muestra el acercamiento mutuo.

Con todo, esa aproximación fue paulatina y tampoco estuvo exenta de ciertas fricciones. Las principales surgieron con motivo de las publicaciones de divulgación y orientación científica de ambos. Ejemplo ilustrativo de ello son las consideraciones de ambos a propósito del deporte. Marañón había publi-

³⁵ Santos Juliá describe ese recibimiento y sus implicaciones sobre la situación política española de 1930 en S. JULIÁ, *Historia de las dos Españas*. Madrid: Taurus, 2004, pp. 210-217.

³⁶ Marañón criticó esa postura orteguiana en *La época*, 3 de abril de 1925. Así lo ha señalado P. AUBERT, "Intelectuales y cambio político", en J. L. GARCÍA DELGADO (ed.), *Los orígenes culturales...*, ob. cit., p. 82. S. Juliá ha insistido en la crítica que hacia la postura de Ortega realizó, por ejemplo, Manuel Azaña. Véase S. JULIÁ, *Historia de las...*, ob. cit., pp. 206-208. J. ZAMORA BONILLA ha estudiado la relación de Ortega con la Dictadura. Véase *Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 235-261.

cado en diciembre de 1924 su ensayo «Sexo, trabajo y deporte» en la *Revista de Occidente* en donde sostenía que el deporte, además de tener virtudes innegables para la salud del individuo, estaba teniendo un efecto nocivo sobre las jóvenes generaciones al ser considerado como sustitutivo del trabajo y no meramente como juego recreativo³⁷. Por el contrario, como ha señalado Javier Zamora, para Ortega «la actividad deportiva, aquélla que tiene un sentido superfluo y libérrimo, es la primera, más creadora, más elevada, seria e importante de la vida humana. El trabajo, es sólo decantación de ésta»³⁸. Otros puntos de divergencia fueron las tesis de Marañón sobre intersexualidad. Ante la polémica suscitada por las mismas, Ortega le pidió ciertas explicaciones para lo que Marañón le propuso la lectura de un prólogo que escribió por entonces a la monografía del científico letón Alexander Lipschütz como resumen de sus consideraciones³⁹. En cualquier caso, de esas divergencias ha quedado constancia en la correspondencia cruzada por ambos. Así, en carta de septiembre 1925, se trasluce cierto malestar de Ortega por las diferencias de criterio que sostenían:

Una cosa que sentía, desde hace tiempo, la necesidad de decirle, emanada de un fondo cordialísimo hacia usted que creo no le haya pasado desapercibido. Mi entusiasmo hacia usted me hace desear verle siempre incontaminado del pensar común, en posiciones verdaderamente peligrosas de avanzada intelectual y sosteniendo una actitud impertérrita de explorador de las altas casas. Ninguna otra postura de usted puede satisfacerme en usted. Y aunque sea todo ello un error de mi parte será un error que contiene el más delicado homenaje. Siendo esto así ¿por qué he de ocultarle que no me gusta verle coincidir con grupos demasiado amplios?

[...] El tiempo, tan galantísimo, dirá si tengo razón o si veo fantasmas pero, entretanto, amigo Marañón, discrepemos y seamos amigos juntamente.

Es evidente que esa disparidad no agradaba a ninguno de sus protagonistas. Así, dos meses más tarde, a comienzos de noviembre de 1925, era Marañón el que trataba de atajar los recelos del filósofo:

³⁷ G. MARAÑÓN, «Sexo, trabajo y deporte», *Revista de Occidente*, n.º. 18, diciembre de 1924.

³⁸ Este autor desarrolla esta idea y su relación con el Estado. Véase J. ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 247. Ortega se refirió a la cuestión deportiva en J. ORTEGA Y GASSET, «El origen deportivo del Estado», *La Nación*, Buenos Aires, febrero 1925. Posteriormente «El origen deportivo del Estado» pasó a *El Espectador*, t. VII, *Revista de Occidente*, Madrid, 1930 (*Obras Completas*, II, 705-719).

³⁹ El prólogo al que se refiere es G. MARAÑÓN, «Breve ensayo sobre la intersexualidad en la clínica», prólogo al libro de A. LIPSCHÜTZ, *Las secreciones internas de las glándulas sexuales*. Madrid: Javier Morata, 1927 (*Obras Completas*, ob. cit., vol. I, pp. 47-60).

Me ha hecho pensar mucho lo que me dice Vd. de mi oposición a sus puntos de vista. Es cierto que, salvando siempre las diferencias en el nivel intelectual, en varias ocasiones mi modo de pensar ha sido distinto del suyo, en las cosas que escribe sobre puntos que me interesan también. Se debe esto, sin duda, al modo diferente de mi educación científica, a mi modo de vivir y a mi temperamento [...]. Nunca he dudado que si alguna vez llegan a sus oídos opiniones mías, no conformes con las suyas, jamás pensará que ello menoscaba la sincera y profunda adhesión espiritual que le tengo. Sin que en ella entren para nada otro orden de sentimientos que me ligan a Vd., como la gratitud, por la bondad con que siempre ha acudido en momentos enconados para mí, a demostrarme su afecto, que no podré pagarle nunca⁴⁰.

Apenas veinte días más tarde, Ortega, al enviar unas publicaciones suyas a Marañón, le confesaba que había “vacilado, mucho en mandarle esas páginas mías porque siempre tengo la sospecha de que mis ideas le van a usted un poco al redropelo y quisiera evitarle enojos”. Con todo, aunque las diferencias son manifiestas, las cartas que se dirigen a partir de entonces no son ya de mera cortesía. En cualquier caso, resulta evidente que, hasta entonces, estos dos liberales no vivían en sintonía intelectual total o, al menos, así lo percibían los mismos protagonistas. Ciertamente es que los desencuentros eran puntuales y que compartieron muchos ámbitos y temas de interés. Entonces ambos reflexionaron, por ejemplo, acerca del amor y la sexualidad. Si Marañón insistía en la necesidad de que, por encima del impulso instintivo, se primasen los principios *eugenéticos* —que para él consistían, básicamente, en que la reproducción humana se racionalizara para evitar el envejecimiento prematuro de las mujeres y la alta mortalidad infantil— y cierta *conveniencia* en los matrimonios —que cifraba en no casarse exclusivamente por amor sino teniendo en cuenta la salubridad de los contrayentes y la estabilidad socioeconómica que iba a tener el matrimonio en ciernes—, Ortega también diferenciaba el amor del enamoramiento y de la pasión sexual⁴¹. En cualquier caso, Ortega sentía una alta consideración y respeto por Marañón y viceversa.

En los años que siguieron a ese de 1925, la correspondencia entre Ortega y Marañón refleja mayores puntos de encuentro que de desencuentro. Prueba —cierto que superficial— de este acercamiento es, por ejemplo, la carta en que Marañón expresaba su emoción “al ver mi nombre delante de uno de esos

⁴⁰ Citada por M. GÓMEZ-SANTOS, *Gregorio...*, ob. cit., p. 252.

⁴¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1939 (*Obras Completas*, V, 549 y ss.). Esta obra recoge sus escritos sobre esta materia de 1926 y 1927. ZAMORA BONILLA estudia el concepto de amor en Ortega. Véase *Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 257.

ensayos suyos, en los que toda la juventud actual ha encontrado, voluntaria o involuntariamente, gran parte de su modalidad psicológica. Créame también que ello constituye la máxima recompensa para mi labor. Presumo de ser uno de los españoles que con más minuciosidad y mayor fervor conocen la obra de Vd. Figúrese, pues, el entusiasmo con que habré leído el admirable ensayo que hoy comienza”. Obviamente, hubo muestras de mayor calado de esa aproximación en el último lustro de la década. Así por ejemplo, Marañón expresó a Ortega en 1927 su felicitación por su *Mirabeau o el político*, ensayo donde el filósofo se refería, entre otras cosas, a la diferencia entre el intelectual y el político y donde apostaba por una reforma de la Dictadura hacia una situación liberal y democrática, algo que Marañón aplaudía e indicaba que su escrito había hecho “el efecto del brillo de una espada, antes de degollar a alguien. He hablado con mucha gente: ha hecho un gran efecto”⁴².

Esta consideración nos da pie para señalar que fue la cuestión política la causa última que unió las voluntades de estos dos hombres. Ya por entonces en abierta oposición a la Dictadura, ambos se solidarizaron con la situación del otro. Si Marañón había recibido el apoyo de Ortega particularmente durante su encarcelamiento en el verano de 1926, éste lo recibió de Marañón a lo largo de 1929. El motivo fue la aprobación, en 1928, del Estatuto Universitario impulsado por el Ministro de Instrucción Pública, Eduardo Callejo. La nueva normativa favorecía que las congregaciones religiosas de Deusto y de El Escorial pudieran presentar a sus alumnos como oficiales de la Universidad estatal. Desde las páginas de *El Sol* las críticas a esta medida fueron durísimas. En marzo de 1929, se produjo una protesta estudiantil reprimida duramente por el régimen –se cerró la Universidad y se persiguió y encarceló a profesores y alumnos–, tras la cual, Ortega y otros profesores –entre los que estaban, Fernando de los Ríos, Jiménez de Asúa o Sánchez Román–, renunciaron a su Cátedra. Marañón, en carta de agosto de 1929, celebró que “el gobierno ha[ya] aceptado su renuncia a la Cátedra. Con este motivo, deseo expresarle, una vez más, mi adhesión entusiasta. Tengo tal certeza de que, a pesar de las apariencias de frialdad, esta conducta será infinitamente fecunda en un próximo porvenir”⁴³.

Así fue. Con la caída de Primo de Rivera, la evolución política e intelectual de Ortega y Marañón se cifró en su vinculación con el republicanismo. Su presencia pública en 1930 fue extraordinaria. Como ha señalado Santos Juliá ese

⁴² Como explica Javier ZAMORA, los conceptos liberal y democrático en la época estaban confundidos cuando en realidad eran conceptos diferentes. Véase *Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 248-249.

⁴³ Citada completamente por M. GÓMEZ-SANTOS, *Gregorio...*, ob. cit., p. 284.

año “merece ser adjetivado como de intelectuales”⁴⁴. Como ha mostrado la historiografía, Marañón y Ortega fueron protagonistas fundamentales de los acontecimientos que se desarrollaron entonces en España. En esos momentos que se pueden denominar de *transición*, la efervescencia e influencia de los intelectuales en la vida política consistió en su implicación en acontecimientos como la visita de algunos de ellos a Cataluña –comitiva en la cual estaban presentes nuestros protagonistas–, el Pacto de San Sebastián de agosto de 1930 –en el que estuvo presente el hermano del filósofo, Eduardo, y al que Marañón envió su adhesión–, o en la interpretación que dieron a la sublevación de Jaca de finales de ese año –cuando Marañón vio en Galán y García Hernández dos mártires de la causa republicana–⁴⁵.

Con todo, fue la *Agrupación al servicio de la República* (ASR), creada por Ortega y Marañón, junto a Pérez de Ayala, a comienzos de 1931, la empresa a través de la cual articularon aquellos liberales su impulso a la causa republicana. Como ha indicado Margarita Márquez la Agrupación fue “la culminación de la obra política de los intelectuales como grupo en la historia de España”⁴⁶.

4. Conclusiones

En este trabajo se ha estudiado la ubicación de Gregorio Marañón en la conocida *pugna intergeneracional* entre Miguel de Unamuno y Ortega y Gasset en los años anteriores a la coyuntura republicana. Desde un punto de vista metodológico, este tipo de estudios –sin duda, de carácter subjetivo y de una trascendencia relativa–, resultan ampliamente reveladores para el historiador que se acerca a un período dado. Si parafraseando a Ortega, el hombre no tiene naturaleza sino que tiene historia, no cabe duda que la biografía, las relaciones interpersonales y los efectos que sobre la vida de los protagonistas tiene el acontecer histórico, tienen un interés indudable. El análisis realizado muestra la irregular relación intelectual entre los pensadores estudiados lo que pone de manifiesto que, historiográficamente, se ha de huir de las generalizaciones sobre la ascendencia del pensamiento de unos sobre otros y que, en cualquier caso, cuando se hable de pensadores de esta entidad, se ha

⁴⁴ S. JULIÁ, *Historia de las...*, ob. cit., p. 209.

⁴⁵ De hecho, con este último motivo, Marañón señalaba a Pérez de Ayala “que ahora debemos iniciar la glorificación de Galán y su compañero, mártires de la libertad [...] Este punto de los dos hombres sacrificados tan insensatamente hay que aprovecharlo, porque es justo y muy eficaz ¿qué te parece que puede hacerse?”. FGM. Marañón a Pérez de Ayala. Signatura 2-7. Citado por M. GÓMEZ-SANTOS, *Gregorio...*, ob. cit., p. 311 y, también por M. MÁRQUEZ PADORNO, *La Agrupación al servicio de la República*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, pp. 64-65.

⁴⁶ M. MÁRQUEZ PADORNO, *La Agrupación...*, ob. cit., p. 245.

de estudiar pormenorizadamente su influencia mutua. Tres tesis fundamentales se han sostenido en estas páginas. La principal es que, en el período estudiado, Marañón se mostró más cercano al liderazgo unamuniano, al menos, hasta 1925. Segunda, fue la oposición a la Dictadura de Primo de Rivera la que determinó la cercanía de Marañón primero con Unamuno y después con Ortega. Y, tercera, fue la quiebra de la institución monárquica la que terminó de aunar a Ortega y Marañón en torno de un ideal político común: la causa republicana. ●

Ortega y las libertades

Antonio Pérez Luño

ORCID: 0000-0002-4110-8662

Resumen

Este ensayo tiene por objeto el estudio de la significación de las libertades en el pensamiento y la obra de Ortega. El interés del tema se funda en la circunstancia de que José Ortega y Gasset es considerado como uno de los más genuinos y sólidos representantes del liberalismo español. Por ser la referencia a las libertades un problema recurrente en toda la obra de Ortega, este trabajo no pretende agotar de forma exhaustiva, esas referencias. No se ha pretendido hacer un inventario de las citas orteguianas relativas a los derechos y libertades. No se ha elaborado un censo cuantitativo de remisiones terminológicas, se ha preferido esbozar una aproximación cualitativa a la concepción raciovitalista de los derechos, que dimana lo mismo de las alusiones expresas a esa categoría, que de otras tesis que implícitamente a ellos van referidas.

Palabras clave

Ortega y Gasset, democracia, derechos humanos, Estado de Derecho, justicia, liberalismo, libertad, libertades, valores

Abstract

This paper aims at studying the meaning of liberties within Ortega's thought and works. The interest of this topic is based upon the fact that José Ortega y Gasset is regarded as one of the most genuine and solid representatives of Spanish Liberalism. Taking into account that liberties have a continuous reference in Ortega's works, this paper will not attempt to cover every one of them. No complete list of quotations related to rights and liberties have been tried to be displayed. No quantitative census of terminological references has been elaborated. Instead, I have preferred to lay out a qualitative approach to the rational-vitalistic concept of rights, which derives both from explicit references and implicit thesis.

Keywords

Ortega y Gasset, democracy, human rights, rule of law, justice, liberalism, liberty, liberties, values

1. Planteamiento: derechos y libertades en la filosofía raciovitalista

Prender el estudio de la significación de las libertades en el pensamiento y la obra de Ortega puede parecer, por decirlo orteguianamente, “una enormidad”. Se ha dicho, no faltan buenas razones para decirlo, que José Ortega y Gasset es el más genuino y sólido representante del liberalismo español¹. Corroborar, también, la centralidad temática y problemática

¹ *Vid.*, por todos, P. CEREZO GALÁN, “Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio”, en el vol. a cargo de F. H. LLANO y A. CASTRO, *Meditaciones sobre Ortega*

Cómo citar este artículo:

Pérez Luño, A. (2007). Ortega y las libertades. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (14/15), 143-181.
<https://doi.org/10.63487/reo.591>

Revista de
 Estudios Ortegaianos
 N° 14/15. 2007
 mayo y noviembre



de las libertades en el seno de la meditación política orteguiana, la evidencia de que existen pocos aspectos y argumentos de la misma que, explícita o implícitamente, no incidan en su sentido teórico o en su relevancia práctica.

La coherencia interna de la doctrina raciovitalista, quizás no esté de más el recordarlo, establece en el propio núcleo de su concepción el estricto nexo entre el sentido singular y plural de la libertad. La libertad es condición necesaria de ese quehacer autónomo e intransferible en el que la vida de cada yo consiste. Pero la vida humana no se explicita en la esfera ingrátida de lo abstracto, sino en el seno preciso e ineludible de la circunstancia. Siendo la circunstancia inimaginable sustraída de la relación del yo con los demás, su ejercicio se resuelve en la interferencia subjetiva de las libertades.

La libertad constituye, para Ortega, el ingrediente insoslayable de una vida auténtica, porque sin ella la vida de cada yo no sería la suya, sino la de los otros o la de nadie. Por eso, su proyección en la pluralidad de las libertades supone la condición básica para la salvación del yo: las libertades son las categorías a través de las cuales el yo procede a la salvación de su circunstancia, porque, a tenor del célebre *motto* orteguiano, si el sujeto no salva a su circunstancia no se salva así mismo².

Estos presupuestos notorios de la filosofía raciovitalista avalan la posibilidad e incitan la pretensión de acometer la entera interpretación del legado político orteguiano desde el prisma de las libertades. Pero, por ser la de las libertades cuestión principal en la filosofía política de Ortega, y aún en toda su filosofía, su estudio impone algunas premisas y cautelas metódicas previas. En lo que atañe a estas consideraciones, las mismas se concretan en cuanto sigue:

1) Se ha descartado de este ensayo cualquier pretensión de exhaustividad en la referencia a todas y cada una de las alusiones de Ortega a las libertades, incluidas en su ingente obra. No se trata aquí, por tanto, de hacer un inventario de las citas orteguianas relativas a los derechos y libertades. Antes que un censo cuantitativo de remisiones terminológicas, se ha preferido esbozar una aproximación cualitativa a la concepción raciovitalista de los derechos, que dimana lo mismo de las alusiones expresas a esa categoría que de otras tesis que implícitamente a ellos van referidos.

y *Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset & Tébar, 2005, pp. 625 y ss.; F. LÓPEZ FRÍAS, *Ética y política. En torno al pensamiento de José Ortega y Gasset*. Barcelona: PPU, 1984; I. SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, 1986.

² Cfr. para una exposición más detenida en pormenores sobre los principales rasgos informadores del pensamiento social y político de Ortega: A. E. PÉREZ LUÑO, "Hegel y Ortega. Meditación sobre los presupuestos historiográficos de la filosofía del derecho" en el vol. a cargo de F. LLANO y A. CASTRO, *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 523 y ss.

2) Excede también del propósito de esta nota trazar un perfil de la filosofía política orteguiana, así como de la amplia y, muchas veces, estimulante polémica doctrinal referente a sus presupuesto ideológicos. Estas circunstancias tan solo serán objeto de atención en la medida en que afecten directamente al ideario orteguiano sobre las libertades.

3) Se inscribe, por el contrario, en el objeto inmediato de estas reflexiones, avanzar algunos puntos de orientación sobre las ideas básicas de Ortega dirigidas a clarificar el significado y alcance de las libertades y a precisar su relevancia en el seno de la filosofía política raciovitalista.

4) Asimismo, se tomarán en consideración los estímulos metódicos que, desde el pensamiento y la obra de Ortega, resultan fecundos para el análisis actual de los derechos humanos. Es sabido que la teoría de Ortega ofrece un fértil elenco de paradigmas, imágenes y enfoques metodológicos, susceptibles de ser proyectados, como modelos explicativos, de distintos fenómenos sociales y políticos. Algunas de esas categorías metódicas serán utilizadas aquí como aspectos relevantes de la contribución orteguiana al análisis de los derechos y libertades.

2. Las libertades como ideales y como arquetipos

En su penetrante estudio de 1927 sobre *Mirabeau o el político*, Ortega enuncia una interesante distinción entre las nociones ideales y arquetípicas. Los ideales, nos dice Ortega, “son las cosas según estimamos que debieran ser. Los arquetipos son las cosas según su ineluctable realidad”³. Opina Ortega que si nos habituásemos a buscar el arquetipo de cada cosa, la estructura esencial que la naturaleza, ha querido asignarles, se evitaría engendrar un ideal absurdo de esa cosa, de este modo el arquetipo de las cosas nunca se halla en contradicción con los caracteres básicos que las constituyen. Frente a los arquetipos, los ideales son las cosas recreadas por nuestro deseo, son *desiderata*. Pero –se pregunta Ortega–: “¿qué derecho tenemos a considerar lo imposible, a considerar como ideal el cuadrado redondo?”⁴.

En esa obra señala Ortega, su designio de postular una higiene de los ideales, una lógica del deseo. A su juicio, conviene denunciar el riesgo implícito en

³ J. ORTEGA Y GASSET, *Mirabeau o el político*, en *Obras Completas* (en adelante, *Oc83*). Madrid: Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, vol. III, p. 603. Seis años antes de la publicación de este ensayo sobre Mirabeau, en 1921 al tratar en *España invertebrada* (en *Oc83*, III, 100) la cuestión de la magia del “debe ser”, Ortega anticipa, sin utilizar expresamente esta terminología, la diferencia entre ideales y arquetipos al oponer las concepciones ideales, irreales y abstractas, de la política, los modelos que dimanaban de las perfecciones reales de la vida histórica.

⁴ *Ibid.*

la concepción idealista de los ideales. Esa concepción no reconoce la jurisdicción de la realidad y suplanta las cosas por imágenes deseadas. La tesis idealista incurre en el infantilismo, siente lo real como una materia moldeable y mágica, dócil a las combinaciones de nuestra ambición. La “madurez –en palabras de Ortega– comienza cuando descubrimos que el mundo es sólido, que el margen de holgura concedido a la intervención de nuestro deseo es muy escaso y que más allá de él se levanta una materia resistente, de constitución rígida e inexorable”⁵.

Esta cautela conduce a depurar la noción idealista de los ideales, al emanciparla de los deseos fantásticos y abstractos y al establecer su conexión con la categoría real y concreta de los arquetipos. De este modo, se vincula lo ideal con la realidad misma en lo que tiene de profunda y esencial. En esta nueva concepción raciovitalista, los ideales se entroncan en la naturaleza y no en meras elucubraciones de nuestra cabeza: son mucho más ricos de contenido que los deseos fantásticos las ensoñaciones quiméricas: tienen mucha mayor sustancia y proyección práctica. Para Ortega el idealismo vive de falta de imaginación: “Todo el que sea capaz de imaginarse con exactitud realizado su abstracto ideal sufre una desilusión, porque ve entonces cuán sórdido y mísero era si se compara con la fabulosa cuantía de cosas deseables que la realidad, sin nuestra colaboración, ha inventado”⁶.

No huelga insistir en que, pese a la impresión inicial que el planteamiento orteguiano pudiera sugerir, el mismo no entraña la suplantación de los ideales por los arquetipos. Ortega no pretende abolir los ideales, sino que, como expresamente indica, se propone: “una higiene de los ideales, una lógica del deseo”. Ese designio se explicita en la superación de la fractura entre ideales y arquetipos, entre el “ser” y el “deber ser”, sin que ello se traduzca en la confusión entre esas categorías. Los ideales mantienen su función deontológica, pero en ella se inscriben el conjunto de perfecciones, exigencias y necesidades de la vida real, con lo que trascienden su significado idealista y pierden su connotación ilusoria y abstracta.

La sugerente distinción de Ortega, entiendo que resulta de inmediata y provechosa aplicación metódica para enfocar la fundamentación axiológica de los derechos humanos, así como para establecer criterios de distinción de esta categoría respecto al concepto de los derechos fundamentales.

La expresión “derechos humanos” hace referencia al conjunto de valores éticos de la personalidad que deben servir de fundamento y medida del derecho

⁵ *Ibíd.*

⁶ *Oc*83, III, 604.

positivo⁷. Los derechos humanos poseen, por tanto, una insoslayable dimensión deontológica, axiológica o, en los términos de la distinción orteguiana, ideal. Se trata de un conjunto de bienes humanos básicos o valores de la personalidad que “deben” fundamentar e informar las normas e instituciones que conforman el derecho positivo de los Estados de derecho. El mérito del raciovitalismo consiste, en este punto, en auspiciar una concepción de los ideales superadora del idealismo.

Concebir el contenido de los derechos humanos en términos axiológicos exige dar respuesta a determinados riesgos que emanan de los excesos idealistas en la formulación de los valores. Porque el idealismo, en sus formulaciones neokantianas y neohegelianas, ha desembocado en los extremos de la Escila y Caribdis que representan las versiones radicales del objetivismo y el subjetivismo axiológicos. Desde premisas neohegelianas, los valores que informan el contenido de los derechos humanos, tienden a concebirse como un sistema dialéctico de principios absolutos situados en una esfera ideal anterior e independiente de la experiencia. En tanto que, desde premisas neokantianas, los valores pueden reducirse al plano de los deseos subjetivos, por más que se pretenda justificarlos a través de formas de racionalidad, que resultan siempre, formales, abstractas como meras inferencias de la individualidad. El peligro de un transpersonalismo metafísico subyace a determinadas versiones neohegelianas. Asimismo algunas doctrinas del idealismo neokantiano parecen no menos insatisfactorias, porque al extremar su matriz individualista, engendran formas de decisionismo o la propia anarquía de los valores.

Frente a estas posturas el raciovitalismo, en su dimensión axiológica, parte de la posibilidad de llegar a establecer las condiciones que permiten a la racionalidad práctica dotar de experiencia vital a los valores. Ortega critica al idealismo por su pretensión de concebir los valores desde su estricta racionalidad “pura”. Esta pretensión resulta insatisfactoria; los valores no pueden abstraerse de la vida humana, en la que la racionalidad constituye un ingrediente básico, pero no único, ni suficiente⁸.

De ello se infiere que las formas presentes en las que los valores se manifiestan no existen al margen del espesor de la consciencia de la vida humana en su integridad. Los valores son, por tanto, una parte de la vida y como todo fenómeno humano son relativos a un tiempo y sólo tiene sentido desde su ubicación temporal. La consciencia histórica determina que no se puedan considerar los

⁷ Cfr. A. E. PÉREZ LUÑO, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Madrid: Tecnos, 2005, 9ª. ed., pp. 23 y ss.; A. E. PÉREZ LUÑO, *Los derechos fundamentales*. Madrid: Tecnos, 2004, 8ª. ed., pp. 43 y ss.

⁸ J. ORTEGA Y GASSET, “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, en *Oc83*, VI, 196 y ss.

valores como una categoría eterna e inmutable, sino como un aspecto de las propias variaciones del ser humano, concretadas en aspiraciones, necesidades e ideales de perfección⁹.

Pienso que en este aspecto, la enseñanza de Ortega contribuye eficazmente a evitar que la fundamentación axiológica de los derechos humanos quede reducida a una serie de argumentaciones formales, a meros procedimientos intelectuales abstractos, o a juicios de deber ser carente de cualquier referencia a la vida humana histórica y concreta. En esta esfera, más que en cualquier otra, no se puede perder de vista la referencia inmediata de *humanidad* que constituye la razón de ser de cualquier derecho y, por antonomasia, de los derechos humanos. Estimo que existe una coincidencia básica entre las tesis raciovitalistas sobre los ideales y la fundamentación de los derechos humanos en la teoría de las necesidades que he propugnado en estos años. De acuerdo con ella, la fundamentación axiológica de los derechos, lejos de traducirse en fórmulas abstractas y vacías, recibe su contenido material del sistema de necesidades básicas o radicales, que constituye su indeclinable soporte antropológico. El fundamento de los derechos humanos, que he propugnado utilizaba la teoría de las necesidades forjada por la Escuela de Budapest, y básicamente por Agnes Heller. Me parecía que sus tesis podían servir de correctivo del carácter excesivamente abstracto y sofisticado de la teoría consensual de los valores elaborada por la Escuela de Francfort y, en particular, por Habermas. En años sucesivos, la teoría habermasiana parece haber asumido un progresivo apetito de "facticidad"; mientras que el pensamiento de Heller ha ido abjurando de las referencias antropológicas concretas que informaban su prístina concepción de las necesidades radicales, para acrecentar su cariz especulativo¹⁰.

La teoría orteguiana de los valores no sólo contribuye a la superación de sus versiones idealistas, sino que establece un nexo entre ideales y arquetipos que resulta también del mayor interés para un correcto planteamiento de las relaciones entre los derechos humanos y los derechos fundamentales. Conviene recordar que estas dos nociones de derechos no significan lo mismo, por más que exista una profunda interrelación entre ambas. Los *derechos humanos* (que

⁹ Sobre la fundamentación de los derechos en la teoría de las necesidades, *vid.* mi libro: *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, ob. cit., pp. 170 y ss. y pp. 581 y ss. Estas tesis han hallado también cumplido desarrollo en las aportaciones de M. J. AÑÓN, *Necesidades y derechos. Un ensayo de fundamentación*. Madrid: CEC, 1994; R. GONZÁLEZ-TABLAS SASTRE, "Necesidades y valores. Su fundamentación antropológica mediante una explicación heurística", en *Anuario de Filosofía del Derecho*, vol. 3., 1986; y J. HERRERA FLORES, *Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest*. Madrid: Tecnos, 1989.

¹⁰ Cfr. A. E. PÉREZ LUÑO, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, ob. cit., pp. 581 y ss.

corresponden a los *ideales*, según la distinción orteguiana), poseen una insoslayable dimensión axiológica y deontológica. Se trata de aquellas facultades inherentes a la persona que deben ser reconocidas por el derecho positivo. Cuando se produce ese reconocimiento aparecen los *derechos fundamentales* (que corresponderían a los *arquetipos*, en la acepción de Ortega) cuyo nombre evoca su función fundadora del orden jurídico de los Estados de Derecho. Por tanto, los derechos fundamentales constituyen un sector, sin duda el más importante, de los ordenamientos jurídicos positivos democráticos¹¹.

La virtualidad explicativa de la distinción de Ortega entre ideales y arquetipos, asumida como pauta metódica para el análisis de los derechos humanos, contribuye a clarificar la dimensión axiológica y la función deontológica de este concepto. Lo primero, porque invita a integrar los valores en los que los derechos humanos se fundan en el sistema de perfecciones, exigencias y necesidades vitales y, por eso, históricas. Lo segundo, porque al postular la relación insoslayable entre ideales y arquetipos, “ser” y el “deber ser”, contribuyen a una articulación correcta de las relaciones entre los derechos humanos y los derechos fundamentales. Los primeros son ideales imbuidos de vocación de positividad; es decir, de plasmarse en normas e instituciones jurídicas de los sistemas democráticos asumiendo la condición de derechos fundamentales. Los derechos humanos no pierden su dimensión contrafáctica reivindicativa de la libertad frente a cualquier fenómeno histórico de opresión. Pero, en su concepto se integran también las experiencias históricas de aquellos ejemplos normativos e instituciones que, en forma de derechos fundamentales, han contribuido más decisivamente al perfeccionamiento y garantía positiva de las libertades.

3. Estimativa, justicia y derechos humanos

La distinción avanzada por Ortega entre ideales y arquetipos no sólo resulta provechosa para el enfoque metódico del concepto de los derechos, es también del mayor interés para explicar su entera actitud axiológica y en su seno analizar su concepción de la justicia, no exentas de contradicciones, así como para establecer el nexo entre la estimativa y los derechos humanos.

Ortega dedica en el año 1923 un ensayo que titula “Introducción a una estimativa” a plantear una teoría general de los valores. Cabe conjeturar que la obra fue escrita anteriormente en la etapa de su mayor fervor y afinidad inte-

¹¹ Cfr. A. E. PÉREZ LUÑO, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, ob. cit., pp. 32 y ss.; A. E. PÉREZ LUÑO, *Derechos fundamentales*, ob. cit., pp. 44 y ss.; A. E. PÉREZ LUÑO, *La tercera generación de derechos humanos*. Cizur Menor (Navarra): Thomson/Aranzadi, 2006, pp. 235 y ss.

lectual con la fenomenología de Husserl y, de modo especial, de Max Scheler. En esa concepción halla un conjunto de argumentos relevantes para reforzar su oposición a la axiología inspirada en el subjetivismo neokantiano. Se trata de un estudio de incuestionable interés, por su influjo ulterior en la conformación de la estimativa jurídica¹².

El punto de partida de Ortega se cifra en la tesis de que: “se recurre al vocablo «valor» precisamente cuando parecen inservibles todos los demás conceptos para entender ciertos fenómenos”¹³. Para la comprensión de esos fenómenos problemáticos se formulan los valores que aparecen como categorías apriorísticas, irreales y objetivas, cuyo conocimiento es absoluto y “cuasi matemático”. Dícenos Ortega que tienen los valores su validez antes e independientemente de que funcionen como metas de nuestro interés y nuestro sentimiento”¹⁴. Por ello, califica Ortega “a la estimativa como ciencia *a priori* del valor, cuyas leyes son de evidencia perfecta al modo de las geométricas”¹⁵.

Uno de los valores básicos de la estimativa orteguiana es, como no podía ser de otro modo, la justicia. Bajo la inspiración fenomenológica sustentará Ortega: “lo que *es* nos parece *no valer* nada, y, en cambio, lo que *no es* se nos impone como un valor máximo [...], la perfecta justicia nunca lograda y siempre ambicionada”¹⁶. Y, con idéntico énfasis, llegará a sentenciar: “sentimos con perfecta claridad la justicia perfecta, sin que hasta ahora sepamos qué situación real podría realizarla”¹⁷. En estas frases, Ortega aparece como un radical partidario de la fractura entre el “ser” y el “deber ser”, entre los valores y las experiencias fácticas, entre los ideales y los arquetipos. En consecuencia con dicho planteamiento, cuando traza un cuadro clasificatorio de los valores, incluye a la justicia en el seno de los valores espirituales y dentro de ellos en la clase de los valores morales, que son diferentes e independientes de los valores vitales (salud, energía, fortaleza...)¹⁸.

Con la diáfana rotundidad con la que Ortega expresa sus puntos de vista, alude a un ejemplo que posee el mérito de compendiar y clarificar el núcleo de la hipercompleja y abstrusa concepción fenomenológica de los valores¹⁹, con

¹² Cfr. B. DE CASTRO CID, *La filosofía jurídica de Luis Recaséns Siches*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 1974, pp. 153 y ss.; A. E. PÉREZ LUÑO, *Trayectorias contemporáneas de la filosofía y la teoría del derecho*. Lima: Palestras, 2006, 4ª. ed., pp. 162 y ss.

¹³ J. ORTEGA Y GASSET, “Introducción a una estimativa”, en *Oc83.*, VI, 316.

¹⁴ *Ibid.*, p.327.

¹⁵ *Ibid.*, p.325.

¹⁶ *Ibid.*, p.318.

¹⁷ *Ibid.*, p.331.

¹⁸ *Ibid.*, p.335.

¹⁹ En la filosofía jurídica española resultan de especial interés las contribuciones al estudio de la fenomenología debidas a: M. ALBERT MÁRQUEZ, *Derecho y valor. Una filosofía jurídica fenomenológica*.

una interesante apostilla a sus implicaciones iusfilosóficas. Según la estimativa, basada en la ética material de los valores, éstos “valen” con independencia de la realidad y de cualquier voluntad subjetiva.

Shakespeare –nos dice Ortega– sabía ya todo esto. Discutiendo Héctor y Troilo sobre el caso Helena, reparte el poeta entre ellos las dos teorías de valor: la subjetivista y la objetivista.

–Hermano –dice Héctor–, ella no vale lo que nos cuesta conservarla.

Y Troilo: –¿Qué valor puede tener una cosa sino el que nosotros le demos?

A lo que Héctor replica con estas aladas, esenciales palabras:

–No, el valor no depende de la querencia individual; tiene su propia estimación y dignidad, que le compete no menos en sí mismo que en la apreciación del hombre.

Se nos presenta, pues, el valor como un carácter objetivo consistente en una dignidad positiva o negativa que en el acto de valoración reconocemos. Valorar no es dar valor a quien por sí no lo tenía; es reconocer un valor residente en el objeto. No es una *quaestio facti*, sino una *quaestio juris*. No es la percatación de un hecho, sino de un derecho. La cuestión del valor es la cuestión de derecho por excelencia. Y nuestro derecho en sentido estricto representa sólo una clase específica de valor: el valor de justicia²⁰.

Las tesis expuestas en su doctrina sobre la estimativa suscitan gran perplejidad en la interpretación general de la filosofía de Ortega al ser abiertamente incompatibles con el núcleo de la filosofía raciovitalista: ¿cómo conjugar unos valores apriorísticos, irreales, dotados de una objetividad independiente a las determinaciones humanas, con una filosofía raciovitalista que ostenta como postulado guía e indeclinable el valor de la propia vida humana? Importa señalar que la contradicción no es sucesiva en el tiempo, porque simultáneamente a la aparición de su ensayo sobre la estimativa en 1923, publica Ortega su libro *El tema de nuestro tiempo*, obra de importante calado en la conformación doctrinal del raciovitalismo. En esta monografía se sustentan tesis que, respecto a la inspiración fenomenológica de la estimativa, implican una antítesis irreductible.

Ortega opone, en este trabajo, a la moral especulativa, racionalista y abstracta personificada en Sócrates, la moral de los sentimientos y las experiencias vitales que identifica en Don Juan; a los valores anteriores, trascendentes

lógica. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2004; J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA, *¿Derecho natural o axiología jurídica?* Madrid: Tecnos, 1981; J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA, *Moralidad, Derechos, Valores*. Madrid: Civitas, 2003.

²⁰ *Ibid.*, p.327.

e impuestos a la vida, enfrenta los valores presentes, immanentes y ordenados por la propia vida humana; frente a la vida intelectualista: la vida al servicio de la cultura, el raciovitalismo reivindica el nuevo lema: la cultura al servicio de la vida²¹. La aportación que dimana de ese tema o tarea de nuestro tiempo, en el plano axiológico, puede cifrarse en dos postulados fundamentales: en lo que atañe a su significación y contenido, la sustitución de los valores del intelecto puro por los valores vitales; en el de su conocimiento, la defensa de un perspectivismo intersubjetivista como alternativa frente al subjetivismo relativista y al objetivismo racionalista. La doctrina del “punto de vista”, constituye una valiosa contribución orteguiana a la gnoseología de los valores. Estimo de la mayor importancia la tesis de Ortega según la cual: “la verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial*. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnimoda y absoluta”²².

Las reflexiones que anteceden sitúan al estudioso de la axiología raciovitalista ante insoslayables dilemas hermenéuticos que, en su expresión analítica y en sus aspectos principales, pueden reconducirse a las siguientes tesis:

1ª.) La tesis de la *separación*, que equivaldría a interpretar como dos doctrinas autónomas e independientes de los valores a la que se contiene en la estimativa fenomenológica y la que se infiere del raciovitalismo. Según esta opción hermenéutica Ortega asumiría en su doctrina dos concepciones diferenciadas de los valores. Esta interpretación implicaría una cesura epistemológica que choca frontalmente con la exigencia de integridad, totalidad o “pantomía”, que constituye un ingrediente básico de la filosofía raciovitalista²³.

2ª.) La tesis de la *complementariedad*, que consideraría al raciovitalismo como una teoría del conocimiento (gnoseología) y del ser (ontología), completada y perfeccionada por la teoría fenomenológica de los valores (axiología). Por análogas razones que invitan a descartar la tesis anterior, debe también descartarse ésta. La misma vendría a consagrar una fragmentación, discontinuidad e incoherencia interna en el seno de la filosofía raciovitalista.

3ª.) La tesis de la *reformulación* o adaptación de la axiología fenomenológica por el raciovitalismo. Esta postura entendería la actitud de Ortega como un empeño intelectual dirigido a reconstruir las categorías axiológicas de la fenomenología en clave raciovitalista. También debe descartarse esta posibilidad, porque los textos precitados de la estimativa expuesta por Ortega acogen sin

²¹ *El tema de nuestro tiempo*, en *Oc83*, III, 174 y ss.

²² *Ibid.*, p. 202.

²³ *¿Que es Filosofía?*, en *Oc83*, VII, 336 y ss.

rectificaciones, modificaciones o innovaciones relevantes, los principales postulados y dogmas de la teoría fenomenológica de los valores.

4ª.) La tesis del interés *incidental* o episódico. Esta interpretación propone considerar la estimativa como una fase en la trayectoria filosófica de Ortega. Ortega y Gasset, intelectual siempre alerta para captar y asumir los avances culturales de su tiempo, aprovechó la elaborada teoría de los valores de la fenomenología para la crítica a dos postulados básicos del neokantismo: frente al formalismo, la posibilidad de proponer una doctrina material de los valores; contra el subjetivismo, la remisión a un estricto objetivismo axiológico.

Esta coincidencia respondió a la etapa de mayor afinidad de Ortega hacia la filosofía fenomenológica y fue muy pronto superada. En las enjundiosas y esclarecedoras páginas de su *Prólogo para alemanes*, en las que traza un esbozo de su autobiografía intelectual, Ortega explica, con pormenorizado detalle, los motivos que le llevaron al sucesivo abandono del neokantismo y la fenomenología en la medida en que forjaba su propia filosofía raciovitalista²⁴. Por eso, Ortega construirá una axiología raciovitalista que, en sus aspectos básicos constituye una implacable impugnación de la estimativa fenomenológica. Cabría afirmar, por ello, que la *Estimativa* es un texto de Ortega, pero no es un texto orteguiano, en la medida en que contradice abiertamente el núcleo de la reflexión raciovitalista.

Esta tesis parece la más plausible para explicar la insoslayable antinomia existente entre lo dicho por Ortega en su estimativa y la integridad de su concepción raciovitalista. De modo expreso señalara Ortega, para explicitar su total alejamiento de la filosofía fenomenológica, que: “la fenomenología, que aspira a ser expresión máxima de la razón, no es formalmente función de la vida, sino que es actividad independiente: conocer por conocer [...] El orbe de absoluta realidad que es para Husserl lo que llama *vivencias puras*, no tienen nada que ver con la vida: es, en rigor, lo contrario de la vida. La actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario de la actitud que llamo *razón vital*”²⁵.

La tesis que juzga un episodio incidental la versión orteguiana de la estimativa fenomenológica, por ser abiertamente contraria al raciovitalismo, se halla también corroborada cuando se toma en consideración el valor de la justicia. En un fragmento muy significativo de *El tema de nuestro tiempo*, Ortega denunciará la tradición filosófica para la cual: “el sentimiento de la justicia y las acciones que suscita nacen en el individuo; pero no vuelven a él, como a su cen-

²⁴ “Prólogo para alemanes”, en *Oc83*, VIII, 15 y ss.

²⁵ “Apuntes sobre el pensamiento su teurgia y su demiurgia”, en *Oc83*, V, 545; *vid.*, asimismo, las críticas a la filosofía fenomenológica contenidas en su “Prólogo para alemanes”, ob. cit., pp. 42 y ss.

tro, sino que concluyen en el valor extravital de lo justo. La fórmula *pereat mundus, fiat justitia* expresa con radicalismo frenético el desdén hacia la vida y la apoteosis moderna de las normas culturales²⁶.

Para la cultura del intelecto abstracto, en la que se inscribe la fenomenología, los valores son entes ultravitales, válidos en sí mismos al margen de la experiencia humana y de la historia.

Ortega sitúa su axiología raciovitalista en las antípodas de esa concepción. De modo tajante y concluyente reivindicará la indeclinable condición social de todas las categorías jurídicas y políticas y expresamente afirmará: “todas esas ideas –ley, derecho, Estado, internacionalidad, colectividad, autoridad, libertad, justicia social etc.–, cuando no lo ostentan ya en su expresión, implican siempre, como su ingrediente esencial, la idea de lo social, de sociedad. Si ésta no está clara, todas esas palabras no significan lo que pretenden y son meros aspavientos²⁷”.

En el curso de 1948-49 del Instituto de Humanidades, cuando Ortega expone el tema de *Una interpretación de la historia universal*, al hilo de la exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee, avanzará unas tesis provocativas sobre su concepción de la justicia. Según palabras textuales de Ortega: “A fuerza de hablar de *justicia* se ha aniquilado el *ius*, el Derecho, porque no se ha respetado su esencia, que es la inexorabilidad y la invariabilidad. El reformismo del Derecho, al hacerlo inestable, mudadizo, lo ha estrangulado²⁸”. Para Ortega y Gasset la justicia significa, especialmente desde 1789, “ciertos *desiderata* de orden moral y ético, utópico y místico, por sí ajenos totalmente al Derecho como tal²⁹”. Las normas e instituciones jurídicas romanas, así como el sistema jurídico inglés, no se concibieron para ser justas sino como resultado de luchas políticas y sociales; como precipitado histórico de experiencias prácticas de y para la convivencia. En un párrafo de su obra *Del Imperio Romano*, sentenciará con análogo

²⁶ *El tema de nuestro tiempo*, ob. cit., p. 184. Sobre la teoría orteguiana de la justicia, *vid.*: F. CUENCA ANAYA, *El Derecho en Ortega y Gasset*. Sevilla: Real Academia Sevillana de Legislación y Jurisprudencia, 1994, pp. 36 y ss.; M^a. I. FERREIRO LAVEDÁN, *a teoría social de Ortega y Gasset: los usos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, 2^a. ed., pp. 259 y ss.; J. HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, *El derecho en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, 1965, pp. 219 y ss.; F. H. LLANO ALONSO, “Estudio iusfilosófico sobre la relación de continuidad existente entre la filosofía de la vida, el raciovitalismo de Ortega y la teoría de la experiencia jurídica”, en el vol., col., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 509 y ss.; G. ROBLES MORCHÓN, “La filosofía jurídica de Ortega: el derecho como uso social y la justicia como valor”, en *ibid.*, donde el profesor Robles alude, con razón, a la antítesis que entraña la concepción orteguiana del derecho, de inequívoco signo sociológico y basada en los usos y su concepción de la justicia como valor apriorístico, irreal y trascendente, que dimana de la estimativa, pp. 389 y ss.

²⁷ *El hombre y la gente*, en *Oc83*, VII, 80.

²⁸ *Una interpretación de la historia universal*, en *Oc83*, IX, 227.

²⁹ *Ibid.*, p.223.

énfasis: “no entendemos muy bien lo que es el derecho, nacidos en un tiempo que ha triturado todo derecho con una maza extrajurídica denominada «justicia» y cree torpemente que el derecho es derecho porque es justo, mientras el romano castizo pensaba, inversamente, que lo justo es justo porque es derecho”⁵⁰.

Los textos de Ortega contribuyen a precisar su idea de la justicia. Más allá de la rotundidad de sus afirmaciones, que asumidas en su literalidad podrían conducir a la engañosa tesis de una infravaloración orteguiana de la justicia, su planteamiento conduce a la exigencia de dotar al valor de la justicia de las condiciones de socialidad, historicidad y vitalidad que son constitutivas de la filosofía raciovitalista. Como indicaba *supra*, la dicotomía orteguiana, ideales/arquetipos, ofrece una fecunda contribución para la inteligencia de la actitud raciovitalista sobre la justicia. Las citas del pensamiento orteguiano de madurez parecen trazar una antítesis insalvable entre las formas más depuradas del derecho y las exigencias de la justicia, inclinándose por la prevalencia de las primeras. Estimo, que la correcta hermenéutica de estas tesis no debe conducir a considerar a Ortega como un enemigo de la dimensión axiológica de la justicia. Más bien, lo que su postura entraña es la necesidad de que el valor de la justicia no se conciba como un mero ideal de abstracto deber ser, válido en sí mismo al margen de la experiencia, sino que se le conciba como un valor vital penetrado de las perfecciones arquetípicas manifestadas en los mejores modelos históricos de juridicidad.

Una vez precisada la concepción axiológica de Ortega, conviene recordar aquí la idea comúnmente aceptada de que los derechos humanos son especificaciones históricas y proyecciones subjetivas de un valor jurídico y político omnicompreensivo y fundamental: la justicia. En cierto modo fue Kant quien, al precisar el *suum quique/meum iuris* objeto tradicional de la justicia como aquello con lo que la persona está tan inescindiblemente ligada que cualquier uso que otro pudiera hacer de ello sin su consentimiento le causaría una lesión, estableció de forma implícita la derivación de los derechos de la justicia. Los derechos humanos consisten, precisamente, en facultades inherentes a la naturaleza misma del hombre y, por ello, inalienables por parte de sus titulares e imprescriptibles, cuya violación supone una agresión directa a la propia personalidad humana⁵¹. De ahí, su carácter inviolable *erga omnes* y, especialmente, frente a quienes ejercen el poder.

⁵⁰ *Del Imperio Romano*, en *Oc83*, VI, 78; *vid.*, asimismo, *Una interpretación de la historia universal*, ob. cit., pp. 223 y ss.

⁵¹ Cfr. A. E. PÉREZ LUÑO, “El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos”, en el vol. col., a cargo de G. PECES-BARBA Y E. FERNÁNDEZ, *Historia de los derechos fundamentales*, t. II, *Siglo XVIII*, vol. II, *La Filosofía de los derechos humanos*. Madrid: Dykinson & Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas de la Universidad Carlos III de

La condición axiológica de los derechos humanos no se agota en su dependencia del concepto general de justicia, se prolonga en la determinación de su contenido ligado a los valores de la dignidad, la libertad y la igualdad. No es casual que hayan sido estos valores aquéllos a los que históricamente se ha acudido con mayor asiduidad para definir a la propia justicia. Es cierto que se ha dado en este punto una tendencia reduccionista que identifica a los derechos humanos con cada uno de estos valores, a tenor de las épocas y de las premisas ideológicas desde las que se ha planteado el concepto y fundamento de las libertades. Así, para una larga tradición doctrinal, que parte del iusnaturalismo racionalista (en especial de Pufendorf) la dignidad humana se identifica con la propia noción de los derechos humanos. No menos consolidada se presenta la tesis que hace de la libertad el derecho básico del hombre, al hallarse todos los demás derechos comprendidos en ella (Kant y en época reciente Hart y Rawls), o que postula como términos equivalentes e intercambiables las nociones de las libertades y de los derechos humanos. De igual modo, que desde otras perspectivas (Marx) será la igualdad el derecho humano básico y omnicomprendivo³².

En la concepción orteguiana de los derechos, junto a su teorización de la justicia, se hallan sugerentes estímulos sobre la relevancia de esos otros valores fundadores de los derechos. Esos planteamientos, como es habitual en toda la obra de Ortega, se formulan desde una perspectiva original, construida desde el replanteamiento histórico e ideológico de los valores en los que las libertades se fundan y explicitan. En los apartados siguientes se esbozará una aproximación a ese enfoque raciovitalista de las libertades.

4. La libertad antigua y las libertades modernas

En la teoría de los derechos humanos se suele admitir que el orto de las libertades en la modernidad va ligado a su impronta individualista: son libertades del hombre en cuanto individuo. Para la ideología liberal el individuo es un fin en sí mismo, y la sociedad y el Derecho no son sino medios para facilitarle el logro de sus intereses. A este respecto se ha recordado certeramente que el mito más representativo de esta ideología es Robinson Crusoe, que es “el

Madrid, 2001, pp. 447 y ss. *Vid.* también sobre el particular las sugerentes aportaciones de F. CONTRERAS PELÁEZ, *El Tribunal de la Razón. El pensamiento jurídico de Kant*. Sevilla: Editorial MAD, 2005, pp. 28 y ss.; y F. H. LLANO ALONSO, *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, con prólogo de A. E. PÉREZ LUÑO. Madrid: Dykinson & Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas de la Universidad Carlos III de Madrid, 2002, pp. 153 y ss.

³² *Vid.* A. E. PÉREZ LUÑO, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, ob. cit., pp. 50 y ss. y 567 y ss.

héroe del individualismo en acción”³³. Desde esas coordenadas los derechos humanos son considerados en sentido eminentemente defensivo como garantía de no injerencia estatal en su esfera.

El significado “moderno” de la libertad fue contrapuesto a su sentido “antiguo” en el célebre Discurso pronunciado en el año 1819 por Benjamin Constant: *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Entendía Constant que la libertad representaba prioritariamente para los antiguos la garantía política de participación en el poder de todos los miembros de la comunidad; mientras que para los modernos supondrá el goce individual de determinadas facultades, bienes o poderes. “La libertad de los antiguos –en palabras de Constant– consistía en la participación activa y continua en el poder colectivo. Nuestra libertad debe consistir en el disfrute apacible de la independencia privada”³⁴. Los modernos no niegan la existencia de una libertad política que regula la organización del poder en la comunidad, pero la supeditan a la realización de los intereses individuales.

En la filosofía española decimonónica existe un texto de Jaime Balmes, al que estimo no se le ha prestado la atención debida, en el que distingue la libertad antigua de las modernas, en términos que recuerdan el planeamiento de Benjamin Constant. En su obra *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, Balmes sostiene que las libertades antiguas eran sentidas por la nobleza y el pueblo como vinculadas a la historia y tradiciones de territorios concretos, tal como sucedía con las franquicias medievales de Castilla o Cataluña. Su mayor inconveniente fue, precisamente, el de hallarse limitadas a circunstancias locales. Ese particularismo dificultó que se produjera una reacción solidaria generalizada cuando esas libertades fueron arrinconadas o abolidas en la etapa absolutista. Las libertades modernas son más vagas e inconcretas, pero por su misma generalidad son más difíciles de destruir: “porque hablando un lenguaje entendido de todos los pueblos, y presentándose como una causa común a todas las naciones, excitan simpatías universales, y pueden formar asociaciones más vastas para resguardarse...”. Balmes muestra una clara consciencia de lo que supuso la modernidad para el reconocimiento a escala universal de las libertades, pero también de sus dificultades. En la época moderna: “Las palabras de libertad, de igualdad, de derechos del hombre, las de intervención del pueblo en los negocios públicos, de responsabilidad ministerial, de opinión

³³ V. FROSINI, *La estructura del Derecho*, ed. cast. a cargo de A. E. PÉREZ LUÑO. Bolonia: Publicaciones del Real Colegio de España, 1974, p. 167.

³⁴ B. CONSTANT, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en su vol. *Escritos políticos*, ed. cast. a cargo de M^a. L. SÁNCHEZ MEJÍA. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 367.

pública, de libertad de imprenta, de tolerancia y otras semejantes, entrañan ciertamente mucha variedad de sentidos, difíciles de deslindar y clasificar, cuando se trata de hacer de ellas aplicaciones particulares; pero no dejan de ofrecer al espíritu ciertas ideas que, aunque complicadas y confusas, tienen una falsa apariencia de sencillez y claridad". De ahí, que quien postula y defiende las libertades modernas aparece elevado "al alto rango de defensor de los derechos de la humanidad entera"³⁵.

Sobre el sentido y las formas históricas de la libertad, cuya importancia para la teoría de los derechos humanos es incuestionable, versa una reflexión orteguiana caracterizada por la originalidad, brillantez y poder de incitación que distingue sus mejores trabajos. Se trata del amplio y concienzudo análisis de las concomitancias y, en particular, de las relevantes diferencias que median entre la idea de libertad de la Roma republicana y la que dimana del liberalismo. Su ensayo *Del Imperio Romano* tiene una de sus principales claves motivadoras en la oposición de Ortega a la pretensión liberal de monopolizar el descubrimiento y la realización auténtica de las libertades. A ese designio liberal contraponen Ortega la necesidad de abordar esta cuestión *sub specie historiae* o, en términos más precisos, bajo el prisma de la razón histórica.

La amplia y enjundiosa meditación de Ortega, estimo que puede compendiarse en torno a tres ideas-guía, que permiten reconducir los aspectos básicos de su contribución y que respectivamente hacen referencia al significado, naturaleza jurídica y alcance de las libertades como postulados de legitimidad política.

i) El *significado* histórico de la libertad conduce, en el planteamiento de Ortega a la exigencia de diferenciar la libertad antigua, en el ámbito de su estudio la *libertas romana*, concebida como una realidad singular, enteriza y totalizadora del *status* cívico de los individuos, frente al carácter plural de las libertades modernas, que se desglosan en un abanico de poderes, facultades, inmunidades y pretensiones de los ciudadanos.

Ortega describe con ejemplar nitidez, estas dos versiones de la libertad: "[...] a la *libertas romana* –son palabras de Ortega– es esencial ser entendida en singular y como un todo, al paso que el liberalismo fragmenta la libertad en una pluralidad de libertades determinadas, esto es, que sólo considera políticamente libre al hombre cuando éste puede comportarse a su albedrío en ciertas dimensiones de la vida muy precisas y prefijadas de una vez para siempre"³⁶. Entiende Ortega que el enfoque del liberalismo adolece de falta de sentido his-

³⁵ J. BALMES, *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, (1842-44), se cita por la 9ª. ed. Barcelona: Imprenta Barcelonesa, 1910, vol. IV, pp. 112-113.

³⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *Del Imperio Romano*, Oc83, VI, p. 75.

tórico y trata de hipostasiar su peculiar concepción de la libertad en el concepto válido, de una vez por todas, de la misma. Con ello, la noción de libertad pierde sus connotaciones históricas, vitales y en definitiva políticas para asumir un significado ideal y metafísico. Señalará expresamente Ortega que: “el liberalismo avuncular canjeaba la magna idea de la vida como libertad por unas cuantas libertades en plural, muy determinadas, que exorbitaba más allá de toda dimensión histórica, convirtiéndolas en entidades teológicas”³⁷.

Para ejemplificar la miopía histórica del liberalismo Ortega alude a la propia génesis temporal de las libertades modernas, que fueron forjándose a partir de la reivindicación de una libertad primera y prioritaria para el liberalismo político y económico de inspiración individualista: la libertad de comercio. José Ortega y Gasset alude, de manera explícita a la libertad “que fue cronológicamente la primera libertad propugnada por el liberalismo, a fines del siglo XVIII, que dio la pauta para las demás y motivó la elaboración de la doctrina liberal. Porque no conviene olvidar cómo han sido las cosas, y es un hecho que el liberalismo *sensu stricto* comenzó por proclamar la libertad de contrato, la libertad de comercio”³⁸.

Ortega se extiende en una serie de consideraciones sobre el desarrollo de la economía europea del siglo XVIII, que había llegado a la fase en la que el capitalismo se sentía capaz de iniciar su máxima expansión. El capitalismo representaba la economía de la producción: le era, pues, connatural una producción que, en principio, no tuviera límite jurídicos o políticos que entorpecieran su expansión. La libertad de comercio será la respuesta del liberalismo capitalista a esa necesidad histórica. Esa libertad actuará como elemento motriz para un mercado ilimitado. Este mercado libre de trabas fue el marco para potenciar la gran industria. Ortega señala que no pasaron muchos decenios sin que esa libertad de comercio, absoluta e ilimitada, se viera sometida a determinadas restricciones, lo que prueba la imposibilidad de concebir cualquier libertad por encima del signo de los tiempos. La influencia del movimiento obrero y las trabas que bajo su presión ha impuesto el Estado a los productores, ha conducido a la reducción progresiva de la libertad económica. Todavía más decisivo que todo eso ha sido la evolución interna y espontánea del propio capitalismo al crear industrias en regiones del planeta que eran antes puro mercado. Con ello, éste dejó de ser ilimitado, y, aunque el volumen total crece continuamente, la mayor celeridad en el crecimiento de la producción lo oprime y lo mengua día a día. En ese recinto que, a tenor del certero diagnóstico de Ortega, se

³⁷ *Ibíd.*, p. 72.

³⁸ *Ibíd.*, p. 75.

contrae progresivamente, los productores tropezaron unos con otros, se estorbaron, y la libertad económica se hizo imposible³⁹.

Importa destacar que la tesis de Ortega en relación con la génesis de la concepción liberal de las libertades, supone una toma de posición respecto a una de las más notorias controversias sobre el origen de los derechos en la modernidad. Así, desde premisas que pudieran calificarse de “liberales” y que tuvieron su más notorio exponente en las tesis de Georg Jellinek⁴⁰, se hacía coincidir el orto de los derechos humanos con la reivindicación de la tolerancia y de la libertad religiosa por parte de las comunidades protestantes puritanas. La concepción opuesta, que se expresó desde planteamientos “socialistas” y tuvo uno de sus portavoces en el propio Karl Marx⁴¹, cifró la génesis de los derechos humanos, en tanto que libertades individuales, en el interés económico de la clase burguesa por reforzar la tutela jurídico-política del derecho de propiedad y la libertad de comercio. Paradójicamente, Ortega se adscribe a esta tesis lo que corrobora el carácter en nada doctrinario y siempre peculiar de su liberalismo. No sería lícito omitir el empeño por hallar un punto de encuentro entre ambas tesis, que en principio parecen responder a una antítesis irreductible. Se debe, en efecto, al genio intelectual de Max Weber, en su penetrante libro sobre *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*⁴², el haber demostrado las estrechas concomitancias entre los postulados individualistas de la ética protestante, en especial en sus versiones calvinista y puritana, y la génesis del fenómeno económico capitalista.

ii) Con penetrante finura de filósofo jurista Ortega advierte el contraste entre la *naturaleza jurídica* de ambas versiones de la libertad. La libertad antigua consiste en la posibilidad de desarrollar la vida cívica en el seno de la comunidad política, aceptando plenamente su marco institucional en el que cada personalidad individual se siente integrada. Las libertades modernas son en cambio facultades y pretensiones, jurídicamente protegidas, que se ejercen frente al Estado.

Ortega expresa lúcidamente esa contraposición cuando señala que para el romano no pueden oponerse límites al poder de la República; tales limitaciones le parecen inimaginables. Por ello, el romano es, en este aspecto, “totalitario”. No concibe siquiera qué pueda ser un individuo humano fuera de la

³⁹ *Ibid.*, pp. 75-76.

⁴⁰ G. JELLINEK, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, se cita por vol. a cargo de R. Schnur, *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

⁴¹ K. MARX, *Zur Judenfrage* (1842), se cita por *Marx-Engels Werke*. Berlín: Dietz, 1971, vol. I.

⁴² M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Tübingen: Mohr, 2ª. ed., 1934 (existe trad. cast. de Luis LEGAZ LACAMBRA. Barcelona: Península, 1993, 12ª. ed.).

colectividad política a que pertenece. Su libertad consiste, precisamente, en ese vínculo de pertenencia. El hombre, a juicio de los romanos, no es hombre libre sino como miembro de una ciudad: “La ciudad no es una suma de individuos, sino un cuerpo legalmente organizado, con su estructura propiamente colectiva. El individuo no existe políticamente, ni puede actuar, sino a través de órganos públicos: la curia, la tribu, la centuria. Como individuo y directamente, no puede hacer nada”⁴³.

Dícenos Ortega que la *libertas* romana se desglosa en una doble garantía: la primera, es de carácter negativo y defensivo y se expresa en la máxima “vida pública sin reyes”, es decir, en la garantía de que los ciudadanos no se hallarán sometidos al capricho arbitrario y despótico de cualquier forma de poder personal; la segunda, posee una significación positiva o activa que se concreta en el derecho a vivir en el seno de las instituciones políticas y, en particular, bajo el amparo que se desprende del acatamiento de la ley⁴⁴. Corroboraba esta segunda faceta de la interpretación orteguiana de la *libertas*, el solemne aserto de Cicerón en el que se afirma: “*Legum omnes servi sumus, ut liberi esse possimus*”⁴⁵. En la vida política de la República romana la ley aparece como condición y garantía de la libertad, porque en su cumplimiento por todos reposa la recíproca confianza en una convivencia bien ordenada. El carácter inviolable del *ius*, su respeto y aceptación lo mismo por quienes lo crean y aplican que por el resto de ciudadanos es condición indispensable para una convivencia en libertad.

Las libertades modernas poseen una estructura jurídica que difiere por completo de la *libertas* romana. El liberalismo construyó una teoría jurídica y política de las libertades como limitaciones al ejercicio del poder público. Estas limitaciones o libertades han sido, según los tiempos, unas u otras. Sus antecedentes fueron las “franquicias” y “privilegios”. La tradición política europea que desemboca en el liberalismo no admitió nunca que el poder público invadiese toda la esfera de la persona individual: era preciso que la ley misma acotase un recinto privado donde no entrase. Ortega estima que nuestro vocablo privilegio, en que para un hombre romano se unían dos cosas incompatibles, hasta el punto de que el sentido romano del término es opuesto al que para nosotros tiene y significa: “ley contra un individuo”. Porque para los romanos no cabe nada más injusto que el *privilegium* pues niega la fuerza de la ley en cuanto norma que se sanciona para todos⁴⁶.

⁴³ J. ORTEGA Y GASSET, *Del Imperio Romano*, Oc83, VI, p. 79.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 77 y ss.

⁴⁵ M. T. CICERÓN, *Pro Cluentio*, 53, 146. *Við.* sobre el sentido de esta máxima ciceroniana., V. FROSINI, *La estructura del Derecho*, ed. a cargo de A. E. PÉREZ LUÑO. Bolonia, Publicaciones del Real Colegio de España, 1974, pp. 76 y ss.

⁴⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *Del Imperio Romano*, Oc83, VI, p. 78.

Esta concepción orteguiana de las libertades modernas como privilegios, debe ser matizada. El propio Ortega, en un ensayo de 1917 incluido en *El Espectador*, II, que lleva por título, "Democracia morbosa", escribía: "En el antiguo régimen son los derechos quienes hacen desiguales a los hombres, prejuzgando su situación antes de que nazcan. Con razón hemos negado a esos derechos el título de derechos y dando a la palabra un sentido peyorativo los llamamos privilegios"⁴⁷. El triunfo de la democracia liberal representó, precisamente, la nivelación de privilegios; es más, supuso la desnaturalización del privilegio, en la medida en que la *lex privata* fue reemplazada por la *lex generalis*⁴⁸.

Ortega era plenamente consciente de que el liberalismo y el constitucionalismo inspirado en la ideología liberal surgieron como respuesta y oposición abierta a los privilegios propios de la sociedad medieval que el Antiguo Régimen había perpetuado. La garantía de igualdad formal de todos los ciudadanos ante la ley fue, por tanto, una de las principales divisas de la revolución liberal frente al absolutismo. Por ello, sería contradictorio a los propios postulados inspiradores de la génesis ideológica del liberalismo, concebir su sistema de libertades como la consagración de privilegios que, como es notorio, el liberalismo identifica con uno de los rasgos más ominosos de la sociedad estamental. El alcance de las nuevas libertades como privilegios al que alude Ortega, debe interpretarse en sentido de la extensión a la totalidad de los ciudadanos de las franquicias y libertades que en el antiguo Régimen eran privilegio de unos determinados estamentos. En esa acepción las nuevas libertades cumplen la tarea de acotar el ejercicio del poder, oponiendo a su fuerza omnímoda una serie de facultades e inmunidades que salvaguardan la esfera cívica individual de la injerencia indebida y avasalladora del Estado.

La interpretación orteguiana de las libertades modernas sugiere cierto paralelismo con una concepción actual de los derechos humanos que, en los últimos años, ha adquirido notable difusión. Se trata de la afortunada metáfora de Ronald Dworkin según la cual en las sociedades democráticas del presente los derechos son los triunfos de la baraja que tienen en sus manos los ciudadanos para jugar, con alguna posibilidad de éxito, su partida cotidiana con el poder⁴⁹. Esos derechos como triunfos recuerdan la idea de las libertades como privilegios, en la acepción orteguiana. En ambos casos se hace referencia a unas categorías jurídicas que pretenden garantizar un equilibrio entre el poder público y el status de los ciudadanos, al poner en manos de éstos unos instrumentos que le sitúan en posiciones ventajosas para el desarrollo de su vida política.

⁴⁷ J. ORTEGA Y GASSET, "Democracia morbosa", en *Oc83*, II, 137.

⁴⁸ Cfr. A. E. PÉREZ LUÑO, *Dimensiones de la igualdad*. Madrid: Dykinson, 2005, pp. 22 y ss.

⁴⁹ R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth, 1977, 2ª. ed., p. XI (existe trad. cast. de M. GUASTAVINO, con Prólogo de A. CALSAMIGLIA. Barcelona: Ariel, 1984).

iii) La sensibilidad historicista de Ortega se manifiesta con especial intensidad en su empeño por mostrar el carácter desorbitado de la pretensión del liberalismo en su afán de circunscribir e identificar el concepto de libertad, en todas sus formas e implicaciones, con la propia concepción político-liberal.

Denuncia Ortega que asumir la postura restrictiva de la ideología liberal nos sitúa ante un insoslayable dilema: o se decreta arbitrariamente que no hay más vida política libre que la versión política del liberalismo, lo que supone negar con ridículo dogmatismo a los romanos el derecho a haberse sentido libres durante los siglos mejores de su historia, o, viceversa, “reconocer que vida como libertad en sentido político es toda aquella que los hombres viven dentro de sus instituciones preferidas”, sean éstas las que fueren. En este caso, la libertad “liberal” sería libertad, no porque fuese “liberal” sino por ser la forma de organización del poder público preferida por la inspiración política de los occidentales⁵⁰.

Ortega, liberal atípico y contrario a la observancia servil de cualquier “ismo”, opta por la segunda polaridad del dilema; es decir, por la opción contraria al planteamiento tradicional del liberalismo. Eso le lleva a plantearse, de inmediato la cuestión de en qué consiste eso de preferir o no una institución. Su respuesta se avanza en los términos de la distinción entre: vida como libertad y vida como adaptación.

De conformidad con la distinción propuesta por Ortega, *vida como libertad* no implica que los hombres puedan eludir la coacción permanente de la colectividad sobre su persona, que se designa con el nombre de “Estado”. Significa que, ciertos pueblos, en ciertas épocas, han dado libremente a esa coacción la figura institucional que *preferían*. En esos momentos históricos han adaptado el Estado a sus preferencias vitales, le han impuesto las formas que les proponía su decisión política. Ortega considera que para que pueda hablarse de vida como libertad es necesario que se den tres requisitos: “1°. Que en la existencia interna de la colectividad no surjan problemas con el carácter de absolutamente ineludibles, como sería, por ejemplo, una situación de anarquía. 2°. Que en los cambios políticos la solución, por lo menos en su inspiración general, preexista a los problemas y contribuya a plantear éstos o, dicho en otros términos, que actúen en las almas verdaderos «ideales de vida pública». 3°. Que todos los miembros de la sociedad se sientan colaboradores, en una u otra medida, de la función de mandar y, por lo tanto, con un papel activo en el Estado”⁵¹. Las formas de vida como libertad constituyen versiones históricas

⁵⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *Del Imperio Romano, Oc83*, VI, pp. 85 y ss.

⁵¹ *Ibid.*, p. 92.

de legitimación del poder político y en ellas se tutelan los derechos cívicos, sea en la forma de la libertad antigua o de las libertades modernas.

La situación opuesta, que Ortega denomina *vida como adaptación*, adviene cuando por causas múltiples, desaparece, aun para esos mismos pueblos, la posibilidad de preferir unas instituciones a otras; “antes bien, sobrevienen ineluctablemente, sin margen para la opción, impuestas por una necesidad mecánica o inexorable. Nadie las quiere propiamente, si por querer se entiende algo que implique el preferir”. Se trata de épocas en que no sólo la presión estatal tiene el carácter de ineludible, sino que también la forma en que se ejerce, “cae sobre el cuerpo social sin que la quiera nadie, ni aun los hombres que aparecen imponiéndola y que son meros órganos visibles de una mecánica histórica invisible”. En esos tiempos, la vida humana no se desarrolla por cauces institucionales forjados a su medida y con su participación por ser resultado del empeño cívico en adaptar la necesaria coacción del derecho y del Estado a sus gustos. “Pura adaptación de cada existencia individual al molde férreo del Estado, un molde de que nadie es responsable y que nadie ha preferido, sino que adviene irresistible como un terremoto”. En esas circunstancias la vida pública “deja de ser cuestión de querer o no querer; por tanto, de preferir”. De modo necesario, el Estado se convierte en pura exigencia ante los individuos, no admite límites ni permite que en su seno se desenvuelvan esferas de autonomía y de libertad. “En rigor, no admite siquiera la colaboración, sino simple entrega. La colaboración sólo es posible en órdenes secundarios, no en lo primordial del Estado, que es el mando y su forma. No cabe, pues, eludir la adaptación, porque es ella la figura integral que la vida pública ha tomado”⁵².

Este sugerente planteamiento de Ortega debe, no obstante, ser objeto de tres precisiones básicas:

1ª.) La primera, se refiere al carácter atécnico que la expresión “Estado” asume en estas reflexiones orteguianas, en las que su concepto se identifica con cualquier forma histórica de organización del poder político. Como es notorio, la noción de Estado como concepto histórico y técnico no puede predicarse de las organizaciones políticas previas al renacimiento: la polis griega, la República o el Imperio romanos, la *civitas* cristiana, o los *regna* medievales... para que se pueda hacer referencia al Estado, como concepto histórico que surge en coordenadas espacio-temporales precisas, será necesario reservar esa denominación para las organizaciones políticas surgidas en la Edad Moderna y en las que opera la noción de “soberanía”, es decir, de un poder político que no depende de, ni reconoce, a otro superior y que se ejerce sobre una población y un territorio bien delimitados.

⁵² *Ibid.*, p. 89.

2ª.) No se debe tampoco resbalar, sobre la expresión de un implacable determinismo histórico que rebela la concepción orteguiana de la vida como adaptación. Según esa tesis los fenómenos históricos de ilegitimidad política y negación de la libertad no sería el producto y la responsabilidad de acciones y decisiones humanas, sino de una fuerza ciega, mecánica e inexorable. Si las palabras de Ortega se toman en su literalidad, su actitud sería la de un antiliberal, más que la de un liberal atípico; su historicismo determinista sería el propio de uno de esos “enemigos de la sociedad abierta”, en la acepción popperiana⁵³. Resulta obligado puntualizar que el propio Ortega, en sus obras de madurez sobre la razón histórica, salió al paso de cualquier interpretación determinista del historicismo que informa su concepción filosófica de la razón vital.

En el planteamiento orteguiano de la razón histórica, ésta no es un dato extrínseco que tenga que venir dado, desde fuera, sino una necesidad que surge de la propia “experiencia de la vida”. El núcleo de la concepción orteguiana reside en considerar la filosofía como “razón vital”, es decir, como la racionalidad que explica y da sentido a la vida y, en definitiva, como la racionalidad de la experiencia de vida humana en que consiste la historia⁵⁴.

3ª.) El enfoque orteguiano descuida, asimismo, la diferencia cualitativa que existe entre la libertad antigua y las libertades modernas que dimana del condicionamiento recíproco que en éstas se da respecto a la categoría jurídico-política del Estado de derecho. No está de más insistir en esa mutua y recíproca correspondencia genética y operativa que media entre las libertades y el constitucionalismo que engendra el Estado de derecho. La modernidad se inicia, en el ámbito jurídico, con un clima de fervor por los derechos individuales, que sirvió de matriz a la propia génesis del Estado de derecho en su versión liberal. En el Estado de derecho las libertades, constitucionalizadas en forma de derechos fundamentales, representan, como su propia denominación evoca, el fundamento de su legitimidad: el Estado de derecho no significa sólo el sometimiento de los poderes públicos y los ciudadanos a la legalidad, sino la exigencia de que tal legalidad esté informada por las libertades. Pero, como contrapartida, las formas organizativas del poder público de dicho Estado tiene como fin inmediato la garantía de los derechos fundamentales⁵⁵.

⁵³ K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. cast. de E. LOEDEL. Buenos Aires: Paidós, 1967.

⁵⁴ Sobre todo ello *vid.* mi trabajo: “Hegel y Ortega. Meditación sobre los presupuestos historiográficos de la filosofía del derecho”, *ob. cit.*, pp. 541 y ss., donde se reseñan diversos textos orteguianos que evidencian su oposición al determinismo histórico.

⁵⁵ Cfr. A. E. PÉREZ LUÑO, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, *ob. cit.*, 189 y ss.; A. E. PÉREZ LUÑO, *La tercera generación de derechos humanos*, *ob. cit.*, pp. 49 y ss. La teoría políti-

El estudioso del pensamiento de Ortega, en su faceta jurídica y política, experimenta una sensación de asombro al comprobar que siendo el término "Estado" uno de los más asiduamente invocados en sus obras, apenas exista referencia alguna en ellas al concepto de Estado de derecho⁵⁶. La actitud de Ortega no obedece a descuido u omisión, sino que se trata de una postura de deliberado escepticismo respecto al Estado de derecho que se formaliza en el constitucionalismo de la Europa continental a partir del siglo XVIII.

Muy elocuente, sobre este particular, resulta el texto en el que Ortega muestra su irónico desdén por los textos constitucionales escritos en los que toma cuerpo el Estado de derecho surgido de la revolución liberal. Tales constituciones son fruto de la elucubración mental de los filósofos: "hasta su lectura nos aburre. Nos aburre como el contar uno, dos, tres, etc. Prototipo de la inercia racional a que nuestros mayores daban el nombre sublime de «razón pura» y en que la mente opera con tan escaso alerta, que los médicos nos recomiendan numerar como gran soporífero en la lucha con el insomnio"⁵⁷. Para Ortega las instituciones políticas que garantizan una vida como libertad deben ser el fruto del sistema de vivencias colectivas que se descubren en la propia existencia histórica. La República romana y el sistema político británico serían las formas ejemplares de ese marco institucional opuesto a la racionalidad formalista y abstracta del constitucionalismo continental europeo.

No puedo suscribir la infravaloración orteguiana del Estado de derecho constitucional, que surge del liberalismo ilustrado y que constituye un paradigma de legitimidad basado en la racionalidad material (garantía de las libertades) y racionalidad formal (constitución escrita, división de poderes, imperio de la ley...). Quizás la postura de Ortega se explique en su preocupación obsesiva, que se ha tenido ocasión de exponer *supra* y que aquí no se explicita, de la necesidad de que las formas ideales del Estado respondan a arquetipos de su perfeccionamiento histórico. Aún así, la tesis orteguiana no se hace cargo de la evolución y sucesivo perfeccionamiento del iusnaturalismo racionalista que

ca de Ortega no acierta a superar la tensión entre la exigencia *ética* de legitimidad del poder político y una concepción *sociológica* del Estado, en la que éste aparece como necesario e inexorable aparato coactivo contrapuesto a la libertad. Resume esta idea el texto de Ortega en el que se afirma: "El Estado es siempre y por esencia presión de la sociedad sobre los individuos que la integran. Consiste en imperio, mando; por tanto, en coacción, y es un «quieras o no». En tal sentido, podría decirse que el Estado es la antilibertad", en *Del Imperio Romano*, Oc83, VI, p. 87. Ortega soslaya la importancia histórica del Estado de Derecho como categoría de legitimación política basada en la supeditación del aparato coactivo que encarna los poderes públicos y la legislación a la garantía de los derechos fundamentales.

⁵⁶ Cfr. D. HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, *Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset, 2000, pp. 91-92.

⁵⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *Del Imperio Romano*, Oc83, VI, p. 101.

culminará en Kant y que constituye un ingrediente insoslayable del constitucionalismo ilustrado moderno. Se ha aludido, en forma certera y oportuna, a la circunstancia del escaso interés mostrado por Ortega hacia los opúsculos políticos que jalonan la etapa de madurez del pensamiento de Kant, en contraste con su concienzudo y solvente estudio de sus obras filosóficas⁵⁸. Cabe conjeturar que una mayor sensibilidad de Ortega hacia esos escritos políticos kantianos, que constituyen un valioso precedente doctrinal del Estado de derecho⁵⁹, le hubiese permitido percibir las buenas razones que subyacen a esa forma de Estado, al constitucionalismo y, en definitiva, al nuevo significado que las libertades asumen en el horizonte político consagrado por ese nuevo marco institucional.

5. La concepción liberal y la concepción democrática de las libertades

Estrecha afinidad temática con la distinción entre la libertad antigua y las libertades modernas guarda la dicotomía que diferencia las concepciones liberal y democrática de las libertades. Dicha relación se funda, desde su propio enfoque genético, en el hecho de ser la ideología liberal la que contextualizó y dio origen a las libertades modernas. Asimismo, se han establecido determinados nexos y coincidencias entre las formas democráticas clásicas de Grecia y Roma con algunas versiones políticas de las democracias modernas.

En el plano doctrinal ha adquirido amplia difusión, hasta el punto de constituir una referencia obligada en esta materia, el enfoque de Isaiah Berlin tendente a contraponer el concepto *negativo* de la libertad, que sería el propio de la tradición liberal, al concepto *positivo*, que correspondería a su acepción democrática. En el primer sentido, por el que Berlin no oculta su preferencia, la libertad aparece como garantía del individuo de no sufrir interferencias, ingerencias indebidas, impedimentos u obstáculos para el desarrollo de su vida cívica por parte del poder público. En su significación positiva el concepto de libertad hace referencia a las posibilidades de participación, integración y presencia en las instituciones políticas. En su primer sentido, se alude a la libertad *de* que la persona individual no va a ser avasallada o absorbida por el Estado; en el segundo, se hace referencia a la libertad *para* formar parte y actuar en el seno de las instituciones políticas estatales. Berlin recela de la concepción posi-

⁵⁸ Cfr. F. H. LLANO ALONSO, "La filosofía kantiana desde la perspectiva teórica de José Ortega y Gasset", en el vol. col., *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos en el Bicentenario de su muerte*, ed. a cargo de A. CASTRO, F. CONTRERAS, F. LLANO Y J. M. PANEÁ, con *Prólogo* de A. E. PÉREZ LUÑO, y *Epílogo* de P. BADILLO O'FARRELL. Sevilla: Editorial Lagares, 2003, pp. 229 y ss.

⁵⁹ *Vid.* A. E. PÉREZ LUÑO, "El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos", ob. cit., pp. 458 y ss.

tiva o democrática de la libertad, por temer que a ella subyace la necesidad de una autolimitación de los individuos, de su necesaria adhesión a lo colectivo y, en definitiva, el riesgo de que degenera en transpersonalismo⁶⁰.

Norberto Bobbio, estima que es posible advertir en la doctrina kantiana una anticipación de las dos versiones de la libertad. Indica, al respecto, que las “dos libertades” de Kant reflejan la coexistencia en su obra de una noción general de libertad, que comprende su significado de autonomía, entendida como la participación de cada ciudadano en el proceso de formación de las normas jurídicas, de inspiración democrática; con un concepto de libertad como no injerencia, de inequívoco sentido liberal⁶¹.

Esta distinción ha hallado en el pensamiento de Ortega un enfoque original, lúcido y pleno de fértiles proyecciones de presente. No sería aventurado afirmar que la diferencia entre la concepción liberal y democrática de las libertades representa una constante en la reflexión jurídica y política orteguiana, hasta el punto de constituir el nervio de su peculiar enfoque de las principales cuestiones que atañen al derecho y al Estado.

En su ensayo “Democracia morbosa” enfoca con nitidez el respectivo alcance de las dos versiones de la libertad. Afirma Ortega, captando certeramente el significado de la versión liberal de la libertad, que: “los derechos del hombre tienen un contenido negativo, son la barbacana que la nueva organización social, más rigurosamente jurídica que las anteriores, presenta a la posible reviviscencia del privilegio”⁶². Y añade, con fino y consciente sentido histórico, que: “Este carácter negativo, defensivo, polémico de los derechos del hombre aparece bien claro cuando se asiste a su germinación en la revolución inglesa”⁶³.

En contraste con la concepción liberal, la idea democrática de los derechos humanos tendrá, como principal empeño, el contribuir a una acción niveladora de las posiciones jurídicas y sociales. La participación cívica será el cauce para crear unas condiciones de equidad tendentes a conformar una estructura social justa⁶⁴.

El estudio más amplio y concienzudo de esta temática aparecerá nueve años más tarde en las propias páginas de *El Espectador V* correspondientes a la fecha de 1926. En ese texto explicita unas sugerentes reflexiones sobre esta materia, bajo el epígrafe de “Ideas de los castillos: liberalismo y democracia”. En ese

⁶⁰ I. BERLIN, “Dos conceptos de libertad”, en su vol. *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad., cast., de J. BAYÓN. Madrid: Alianza, 1998, pp. 21 y ss.

⁶¹ N. BOBBIO, “Kant e le due libertà”, en *Da Hobbes a Marx*. Napoli: Morano, 1974, 3ª. ed., pp. 147 y ss.

⁶² J. ORTEGA Y GASSET, “Democracia morbosa”, ob. cit., p. 137.

⁶³ *Ibid.*, nota.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 137 y ss.

texto se ofrece una insólita, fértil y estimulante vía de acceso al significado histórico y presente de estos dos conceptos. El enfoque de Ortega toma como punto de partida una enjundiosa reflexión sobre el papel de los castillos en la cultura occidental. De las vetustas y aguerridas moles de los castillos extrae la paradójica tesis de que el liberalismo es el fruto que tales construcciones dieron desde sus alcores. Reducido a lo esencial, la perspectiva de Ortega se articula en torno a tres observaciones básicas y concomitantes: la formación histórica del liberalismo y la democracia; su distinta respuesta a las cuestiones básicas de la política; y su respectiva concepción de los derechos y libertades.

i) Según Ortega en el seno de la cultura europea se ofrecen dos grandes modelos de organización política, que se van gestando a través de los tiempos y que responden a dos formas antitéticas de concebir la vida en sociedad. En el mundo clásico las experiencias democráticas de Grecia y Roma, que juzgamos anticipadoras y afines a nuestra vida pública, supusieron experiencias políticas en las que la comunidad se apodera del hombre íntegramente, sin dejarle resto alguno para que subsista su individualidad. Repugna a nuestra sensibilidad esa disolución total en el cuerpo colectivo de nuestra identidad personal. Frente a ese modelo político se yerguen los castillos, que inicialmente suscitan un sentimiento de recelo al evocar la imagen de la barbarie y del anacronismo feudal. No obstante, los castillos nos descubren, tras sus gestos teatrales, un tesoro de inspiraciones que coinciden con nuestras actuales inquietudes políticas. Sus torres están labradas para defender a la persona contra el poder; son reductos para la defensa de la libertad individual. Constituyen, en suma, el fermento de la actitud y la ideología liberal.

Enseña Ortega que “los señores de estas casas monstruosas que llamamos castillos han educado las masas galorromanas, celtíberas y toscanas para el liberalismo”⁶⁵. Nos recuerda Ortega que en Francia, cuando alguien de ideología antiliberal hace historia, insiste en el ingrediente galorromano, que es el factor absolutista de la nación francesa. En cambio el espíritu liberal, ofuscado por los prejuicios de los últimos tiempos respecto a la Edad Media, no invoca el ingrediente franco, aunque secretamente se siente atraído por él. La tradición liberal en Francia aparece mejor que en parte alguna en la serie de obras escritas por nobles que reclamaban, frente a la realeza absolutista, los privilegios feudales antiguos. Ortega sitúa la cuestión en el predominio de lo privado sobre lo público, o viceversa: “El germano fue más liberal que demócrata. El mediterráneo, más demócrata que liberal. La revolución inglesa es un claro ejemplo de liberalismo. La francesa, de democratismo. Cromwell quiere limitar el poder del Rey y del Parlamento. Robespierre quiere que gobiernen los

⁶⁵ J. ORTEGA Y GASSET, “Ideas de los castillos: liberalismo y democracia”, en *Oc*83, II, 425.

clubs. Así se explica que los *droits de l'homme* lleguen a la Asamblea constituyente de Francia por mediación de los Estados Unidos. A los franceses «mediterráneos» les interesaba más la *égalité*⁶⁶.

En éste, como en otros muchos aspectos de su obra, Ortega ofrece intuiciones cargadas de futuro. Muchos años más tarde de la publicación de sus reflexiones sobre la impronta feudal del liberalismo, esta tesis ha recabado el reconocimiento de los historiadores del pensamiento jurídico-político la afortunada metáfora hermenéutica de Louis Althusser. En su penetrante estudio sobre la política y la historia en Montesquieu, parangona la epopeya de Colón, quien al pretender descubrir un camino más corto para Oriente, halló un continente nuevo en Occidente, con la aportación intelectual de Montesquieu, que quiso reinterpretar los límites feudales al absolutismo y sentó las premisas del nuevo Estado liberal⁶⁷.

ii) Advierte Ortega que: “liberalismo y democracia se nos confunden en las cabezas y, a menudo, queriendo lo uno gritamos lo otro”⁶⁸. Por esta razón conviene clarificar esas dos nociones. “Acaece –en palabras de Ortega– que liberalismo y democracia son dos cosas que empiezan por no tener nada que ver entre sí, y acaban por ser, en cuanto tendencias, de sentido antagónico”. Democracia y liberalismo suponen dos respuestas a dos cuestiones políticas distintas. “La democracia responde a la pregunta: ¿Quién debe ejercer el poder público? La respuesta es: el ejercicio del poder público corresponde a la colectividad de los ciudadanos”. Esa pregunta no alude a qué extensión deba tener el poder público, determina sólo a qué sujetos compete mandar. La democracia responde diciendo que debemos mandar todos; es decir, que todos intervingamos soberanamente en los hechos sociales. El liberalismo, por el contrario, responde a esta otra pregunta: “ejerza quienquiera el poder público, ¿cuáles deben ser los límites de éste?” La respuesta que el liberalismo propugna es: el poder público, sea quien fuere quien lo ejerza, no puede ser absoluto, sino que “las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado. Se trata, por tanto, de la tendencia a limitar la intervención del poder público”. De esta forma, Ortega precisa el carácter heterogéneo de ambos conceptos: “Se puede ser muy liberal y nada demócrata, o viceversa, muy demócrata y nada liberal”⁶⁹.

En sus *Discursos sobre El Estatuto catalán*, pronunciados en las Cortes de la República en 1932, insistirá en esa distinción, al señalar: “sea quien fuere el

⁶⁶ *Ibid.*, p. 426.

⁶⁷ L. ALTHUSSER, *Montesquieu, la política y la historia*, trad., cast., de M. E. BENÍTEZ. Barcelona: Ariel, 1974.

⁶⁸ J. ORTEGA Y GASSET, “Ideas de los castillos: liberalismo y democracia”, ob. cit., p. 424.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 425.

soberano, ejerza quien ejerciera el poder público supremo, ¿tiene o no límites? ¿Puede mandar todo lo que quiera, o ese poder es limitado y, en tal caso, cuáles son sus límites? Y a estas preguntas se han dado dos respuestas principales, una que dice: «El poder público no tiene límites, pero no porque sea soberano, sino porque es poder público, porque es Estado». Por tanto, sea cualquiera su origen, el real o el popular, ese Estado es en esta opinión, que es la absolutista, un poder sin límites. A partir del siglo XVII los ingleses, y en la edad contemporánea todo el continente, dieron la siguiente respuesta: «el poder público tiene sus límites y lo primero que ha de hacer el Estado al constituirse es reconocer esos límites, que son los derechos individuales. Y esto es lo que se llamó, con un vocablo español, liberalismo»⁷⁰.

El afán filosófico-político de Ortega por establecer con nítida claridad la diferencia entre cuanto suponen el liberalismo y la democracia como planteamientos divergentes de las dos cuestiones básicas de la política resulta casi obsesivo y reaparece en sus obras de madurez. Así, en su ya mencionada indagación *Del Imperio Romano*, insistirá en precisar la respectiva significación de la democracia y el liberalismo en el énfasis con que cada una de estas actitudes formulan las dos grandes preguntas de la política: “una, quién ha de ser quien nos mande; otra, sea quienquiera el que nos mande, cuánto deba o no mandarnos. La primera es la cuestión sobre el sujeto el poder público; la segunda es la cuestión sobre los límites del poder público”⁷¹.

En nuestro tiempo el prestigioso constitucionalista, que fuera presidente del Tribunal Constitucional, el profesor Manuel Jiménez de Parga ha reconducido a un triple interrogante las cuestiones fundamentales de la política: ¿quién manda? ¿cómo manda? ¿para qué manda? Estas preguntas son enfocadas y respondidas de modo diverso desde el formalismo de los constitucionalistas y el realismo de los politólogos⁷². La estructura tripartita de este cuestionamiento pudiera hacer pensar que Ortega omite la referencia a la dimensión teleológica de la política. Personalmente, me inclino a estimar infundada esa eventual objeción, pues si formalmente Ortega no explicita esa pregunta, la tiene presente y la responde en términos que no admiten duda: en el liberalismo se

⁷⁰ J. ORTEGA Y GASSET, “Discursos sobre El Estatuto catalán”, en *Oc83*, XI, 479. Nótese que esta intervención ante las Cortes, presumiblemente para evitar malentendidos o confusiones en la sede parlamentaria, Ortega estima más oportuno plantear la distinción en términos de absolutismo/liberalismo, que en los de democracia/liberalismo. No obstante, como ya se ha expuesto, para Ortega la democracia no entraña ninguna garantía respecto al ejercicio ilimitado y, por tanto, absoluto del poder político.

⁷¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Del Imperio Romano*, *Oc83*, VI, p. 79.

⁷² M. JIMÉNEZ DE PARGA, *Los regímenes políticos contemporáneo*. Madrid: Tecnos, 1983, 6ª. ed., pp. 20-21.

manda para garantizar las libertades y derechos individuales; en la democracia para establecer la igualdad y la justicia social.

Cosa distinta es la impresión de reductivismo que se desprende del enfoque orteguiano, que circunscribe a una sola pregunta y respuesta las concepciones liberal y democrática. Más acorde con lo que ambas ideologías entrañan resulta admitir que el liberalismo no se plantea y responde sólo a la pregunta de los límites del poder, sino que constituye una doctrina que reivindica la primacía política del parlamento, en cuanto suprema garantía de la representación política de los ciudadanos. El Estado liberal, sea monárquico o republicano y, en este segundo supuesto, parlamentario o presidencialista, es siempre incompatible con la autocracia. De igual modo, la postura democrática no es tan sólo una concepción defensora de la soberanía popular, representa, asimismo, la exigencia de que el ejercicio del mando político se realizará conforme a los cauces institucionales y formativos previstos en el ordenamiento jurídico. Por ello, la democracia no se confunde con la demagogia o la anarquía libertaria⁷³. El estilo intelectual y la forma de expresión literaria de Ortega son proclives a magnificar y reconducir los rasgos de las cosas o ideas que desea contraponer. Esa actitud metódica otorga a sus enfoques una admirable rotundidad, diafanidad y brillantez, pero a costa del sacrificio de determinados matices en su argumentación.

iii) Estas dos diferentes tradiciones y concepciones de la política desembocan en dos modelos distintos de concebir los derechos y libertades. Para la tradición liberal los derechos humanos son garantías negativas, es decir, límites a la acción estatal en la esfera privada. Opina Ortega que la idea de que el individuo limite el poder del Estado, que quede, por lo tanto, una porción de la persona fuera de la jurisdicción pública “es una idea germánica, es el genio que pone unas sobre otras las piedras de los castillos”⁷⁴. Por eso, donde no existió el influjo del germanismo no se produjo el fenómeno del liberalismo. Ortega aduce el ejemplo del sistema soviético que fue radicalmente antiliberal. Cuando en Rusia se quiso sustituir el absolutismo zarista, se impuso una democracia no menos absolutista.

La concepción democrática de los derechos, en lugar de reputar los límites del poder, los considera como cauces para la participación y el ejercicio en el poder. Por eso la democracia, al no reconocer espacios para la individualidad sustraídos de la esfera pública, absorbe e integra las personalidades subjetivas. De ahí surge el riesgo para las libertades individuales, porque no hay poder

⁷³ Cfr. A. E. PÉREZ LUÑO, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, ob. cit., pp. 189 y ss.

⁷⁴ J. ORTEGA Y GASSET, “Ideas de los castillos: liberalismo y democracia”, ob. cit., p. 425.

más ilimitado que el difuso e irresponsable del demos. De ello, infiere Ortega que el que es “verdaderamente liberal mira con recelo y cautela sus propios fervores democráticos y, por decirlo así, se limita a sí mismo”⁷⁵.

Para Ortega, frente al poder público y la legislación estatal, el liberalismo defiende la sociedad civil y el derecho privado. La persona queda exenta, en una porción mayor o menor, de las intervenciones e interferencias a las que la soberanía tiende siempre. Esta inmunidad que implica un privilegio o garantía adscrita a la persona no existió en la historia hasta que lo recabaron para sí unos cuantos nobles godos, francos y borgoñones. Cosa diferente, advierte Ortega, es que la materia de tales o cuales privilegios nos parezca hoy inaceptable. “Lo importante, lo decisivo –nos dice Ortega– fue haber traído al planeta el principio de libertad, o, como ellos decían, con una palabra de expresión más exacta, la franquía. El progreso posterior se ha reducido a discutir, de una parte, cuáles deben ser las acciones y materias en que la persona debe quedar franca; de otra, qué individuos tienen derecho a ella”⁷⁶.

De conformidad con el planteamiento orteguiano, la burguesía liberal no hizo más que imitar las maneras inventadas por las aristocracias feudales del Medievo. “Los derechos del hombre –concluye Ortega– son franquías y nada más. En ellos adquiere su manifestación más abstracta y general la sensibilidad jurídica de la Edad Media, que nuestra miopía nos presenta como contraria a la nuestra”⁷⁷.

Algunos años más tarde, Ortega insistirá en ese sesgo privatista de las libertades. En *La rebelión de las masas* afirmará que los privilegios de la nobleza feudal no fueron originariamente concesiones, sino conquistas. Su obtención y su conservación eran producto de un esfuerzo personal, siempre atento a su defensa. Los privilegios eran, en esta acepción orteguiana, derechos privados que derivaban del esfuerzo de sus titulares e imponían una alerta constante para defenderlos; no eran, por tanto, pasiva posesión y simple goce. Frente a tales derechos, los derechos comunes, como son los derechos del hombre y del ciudadano, constituyen un don generoso del destino. De ello, infiere Ortega que: “el derecho impersonal se tiene y el personal se sostiene”⁷⁸.

En esa misma obra Ortega aduce, como criterio distintivo de la versión liberal de los derechos humanos, su compromiso con la legalidad. En el Estado liberal imperaba el respeto al orden jurídico, en cuyo seno los individuos ejercían sus derechos, salvaguardándose también las libertades de las

⁷⁵ *Ibíd.*

⁷⁶ *Ibíd.*, pp. 425-426.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 426.

⁷⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, en *Oc83*, IV, 182. Esta tesis había sido esbozada anteriormente por Ortega en *España invertebrada*, en *Oc83*, III, 115 y ss.

minorías. En la sociedad liberal los derechos se garantizaban en un orden de convivencia regido por la legalidad. La erosión del liberalismo ha ido más allá de la democracia para desembocar en una forma degenerada de ésta que Ortega denomina “hiperdemocracia”. En ella, las masas actúan directamente prescindiendo de la ley, a través de presiones sociales e imponiendo sus aspiraciones y caprichos. Se desemboca, de este modo, en una situación en la que “cree la masa que tiene derecho a imponer y dar vigor de ley a sus tópicos de café”⁷⁹.

Estas ideas de Ortega sobre las versiones liberal y democrática de las libertades adolecen de alguna contradicción y confusiones, que es preciso señalar. Así, incurre en la incongruencia de reputar a los derechos humanos como el precipitado histórico de los privilegios feudales, para luego oponerlos, como una categoría artificiosa y una concesión gratuita del orden político, a lo que denomina, “derechos privados”, que sería los auténticos herederos de los privilegios feudales y del espíritu de los castillos. Poco afortunada y muy equívoca es, asimismo, su concepción de las libertades como derechos privados. Desde la propia génesis del Estado liberal de derecho las libertades serán consideradas por la doctrina germana como “derechos públicos subjetivos” (*subjektiven öffentlichen Rechte*) y por la francesa “libertades públicas” (*libertés publiques*). Con ello, precisamente, se quería expresar la dimensión vertical, es decir, *pública* que revisten las relaciones jurídicas entre los ciudadanos y el Estado; en contraposición con la dimensión horizontal que caracteriza a los derechos subjetivos *privados*, que regulan las relaciones jurídicas entre particulares. Con el tránsito desde el Estado liberal al Estado social de derecho las libertades tienden a concebirse bajo la categoría de los “derechos fundamentales” (*Grundrechte*), (*droits fondamentaux*, *diritti fondamentali*...). Esta categoría asume una doble función: acoge conjuntamente los derechos y libertades individuales y los derechos económicos, sociales y culturales; y, al propio tiempo, alude expresamente al papel que a los derechos fundamentales compete de base de la legitimidad estatal, en cuanto “son fundamento del orden político y de la paz social”, según dispone el artículo 10.1 de la vigente Constitución española.

Nada hay que objetar a las alarmas que suscita en Ortega la perversión de la democracia cuando degenera en lo que denomina “hiperdemocracia”. El Estado de derecho, categoría cuya omisión lastra el planteamiento orteguiano, tiene uno de sus elementos constitutivos en el sometimiento de los poderes públicos y las personas privadas al orden jurídico. Atenta frontalmente contra su propia razón de ser cualquier presión fáctica de masas o grupos para obtener dere-

⁷⁹ *Ibid.*, p. 148.

chos o ventajas vulnerando la legalidad. Pero, reconocer esta circunstancia no debe implicar la negación del protagonismo histórico que a las masas populares corresponde en la conquista de los derechos humanos. Una concepción raciovitalista de las libertades debiera ser consciente de que los derechos humanos no han sido el producto de una elaboración lógica, ideal y abstracta, sino el producto de las reivindicaciones históricas de la sociedad política. De ahí, que cada derecho humano sea la respuesta a un previo fenómeno de abuso u opresión, a cuyo remedio se dirige. Las masas populares cumplieron en el pasado esa tarea reivindicativa que es consustancial a la propia génesis de los derechos humanos. Hoy, en el seno de los Estados de derecho, el pueblo ostenta la titularidad de la soberanía: derechos fundamentales, soberanía popular y Estado de derecho son, en definitiva, conceptos entre los que existe una necesaria interdependencia.

6. Seguridad y libertad: la parábola del hombre y el oso

Cada época confiere a las instituciones jurídicas y políticas que en ella operan un perfil característico. El signo de nuestro tiempo se manifiesta como una inquietud urgente y difusa por el logro de las mayores cotas de seguridad en la vida individual y colectiva.

No en vano, ha adquirido celebridad el diagnóstico del sociólogo alemán Ulrich Beck de definir la sociedad actual como: *La sociedad del riesgo*. El riesgo constituye un ingrediente ineliminable de las formas de vida de las sociedades avanzadas y, en cierto modo, representa el reverso negativo de los aspectos positivos del desarrollo⁸⁰.

En fecha reciente, Ernesto Garzón Valdés, en una interesante reflexión sobre los riesgos que para las libertades suponen determinadas medidas de prevención y control social, ha planteado con ejemplar lucidez, el dilema en el que se debaten las sociedades democráticas del presente. De una parte, estas sociedades se hallan asediadas por la amenaza de organizaciones criminales (terrorismo, criminalidad organizada, mafias, narcotraficantes...) que ponen en peligro la seguridad de los ciudadanos y la propia subsistencia de un modelo de convivencia basado en la paz y la libertad. Para combatir esa amenaza se recurre a medios de vigilancia y control, cada vez más poderosos, que suponen un grave menoscabo de los derechos fundamentales. “¿Cómo lograr un equilibrio moralmente aceptable –se pregunta Garzón Valdés– entre la ventaja de prever

⁸⁰ U. BECK, *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, trad. cast., de J. NAVARRO, D. JIMÉNEZ y M. BORRÁS. Barcelona: Paidós, 1998.

y castigar delitos, por una parte, y, por otra, evitar el peligro de la destrucción de la personalidad del *inspeccionado*?"⁸¹.

Según el propio Garzón Valdés, tras los ataques terroristas en Nueva York y Washington, a los que habría que añadir en terrible atentado de Madrid, esta cuestión ha adquirido enorme actualidad y relevancia. Los medios tecnológicos permiten hoy una omnisapiencia de la *thought-police* (policía del pensamiento), parangonable a la omnisapiencia divina de las sociedades teocráticas del pasado. En dichas sociedades se aseguraba la sumisión y el consentimiento de los súbditos, al difundir en ellos la creencia en un "ojo de Dios" capaz de escrutar hasta lo más íntimo y recóndito de cada persona⁸².

El pensamiento de Ortega, siempre proclive a ilustrar con el vigor explicativo de la metáfora los problemas de la filosofía y la política, nos ofrecen una parábola cargada de vigencia que, estimo, nos ayuda a comprender cabalmente los términos en los que en las sociedades democráticas del presente se plante el binomio seguridad/libertad.

José Ortega y Gasset, para mostrar los peligros que el afán de justicia ideal podía acarrear a la seguridad jurídica, recurre a una parábola que clarifica también los riesgos que las medidas de seguridad pública comportan para la libertad individual. Es la fábula del oso y del hombre: "El oso es amigo del hombre, y éste, tendido junto a él, duerme la siesta. El oso vela y cuida su sueño. De pronto una mosca se posa en la frente del hombre. Esto no puede tolerarlo el oso, dada su amistad con el hombre, y resuelve matar a la mosca. Da un zarpazo en la frente del hombre y mata la mosca pero, de paso, aplasta la cabeza de su amigo el hombre"⁸³.

Muchos mecanismos de control público tendentes a salvaguardar la seguridad, en la práctica, son como esta fábula de Esopo evocada por Ortega. Porque esa pretensión legítima se realiza a costa de permitir una vigilancia e interferencia en las libertades, sin distinción de inocentes, sospechosos y culpables.

En una sociedad de ciudadanos vigilados y transparentes la posibilidad de cometer delitos podría llegar a ser inexistente. Pero esa sería una situación propia del Estado totalitario llevado a sus últimas consecuencias: la negación total de la libertad individual. En un Estado de derecho siempre existirá la posibilidad, aunque sea indeseable, de una actuación delictiva. Esta capacidad para delinquir está en la base de la responsabilidad jurídica y confiere sentido a la imposición de deberes y sanciones jurídicos. Suprimir cualquier resquicio para

⁸¹ E. GARZÓN VALDÉS, "Lo íntimo, lo privado y lo público", *Claves de Razón práctica*, 137 (2003), p. 24 y ss.

⁸² E. GARZÓN VALDÉS, *Ibid.*; A. E. PÉREZ LUÑO, *¿Ciberciudadanía o ciudadanía@.com?* Barcelona: Gedisa, 2004, pp. 57 y ss.

⁸³ J. ORTEGA Y GASSET, *Una interpretación de la historia universal*, ob. cit., p. 211.

la delincuencia, a través de controles sociales indiscriminados e ilimitados, es tan peligroso para la libertad como lo es para la supervivencia del hombre el zarpazo del oso que mata a la mosca que le perturba.

Estas consideraciones conducen a inferir que los macrosistemas de seguridad pública constituyen versiones extremas del dilema seguridad/libertad. Se trata de mecanismos de vigilancia y control que vulneran las garantías procesales y penales propias de una sociedad democrática. Involucran en su control preventivo a todos los ciudadanos, sin distinguir, ni respetar la presunción de inocencia, ni siquiera diferentes grados de peligrosidad social. Suponen la instauración universal de la sospecha y de la presunción de culpabilidad. Los macrosistemas de seguridad son, paradójicamente, un atentado frontal contra la seguridad jurídica, al desconocer las garantías básicas de la promulgación (*lex promulgata*) con carácter previo (*lex previa*) y con la necesaria claridad (*lex manifesta*) de los supuestos fácticos de ilicitud. No respetan, por tanto, el principio de legalidad penal, al no tipificar previamente las conductas que van a ser objeto de control e injerencia en el ámbito personal⁸⁴. Los macrosistemas de control social representan formas implacables de colonización y aniquilación de la libertad y suscitan la alarma de incubar una versión todavía más siniestra del “Gran Hermano” imaginado por Orwell, en la medida en que sus poderes de vigilancia y control exceden los límites de un Estado para extenderse por todo el orbe. La seguridad nunca debe conseguirse a costa de la libertad de los ciudadanos, pues sin libertad nunca podremos estar seguros.

7. Conclusión: los derechos y libertades desde la perspectiva de la razón histórica

El esfuerzo de aglutinación de ideas y depuración de métodos intelectuales realizado por Ortega sigue vivo y operante en nuestra época. ¿Es concebible algún espacio de la cultura hispana contemporánea sobre el que, en mayor o menor medida, no se proyecte la sombra tutelar del pensamiento o de la obra de Ortega? La personalidad y la enseñanza orteguianas fueron un fenómeno de tal envergadura, que su honda expansiva sigue vigente entre nosotros. Su capacidad de irradiación ha sido tal que, consciente o inconscientemente, somos orteguianos en aspectos básicos de nuestro quehacer científico y universitario. Al pensar, al escribir, al ejercer el discernimiento crítico, la actividad de muchos intelectuales españoles se lleva a cabo a través de un diálogo fecundo y persistente con categorías raciovitalistas. No desmiente esta circunstancia el dato de

⁸⁴ A. E. PÉREZ LUÑO, *La seguridad jurídica*. Barcelona: Ariel, 1994, 2ª. ed., pp. 32 y ss.

que, en ocasiones, ese influjo no sea perceptible, ni deliberado. Entre quienes se estiman indiferentes e, incluso, hostiles al legado intelectual de Ortega, menudean los reconocimientos tácitos de su impronta. Los conceptos, categorías y métodos raciovitalistas se hallan tan difusos y arraigados en nuestro horizonte cultural que constituyen un sustrato común de buena parte de sus manifestaciones. Por eso, las nuevas generaciones de estudiosos no hemos sido inmunes a la recepción y continuidad con el ejemplo intelectual de nuestro pensador contemporáneo más influyente, dentro y fuera de nuestras fronteras.

Estas premisas son del todo predicables respecto a la tematización presente de las libertades y, precisamente, a mostrarlo se han dirigido las reflexiones que anteceden. Es notorio que Ortega fue un pensador que no limitó su meditación intelectual a captar y expresar con nítida claridad los problemas de su tiempo. Fue también un filósofo acuciado por el afán obsesivo de proyección el plano orbital de su reflexión hacia el porvenir. De ahí que muchas de sus ideas avancen premoniciones cargadas de futuro.

En fecha reciente se ha calificado a Ortega, con plena justificación de “adelantado de la postmodernidad”⁸⁵. En su colección de ensayos que titula *Las Atlántidas* se contiene una completa teoría sobre el pluralismo cultural y el multiculturalismo, sin que a Ortega se le oculten los riesgos que pueden derivarse de la degeneración de esas posturas en relativismo cultural⁸⁶. Frente a ese riesgo, defenderá la universalidad de los valores y de los derechos, aunque sin caer en un universalismo abstracto e inane, al que opone una versión histórica de valores universales fruto de la decantación de las tradiciones en que ha cristalizado la cultura humanista liberal⁸⁷. Esa misma sensibilidad por el reconocimiento del carácter universal de los valores y derechos humanos, le llevó a mostrarse abiertamente crítico respecto al nacionalismo político, en sus versiones más radicales de zafio cuño tribal y excluyente⁸⁸. Como alternativa al nacionalismo político propuso, pensando en la vertebración de España, la autonomía municipal y regional en términos que en lo nuclear anticiparon el diseño constitucional ahora vigente de la España de las Autonomías⁸⁹. Es fácil inferir de estas consideraciones lo mucho que nuestro actual sistema de dere-

⁸⁵ J. L. ABELLÁN, “Ortega y Gasset adelantado de la posmodernidad”, en el vol., col., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 595 y ss.

⁸⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *La Atlántidas*, Oe83, III, pp. 283 y ss.

⁸⁷ Cfr. A. E. PÉREZ LUÑO, “La universalidad de los derechos humanos” en el vol., *La tercera generación de derechos humanos*, ob. cit., pp. 205 y ss.

⁸⁸ Cfr. A. DE BLAS, “Nación y nacionalismo en la obra de Ortega y Gasset”, en el vol., col., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 647 y ss.

⁸⁹ Cfr. F. H. LLANO ALONSO, “Reforma territorial y política nacional desde la perspectiva teórica de José Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Políticos*, 131 (2006), pp. 113 y ss.

chos y libertades debe a Ortega y lo que su ideario representó desde los mismos orígenes de nuestra transición a la democracia⁹⁰.

El estudio de los derechos y libertades en la concepción orteguiana posee una insoslayable dimensión de presente. Ese rasgo se evidencia, de modo especial, cuando se advierte la actualidad del raciovitalismo para fundamentar una teoría experiencial, histórica y, en definitiva, “generacional” de los derechos humanos. Esos derechos, surgieron en el clima cultural ilustrado de la Modernidad. Fueron formulados entonces como categorías que pretendían expresar las exigencias intemporales y perpetuas de la naturaleza humana; como un conjunto de facultades jurídicas y políticas propias de todos los hombres y en todos los tiempos. Se trataba de unas verdades, cuya evidencia podía demostrarse a través de los dictámenes de la recta razón.

Las circunstancias jurídico-políticas y la propia evolución cultural que han caracterizado el sucesivo devenir de los derechos y libertades desde la época moderna hasta el presente, han determinado una decantación del enfoque de los derechos humanos. Si en su gestación y primeras manifestaciones fueron contemplados *sub specie aeternitatis*, hoy no pueden dejar de ser concebidos *sub specie historiae*. Las profundas transformaciones económicas, científicas y tecnológicas acaecidas desde el periodo de la Ilustración hasta el presente han tenido sus consiguientes repercusiones en la esfera social, jurídica y política. Ortega y Gasset mostró siempre su desconfianza hacia esas formulaciones del iusnaturalismo racionalista de la modernidad y su pretensión de establecer, de una vez por todas declaraciones de derechos humanos, constituciones y códigos. Las reputó fruto de una visión utópica de las instituciones jurídicas y políticas que desembocaría en las revoluciones burguesas⁹¹. A ese planteamiento idealista y utopista de las libertades opuso sus tesis basadas en la experiencia y en la historia.

José Ortega y Gasset, al referirse a los derechos, lo mismo que al tratar otros muchos aspectos de la experiencia cultural, mostró su aguda sensibilidad para captar el signo de los tiempos, para interpretarlo certeramente, así como para avanzar la prognosis de su ulterior desarrollo. En su ya citado ensayo “Democracia morbosa”, afirma: “A los *derechos del hombre* ya conocidos y conquistados habrá que acumular otros, hasta que desaparezcan los últimos restos de mitología política”. Ortega advierte, no obstante, que el reconocimiento histórico de esos nuevos derechos no tiene la trascendencia jurídico-política que

⁹⁰ J. L. ABELLÁN, *Ortega y Gasset y los orígenes de la Transición democrática*. Madrid: Espasa-Calpe, 2000, 2ª. ed.

⁹¹ *Vid.*, sobre todo ello, J. HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, *El derecho en Ortega*, ob. cit., pp. 169 y ss.

supuso su génesis y primer reconocimiento. “No acertamos a prever –son palabras de Ortega– que los futuros *derechos del hombre*, cuya invención y triunfo ponemos en manos de las próximas generaciones, tengan tan vasto alcance y modifiquen la faz de la sociedad tanto como los ya logrados o en vías de lograrse”⁹².

Años más tarde, en sus meditaciones *Del Imperio Romano*, a las que se ha tenido ocasión de aludir *supra*, corrobora esa tesis al criticar la falta de sentido histórico del liberalismo moderno en su afán de postular unos derechos eternos e intemporales. En actitud abiertamente polémica contra cualquier pretensión de intemporalidad de las libertades, proclamará enfáticamente Ortega: “no existe ninguna libertad concreta que las circunstancias no puedan un día hacer materialmente imposible... Viceversa: las dimensiones de la vida en que hasta ahora no ha podido el hombre ser libre, entrarán alguna vez en la zona de liberación, y algunas libertades que importaron tanto en el siglo XIX no le interesarán nada andando el tiempo”.

“No hay una sola libertad determinada –dice Ortega– de la que el hombre no pueda prescindir y, sin embargo, continuar sintiéndose libre. El ejemplo más claro de lo que pretendo insinuar lo vemos en la libertad menos patética, pero que fue cronológicamente la primera libertad propugnada por el liberalismo, a fines del siglo XVIII que dio la pauta para las demás y motivó la elaboración de la doctrina liberal [...] el liberalismo *sensu stricto* comenzó por proclamar la libertad de contrato, la libertad de comercio”⁹³. Ortega muestra todas las vicisitudes que han acompañado al desarrollo y posterior crisis de la libertad de comercio, negada en la evolución de las propias sociedades liberales, no sólo por la crítica del movimiento obrero, sino por las propias exigencias económicas de los sistemas capitalistas que condujeron a un progresivo intervencionismo de los poderes públicos.

Los derechos humanos no pueden contemplarse, desde el perspectivismo raciovitalista, como categorías ajenas a la historia y al desarrollo empírico de las sociedades. Frente a cualquier tentativa de una elaboración “meramente lógica” de las libertades, proclama Ortega: “la idea de un nuevo derecho no es todavía un derecho”. Los derechos se componen de muchos más elementos que las mera ideas abstractas. Al “puro pensamiento jurídico”, deben acompañar otros muchos factores que proceden de la historia y la experiencia. Sin querer entrar en los pormenores doctrinales de la filosofía y la sociología del derecho, afirma Ortega que caminará seguro quien, ante la postulación de cualquier derecho exija que se le “indique la sociedad portadora de ese derecho y previa

⁹² J. ORTEGA Y GASSET, “Democracia morbosa”, ob. cit., p. 137

⁹³ J. ORTEGA Y GASSET, *Del Imperio Romano*, Oc83, VI, pp. 75.

a él. En el vacío social no hay ni nace derecho. Este requiere como substrato una unidad de convivencia humana”⁹⁴.

Si se tienen presentes esas observaciones, no parece arbitrario considerar a Ortega como un ilustre precursor de la concepción generacional de los derechos humanos. Su proyección del método de la “razón histórica” a los distintos sectores de la cultura tiene puntual manifestación en su análisis, pleno de consciencia histórica y experiencial de las libertades.

Estas reflexiones han tenido como principal objeto esbozar algunas pautas hermenéuticas de la teoría orteguiana de los derechos humanos en sus aspectos básicos. No es digna de menor atención la virtualidad de la doctrina de Ortega para la fundamentación y explicación de muchas de las libertades y de los derechos singulares. Ese cometido desborda los límites de esta investigación, pero constituye una incitación intelectual pendiente para quienes quieran y puedan cumplirla⁹⁵.

En el año 1916, al prologar su libro *Personas, obras, cosas*, José Ortega y Gasset indicaba expresamente que ese texto suponía su despedida de la mocedad; suponía también el abandono de un recelo que informó su pensamiento de juventud: la infravaloración de lo individual y lo subjetivo. Ortega justificaba esa desconfianza en su convicción de haber sido el subjetivismo la gran dolencia del siglo XIX y en grado superlativo, el gran mal de España. El fervor polémico, según confiesa Ortega, le llevó a cometer un error táctico, que fue también un error sustancial. En su oposición al subjetivismo, negaba al sujeto, a lo individual, a lo personal todos sus derechos. Rectificando ese error de perspectiva, le parece más ajustado a la verdad, reconocer esos derechos de la persona “y dotar a lo subjetivo de un puesto y una tarea en la colmena universal”⁹⁶.

La ulterior trayectoria intelectual y cívica de Ortega, tal como han intentado mostrar estas páginas, acreditan la firmeza de su empeño por reconocer a los derechos y libertades de la persona ese puesto y esa tarea que les corresponde. ●

⁹⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, ob. cit., pp. 294-295.

⁹⁵ He intentado proyectar algunas categorías orteguianas al planteamiento y análisis de determinados derechos fundamentales. Así, la noción de “ensimismamiento” me pareció clarificadora del actual concepto de intimidad, tal como *intenté* mostrar en mi Discurso de recepción de Académico correspondiente de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, sobre “Perfiles morales y políticos del derecho a la intimidad”, en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 73 (1996), pp. 311 y ss. Y en el capítulo sobre “El derecho a la intimidad en la sociedad de la información”, en mi volumen *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, ob. cit., pp. 351 y ss. Asimismo, al tratar del valor de la seguridad jurídica, me he remitido a la tensión entre la estabilidad del derecho y las exigencias mudables de la justicia según las tesis de Ortega, en mi libro, *La seguridad jurídica*, ob. cit., pp. 11 y ss. En relación con los derechos cívicos de participación política, he aludido a ideas orteguianas en el libro *¿Ciberciudadaní@ o ciudadaní@.com?*, ob. cit., pp. 54 y ss.

⁹⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *Personas, obras, cosas*, en Oc83., I, 420.

Ortega, el final de la filosofía y la tarea del pensamiento

Javier Crespo Sánchez

Resumen

En la obra de Ortega es visible una intensa reflexión metafilosófica, sin duda estimulada por la inquietud generalizada ante la cuestión sobre el devenir de la filosofía característica del siglo XX. En este sentido, Ortega llega a anunciar al final de su trayectoria intelectual un inminente final de la filosofía. Se trata éste de un diagnóstico que, a primera vista, parece aproximar a Ortega a ciertos posicionamientos de corte postmodernista. Por otro lado, como pretendo mostrar, este diagnóstico genera diversas tensiones dentro del corpus orteguiano. El argumento fundamental sobre el que se asienta la tesis orteguiana sobre el final de la filosofía es el que afirma el agotamiento del 'modo de pensar' como Conocimiento que dio lugar a ésta en Grecia. Se trata de un modo de pensar lógico que se sostiene sobre el supuesto de que las cosas tienen un "ser" capaz de ser espejado por la estructura racional humana.

Palabras clave

Ortega y Gasset, final de la filosofía, crisis de la razón, metafísica, modernidad, posmodernidad, ser, pensamiento, creencia

Abstract

An intense metaphilosophical reflexion is made clear in Ortega's work, surely stimulated by a general concern for the question of the fate of philosophy characteristic of the XXth century. According to that, at the last stage of his career he even announces an imminent end of Philosophy. At first sight this diagnosis seems to bring Ortega close to certain positionings of a postmodernist kind. On the other hand, as I intend to show, this diagnosis generates various tensions inside the orteguian corpus. The fundamental statement upon which the orteguian opinion in relation to the end of Philosophy rests is that which affirms the exhaustion of the "way of thinking" as knowledge which gave rise to that former in ancient Greece. This is a logic way of thinking which stands upon the posit that things have a "being" liable of being mirrored by the human rational structure.

Keywords

Ortega y Gasset, the end of philosophy, Crisis of reason, Metaphysics, Modernity, Postmodernity, being, Thinking, Believe

La metafilosofía como urgencia^o

Es visible en la obra de Ortega una profunda preocupación por la naturaleza y el propio devenir de la filosofía. De ello da buena cuenta el número de escritos donde, con un mayor o menor desarrollo, se plan-

^o Este artículo ha sido posible gracias a la ayuda de una beca predoctoral concedida por el Gobierno Vasco.

Cómo citar este artículo:

Crespo Sánchez, J. (2007). Ortega, el final de la filosofía y la tarea del pensamiento. *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 183-202.
<https://doi.org/10.63487/reo.592>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 14/15. 2007
mayo y noviembre



tea cuestiones como la identidad, el origen o la necesidad de la milenaria disciplina. Resulta muy significativa en este sentido la generosa cantidad de caracterizaciones y definiciones de filosofía que podemos encontrar a lo largo de su obra. A ella llega a referirse de formas tan variopintas como “ciencia general del amor”¹, “ciencia sin supuestos”², “conocimiento del Universo”³, “anábasis”⁴, “ortopedia de la creencia fracturada”⁵, “sistema de radicales actitudes interpretatorias”⁶, “paradoxa”⁷, etc. No deja de resultar llamativo asimismo, que semejante temática aparezca incluso en obras cuyo título no hace en principio previsible su tratamiento⁸. Por ejemplo, en un escrito dedicado a reflexionar sobre un tema como la caza⁹, Ortega no duda en aprovecharlo para ofrecer una súbita analogía entre el quehacer montero y el filosófico¹⁰. En un principio, es muy razonable pensar que esta preocupación no responde a otra cosa que a la normal obligación preliminar que todo filósofo tiene, ante sí mismo y ante los demás, de definir y, sobre todo, de justificar la disciplina que ejerce. Recordemos que ya Aristóteles advertía que “filosofar significa preguntarse si es necesario filosofar”¹¹. Se trata ésta de una fundamental cuestión especialmente exigible en un filósofo que, como Ortega, tuvo tan especial afán por ser *radical*; esto es, por no partir de nada presupuesto, por no dejarse bajo sus plantas nada que sirva de cómoda sustentación¹². “La justificación de la filosofía recuerda a este respecto— es su primer principio», ya que “la filosofía misma para sí misma carece de sentido si no incluye, en su propia anatomía, el órgano de su propia justificación”¹³. No obstante, la mencionada insistencia y, sobre

¹ *Oc83*, I, 316.

² *Oc83*, XII, 488.

³ *Oc83*, IV, 106; *Oc83*, VII, 308.

⁴ *Oc83*, IX, 631.

⁵ *Oc83*, VIII, 262.

⁶ *Oc83*, VIII, 266.

⁷ *Oc83*, VIII, 246.

⁸ Como ocurre normalmente al analizar casi cualquiera de los muchos asuntos sobre los que meditó Ortega, la primera vista que se nos ofrece es la de un sugestivo cajón de sastre. El motivo de semejante panorámica suele ser principalmente atribuido a las peculiaridades del modo orteguiano de escribir y de publicar, así como al carácter ocasional y fragmentario de sus escritos. De ahí las conocidas acusaciones de filósofo *mondaine* o asistemático por parte de algunos de sus detractores o, en el otro extremo, los intentos de poner orden y mostrarnos, a pesar de todo, a un Ortega *vertebrado*.

⁹ “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del Conde de Yebes” (1942).

¹⁰ *Oc83*, VI, 490-491.

¹¹ ARISTÓTELES: *Protreptikos*, B 6.

¹² *Oc83*, VII, 323; 339.

¹³ *Oc83*, V, 540. Líneas antes denomina Ortega como “filosofía ingenua o injustificada” a “toda aquella que se deja fuera de su cuerpo doctrinal los motivos que llevan a ella, es decir, que no considera como porción constitutiva de la filosofía misma todo lo que ha inducido al hombre a esa creación filosófica” (*Ibid.*).

todo, la creciente intensidad con que dicha temática evoluciona a lo largo de su trayectoria intelectual, nos insinúa que semejante inquietud metafilosófica va más allá del mero interés propedéutico¹⁴. Así, al lado de esta normal necesidad justificadora, no deja de ser menos razonable pensar que las vueltas que da Ortega al asunto vienen además especialmente motivadas por la “anormal” circunstancia de que “desde 1800 la filosofía va dejando progresivamente de ser un componente de la cultura general y, por lo tanto, un factor histórico *presente*”¹⁵. Algo que, como advierte, “no ha acontecido nunca desde que Europa existe”¹⁶.

En lo esencial, se trata de un juicio muy compartido y debatido en filosofía tras la quiebra del idealismo alemán. Herbert Schnädelbach señala a este respecto que la cuestión concerniente al “¿para qué la filosofía?” se convirtió, desde el desplome del idealismo, en el tema recurrente de las lecciones inaugurales en las facultades de filosofía alemanas¹⁷. Conocida es en este sentido la amenaza para la filosofía que para muchos supuso el auge de tendencias como el psicologismo, naturalismo, pragmatismo, etc. De ahí que resulte muy oportuno considerar el continuo esfuerzo metafilosófico de Ortega como una reacción ante esta coyuntura, más allá y al lado de la mera formalidad de la pregunta por el principio de la filosofía. Haciendo uso de una de sus más célebres expresiones, podríamos decir que el afrontamiento de esta cuestión constituiría uno de los *temas* de Ortega: una de las misiones o tareas que su época le impuso como destino irrenunciable¹⁸. Un tema que, sin lugar a dudas, continúa siendo muy *de nuestro tiempo*. Tal y como hace ya unos años advertía Javier Muguerza, “raro es el filósofo que, en los tiempos que corren, no ha padecido algún acceso de esas malignas fiebres que llaman metafilosóficas”¹⁹. Hasta tal

¹⁴ Como señala Julián Marías, “entre las innumerables cuestiones que interesaban y escandalizaban a Ortega [en los últimos años de su vida] [...], una de ellas era la revisión de la historia de la filosofía, del origen, sentido y porvenir de ésta” (Julián MARIAS, *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza, 1983, p. 433).

¹⁵ *Oc*83, IX, 358.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Herbert SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland (1851-1953)*, S. 17, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999. Algunos ejemplos más recientes de esta situación que señala Schnädelbach. Theodor ADORNO: “*Wozu noch Philosophie?*”, en *Eingriffe, Neukritische Modelle*, Frankfurt 1970 (61), 11-28; Hans LENK: *Wozu Philosophie?*, München 1974; H. LÜBBE (ed.): *Wozu noch Philosophie? Stellungnahme eines Arbeitskreises*, Berlín/New York, 1978; Herbert BAUMGARTNER: “*Wozu noch Philosophie? Perspektiven einer Berechtigten aber Keineswegs Bedrängenden Frage*”, en Hermann LÜBBE, ob. cit., 238-258.

¹⁸ “Todo tiempo, rigurosamente hablando, tiene su tarea, su misión, su deber de innovación más aún, mucho más aún –que literalmente hablando *tiempo no es, en última verdad, el que mide los relojes*, sino que tiempo es repito que literalmente– tarea, misión, innovación” (*Oc*83, VII, 392).

¹⁹ Javier MUGUERZA, *Diccionario de filosofía contemporánea*, S.V. “*filosofía*”, ed. por Miguel Ángel QUINTANILLA, Salamanca: Sígueme, 1976.

punto que, como continúa, tal vez quepa hablar de ello como “la auténtica enfermedad profesional de nuestro gremio”. Ortega, pues, se está enfrentando a la inquietante pérdida de aquella “obviedad que histórico-culturalmente acompañaba siempre a la pregunta por la justificación o la necesidad de la filosofía”²⁰. Una pérdida que, como se sabe, ha adquirido de un tiempo a esta parte inusitados visos crepusculares, a tenor de la proliferación de filósofos que, lejos de ensayar un principio de la filosofía, se plantean decididamente su final. En un manual donde se pretende una *Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Franca D’Agostini considera que “declarar con satisfacción o con pesar el fin presagiado o acontecido de la filosofía ha sido siempre una de las operaciones filosóficas más típicas del último siglo”²¹. Así, esta autora resume en tres los “modos principales en que la filosofía contemporánea ha teorizado su propio fin”²²: a partir del nivel de saturación teórica alcanzado en Hegel; a partir del desmembramiento y la apropiación por parte de las ciencias particulares de asuntos antaño abarcados por la filosofía; y a partir de la supuesta prioridad del saber operacional sobre el especulativo que hoy requeriría un mundo dominado por la técnica²³.

La actualidad de Ortega

A su manera, también dio Ortega muestras de acercarse a esta reacción de índole crepuscular ante la vieja cuestión sobre la necesidad de la filosofía. Ahora bien, conviene recordarlo, paralelamente al anuncio de una *aurora* de la razón histórica²⁴. Ello se puede observar en algunos de sus escritos pertenecientes a los años cuarenta y cincuenta, donde afloran a modo de punta de un *iceberg* los resultados de uno de tantos proyectos que, tal y como sugería Julián Marías, o bien por azar, o bien por destino, o bien por carácter, quedó sin rematada culminación. En este caso se trata de su “reflexión general y radical

²⁰ Julián PACHO: “La imagen científica del mundo y el final de la filosofía según Heidegger”, en *Imagen del mundo y filosofía*, ed. por Ignacio GALZACORTA y Julián PACHO, Universidad del País Vasco, 2003, p. 141. Véase también: Julián PACHO, “Las imágenes del mundo y el porvenir de la filosofía”, *Revista de Filosofía*, X, 1997, pp. 17-39.

²¹ Franca. D’AGOSTINI: *Análisis y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, trad. de M. Pérez Gutiérrez. Madrid: Cátedra, 2000, p. 27.

²² *Ibid.*, p. 44.

²³ De un modo semejante, David E. Cooper ha señalado los pasos de este proceso degenerativo a partir de lo que considera como los tres “estadios terminales” de la filosofía: “apoteosis” (Hegel), “balcanización”, propiciada por el auge de las ciencias positivas, y “suicidio”, auspiciado por filosofías como la nietzscheana o la neopositivista. David E. COOPER: “Postmodernism and the End of Philosophy”, *International Journal of Philosophical Studies*, 1, 1993, pp. 49-59.

²⁴ *Oc83*, IX, 362.

sobre la filosofía y su historia”²⁵, a la que pretendió dar cuerpo en el “Epílogo a la Historia de la filosofía de Julián Marías”, del cual, según la propia declaración vía epistolar de Ortega a su discípulo, tenía planeada la redacción de hasta 700 páginas²⁶. He aquí, pues, otro aspirante a “mamotreto” –tal y como su prometida *Aurora de la razón histórica* o *El hombre y la gente*²⁷– del que hoy cabe hacernos una idea a partir de escritos como el “Prólogo a la *Historia de la filosofía* de Emile Brehier” (1942), *Origen y epílogo de la filosofía* (1946), “Comentario al *Banquete* de Platón” (1946), *La idea de principio en Leibniz* (1947) o “Medio siglo de filosofía” (1951). Todos ellos inacabados y publicados póstumamente, excepto el primero. A estos títulos habría que añadir sus correspondientes notas de trabajo preparatorias, así como las del nonato epílogo del libro de Marías, publicadas hace algunos años de la mano de Molinuevo bajo el título de *Epílogo...* En definitiva, a partir de todo este esfuerzo, mejor o peor rematado, cabe observar un profundo replanteamiento de la metafísica de Ortega. Por ello no deja de resultar sorprendente en este sentido que, tal y como señala José Lasaga, muchos estudiosos de Ortega suelen “aceptar el lugar común de que su producción intelectual sufrió notable merma a raíz de su exilio y que, en consecuencia, la producción del período que va de 1936 a 1955, año de la muerte del filósofo, es de escaso valor”²⁸.

Dicho replanteamiento se enmarca en su proyecto de “llevar a sus últimas y radicales consecuencias la advertencia de que la realidad específicamente humana la vida del hombre– tiene una consistencia histórica”²⁹. Es, pues, consecuente con la *razón histórica* perfilada años atrás, en obras como su *Historia como sistema* (1935), donde se presenta como tesis radical la historicidad y, por tanto, la *caducidad* de todo lo que el ser humano hace. De hecho, en los cursos universitarios pertenecientes o cercanos al año de este trascendental texto ya se señalan las consecuencias que esto tendría para la filosofía: “el conocimiento y su forma radical, que es la filosofía, no son una actitud definitiva, rígida, estática del hombre, sino un modo histórico que vino de otro y será seguido de otro”³⁰. En estas reflexiones se manifiesta ya la sospecha de que la crisis de la filosofía de su tiempo iría más allá de las consecuencias de cierto *descenso de nivel* más o menos habitual en la historia– sufrido tras la quiebra del idealismo ale-

²⁵ José Luis MOLINUEVO, *Para leer a Ortega*. Madrid: Alianza, 2002, p. 232.

²⁶ Julián MARÍAS, *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza, 1983, p. 434.

²⁷ *Oe*83, V, 379.

²⁸ José LASAGA, *Ortega y Gasset (1885-1955). Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 141.

²⁹ *Oe*83, V, 538.

³⁰ *Unas lecciones de metafísica*. Madrid: Revista de Occidente, 1989, p. 134.

mán, tal y como Ortega diagnostica en varios lugares³¹. Ahora el asunto cobraría un aspecto de mayor gravedad. Se trataría de la propia crisis de toda una tradición que tuvo su origen en Grecia, la cual se habría mantenido hasta este momento como un *modo de pensar* entre otros posibles, basado en la *creencia* en cierta idea de Ser y de Razón que periclita y nos abre a nuevos ensayos de afrontar intelectualmente lo Real. No de cualquier forma, eso sí, sino en “continuidad dialéctica” con la filosofía. Precisamente, en otro “nivel de radicalismo” exigido por la altura de los tiempos. Así, en línea con esta sospecha considerará más explícitamente en *La idea de principio en Leibniz* la posibilidad de que estemos en la madrugada de cierto “buen día” en que descubramos “que no sólo éste o el otro *modo de pensar* filosófico era limitado, y por tanto erróneo, sino que, en absoluto, el filosofar, todo filosofar, es una limitación, una insuficiencia, un error, y que es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo que no sea ni una de las anteriores a la Filosofía, ni sea esta misma”³². De tal modo que quedaría abierta “la posibilidad de que lo que ahora empezamos a hacer bajo el pabellón tradicional de la filosofía no es una nueva filosofía sino algo nuevo y diferente frente a toda la filosofía”³³.

Sin duda estas consideraciones otorgan una gran actualidad al filósofo madrileño, en un momento en que, en el seno de una modernidad aún agonizante, no cesa de crecer la sospecha de que por diversos motivos vivimos en el umbral de una edad post-filosófica. Ortega nos incita, pues, a seguir pensando sobre un tema cuya resonancia parece haber sobrepasado los límites de lo que en un principio podía parecer mera moda. Incluso cabría aventurarse a situar su pensamiento, instigados por semejante actualidad, en cercanía o tal vez en extraña pertenencia a la llamada “posmodernidad filosófica”; como se sabe, caldo de cultivo y máxima abanderada de la opinión generalizada que aboga por un acontecido final de la metafísica. Es cierto que a semejante vinculación contribuirían asimismo los abundantes testimonios críticos con la modernidad de un filósofo que, ya desde su juventud, se consideró *nada moderno, muy siglo veinte*. Mas, por diversos motivos que entre otras cosas tienen que ver con el propio talante orteguiano, humanista y a su modo continuista con la tradición

³¹ Véase, por ej., *Meditaciones de nuestro tiempo* (1916), “Prólogo para alemanes” (1934) o “Medio siglo de filosofía” (1951).

³² *Oc83*, VIII, 270. Incluso en una de sus notas de trabajo con fecha en 7 de octubre de 1943, donde señala estar enfrascado en la cuestión del qué y para qué de la filosofía, llega a confesar “estar completamente abierto a la posibilidad de que *no sirva* para nada y sea una tradición errada” (José ORTEGA Y GASSET, *Notas de trabajo. Epílogo...*, ed. de José Luis MOLINUEVO. Madrid: Alianza Editorial, 1994).

³³ *Oc83*, IX, 397.

del pensamiento occidental³⁴, se evita caer aquí en la tentación de sugerir una supuesta posmodernidad del filósofo madrileño. Tal y como apunta Cerezo, más bien cabría hablar de él como una “*personalidad bifronte* entre modernidad y posmodernidad”³⁵; consciente de la extrema dificultad de refrenar la presión de las inercias del pasado, esto es, en palabras de Ortega, de “combatir victoriosamente poderes tan sutiles que influyen sobre la más interna textura de nuestra personalidad”³⁶. Sin entrar ahora en los pormenores de esta intrincada cuestión, lo que tendría menor lugar a polémicas es que su problema, la crisis de la modernidad y de la razón, continúa siendo nuestro problema. Algo que de por sí, más que por el carácter supuestamente “posmoderno” de algunas de sus conclusiones, da ya buena cuenta de su actualidad. Al fin y al cabo se trata de la actualidad que tiene todo *clásico*; a saber, una actualidad que tendría más que ver con la vigencia y hasta urgencia de los problemas que su obra nos plantea. El clasicismo de Ortega nos aparece así como toda una incitación a seguir pensando nuestro presente, legitimados, según su propia recomendación, a usar de su obra “sin miramientos para nuestra propia salvación, es decir, prescindiendo de su clasicismo, trayéndolo hasta nosotros, contemporaneizándolo, inyectándole pulso nuevo con la sangre de nuestras venas, cuyos ingredientes son nuestras pasiones... y *nuestros* problemas”³⁷. Ahora bien, cabría matizar, siempre con cuidado de no tornar este uso en un ab-uso. Conscientes, pues, de que una obra tan compleja, tan llena de secretos, alusiones y elisiones, tan entretejida con toda la trayectoria vital del autor³⁸ y, en definitiva, tan poco dócil para el encasillamiento, nos exige el delicado, laborioso y agradecido ejercicio de su comprensión. Esto es, la predisposición propia de aquel “ánimo generoso que se afane, de verdad, en entenderla”³⁹.

³⁴ “Yo no soy un americano cualquiera, improvisando sobre la aterida desnudez de una tierra virgen soy un viejo chino de Europa por cuyas venas fluyen treinta siglos” (José ORTEGA Y GASSET, *Epílogo...*, ob. cit., p. 366 n).

³⁵ Pedro CEREZO, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 184. En un reciente artículo señala Cerezo en esta misma línea que “tomar las propuestas orteguianas como postmodernidad en el sentido fuerte que adopta esta expresión en el deconstruccionismo de Derrida, a partir de presupuestos fundamentalmente nietzscheanos y heideggerianos, me parece equívoco y excesivo” (“Ortega: ¿«nada moderno y muy siglo XX»?”, en *El Madrid de Ortega*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2006, p. 157. También Molinuevo, por ejemplo, considera apresurado calificar a Ortega de pos-moderno y temple la cuestión considerando su proyecto como una *modernidad alternativa* (José Luis MOLINUEVO, *Para leer a Ortega*, ob. cit., p. 133 y p. 203. Cf. también su artículo “Ortega y la Argentina: la modernidad alternativa”, en *Ortega y la Argentina*, ed. José Luis MOLINUEVO. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 95-108).

³⁶ *Oe83*, II, 22.

³⁷ *Oe83*, IV, 419.

³⁸ *Oe83*, VI, 317.

³⁹ *Ibíd.*

La novedad de la sospecha orteguiana y su problematismo interno

No se puede obviar en este sentido que las consideraciones del último Ortega sobre la posibilidad de un final de la filosofía suponen cierta *novedad* en su pensamiento. Una novedad que, desde el punto de vista de la exégesis de su obra, plantea ciertos problemas que atañen a la coherencia de ésta. Es cierto que dicha novedad cabe ser entendida como una consecuencia implícita ya en su idea de la razón vital que expone en textos tan tempranos como *El tema de nuestro tiempo*. “Vida –señala allí– es peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra: *historia*”⁴⁰. De lo que cabría bien deducir que, aunque ni mucho menos se le pase tan tempranamente a Ortega por la cabeza la mera posibilidad de algo así como un final de la filosofía, esta misma posibilidad subyace ya en el propio hecho de que la filosofía, en tanto que ocupación humana, esto es *vital*, participa de esta eventualidad propia de lo histórico. No obstante, esta finitud se vuelve francamente problemática si atendemos a otras consideraciones donde Ortega se pregunta por el origen del quehacer filosófico, en un contexto en que, precisamente, se trata de “tomar la actividad misma filosófica, el filosofar mismo y someterlo radicalmente a un análisis”⁴¹. Pedro Cerezo ha llamado la atención sobre la contradicción que plantea esta historicidad de la filosofía, implícita al hecho de su origen y a la posibilidad de su final, con otras declaraciones expresas en las que Ortega se refiere a la actividad filosófica como algo connatural al hombre⁴². “¿De dónde viene –se pregunta Ortega en *¿Qué es filosofía?*– este apetito del Universo, de integridad del mundo que es raíz de la filosofía? Sencillamente, ese apetito que parece peculiar a la filosofía *es la actitud nativa y espontánea* de nuestra mente en la vida”⁴³. En esta misma línea, en *Unas lecciones de metafísica* advierte que “el hacer metafísico es un *ingrediente ineludible de la vida humana*; más aún: que es lo que el hombre está haciendo siempre y que todos sus demás quehaceres son decantaciones y precipitados de aquél”⁴⁴. De ahí que precisamente considere Ortega en este contexto la imposibilidad de eliminar a la filosofía de la cultura, tal y como a su juicio se hubiera pretendido tras la quiebra del idealismo alemán, cuando “la gleba europea quedó sembrada de sal para los efectos filosóficos”⁴⁵. Nada más lejos, “*como no es posible raer de la mente humana, despierta a la cultura, su dimensión filosofante*, lo que se hizo fue reducirla a un *mínimum*”⁴⁶.

⁴⁰ Oc83, III, 198.

⁴¹ Oc83, VII, 279.

⁴² Pedro CERESO, *La voluntad de aventura*, ob. cit., p. 330.

⁴³ Oc83, VII, 310. La cursiva es mía.

⁴⁴ Oc83, XII, 99. La cursiva es mía.

⁴⁵ Oc83, VIII, 29.

⁴⁶ Oc83, VII, 288. La cursiva es mía.

La explicación de Cerezo a esta incoherencia entre la connaturalidad y la historicidad de la filosofía es de carácter historiográfico. Tendría que ver con las consecuencias de cierta comunión, más o menos encubierta por el propio Ortega, con la línea de pensamiento de Husserl y Heidegger. Una comunión propia de “otros tiempos”⁴⁷, manifiesta sobre todo en textos como *¿Qué es filosofía?* (1929), en que el filósofo madrileño se mostraba mucho menos reactivo con sus influencias en comparación con su actitud más madura de *La idea de principio en Leibniz* (1947); donde, en diálogo algo irritado con hitos como Dilthey, Husserl o Heidegger, pretende mostrar la originalidad y el *nivel de radicalismo* de su filosofía frente a éstos. Precisamente, el carácter preteórico vital y la finitud e historicidad de la filosofía son dos de las tesis que por estos tiempos Ortega contrapone insistentemente a la concepción filosófica que atribuye a estos autores. De este modo critica a Dilthey, a pesar de su condición de “primer hombre que entrevé la razón histórica”⁴⁸, por haber considerado a la filosofía como una dimensión permanente y constitutiva del hombre⁴⁹. De la fenomenología de Husserl, a quien sin embargo llega a referirse también como “mi maestro”⁵⁰, señala que, a pesar de su aspiración por ser “expresión máxima de la razón, no es formalmente función de la vida, sino que es actividad independiente: conocer por conocer”⁵¹. Y de modo análogo atribuye a Heidegger la tesis de que el hombre *es* filosofía⁵², esto es, “que todos los hombres en todos los tiempos se han ocupado en ese peculiar modo de vida que es filosofar”⁵³. Estos autores habrían hiperbolizado la filosofía y el conocimiento por su falta de radicalismo; a saber, por no acudir a la “raíz” del quehacer filosófico y, en definitiva, de todo fenómeno humano: la vida.

Las ocupaciones homólogas a la filosofía

Pero sin necesidad de remontarnos a textos anteriores a *La idea de principio en Leibniz*, en este mismo escrito podemos encontrar también algunas declaraciones que parecen aproximarse en cierta medida a este carácter connatural que Cerezo señala. En el párrafo cuarto de esta obra – “Tres situaciones de la filosofía respecto a la ciencia” – sostiene Ortega, si no la connaturalidad, sí la

⁴⁷ Pedro CERESO, ob. cit., p. 330.

⁴⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Medio siglo de filosofía”, en *Origen y epílogo de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1989, p. 128.

⁴⁹ *Oc83*, V, 408.

⁵⁰ *Oc83*, XII, 179.

⁵¹ *Oc83*, V, 545.

⁵² *Oc83*, VIII, 271.

⁵³ José ORTEGA Y GASSET, “Medio siglo de filosofía”, ob. cit., p. 128.

inexorabilidad o inevitabilidad de la filosofía, en tanto que, como advierte, los problemas filosóficos “se plantan ante el hombre *quiera éste o no*”⁵⁴. Una consideración, por cierto, muy en la línea de lo que expresa casi veinte años atrás en *¿Qué es filosofía?* al declarar que “la primera respuesta a nuestra pregunta «¿Qué es filosofía?» podía sonar así: *La filosofía es una cosa... inevitable*”⁵⁵. El interés de Ortega en *La idea de principio en Leibniz* es mostrar la nueva situación de la filosofía en su tiempo, en contraposición a la situación a que ésta quedó relegada en la modernidad dados los enormes progresos, avalados por la matemática y la física, del nuevo “modo de pensar” científico. El diagnóstico no es nada nuevo: la filosofía se habría liberado por fin, tras una crisis de ochenta años⁵⁶, de su subordinación a las ciencias exactas, volviendo sin complejos a pretender ser un conocimiento de lo Real desde ella misma. La modernidad, en su versión cartesiana, habría supuesto así un “biqueo” de la filosofía hacia la ciencia⁵⁷, dado el poderío epistémico de ésta, sin tener en cuenta que el conocimiento que ella proporciona no es conocimiento en sentido estricto, sino, como los propios científicos habrían tenido que reconocer, mero simbolismo. De este modo, “ese conocimiento ciego se ha llamado por los mismos científicos «conocimiento simbólico», porque en vez de conocer la cosa real posee el conocimiento de su signo en un sistema de signos o símbolos”⁵⁸. Para ilustrar esta situación Ortega hace uso de su conocida imagen del guardarropista ciego⁵⁹. La ciencia, según esta alegoría, no proporcionaría conocimiento en sentido estricto. No sería *presencia de lo Real*, sino mera representación simbólica (lógico-matemática). Al contrario de la filosofía, que volvería de nuevo a “seguir intentando ser conocimiento, en cuanto presencia de la Realidad al pensamiento”⁶⁰; esto es, “vuelve, como en la antigüedad, a enfrentarse en su *modo recto*, sin oblicuaciones, ante lo Real”⁶¹.

Puede sorprender que Ortega hable aquí del conocimiento filosófico como *presencia* desnuda de lo Real, teniendo en cuenta que en otros lugares se refiere a él como una *interpretación* de lo Real ante la desorientación radical en que

⁵⁴ *Oc83*, VIII, 83. Cursiva mía.

⁵⁵ *Oc83*, VII, 317.

⁵⁶ “Desde 1840 a 1900 puede decirse que ha atravesado la humanidad una de sus temporadas menos favorables a la filosofía. Ha sido una edad antifilosófica. Si la filosofía fuese algo de que radicalmente cupiese prescindir, no es dudoso que durante esos años habría desaparecido por completo” (*Oc83*, VII, 286).

⁵⁷ “Desde Descartes la filosofía ambiciona –y progresivamente– ser *una ciencia*” (“Medio siglo de filosofía”, ob. cit., p. 133).

⁵⁸ *Oc83*, VIII, 81.

⁵⁹ Véase. *Oc83*, VII, 302; *Oc83*, IV, 101; *Oc83*, VIII, 80.

⁶⁰ *Oc83*, 81.

⁶¹ *Ibid.*

la vida consiste. “La filosofía –advierte Ortega en la propia *Idea de principio en Leibniz*– es un sistema de radicales actitudes interpretatorias, por tanto intelectuales, que el hombre adopta en vista del acontecimiento enorme que es para él encontrarse viviendo”⁶². Juan José Acero ha visto en este punto cierta contrariedad, advirtiendo que en la obra de Ortega se pueden observar diferentes teorías sobre lo que es el conocimiento humano⁶³. Por una parte, desde un origen fenomenológico, Ortega mantendría un clásico *adecuatio intellectus et rei* –hasta tal punto que para Acero “Ortega fue, con frecuencia, un realista metafísico”⁶⁴–; y, por otra parte, desde su perspectivismo, tendríamos una noción de conocimiento como interpretación de lo Real, según la cual “el conocimiento [...] es perspectiva, por tanto, ni propiamente un ingreso de la cosa en la mente, como creían los antiguos, ni un estar la «cosa misma» en la mente *per modum cognoscentis*, como quería la escolástica, ni es una copia de la cosa [...], ni una construcción de la cosa como supusieron Kant, los positivistas y la escuela de Marburgo, sino que es una «interpretación» de la cosa misma sometiéndola a una traducción, como se hace de un lenguaje a otro; diríamos, del lenguaje del ser, que es mudo, al lenguaje decidor del conocer”⁶⁵. Pero más que una contrariedad o que un encubierto carácter realista del pensamiento de Ortega, lo que esta dualidad pondría más bien de manifiesto es la participación del filósofo madrileño en lo que, tal y como Ramón Rodríguez señala a propósito de Heidegger, podríamos denominar como un proceso de “transformación hermenéutica de la fenomenología”⁶⁶. Cerezo ha llamado la atención en este sentido sobre “un tránsito de la reflexión teórica a la hermenéutica”, motivado principalmente por la influencia de Heidegger y llevado a cabo a partir de los años 1929 y 1930, sobre el cual Ortega “rompe con las bases fenomenológicas de su pensamiento”⁶⁷. A nuestro juicio, no se trataría tanto, como señala Acero, de una doble acepción sobre lo que es conocimiento, sino que para Ortega conocer sería precisamente presencia de lo Real, en un sentido genuinamente fenomenológico que pretende ir a las cosas mismas por debajo de todo supuesto teórico; pero tratándose de una presencia que siempre *nos aparece* significando bajo una pre-teórica “costra de interpretaciones” en la que *creemos*⁶⁸, la cual

⁶² *Oc83*, VIII, 266.

⁶³ Véase Juan José ACERO, “La doctrina del conocimiento simbólico en Ortega”, *Teorema*, vol. XIII, n.º. 3-4, 1983, pp. 445-493.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 452.

⁶⁵ *Oc83*, IX, 372.

⁶⁶ Véase Ramón RODRÍGUEZ, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos, 1997.

⁶⁷ Pedro CERESO, ob. cit., p. 147, n. 17.

⁶⁸ “Vivir es tener que habérselas con algo con el mundo y consigo mismo. Mas ese mundo y ese ‘sí mismo’ con que el hombre se encuentra le aparecen ya bajo la especie de una interpreta-

nos orienta o bien –cuando dicha creencia habitual con la que contábamos nos falla– nos obliga de nuevo a encontrar un sentido. Todo ello con la finalidad práctico-existencial de *saber a qué atenernos* ante la originaria desnudez de lo Real, consistente en ser como pura materialidad enigmática y desnuda de sentido; esto es, como pura facilidad o dificultad⁶⁹. La filosofía resulta de este modo un ensayo encaminado a “servir aquella función constitutiva de la Vida que es interpretar el Universo”⁷⁰. Así, la inexorabilidad de los problemas filosóficos de que habla Ortega, la cual, como hemos visto, parece comprometer el carácter caduco de la filosofía misma, no sería otra cosa que la inexorable necesidad del hombre por saber a qué atenerse ante esta enigmática y desnuda realidad a la que nos enfrenta el radical acontecimiento de encontrarnos viviendo. En otras ocasiones llega a denominar Ortega a estos problemas como “ultimidades”⁷¹, evitándose así el exclusivismo de la filosofía para su tratamiento. Este exclusivismo radicaría solamente en la circunstancia de que ella “no es un tipo cualquiera de actitud «ultimista», sino una figura precisa y exclusiva de esta actitud: es afrontar los problemas últimos con el instrumento de los conceptos”⁷². Pero ello no implica que no existan *otras formas de afrontarlos*⁷³. Ortega se refiere, por ejemplo, al procedimiento mágico-religioso de alcanzar lo trascendente por medio de la embriaguez, e incluso llega a señalar a la oración como “una forma y técnica del pensamiento”⁷⁴. Se trata de las ocupaciones homólogas a la filosofía. Por ello advierte en una de sus notas de trabajo que “interesa precisar qué fueron esos modos de pensar anteriores a la filosofía, que ahora, invalidada ésta en su pretensión de modo definitivo del pensamiento, suben de rango puesto que se emparejan con ella”⁷⁵.

La filosofía, entre el dramatismo y la jovialidad

Mas, si seguimos tirando de los diversos hilos que la obra de Ortega sugiere, esta concepción práctico-existencial de la filosofía que subyace a la idea de saber como *saber a qué atenerse* supone asimismo cierta ruptura o, como mínimo, cierta tensión con respecto a la concepción puramente contemplativa y desin-

ción, de ‘ideas’ sobre el mundo y sobre sí mismo” (Oe83, V, 384). De modo que: “las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma” (Oe83, V, 387).

⁶⁹ Véase. Oe83, V, 399-400.

⁷⁰ Oe83, VIII, 311.

⁷¹ Véase José ORTEGA Y GASSET, *Medio siglo de filosofía*, ob. cit., p. 128.

⁷² *Ibid.*, p. 129.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Oe83, V, 536.

⁷⁵ José ORTEGA Y GASSET, *Notas de trabajo. Epílogo...*, ob. cit., nota 47.

teresada que el filósofo madrileño sostiene en otras ocasiones. El curso *¿Qué es filosofía?*, comúnmente reconocido como de tránsito hacia su madurez filosófica, resulta especialmente reiterativo en la defensa de este carácter teorético. Aquí Ortega se hace eco de la más pura tradición griega que ve en la inutilidad de la filosofía su más alta virtud. De ahí que considere a ésta, a modo platónico, como la *ciencia de los hombres libres*, e incluso que llegue a recurrir a Aristóteles para recordar que tal vez todas las demás ciencias sean más necesarias que la filosofía, a pesar de que ninguna sea mejor⁷⁶. La filosofía, como señala, consiste en “el esfuerzo intelectual por excelencia, y en comparación con el cual todas las otras ciencias, inclusive la pura matemática, conservan un resto de practicismo”⁷⁷. Algo que se justifica meramente por el hecho de que “hay hombres para quienes lo superfluo es lo necesario”⁷⁸. No cabe duda de que estas consideraciones vuelven a engarzar con el gran tema de Ortega: la crisis de lo que un tanto genéricamente entendió por modernidad. Como se sabe, uno de los puntos capitales en este sentido fue la denuncia de cierta sensibilidad calculadora y de dominio que Ortega señaló como latente en el espíritu moderno. Ya en *El tema de nuestro tiempo* lleva a cabo un diagnóstico sobre las consecuencias del racionalismo moderno, concebido como una forma de beatería hacia un concreto modelo de razón, formalista e instrumental, cuyo mayor logro habría sido el ingente desarrollo de la ciencia y la técnica moderna. Ahora bien, a costa del ahogamiento de la vida individual, sobre la que *more geométrico* se habría levantado un sobremundo de normas y valores represor de su constitutiva espontaneidad creadora. La propuesta de Ortega en este sentido fue la perfilación de todo un nuevo régimen cultural, de inspiración nietzscheana, basado en su modelo existencial del *sentido deportivo y festival de la vida*. Así, frente al *homo oeconomicus* o utilitario, se trataba de proponer “otro tipo humano antieconómico, inutilitario, esto es, vitalmente lujoso para quien vivir no es ganar, sino, al contrario, regalar”⁷⁹.

En consonancia con estos presupuestos, resulta muy normal que la reforma de la inteligencia que propuso Ortega como contrapunto al instrumentalismo y normativismo de la razón moderna tuviera su referente simbólico en el juego. Frente al rigorismo y el utilitarismo que simbolizan la imagen del trabajo se trata de reubicar el quehacer intelectual como una forma más de actividad lúdica, de carácter creativo y lujoso. La filosofía se presenta de este modo como una actividad que surge de un tipo de esfuerzo que, “en oposición al trabajo, no nos es impuesto, ni es utilitario ni es remunerado, sino un esfuerzo espon-

⁷⁶ *Oc83*, VII, 330.

⁷⁷ *Oc83*, VII, 329.

⁷⁸ *Ibíd.*

⁷⁹ *Oc83*, II, 302.

táneo, lujoso, que hacemos por gusto de hacerlo, que se complace en sí mismo”⁸⁰. El espíritu grisáceo del trabajo constituiría una cara más del idealismo, en tanto que no sólo se concibe a la realidad como la mera re-presentación de un sujeto, sino que al mismo tiempo se cree en la manipulabilidad o transformabilidad de ésta según los dictados del *deber ser*. De ahí fenómenos típicamente modernos como el cientifismo, el industrialismo o el revolucionarismo, a los que Ortega contrapone la desinteresada actitud del *espectador*: el hombre que meramente aspira a “ver la vida según fluye ante él”⁸¹.

Sin duda, a semejante propuesta no es ni mucho menos ajena la fenomenología de Husserl, tal y como por otra parte han mostrado con detalle diversos intérpretes de la obra de Ortega como Silver, Cerezo o San Martín, entre otros. Efectivamente, el método fenomenológico fue para el filósofo madrileño mucho más que una mera “buena suerte”. Se trataba del instrumento idóneo para la tarea de extraer el sentido, el *logos* yacente en las experiencias concretas e inmediatas que laten en la ejecutiva correlación del yo con su circunstancia. Es a partir de la fenomenología donde Ortega perfila su filosofía como el método más adecuado para *mirar* en “aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*”⁸². Por otro lado, este poderoso modo de pensar le sirve también como contrapunto frente a otro tipo de respuestas ante la quiebra de la modernidad de índole románticista, irracionalista, misticista o, en todo caso, anti-ilustrada. Éste es el caso de muchos intelectuales de la crisis de fin de siglo, como su maestro y a la par gran adversario intelectual: Unamuno, quien también convierte a su modo el quehacer teórico y, por ende, la filosofía, en otra forma más de practicismo. En su caso se trataba de “conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas”⁸³; de modo que, como señala Cerezo, la filosofía queda “como batalla ética por el sentido frente a la amenaza del naufragio y nadificación total de la conciencia”⁸⁴. También, pues, frente a este extremo patetismo característico de filosofías de corte vitalista o existencialista, Ortega contrapone la imagen jovial del juego y del deporte.

Asimismo cabe observar otra herencia de la fenomenología en aquella característica pretensión *fundamentista* orientada a hallar, tal y como pretende Husserl, “una esfera del ser absolutamente indubitable”⁸⁵. El talante deportivo radicaría aquí en el carácter lujoso y hasta heroico que supone el filosófico

⁸⁰ *Oc83*, VII, 348.

⁸¹ *Oc83*, II, 18.

⁸² *Oc83*, I, 320.

⁸³ Miguel de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, en O. C., II, 730.

⁸⁴ Pedro CEREZO, ob. cit., p. 111.

⁸⁵ Edmund HUSSERL, *Ideas I*. Madrid: FCE, 1993, pr. 30, p. 69.

esfuerzo de colocarnos a contracorriente de nuestras dogmáticas creencias vitales, en aras de alcanzar una verdad sin supuestos, una realidad radical autónoma y pantónoma que, en tanto indubitable y evidente, funcione como punto de apoyo de la filosofía. Se trata, pues, de dar la espalda y poner entre paréntesis –de hacer *epojé*– el mundo fenoménico y real que siempre se nos ofrece en nuestro cotidiano e ingenuo vivir –en nuestra *actitud natural*–, con el fin de ponernos en claro sobre un ámbito indubitable en el que anclar la reflexión filosófica. Algo que, como han visto algunos autores, supone cierto límite para la crítica orteguiana de la modernidad. Por ejemplo, Cerezo llega a referirse al proyecto filosófico de Ortega como “un proyecto en continuidad vertical o de profundización con respecto al *cogito* cartesiano, como una alternativa, que, a la vez que lo supera, pretende suplantarlo en su tarea de fundamentación”⁸⁶. También Antonio Regalado ha insistido en este aspecto, llegando incluso a situar a la filosofía de Ortega dentro de la tradición de la metafísica moderna que pretende un *fundamentum absolutum et inconcussum veritatis*. “¿No persiste Ortega –se pregunta este autor– en la necesidad metafísica de encontrar un primer principio, incontrovertible, indubitable, primordial, que ahora no reside en el *cogito* sino en la vida como posición cuyo carácter primario es el hacerse a sí misma, la ejecutividad? [...] ¿No es el concepto vida [...] una forma de la metafísica de la modernidad iniciada por Descartes?”⁸⁷. Sin duda, resulta innegable este gesto fundamentador, especialmente visible en escritos como *Investigaciones psicológicas* y *¿Qué es filosofía?*, de claro influjo husserliano. Pero no menos cierto es que, más o menos a partir del año 1930, esta concepción contemplativa y fundamentalista no resulta tan clara, ya que, lejos de considerarla ya como una actividad puramente contemplativa, a partir de este año Ortega se refiere a la filosofía como un tipo de *acción* vitalmente interesada. De ahí que, en esta línea, Jacobo Muñoz haya considerado muy pertinente relacionar a Ortega con los grandes protagonistas del “viraje pragmático”, como Dewey o el segundo Wittgenstein⁸⁸. Ahora la filosofía es concebida como un modo de acción que, precisamente, surge como re-acción ante la desorientación e inadaptación en que originariamente, desnuda de toda interpretación, consiste la vida humana. Como señala en *Unas lecciones de metafísica*, “la idea de orientación es más radical, más honda y previa que la idea de saber y no viceversa”⁸⁹. Como se ve, ya no se trata tanto de un desinteresado contemplar o de un heroico afán de fundamentación metafísica, sino que Ortega considera el origen y el

⁸⁶ Pedro CERESO, ob. cit. pp. 309-310.

⁸⁷ Antonio REGALADO, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 1990, p. 93.

⁸⁸ Jacobo MUÑOZ, “Trabajar, saber, gozar”, en *El Madrid de Ortega*, ob. cit., p. 172.

⁸⁹ O:83, XII, 28.

fin del quehacer teórico como una urgente respuesta ante la necesidad humana de salvarse, de bracear para salir a flote del drama en que la vida consiste. No en vano, el propio vivir es “encontrarse forzado a interpretar nuestra vida”⁹⁰. Lejos de una actividad lúdica, la filosofía queda ahora como una tarea esforzada. “Ésta no es una diversión ni un gusto, sino una de las reacciones a que obliga el hecho irremediable de que el hombre «creyente» cae un día en la duda. La filosofía es un esfuerzo natatorio que hace para ver de flotar sobre el «mar de dudas»”⁹¹. Entonces, como advierte Cerezo, vemos que “se ha pasado del interés teórico puro al práctico / vital, y no de carácter instrumental o utilitario como el que aportan las ciencias, sino más bien soteriológico en la medida en que se refiere al todo del ente y al modo de conducirse en él”⁹². Creo que Ortega mismo es muy consciente de esta ingente tensión que plantea el intento de armonización entre el desesperado ejercicio natatorio y la jovialidad del deporte: entre el “lado dramático” y el “lado jovial” filosofía. Como señala, “cuando el hombre se queda solo descubre que su inteligencia empieza a funcionar para él, en servicio de su vida solitaria, que es una vida sin intereses externos, pero cargada hasta la borda, con riesgo de naufragio, con intereses íntimos. Entonces, se advierte que la «pura contemplación», el uso desinteresado del intelecto era una ilusión óptica, que la «pura inteligencia» es también práctica y técnica”⁹³. De ahí que retome la cuestión en *La idea de principio en Leibniz*, de nuevo, como en *Meditaciones del Quijote*, con Unamuno como interlocutor, para señalar que, a pesar de todo, “el tono adecuado del filosofar no es la abrumadora seriedad de la vida, sino la alciónica jovialidad del deporte, del juego”⁹⁴.

El agotamiento del Ser y la obligación de seguir pensando

Entonces, ¿por qué a Ortega se le ocurre la posibilidad de un inminente final de la filosofía?; ¿por qué llega incluso a considerar que ésta se murió hace mucho tiempo, a pesar de que, como añade, “su momia y su esqueleto, desde hace generaciones y generaciones, se enseña a las gentes en las cátedras de filosofía de tal a cual hora?”⁹⁵. Una respuesta a esta cuestión puede verse sobre la pista de su proyecto de reforma de la idea de Ser que, con carácter retrospectivo, esbozó en *La idea de principio en Leibniz*. “En 1925 –señala allí– yo enuncia-

⁹⁰ Oc83, V, 26.

⁹¹ Oc83, VI, 405.

⁹² Pedro CERESO, ob. cit., p. 318.

⁹³ Oc83, IV, 500 y Oc83, V, 518.

⁹⁴ Oc83, VIII, 306.

⁹⁵ Oc83, XII, 304.

ba mi tema diciendo literalmente: 1º., hay que renovar desde sus raíces el problema tradicional del Ser; 2º., esto hay que hacerlo con el método fenomenológico en tanto y sólo en tanto éste significa un *pensar sintético* o *intuitivo* y no meramente conceptual-abstracto como es el pensar lógico tradicional; 3º., pero es preciso integrar el método fenomenológico, proporcionándole una dimensión de *pensar sistemático*, que, como es sabido, no posee; 4º., y último, para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático hay que partir de un fenómeno que sea *él por sí* sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir”⁹⁶. Precisamente es este punto de partida el que nos mostraría que eso que nació en Grecia con el nombre de filosofía habría vivido sobre la *creencia* en el Ser; esto es, la creencia en que lo real posee una estructura inmutable, el *ser* de todo ente, accesible al intelecto humano. Una creencia con la que, en mayor o menor medida, el hombre occidental siempre habría *contado*, pero que, a estas alturas, tras una milenaria tradición, habría entrado en una crisis sin precedentes al dejar de cumplir por vez primera su función de compensar nuestra necesidad de saber a qué atenernos ante lo real. De modo que, no ya sólo la filosofía poseería una fecha de caducidad, en tanto que ocupación inmersa en el flujo de la historicidad constitutiva de la vida humana; sino que, además, dicha fecha sería más o menos cercana puesto que la filosofía, en tanto que montada sobre la creencia en el Ser, habría dejado de cumplir aquella función que la justifica tanto histórica como vitalmente: su papel orientador. La vida humana, que es puro drama *mobilis in mobile*, no toleraría ya ser pensada con nociones de carácter estático como *ser*, *en tanto ser siempre lo mismo*; de ahí el interés de Ortega por indagar en el *origen* de esta inveterada creencia, en aras de arrojar luz sobre la crisis actual que parece abrirnos hacia su *epílogo*.

En primer lugar, el hecho de que el Ser sea una “creencia” significa que se trata de una determinada *interpretación* con la que el hombre ha contado o cuenta sin necesidad de ponerse a pensar en ello. Ello tiene que ver con aquella condición hermenéutica consistente en que lo real siempre nos aparece bajo una determinada interpretación⁹⁷. Interpretación con la que, a modo de pre-estructura, ya contamos de antemano. Por ello, en el momento en que esta interpretación falla y, por tanto, al hombre le sobreviene un extrañamiento ante lo real, resulta que “ese universo en que estamos y que somos deja de parecernos lo que más sustantivamente tiene que ser: firme”⁹⁸. El mundo en que nos hallábamos seguros se nos torna así en un engaño que nos obliga de nuevo a estar

⁹⁶ Oc83, VIII, 273.

⁹⁷ Véase *Ideas y creencias*, Oc83, V.

⁹⁸ Oc83, VIII, 294.

en claro, ya que “el hombre no tiene más remedio que creer [...] en una figura de lo que es el Mundo, de lo que es él y su vivir”⁹⁹. Es el momento en que lo real se planta ante él en su pura materialidad como la Nada-siendo¹⁰⁰. Una coyuntura que da lugar a una situación de *crisis* como la que aconteció en Grecia a raíz de la quiebra de la fe en el mito. En esta situación es, pues, cuando con mayor urgencia se impone la obligación de seguir pensando. Así, en Grecia se trataba de buscar una nueva vía que permitiera salir a flote de la duda radical provocada por la falla de la creencia en los dioses. De ahí “la inquietud, el medular desasosiego que debieron sentir estos primeros hombres que no creían en los dioses, a quienes el Mundo se les había desecho como «seguridad» y se les había convertido en engaño, debió de ser terrible”¹⁰¹. Según Ortega, el modo en que algunos de estos hombres volvieron a estar en claro no fue otro que a través del descubrimiento del *pensar lógico*, del que se deriva el modo de pensar como Conocimiento. Ahora bien, se trataba de un modo de pensar que partía asimismo de dos grandes supuestos. Por un lado, partía de “la creencia en que tras la confusión aparente, tras el caos que nos es, por lo pronto, la realidad, se esconde una figura estable, fija de que todas sus variaciones dependen, de suerte que al descubrir aquélla sabemos a que atenernos frente a lo que nos rodea. Esa figura estable y fija de lo real es lo que desde Grecia llamamos el *ser*: Conocer es averiguación del ser de las cosas, en esta significación rigurosa de *figura estable y fija*”. Por otro lado, en consecuencia con esta creencia, suponía que “ese *ser* de las cosas posee una consistencia afín con la dote humana que llamamos *inteligencia*”¹⁰².

El conocimiento y, por ende, la filosofía, serían por tanto una variante histórica del pensamiento. Una variante, si se quiere, mucho más poderosa que ninguna otra, dado el poder previsor y calculador subyacente a su *logicidad* constitutiva; hasta tal punto que “el hombre occidental estaba convencido de poseer con él –con el pensamiento lógico– un edificio de aristas rigurosas que contrastaba con la selva confusa de todos los demás modos de pensar”¹⁰³. Pero se trata de una forma de pensamiento que ha entrado en crisis, como lo mostraría el hecho de que el pensar lógico haya “fracasado en todos sus intentos de resolver los otros problemas, principalmente morales y sociales, entre ellos los problemas que el hombre siente como últimos y decisivos”¹⁰⁴. Resulta así que por primera vez “empezamos a caer en la cuenta de que no hay tal pensamien-

⁹⁹ *Oc83*, VIII, 312.

¹⁰⁰ *Oc83*, VIII, 295.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Oc83*, V, 531.

¹⁰³ *Oc83*, V, 528.

¹⁰⁴ *Oc83*, V, 523-524.

to lógico”¹⁰⁵. De ahí el interés de Ortega por explorar aquellas formas de pensamiento consideradas como *prelógicas* o *primitivas*, en la labor de indagar nuevas vías que salven al hombre occidental de su falta de orientación ante lo real. Ahora bien, al igual que ocurrió en Grecia, el nuevo modo de pensar adecuado tendrá que aparecernos como un Destino irrenunciable e impuesto por la altura de los tiempos; momento en el que podremos decir que la filosofía ha concluido. Hasta entonces nos queda la obligación de seguir pensando. De hecho, “el hombre de un modo u otro, queriendo o sin querer, con brío o tenuemente, ha pensado siempre”¹⁰⁶, pero de acuerdo con las exigencias que nuestro propio tiempo nos impone. Entre éstas la principal no es otra que la exigencia de *racionalidad*; si bien, en el caso de Ortega, se trata de una racionalidad entendida bajo una nueva modalidad de razón que denomina como *razón histórica*. De ahí que, a pesar de todo, y en otro sorprendente giro, para Ortega “ser filósofo, ser *razón* o algo así como ambas cosas” es “el Destino humano, porque es, desde cierta altura en la experiencia histórica, el único modo congruente de llegar a ser auténticamente sí mismo”¹⁰⁷. Algo que no significa que el hombre *ha sido* y *es* filosofía, sino, todo lo contrario, que acaso *debe serlo*¹⁰⁸. Ante la crisis de la filosofía y, por tanto, de la razón, el horizonte de la *razón histórica*, en su tarea de dar cuenta del pasado para descubrir nuestro presente en aras al futuro, se perfila como una alternativa, más que como un acta de defunción o como un proyecto de-constructor, la cual no pretende sino arrojar luz en medio de la radical crisis de orientación de Occidente. Se trata de descubrir, de hacerse cargo críticamente del presente como un producto de un pasado que indefectiblemente, e *irresponsablemente*, nos constituye. Así, se trata una vez más de ser radical, esto es, de acudir a las *raíces* de todo problema en medio de la falta de creencias en las que poder *estar*. Como recuerda Ortega, “hay épocas de la Historia tan llenas hasta los bordes de creencia, que hasta su dudar sobre esto o lo otro es un modo de creer. Pero hay otras, viceversa, en que se duda hasta de lo que se cree. La nuestra es de este jaez. Cocteau lo ha dicho deleitablemente: *¿Qué se puede esperar de un tiempo como el nuestro, que no cree ni en los prestigiosos?* Por eso –y contra todas las apariencias del más extremo antifilosofismo reinante hoy– se asegura en esta página impresa que estamos en la alborada de la más grande época «filosófica»”¹⁰⁹. Una época, en definitiva, que exige del pensamiento su mayor nivel de radicalismo, tal y como ocurrió a raíz

¹⁰⁵ *Oc85*, V, 528.

¹⁰⁶ *Oc85*, V, 529.

¹⁰⁷ *Oc85*, VIII, 314.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Oc85*, VIII, 265.

de la falla en la creencia en los dioses, dando lugar al nacimiento de eso que llamamos filosofía. Sólo que esta vez nos ha de abrir a *otra cosa*, a otra nueva época del pensamiento que Ortega, un tanto ambiguamente, tal vez por su similitud, o por falta de otro nombre más adecuado, meramente adjetiva entrecomilladamente –unas comillas que “no las puedo explicar ahora”¹¹⁰– como *filosófica*. ●

¹¹⁰ *Ibid.*

Las polémicas sobre Ortega durante el régimen de Franco (1942-1965)

Pedro Carlos González Cuevas

ORCID: 0000-0001-7045-5877

Resumen

Las relaciones de José Ortega y Gasset con las derechas españolas estuvieron marcadas, desde el principio, por el factor religioso. Su agnosticismo y defensa del laicismo le enajenaron el apoyo del grueso del conservadurismo español. De ahí que a lo largo del régimen de Franco –confesionalmente católico– se produjeran numerosas polémicas sobre el carácter de la filosofía orteguiana, centrándose sobre todo en su heterodoxia religiosa. Lo que obligó a definirse a los diversos sectores intelectuales insertos en sus instituciones. La evolución doctrinal de la derecha a partir de los años sesenta; y la incidencia del Concilio Vaticano II provocaron un cambio en esa relación con Ortega y su filosofía.

Palabras clave

Ortega y Gasset, derecha española, Régimen de Franco, catolicismo

Abstract

The relations of Ortega with the Spanish right were marked from the beginning, by the religious factor. His agnosticism and his defense of the laity alienated the support of most of the Spanish conservatism. For what, along Franco's regime, declared catholic, numerous controversies were taking place of the character of the orteguian philosophy, centring specially on his religious heterodoxy. This forced to be defining to divers intellectual inserted sector his institutions. The doctrinal evolution of the right from the sixties, and the effect of the Council Vatican the lind, provoked a change in this relation with Ortega and his philosophy.

Keywords

Ortega y Gasset, Spanish right, Franco's regime, Catholicism

1. Ortega y Gasset: su impacto en la vida intelectual española

Hasta el estallido de la guerra civil, el mundo intelectual español estuvo marcado por la impronta orteguiana. Su pensamiento fue, a la vez, centro de irradiación y de convergencia de los movimientos intelectuales y políticos del momento. Ortega lanzó un claro ataque al racionalismo con el apoyo del historicismo y del vitalismo. Consecuentemente, su perspectiva filosófica madura supuso la revalorización del mundo de las pasiones, de las fuerzas vitales que mueven la historia, contra la abstracción cienti-

Cómo citar este artículo:

González Cuevas, P. C. (2007). Las polémicas sobre Ortega durante el régimen de Franco (1942-1965). *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 203-228.
<https://doi.org/10.63487/reo.593>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 14/15. 2007
mayo y noviembre



fista, en pos de una nueva concepción de la razón, distante del intelecto formal de los positivistas, racionalistas e idealistas. Su objetivo era reemplazar la realista preeminencia del mundo sobre la vida y la idealista superioridad de la vida sobre el mundo, por la simultaneidad de vida y mundo. No había que considerar que la “circunstancia” controla absolutamente el “yo”; pero tampoco que éste manda secreta y poderosamente sobre la “circunstancia”. Lo que debía pensarse era que la vida –realidad radical– soy “yo” y mi “circunstancia”¹. Políticamente, Ortega fue un liberal-conservador, en cuyos escritos políticos se expresaron algunos motivos del pensamiento conservador y elitista: el realismo histórico, el sentimiento del valor de la continuidad; una concepción no optimista, pero tampoco pesimista de la historia, entendida como conjunto de posibilidades para la vida, abierto precisamente por el pasado y prefigurador del futuro; una teoría de la nación como proyecto, concebida como empresa integradora; y, finalmente, un sentimiento fuertemente aristocrático de la sociedad y de la vida, en la que los pocos están destinados a dirigir a los muchos; las aristocracias a las masas². Agnóstico y ferviente partidario del laicismo, su trayectoria pública se caracterizó por la crítica al sistema oligárquico de la Restauración y como adalid de la regeneración política desde una perspectiva liberal; lo que le empujó a apoyar la instauración de la II República, cuyo perfil revolucionario finalmente desautorizó, abandonando la vida política activa³.

Además, Ortega y Gasset emprendió el ímprobo trabajo de introducir en España la filosofía moderna, desde Kant. Y no solamente como catedrático de Metafísica en la Universidad Central, sino en los periódicos y a través, sobre todo, de su *Revista de Occidente*, fundada en 1923, que fue también una editorial de gran calidad, en la que aparecieron las traducciones más imprescindibles para que en nuestro país pudieran arraigar los estudios de filosofía “a la altura de los tiempos”, como gustaba decir el propio Ortega. Hegel, Fichte, Comte, Suárez, Descartes, Husserl, Frobenius, Otto, Von Uexküll, Keyserling, Brentano, Scheler, Driesch, Jung, Dempf, Spann, Hessen, etc., fueron algunos de los autores traducidos y publicados por decisión de Ortega en su célebre editorial⁴. Pudo contar, además, Ortega con su selecto grupo de jóvenes discípulos, entre los que destacaron Xavier Zubiri, Manuel García Morente, Ramiro

¹ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes 1914. *El tema de nuestro tiempo. El ocaso de las revoluciones. El sentido histórico de la teoría de Einstein*. Madrid: Calpe, 1923.

² José ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*. Madrid: Calpe, 1922. *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1930.

³ Véase Gonzalo REDONDO, *Las empresas políticas de Ortega y Gasset*. Madrid: Rialp, 1970.

⁴ Véase Evelyne LÓPEZ CAMPILLO, *La Revista de Occidente y la formación de minorías*. Madrid: Taurus, 1972.

Ledesma Ramos, José Gaos, Joaquín Xirau, María Zambrano, Luis Recaséns Siches, Julián Marías y Paulino Garagorri.

Por todo ello, no es extraño que, en una obra reciente, el historiador Tzvi Medin haya señalado elocuentemente que la figura intelectual del filósofo madrileño se ha constituido como “un ineludible referente identitario del ser español”. De ahí que las interpretaciones de la filosofía orteguiana no sólo ofrezcan “una determinada ubicación, significación e identificación de Ortega, sino también de los mismos intérpretes, que al definir a Ortega van definiendo los rasgos de su propia identidad, ubicándolos y significándose a sí mismos en su propio horizonte discursivo y existencial”⁵.

Y es que los planteamientos filosóficos y políticos de Ortega provocaron importantes controversias en la esfera pública española. Para el conjunto de la izquierda intelectual su crítica al racionalismo y su elitismo social y político eran profundamente reaccionarios. El caso de las derechas fue diferente. Su relación con Ortega fue un episodio de la historia religiosa de nuestro país; y reflejó las dificultades de arraigo y desarrollo de un conservadurismo liberal y laico en la sociedad española. El clero católico y la filosofía escolástica disfrutaron de gran influencia en los planteamientos políticos y doctrinales del conjunto de las derechas. La preponderancia del factor religioso redujo a márgenes muy estrechos, cuando no cercenó, las posibilidades de difusión y desarrollo de las corrientes idealistas, positivistas, vitalistas e historicistas. Así, Ortega resultó sospechoso para las derechas sobre todo por su agnosticismo religioso y su laicismo. Desde el primer momento, la valoración eclesiástica de su obra fue desdeñosa, a la par que negativa. En 1928, el Padre Venancio Carro le catalogaba, no entre los filósofos, sino en la lista de los meros “ensayistas”, carentes de “un sistema más o menos original”. Ortega era un “hombre de mucha cultura y de vigorosa mentalidad”, pero “no sabríamos decir cual es su metafísica”. Sus obras eran de “carácter literario que se leen con gusto por su estilo y hasta por sus ideas”⁶. Por su parte, el Padre Joan Tusquets interpretaba su filosofía como una arriesgada síntesis de “relativismo y absolutismo”⁷. Más positivo se mostraba el Padre Guillermo Fraile, quien celebraba su crítica al racionalismo, pero señalaba los peligros de que su vitalismo perspectivista degenerara en “subjetivismo”⁸.

⁵ Tzvi MEDIN, *El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, pp. 9 y ss.

⁶ Venancio CARRO, “Filosofía y filósofos españoles 1900 a 1928”, en *Revista de las Españas*. Madrid, 1928, pp. 68-71.

⁷ “El relativisme d’Ortega i Gasset”, *Criterion*, t. IV, 1928, pp. 26 y ss.

⁸ “Las Obras Completas de Ortega y Gasset”, *La Ciencia Tomista*, 12, junio-julio de 1933, pp. 344-345, 352.

Ya en la II República, la revista monárquica *Acción Española* rechazó el legado orteguiano ante todo por su laicismo. José Pemartín sostendría que la doctrina esencial del filósofo era “la supresión del catolicismo como parte fundamental de la historia de España”⁹. El Padre Bruno Ibeas señaló su carencia de sistematicidad. La suya era una obra cargada de intuiciones profundas, pero no había logrado articular una metafísica. Venía a ser un conjunto de posiciones idealístico-vitalistas, adaptado a las corrientes dominantes de la filosofía alemana, cuyo contenido no era nunca definido con precisión. En realidad, lo que primaba en Ortega era, a su juicio, la dimensión estético-literaria: “Como literato, antes que otra cosa, ha de pasar a la historia”¹⁰. Ramiro de Maeztu, director de la revista monárquica, acusó a Ortega de ser uno de los causantes de la crisis moral e intelectual que atenazaba a la sociedad española, porque su historicismo vitalista llevaba al relativismo y, por ende, al nihilismo: “Tampoco creo que el señor Ortega y Gasset pueda ser incluido entre los fanáticos de la verdad. Le gusta demasiado condicionar el pensamiento al tiempo en que se concibe”¹¹. Al Padre Rafael García y García de Castro le turbaba el desinterés de Ortega por la dimensión religiosa del hombre. El filósofo le parecía un “alienígena en el terreno religioso”; y atacaba su laicismo como “ateísmo de Estado”. Celebraba, sin embargo, su abandono del “idealismo tradicional”, “asentando su pie sobre la roca de la actualidad y realidad de la vida”¹².

Muy distinta fue la valoración de la filosofía orteguiana por parte del incipiente fascismo español. Su más inteligente teórico, Ramiro Ledesma Ramos, había sido discípulo de Ortega y colaborador de la *Revista de Occidente*. Frente a los críticos que le negaban el título de filósofo, Ledesma lo consideraba el más eminente pensador español. Creía, además, que Ortega iba camino de conseguir su objetivo de “superar el idealismo, descubriendo antes del pensamiento, una realidad vital que le precede”. No obstante, estimaba que algunos temas metafísicos no habían sido tratados por el maestro con la debida exhaustividad, y que, por lo tanto, seguía sin lograr la construcción de un sistema filosófico expreso. En particular, Ortega no dejaba excesivamente claras las relaciones entre “razón pura”, “logos” y “vida”¹³. La política acabó por separarles. Ledesma no transigió con el liberalismo orteguiano; y llegó a acu-

⁹ “Vida cultural”, *Acción Española*, 47, 16-II-1934, pp. 224.

¹⁰ “La filosofía de Ortega y Gasset”, *Acción Española*, 74, abril de 1935, pp. 6-7 y 21 y ss.

¹¹ “La verdad verdadera”, *La Época*, 20-IV-1936.

¹² Rafael GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO, *Los “intelectuales” y la Iglesia*. Madrid: Fax, 1935, pp. 262, 264 y 277 y ss.

¹³ “Sobre un libro político de Ortega y Gasset”, *La Conquista del Estado*, n.º. 8, 2-V-1931; “Unamuno y la filosofía”, *La Gaceta Literaria*, 15-VII-1930; “Filosofía 1930”, *La Gaceta Literaria*, 1-I-1931.

sarle de ser el portavoz de una concepción anacrónica de la vida política, basada en la artificiosa distinción entre pueblo, nación y Estado. A ese respecto, Ortega era un “intelectual extrafino”, cuya perspectiva conservadora le incapacitaba “para renovar la fuerza de los hechos políticos nuevos que aún no tengan un marchamo nuevo”¹⁴. De la misma forma, Ernesto Giménez Caballero fue admirador de Ortega y colaborador de la *Revista de Occidente*. En su obra *Genio de España*, destacó la acertada percepción del filósofo con respecto a la nueva situación política y social inaugurada tras la Gran Guerra: elitismo, Estado fuerte, nacionalismo integrador, etc. Sin embargo, le acusó de utilizar en relación al fascismo la táctica de la urraca, por un lado pega el grito y en otro pone los huevos; y es que el filósofo tenía “terror” a las consecuencias políticas de sus ideas¹⁵. José Antonio Primo de Rivera fue lector asiduo de Ortega y tuvo hacia él una actitud discipular. La influencia del filósofo en sus escritos puede percibirse en su concepto de nación. Primo de Rivera definió la nación como una “unidad de destino en lo universal”. Ser español no significa únicamente haber nacido en un lugar concreto del globo, sino ser llamado a la “empresa” que ha de realizar España en la historia universal. La nación es una “empresa”, un “proyecto”, que se justifica por su “misión”. Del concepto de “unidad de destino” se deriva un patriotismo crítico, que se presenta como racional, “clásico”, frente al patriotismo “romántico”, basado en el particularismo, en los sentimientos elementales, como la raza, la lengua o la geografía¹⁶.

El estallido de la guerra civil supuso un grave quebranto para la continuidad del proyecto intelectual orteguiano. Ante la amenaza de los revolucionarios, el filósofo tuvo oportunidad de huir a Francia; luego se retiró a Holanda, trasladándose a la Argentina en 1939. Los republicanos le acusaron de contrarrevolucionario y fue destituido como catedrático de universidad. En consecuencia, el filósofo se vio obligado a dar su apoyo, como mal menor, al bando nacional. Criticó la actitud de algunos intelectuales europeos, como Albert Einstein, que apoyaban la causa republicana sin conocer la realidad española. Y apostó por la articulación de Europa en dos formas distintas de vida pública: “la forma de un nuevo liberalismo y la forma que, con nombre impropio, se suele llamar *totalitaria*”. Y sentenciaba: “Los pueblos menores adoptarán figuras de transición e intermedias. Esto salvará a Europa. Una vez más resultará patente que toda forma de vida ha de menester su antagonista. El «totalitarismo» salvará al «liberalismo», destiñendo sobre él, depurándolo,

¹⁴ “Sobre un libro político de Ortega y Gasset”, *La Conquista del Estado*, 8, 2-V-1931

¹⁵ Ernesto GIMÉNEZ CABALLERO, *Genio de España*. Madrid, 1932.

¹⁶ José Antonio PRIMO DE RIVERA, *Obras Completas*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976, t I., pp. 229, 347 y ss.

y gracias a ello veremos pronto a un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios”¹⁷.

Sus discípulos se dividieron ante el conflicto. García Valdecasas, Lissarrague, García Morente, Maravall, etc., optaron por el bando nacional; mientras que Gaos, Zambrano, Recaséns Siches o Marías, lo hicieron por el republicano.

En Argentina, no se le hizo objeto de la atención a que Ortega se le consideraba merecedor; tampoco realizó declaración alguna de antifranquismo que esperaban los republicanos argentinos y los españoles exiliados allí. El ambiente no le fue muy propicio, y en 1941 regresó a Europa, esta vez a Portugal, donde se estableció al final de la II Guerra Mundial. Luego, optó por regresar a España y lo hizo oficialmente el 4 de mayo de 1946 en el Ateneo madrileño con una conferencia sobre la *Idea del teatro*. La España a la que Ortega regresaba no le era completamente hostil. Sus discípulos al final de la guerra se encontraban dispersos. Recaséns Siches, María Zambrano y José Gaos, en el exilio. Manuel García Morente, muerto en 1942, experimentó una profunda crisis espiritual, que le hizo evolucionar hacia el tradicionalismo católico, en la línea de *Acción Española*, como lo demuestra su *Idea de la Hispanidad*, encarnada en un estilo de vida cuyo arquetipo era el caballero cristiano¹⁸. El más activo de sus discípulos fue Julián Marías Aguilera, a quien se suspendió su tesis doctoral, dirigida por García Morente, sobre la filosofía del Padre Gatry; pero que, con grandes dificultades, y gracias al apoyo entre otros de Pedro Laín Entralgo, logró publicar, en 1941, su *Historia de la Filosofía*; y luego otros ensayos, como *Miguel de Unamuno, Filosofía española actual*, etc., dedicadas todas ellas a la defensa de la tradición liberal y orteguiana. Luego, participaría con su maestro en la fundación del Instituto de Humanidades.

2. Las primeras ofensivas clericales

La Iglesia católica era el pilar fundamental legitimatorio del nuevo régimen, cuya legislación iba a tener un acusado carácter confesional. La escolástica adquirió poco menos que rango de filosofía oficial en las universidades. Pero, lejos de ser monolítico, el régimen de Franco era, de hecho, plural, conviviendo en su seno una diversidad de fuerzas políticas, intelectuales y de organizaciones que competían entre sí. De ahí que Ortega tuviera también simpatizantes

¹⁷ José ORTEGA Y GASSET, “En cuanto al pacifismo” [“Epílogo para ingleses”, 1938], en *La rebelión de las masas*, en *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2005, tomo IV, p. 528 (en adelante según el esquema: IV, 528).

¹⁸ Manuel GARCÍA MODERANTE, *Idea de la Hispanidad*. Madrid: Espasa-Calpe, 1953.

y discípulos entre los intelectuales afectos a la nueva situación política, sobre todo en los ámbitos del falangismo y entre los conservadores más abiertos a la modernidad; tal fue el caso de Pedro Laín Entralgo, José Antonio Maravall, Luis Díez del Corral, Salvador de Lissarrague, Alfonso García Valdecasas, etc.

Sin embargo, antes del retorno de Ortega se había producido ya una clara ofensiva del clero contra su filosofía. Pionero en esas lides fue el jesuita Joaquín Iriarte, con su libro *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*, en la que acusaba al filósofo de agnosticismo, porque, en su obra, estaba ausente “una norma eterna que les dé sentido y sin un fin ulterior que les dé consistencia”; igualmente censuraba su “escasa o nula representación de doctrinas ontológicas y sistemáticas”. Su teodicea era insuficiente, pues el Dios de Ortega no era “sino el nombre que damos a la capacidad culturalista que posee la vida”; lo que conducía al “relativismo”. Su acatolicismo era heredero de Renan y Nietzsche, “un desastre para su alma”¹⁹. Siete años después, cuando Ortega había retornado a España y se habían publicado sus *Obras Completas*, el jesuita dedicó otro libro al filósofo, *La ruta mental de Ortega*, en la que centró sus críticas en el historicismo orteguiano, “una verdad parcial, con no poder ser verdad absoluta, con no tener validez para todos los tiempos y para todos los hombres”. Tanto ese historicismo como su concepción de la filosofía llevaban al “anticristianismo” y al “nihilismo”²⁰. No muy diferente fue el discurso de otro miembro de la Compañía de Jesús, Juan Roig Gironella, quien denunció la “desnuda pobreza ideológica” de la filosofía orteguiana. Su nietzscheanismo consideraba al hombre como “una curiosa especie biológica, absurda, que ha tenido siempre la manía de poseer una razón y de imaginar que ésta ha de predominar sobre el impulso espontáneo de la vida”. El perspectivismo era “una perorata sin sentido”, cuyas consecuencias eran el “escepticismo” y el “relativismo”. Roig sólo reconocía a Ortega “la vistosidad de su estilo brillante”²¹. Desde Méjico, el también jesuita José Sánchez Villaseñor, interpretó la filosofía de Ortega como producto de la grave crisis intelectual y política de comienzos del siglo XX. Era, en realidad, un discípulo de Nietzsche y de los neokantianos. Consecuentemente su mensaje revestía un “inusitado patetismo”, porque propugnaba “el diletantismo relativista en metafísica”; lo que conducía al “inmoralismo en ética” y al “ateísmo trágico”²².

¹⁹ Joaquín IRIARTE, *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*. Madrid: Razón y Fe, 1942.

²⁰ Joaquín IRIARTE, *La ruta mental de Ortega*. Madrid, 1949.

²¹ Juan ROIG GIRONELLA, *Filosofía y vida. Cuatro ensayos sobre actitudes: Nietzsche, Ortega y Gasset, Croce, Unamuno*. Barcelona: Barna, 1946, pp. 80, 94, 97, 102 y 105 y ss.

²² José SÁNCHEZ VILLASEÑOR, *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset*. México, 1943, pp. 333-334 y 176 y ss.

Fue Julián Marías, orteguiano y católico a la vez, quien intentó defender a su maestro de tales acusaciones. Y publicó en Buenos Aires su libro *Ortega y tres antípodas*, donde criticó las obras de Iriarte, Reig y Sánchez Villaseñor. A su juicio, lo que salía a la luz en sus páginas era una deliberada voluntad de “malentender” y de condenar sin paliativos la filosofía orteguiana, al tiempo que obstaculizar su difusión no sólo en España y Portugal, sino en Hispanoamérica y Estados Unidos. Además, los tres autores carecían de relevancia intelectual; no seguían las reglas establecidas en el trabajo intelectual, jugaban con “la candidez de los lectores”; y utilizaban “literalmente el impropio en su forma más pura y directa”, deformando el pensamiento orteguiano. Todo ello comprometía no sólo la buena fama de la Compañía de Jesús, a la que pertenecían los tres autores, sino la del propio catolicismo, porque era necesario demostrar que la Iglesia no se identificaba con tales opiniones: “Mi condición católica y mi filiación intelectual orteguiana me imponían, pues, de modo convergente, la obligación de no seguir callando indefinidamente frente a un peligro que amenaza por igual a la filosofía y al prestigio del catolicismo”. Y es que tanto Iriarte como Reig y Sánchez Villaseñor eran unos ignorantes en historia de la filosofía, lo que podía percibirse en el contenido “extremadamente parvo” de sus obras. En ninguno de sus libros se intentaba entender la razón vital como método filosófico; tan sólo condenarlo. “Claro que –señalaba Marías– se trata de una cuestión difícil, que a mí me ha costado años comprender con cierta plenitud y rigor y resulta más cómodo desconocerla”. Pero Marías iba más lejos; y denunciaba “la situación social” que había hecho posible que tales obras hubieran podido tomarse en serio, a pesar de su indudable mediocridad. Se trataba de una “situación social” en la que se carecía de una “instancia superior, en que no se espera que nadie subraye el perfil de esos libros y sus caracteres, y ponga de manifiesto su verdadera condición”; una sociedad en que no había “crítica –al menos para ellos–; en que tampoco hay un sistema de presiones automáticas que se ejerzan sobre cada uno de sus miembros y reglen su conducta, una sociedad, por tanto, disociada, en esencial desajuste”. En fin, para Marías estos autores no eran conscientes de que la filosofía de Ortega, como había ocurrido ya con Platón, Aristóteles y otros pensadores paganos, podía servir eficazmente para enriquecer el acervo intelectual del catolicismo: “La filosofía de la razón vital elimina formalmente el agnosticismo; pero no por capricho, por mero deseo o por conveniencia, sino por absorbente necesidad; porque el hombre no tiene más remedio que «dar razón» de las cuestiones últimas, para poder vivir aquí y ahora”²³. Posteriormente,

²³ Julián MARIÁS, *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual* (1950), en *Obras*. Madrid: Revista de Occidente, 1982, IX, 19 y ss.

Marías criticó, sin demasiada dificultad, la endeble obra del presbítero Juan Saíz Barberá, *Ortega y Gasset ante la crítica*, en la que se trataba de caracterizar al filósofo como “idealista”²⁴.

Menos repercusión tuvo el libro del franciscano Miguel Oromí, *Ortega y la filosofía. Seis glosas*, donde se incidía, sin demasiada originalidad, en el relativismo ético a que abocaba la razón vital y el perspectivismo orteguianos: “La razón vital no reconoce normas impuestas desde fuera, ni dogmas religiosos, ni dogmas de razón. La razón vital no reconoce otra realidad auténtica que *mi vida*”. El franciscano analizaba igualmente las consecuencias político-sociológicas de esa visión de la realidad. En ese sentido, la ejemplaridad de las minorías selectas carentes de fundamento religioso no podía ser aceptada por el grueso de la población: “Gracias a que la masa social, por una especie de olfato que le es característico, y como si oliera la tempestad que se aproxima, prefiere vivir de las supervivencias del pasado, de las que no habla Ortega, antes que ser rebaño del hombre selecto. Los hombres selectos a lo Nietzsche sólo pueden ser el entretenimiento de esos niños que juegan a los filósofos, de la misma manera que otros juegan a los bolos”²⁵. Por su parte, Juan Roig Gironella publicó un folleto antológico sobre el tema religioso en Ortega, donde se insistía en su anticatolicismo y así, según decía, “ayudar al público español a formarse juicio objetivo y verdadero sobre este punto”²⁶.

Marías y los discípulos orteguianos recibieron el apoyo del falangismo intelectual organizado en torno a la revista *Escorial*, cuyos principales animadores eran Pedro Laín Entralgo, Dionisio Ridruejo y Antonio Tovar. Este grupo político-intelectual tenía como objetivo garantizar la continuidad del legado noventayochista y orteguiano, donde se encontraban, a su juicio, las raíces del ideario falangista. Así, en las páginas de *Escorial* colaboraron no pocos discípulos de Ortega como Julián Marías, José Antonio Maravall, Luis Díez del Corral, Antonio Marichalar, Alfonso García Valdecasas, etcétera. Para Laín Entralgo, Ortega representaba la “revalorización de la vida”, de “la auténtica vitalidad”²⁷. Y es que el filósofo era, en su opinión, el principal heredero del 98, al haber sabido asumir el “ideal de eficacia” tendente a la europeización de la sociedad española; pero que cometió el error de no tener en cuenta suficientemente la fuerza de la tradición católica. Sin embargo, señalaba que “salvadas

²⁴ *Ibid.*, pp. 131 y ss.

²⁵ Miguel OROMÍ, *Ortega y la filosofía. Seis glosas*. Madrid: Esplandián, 1953, pp. 254 y 261.

²⁶ Juan ROIG GIRONELLA, *Lo que no se dice. Con una antología teofánica de Ortega y Gasset y varios documentos*. Barcelona: Editorial Balmes, 1954, pp. 4 y ss.

²⁷ “Educación del ímpetu”, *Revista Nacional de Educación*, II, 1941, pp. 7 y ss.; “Notas marginales al último libro de Ortega”, *Escorial*, mayo de 1941, pp. 304 y ss.

las inexcusables diferencias, pervive en nosotros lo mejor de su obra". Y concluía: "Queremos al catolicismo como luz y perfección, no como coacción"²⁸.

El proyecto intelectual de Laín influyó decisivamente en las juventudes falangistas y católicas, inquietas por el carácter tradicionalista dominante en la política cultural del régimen. En ese sentido, un sector pretendió enlazar, sin romper por ello con el falangismo, con la tradición institucionista, orteguiana, liberal y d'orsiana. Así, Rodrigo Fernández Carvajal abominaba del "derechismo casticista y menéndezpelayesco" patrocinado por los tradicionalistas. Y es que el tradicionalismo era incapaz de "moldear desde la raíz hombres de estilo", ya que le faltaba "virtualidad pedagógica". No en vano, el catolicismo español no había contado con ningún gran pedagogo, a excepción de Andrés Manjón; lo que hacía necesaria urgentemente "una revolución pedagógica de signo católico". Por contra, Giner de los Ríos y la Junta para la Ampliación de Estudios habían abierto una "ruta en la gran obra de educar el hombre celtibérico"²⁹. En el mismo sentido, Carlos Castro celebraba la publicación de los *Ensayos liberales* de Gregorio Marañón, cuyos planteamientos ayudaban a buscar la veracidad y el equilibrio "sin pasión casticista"³⁰. No obstante, era Ortega el intelectual más valorado por la juventud, como afirmaba Carlos Alonso del Real, porque en su obra se aunaban "la angustia de España y el escribir bien", junto al esfuerzo "en ser filósofo"³¹. Celebraron la aparición del Instituto de Humanidades, en el que vieron un vehículo de recuperación de todo lo que "en España perdimos el día en que se dejó de publicar la *Revista de Occidente*"³². Esta admiración se traslucía en las palabras del estudiante Francisco Soler, emocionado tras haber asistido a sus conferencias en el Círculo Mercantil: "Es el virtuosismo especial de Ortega, su autenticidad, lo que nos lleva a él. Su rica humanidad; su clara y precisa inteligencia, su descubrir mundos nuevos, su penetrante mirada para lo histórico; en suma, su auténtica vida, repetimos, es lo que nos ha llevado hasta él"³³. Menos entusiasta se mostró el autor de un editorial de la revista *Alférez*, al comentar el curso de Ortega sobre la filosofía de la historia de Arnold Toynbee. El editorialista reconocía en el filósofo al "padre de casi todos los españoles que piensan, incluidos muchos de los que le combaten"; pero le veía anclado en la "isla de 1930". Y señalaba: "Hoy, no sólo se pide a las ideas que ilustren y diviertan, sino también que sal-

²⁸ Pedro LAÍN ENTRALGO, *España como problema*. Madrid: Seminario de Problemas Hispanoamericanos, 1948, pp. 120-121 y 146 y ss.

²⁹ "Educación y casticismo", *Alférez*, 5, 30-VI-1947, pp. 2-3.

³⁰ "Ensayos liberales", *Alférez*, 6, 30-IX-1947, p. 5.

³¹ "Otra vez Ortega", *Alférez*, 21, octubre de 1948, p. 4.

³² "Instituto de Humanidades", *Alférez*, 21, octubre de 1948, p. 7.

³³ "Ortega ha hablado", *Alférez*, 22, noviembre-diciembre de 1948, p. 7.

ven; salvar quieren, cada uno a su modo, Jünger, Toynbee o Sartre. Como maderos sobre la corriente, las ideas están asediadas por manos de naufragos. Cerrar los ojos a este espectáculo y ponerse a divagar gratamente sobre el dandysmo o sobre la etimología de cualquier vocablo traído por los cabellos es una incomprensible actitud³⁴. Igualmente, echaban de menos en el maestro una cierta apertura hacia lo religioso, el “respeto al misterio”: “Lo que el maestro tenga de verdad no puede pasar. Pero hay ciertas cosas que desasosiegan en él, ciertas sordinas, puestas en su música que le impiden modular toda una escala de notas”³⁵.

La llegada al ministerio de Educación Nacional del católico Joaquín Ruiz Giménez dio nuevo realce al proyecto intelectual lainiano. El nuevo ministro propugnó una cierta apertura cultural, afirmando “la importancia y la urgencia del diálogo”, la necesidad de “asimilar cuanto haya de valioso en cualquier sector de la cultura o de la política y para desprendernos de cuanto sea caduco y estéril”³⁶. Por ello, juzgó necesaria la normalización de la vida intelectual española; y en torno a su ministerio se agruparon Laín Entralgo, Antonio Tovar, Joaquín Pérez Villanueva, Dionisio Ridruejo, José Luis López Aranguren, José Antonio Maravall, etcétera. Bajo su dirección, se realizaron homenajes a Menéndez Pidal, Unamuno, Zubiri y Ortega. Se promovió, además, el regreso de algunos catedráticos exiliados como Arturo Duprier, Recaséns Siches, Miaja de la Muela, etcétera.

La labor de Ruiz Giménez contó, desde el principio, con la oposición del grupo político-intelectual organizado en torno a la revista *Arbor* y la *Biblioteca del Pensamiento Actual*, editada por Rialp, cuyos principales animadores eran Rafael Calvo Serer, Florentino Pérez Embid, Ángel López-Amo y Vicente Marrero. Herederos de *Acción Española* y seguidores de Menéndez Pelayo y Maeztu, identificaban la tradición nacional con el catolicismo; y, por lo tanto, se mostraban muy críticos con Ortega y sus discípulos. Calvo Serer denunciaba la antipatía del filósofo hacia Menéndez Pelayo y, sobre todo, “su dictadura intelectual en la vida española hasta 1931”, conducente a “oscurecer en todo este tiempo la obra cultural de don Marcelino”³⁷. El más militantemente antior-teguiano fue Vicente Marrero, para quien Ortega era “el mandarín de una China amurallada de intelectuales que han heredado del maestro muchas de sus aficiones: el adornarse y pavonearse con plumas exóticas, la helomaquia, el hinchar el pecho, engolar la voz, el trato digno de un emperador de Bizancio”³⁸.

³⁴ “Ortega a destiempo”, *Alferez*, 23-24, enero de 1949, p. 3.

³⁵ “El respeto al misterio”, *Alferez*, 14-15, 30-IV-1948, p. 10.

³⁶ Joaquín RUIZ GIMÉNEZ, *Diez discursos*. Madrid: Aguilar, 1954, pp. 9 y ss.

³⁷ Rafael CALVO SERER, *Teoría de la Restauración*. Madrid: Rialp, 1950, pp. 167 y ss.

³⁸ Vicente MARRERO, *Maeztu*. Madrid: Rialp, 1955, p. 11.

En el mismo sentido, se expresaba el periodista monárquico Luis María Anson, quien calificaba a Ortega de “metafísico mediocre” y de político de una “miopía increíble”, en cuya obra anidaban “todos los sentimientos europeístas y extranjerizantes”³⁹. Una excepción en este grupo fue Gonzalo Fernández de la Mora, quien, en su etapa de estudiante universitario, pasaba por ser, y en ello incidiremos luego, “un orteguiano furibundo”⁴⁰.

En ese contexto, los discípulos y amigos de Ortega organizaron en la Cámara de Comercio de Madrid, entre marzo y mayo de 1953, un homenaje al filósofo, con el título de “El estado de la cuestión”; lo que fue recibido por Vicente Marrero con un comentario, donde denunciaba la filosofía orteguiana como “el esfuerzo encaminado a descristianizar a España más inteligente, sistemático y brillante desde la aparición de la Institución Libre de Enseñanza”⁴¹. La respuesta de los orteguianos no se hizo esperar: Laín, Ridruejo, Marías, García Gómez, Valdecasas, Cruz Hernández, López Aranguren, Lissarrague y Díez del Corral firmaron una carta de protesta, en la que se repudiaba tajantemente la opinión del tradicionalista canario, calificándola de “absoluta y gravísima falsedad”⁴². A juicio de algunos, aquel escrito fue el primer manifiesto de lo que luego se denominaría “orteguismo católico”.

José Ortega y Gasset murió en Madrid el 18 de octubre de 1955. Su entierro sirvió a la juventud universitaria disidente para convertirle en uno de sus portaestandartes como símbolo del liberalismo y del laicismo. Sin embargo, pese a las instrucciones de la Vicesecretaría de Educación Popular y del Ministerio de Información, la prensa incluyó extensos artículos sobre la obra y la figura del filósofo, escritos por intelectuales afines al régimen como Laín Entralgo, Adolfo Muñoz Alonso, Dionisio Gamallo Fierros, Antonio Díaz Cañabate, Juan Sampelayo, Luis Ponce de León, Rafael Sánchez Mazas, el Padre Félix García, al lado de discípulos de Ortega como Zubiri y Marías. Los católicos se esforzaron en señalar que Ortega se había reconciliado con la Iglesia; lo que posteriormente fue negado por la familia⁴³.

³⁹ Luis María ANSON, *La Monarquía hoy*. Madrid, 1957, p. 57.

⁴⁰ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Ortega y el 98*. Madrid: Rialp, 1979, p. 135.

⁴¹ *Arbor*, 89, mayo de 1953, pp. 119 y ss.

⁴² *Arbor*, 91-92, julio-agosto de 1953, pp. 443 y ss.

⁴³ Véase Antoni LAGO CARBALLO, “La prensa ante Ortega”, *ABC de las Artes y las Letras*, 715, 15-21-X-2005, p. 8; Ignacio BLANCO ALFONSO, “Itinerario Biográfico. Conmoción por la muerte de José Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 10-11, mayo-noviembre de 2005, pp. 79-153.

3. El Padre Santiago Ramírez y la crisis del integrismo católico

Tres años después de la muerte del filósofo salió a la luz el libro del dominico Santiago María Ramírez de Dulanto, *La filosofía de Ortega y Gasset*, donde se sometía a una crítica radical las ideas del madrileño en su relación con el catolicismo. El dominico era considerado como una de las máximas figuras de la escolástica española y europea. Ya en 1928, el Padre Venancio Carro lo presentaba como “el talento más agudo que conocemos”⁴⁴. Había enseñado en la Universidad de Friburgo y polemizado con Maritain; luego, impartió clases en Salamanca. Plenamente inserto en la ideología de la “Cruzada” aconsejó a Juan de Borbón pactar con el general Franco la transición a la Monarquía tradicional. Desde 1945, se instaló en Madrid como director del Instituto de Filosofía “Luis Vives” del Consejo Superior de Investigaciones Científicas⁴⁵.

En el libro, Ramírez exponía las principales ideas filosóficas de Ortega, analizando noción por noción y tema por tema en qué consistía la reforma intelectual que el madrileño pretendía. Se valió para ello de expresiones literales sacadas de las *Obras completas*, en una sección que ocupaba ciento cincuenta páginas del libro. En una segunda sección, intentaba condensar en una apretada síntesis esas mismas ideas; y luego las valoró desde la teología y la fe católicas. Sus conclusiones no diferían en absoluto de las ya sustentadas por Iriarte, Roig, Sánchez Villaseñor y Oromí. La vida carecía, en la filosofía de Ortega, de fin último; valía por sí misma y para sí misma. El hombre no era un animal racional; tampoco tenía naturaleza; era un perpetuo acontecer. La verdad era esencialmente relativa al hombre. Dios era una creación del hombre; se disolvía en la historia; no transcendía al Universo. Ramírez señalaba, además, sus relaciones juveniles con el modernismo. Y, como colofón, le acusaba de profesar “un laicismo radical, teórico y práctico..., pero sin anticlericalismo persecutorio”⁴⁶.

Se trataba de la más peligrosa ofensiva del integrismo católico español contra el orteguismo. Según el Padre Miguel Batllori, el promotor de dicha ofensiva había sido el obispo de Canarias Antonio Pildain; y su objetivo era acusar a Ortega de heresiarca⁴⁷. El Padre Victorino Rodríguez, discípulo de Ramírez, señaló que a su maestro “desde las supremas instancias vaticanas (la Congre-

⁴⁴ Venancio CARRO, “Filosofía y filósofos españoles 1900 a 1928”, *Revista de las Españas*, 11, 1928, pp. 26-27.

⁴⁵ Véase Vicente MARRERO, *Santiago Ramírez. OP. Su vida y su obra*. Madrid: C.S.I.C., 1971; José Miguel GAMBRA, *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago Ramírez*. Pamplona: Eunsa, 2002.

⁴⁶ Santiago RAMÍREZ, *La filosofía de Ortega y Gasset*. Barcelona: Herder, 1958.

⁴⁷ Miguel BATLLORI, *Recuerdos de casi un siglo*. Barcelona: El Acanalado, 2001, pp. 236-238.

gación de la Fe) le urgieron una valoración crítica del pensamiento de Ortega”. Fue el momento en que el cardenal Pizzardo, Prefecto de la Congregación de Seminarios, cursó a los obispos la orden de retirar de las bibliotecas las obras de Ortega, por “abundar en varios errores que en manera alguna son compatibles con la doctrina católica”⁴⁸.

De inmediato saltó a la luz la dimensión simbólica del desafío. Para el tradicionalista Rafael Gamba lo que se dirimía era el secular conflicto entre la Ilustración y el catolicismo, que arrancaba del siglo XVIII⁴⁹; mientras que para José Luis López Aranguren se trataba de una lucha contra el “oscurantismo”, porque “al defender a Ortega, simbólicamente, se luchaba por el porvenir de la vida intelectual española”⁵⁰.

La revista *Religión y Cultura*, dirigida por el agustino Félix García, criticó el libro de Ramírez juzgando que el tema no era “acaso de los más habituales en su autor, teólogo más conocido por sus estudios de pensamiento medieval que por su atención a la filosofía moderna y contemporánea”. Además, hacía hincapié en la ausencia de una mínima objetividad en el desarrollo de su argumentación, “tratando de precisar el sentido de los términos que emplea, sus fuentes, las tesis discutidas de Ortega, y que aclaran el sentido de sus afirmaciones propias”⁵¹. Poco después, la revista publicó un artículo del Padre Pierre Jobit, quien salió en defensa de Ortega, afirmando que en la obra de Ramírez “se olfateaba un procedimiento inquisitorial, que se proponía obtener, contra un autor, alguna condenación eclesiástica mayor”⁵². De la misma forma, Juan Zaragüeta consideró *La filosofía de Ortega y Gasset* “un libro importante sobre un hombre importante”; pero criticó los “epítetos denigrantes” que dedicaba al filósofo; y sentenció: “Es de desear que en el ambiente intelectual español se vaya aclimatando una actuación que se señale por su moderación y su espíritu de justicia; por la moderación en la exposición de las doctrinas propias sin acentos dogmáticos ni presunta infalibilidad”⁵³.

Muy irritado, Julián Marías manifestó, en su réplica a Ramírez, que la lectura de Ortega no le había producido “una sola tentación, ni aún ligera, contra la fe católica”. Además, el dominico le parecía filosóficamente “nulo”, porque interpretaba a Ortega de una manera tan deficiente que “apenas se encontrará una frase cuya significación entienda rectamente”. La obra abundaba en

⁴⁸ Victorino RODRÍGUEZ, “Gamba en la polémica del orteguismo católico”, en *Comunidad humana y Tradición Política. Liber Amicorum de Rafael Gamba*. Madrid. Actas, 1998, pp. 149 y 160.

⁴⁹ “La polémica de Ortega como símbolo”, *Nuestro Tiempo*, 61, 1959, pp. 3-20.

⁵⁰ José Luis LÓPEZ ARANGUREN, “Prólogo” a *Obras*. Madrid: Plenitud, 1965, p. XXX.

⁵¹ “Un libro sobre Ortega”, *Religión y Cultura*, 10, abril de 1958, p. 321.

⁵² “La filosofía de Ortega y Gasset”, *Religión y Cultura*, 19, enero de 1959, pp. 97 y ss.

⁵³ “Un libro importante”, *Revista de Filosofía*, 67, octubre-diciembre de 1958, pp. 499-505.

“interpretaciones grotescas”, en “expresiones injuriosas”. Y, al final, advirtió de las consecuencias de una posible condena de la filosofía orteguiana, no sólo para el pensamiento español en general, sino para el propio catolicismo, que “quedaría esencialmente disminuido, que perdería calidad, intensidad, posibilidades de descubrimiento de la verdad y persecución de ella”⁵⁴. José Luis López Aranguren interpretó, frente a Ramírez, la concepción orteguiana de la ética como “esencialmente metafísica”, ya que concebía la vida como “quehacer”, como “proyecto”, tendiendo a “la perfección del ser”, a la “conquista de la felicidad”; todo lo cual era perfectamente asumible por los católicos⁵⁵. Por su parte, el historiador José Antonio Maravall recordó a la figura de García Morente; y señaló que la obra de Ortega había “representado en el mundo y sigue representando en él, un valladar formidable contra las corrientes de anarquía moral y desorden intelectual que han germinado en años recientes”⁵⁶. Pedro Laín Entralgo consideró las acusaciones del dominico “sobremano graves”; y que Ramírez no había sido ni caritativo ni benévolo con Ortega. Ciertamente, el filósofo no era católico; pero siempre respetó la filiación religiosa de sus discípulos y sus planteamientos no podían ser considerados hostiles a la fe católica. Como fruto de la crisis del positivismo y del neokantismo, su filosofía tenía como proyecto la restauración de la metafísica; de ahí que pudiera servir a los católicos como ayuda frente a las nuevas tendencias antirreligiosas. Y concluía: “Mirados en su conjunto, los escritos de Ortega no mueven al pesimismo ni a la desesperación; son, por el contrario, una constante incitación al vigor de ánimo y a la calidad de la acción personal”⁵⁷.

Frente a esta contraofensiva, Ramírez se creyó obligado a contestar a sus críticos con tres libros más: *¿Un orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos*; *La zona de seguridad. Recontre con el último epígono de Ortega*; y *Ortega, el núcleo de su filosofía*, en los que defendió la objetividad y la caridad de su interpretación de la filosofía orteguiana y reiteró su incompatibilidad global con el catolicismo, insistiendo en su laicismo y acatolicismo: “Patrocina modos más suaves y hábiles, pero más eficaces para implantar el laicismo total en la vida de España y de los españoles”⁵⁸.

En una nueva réplica, Laín Entralgo negó la existencia de lo que Ramírez denominaba “orteguismo católico”, porque él se consideraba un “católico cato-

⁵⁴ Julián MARIAS, *El lugar del peligro*. Madrid: Taurus, 1958, pp. 20 y 25 y ss.

⁵⁵ José Luis LÓPEZ ARANGUREN, *La ética en Ortega*. Madrid: Taurus, 1958, pp. 75-76.

⁵⁶ José Antonio MARAVALL, *Ortega en nuestra situación*. Madrid: Taurus, 1959, pp. 17 y ss.

⁵⁷ Pedro LAÍN ENTRALGO, *Ejercicios de comprensión*. Madrid: Taurus, 1959, pp. 57 y ss.

⁵⁸ Santiago RAMÍREZ, *¿Un orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos*. Salamanca: San Esteban, 1958; pp. 11 y ss.; *La zona de seguridad. Recontre con el último epígono de Ortega*. Salamanca: San Esteban, 1959, pp. 77 y ss.; *Ortega y el núcleo de su filosofía*. Madrid: Punta Europa, 1959, pp. 11-12.

liticista”, es decir, “con el propósito de buscar en la obra de Ortega y por doquiera, para hacerlo mío, todo lo que en ella sea o me parezca verdadero y valioso”⁵⁹. Marías continuó acusando a Ramírez de “falseamiento” de los textos de Ortega; y calificó desdeñosamente sus libros posteriores de meros “desahogos particulares”⁶⁰.

El Padre Ramírez recibió, sobre todo, el apoyo de Vicente Marrero, que, tras su paso por *Arbor*, dirigía, desde 1956, la revista *Punta Europa*. El tradicionalista canario comparaba al dominico con el Menéndez Pelayo de *La Ciencia Española*; era un filósofo y un teólogo que había criticado a Ortega como “Dios manda”, porque éste fue el intelectual que trató al catolicismo español con el “mayor desdén e indiferencia”. De paso, arremetió contra sus viejos enemigos, los representantes del “orteguismo católico”, a los que describía como representantes de una “situación” y, sobre todo, de “una infravaloración de casi todo aquello que sea católico y español”. Acusaba, además, a los defensores de Ortega de pretender imponer “un dictador en filosofía, el cual de antemano no aceptaría diálogo ni crítica”⁶¹.

Aparte de Marrero, el dominico recibió el apoyo de Ángel González Álvarez, que interpretó la obra como “una espléndida antología filosófica orteguiana”, y concordaba con su tesis sobre la incompatibilidad de las ideas orteguianas con el catolicismo⁶²; del Padre Eustaquio Guerrero, por haber demostrado “sin dejar lugar razonable a la duda cuanto al conjunto –sea lo que fuere de algunos detalles– que pugnan con las exigencias de la filosofía perenne y de la teología católica”⁶³; y del Padre Roig Gironella, quien denunciaba las campañas de Laín, Marías y López Aranguren “para presentar ante las jóvenes generaciones españolas a Ortega como si fuera lo que por desgracia no es, causando con ello una desorientación y un daño inmensos”. Y es que Roig continuaba considerando a Ortega un “relativista”, un “apóstata”, cuya filosofía carecía de fundamento⁶⁴. No así el filósofo agustinista Adolfo Muñoz Alonso, quien salió en defensa del legado orteguiano. En primer lugar, criticó a Marrero, cuyos artículos tan sólo servían “para ridiculizar el serio prestigio filosófico del Padre Ramírez”; y luego destacó que la obra de Ortega era muy útil para “actualizar verdades cristianas sin desvir-

⁵⁹ Pedro LAÍN ENTRALGO, *Ejercicios de comprensión*. Madrid: Taurus, 1959, p. 79.

⁶⁰ Julián MARÍAS, *El lugar del peligro*. Madrid: Taurus, 1959, 2ª. ed., p. 79.

⁶¹ “El Padre Ramírez y el fin del orteguismo católico”, *Punta Europa*, 35, noviembre de 1958, pp. 74-75. “El buen tono orteguiano”, *Punta Europa*, 30, junio de 1958, pp. 126-128.

⁶² “Un libro de Ramírez sobre Ortega”, *Ecclesia*, 874, 12-IV-1958, pp. 423-424.

⁶³ “La Filosofía de Ortega y Gasset y ¿Un orteguismo católico?”, *Estudios Eclesiásticos*, julio de 1959.

⁶⁴ “Sobre el último epígono de Ortega”, *Espíritu*, 32, octubre-diciembre de 1959, p. 189.

tuarlas, ni falsearlas, sino presentándolas en algunos aspectos de posible y deseable modernización intelectual y cultural”⁶⁵.

Finalmente, según señala Miguel Batllori, el embajador español en el Vaticano acudió ante el cardenal Ottaviani, para impedir la operación clerical-integrista, que quedó paralizada⁶⁶.

Este fracaso no desanimó a los integristas. Vicente Marrero siguió su particular guerra cultural, cuando publicó, en 1961, su libro *Ortega, filósofo mondain*, en la que no sólo criticó su filosofía, sino incluso su apariencia física, “su voz de grajo redondeado en el más castizo acento madrileño, su rumbo tan garboso del más rancio tronío”, sus “aires de torero retirado que paseaba su ruina por Alemania”. Ortega era un “mondain”, es decir, aquél en “quien se produce una ausencia de sentido por una prevalencia del buen tono”, un “superficial”, un “frívolo”, todo ello reflejo de “la ausencia de ser”. Marrero confesaba que, en su juventud universitaria, se sintió influido por su enemigo, a través de “lecturas orteguianas, con deslumbramientos súbitos y no menos súbitos empachos”; pero juzgaba que su influencia en la sociedad española había sido nefasta, porque su concepción mundanal e historicista de la vida vaciaba “toda espontaneidad espiritual”, ya que significaba el fin de “la fe en una transhistoricidad del acontecimiento histórico”; lo que conducía al relativismo: “Dios es suplantado por la historia, y se idolatran a rebeldes que no son más que sumisos –con sumisión de esclavos– a la última ola, a la última nubecilla de la moda”. Ese historicismo era, pues, contrario a la preeminencia del espíritu; y, a ese respecto, Marrero contraponía las actitudes de Maeztu y Ortega, por la defensa que el primero había realizado de la autonomía de lo espiritual en el proceso histórico⁶⁷.

Diez años después, el tradicionalista canario dedicó una biografía ditirámica a su admirado Santiago Ramírez, muerto en 1967, cuya mayor virtud había sido declarar “la certeza católica en todo”. Y, recordando la polémica sobre Ortega, sostenía que gracias a la influencia del dominico los estudiantes españoles no cayeron bajo la influencia de Ortega. Su obra marcaba, en ese sentido, una “línea divisoria” en la historia de la filosofía española. Y terminaba: “Una vez cumplida su misión –que tenía, ésta es la verdad, mucho de alucinante– se volvió, por sus propios medios, a su soledad, a su silencio, a la paz de los siglos”⁶⁸.

⁶⁵ Adolfo MUÑOZ ALONSO, “España”, en Michele Federico SCIACCA (dir.), *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo. I. Panoramas nacionales*. Madrid: Guadarrama, 1959, pp. 443 y ss.

⁶⁶ BATLLORI, ob. cit., p. 328 y ss.

⁶⁷ Vicente MARRERO, *Ortega, filósofo mondain*. Madrid: Rialp, 1961.

⁶⁸ Vicente MARRERO, *Santiago Ramírez. OP. Su vida y su obra*. Madrid: C.S.I.C., 1971, pp. 19 y ss.

Sin embargo, para entonces, hacía tiempo que había cambiado la perspectiva de la sociedad española en general y de sus sectores conservadores en particular, con respecto a Ortega y su filosofía.

4. Cambio de rumbo

A finales de los años cincuenta, el régimen de Franco no sólo dio comienzo a un giro radical en su política económica, sino en la elaboración doctrinal de nuevos tipos de legitimidad, centrada, sobre todo, en el logro del desarrollo económico y la modernización social. El libro de Gonzalo Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías*, se convirtió en símbolo de ese proceso. Heredero de los doctrinarios de *Acción Española* y colaborador de *Arbor*, Fernández de la Mora se sintió, no obstante, influido por Ortega y luego por Zubiri. Cuando cumplió diecinueve años, su padre le obsequió con una edición de *El Espectador*, que “leí y releí fascinado por su agilidad dialéctica y el cromatismo literario”. En su biblioteca juvenil, se encontraban *Estudios sobre el amor*, *Esquema de la crisis* e *Historia como sistema*. Sobre su mesa de estudios estaban siempre, al lado de *Don Quijote de la Mancha*, los tomos de *El Espectador* “cuidadosamente encuadernados”⁶⁹. Cuando Ortega retornó a España, asistió, junto a su amigo Gustavo Bueno, a su conferencia en el Ateneo sobre *Idea del teatro*⁷⁰. Diez días después, el 14 de mayo, Fernández de la Mora logró, gracias a la influencia de Luis Calvo, director del diario *ABC*, una entrevista con el filósofo. Este encuentro fue descrito por vez primera por Fernández de la Mora en un diario juvenil; y luego en sus obras *Ortega y el 98* y *Río arriba*. “A las doce en punto llegué a la *Revista de Occidente*, esperé a que llegase unos minutos”. “Me recibió con una sonrisa en los labios, amablemente”. Pero Ortega se sintió agredido cuando el joven estudiante le dijo: “Lo que ahora verdaderamente importa es que usted defina su posición filosófica ante el existencialismo”. “Ante esto, sin yo saber por qué, Ortega se excitó y elevando la voz, me dijo que no aceptaba exigencias de nadie”. “Sin inmutarme y ante tan inexplicable salida de lugar, le dije que no se trataba de una exigencia, sino de una petición. Cambió entonces súbitamente de actitud y explicó lo que él llama su «sacudida». Me dijo que Heidegger está más allá de su propia filosofía, y que es una pena de hombre ya perdido por completo”. El encuentro duró diecisiete minutos. Lo que, por otra parte, más le llamó la atención del filósofo fue “su excelente biología y vitalidad”, sus “muestras de una serenidad, juventud y clasi-

⁶⁹ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Paradoja*. Madrid, 1944, pp. 52-54; *Río arriba. Memorias*. Barcelona: Planeta, 1995, p.59.

⁷⁰ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Ortega y el 98*. Madrid, 1979, pp. 147 y ss.; Manuel ATIENZA, “Entrevista con Gustavo Bueno”, *Doxa*, 20, 1997, pp. 493-494.

cismo pasmosos, verdaderamente increíbles”. Y, a pesar de aquel encontronazo, seguía considerándole “la máxima figura del pensamiento español”. “Él ha puesto a los españoles a la altura del tiempo en que vivimos, y a él le debemos muchos la inquietud intelectual”⁷¹.

Su primer editorial en el diario *ABC* fue un elogioso comentario a la publicación de las *Obras completas* del filósofo⁷². Y asistió a las lecciones impartidas por Ortega en el Instituto de Humanidades, dedicadas a *Una interpretación de la Historia Universal*, sobre las ideas de Arnold Toynbee⁷³. Y utilizó algunas de las ideas del filósofo para fundamentar su crítica a los planteamientos revolucionarios y su concepción dinámica de la tradición⁷⁴. Fernández de la Mora no participó en la polémica sobre el libro del Padre Ramírez; y tampoco colaboró en *Punta Europa*. Su valoración del filósofo madrileño, sustentada en su obra *Ortega y el 98*, que publicó tres años después, tuvo muy poco que ver con la de Ramírez y Marrero. Y es preciso contemplarla a la luz de su proyecto de *modernización conservadora*, defendido en *El crepúsculo de las ideologías*. Por cierto, que en esta obra tampoco se encuentra ausente la huella orteguiana. En sus páginas, Fernández de la Mora aceptó la distinción de Ortega entre ideas y creencias. Las ideologías estaban “emparentadas con las creencias”, es decir, con los prejuicios, con “lugares comunes recibidos y aceptados, tópicos de los que el creyente no se hace cuestión”. “Se «tiene» ideas, pero en las ideologías se «está»; más que adheridos, se encuentra uno instalado en ellas”⁷⁵. Su publicación marcó un hito en la historia del pensamiento conservador español. Significaba, entre otras cosas, la asunción de la conciencia moderna, que es tanto como decir la racionalidad funcional del cálculo y de la eficacia; la racionalidad que acepta el weberiano “desencanto del mundo”; y con ello la fragmentación de cosmovisiones, la pérdida de unidad cosmovisional religiosa y, sobre todo, la experiencia del relativismo. La historia era presentada por Fernández de la Mora como “el laboratorio del *mitos* al *logos*”. Progreso era sinónimo de “racionalización” de los distintos aspectos de la vida social y política. En ese sentido, el pensamiento de Fernández de la Mora gira en torno a los esquemas correlativos de “*logos-pathos*”, “racional-irracional”, “análisis

⁷¹ Archivo Fernández de la Mora, “Diario”, 14-V-1946. Véase también Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Ortega y el 98*. Madrid, 1979, 3ª ed., pp. 145 y ss; *Río arriba. Memorias*. Barcelona: Planeta, 1995, pp. 59 y ss.

⁷² “Obras Completas”, *ABC*, 9-X-1946.

⁷³ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Ortega y el 98*. Madrid. Rialp, 3ª. ed., 1979, p. 145 y ss.

⁷⁴ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Maetz y la teoría de la revolución*. Madrid: Rialp, 1956, pp. 39 y ss.

⁷⁵ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *El crepúsculo de las ideologías*. Madrid, 1965, pp. 23, 35 y ss.

racional-intuición". Lo que no sólo conduce a un proyecto de modernización socioeconómica, sino al planteamiento de una reforma intelectual, como necesario complemento de aquél: "Necesitamos una gran cura de racionalización. El buen punto de partida es la ecuanimidad, el orden y el equilibrio. Luego, método, objetividad y especialización, sistematismo, seriedad y rigor". Lo que obligaba a "renovar la galería de iconos venerables", entre los que era preciso destacar a Hinojosa, Menéndez Pelayo, Cajal, Asín, Torres Quevedo, La Cierva, Menéndez Pidal, Torroja, Marañón, Zubiri, Amor Ruibal, D'Ors y Ortega⁷⁶.

El punto de partida de *Ortega y el 98* es la relación del filósofo con el llamado "espíritu del 98". Los escritores noventayochistas heredaron todos los tópicos del regeneracionismo de Macías Picavea, Mallada, Isern, Morote, etcétera. Su tono fue, en consecuencia, "crítico y opositor cuando no disolvente" y carecieron de "sentido constructivo". Sus ideas políticas se caracterizaron por "un claro antidemocratismo", "nacido de una repulsa universal contra la circunstancia más que de un natural entendimiento aristocrático de la vida". "Les disgustaba la democracia y el autoritarismo; su adverbio preferido era el no". Las inquietudes noventayochistas eran el "yo" y "España". A causa de lo primero, su legado fue "una imagen del mundo egocéntrica y precopernicana". Su preocupación nacional fue "más retórica que en ninguna ocasión pasada". Los problemas políticos se abordaron "enfática, frívola y utópicamente, con mentalidad de aficionado y sin la imprescindible apoyatura técnica: económica, administrativa o jurídica". Su concepto de España era "un henchido tópico literario de límites imprecisos, incapaz de alumbrar ninguna solución concreta; es como un fantástico y vagoroso cúmulo que impide fijar la posición del navegante y le veda el descubrimiento del horizonte". Estilísticamente, el "espíritu" del 98 se caracteriza por un "esteticismo sin sistema". Su género literario predilecto era el ensayo y el artículo; pero, dada su ausencia de formación universitaria, renunciaron a la exhaustividad y al sistematismo. Lo que importaba, por tanto, no era lo que se decía, sino "la manera de decirlo; no la veracidad de los juicios, sino su mutua concordancia y armonía, su novedad y su capacidad de sugestión". Sus creencias se reducen al "deísmo" y la "egolatría"; lo que se traducían en "un vago sentido heterodoxo, pero religioso, de la existencia, que contrasta favorablemente con el frío laicismo positivista de la izquierda intelectual española de mediados del siglo XIX y con el anticlericalismo revolucionario de los resentidos y los demagogos". Pero la creencia más firme de los noventayochistas fue "la fe en sí mismos", "la soberbia y la voluntad pura". Aspiraban, en fin, a realizar una obra y "otra España". Amaban a España como

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 11-12.

“futuro”; se trataba de un “amor dinámico” y, por ello, “amargo y en perpetua crisis”. Haciendo balance, Fernández de la Mora llegaba a la conclusión de que el “espíritu” del 98 fue “más disolvente que cristizador; más demoledor que constructivo”; pero no exclusivamente regresivo, ya que entre sus consecuencias se encontraba la capacidad de “romper el equilibrio y de estimular el desencadenamiento de encontradas fuerzas soterradas, unas afines, como la de Ortega y el grupo de la *Revista de Occidente*; otras adversas como la de Maeztu y el equipo de *Acción Española*”.

A continuación, Fernández de la Mora presenta a Ortega y Gasset como heredero y, a la vez, superador del “espíritu” del 98. El filósofo madrileño era, a su juicio, “el máximo pensador hispano de la primera mitad del siglo XX”. Su primera valoración es como gran escritor, como un fino estilista, “Góngora redivivo”. En su obra, “todos los ingredientes culteranos del modernismo se ponen al servicio de un empaque conceptual que los potencia”. Su estilo era una síntesis del “neoclasicismo cartesiano y sereno de Azorín, y el febril y tumultuoso barroquismo de los modernistas”. Pese a ese dualismo, Ortega es “un fabuloso estilista, al que no se puede leer, como él mismo afirmaba de Góngora, sin sentir a la vez fervor y terror”. Fernández de la Mora valora sobre todo su manejo de la metáfora, que hace de la obra orteguiana una de las más ricas reservas de tropos que existen en la lengua castellana. La maestría retórica de Ortega alcanzaba en ese punto los máximos niveles, unido a su densidad filosófica. El Ortega político es igualmente objeto de primerísima atención en la obra. Y es que Ortega era “después de Maeztu, el intelectual español más politizado del primer tercio del siglo XX”. Su actuación en torno al poder es “una faceta de su vida, casi tan capital como la literaria o el pensamiento”. Sin embargo, ésta fue “una sucesión de clamorosos fracasos”. Su único éxito fue la caída de la Monarquía; lo que le hacía responsable de “una de las más catastróficas quiebras constitucionales de la España contemporánea”. No obstante, el pensamiento político del filósofo era de “signo rotundamente conservador”. A ese respecto, destacaba su influencia en José Antonio Primo de Rivera, su concepción elitista de la sociedad “recibida de Pareto”, su reticencia hacia la democracia, sus críticas a la concepción materialista de la historia y hacia la revolución, sus planteamientos sobre la justicia social, que no debía lograrse mediante el criterio simplista del reparto, de la igualdad a bajo nivel y de la aristofobia, etc. Igualmente, Fernández de la Mora se esforzó en salvar a Ortega de su republicanismo, que fue, a su juicio, de “carácter histórico y oportunista, circunstancial”. A ese respecto, su teoría de la legitimidad desembocaba claramente en una “exaltación de la Monarquía”; y es que, en el fondo, la destinataria de su crítica no era la institución monárquica en sí, sino “la vituperada formulación canovista del Reino”. En su opinión, Ortega,

pese a sus errores, hizo política “por patriotismo y por vocación pedagógica”. El patriotismo orteguiano era “entrañable y verdadero”. Su consigna europeizadora no suponía “extranjerización, sino españolización de la ciencia y elevación de nuestro nivel cultural hasta el de los pueblos que marchaban en la vanguardia de la civilización”; el anhelo de “una España magnífica, alegre, rica, intelectualmente creadora que exigía la altura de los tiempos”.

Filosóficamente, en Ortega existía un sistema tácito. Su trayectoria intelectual pasó por diversas fases: “objetivismo”, “perspectivismo”, “raciovitalismo” y “raciohistorismo”. En la obra orteguiana existían dos interpretaciones del filosofar. En una, la filosofía se nos presenta como necesidad; en la otra como un sustitutivo. La primera parece brotar de supuestos vitalistas: el hombre no puede vivir sin filosofar, sin interpretar su situación. De ahí que, se quiera o no, todos son filósofos. La segunda es cronológicamente posterior y arranca de la aplicación del método histórico: la filosofía sólo puede brotar cuando han sucedido dos hechos: que el hombre haya perdido una fe tradicional, y haya ganado una nueva fe en un nuevo poder de que se descubre poseedor, el poder de los conceptos y razones. La contradicción entre la interpretación vitalista y la historicista sólo puede salvarse si en la primera, la del filosofar por necesidad, se entiende la filosofía en el sentido lato de simple saber a qué atenerse, lo que abrazaría la opinión y la ciencia, el tópico y la tesis, la creencia y la idea, lo recibido y lo ganado. En cambio, a partir de la segunda interpretación de la filosofía habría de entenderse en su acepción más estricta de saber crítico y auténtico. Ello tropieza siempre con la inexactitud histórica del carácter subsidiario de la filosofía ampliamente cultivada por los profesionales de una fe religiosa o con la dificultad de compaginarla con un vivir humano de pura sucesión, carente de naturaleza, que es el único admitido por Ortega.

Entrando ya en el pensamiento filosófico orteguiano, Fernández de la Mora señala que “su técnica expositiva favorita es la afirmación pura, monda de demostraciones adyacentes”. En cuanto al método, no acepta más método de conocimiento teórico que el racional, “pero cree forzoso situar en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensador”. Este método es precisamente la “razón histórica” o “razón vital”, “la razón narrativa es la razón histórica”; “el método orteguiano consiste, pues, en una radical historización”. La concepción de la lógica defendida por Ortega tiene por base la crítica de la lógica clásica y “consiste fundamentalmente en desmontar los primeros principios y las definiciones que son los fundamentos de la formulación aristotélico-tomista de la teoría deductiva”. No obstante, la lógica tácita de Ortega es “la tradicional, y sus modos de concepción favoritos la intuición y la deducción, es decir, lo que a su juicio, constituyen precisamente el talón de Aquiles del esquema clásico”. Pese a todas las

diatribas antiaristotélicas y antiescolásticas, el raciovitalismo está forjado con universales. La metafísica orteguiana nace del propósito de superar el realismo y el idealismo, sistemas, que, según Ortega, se reducen a identificar el ser con las cosas y con la subjetividad respectivamente. El “ser” para Ortega no es ni lo uno ni lo otro; significa vivir, y vivir es estar el yo en la circunstancia. Ortega define el “yo” como un proyecto. Sin embargo, para Fernández de la Mora en la solución orteguiana subsiste larvado el dualismo entre sujeto y objeto, porque no describe exhaustivamente “cuál sea la estructura íntima de ese puro dinamismo móvil que es vivir”, pero llega a sostener que el hombre carece de naturaleza; lo que le obliga a explicar “la razón como adquisición colectiva y laboriosa”. Fernández de la Mora concluye que la teoría orteguiana del mundo es “el capítulo menos elaborado de su metafísica, y, desde luego, no responde a las interrogantes verdaderamente primarias que plantea su pretensión inicial de superar el realismo y el idealismo. A su juicio, la negación de la naturaleza humana es errónea, porque el “yo” implica necesariamente “algo interior y previo al primer capítulo de cada biografía, algo dado en el yo antes de que empiece a escribir su propia novela, a crear su propia vida”. En Ortega, esta afirmación implica, además, un evolucionismo, “pero no un finalismo creador”. Tampoco demostraba que el ser humano no fuese racional por naturaleza, porque lo que enseñaba la experiencia es que “nadie ha presenciado la conquista de la racionalidad por un ser vivo; todos hemos asistido, en cambio, al comienzo del uso de razón”. Lo que quedaba del proyecto orteguiano era la crítica del “racionalismo puro, de las cosmologías estáticas y del entendimiento angélico del hombre, y las descripciones nerviosas y sugerentes de signo fugitivo y apremiante de la vida, y de su carácter dialogal, combativo y angustioso”. De otro lado, la teodicea del madrileño era mínima. La mayoría de sus alusiones al tema de Dios eran “históricas, y no suponen una personal toma de posición ante lo absoluto”. A lo sumo, podría hablarse de una “microteodicea”. Tampoco trató con exhaustividad del tema de la ética. En sus escauceos, tocantes a ésta, se advierte, ante todo, “la condenación de las morales rígidas y dogmáticas”, “un sobrecogedor fatalismo” y “un acusado relativismo”. El único imperativo que formula para la conducta es el de “llega a ser el que eres”, “el ideal moral es la fidelidad a sí mismo, la confluencia de la propia vida con lo que Ortega llama destino, vocación y misión”. Su lado positivo era la “exaltación espléndida del esfuerzo de la vida como poesía, es decir, como creación auténtica, poderosa, deportiva y felicitaria”. Fernández de la Mora pone mayor énfasis en la faceta de Ortega como sociólogo. La sociología es “la disciplina predilecta de Ortega”. En su concepción de la sociedad, existía una acertada distinción entre la vida individual, la interindividual y la social propiamente dicha, caracterizada por los usos impuestos por la gente y, a veces, por “un hombre ejemplar, capaz de

mover a los demás a seguirle e imitarle”. En ella, advierte la influencia de Durkheim y Tarde.

A juicio de Fernández de la Mora, la contribución más importante de Ortega a la cultura española fue “la movilización de la vida intelectual hispánica”. Su *Revista de Occidente* resultó ser “el más vigoroso estímulo ideológico de la vida hispánica durante los catorce años críticos del período de entreguerras”. El madrileño, comparado con los noventayochistas, significaba “una dictadura de orden, de rigor y de sistematismo, una verdadera avalancha de razón pura”. “Todo ello quiere decir que Ortega ha dado un poderoso impulso a ese largo proceso de racionalización de la cultura española, que, en su momento, había contribuido a estimular el criticismo noventayochista”⁷⁷.

Ortega y el 98 fue un éxito editorial; en pocos meses, consiguió dos ediciones. Y el 12 de octubre de 1963 le fue concedido el Premio Nacional de Literatura Menéndez Pelayo. La obra sirvió, entre otras cosas, para hacer a Ortega asimilable para los sectores de la derecha tradicional. José María Pemán, superviviente de *Acción Española*, destacó su serenidad: “Si en España hay sosiego intelectual a mí me parece que estas trescientas páginas deberían contribuir a la clarificación, pacificación y buen entendimiento en un tema que ha venido siendo polémico y vidrioso”⁷⁸. Los más jóvenes, como Luis María Anson, destacaron su “ecuaníme ponderación, signo inequívoco de madurez intelectual”⁷⁹.

Fernández de la Mora envió la obra a dos filósofos exiliados, Eduardo Nicol y José Ferrater Mora. El primero enjuició *Ortega y el 98* en una carta, donde confesaba haberlo leído “de un tirón”; lo que era una prueba de “la cautivación que ejerce su estilo de pensar y escribir”. Manifestaba su discrepancia en “ciertos pasajes de ideología política”; pero, añadía, “eso no tiene para mí ninguna importancia”⁸⁰. A Ferrater Mora le pareció un libro “serenamente crítico”. “No estoy siempre de acuerdo con usted; en general, mi actitud al respecto es, por decirlo de algún modo, más favorable, pero reconozco que esto es asunto bastante personal. Lo importante es que su análisis sea, como lo es, penetrante y en este sentido harto objetivo”⁸¹.

Juan Zaragüeta, su antiguo maestro, consideraba que Fernández de la Mora emparentaba “un tanto artificiosamente” a Ortega con el 98; pero creía que el filósofo había sido “concienzudamente estudiado en sus fuentes e imparcialmente enjuiciado sin que esto quiera decir que no queden al margen de ella

⁷⁷ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Ortega y el 98*. Madrid: Rialp, 1961.

⁷⁸ “Ser o no ser de Ortega”, *ABC*, 11-IV-1961.

⁷⁹ “Síntesis orteguiana”, *ABC*, 23-IV-1961.

⁸⁰ Archivo Fernández de la Mora, 3-IX-1964.

⁸¹ Archivo Fernández de la Mora, 9-II-1964.

aspectos interesantes de aquel pensamiento, que, debidamente realizados contribuirán a revalorizarlo, si bien con dificultades de conciliación con otros de la polifacética producción orteguiana⁸². No todos los eclesiásticos fueron tan generosos y tolerantes como Zaragüeta. Mucho más crítico se mostró el jesuita Eustaquio Guerrero, que le acusó de no insistir en que Ortega era “un autor gravemente peligroso en su conjunto contra la mentalidad cristiana; y no menos peligroso que Unamuno”⁸³. Y el canónigo Cesáreo Rodríguez García-Loredo, quien se escandalizó de que un intelectual católico, como Fernández de la Mora, alabara a un pensador que ni tan siquiera merecía el nombre de filósofo, y de que no insistiera en “la crudeza y enorme gravedad de la heterodoxia orteguiana”⁸⁴. Fernández de la Mora no se arredró ante tales diatribas; y señaló que el filósofo madrileño no podía ser considerado “un escritor anticristiano”: “Sus textos despectivos e irreverentes son excepcionales”⁸⁵.

Elogioso fue el comentario de Antonio Millán Puelles, que consideraba que la obra tenía ya “un puesto en la historiografía filosófica española”; era un “libro ejemplar”; pero negaba que en la obra de Ortega y Gasset existiera un sistema filosófico expreso. Su obra filosófica era genuinamente “circunstancial”, “en el sentido de que está ligada a sus estímulos –y en consecuencia, sigue en su conjunto el mismo flujo de ellos– de un modo semejante al de los primeros movimientos y las reacciones espontáneas; por lo cual no es extraño que haya en ellos esas vitales y palpitantes contradicciones que la psicología y la biografía explican, pero que no pueden integrarse en la disciplinada arquitectura de un sistema lógico de ideas”⁸⁶.

El Concilio Vaticano II, por otra parte, contribuyó a desautorizar las pretensiones del integrismo; y favoreció una interpretación más libre del catolicismo y una visión positiva de la laicidad. De este cambio se benefició indiscutiblemente el orteguismo. Buena prueba de ello fue la obra del joven intelectual católico Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, en la que se estimaba que la influencia de Ortega no era perjudicial para el catolicismo, ya que “la teología católica más moderna encuentra bases preciosas en la sustancia de la filosofía orteguiana”. A ese respecto, señalaba que la crítica del Padre Ramírez tan sólo reflejaba “las opiniones personales del dominico”⁸⁷.

⁸² “Ortega y el 98”, *Revista de Filosofía*, 77, abril-junio de 1961, p. 234.

⁸³ “Ortega y el 98”, *Razón y Fe*, abril 1961, p. 244.

⁸⁴ Cesáreo RODRÍGUEZ GARCÍA-LOREDO, *El esfuerzo medular del krausismo frente a la obra gigantesca de Menéndez Pelayo*. Oviedo, 1961, pp. 731 y 733.

⁸⁵ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, “Ortega y Gasset”, en *Pensamiento español, 1965*. Madrid: Rialp, 1966, pp. 71-72.

⁸⁶ “Ortega y el 98”, *Nuestro Tiempo*, junio 1961, pp. 810 y ss.

⁸⁷ Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá, 1968, pp. 7-8 y 11 y ss.

No obstante, por aquellas fechas, como se dolía Julián Marías, comenzó a palidecer, tanto a derecha como a izquierda, la estrella orteguiana entre los intelectuales y los universitarios⁸⁸. A partir de la publicación por Xavier Zubiri de *Sobre la esencia*, Fernández de la Mora consideraba superado el historicismo orteguiano⁸⁹. En la izquierda, el marxismo ejercía una profunda fascinación. No es extraño que en unas páginas de su célebre novela *Tiempo de silencio*, Luis Martín Santos satirizara la figura de Ortega como un típico filósofo de salón cuyo único objetivo era exhibirse ante los breves sectores cultos de la alta sociedad madrileña⁹⁰. Jóvenes intelectuales como Pedro Altares, José Aumente, José María Castellet, Carlos Castilla del Pino, Alfonso Sastre y Jorge Semprún no dudaban en tacharle de “reaccionario”, “conservador”, “antidemocrático”, “pequeñoburgués”, etc., etc.⁹¹. El historiador José Luis Abellán interpretó su pensamiento político como una “manifestación de aristocratismo burgués”⁹². En plena inflexión izquierdista, José Luis López Aranguren consideraba que el orteguismo formaba parte, desde hacía tiempo, de la “cultura establecida”⁹³. ●

⁸⁸ Julián MARÍAS, *Meditaciones sobre la sociedad española*. Madrid: Alianza, 1968, pp. 52 y 56.

⁸⁹ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, “El acontecer histórico”, en *Pensamiento español 1965*. Madrid: Rialp, 1966, pp. 149-150.

⁹⁰ Luis MARTÍN SANTOS, *Tiempo de silencio*. Barcelona: Seix Barral, 1973, pp. 131 y ss.

⁹¹ “Ortega hoy”, *Cuadernos del Ruedo Ibérico*, 3, octubre-noviembre de 1965, pp. 35-44.

⁹² José Luis ABELLÁN, *Ortega en la filosofía española*. Madrid: Tecnos, 1965, pp. 68 y ss.

⁹³ José Luis LÓPEZ ARANGUREN, *La cultura española y la cultura establecida*. Madrid: Taurus, 1975, pp. 14 y 18.

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

La Escuela de Ortega



< Ortega con Paulino Garagorri. 1952.

Garagorri, vivo

Presentación de **María Isabel Ferreiro Lavedán**

ORCID: 0000-0003-2841-6078

El texto que a continuación reproducimos, escrito por don Paulino Garagorri (1916-2007), da cuenta de dos aspectos de importancia a la hora de recordarlo, que a su vez eran importantes para él: su testimonio de Ortega, su maestro, al que admiró; y su labor de editor de la obra orteguiana, a la que dedicó buena parte de su vida. Así, es ésta, su sentida y hasta conmovedora palabra, la que mejor puede hacer percibir lo que José Ortega y Gasset fue para Paulino Garagorri y explicar lo que Paulino Garagorri ha acabado siendo para José Ortega y Gasset, por lo que no se quisiera con esta breve introducción más que expresar el sentido pesar de todos los miembros del equipo de edición de las nuevas *Obras completas* de Ortega por el reciente fallecimiento de don Paulino, si bien bajo el título, “Garagorri, vivo” imitando el número de mayo de 1983 de *Revista de Occidente*, “Ortega, vivo” –del que extraemos el texto–, porque en el Centro de Estudios Orteguianos –donde ahora escribo–, Garagorri está vivo, forma parte de nuestra actualidad, estamos en comunicación cotidiana con él, pues es quien abrió y anduvo gran parte de ese largo camino que es la edición de la obra completa de Ortega.

Sin embargo, no sabíamos bien qué era de él. Pero por una casualidad o sincronía con que a veces nos regala la vida, una mañana de domingo de marzo de 2003 mientras veía los libros de *El Corte Inglés* de Serrano, oía a un señor preguntar por varias obras de Ortega, y el dependiente buscaba perdido en catálogos y le decía que no sabía qué libros eran, el hombre insistía dándole más títulos, y ya me acerqué pensando que se referiría a las nuevas obras completas, pero me contestó enseguida, que no, que quería las sueltas, “ah, entonces usted quiere las de bolsillo, de Alianza, de Paulino Garagorri”, le dije; “eso es”, contestó. Y al poco, se acercó y me preguntó: “¿oiga cómo sabe usted que son de

Cómo citar este artículo:

Ferreiro Lavedán, M. I. (2007). Garagorri, vivo. *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 231-243.

<https://doi.org/10.63487/reo.594>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 14/15. 2007
mayo y noviembre



Garagorri, porque Garagorri soy yo?”. Desde entonces le visité, siempre con algún pretexto; dejaba que me llamara él, pues su salud iba y venía. Cuando se sentía bien me llamaba y decía: “¿Teníamos alguna cosa pendiente, verdad?” y yo siempre tenía apuntadas dudas que nos iban surgiendo para decirle que sí, que teníamos algo pendiente.

Le gustaba atendernos, nos ofreció su ayuda desde el primer momento y la mantuvo en los algo más de tres años que resistió su salud. Me daba la impresión de un hombre seguro de sí, y, desde luego, respecto a su trabajo de editor de Ortega, por eso no nos veía como algo hostil sino como editores distintos, de otra etapa, y en algunas cosas con más medios. Pues me contaba que fue editando la obra póstuma de Ortega de poco en poco, que no tuvieron visión clara del alcance global de lo que había hasta muy tarde y que incluso no la llegaron a tener del todo.

En ese primer encuentro casual conoció también a mi hija mayor, entonces de nueve años, para la que tuvo unos piropos preciosos acerca de sus ojos y su mirada, que luego me volvería a repetir a mí en varias ocasiones, cuando me preguntaba por ella. Yo luego se lo transmitía añadiendo: “María, recuérdalo, porque no son unos piropos cualquiera”. El caso es que hubo una primera visita y, con ocasión de mi hija, empezó bien intensa: “Su hija tiene una mirada nada frecuente”, “la persona está en la mirada y en la voz”, dijo para empezar a hablar y, ya allí, no había más remedio que seguir mirando y hablando. Luego fui comprobando que la intensidad no cedía; cuanto hablaba don Paulino, aunque fuera preguntando, estaba cargado de contenido, de pensamiento, de interés por su parte. Salía de su casa como de una especie de meditación, en la que se ha estado completamente captado, atento, sin pensar en nada de fuera que no se estuviera diciendo allí.

Don Paulino hablaba de lo que le importaba, supongo que se debía a una mezcla de aprecio por el tiempo y de una mente clara que no se dispersaba. Iba a las cosas, como había recomendado Ortega a los argentinos. Recordaba, así, que Ortega miraba a los resultados como prueba de haber aprovechado el tiempo o, lo que es igual, de haber atendido la propia vida, y que le preguntaba cuando salía de un curso o de una conferencia: “bueno, pero ¿qué se ha metido usted en el bolsillo?”. También me decía que Ortega llamaba “microcopias” a asuntos sin importancia que sin embargo bien podían aparecer como grandísimos en la prensa, y entretener tanto los estudios de los especialistas como las conversaciones. A esa tendencia humana de perderse en la nada lo llamaba abstracción, y definía la obra de Ortega como una lucha constante contra la abstracción, esto es, contra todo lo que suponga distanciar, desconectar o aislar las partes del todo al que pertenecen y, con ello, alejarlas de su sentido. Que es lo mismo que decir que la obra de Ortega es una permanente llamada a la realidad, a la integración, a ver el bosque pese a lo complejo y caótico que pueda

parecer a veces, porque si bien a mayor perspectiva, mayor complejidad, también mayor matiz y, por tanto, mayor conocimiento.

Nos prestó una primera edición de *La filosofía de la coquetería* de Simmel, que no encontrábamos ni en las bibliotecas ni en las librerías de viejo. Al librito se le rompieron unas hojas y le confesé que lo había llevado a restaurar y me dijo de lo más generoso que cómo lo había arreglado, que no tenía la menor importancia. Para encontrarlo miró un listado que tenía de autores por su fecha de nacimiento y dio con él con facilidad, cosa que me sorprendió ante la cantidad de libros que tenía. Él siempre decía que le desbordaba el caos; pero los hechos mostraron que no era para tanto ese caos, y así se lo dije, aunque no se dejaba animar mucho.

La casa estaba en efecto desbordada, en el despacho donde me recibía había incluso tres o cuatro hileras de libros a todo lo largo del suelo con el lomo para fuera, con la intención normal de poder verlos, al igual que se hace con los que están en la librería; y solíamos tener que mover algún montón para poder sentarnos. Sin embargo, no se hacía agobiante, y resultaba lugar grato. No parecía sobrar nada ni tampoco haber nada por azar, descuido o pena de no tirarse, todo parecía llevado de su mano; incluso un curioso, por cariñoso, gato gris, lo había rescatado él mismo de la calle. Y, no obstante, seguía comprando libros, también esculturas, incluso modernas, y seguía encuadernando. Compraba mucho por catálogos, de subastas y también de librerías de lance.

Me hizo fijarme el primer día en una reproducción del paisaje de Regoyos con el trencito que describe Ortega en *El Espectador*, y tanto juego le da para describir el continuo aliento de la vida mientras hay vida. Cuadrito, que según me contó, pidió Ortega que se lo pusieran a los pies de la cama el día antes de morir. Tenía colgada también una caricatura de Ortega hecha por Bagaría que le regaló José hijo cuando se la encontró por el suelo al ayudarle a meter en sacos los libros de su padre al estallar la guerra. Había, en fin, allí, muchos recuerdos conocidos por mí por un lado pero que se me hacía raro verlos por otro... Me sorprendía esa coincidencia del tiempo y el espacio, de él y esos objetos supervivientes en un tiempo ya tan distinto del que procedían. Me chocaba también el recuerdo tan normal y actual que tenía de Ortega; lo que para él eran sucesos de la vida, eran, para mí, más bien hechos para ser leídos en biografías que para ser oídos de viva voz.

Don Paulino se congratulaba, por ejemplo, de no haber hecho caso a José Gaos, quien le recomendó no acudir, en el curso del 35 al 36, a la clase de Ortega hasta que no estuviera más preparado. "Fíjese si le hubiera hecho caso", decía incrédulo de la posibilidad "impensable" de haber cometido el disparate de no asistir a aquellas clases que destinaron su vida.

Se lamentaba, en cambio, de que el médico que operó a Ortega, a la vuelta de su último verano, se limitara a abrir y cerrar, sin atreverse a hacer más. Me contó que a su mujer, pese a no haber esperanza tampoco, sí le limpiaron en lo

posible y ganó un año, que creía que le había merecido la pena y que en la vida de Ortega un año era mucho, y decía el “mucho” como si no cupiera en su vocablo. Un exceso de precaución del médico, precisamente por tratarse de Ortega, creía que lo explicaba; don Paulino todavía daba vueltas a estos hechos.

Recordaba también que Ortega no sospechaba para nada su fin tan próximo aquel último verano del 55, en que tuvo la satisfacción de que le visitara en Balmaseda, como va a mencionar en el texto que sigue. Recordaba que Ortega estaba vivísimo, lleno de proyectos, ocupado en el origen del lenguaje y con ello en el del hombre, que es de lo que le habló, durante la excursión que hicieron a las cuevas de Altamira. A Ortega, con todo, le faltó tiempo, eso para don Paulino era una realidad de primera mano, que sentía cincuenta años después de la muerte de su maestro que todavía se le hacía difícil de encajar y comprender.

Paulino Garagorri sabía que dedicó su vida a una persona y una obra que él sentía inseparables y que le constaban como algo extraordinario. “Extraordinario” era el calificativo que daba a cada texto de Ortega del que hablara. Por ejemplo, recuerdo que me pidió por favor que le llevara la serie de artículos “Naturaleza, espíritu e historia”, publicados en *La Nación* de Buenos Aires, en 1937, y cuando se los di los examinó con suma atención, acariciando, lo que eran fotocopias, con sumo cuidado, como si tuviera efectivamente algo extraordinario entre sus manos. Todavía, pensaba yo, sigue fascinado con Ortega. Consideraba en lo más valioso no sólo la propia obra de Ortega, sino cuanta obra o persona Ortega apreciaba. Por ejemplo, al hablar de Simmel en una ocasión me dijo que Ortega lo apreciaba mucho “y eso había que tenerlo en cuenta”; lo mismo me dijo de Fernando Vela, que era “hombre valioso sin duda”, “Ortega confiaba en él”.

Otro recuerdo que me viene con fuerza al pensar en don Paulino, es el “cuidado” que tenía con la palabra. Su palabra era de una precisión sorprendente y exquisita. Cuando recordaba algo que le parecía importante que tuviéramos en cuenta, siempre utilizaba la palabra “conviene”: “conviene que lo localicen”, “convendría verlo”, “conviene que lo sepan”; expresaba con palabra tan delicada algo que para él era ciertamente importante, pues de no ser así, precisamente por la precisión de su palabra, no se molestaría en mencionarlo.

Bueno, pues estas visitas las hacía a la vista de unas cuantas lechuzas, que tenía repartidas por las estanterías, que miraban atentas desde distintos sitios. Los ojos despiertos, alerta, interesados de don Paulino corroboraban, encarnaban y se sumaban a aquellas figuritas, y me hacían comprender lo que debieron ver los griegos en la inteligencia cuando adoptaron a esa ave para representarla. Eso me parecía don Paulino un hombre inteligente, fiel a la verdad que para él eran su maestro y su obra.

Descanse en paz don Paulino con nuestro agradecimiento, y disfrute el lector de esta precisión con que la palabra veraz se expresa en el texto que sigue.

PAULINO GARAGORRI

Una convivencia póstuma

Los que mueren no se extinguen del todo: perviven en la memoria de quienes les sobreviven. Pero también esta sobrevida, por fuerza, caduca. Se acaba, ciertamente, con el término de la vida de esos supervivientes, pero aun antes, el olvido, que es un lugar de la memoria, absorbe y anula, quizá definitivamente, el caudal del recuerdo. Presumo que este riesgo ha movido a la directora de la *Revista de Occidente* al decidir que este número, que conmemora el centenario del nacimiento de Ortega, se alimente exclusivamente con el testimonio de quienes, más o menos, y en el grado que fuese, han tratado, convivido con Ortega. Nos pide, pues, que llevemos la presión de nuestra atención a la frontera de lo invisible, al mundo insondable del recuerdo, y que salvemos del olvido, refiriéndolos, los aspectos de Ortega que un día fueron presencia de su persona. Muchos comentarán el legado de sus perdurables escritos, pero sólo algunos podemos todavía rememorar los pasos fungibles de su existencia.

Ver, recordar lo vivido, imaginar la substitución de lo ocurrido por lo que también pudo acontecer, o fantasear sobre el curso futuro de nuestro trato, son varios los modos –y aun luego aludiremos a otra posible vivencia– como podemos tener presente al próximo, al otro. Y a cada uno de esos modos corresponde un tipo distinto de convivencia. Hay, pues, suertes varias de compartir nuestra vida con los demás humanos. Y lo único constante y permanente en

todas esas formas de relación es la de nuestra propia vida, cuando concurre –en la presencia– o cuando presta –en todas las demás– las horas contadas de la propia vida a la reviviscencia, en nuestro propio tiempo, del fantasma de los convivientes porque los otros, aunque ausentes, están en nosotros.

En efecto, yo tengo en mí el recuerdo de Ortega, y no es la primera vez que tras su pérdida quisiera evocarle. Al poco de su muerte, en las páginas de un diario, y bajo el título de “Lo que no queda”, publiqué estos párrafos que espero se me consienta reiterar en esta revista:

“Si el hombre es hijo de sus obras, como pensaba don Quijote con rara agudeza, la herencia que Ortega deja en la hora de su muerte le asegura una progeñie vigorosa, un revivir ininterrumpido mientras a los hombres importen los frutos ingrátidos de la filosofía y de las letras. Cuando la obra entera que ha trazado con su pluma y su palabra se imprima y quede, enteriza, al alcance público, se verá en su legado literario una de las cumbres mayores de la cultura europea, y su nombre excederá a toda clasificación parcial por alcanzar esa zona en que moran los paradigmas de la galería humana –como Goethe y Platón–, y merced a los cuales los humanos se consuelan o redimen de la estupidéz nativa, de la espontánea tosquedad de su especie.

”Pero la obra de este linaje de hombres excepcionales –«que de lo oscuro hacia lo claro aspiran»– no ofrece su más valiosa riqueza en el contenido que consta en ella, y que podemos encontrar y volver a él una y otra vez, sino porque brinda una nueva avenida tendida hacia el futuro. El máximo valor de su herencia no reside en el inventario de lo que de hecho registramos en ella, ni tampoco en las incitaciones que directamente nos despierte, sino en lo nuevo que se puede llegar a hacer gracias a la virtualidad de ese legado, a su poder demiúrgico de crear posibilidades. Y entiéndase esto con todo rigor: afirmaba Zubiri en su necrología que muchos españoles, de no haber sido Ortega quien fue, hubiesen sido otros; pues bien, creo que el haber de su existencia tiene su partida más fértil en los tantos españoles del futuro que se encuentran, gracias a su obra, herederos no ya de las cosas que él ha hecho, sino de las cosas que él ha hecho que sean posibles. Es sabido que la riqueza de un hombre no está en la cifra de su numerario, sino, como bien se dice popularmente, en «tener posibles», en «ser hombre de muchos posibles».

”Sin embargo, a mi juicio, ni su pensamiento explícito, ni aun su siembra de posibilidades, agotan en su enumeración lo que de veras ha sido, en su viviente actualidad, la presencia real de Ortega. Si las he aludido es para advertir que las excluyo y deslindar el perfil de otras manifestaciones suyas más huidizas y sutiles, muy difíciles de enunciar y, por desgracia, imposibles de transmitir y conservar en modo alguno. Y quisiera referirme aquí precisamente a eso que

es lo que no queda. Son notas o rasgos de su persona –destellos o vibraciones más bien– casi inefables, porque no dejan huella perdurable, pues su propia índole es la de una forma cambiante, fugitiva, inasible. Aludo a esa elocuencia tácita que irradiaba de su personal presencia física. El don más impagable que nos da con su presencia el maestro, el grande hombre, no reside en su modo de ser cosa ninguna determinada, por excelente que sea su grado, sino en su modo de ser cualquiera y toda cosa que le sucediese. Pero sería inútil el intento de sugerir enunciando matices y cualidades aquel su modo de ser y hacer cualquier cosa: si decimos que era veraz, prudente, justo, elegante, cordial, austero; que tenía donaire, garbo, gravedad; que imponía respeto, confianza, moralidad, limpieza..., no, es inútil. No hay aspecto ni concepto que evoque eso que no queda, lo que definitivamente hemos perdido.

"Quizá el recuerdo de una fábula poética pueda, en la ocasión, ayudarnos. En *El gran teatro del mundo* el formidable auto sacramental de Calderón, quien, como tantos españoles, gustaba de anticipar el juicio final, se nos describe cómo los seres que van llegando a la vida reciben los atributos adecuados para representar el oficio que les corresponde en el repertorio de la condición humana; pero al término de su existencia, cuando a través de la sepultura se encaminan al juicio definitivo, cada cual ha de devolver el ornamento que le fue prestado. El mundo va reclamando a los mortales la veste que les dio la ilusión de identificarse con el personaje que han representado. Pero hay un mágico y rebelde personaje con quien el despojo resulta imposible: el paso por la vida consume su virtud a la hermosura, a la que no puede desprenderse de su apariencia porque es toda ella, en su esencia, un puro aparecer, estar presente. No puede devolver la corona, como el rey; ni el azadón, como el labriego; o sus joyas el rico: no puede despojarse de nada que quede aparte de ella misma porque actúa desnuda, en su propia aparición, y se agota en el fluir de su existencia, como un fuego que no deja ceniza.

"Creo que esa certera visión condujo al poeta a enfrentarse con la cima de las calidades humanas y a configurar su mejor símbolo. Y no hallo ejemplo más expresivo, aunque el sesgo femenino de la hermosura pueda desorientar la evocación que persigo. Pues la nobleza del varón superlativo alienta en curso divergente a los módulos de la feminidad. Las cualidades del varón que arrebatada nos empujan, como un nisis trashumante, hacia una aventura cuyo término está siempre más allá de él, en nuestro propio destino. Si la mujer nos seduce con su hermosura hacia ella misma, el hombre, con su poder de atracción innominado, nos exhorta como Píndaro: «Llega a ser el que eres».

"Cabe pensar que haya personas opacas y cuya presencia no revela su bagaje íntimo, pero yo más bien creo al que dijo: «Nada hay fuera, nada hay dentro; lo que hay dentro eso hay fuera». La irradiación de Ortega era el vivo tes-

timonio de la verdad de esa sentencia, y por ello su presencia convocaba tantas perfecciones. Lo que la existencia de Ortega ponía en actualidad con su apariencia era la gran riqueza interior de su persona, por modo casi transparente y envuelta en una fuerte y contagiosa tonalidad emocional. Pero ese contagio simpático no era siempre cómodo; el tirón ascendente que ejerce el contacto con lo óptimo nos eleva pero con ello, si hemos sido débiles o infieles, la conciencia nos acusa acremente y nos hace ver que sólo hemos logrado ser una caricatura de nosotros mismos. Quizá esto explique las ausencias que se producían en su tertulia, donde, a decir verdad, no concurrían cuantos podían hacerlo.

"En estos últimos años, quizá porque la densidad de la experiencia hacía más intenso el halo magnético de su intimidad, acusaba Ortega un refinamiento consumado en su capacidad para acertar con el gesto y la mirada, con el juicio, con el acento de la palabra o el silencio: con ese don que aparecía siempre sin residir en nada y que su ausencia ha borrado de la realidad.

"Desde la cátedra o la tribuna, en su trato, y especialmente en la tertulia que tanto le importó siempre —dijo alguna vez que le gustaría morir en ella y casi lo ha conseguido, pues hace escaso tiempo, breves semanas, aún bromeaba intrépidamente acerca de la cirugía que habría de sufrir—, la influencia intelectual de Ortega brotaba a través de esos elementos imponderables que no quedan porque eran lo absolutamente suyo, y que a fuer de intentar lo imposible he querido conjurar en estas líneas. Ese don de la palabra oportuna y el ademán justo hacían ostensible, por su profunda identidad, que su poder de irradiación no procedía, claro está, de ninguna inspiración inexplicable, sino de la interna consistencia de su sensibilidad mental, de la «razón viviente» que en él ha tenido su máximo descubridor y la demostración palpable. Él ha sido ejemplo de lo que puede llegar a ser un hombre: un instrumento de precisión en el argumento y el concepto, en la mirada y la cordialidad. Y toda esa actualidad de Ortega ya no existe en ninguna parte, con él ha desaparecido irremisiblemente.

"De su actuación universitaria sólo alcancé su último curso, hace veinte años justos, y cuando él llevaba a su espalda cinco lustros de docencia, que por entonces se celebraron; pero luego, tras la guerra civil, sus reiteradas estancias en Madrid me han ocasionado el privilegio de su proximidad hasta el triste y doloroso contacto del peso de sus restos en la última vez que podía acompañarle.

"Ahora, al borde de su tumba, ante la fresca corona de laurel que las juventudes universitarias le han traído al paso y cruzando las calles madrileñas, bajo el tibio sol de otoño que tanto le gustaba apurar y del que un día me dijo que nos acariciaba el rostro «como la mano gastada de un párroco viejo», si queremos buscar ese aura perdida que ni siquiera sabemos nombrar, no la encon-

tramos y tenemos que recordar, una vez más, la genial intuición del poeta ante la belleza intransferible,

*pues al querer cobrarla yo, no puedo,
ni la llevas ni yo con ella quedo”.*

Pero sí queda en mí, en el recuerdo, la presencia de las horas de su vida en que participé. Desde aquellas primeras lecciones del curso 1935-1936 hasta los postreros encuentros del 55. Precisamente en esa fecha –año que sería tan inesperadamente el de su último veraneo– pasó en viaje estival por mi casa en un pueblo vizcaíno de las Encartaciones, camino de Santillana del Mar, donde residió breve tiempo; acudía a verle y un día visitamos la prodigiosa espelunca, que hacía muchos años había inspirado algunas páginas de sus “Notas del vago estío” (1925). Su tema, en aquel entonces, fue el origen del arte, “...los hombres de Altamira lo encontraron sin buscarlo. Vino sobre ellos como una revelación, como un bisonte”. En cambio, lo que ahora le sugerían aquellas figuras rupestres lo asociaba a una cuestión que entonces le inquietaba y se proponía tratar más de la que apenas sólo aparece alguna alusión en sus páginas –póstumas– sobre el “pensar visionario” de nuestros primeros antepasados. Y concretamente, el eidetismo, presente hoy en la infancia y acaso dominante en la vida del hombre prehistórico, fenómeno quizá decisivo para poder entender la formación de la inteligencia del hombre histórico, fue el tema de nuestra charla.

Pero referir con la morosidad indispensable para que su evocación se cumpla, siquiera algunos de tantos encuentros y conversaciones con Ortega, a veces en paseos vespertinos por los alrededores de Madrid –la Sierra, el Jarama–, requiere un espacio y un tiempo que no caben en esta ocasión. Para recordar, para dejar que refluya el tiempo pasado, hay que poder ausentarse del presente y este requisito, en estos tiempos de general desasosiego, es un lujo inaccesible. Pero sí quisiera decir ahora algo sobre un tipo de relación ciertamente interpersonal, distinto a todos los modos al comienzo enunciados, y que la decisión de la familia de Ortega me otorga desde su muerte: la convivencia póstuma, por así llamarla, que la encomienda de la edición de sus inéditos, la ordenación y análisis de sus manuscritos, me ha franqueado.

Pues los inéditos de Ortega constan, casi en su totalidad y como era habitual en su generación, en páginas autógrafas. (Sin que falten algunas manuscritas por su mujer –doña Rosa–, sin duda, copia en limpio de sus borradores, pero cuya similitud con la letra de Ortega, en ciertos años, las hace casi indiscernibles; compenetración que quizá revela una de las claves de la biografía de Ortega). Se trata, pues, de una forma de relación, con presencia física de huellas tan expresivas –la letra es el sismógrafo del corazón, decía Ramón Gómez

de la Serna— como las que declaran el tono del pulso de la mano y el rumbo invisible y certero de los aéreos pensamientos. Presencia, pero a la vez, y sobre todo, ausencia —ausencia de la voz y la mirada, la máxima presencia—, una insalvable ausencia. Relación, pues, insólita, grata y acibarada, que me ha ocupado largamente.

Porque han sido unas largas relaciones que se encaminan hacia el tercer decenio, si bien debo decir, en mi descargo —aunque la suma de las obras póstumas ya editadas casi iguala y excederá, cuando se logre al cabo rematarla, a las por él publicadas—, que entre el 63 y el 73, al tener a mi cargo la emisión mensual de la *Revista de Occidente*, esa labor estuvo bastante interrumpida. Los “papeles” de Ortega se hallaban en un singular estado de buena conservación desordenada. No imputable, por cierto, a la que fue su benéfica secretaria hasta el forzado destierro impuesto por la guerra civil, y a la que dedicó un ejemplar de sus *Obras completas* (1946) en estos agradecidos términos, que me permito publicar: “A Lolita, la más fiel amiga, que me ha ayudado tanto en la vida, con el cariño compacto de Ortega”. Imputable, sin duda, a las ingratas contingencias biográficas que turbaron su curso. “El puro azar que zarandea mi existencia...”, escribe en el “Prólogo para franceses” (1937); “Desde hace cinco años ando rodando por el mundo...”, cuenta en el prólogo a *Ideas y creencias* (1940). Hay que decir que, en rigor, desde el 36 anduvo peregrino hasta su muerte, y aunque en esos años escribió mucho y redactó algunas de sus más extensas y valiosas obras, lo hizo sin una morada estable y permanente, un hogar que pudiese considerar definitivo. El ser español puede traer, una y otra vez en la historia, estas gabelas. Azares y traslados acarrearón, sin duda, algunos extravíos de sus papeles, y aún más de su biblioteca. Pero ese desorden ha resultado conservador. Pues si en algún momento avanzado de su vida Ortega hubiese tenido el deseo y la ocasión de ordenar sus manuscritos, cabe presumir la eliminación de lo que hubiera juzgado desechable. Pero no fue así. Al parecer, no tiraba nada, pero tampoco, digamos, lo archivaba; simplemente lo guardaba, almacenaba todo; pero precisamente todo aquello que no hubiese publicado. Mas esto no parece significar, a juzgar por los resultados, una especial afección hacia sus propios autógrafos; por ejemplo, de *La rebelión de las masas* no hay otros manuscritos sino los de algunas páginas que sustituyó o eliminó y que no fueron publicadas; pero los manuscritos de las que aparecía en *El Sol* no fueron reclamados, sino, sin duda, dejados a la suerte de los papeles usados. En cambio, según digo, lo eliminado se conservaba. En el prólogo a la edición de sus *Obras* (1932) atribuye la idea de su compilación a un editor, y declara: “Por fortuna, yo siento aún un extraño asco al recuerdo”. Ortega vivió siempre “hacia delante” (confesó a Vela —en su “Prólogo - Conversación”: “Tengo montañas de notas, pero tan confundidas, que cuando me pongo a

escribir prefiero buscar lo que en el momento se me ocurre, a buscar las notas que en ocasión más tranquila hice sobre ello”) y presumo que ese sentimiento le acompañó hasta el brusco final: no dejó ninguna clase de disposición testamentaria.

Pero son estas meras alusiones a hondas cuestiones que sólo una muy delicada hermenéutica de su biografía puede atreverse a interpretar. Y si aludo a ellas es sólo para dar algún significado a esa “buena conservación desordenada” a que antes me he referido. El hecho es que la masa de sus papeles era tan cuantiosa que la atenta inspección de su totalidad se halla aún inconclusa, y que espera todavía, por ejemplo, a sus actuales lectores, tras la reciente aparición de sus inéditas *Investigaciones psicológicas* (colección “Obras de José Ortega y Gasset”, volumen núm. 20, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1983), el encuentro, en primera lectura, del texto de sus famosos cursos bonaerenses de 1916 y 1928, o de los manuscritos de los cursos universitarios de 1929-1930 y 1930-1931, a los que, por cierto, pertenecen los fragmentos publicados en *El Sol* (enero, febrero y marzo de 1931) bajo el título de “¿Qué es el conocimiento?”, y nunca reimpresos en libro hasta la fecha. Esta prolongación de la biografía intelectual de Ortega, puesto que él sigue así viviendo con su nuevo influjo en sus actuales lectores –la acción de una obra póstuma se asemeja al “reinar después de morir”–, originará, por fuerza, en el futuro, la presencia de una obra mayor que la conocida hasta su muerte, y llevará, cuando el estudioso se enfrente con su totalidad, a un juicio, sin duda, distinto del que antes podía hacerse. Es obvio que Ortega provocó en el curso de su vida unos efectos determinados, y que su actuación ha influido decisivamente, mediante la “recepción” de su obra impresa entonces divulgada, en la cultura española con la que convivió, y además alcanzó una notable proyección internacional; pero ello es ya un capítulo del pasado, que sería indebido caer en la tentación de consagrar (sería incurrir en una suerte de “provincianismo temporal” que en otro lugar ya he denunciado), pues la móvil estereoscopía de la historia venidera se ajustará, desde sus variables problemas y propias vivencias, a la totalidad de sus escritos. No ha sido el caso de Ortega como el de Bergson, quien llegado a la senectud estimó que había publicado cuanto podía decir, y desechó lo por él no editado (por cierto, no se le ha obedecido; a mi entender benéficamente), sino el de un autor granado de proyectos y promesas que, en parte, la publicación de su obra inédita viene a cumplir. Este Ortega entero no será otro pero tampoco el mismo, pues la significación del nombre de un hombre varía sustancialmente, como es natural, a lo largo de sus años de vida conforme aparece y consta la obra por él realizada. Hay casos en que esa posible variación concluye con la muerte –por ejemplo, Baroja o Azorín–, pero en otros se continúa con su obra póstuma –el caso de Azaña o el

de Marx y, no digamos Kafka o Wittgenstein—, e incluso con la mera recopilación de sus escritos ya publicados pero que reunidos adquieren una presencia nueva —el caso de Unamuno. Pero no hace a la ocasión de estas páginas la incursión en la teoría de la “vida póstuma”, que brilla por su ausencia (Ortega postulaba una historia de “fama”), sino el recuerdo de una convivencia¹.

Se trata, pues, de una larga “convivencia póstuma”. Quisiera decir que un sentimiento de inestimable privilegio y grave responsabilidad me acompaña de continuo. Pues, aunque en escasa y accidental medida —ya que la más escrupulosa fidelidad es el principio indeclinable—, la tarea consiste, por fuerza, en sustituir al autor y obrar como, a mi entender, Ortega hubiera creído ahora adecuado. Es indudable que nadie está acreditado de modo suficiente para confirmarse en esas conjeturas. En el prólogo a la versión de *El collar de la paloma*, de Emilio García Gómez —quien acompañaba a Ortega en el viaje estival antes mencionado— precisa que su amistad hacia él “se origina en que al hablar de Fulano coincidimos”. Perdóneseme alegar que la nuestra me proporcionaba también ese disfrute, y quizá por ello —puestos a desvelar dedicatorias— al solicitarle una en un libro suyo, me apoda “uno de los pocos”.

Pero sepa el lector que por fortuna la intervención del editor suele ser, a veces, casi nula, como en *La idea de principio en Leibniz*, o muy laboriosa, pero de mero ajuste, como en el curso *¿Qué es filosofía?*, por la dispersión del manuscrito, que sin la guía de los minuciosos extractos publicados en *El Sol* al día siguiente de cada lección —y debidos a la autorizada pluma de Fernando Vela— hubiese resultado un rompecabezas bastante difícil, o intermedia, como en *Una interpretación de la historia universal (en torno a Toynbee)*, al sumar el texto de la transcripción oral de la conferencia con el manuscrito preparatorio de la misma. Y como se trata de un secreto confesable, revelaré sin que se le caigan los anillos, algún yerro ortográfico —entre la “ll y la “y”—, residuo, probablemente, de su infancia andaluza.

En definitiva, esta convivencia póstuma no ha sido sino la prolongación de unas interrumpidas conversaciones en la forma de un diálogo silencioso y solitario. Aunque no del todo. En su autopresentación a sus lectores alemanes (“Prólogo para alemanes”, 1934) dice: “si el lector analiza lo que ha podido complacerle de mi obra, hallará que consiste simplemente en que yo estoy presente en cada uno de mis párrafos, con el timbre de mi voz, gesticulando, y que, si se pone el dedo sobre cualquiera de mis páginas, se siente el latido de mi corazón. Pero siga analizando el lector y entonces hallará la clave definitiva. El

¹ Si no sobre sí mismo, Ortega sí hizo alusión a los escritos dejados inéditos por Husserl, y escribe: “Es de esperar que el señor Finck, su discípulo y testamentario científico, publique la mole de manuscritos que Husserl dejó” (*Obras completas*, vol. V, pág. 546). [VI, 29].

que yo esté presente en cada expresión no procede de ningún supuesto don mío, más o menos «genial», y mucho menos –sería repugnante de que... me ponga yo en lo que escribo y obligue al lector a tropezarse conmigo –se reconocerá que casi nunca he hablado de mí–, *sino al revés*: todo proviene de que en mis escritos *pongo*, en la medida posible, *al lector*, que cuento con él, que le hago sentir cómo me es presente, cómo me interesa en su concreta y angustiada y desorientada humanidad. Percibe como si de entre las líneas saliese una mano ectoplásmica pero auténtica, que palpa su persona, que quiere acariciarla –o bien darle, muy cortésmente, un puñetazo”. Diálogo –repito– no del todo solitario, pues la verdad es que esa “mano ectoplásmica pero auténtica” la he visto emerger, en ocasiones, de entre sus manuscritos, a veces con el admonitorio dedo índice elevado, o en otras para darme muy amistosamente una palmada.

Revista de Occidente, mayo de 1983



José Gaos, retrato de Martínez Anaya
Rector de la Universidad de Madrid (1936-1939)

Martínez Anaya

Prisiones de José Gaos

Presentación de **Agustín Serrano de Haro**

ORCID: 0000-0002-3020-5782

José Gaos evocaba las distintas escuelas o sistemas de filosofía a los que a lo largo de su vida él había prestado alguna adhesión intelectual como sus prisiones, sus sucesivas prisiones. El filósofo asturiano (o valenciano, o hispanomexicano) daba con ello un sesgo más dramático y a la vez más sorprendente a la conocida expresión de Ortega a propósito de que la filosofía de Kant, aprendida en Marburgo, había significado para él “su casa y prisión” durante una larga década. Pues en la reconstrucción autobiográfica de Gaos no sólo desaparece toda dimensión original de refugio doméstico, sino que además los presidios se suceden unos a otros sin solución de continuidad, sin salir nunca de uno si no es para ingresar en otro. Así, el reo multirreincidente que describen las *Confesiones profesionales* inició su carrera de reclusiones siendo apenas adolescente. En la biblioteca ovetense de uno de los padres dominicos en cuyo colegio cursaba Gaos estudios de bachillerato topó con la *Filosofía elemental* de Balmes, y, absorbido por sus páginas, leídas y releídas, descubrió la existencia de algo así como la filosofía al tiempo que se convertía en un filósofo cristiano del sentido común. Mas esta primera prisión duró poco. Al curso siguiente, otoño de 1915, el mozalbete Gaos se había trasladado ya a Valencia a casa de sus padres, y en la biblioteca paterna se sumergió en los clásicos del pensamiento alemán, de Kant a Nietzsche, pasando también por los pensadores krausistas españoles. El kantismo o el neokantismo –pues él no hacía diferencia–, a la luz sobre todo de la magnífica introducción de Morente a Kant publicada en 1917, es la filosofía que ahora se le presenta llamada, por su consistencia y verdad, a vigencia duradera. Lo cual explicará su notable sorpresa al llegar a Madrid en 1920 (no en 1921, como él mismo recuerda mal en las

Cómo citar este artículo:

Serrano de Haro, A. (2007). Prisiones de José Gaos. *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 245-254.

<https://doi.org/10.63487/reo.595>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 14/15. 2007
mayo y noviembre



Confesiones) y advertir en las clases de Morente en persona, y también en cierto ameno paseo primaveral con Zubiri, que ambos parecían haber abandonado con resolución el kantismo o neokantismo en beneficio de la joven fenomenología. No tardaría en saber que el propio Ortega inspiraba y asumía él mismo este cambio de orientación. Pero si el catedrático de Metafísica de la Central atribuía justamente al conocimiento de la corriente fenomenológica su abandono de la cárcel kantiana, el que pronto será su destacado discípulo sufrirá más bien condena de diez años a la fenomenología husserliana. Con precisión de presidiario recuerda el año de ingreso en la nueva clausura conceptual (1923: final de su licenciatura en filosofía), y con la exactitud minuciosa del liberado anota el día, mes y año exacto de su salida del recinto: seis de enero de 1933, el día en que “se inauguró la Facultad de Filosofía en la Ciudad Universitaria y al día siguiente fue la primera clase de Filosofía que se dio en ella mi primera clase como profesor en Madrid”¹. Por lo demás, conviene hacer constar que en esta década husserliana el interno Gaos desplegó una actividad tal de traducción de obras de fenomenología y de producción propia, y original, en relación con la fenomenología –su tesis doctoral *La crítica al psicologismo en Husserl*, la *Introducción a la fenomenología* presentada a los ejercicios de cátedras universitarias–, que nadie no avisado podría sospechar que él se sintiera privado de libertad.

La siguiente y última reclusión dobló en extensión a la anterior: prisión heideggeriana de 20 años (1933-1953). Ni la ruptura terrible de la Guerra Civil ni el nuevo inicio de una vida académica en México impidieron que esta etapa resultara aún más prolífica en traducciones, escritos y cursos, presididos por un cierto signo general heideggeriano. Bien podría creerse entonces, en una suerte de inducción completa, que el hecho de que a partir de 1953 y hasta su temprana muerte en 1967 no conste una última aplicación de la metáfora presidiaria responde a la circunstancia trivial de que *Confesiones profesionales* data de un curso impartido en esa precisa fecha (1953, aunque la publicación se retrasó a 1958), y Gaos por tanto no tuvo ocasión material de ampliar el relato de su carrera de preso. No es ésta, sin embargo, mi interpretación. Y la razón en que me apoyo tiene que ver con la circunstancia enigmática de que Gaos, discípulo convicto y confeso de Ortega, no cuente jamás al pensamiento orteguiano como una prisión conceptual a la que él haya entrado o de la que haya salido. Tampoco cabría hablar de una suerte de metaprisión –discúlpese ya la degeneración expresiva– en que hubiese permanecido de manera más o menos simultánea al periplo que relata.

¹ *Confesiones profesionales*, en *Obras completas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, t. XVII, p. 62.

Confesiones profesionales es sin duda, por el asunto, por el enfoque, por la extrema sinceridad de su autor, una obra singular en la filosofía en español. Y no en vano evoca Gaos el modelo arquetípico de *El Discurso del Método*. Pues si las andanzas por las escuelas, cortes y ejércitos de la Europa del XVII valieron para Descartes de prueba de que ni los libros antiguos ni tampoco “el libro del mundo” encerraban verdadero saber y de que sólo el examen en uno mismo podía alcanzar la ciencia, la peripecia personal y profesional de Gaos de escuela en escuela de pensamiento fue su experiencia crucial de que la relación entre la filosofía y su historia encierra la clave de comprensión de la primera y de que, así y todo, sólo en él mismo como filósofo individual habitaba cierto absoluto. Cada planteamiento filosófico que él cultivó con empeño y que la obra registra con rigor albergaba una pretensión de segura permanencia que el curso ulterior de la historia del pensamiento se encargaba a su modo, y en tan breve lapso como la vida de un estudiante y luego profesor de filosofía, de desmentir. Gaos se presenta, por tanto, como el analogado principal –si puedo decirlo así– de la historicidad del pensar, y con ello como prueba *ad hominem* (o mejor, *in homine*) de la peculiar validez de la razón histórica de su maestro. Pero a la vez, por sobre y por bajo el cambio de filosofías aprendidas e impartidas, el individuo Gaos acompaña esta historia como punto de vista invariable. La soledad y la vida como soledad, que es formalmente irreductible, se torna en el caso del intelectual, pero en particular en el del filósofo, en un aislamiento primero y último, en una soledad buscada, redoblada y hasta orgullosa de confrontarse con el todo de lo que hay. La perspectiva del individuo, a la que la razón vital quiere dar voz –puesto que “«el misterio del ser» es «el misterio de la individualidad»”²–, es así la única constante en esas distintas etapas de una sola vida, inconciliables unas con otras y más o menos canceladas por el privilegio pasajero del presente. De modo que, en suma y en efecto, las prisiones de Gaos no fueron nunca casa, ya que tal fue únicamente su domicilio orteguiano de razón vital y razón histórica en mutuo reforzamiento. Un domicilio éste que, desde luego, él reamuebló a su modo y manera, en un estilo de fuertes resonancias escépticas o, si se prefiere, nominalistas. ¿Cómo entender, si no, la asombrosa confesión final de Gaos a sus oyentes y discípulos a propósito del sentido radical en que deben entenderse las objeciones dirigidas al profesor, al maestro? A saber: “la objeción no está en las palabras que contra uno se lanzan, ni siquiera en las razones, en los *logos*, que las lancen: la objeción radical está en ustedes mismos en cuanto me hacen frente, disienten, son *disidentes*, distintos [...]. Ya puede tratarse del discípulo más comprensivo y más afecto: siente uno que en el fondo de uno queda algo, que no hay modo,

² *Ibidem*, 137.

ni de que uno lo transfiera, ni de que él lo reciba: más difícil aún que vea y sienta el mundo como yo, que anime con mi alma, que no que vea con los propios ojos de mi cara [...]. Pero ¿no es expresión esta quejumbre de la insensatez de desear que no sea él sino yo?”³.

La conclusión tentadora es que palabras muy semejantes valdrían también como balance de la larga, fiel y fecunda relación de discipulado de Gaos respecto de Ortega. Sin necesidad de indagar si cada una de las ideas, giros y expresiones de Gaos eran ocurrencias de su mechina o se nutrían más bien del “prelocutor”, y sin desestimar tampoco las divergencias en los historicismos de uno y otro, entre ellos pervivió siempre la diferencia individual radicalísima y en parte inefable que el auténtico magisterio filosófico, sorprendentemente, en lugar de aplacar, despierta y promueve.

³ *Ibidem*, 125.

JOSÉ GAOS

Confesiones profesionales

Supongamos que uno de ustedes no supiese de mí más que lo oído en estas lecturas hasta aquí: sacaría la conclusión de haber sido yo un autodidacto; una relación como la que he contado con Zubiri, no se considera como verdadera formación por un maestro.

Pero es probable que todos ustedes sepan que soy reconocido, y siempre me he reconocido yo mismo, por discípulo de Ortega y Gasset. Hasta me he tenido, y no sólo íntimamente, sino también más o menos públicamente, por su discípulo más fiel y predilecto, aunque desde hace algún tiempo no puedo menos de pensar que en tal puesto o condición me reemplazó Julián Marías, y que aunque éste no me hubiera reemplazado, la divergencia de posición tomada en la guerra civil, con todas sus consecuencias, haya hecho su efecto en el ánimo de Ortega, si no en el mío. Mas sabido es que ni la omnipotencia divina puede hacer que lo que fue no haya sido.

Mi *primer* verdadero maestro en Filosofía fue Morente: por ciertos aspectos y en cierto sentido, incluso el *mayor*. [...].

He dicho que Morente era el verdadero iniciador “y discriminador”. Es que “discriminaba” realmente a los alumnos que habían de pasar a la clase de Ortega: es decir, le anticipaba a Ortega lo que podía esperar de cada uno; hacía que entrasen en relación con él, aun antes de tener que seguir sus cursos, aquéllos que le parecían recomendables para ello. Era la manera normal, por decir-

lo así, de incorporarse decididamente a la escuela de Ortega; de entrar en el círculo o círculos todos, en torno a éste: de concurrir a la tertulia de Ortega, en el café, antes de fundarse la *Revista de Occidente*, y luego en ésta; de colaborar, con uno u otro trabajo, en las publicaciones y para las editoriales dirigidas en todo o en parte por Ortega o en que éste tenía vara alta. En cuanto a Ortega mismo, ah, era otra cosa.

El primer trato continuado que tuve con él fue el del primer curso de él que seguí: el de Metafísica, correspondiente al Doctorado, en el año académico de 1923 a 1924. El primer día nos expuso el plan: un día explicaría él ciertos temas en torno al amor, de la importancia metafísica que por lo pronto no veríamos, pero acabaríamos por ver; otro día leeríamos y comentaríamos el *Ensayo* de Bergson; en relación con esta lectura, debería cada uno de nosotros estudiar, para exponer en clase, la teoría del espacio y del tiempo en uno de los filósofos o psicólogos cuya lista nos leyó; finalmente, cada uno de nosotros debería ir estudiando a lo largo del curso la obra de uno de los grandes clásicos de la filosofía, como preparación para el examen, que versaría para cada uno sobre el clásico elegido por él. La elección de los temas en torno al amor y del *Ensayo* de Bergson estuvo determinada por las preocupaciones y los intereses de Ortega en aquellos meses, como cabe comprobar aún. No sólo por aquellos meses, sino por aquellos años, andaba Ortega preocupado con el amor y Don Juan. No puedo precisar si la preocupación se debía a la importancia metafísica de los temas, y ésta a influencias y sugerencias de Scheler en la dirección de una metafísica del amor, o más exactamente, de una metafísica fundada en la potencia cognoscitiva de la vivencia intencional del amor, aunque así lo conjeturo por otros datos, de la biografía intelectual de Ortega. Y no puedo precisar la conjetura, porque la serie de lecciones sobre aquellos temas se quedó a la mitad. La elección del *Ensayo* de Bergson estuvo seguramente determinada por el interés, éste no sólo de Ortega, sino de todo el mundo entonces, en la teoría de la relatividad. No sé si, más concretamente aun, estuvo determinada por la certeza o la posibilidad de la visita de Einstein a Madrid, que tuvo realmente lugar hacia el último tercio de aquel año académico, por la primavera de 1924. La lectura y comentario del *Ensayo* avanzaban muy lentamente, a pesar de que el capítulo que interesaba propiamente en el curso era el tercero y último: Ortega hacía frecuentes y largas excursiones, más bien que digresiones, pues no dejaban de ser pertinentes; y lectura y comentario empezaron a interrumpirse con las primeras exposiciones de las teorías del espacio y el tiempo hechas por los compañeros. Desde que se anunció con fijeza la visita de Einstein, que fue desde bastantes semanas antes de que tuviera lugar, desaparecieron el amor, Bergson y las teorías del espacio y el tiempo: ya no hubo más que teoría de la relatividad a todo pasto, es decir, consideraciones de la índole

de las que se condensaron en el ensayo “El sentido histórico de la teoría de Einstein”, que corre por ahí como apéndice a *El tema de nuestro tiempo*. Yo ya no tuve ocasión de exponer la teoría del espacio y el tiempo que se encuentra en el *Leitfaden der Psychologie* de Lipps. Prácticamente se echaron encima los exámenes. Había yo elegido a Leibniz. Ortega lo había recomendado especialmente, como el clásico de más valor formativo, por su síntesis de lo tradicional –antiguo y medieval– y lo moderno, y por su claridad mental y verbal, no igualada por ningún otro de los más grandes filósofos. Cosas análogas sobre Leibniz le oí a Ortega más de una vez en los años de ulterior trato con él. A aquella predilección ha de responder la proclama que en estos últimos años se hizo de un libro de Ortega sobre Leibniz, tan voluminoso como importante y definitivo. Al examen acudí con mis dos tomos de las obras de Leibniz en la edición Janet. Sobre ellos abiertos por aquí y por allá, y por más allá, me hizo padecer –realmente– Ortega durante cuatro horas de una tarde, al cabo de las cuales me dijo: “Continuaremos mañana”; por fortuna, la continuación no fue sino de una hora más. He dado estos detalles para que mis examinados me disculpen si en materia de exámenes no he seguido a mi maestro y para que mis examinados no se quejen si un día llego a seguir a mi maestro también en esta materia. Para puntualidad total de esta historia, añadiré que mis noticias fueron que los exámenes de Ortega iban durando cada vez menos; no sé si indicio de ir siendo cada vez más indulgentes.

Entre el año del doctorado y los años de profesor en Madrid, estuve en ésta en visitas de pocos días o en temporadas de semanas o hasta de meses, éstas con ocasión de oposiciones. En estas estancias asistía como oyente a los cursos de Ortega, concurría a la tertulia de su revista... Los cursos habían cambiado bastante: uno de los días estaba destinado a conferencias dichas o leídas para el gran público, que tal era en efecto.

Pero el gran trato con Ortega fue el de mis años de profesor en Madrid, porque en ellos alcanzó una asiduidad e intimidad que no podía ser mayor. Por coincidencia en la Facultad o concurrencia a la revista, nos encontrábamos todos los días por lo menos una vez, y las veces, únicas o repetidas, solían ser de horas, y en buena parte de los dos solos: esto pasaba preferentemente cuando llegábamos a la revista, fuese a media mañana o a la caída de la tarde, tiempo antes que los demás habituales. Y todavía en más de una ocasión, estando yo en casa en las primeras horas de la tarde, me llamaba por teléfono para decirme que iba a pasar por mí, para que nos fuésemos a algún lugar de los alrededores de Madrid, porque me necesitaba como interlocutor –cortés eufemismo para decirme que me necesitaba como oyente. El lugar era, por ejemplo, Galapagar, en las primeras estribaciones de la Sierra. Sentados en las rocas graníticas, sombreados por alguna carrasca, aromados por los olores,

todos secos, de las hierbas serranas –tomillo, cantueso, romero, las tres maculinas–, mirando a las dos llanuras castellanas, la parda y la azul, pero sin verlas¹, absorbidos por la conversación, absortos en ella, Ortega, que precisaba su pensamiento hablándolo, me utilizaba como el oyente perfecto –de esto voy a presumir–, el que se vuelve “postlocutor” sólo en y por aquellos momentos en que siente que el “prelocutor” necesita de una breve interrupción, sea para confirmarle, encomiarle y colmar su entusiasmo, con el que proseguir, sea para hacerle un reparo enderezado a ser superado con una invención corroborativa y precisiva de lo sostenido, sea para darle el respiro indispensable a la presentación de una idea que se esquivo. Mientras tanto, a alguna distancia, se paseaba por la carretera Lesmes, el paciente chofer vasco de Ortega, con su uniforme, su gorra de plato y visera de charol y sus polainas de cuero, todo color café, que le daba aire de agente de alguna Gestapo encargado de proteger nuestro alejamiento, o más bien de impedirnos salir de él. La consecuencia de todo fue lo que, ya aquí en México, aunque a poco de haber llegado, hizo creerme en conciencia obligado a confesar al final de una de mis publicaciones:

Precisar en todos los puntos hasta dónde lo que pienso es mera reproducción de esta filosofía –la de Ortega– o prolongación, reacción, ocurrencia mía, fuera interesante en una doble dirección inversa: reconocerle lo suyo y no achacarle lo que no querría aceptar. Pero tal puntualización me es imposible. Durante años he vivido en convivencia frecuentemente diaria con él. He sido el oyente de palabras o el interlocutor de conversaciones en que se precisaban sus propias ideas en gestación, he leído originales inéditos. Así, ya no sé si tal idea que pienso, si tal razonamiento que hago, si tal ejemplo o expresión de que me sirvo, lo he recibido de él, se me ocurrió al oírle o leerle a él, o se me ocurrió aparte y después de la convivencia con él. Alguna vez me ha sucedido comprobar que tal idea o expresión que consideraba como mía me la había apropiado de él, asimilándomela hasta el punto de olvidar su origen².

¹ En el término municipal de Galapagar y en paralelo a la carretera que une el viejo pueblo con La Navata, antes de la estación de ferrocarril –que queda ya del otro lado del río Guadarrama–, discurre una vía hoy bastante urbanizada y que en su último tramo flanquea al río. Esta vía lleva por nombre desde hace tiempo Calle *Ortega y Gasset*. Cabe quizá la conjetura de que este entorno, antaño precioso, sea el preciso paraje que menciona Gaos. [Nota del editor].

² Este párrafo de autocita de Gaos procede del final de la obra *Dos ideas de la filosofía (Pro y contra la filosofía)*, que el filósofo publicó en colaboración con Francisco Larroyo en 1940. Más adelante lo incorporó también al ensayo “Ortega y España” de 1955. En la edición de la UNAM pueden localizarse ambas referencias en, respectivamente, *OOCC* III, pp. 124-125 y IX, p. 141. Agradezco a Antonio Ziri6n, actual coordinador de este magnífico trabajo editorial, sus precisas indicaciones. [Nota del editor].

Lo que no quiere decir que ni siquiera en los días de la convivencia más frecuente e íntima con él estuviera con él de acuerdo en todo: quizá haya sido yo la única persona que le haya dicho ciertas cosas. Lo que quiere decir es —cuál era la influencia y el atractivo de Ortega y cuál la actitud de sus discípulos con él. La influencia la ejercía con todo: clases, conversaciones, escritos, conducta, miradas, silencio, presencia... ausencia —en suma, por personalidad, a la manera de los capitanes natos, cuya sola presencia emana mando y cuya ausencia no disipa la emanación. Es sabido que a muchas gentes los escritos de Ortega les hacen a éste antipático —en proporción al grado en que se sienten atraídos, fascinados, “sucumbidos” por ellos: como viciosos psicópatas, que se esfuerzan impotentes por arrancarse al vicio o pasión que les domina. Pues cosa análoga nos ocurría a los discípulos: cualesquiera que fuesen las reservas que nos impusiera su obra, su persona, cualesquiera las fallas que advirtiésemos en la una y las deficiencias o imperfecciones en la otra, lo cierto es que no nos alejábamos de él, que girábamos en el más cercano entorno a él, que, ya profesores y con discípulos propios, incluso alguno con personalidad propia bien consciente para él, y bien reconocida por todos, sus propios discípulos, sus compañeros, Ortega mismo, seguimos en actitud de discípulos con él.

Ahora bien, ésta es una experiencia vital, la de haber conocido, tenido, un maestro en la plenitud del término, quizá tan importante y tan insustituible en el orden del espíritu como en el orden de naturaleza tener padre conocido, haber convivido con él, en actitud filial, hasta bien pasada la mayoría de edad, en vez de haber sido niño huérfano o expósito. Quizá sólo en la filiación bien vivida se aprenda a vivir bien la paternidad; yo viví los años decisivos de la niñez, desde los de mis primeros recuerdos hasta la pubertad, no con mis padres, sino con unos abuelos, y desde que pasé a vivir con mis padres, no me comporté siempre como *él* quisiera —y sin duda alguna, soy mucho peor padre que profesor.

Como he dicho hace poco, el discipulado se prolongó de suerte que no vino a reemplazarlo, sino a superponerse a él toda una primera etapa del profesorado. Esta relación cronológica me parece simbólica de la forma en que de la sumisión a mis maestros e imitación de ellos fui desarrollando mi propia manera de actuar como profesor —porque no puedo menos de advertir que he acabado por distanciarme de las suyas en algunas direcciones considerablemente: no porque me haya esforzado por lograrlo, aquejado de morbo de originalidad; porque la vida y la historia han hecho sus efectos, según todavía he de contar; y, *bajo* todo, porque cada uno de nosotros viene al mundo como individuo singular e irreducible a ningún otro, aun en los casos de la más prevalente voluntad de imitación o continuación.

Aún creo deber añadir otra cosa, otra experiencia; la que llamaré del espectáculo del grande hombre en su intimidad, en su autenticidad. Asistir al pensar del pensador, o al escribir del escritor; presenciar cómo todo lo que entra en la vida del primero entra siendo pensado, como todo lo que entra en la vida del segundo entra siendo escrito; o cómo el pensar las cosas, todas las cosas, es la manera, la “forma” de vivirlas el primero, como el escribirlas, igualmente todas, es la forma de vivirlas el segundo; cómo lo que hace el uno con todo lo que vive es además pensarlo, concebir ideas sobre ello, a partir de ello, como lo que hace el otro igualmente con todo lo que vive es además escribirlo, hacer de ello tema más o menos directo de composición de género tal o cual, en prosa o en verso; presenciar esto, no es sólo asomarse a los hontanares de generación de lo humano distintivo del hombre; es una experiencia que calificaré de regulativa para aquél a quien le es dada: le da un patrón o medida de lo humano con que entonar su propia vida, aunque esta entonación implique justamente el honrado reconocimiento de la distancia subsistente; que si es honrado, no será desalentador, sino clarivamente estimulador. Tal función regulativa del espectáculo del grande hombre la ejerció en mi vida de España Ortega, como en mi vida de México pudo haberla ejercido don Antonio Caso, si su muerte prematura no lo hubiera impedido, y ha venido a ejercerla Alfonso Reyes; la amistad de éste me ha hecho penetrar hasta los fondos mismos de la vida en que crea ese peculiarísimo tipo de ente que es el gran hombre de letras, el gran escritor.

Reproducido de José Gaos, *Obras completas*,
México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982

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

Clásicos sobre Ortega

mayo y noviembre

< Carl J. Burckhardt

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

Encuentro en Versalles

Introducción de **José Lasaga Medina**

ORCID: 0000-0001-8825-9874

En los últimos años de su vida, Ortega viajó mucho por Europa, en parte para tomar un poco de aire fresco espiritual, lejos del ambiente opresivo y provinciano del mundillo cultural español, en parte porque la convalecencia europea, después del desastre de la guerra, tocaba a su fin y la vida intelectual resurgía con cierta fuerza. Fue invitado por numerosas universidades a dictar conferencias y a participar en seminarios como el de Darmstadt, dedicado a la arquitectura en su edición de 1951, en donde polemiza con Martin Heidegger y presenta su importante texto “El mito del hombre allende la técnica”, en congresos como las *Rencontres Internationales* de Ginebra en donde coincidió, entre otros, con Maurice Merleau-Ponty. El país más visitado por Ortega fue Alemania que en 1949 conmemoró con especial énfasis el centenario de un Goethe (1749–1832) impecablemente liberal y cosmopolita. La ciudad en la que más tiempo residió fue Munich, donde se instala para pasar el invierno de 1951-1952, y a donde regresa en 1954. Volviendo, precisamente, de una de sus estancias en la capital bávara Ortega se detiene en París y anuncia su visita al diplomático e historiador suizo Carl J. Burckhardt, cuyas impresiones relatará éste algunos años después con ocasión del fallecimiento del filósofo en Madrid, un 18 de octubre de 1955.

“Begegnung mit Ortega”¹ (“Encuentro con Ortega”) narra la conversación tenida con Ortega con motivo de su visita. Mezcla los motivos de la charla con

¹ *Merkur*, 12 (1955).

Cómo citar este artículo:

Lasaga Medina, J. (2007). Encuentro en Versalles. *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 257-270.

<https://doi.org/10.63487/reo.596>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 14/15. 2007
mayo y noviembre



la presentación de la obra del filósofo, que Burckhardt, sin duda, conoce bien. La noticia que redacta, dirigida a un público alemán, no está exenta de vislumbres, pero lo más valioso de esta semblanza y lo que justifica que la traigamos a esta sección es el retrato que hace de un Ortega en el umbral de la vejez² que, no obstante, conserva intacto el don con que asombró a los interlocutores de sus años de plenitud: la palabra profunda e improvisada capaz de dar relieve filosófico a cualquier asunto del día, por trivial o circunstancial que fuere.

Carl J. Burckhardt, “el buen europeo”, como fue llamado por el presidente de la República Federal de Alemania, cuando le entregó el Premio de la Paz de los Libreros Europeos en 1954, nació en Basilea en 1891, en el seno de la misma familia que el gran historiador Jacob Burckhardt (1818-1897). Estudia en la universidad de su ciudad, alemana por lengua, mas no por condición política. Inicia su carrera diplomática en Viena, entre 1918 y 1921, en donde traba amistad con uno de los grandes del ya grande periodo finisecular de la literatura vienesa: Hugo von Hofmannsthal, con el que intercambia una valiosa correspondencia que publicará más tarde. Hacia 1927 inicia su carrera académica como Privatdozent en la Universidad de Zurich, ocupando después la cátedra de Historia Moderna del “Institut Universitaire des Hautes Études Internationales” de Ginebra. En 1934 publicó la obra que le dio renombre como historiador, una biografía sobre Richelieu³. Alternativamente, siguió con su carrera diplomática como miembro del Comité Internacional de la Cruz Roja y funcionario de la Liga de las Naciones, que le nombró en 1937 Alto Comisionado para la ciudad de Danzig, hasta que Alemania la invadió en 1939. Muere en Vinzel, cantón de Waadt en 1974. Gran parte de su obra es de corte memorialístico, en relación con los acontecimientos históricos que le tocó vivir, como por ejemplo su responsabilidad diplomática en la ciudad libre de Danzig, que Hitler reivindicaba como parte de Alemania y que forma parte de los prolegómenos de la Segunda Guerra Mundial. Pero también escribió sobre sus amistades literarias, comenzando por Hofmannsthal y terminando por la que aquí nos ocupa⁴.

² Para otra magnífica evocación del Ortega maduro, véase la que escribió Octavio Paz, “José Ortega y Gasset. El cómo y el para qué”, cuando coincidió con el filósofo en un hotel de Ginebra con motivo del “Encuentro” que allí se celebraba. Editado en esta sección de *Revista de Estudios Orteguianos*, 4 (2002), pp 189-197.

³ Hay edición española: *Richelieu. La conquista del poder*. Madrid: Afrodísio Aguado, 1948.

⁴ Sus experiencias en Danzig las recogería en *Meine Danziger Mission* (1960); y la correspondencia con el poeta vienes en Hugo von HOFMANNSTHAL, Carl J. BURKHARDT, *Briefwechsel*. Frankfurt: S. Fischer, 1957.

Existe, traducido al castellano, el relato de otro encuentro⁵ que guarda relación, cierta relación, con el que aquí presentamos. Tuvo lugar en París, hacia 1925, cuando Burckhardt coincidió en una peluquería con el poeta Rainer María Rilke (1875-1926), al que salvó del apuro de no poder pagar la cuenta porque había olvidado la cartera en el hotel. Resuelto el incidente, decidieron dar un paseo por las calles de París, que culmina en la visita casual a una librería de libros viejos. Éste es el marco en que tendrá lugar una delicada evocación de las raíces que hacen de Europa una profunda realidad histórica y cultural, que en gran medida provienen de una literatura cuyas lenguas son nacionales, pero cuyas formas y motivos trascienden sutilmente las fronteras de las mismas. La charla en la trastienda de la librería habría interesado al buen europeo que también era Ortega, quien habría convenido con Burckhardt en que se estaba produciendo “la muerte de la melodía profundamente europea”. Acaso las nuevas generaciones no serían capaces de sentir vivo el gran legado de esa tradición. Como había afirmado Ortega en 1932, precisamente en un escrito dedicado a Goethe, la crisis que se avecinaba lo era de todo clasicismo, de todo pasado⁶. Pero aún, en la trastienda de aquella librería de París, era posible hablar no de la Europa de las naciones que acababa de salir de una guerra absoluta, sino de la Europa de la literatura, de los estilos y de las ideas como de un espacio espiritual subyacente y más real que las tramas políticas, sociales o económicas. Y hablan de los grandes escritores que habrían sido los educadores de Europa: por ejemplo, La Fontaine (1621-1695) y Hebel (1760-1826), escritores menores, aparentemente, pero que encierran en sus creaciones el universal europeo, verdadero objeto de la conversación. En un momento de la misma, el librero francés, que ocupa, como anfitrión un lugar más discreto –al igual que nuestro narrador– ante Rilke y Lucien Herr⁷, exclama: “¡La verdadera Europa es tan pequeña!... me horroriza lo titánico”⁸. A lo que el “normalien”, responde con el elogio del mencionado La Fontaine,

⁵ Carl J. BURCKHARDT, *Una mañana entre libros*. Edición de Andrés Soria Olmedo. Madrid: Abada editores, 2005. Muchos de los datos sobre la vida de Burckhardt que ofrecemos en esta nota están tomados de la excelente introducción del profesor Andrés Soria.

⁶ “Nuestra herencia consistía en los métodos, es decir, en los clásicos. Pero la crisis europea, que es la crisis del mundo, puede diagnosticarse como una crisis de todo clasicismo”, en Jose ORTEGA Y GASSET, “Pidiendo un Goethe desde dentro”, *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2007. V, 121.

⁷ Doy por hecho que no es necesario presentar al autor de *Las elegías de Duino* o *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*. Pero sí a Lucien Herr (1864-1926), profesor y bibliotecario de L'École Normale Supérieure, especialista en Hegel, dreyfusista, miembro prominente del Partido Socialista francés y amigo de Jean Jaurès.

⁸ Carl J. BURCKHARDT, *Una mañana entre libros*, ob. cit., p. 35.

cuyas fábulas contienen “la enseñanza de la vida que tan a menudo ha faltado a los otros pueblos, ese conocimiento de la vida viva que nos ha transmitido mediante sus figuras de animales...”⁹.

El paseo por las calles de París, antes de recalar en la librería, le permite al cronista adelantar el núcleo perdurable del encuentro: la esencia amenazada de una Europa que vive sin embargo en las piedras de algunas ciudades y en las palabras de unos pocos libros. Y, en efecto, contemplando la fachada sur del palacio del Louvre se sorprende Rilke de “lo racional que ha sido siempre la arquitectura francesa”¹⁰, a lo que Burckhardt responde que ese implemento está siempre en Francia pero como “una ingenuidad de lo racional”. A lo que Rilke añade: “Me gusta esa idea, y querría profundizar en ella (...) quizá consista en eso uno de los valores europeos más altos. Ya lo tuvieron los griegos. Pero qué frágiles son y qué amenazados están esos valores”¹¹. La ingenuidad del racionalismo (francés) y el titanismo del idealismo (alemán y español): Ortega habría tenido algo que decir en esta conversación. París, el lugar de la concentración simbólica del pasado europeo, que ahora, en crisis, se despedía. Rilke siente, paseando por la ciudad (“Plaza de París, escenario infinito”¹²) que: “Todo está lleno de esos rostros. Por dondequiera que vaya uno en esta ciudad todos los muertos siguen vivos”¹³, impresión que es obligado asociar con la de nuestro Ortega paseando por esas mismas calles, más de diez años después, haciendo la experiencia de sentir vivas a las estatuas: “yo no conocía a nadie en la gran ciudad, salvo las estatuas. Algunas de estas, en cambio, son viejas amistades, antiguas incitaciones o perennes maestros de mi intimidad”¹⁴. Dos de los mencionados eran nada menos que los más grandes representantes del “racionalismo ingenuo” de que hablan Burckhardt y Rilke: Descartes y Comte.

Creo no forzar el paralelismo entre esta conversación en París con Rilke, en 1925, y la que mantuvo con Ortega en Versalles un cuarto de siglo después. También arrancó ésta con una reflexión sobre el lugar que los acogía, un tercer espacio, porque coincidían dos “extranjeros”, uno del norte y otro del sur, unidos/separados por Francia. La conversación entre Ortega y Burckhardt principia con unas consideraciones sobre “las singulares costumbres políticas, de las

⁹ *Ibidem*, p. 47.

¹⁰ *Ibidem*, p. 25.

¹¹ *Id.*

¹² *Elegías de Duino*, elegía V. Edición de Eustaquio Barjau. Madrid: Cátedra, 1987, p. 91.

¹³ *Ibidem*, p. 24.

¹⁴ IV, 368

artes y de la literatura francesas...” que Ortega, como reconoce inmediatamente su interlocutor, conoce bien, aunque “su destino espiritual no lo ataba a Francia”, cosa que es verdad, a condición de recordar que cuando Ortega orientó su destino intelectual hacia la Universidad alemana, había absorbido prácticamente la totalidad de la cultura francesa viva en su juventud¹⁵. Y también aquí el tema de Europa resulta decisivo. Se hace explícito al final cuando Burckhardt evoca el presente histórico que les ha tocado vivir, comentando la observación del visitante sobre el imprevisto de que en un breve trecho de la historia se haya podido llegar desde un Stuart Mill que en 1879 creaba opinión pública, a la situación en que sus triunfantes “creadores” eran Stalin y Mussolini. Y Burckhardt, naturalmente, menciona *La rebelión de las masas* (1930), aunque curiosamente cita por extenso un texto mucho más breve, poco conocido, aunque muy enérgico en su formulación, en donde Ortega sintetiza el mal de Europa como un proceso de desindividualización: “desde hace dos generaciones la vida del europeo tiende a desindividualizarse...”¹⁶.

Como ya se ha dicho, la conversación es una excusa para escribir una necrológica, quizá improvisada, pero no por ello exenta de precisión en el retrato que hace del filósofo español y de originalidad en algunas de sus observaciones. Aunque esté escrita en alemán y destinada a un público de habla alemana que en aquel 1955 estaba perfectamente familiarizado con la obra de Ortega, Victoria Ocampo creyó oportuno recuperar el escrito para el público de habla hispana al editarlo en el monográfico que *Sur*¹⁷ dedicó a Ortega en el primer aniversario de su fallecimiento. En última instancia, estamos ante un retrato tomado del natural que intenta apresar, en la fugacidad de unos trazos que se ofrecieron por unos momentos al observador, la sustancia más o menos perenne del hombre espiritual destinado a pasar. Que lo alcance o no, es lo que debe juzgar el lector.

Por mi parte destacaré que Burckhardt elogia el estilo de pensar de Ortega, su manera de argumentar, tan cercana a la expresividad de la conversación, cosa que adjudica a su origen mediterráneo; así como atribuye a la profundi-

¹⁵ Para la influencia francesa en la formación del joven Ortega cfr. Vicente CACHO VIU, “Ortega adolescente”, en *Los intelectuales y la política. (Perfil público de Ortega y Gasset)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, pp 63 y ss. A modo de ilustración, el ensayo de juventud “Renan” (1909) (II, 31-52) y las huellas de Balzac, Barrès, Constant o Flaubert en muchos de sus escritos de principios de siglo, incluido las *Meditaciones del Quijote*. Para un completo y actualizado balance de las relaciones de Ortega con Francia (y viceversa), véase Béatrice Fonck, “Consideraciones sobre el legado europeo de Ortega en Francia”, en *Revista de Estudios Europeos*, 40 (2005), pp 73-90.

¹⁶ “Socialización del hombre”, en *El Espectador VIII*, (1934), II, 830.

¹⁷ *Sur*, 241, (1956), pp 179-187. Traducción de Carmen Balzer.

dad de la gran cultura española el conocimiento del hombre que trasluce la razón vital. Reconoce que la cultura filosófica alemana está en deuda con Ortega por la comprensión con que la ha asimilado y la difusión que ha hecho de la misma. Frente a Unamuno y Azorín, Ortega forzó la orientación hacia Alemania de las minorías cultas, primero de España y después de muchos países hispanohablantes. Ocupa sin duda un lugar prominente en la línea que une la cultura alemana con la española, en la que también ocupan lugares destacados Hofmannsthal, el último vienés gran conocedor de los grandes escritores del barroco español, sobre todo Calderón, y Curtius, amigo de ambos y autor de varios ensayos notables sobre Ortega¹⁸.

Burckhardt acierta a destacar como valores de gran importancia el carácter sintético que tiene el estilo del pensamiento orteguiano y la sistematicidad de la vida humana individual como fenómeno originario que permite comprender la totalidad de las realidades, incluidas las relativas a la propia razón. Advierte también que cuando Ortega reparó en la importancia de Dilthey éste era un pensador olvidado. Subraya, con razón, la importancia de los grandes filósofos alemanes de la modernidad para el pensamiento de Ortega, comenzando, por supuesto, por Kant; pero quizá haya un error de énfasis, cuando afirma que *La rebelión de las masas* “representa una sola e inmensa variación sobre los temas nietzscheanos”, afirmación más ajustada a *El tema de nuestro tiempo*, pero no para esa obra que, para bien o para mal, está “más allá de Nietzsche”; o cuando afirma que “con Schopenhauer aprendió a escribir y reír amargamente...”, pues es sabido que uno de los pocos grandes alemanes a quien no tuvo Ortega en gran estima fue precisamente al autor del *Mundo como voluntad y representación*.

El artículo termina en Francia, en la profundidad francesa, en Proust, con una reflexión que demuestra hasta qué punto estaba Ortega impregnado de aquel pasado europeo que por su escasa “materialidad” y su consistencia de “estilo” era la verdad de Europa, que, por serlo, era lo que podía salvar, y a lo que había llamado algunos años antes, razón histórica.

¹⁸ Sobre la relación entre Ortega y Curtius, véase nuestra introducción, “Curtius y Ortega: una línea transversal del Rin al Manzanares”, al texto de Curtius “Ortega”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, 5 (2002), pp 185 y ss. Los ensayos mencionados son “Ortega y Gasset I” (1924) y “II” (1949), en *Ensayos críticos acerca de literatura europea*. Madrid: A. Machado Libros, 1989, 219 y ss.

CARL J. BURCKHARDT

Encuentro con Ortega

Sólo una vez tuve la suerte de ver a Ortega y hablar con él. De paso entre Munich y Madrid me había anunciado esa noche su visita a Versalles.

Cuando apareció, se llenó la casa de una presencia vital. Junto con él penetró España en el frío, proporcionado, extenso, triste palacio de Madame Elizabeth, la piadosa hermana de Luis XVI que había de morir también en el cadalso.

Nunca sentimos con mayor nitidez el carácter de una persona que cuando la encontramos en un tercer lugar. Francia era ese tercer lugar para nosotros dos, y en Francia se hallaba la abandonada residencia de uno de sus reyes más poderosos, aquél que tan cerca estuvo de la esencia española.

He visto a muchos extranjeros después de su llegada a París. Casi todos ple-tóricos de alegría descubridora, atentos, concienzudos; algunos entusiasmados o gozosos; otros, en cambio, en constante actitud defensiva y artificial condescendencia. Este español, sin embargo, nada tenía que descubrir: era un iniciado. Conocía el país, que en ese su peculiar modo de ser se deslinda tan fuertemente de los Pirineos y del Rhin, que se halla entre la patria natal de Ortega y su patria espiritual, entre España y Alemania, y que tan manifiestamente se impone a través de los siglos. Este país era Francia, cuyo pueblo Ortega trató con grave consideración, partiendo de una arcaica experiencia latina. Pero sabía que su destino espiritual no lo ataba a Francia.

Aquella noche conversamos, con cierta volubilidad, de las singulares costumbres políticas, de las artes y de la literatura francesas de los primeros cuarenta años del siglo. Después Ortega se refirió a las principales cualidades francesas. En ese momento recordé su ensayo “La profundidad de Francia”, escrito en 1930. Ahora le hacía acotaciones al margen, le agregaba nuevas tonalidades, nuevas experiencias, otras reflexiones, otro ritmo.

No me sorprendía la flexibilidad de Ortega, ni el estremecimiento cromático de sus asociaciones y ocurrencias, ni su frescura y su intrepidez, ni sus provocativas afirmaciones, ni tampoco el arrojo y la tensión de su palabra, pues ya desde la lejana hora en que leí las primeras líneas de su pluma, me sentí envuelto en una conversación. Aquélla es sobre todo un soliloquio que se opone a otro soliloquio. Por momentos concuerdan los dos interlocutores, pero otras veces enfrentan convicciones y confesiones como dos bloques de granito. La plática es un fenómeno eminentemente alemán. La conversación, en cambio, proviene de los países mediterráneos; su origen tiene algo coreográfico. Desciende de la antigüedad; es de esencia griega. El elemento gálico le comunica una suerte de refracción, y en su forma española se hace no retórica, directa, virilmente arremetadora como una lucha con espadas toledanas. Los españoles no acostumbran a echarse flores en el intervalo de los combates, sino que se saludan con la espada, y luego se tienden las manos secas.

Nietzsche, en un momento de su vida, dijo de sí mismo que filosofaba con el martillo; Ortega filosofó siempre con la espada. De ese modo logró mantener alerta a su contrario, obligarlo a quites o asaltos, y confundirlo con fintas. A menudo interrumpe la lucha y arroja un puñado de perlas a los pies del contrincante. Agasaja, asiente, o contradice al otro y se contradice a sí mismo. No levanta la voz como Hermann Keyserling, sino que introduce, dentro de la seriedad del texto, ciertos pasajes que sacuden al lector: “Frente al Khan tremebundo, que no sabe leer ni escribir, que ignora todas las religiones y desconoce todas las ideas, Alejandro, César y Napoleón son propagandistas de la *Salvation Army*”. Así va cercando al lector medio, trastornándolo con la irrupción del tono coloquial, o forzando su atención con hechos marginales. En todos los temas, desde el golf hasta la moda, sabe hallar su lado profundo; meditativo, escribe sobre actividades que generalmente consideramos entretenimientos inofensivos o bastardas manifestaciones burguesas: “La virtud sólo se encuentra allí donde es capaz de dominar la fuerza individual, y no donde protege la debilidad del individuo”. Cómo sorprenden los momentos en que ilustra verbalmente una actitud fundamentalmente humana, a semejanza de aquellas palabras que la depuesta reina Cristina de Suecia hizo grabar en una moneda bajo la imagen de la corona: “Non mi bisogna e non mi basta”. Palabras que también pueden aplicarse a José Ortega y Gasset.

Luchó con este método de esgrima, y logró imponerse. Entre muchas cosas fue un periodista de la más alta categoría; no lo ignoraba y se enorgullecía de ello. Si afirmaba algo, lo hacía para rechazar los valores de la razón carentes de verdad vital. Nunca dejó de poner la razón al servicio de la vida, pero nunca puso la vida al servicio del pensamiento abstracto. El principio vital debía dominar siempre; por doquier colocaba su imperativo vitalista. De ahí deriva su amor por las conexiones orgánicas, por el todo; de ahí, su tan extemporánea tendencia hacia la síntesis. Estaba convencido de que el descalabro del actual sentimiento vital se debe al parcelamiento de aquello que sólo puede vivir como un todo. Dijo que la vida ordenaba todas sus actividades para llegar a la síntesis; quien afirma una actividad de la vida, debe aceptarlas todas. Pero sólo el individuo es capaz de una justa visión de conjunto. Nada tan necesario como el individuo: ésa fue su convicción.

Ortega negaba los límites entre el pensar y el obrar; el pensamiento debe ser acción. Kant no es, a su parecer, el chino de Koenisberg sino un hercúleo autor que salva los obstáculos más difíciles sin permitirse la menor tregua, que afronta las más difíciles pruebas mediante la acción. De Kant escribió: "...pero creo que un hombre del sur, dueño de algún olfato, no puede menos de husmear en el magíster Kant el tufo del eterno vikingo que en un medio incompatible busca la única salida franca a su temperamento extemporáneo". Y explica: "Al ver, al oír, al desear, *on n'agit pas, on est agit*. La conciencia primaria es receptiva, y la recepción es pasividad. La actividad del sujeto no comienza hasta que entra en juego la reflexión. En ésta, el sujeto vive por su propia cuenta, de sus fondos enérgicos —compara, organiza, decide—; en suma, actúa". También afirma: "Tanto vale, pues, decir que el alemán posee una recia facultad de reflexión, como decir que el yo alemán es superlativamente activo". Sin embargo, después de una meditativa pausa, agrega que los alemanes no toleran o toleran mal que alguien sacrifique su más plena existencia a una existencia más armoniosa. Goethe ejemplifica esta actitud en forma excelsa y Ortega quiso imitarlo con gran energía, a pesar de sus temporarias resistencias. Mientras se expresa de tal manera, quiere abordar un punto decisivo, pero sólo abordarlo para saltar de inmediato a otros temas. Nunca es pesado, siempre está en movimiento detrás de su espada resplandeciente.

Por pocas horas, lo re veo delante de mí en esa su actitud de espadachín. Contemplo el hermoso rostro como esculpido en boj y descubro las huellas de todas las fiebres seculares, de todas las alegrías, de todas las esperanzas, todo, y siempre de nuevo, el amor al milagro de la vida en su inmensa multiplicidad. En esa cara severa, veraz, y al mismo tiempo de movilidad sismográfica, tropiezo con unos ojos escrutadores y, detrás del pensador en acecho, tropiezo con el sueño potente, efervescente, con el presentimiento de todo un pueblo,

con la incomparable experiencia de una nación que posee un muy especial conocimiento de los hombres; el conocimiento de Vitoria, de Gracián, las experiencias de Cervantes, de Lope, de Calderón, el juicio de un Velázquez, de un Goya. Una nación provista de esa máxima penetración realista que puede conducir a la resignación o al estado de ánimo de un Timón de Atenas, pero que nunca pierde su gozoso apasionamiento, ni su capacidad de precipitarse en la pasión terrena de los conquistadores o en la pasión religioso-espiritual de una Santa Teresa.

El encuentro del mundo germano con la nación ibérica, erizada de personalidad en su íntima tensión y contradicción, siempre se renueva acrecentado y fecundo. Desde Carlos V se estableció una línea de fuerza –primero política y luego cultural– entre Madrid y Viena. Nuestros últimos representantes fueron Grillparzer y Hofmannsthal. Pero después, cuando España recibe el idealismo alemán, este movimiento se lleva a cabo en el dominio del pensamiento. La línea de fuerza corre ahora a través del corazón de Ortega. Desde su juventud hasta los años mozos, hay una contradicción evidente entre su producción y el ambiente español que lo rodea. Profesor, a los veintiséis años, de psicología, lógica y ética en la Escuela Superior del Magisterio, combate a Unamuno, quien encarna para él toda la oposición que hace su patria. Lo combate con violencia. Escribe: “Y no es la primera vez que hemos pensado si el matiz rojo encendido de las torres salmantinas les vendrá de que las piedras venerables aquéllas se ruborizaban oyendo lo que Unamuno dice cuando pasea a la tarde entre ellas”.

Ortega se llama ante todo un liberal. En su país es antimonárquico, y se pone a favor de los que atacará después en el fundamento de sus convicciones. Soporta la primera dictadura; enconado, abandona el país; vive la República: cuando ésta quiere acercarlo a ella y distinguirlo, rechaza los honores y le vuelve la espalda. Sostiene ser un acérrimo anticatólico, y sin embargo es “katholico” en el verdadero sentido de la palabra: es un hombre que esgrime la autocrítica ecuménica. Sólo conozco su vida por referencias, y si bien no poseo la clave que me permita interpretar su actuación cotidiana, estoy convencido de que Ortega la introdujo en su obra, escondiéndola más o menos, aquí y allá, detrás de una nota o de un paréntesis. Esclarecer sus móviles nos llevará siempre al mismo resultado: descubrir una lógica subjetiva que espontáneamente se pone al servicio del impulso más íntimo. Para saber hasta qué extremo siente a España como propia, basta leer sus magníficas páginas sobre Azorín. Ernst Robert Curtius escribió el más profundo comentario de *España invertebrada*, libro en el cual Ortega revela sus verdaderos sentimientos por su patria.

Recién llegado de Alemania comenzó a enseñar y escribir. Estudió en Leipzig, Berlín y sobre todo en Marburgo, donde lo atrajo Hermann Cohen, el

neokantiano. Después rechazó la interpretación de la filosofía kantiana que hicieron Windelband, Natorp, Rickert y Riehl, pero su formación no escapó, desde luego, a la influencia de Marburgo: “¿Quién ha puesto en mi pecho estas reminiscencias sonoras, donde –como en un caracol los alientos oceánicos– perviven las voces íntimas que da el viento en los senos de las selvas germánicas? No me obliguéis a ser sólo español, si español sólo significa para vosotros hombre de la costa reverberante. No metáis en mis entrañas guerras civiles; no azucéis al íbero que va en mí con sus ásperas, hirsutas pasiones contra el blondo germano, meditativo y sentimental, que alienta en la zona crepuscular de mi alma”. Y también: “Para comprenderme no hay que olvidar que os habla alguien cuya quinta parte de su haber intelectual se debe a Alemania, y que hoy reconoce más que nunca la gigantesca superioridad –difícilmente puesta en duda– de la ciencia alemana sobre todas las otras”. Esta confesión data de 1940. Como ningún contemporáneo de idioma extranjero, supo recoger los bienes culturales alemanes y hacerlos asequibles al resto del mundo, liberarlos de su pesadez y conferirles esa cristalina transparencia por la cual –según su expresión– se reconoce la cortesía de los filósofos. Confirió calidez humana al pensamiento germánico y lo introdujo en ese proceso singular que hemos llamado su conversación. Conversación que se extendió y extiende de continente a continente. Ortega es inconcebible sin Nietzsche; *La rebelión de las masas* representa una sola e inmensa variación sobre los temas nietzscheanos. Schelling y Hegel son fuerzas vitales constantemente presentes en él. Con Schopenhauer aprendió a escribir y a reír amargamente. Analiza a Hegel hasta llegar a sus pronósticos históricos y acaso lo reconvenza por su visión del futuro de los Estados Unidos. Nadie encaró con mayor respeto, y al mismo tiempo con más libre humorismo, el prodigioso fenómeno que es este pensador.

Quien participe en el pensamiento de la comunidad lingüística alemana debe recordar, junto al ataúd de Ortega, que él no sólo prodigó una continua y profunda admiración por las obras germánicas, y que se mantuvo fiel a ellas durante los tiempos más difíciles de las tribulaciones alemanas, sino que también fue el primero en llevar el aporte cultural alemán, aun contra la oposición del siglo, allende las fronteras. Muchos saqueadores entrarán en el abandonado palacio de su obra para engalanarse con sus adornos y sus joyas; esperamos que las venideras generaciones alemanas conserven sus bienes y aprecien su recuerdo.

Lo que emprendió con aquella su actitud tan llena de soltura, que suele ser expresión de máxima fuerza, fue nada menos que el intento de dar al arcaico conocimiento de la vida, propio de su raza, la forma del pensamiento sistemático germánico, que a veces se desarrolla hasta *ad nefas* frente a la condición humana. A la vez persiste en conseguir la hoy imposible síntesis de todos los

fenómenos contemporáneos, ya escriba sobre ciencias naturales, filosofía, literatura, arte, música contemporáneas o sobre personalidades tales como Scheler, Valéry, Picasso, Joyce, Heidegger, Proust o Debussy. De cuando en cuando reintegra las grandes figuras, cuya desaparición pasó inadvertida, al círculo de los contemporáneos. De un Wilhelm Dilthey dice: "Dilthey es, a mi parecer, el pensador más significativo de la segunda mitad del siglo diecinueve". Defiende a Dilthey en una época en la que proclama que hemos superado el historicismo. Ninguna fuerza que alguna vez haya sido efectiva, opina Ortega, puede ser definitivamente superada. Por eso no se queja jamás de lo efímero; las palinodias no son su fuerte. Cuando alguien proclama: "Decadencia de Occidente", él grita: "Estamos en el umbral de una nueva época". No confiere primacía a lo que alardea de novedoso, y que en virtud de su novedad pretende que se le asigne gran valor. Reacciona violentamente cuando un positivista de las ciencias naturales declara: "Llegará el tiempo en que lo que hoy llamamos actos morales del hombre se expliquen sencillamente como tropismos". Ortega replica: "El señor Loeb y con él toda su generación, a cuenta de que en el provenir se va a lograr una física de la moral, renuncia a tener él, en su día presente, una verdad sobre la moral..." "¿En qué consiste esa dialéctica que no tolera las fáciles anticipaciones de la dialéctica lógica?", pregunta. Y él mismo contesta: "El hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho". Por eso se mantiene en la línea de Dilthey, pues Dilthey es para Ortega el pensador de los tiempos modernos al que más debemos la idea del hombre. Dilthey posee aquella forma del intelecto que Ortega opone a la agudeza físico-matemática, y que denomina "razón narrativa". Basta contar un cuento para comprender algo humano. También comprueba que la sociedad actual no puede llegar a ser, sin más, liberal, democrática, monárquica, feudal o faraónica, pues ya lo fue una vez.

"¿Sabe usted lo que hace hoy tan difícil la vida del francés? –me pregunta y enseguida agrega–: Las circunstancias de haberlo sido ya casi todo, pues todo lo que ya sucedió, difícilmente se repite. En los franceses se suma el hecho agravante de que son incapaces de olvidar. Todo se conserva en este pueblo de tenaz memoria. Los alemanes, en cambio, poseen un olvido eficaz y emprenden nuevas acciones; ambas cosas son peligrosas; recordar paraliza, olvidar induce a estrellarse de nuevo contra los mismos arrecifes. El haber sido puede restringir al ser, el olvido puede agitarlo inútilmente, y puede provocar recaídas mortales".

Ortega medita sobre el fluir de los tiempos, sobre su espíritu, sobre la contemporaneidad y apuntalamiento de las épocas, y observa al margen "que en 1873 vive todavía el liberal Stuart Mill, y en 1903 el liberalísimo Herbert Spencer, y que en 1921 ya están ahí mandando Stalin y Mussolini". La histo-

ria es una viviente interacción de los tiempos, y Ortega encuentra la réplica: “El hombre es novelista de sí mismo, original o plagiarlo”. Así habla este profesor de metafísica, este ex gobernador intelectual de la capital española, y sostiene: “...lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia –como *res gestae*– a los hombres”. Pero las crisis históricas no surgen de los más recientes acontecimientos; no, en modo alguno: “La crisis de la vida europea labora en tan hondas capas del alma continental, que no puede llegar a ellas guerra ninguna, y la más gigantesca o frenética se limita a resbalar tangenteando la profunda víscera enferma”. Pues “la guerra fatiga, pero no extenua”.

¿Y qué del tan invocado progreso? El presupuesto humano –explica nuestro amigo– es el progreso. La equivocación reside en creer que el progreso conduce a algo mejor. Sobre esto, en última instancia, sólo puede decidir la razón. Aquí está de nuevo esta razón, que el progreso sólo considera cuando ella se moldea sobre valores humanos pesados en oro. Aunque Ortega pueda admirar “el alterado pensar” de los otros, no deja de combatirlo en sí mismo como si fuera una tentación. Jamás se preocupa del futuro práctico del hombre, ni tampoco de las formas especulativas: “El progresismo que colocaba la verdad en un vago mañana ha sido el opio entontecedor de la humanidad”. Ortega piensa que casi todos los contemporáneos del hemisferio occidental aún descienden de aquella figura mítica de la medianía europea comparada con la cual el mismo Sancho Panza adquiere algo alado; serían descendientes del personaje que nos legó Flaubert, ese farmacéutico Homais, sistemático preconizador de la más chata complacencia y del razonamiento trivial y optimista. A él y a sus iguales atribuye Ortega el voluptuoso placer –hoy común a la mayoría de los hombres– de querer diluirse en la forma del hombre colectivo, a quien se acostumbró a tener tantas necesidades monótonas y a quien se prometieron tantas vanas satisfacciones.

Las enfermedades de la humanidad descubiertas por la agudeza de su diagnóstico –que hace con libertad del clínico, y que trata vanamente de curar– se vuelven crónicas gracias al falso optimismo de las recetas universales.

Contra esta evolución declara Ortega: “La historia de Europa ha sido hasta ahora una educación y fomento de la individualidad. Se había propuesto que la vida tomase cada vez con mayor intensidad la forma individual”. Pero “desde hace dos generaciones, la vida del europeo tiende a desindividualizarse... Ahora por lo visto, vuelven muchos hombres a sentir nostalgias del rebaño. Se entregan con pasión a lo que en ellos había aún de ovejas. Quieren marchar por la vida bien juntos, en ruta colectiva, lana contra lana y la cabeza caída. Por eso, en muchos pueblos de Europa andan buscando un pastor y un mastín”. El Estado es el pastor y de él debemos alejarnos si queremos realmente volver a ser europeos e individuos que libremente aspiren a los más altos

ideales; el espíritu no puede administrarse como un negocio público. Del Estado, pues, debe alejarse el hombre espiritual que quiera cumplir su misión. A tanto llega Ortega, en momentos en que nos ordenan alistarnos hasta el extremo, mientras el Estado y los grupos políticos intentan servirse del espíritu para sus propios fines. Cuántos de estos pensamientos habrá desarrollado inspirándose en su muy admirada historia romana: “Manteneos alejados, servid a un solo amo: vuestra verdad, vuestra obra; todo lo demás sólo se determina por su inmediata utilidad”.

No creí advertir cansancio alguno en Ortega. Pero en esa breve noche, transcurrida en Versalles, me pareció que hubiese extendido una mirada retrospectiva sobre sus propias luchas, como enfrentándose, asombrado, con imágenes que rehúyen el engarce conceptual. Si pienso en la resonancia de aquellas palabras, cuyos detalles se me han escapado de la memoria, en aquella mención de la profundidad francesa caracterizada por la riqueza de sus contradicciones y claroscuros internos, en el desesperado escepticismo, en la anárquica concupiscencia, a los que siempre y en todo tiempo el francés opone la más sencilla y humilde certeza religiosa, me parece que el espadachín ya entonces había dejado caer su espada para poder entrar en el mundo del recuerdo. Dijo, hablando de Proust: “Del fondo nocturno del alma se desprende, ascendente, un recuerdo, como sobre la línea del horizonte se eleva patética, en la noche, una constelación”. Su última palabra de despedida la dedicó a un rostro humano que habíamos conocido en la época de su mayor encanto. También él se dirigió por fin a lo bello, en la soledad de las soledades, de donde procede aquella verdad que está más allá de toda palabra.

Sur, julio-agosto de 1956

MOMENTO FUNDACIONAL

ORTEGA Y GASSET, José: *Vieja y nueva política*. Y otros escritos programáticos, edición de Pedro Cerezo Galán. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007. 322 p.

JAVIER ZAMORA BONILLA

ORCID: 0000-0003-0139-9714

La feliz iniciativa de Jacobo Muñoz y de Francisco José Martín de fundar una “Biblioteca del 14” en la editorial Biblioteca Nueva se va traduciendo en una colección de textos importantes de la Generación de 1914, que serán referencia ineludible para los que nos interesamos por un periodo tan sustancial de la historia de España. Ya se han editado las *Meditaciones del Quijote* de Ortega, en edición de José Luis Villacañas; *El espíritu liberal (antología de ensayos)* de Ramón Pérez de Ayala, en edición de Andrés Amorós; *Anarquía o jerarquía* de Salvador de Madariaga, en edición de Pedro C. González Cuevas; *Fiesta de Aranjuez en honor de Azorín*, con textos de varios autores en edición de Francisco José Martín; y *El sentido*

humanista del socialismo de Fernando de los Ríos, en edición de Jacobo Muñoz. Y es de esperar que en los próximos años veamos publicarse textos de Gregorio Marañón, María de Maeztu, José Castillejo, Alberto Jiménez Fraud, Luis de Zulueta (aunque de éste Biblioteca Nueva ha publicado ya *El ideal en la educación. Ensayos pedagógicos*, en la colección “Memoria y crítica de la educación”), Manuel García Morente, Américo Castro y algunos de los múltiples científicos que se mueven en la órbita de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, entre los que destaca Blas Cabrera.

En esta “Biblioteca del 14” no podía faltar *Vieja y nueva política* que se presenta acompañada de otra serie de textos, los cuales permiten ver con mayor claridad y precisión el pensamiento político de José Ortega y Gasset en torno a la emblemática fecha de 1914. La selección y la excelente introducción son obra de Pedro Cerezo, que no sólo es una de las personas que mejor conoce el pensa-

Cómo citar este artículo:

Zamora Bonilla, J. (2007). Momento fundacional. Reseña de “Vieja y nueva política. Y otros escritos programáticos”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 271-276.

<https://doi.org/10.63487/reo.597>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 14/15. 2007
mayo y noviembre



miento orteguiano sino quien más ha contribuido a que la filosofía orteguiana entre en el canon de los estudios universitarios españoles desde su ya lejana obra *La voluntad de aventura* (1984), que tantas nuevas perspectivas abrió en los estudios orteguianos. *Vieja y nueva política* no podía faltar en esta “Biblioteca” porque es el *momento fundacional* de la Generación del 14. En el otoño de 1913 se pone en marcha la Liga de Educación Política Española, principalmente formada por jóvenes intelectuales y profesionales de dicha Generación –aunque también participaron algunos representantes de la generación anterior como Ramiro de Maeztu y Antonio Machado. El 23 de marzo de 1914 Ortega presenta dicha asociación en el Teatro de la Comedia de Madrid con la que se convertirá en famosísima conferencia *Vieja y nueva política*. Julián Marías solía decir que 1914 es el año en que Ortega se da de alta en la vida pública, pero tal afirmación hay que entenderla como un proceso que se viene gestando desde principios de siglo en una doble vertiente: cultural (la polémica sobre el casticismo) y política (la polémica sobre el liberalismo). En este sentido, se echa en falta entre los textos anexos seleccionados el primer artículo eminentemente político de Ortega, “Reforma del carácter, no reforma de costumbres”, que publica en primera página de *El Imparcial* el 5 de octubre de 1907, una dura diatriba contra el Gobierno de Antonio Maura.

Sí está acertadamente entre los textos seleccionados “La reforma liberal”, que apareció en la revista *Faro* –que Ortega

había contribuido a fundar– el 23 de febrero de 1908 y que dio lugar a una interesante polémica con Gabriel Maura, hijo del entonces presidente del Gobierno. Lo que Ortega plantea en los escritos de esta polémica es que el liberalismo tiene que transformarse en un sentido socialista, mientras que Gabriel Maura piensa que el programa liberal ya se ha cumplido y que a los liberales dinásticos no les queda otro remedio que hacerse conservadores. Ortega mostraba por entonces claras simpatías por el Partido Socialista y desconfiaba profundamente de los partidos del turno de la Restauración. Para Ortega, el Partido Socialista tenía que ser un partido cultural que hiciese la reforma intelectual y moral que necesitaba España para modernizarse y europeizarse. Mas el “santo laico” (es expresión de Ortega) del socialismo español, Pablo Iglesias, no estaba por esta labor sino por acentuar el perfil obrerista y sindical del socialismo (que parecía no disgustar al filósofo), basado en un marxismo de segunda o tercera lectura, demasiado dogmático para abrirse a los vientos del socialismo fabiano inglés o del socialismo aristocrático de cátedra alemán, es decir, a la socialdemocracia, que era el modelo que tenía en mente el joven filósofo.

Los intelectuales como Ortega no eran vistos con buenos ojos por el socialismo español, aunque algunos (Julián Besteiro o Luis Araquistáin, entre otros) ingresaron por aquellos años en el Partido. Ortega se fue distanciando poco a poco del PSOE porque no compartía ni su defensa de la lucha de clases ni su falta de previsión ante los problemas nacionales, metido como estaba en

una retórica internacionalista que le llevaba a despreciar la lucha política parlamentaria y le impidió tener algún diputado en el Congreso hasta 1910, más de treinta años después de su fundación. Sin llegar a romper todavía amarras con el socialismo, Ortega se aproximó entonces a Alejandro Lerroux, aunque tampoco llegó a militar en el Partido Radical, pero sí estuvo en la órbita de la conjunción republicano-socialista y en la oposición a Maura, en el “¡Maura, no!”, entre 1909 y 1910. De estos años, Cerezo ha seleccionado textos muy relevantes para entender la posición política de Ortega y su ideal europeísta: “Los problemas nacionales y la juventud”, “La ciencia y la religión como problemas políticos” y “La pedagogía social como programa político”.

Al año siguiente, 1911, Ortega se marcha por tercera vez a Alemania (y por segunda a Marburgo). Este año va a ser fundamental en la evolución del pensamiento filosófico y político de Ortega porque va a cuajar en él la crítica al neokantismo y va a conocer la fenomenología de Edmund Husserl, que le abrirá, cómo bien señala Cerezo, nuevas perspectivas. Su estancia en Marburgo también le servirá para tomar una cierta distancia de la política española, aunque sigue colaborando en el diario de la familia, *El Imparcial*, y empieza a publicar en *La Prensa* de Buenos Aires. Muchos artículos siguen teniendo un fondo político, pero son menos combativos. Un buen ejemplo es el texto seleccionado por Cerezo “La herencia viva de Costa”, de 1911, en el que Ortega muestra la influencia que en su generación tuvo el regeneracionismo

costiano y las distancias que le separaban del mismo.

A su vuelta a España, sin dejar de participar en el debate público desde la prensa, Ortega quiere concentrarse en su labor de catedrático de Metafísica de la Universidad Central, pues va a ser el primer año que imparta docencia en la misma tras haber sacado la oposición a finales de 1910 y haber permanecido en Marburgo todo el año de 1911.

Vieja y nueva política hay que entenderlo dentro de la circunstancia que se abre tras el asesinato de José Canalejas, presidente de un Gobierno liberal reformador al que Ortega y la mayoría de los jóvenes del 14 no prestaron ninguna atención. En 1912 se funda el Partido Republicano Reformista, que tenía como principales cabecillas a Melquiades Álvarez y a Gumersindo de Azcárate. Como bien ha estudiado Manuel Suárez Cortina, era un partido de intelectuales y clases medias que quería refundar el viejo republicanism, muy maltrecho desde la fracasada experiencia de la I República a pesar de los intentos de recomposición con la Unión Republicana a principios del siglo XX y del más sólido proyecto del Partido Radical de Alejandro Lerroux, con bastante influencia electoral en Barcelona. No hay datos de que Ortega militara en el Partido Reformista antes de 1914, pero sí debió ver en él enseguida una posibilidad para romper el turno de partidos e iniciar una política más radicalmente liberal, democrática y social. Sus críticas al régimen de la Restauración eran evidentes desde años atrás, pero hasta 1913 no se decidió a romper abiertamente con el Partido

Liberal, que era el de su tío Rafael Gasset, ministro en varias ocasiones, y el de su padre José Ortega Munilla, diputado en varias legislaturas. El 22 de abril de 1913 coló un artículo en *El Imparcial* titulado “De un estorbo nacional”. El tal estorbo no era otro que el Partido Liberal. No es extraño que su crítica le supusiese la ruptura con el diario familiar y tuviese que publicar la segunda parte del artículo en *El País* el 12 de mayo.

Ambos textos se echan de menos en la presente edición, porque son claramente un hito en la posición política de Ortega cuando en el otoño de 1913, unos meses después, por tanto, se crea la Liga de Educación Política Española. Ortega ha roto claramente sus lazos con la política dinástica al tiempo que ha mostrado sus diferencias con los socialistas y con los radicales. No es extraño, consecuentemente, que la Liga torne sus ojos hacia el Partido Republicano Reformista de Melquiades Álvarez, que el 23 de octubre de 1913 da un discurso en el Hotel Palace para exponer las condiciones que el reformismo considera indispensables si quieren que colabore con la Monarquía. A esto es a lo que se llamó accidentalismo, porque se venía a decir que lo importante no era la cúspide del régimen, Monarquía o República, sino el carácter democrático del mismo.

El reformismo atrajo a los intelectuales jóvenes, que con la Liga quisieron hacer, como bien señala Cerezo en la introducción y ya ha comentado en otras ocasiones, una política fenomenológica. Querían conocer el fenómeno España a través de minorías provinciales capaces de comprender la realidad que les toca-

ba vivir. La Liga no fue un partido político ni se puede considerar un órgano del Partido Reformista, aunque algunos de sus miembros, como Manuel Azaña, Luis de Zulueta o el propio Ortega, llegaran a militar en el Partido. La Liga quería ser un grupo de intelectuales y profesionales capaces de formar la opinión pública desde el conocimiento de la realidad política.

Con este objetivo se presentaron cuando Ortega dio a conocer el grupo en su conferencia *Vieja y nueva política*. Sus lemas eran “liberalismo y nacionalización”. Liberalismo en el sentido del liberalismo renovado y socialista que se hablaba ya en Europa (muchos habían seguido con interés las reformas de David Lloyd George en Inglaterra y el debate sobre el revisionismo de la socialdemocracia alemana), y nacionalización en el sentido de que había que poner por delante los intereses de la nación frente a los intereses particulares de grupos, fuesen estos los políticos, la Iglesia, la Monarquía, los empresarios, los obreros, el ejército, etc.

Buscaban “justicia y eficacia”, porque sólo un régimen justo permitiría el verdadero ejercicio de los derechos políticos, y porque sólo desde la “competencia” (título que había dado Ortega a un artículo el año anterior y que con acierto recoge Cerezo) se podían llevar a cabo políticas que dieran satisfacción a las necesidades sociales.

La conferencia sentó muy mal en los grupos que Ortega había frecuentado años atrás, socialistas y radicales, que le lanzaron duras críticas desde sus medios. Alguno, Andrés Saborit, refiriéndose a los intelectuales de la Liga

llegó a proponer airadamente que se fueran, que nada querían saber de ellos en el socialismo, porque se veía que acabarían haciendo el juego a la política dinástica. El tibio monarquismo mostrado por Ortega en el discurso, cuando muchos sabían que era cordialmente republicano, y su falta de crítica contundente a las campañas militares en Marruecos sentaron muy mal entre radicales y socialistas. Por el contrario, los periódicos del régimen creyeron ver en el posibilismo reformista de estos jóvenes una esperanza de incorporación a las estructuras del régimen. El propio Gabriel Maura, ya un consolidado prohombre del maurismo, le propuso a Ortega liderar juntos un nuevo turno pacífico, pero Ortega estaba claramente por la ruptura; no cabían transacciones con la política dinástica, con la vieja política.

Aunque la Liga puso en marcha algunas iniciativas de las que quedan rastros en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset, pasó sin pena ni gloria, y aunque la revista *España* fundada en 1915, y dirigida por Ortega durante su primer año de vida, refleja bien los ideales de la joven Generación del 14, no se puede decir que fuera el órgano de la misma, porque la Liga se había diluido sin hacer ruido meses atrás. Por su parte, el reformismo hizo lo que muchos temían, que era aproximarse a los liberales, y Ortega rompió en 1915 con el Partido después de haber sido miembro de su junta nacional, aunque todavía pensó en 1916 presentarse a las elecciones generales.

Cerezo ha incluido en esta edición tres textos publicados en *España* en 1915 que

son buena muestra del ideario político de Ortega en esta fecha. El año siguiente, 1916, es el año de la primera gran desilusión política del filósofo (ya había tenido alguna otra anteriormente), de la que son buen ejemplo las críticas que vierte en el primer tomo de *El Espectador*. Además, gran parte del año lo pasa en Argentina, hasta enero de 1917. A su vuelta, la atención recibida en América y la situación política española vuelven a inclinarlo hacia su papel de intelectual en la plazuela pública, que siempre vio como una tarea forzada por la circunstancia frente a su vocación filosófica. Colabora con Nicolás de Urgoiti en el intento por hacerse con *El Imparcial*, donde no ha vuelto a publicar desde 1913 aunque sigue teniendo algunas acciones, y publica uno de sus artículos más sonados —que se echa en falta en esta edición—, “Bajo el arco en ruina”, que apareció en *El Imparcial* el 13 de junio de 1917. Su petición de Cortes Constituyentes hizo templar los entresijos del sistema y las altas esferas del poder impidieron que Urgoiti se hiciera con el diario. Del fracaso de este empeño nacería meses después *El Sol*, del que Ortega sería no sólo el colaborador de mayor prestigio sino también pluma anónima hasta 1920.

Desde las páginas de *El Sol*, el filósofo pergeñó todo un programa de gobierno, muy en línea con el del reformismo, y del que son buen ejemplo dos textos seleccionados por Cerezo: “Los momentos supremos”, de 1918, y “Ni revolución ni represión”, de 1919. Este programa de gobierno, vigente hasta la II República, tenía tres pilares: reforma constitucional, división

territorial del Estado en autonomías y política social.

Para finalizar, no quisiera dejar en el tintero una sugerencia que considero pertinente para la mejora de esta "Biblioteca del 14", y que amablemente lanzo a sus directores. Sería bueno que la base de estas ediciones fueran los textos originalmente publicados por sus autores y al ser posible la primera edición, sin perjuicio de señalar variantes con ediciones posteriores, porque si lo que se quiere es mostrar el pensamiento de esta Generación hay que ir a los textos tal y como nacieron. Por ejemplo, en este caso, hubiera sido interesante ir a la versión original de *Vieja y nueva política* para ver qué momentos del discurso de Ortega merecieron determinadas reacciones del público, o al "Prospecto de la Liga de Educación Política Española", no sólo porque hay dos párrafos interesantísi-

mos para ver las relaciones de la Liga con el reformismo, que no pasaron ya a la edición de *Vieja y nueva política* de 1914, sino porque allí también está la nómina de los asociados, que creo era el momento de publicarla en esta "Biblioteca". En este caso concreto, además, era muy fácil porque la labor ya estaba hecha en el primer tomo de las nuevas *Obras completas* de Ortega (Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004). Si se hubiera visto esta edición, también, por ejemplo, se podría haber señalado qué párrafos de "Los problemas nacionales y la juventud" no publicó Ortega, pues sólo la segunda parte del texto apareció en *Vida socialista* el 6 de febrero de 1910 con el título "Las revoluciones" y la primera parte sólo se añadió a lo hasta entonces publicado en 1965, es decir, una vez muerto el filósofo.

UNA CRUZADA TRASCENDENTAL: LA FENOMENOLOGÍA EN ESPAÑA

SAN MARTÍN, Javier (ed.): *Phänomenologie in Spanien*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005. 340 p.

KARINA P. TRILLES CALVO
ORCID: 0000-0001-5414-3849

Es creencia asumida que escribir una reseña es tarea fácil. Sin embargo, reseñar es una labor sumamente ardua porque supone captar el cañamazo conceptual puesto en juego por el autor original, así como dar con el fulcro sobre el que se apoya, único proceder que garantiza una exposición clara y coherente. Este trabajo se torna aún más complejo cuando la obra a describir es fruto de diversas colaboraciones tupidas, porque en este caso no hay líneas generales ni dovela clave, sino una multiplicidad de nudos y de líneas de fuga que arriban a orillas diferentes. Además, dicha variedad obliga a una selección, a un fijarse más en unos capítulos que en otros, elección sin duda condicionada por las lecturas e intereses de quien esto escribe. Esto es lo que van a encontrar en esta reseña de *Phänomenologie in Spanien*, un puzzle difícil de presentar con la brevedad requerida, concisión a la que se suma una carga de responsabilidad, pues en dicha obra se pone en juego la defensa de la Fenomenología en nuestro país. Una cruzada, sin duda.

La Fenomenología es presa de un peculiar maleficio –sobre todo en España– que la hace objeto de una enconada aversión cegadora que, “curiosamente”, está arraigada en aquellos que desconocen los

principios fenomenológicos. La ignorancia es atrevida, por lo que no es extraño encontrar aburridos clichés como los de “última etapa de la Filosofía de la conciencia”, la caída en un Idealismo superado, la defensa de un solipsismo trasnochado y un largo etcétera inabarcable. Cuando interrogamos a los detractores acerca de dichas fórmulas recurren a explicaciones de manual amarillento; presionados y faltos de argumentos sólidos, se escudan tras el “porque sí” absolutamente contrario al espíritu de la Filosofía, de ese saber que es diálogo respetuoso. Quizás, lo que se esconde tras esta ceguera voluntaria es miedo a reconocer la valía de la Fenomenología, corriente que pondría en jaque a los “post” que enarbolan la muerte del sujeto y a los naturalistas que, de tanto querer salvar la Filosofía, acaban matándola al soterrarla bajo una ciencia de dudoso fundamento. O, posiblemente, sea el temor a reconocer que la Fenomenología apuntaba, contenía lo que ellos consideran tesis propias, originales... Y el precio que se paga por estas absurdas angustias es el descrédito injusto de un movimiento que aún hoy es capaz de abrir nuevos caminos y que, en el caso de España, supone el olvido de una rica tradición pasada que, pese a quien pese, ha desembocado en lo que hoy pensamos, y que todavía sigue viva en aquellos que nos empeñamos en hacer de la Fenomenología nuestro marco de estudio.

Somos lo que fuimos, lo que actualmente somos y lo que pretendemos ser –tres ejes temporales que Lerín articula

Cómo citar este artículo:

Trilles Calvo, K. P. (2007). Una cruzada trascendental: la Fenomenología en España. Reseña de “Phänomenologie in Spanien”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 277-281. <https://doi.org/10.63487/reo.598>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 14/15. 2007
mayo y noviembre



perfectamente. Nuestro pasado filosófico está marcado por la introducción de la Fenomenología de la mano de Ortega –tema expuesto por uno de los mejores conocedores de su obra, J. Lasaga–, cuyo encuentro con Husserl fue una “buena suerte”, no sólo para él, sino también para nosotros porque en sus primeros escritos describe con su lenguaje grácil las áridas tesis husserlianas, principios de los que, posteriormente, se alejará al percibir en los mismos un resabio a Idealismo que su Razón Vital pretenderá superar. Pero, entre estos acercamientos y alejamientos, la Escuela de Madrid ya estaba creada y unos de sus miembros contribuirá a hacer crecer el árbol de la Fenomenología: Xavier Zubiri, cuya ligazón con las propuestas husserlianas así como su posterior superación de las mismas son magníficamente explicadas en el estudio del profesor Conill. Resulta tremendamente interesante cómo dicho profesor revela el cambio zubiriano del lema clásico de la Fenomenología: de “¡A las cosas mismas!” a “*desde* las cosas mismas”, transformación que, a buen seguro, hoy podría ofrecernos nuevos planteamientos sobre viejos problemas. Sin embargo, no sólo los que hicieron de la Filosofía su quehacer profesional se dejaron embriagar por la Fenomenología, como pone de manifiesto A. Serrano de Haro, un investigador de reconocido prestigio que nos muestra cómo Antonio Machado recibió el influjo de Husserl. El pensamiento de éste le marcó, como se hace patente en *Juan de Mairena* y *Doctrina apócrifa de Juan de Mairena*, en la que la Fenomenología asoma en las peculiares interiorizaciones del poeta. Como puede observarse, la importancia de las tesis husserlianas se

filtró (y aún lo hace) en múltiples esferas de la cultura, de manera que leyendo un poema, sumergiéndonos en un cuadro, palpando una escultura... estamos entrando en contacto con una filosofía de gran calado. Es una pena que *Phänomenologie in Spanien* no incluya más estudios que relacionen Fenomenología y manifestaciones artísticas. Sin embargo, dada la considerable extensión del libro, resulta una carencia comprensible y perdonable.

La Filosofía es una hermosa cadena en la que lo dicho en el pasado resuena en el presente, pero para que este eco sea una realidad son necesarios unos eslabones que enlacen el ayer con el hoy. En el caso de la Fenomenología española, dos hombres han representado este papel: los profesores Fernando Montero y Javier San Martín. El primero de ellos –cuya desaparición aún resulta amarga para aquellos que tuvimos la suerte de conocerlo– comenzó a estudiar la obra husserliana cuando la Fenomenología, tras la efervescencia de la Escuela de Madrid, volvió a ser un terreno yermo. Nadó contracorriente defendiendo una posición no siempre entendida y nos enseñó que los rótulos son, en la mayoría de las ocasiones, ratoneras para las ideas que nos atrapan y no nos dejan mirar más allá. Libre de esta trampa, el profesor Montero pensaba que la Fenomenología no comenzaba con Husserl, sino que podía rastrearse en todos aquellos sistemas filosóficos que se asentaban en fenómenos originarios. Así, el bifrontismo de Parménides o el Idealismo de Kant así como su teoría de la mente serían ecos pasados que encontrarán cobijo en la Filosofía de Husserl.

De éste, Montero bebió hasta el fin de sus días y, quien esto escribe, tuvo la suerte desdichada de asistir a la que sería su última clase y puede asegurar que, con inigualable pasión, siguió dando vueltas al problema del mundo vivido.

El segundo eslabón entre el pasado y el presente que, afortunadamente aún sigue entre nosotros, es el profesor Javier San Martín que aquí incluye un excelente y diáfano estudio sobre la estructura de la reducción fenomenológica, capítulo al que ninguna reseña podrá jamás hacer justicia. Realmente, quien reseña reconoce que se le “hizo la luz” al leerlo y diversas cuestiones se diluyeron con su explicación de la “estructura de sobredeterminación” de los diferentes pasos de la reducción, así como con su defensa de que los límites de la Fenomenología son los lindes de la Filosofía. Su lectura es imprescindible para los que se inician en la senda fenomenológica porque sin la comprensión de la articulación de las “fases” del método husserliano todo trabajo será baldío; necesario para aquellos que ya llevamos años en este camino y al que no nos viene mal que nos despierten del letargo de lo dado por sabido; obligatorio para los que rechazan la Fenomenología porque sólo tras su lectura, si son coherentes, abandonarán sus críticas vanas y se dedicarán a buscar censuras fundamentadas.

El camino abierto por Husserl fue (y es) seguido por numerosos pensadores: Heidegger, Merleau-Ponty, Derrida y Ricœur son aquí los filósofos tratados por especialistas destacados, algunos de los cuales se han convertido en referentes para las nuevas generaciones. El magní-

fico análisis del profesor R. Rodríguez –al que le sigue el interesante estudio de J. Uscatescu– posee la extraordinaria capacidad de mostrarnos la ligazón entre el quehacer husserliano y el heideggeriano, así como el caminar en solitario de Heidegger hacia la Hermenéutica, con una sencillez exquisita que huye de los cansinos guiones. Por su parte, la profesora Pintos se afana en mostrar –con ese estilo claro y entusiasta que la caracteriza– cómo la Fenomenología sirvió al joven investigador Merleau-Ponty para dar forma a su preocupación por el carácter desbordante de la vida, una Fenomenología a la que se acercó de la mano de dos maestros: Aron Gurwitsch y Eugen Fink –este estudio se centra en la mediación ejercida por éste. A continuación, el profesor Peñalver, tras presentar las claves del método deconstructivo, propone una renovación –desde la crítica derridiana a Husserl– del concepto de horizonte de verdad, así como insiste en la necesidad de una filosofía de la finitud. Finalmente, el profesor T. Domingo Moratalla expone en su escrito cómo Ricœur consideraba la Fenomenología como la catapulta hacia sus personales análisis centrados en la conciencia práctica, en especial, en la voluntad de un ser humano sufriente. Dichas investigaciones persiguen un triple objetivo: mostrar que el análisis intencional puede ser aplicado al nivel afectivo; interrogarse acerca del idealismo husserliano y, finalmente, proponer una ontología de la conciencia. Estos fines son desarrollados con una envidiable transparencia, sólo al alcance de aquellos investigadores que han de dar con la llave de la interpretación de un pensador. T.

Domingo tiene, sin duda, la ganzúa y la cerradura.

Finalizados los estudios “históricos” –no exentos de originalidad–, comienza la tercera parte en la que encontramos los capítulos que hacen palpable la ramificación y los frutos que las ideas de Husserl están teniendo en la actualidad. Tras el estudio del profesor J. San Martín mencionado con anterioridad –creemos que era oportuno tratarlo allí para señalar su papel fundamental en la cadena de la Fenomenología española –, encontramos el profundo capítulo del profesor M. García-Baró –cuyo nombre es sinónimo de rigor– que se enfrenta aquí al difícil problema de la tematización de la vida que, como agua de entre los dedos, se escapa tan pronto intentamos aprehenderla conceptualmente. Encomiable es, sin duda, el esfuerzo de este profesor que aspira a mostrarnos cómo desde la Fenomenología es factible la captación de la vida al dar cabida, por ejemplo, a la temporalidad y a la síntesis. Se trata de un artículo tan bien urdido que resulta imposible extraer una hebra que lo resuma. Leerlo es, sin duda, obligatorio. Seguidamente, el profesor P. Cerezo –que, junto con J. San Martín, jugó un importante papel en la relectura orteguiana que reveló sus raíces fenomenológicas– dedica su contribución a un tema apasionante que cruza la obra de la mayoría de los grandes fenomenólogos: el cuerpo, una temática que aquí es expuesta con maestría. Aunque Feuerbach y Nietzsche comenzaron la inversión de la fórmula cartesiana, sólo la Fenomenología dispone de las herramientas necesarias para culminar este giro hacia el *sum* existencial, viraje relacionado con

el descubrimiento del “*a priori* corporal”. Desde luego, estamos ante un estudio bellísimo y exquisitamente documentado. Dicha beldad se ve acrecentada, si cabe, en el escrito del prof. César Moreno que se ocupa de aclarar las herramientas que posee el yo para abrirse al mundo y desarrollarse en él. A nuestro juicio, uno de los aspectos más interesante es el juego triangular entenosotros, con-nosotros y dentro-de-nosotros en el que se muestra lo subjetivo. Imperdonable perderselo.

El profesor U. Ferrer dedica su estudio a la ética fenomenológica, elección de agradecer ya que una de las acusaciones más repetidas que se lanzan contra la Fenomenología es ser una filosofía que da la espalda al mundo y al ser humano con sus problemas concretos. Pero, dicha imputación es absurda porque la esfera ética es fundamental para Husserl, el cual la considera coextensiva de la Razón Práctica, cuya norma regidora es actuar en pos de un fin y arbitrar los medios que se requieren para conseguirlo. Mas dicho fin no es particular, sino que tiene pretensiones universales atañendo, por tanto, a todos y cada uno de los seres humanos de este planeta. Quizás, los “post” tengan miedo de que se sepa que Husserl procuró siempre dar voz a los olvidados, a los que sufren... porque así se les rompería el argumento según el cual la Fenomenología es una filosofía de burgueses construida desde la tranquilidad material y el inmovilismo –¿y que esto lo afirmen de Husserl, de Gurwitsch, de Merleau-Ponty? A continuación, la propuesta del profesor V. Martínez Guzmán cierra este compendio de intentos originales, pensador que ha abierto una de las líneas más productivas y con mayor pro-

yección internacional: la “Filosofía para hacer las paces”. Aquí expone sus raíces haciendo uso de conceptos y procederes propios de la Fenomenología para aprehender los fenómenos radicales que se hacen patentes en situaciones comunicativas interhumanas en las que expresamos nuestra visión de la realidad así como intentamos llegar a la mutua comprensión de lo dicho. Sin duda, resulta un estudio interesantísimo que muestra la importancia de una fenomenología comunicativa y que posee la virtud de devolver la ilusión o inocularla a aquellos que no soportan la “Filosofía de salón”.

Phänomenologie in Spanien se cierra ofreciendo un Léxico que incluye breves biografías de fenomenólogos españoles que han marcado un antes y un después, la explicación de conceptos tal y como han sido tratados en nuestro país —a nuestro juicio, con algunas entradas sesgadas—, así como las distintas escuelas que de esta corriente pueden encontrarse al recorrer la geografía española. Seguidamente, el profesor Jesús Díaz realiza la ingente (e ingrata) tarea de ofrecernos una bibliografía que recoge las aportaciones fundamentales de los fenomenólogos españoles, una labor que no suele ser reconocida, pero sin la cual no podríamos saber unos de otros ni, desde luego, realizar nuestras investigaciones con la seriedad precisa.

Tarea desagradecida es, también, escribir una reseña, no sólo porque vaya o no a ser leída —hoj mucho se

hojea, pero poco se practica la lectura atenta—, sino porque siempre se tiene la sensación de dejar mucho en el camino, de que las palabras no escritas sean, precisamente, aquellas que atraerían al lector, sobre todo, si éste inicia su andadura en la difícil senda de la filosofía fenomenológica y busca desesperadamente una flecha que le marque la siguiente parada de su viaje. A éste, al novel que aún conserva la ilusión y las fuerzas, le recomendamos la lectura completa de esta obra urdida con contribuciones que, raramente, comparten el mismo nivel elevado al par que accesible. A los que seguimos en este camino, también instamos a su lectura, para no perder de vista el amplio espectro de la Fenomenología, ramificaciones que, sin duda, enriquecerán nuestras propias investigaciones. Pero, la magia de este libro es que debería ser imprescindible para aquellos que tienen pavor a la Fenomenología porque en él encontrarán unas propuestas firmes, bien fundamentadas, coherentes que, además, están expuestas con una asombrosa maestría que se combina a la perfección con esa humildad propia de los que realmente saben y no tienen miedo a saber. Y esta peculiar mixtura es, ni más ni menos, que Filosofía, esa que se escribe con mayúsculas y cuyo carácter dialogante, respetuoso, profundo y sincero suele olvidarse. Para los que quieran y/o se atrevan a palparla, *Phänomenologie in Spanien* es, simplemente, imprescindible. A partir de aquí, sobran las palabras.

PERSPECTIVAS DE ORTEGA

CEREZO GALÁN, Pedro (ed.): *Ortega en perspectiva*. Madrid: Instituto de España, 2007. 171 p.

JAIME DE SALAS

ORCID: 0000-0002-7116-4091

¿Cuál es el legado de Ortega? Evidentemente sólo se pueden hacer conjeturas sobre lo que va a ser en el nuevo siglo la recepción de nuestro autor. Pero esta pregunta planteada en el cincuentenario de su muerte ha constituido el punto de partida para un conjunto de conferencias interesantes que tienden a complementarse. Haría dos reservas de poca importancia. La primera, se refiere al poco realce que encuentran temas estéticos, literarios y artísticos que han sido centrales en la misma proyección de Ortega. Sin embargo, lo interesante es lo que de hecho se presenta –más que buscar una visión completa del autor– y que las colaboraciones tienen el nivel suficiente para justificar la atención del especialista. Es más, en su conjunto, sugiere no tanto lo que fue o incluso será Ortega, sino aquello en que más puede servir a la sociedad española actual, que se adentra en una nueva etapa de su vida democrática. El Ortega que prima aquí es el autor político y ético como se aprecia en la conclusión del balance que el propio Cerezo establece en su intervención. Desde este punto de vista, aquello por lo que primordialmente se impuso en su momento no tiene tanta importancia. Es muy posible que la retórica imperante en la nueva época sea distinta de la orteguiana, pero sus aportaciones en

el campo de la vida social son válidas haciendo abstracción de algo tan característico como puede ser su estilo.

No puedo detenerme con detalle en el contenido de estas colaboraciones pero subrayaré lo que me parece más importante de ellas.

Encuentro acertado el balance que establece Cerezo sobre la obra de Ortega. Únicamente, en lo que respecta a la metafísica, añadiría que a pesar de las limitaciones que él y Domingo Blanco ven en su pensamiento, su orientación puede tener un gran atractivo para el gran público en una edad tan individualista como la nuestra. No se trata de que sea su pensamiento propiamente “egocéntrico” o “subjetivo” como acertadamente señala Sánchez Cámara. Asume y abarca la situación del hombre individual más que otros sistemas. Éstos pueden presentarse con gran empaque académico e incluso constituir un punto de referencia importante para el propio Ortega –como puede ser el caso de *Ser y Tiempo* de Heidegger– pero la ponderación del análisis de la vida por parte del escritor español no debería desconocerse.

Como ya anticipé, la aportación mayor del volumen se encuentra en la filosofía práctica y sobre todo en la política. Las contribuciones son todas de gran interés. El artículo de Santos Juliá acierta a comparar los tres momentos de mayor implicación práctica de Ortega y las dificultades que su condición de intelectual le planteaba. Sánchez Cámara reconstruye sistemáticamente la posición de Ortega con respecto al liberalismo y

Cómo citar este artículo:

De Salas, J. (2007). Perspectivas de Ortega. Reseña de “Ortega en perspectiva”. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (14/15), 282-284.

<https://doi.org/10.63487/reo.599>



Cerezo, además de contraponer finalmente a Ortega con Giner de los Ríos y con Unamuno, formula muy convincentemente la tensión entre ideales democráticos e ideales liberales que recorre su obra política. “Entre liberalismo y democracia existe, pues, una tensión que Ortega se esfuerza en hacer productiva, equilibradora en una ecuación dinámica. El liberalismo puede y debe conservar la democracia de su degeneración en el plebeyismo y la democracia a su vez, preservar el liberalismo de su ensimismamiento egotista y elitista, al margen de los intereses sociales y colectivos”. Es cierto que no vemos hoy un verdadero sustituto para la idea de nación que con todas sus limitaciones ha sido el cauce por el que Occidente ha llegado a gestionar la revolución industrial. Cabría pensar en Ortega como uno de los últimos teóricos de un nacionalismo integrador y liberal, como resalta también Cerezo, pero en este contexto hay que valorar las referencias a la idea de Europa que hace Sánchez Cámara.

Estoy de acuerdo con Javier San Martín en lo que respecta a la importancia y las posibilidades de la ética de Ortega. Un punto de referencia para quienes nos interesan estos temas es el trabajo de Aranguren. Es cierto que Aranguren posteriormente se distanció de Zubiri y de un aristotelismo que está claramente presente en “La ética de Ortega”. Lo interesante es que este trabajo casi coincide en el tiempo con el famoso artículo de Anscombe y el desarrollo de una importante tercera vía inspirada en la *Ética a Nicomaco* frente al normativismo kantiano y al utilitarismo

en el mundo anglosajón. En cualquier caso, las reverberaciones aristotélicas del último Ortega parecen secundarias frente al influjo de Nietzsche, Goethe o Simmel en temas que resalta San Martín como el de la vocación.

También merece destacarse la ponencia de Javier Muguerza sobre la poco conocida en España trayectoria de Gaos y de sus discípulos, sobre todo la de Luis Villoro en una parte de su obra. Es uno de los aspectos más importantes de la recepción de Ortega, aunque la presencia de éste se encuentre diluida con otras influencias. Efectivamente se da en el autor de *Meditaciones del Quijote* una conciencia de la realidad de la periferia cultural que arranca de sus primeros escritos y que Muguerza acierta a mostrar en la visión de Gaos de su nueva nacionalidad mexicana. Se trataría de un “universalismo concreto”. Con ello se opera una suerte de fusión de horizontes gadameriana gracias a la cual el punto de vista propio se dilata en el contacto con el otro sin perder por ello su propia irreductibilidad.

Para volver a la visión de conjunto que *Ortega en perspectiva* permite, haría una segunda observación crítica. Hay que tener en cuenta el carácter incoativo de la obra del escritor madrileño, carácter que se añadiría a las aportaciones concretas que realizó en distintos campos. Si uno se traslada al mundo filosófico actual, a una parte importante de la reflexión moral y política de este momento, el atractivo mayor del pensamiento orteguiano no se encuentra en el esfuerzo prolongado por lograr el nivel académico que de hecho alcanzó, sino más bien en su formidable asimilación

del pensamiento de su propia época, la conciencia de los problemas a los que respondía, la capacidad de aunar distintos métodos y géneros filosóficos, el carácter experimental de parte de su obra temprana, la extraordinaria capacidad de llegar a su público y de pensar para ellos, y en última instancia la conciencia de que la reflexión no es nunca un fin en sí, sino un momento de la vida individual y colectiva. En definitiva se

trata de una fe en la razón que no necesita propiamente un sistema, sino más bien interlocutor. Defenderé siempre el logro real de la última obra de Ortega, la realizada a partir de 1927, aquella madurez que le consagra como autor académico, pero ello no implica desconocer las enormes cualidades mostradas a partir de *Meditaciones del Quijote* que le hicieron, con razón, un gran clásico del pensamiento de nuestro siglo XX.

EL JOVEN ORTEGA: PROTOHISTORIA DE UNA VOCACIÓN

MASSÓ LAGO, Noé: *El joven José Ortega (1902-1916): anatomía del pensador adolescente*. Castellón: Ellago ediciones, 2006. 395 p.

JOSÉ LASAGA MEDINA

ORCID: 0000-0001-8825-9874

Este ensayo biográfico cubre la zona de la vida y obra de Ortega que ha merecido, hasta el momento, menos atención investigadora: la juventud intelectual del filósofo, definida entre el año de su primera publicación, 1902, cuando cumple diecinueve, y 1916, fecha en que el propio autor recoge en un volumen titulado *Personas, obras, cosas* sus escritos “de mocedad”, haciendo el gesto de cerrar su periodo de formación. En rigor, éste habría terminado con el libro que se considera el verdadero inicio de la madurez (“primera navegación”) del filósofo: *Meditaciones del Quijote* (1914), pero hay una cierta polémica acerca de si es precisamente éste el año y la obra que marcan el límite y el tránsito a otro nivel filosófico, o si es, precisamente, la apa-

rición del *Espectador* que ve la luz en 1916, coincidiendo con su primer viaje a la Argentina.

El objeto de estudio de este libro es la anatomía del “alma de un español de veinte años” en los márgenes temporales antedichos. Esa tarea de disección e inspección de las intimidades ajenas aspira a reconstruir la percepción que Ortega tenía de su propio yo: del yo que creía ser y del yo que quería llegar a ser, tal y como se expresan en su múltiple escritura: cartas, artículos para periódicos, ensayos, confesiones firmadas con seudónimo, notas de trabajo, etc., es decir, sacar a la luz “la imagen histórica que proyecta” Ortega junto a “la imagen de sí mismo que vive”. También se presta atención a las teorías filosóficas que contienen sus escritos para relatar cómo “absorbe” la circunstancia histórica que le ha tocado en suerte, aquella España autosatisfecha de la Restauración canovista, en que había de dar sus primeros pasos, experimentar las primeras resistencias y saborear los primeros triunfos.

Cómo citar este artículo:

Lasaga Medina, J. (2007). El joven Ortega: protohistoria de una vocación. Reseña de “El joven José Ortega (1902-1916): anatomía del pensador adolescente” de Noé Massó. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (14/15), 284-287.

<https://doi.org/10.63487/reo.600>



El propio Ortega teorizará más tarde que la biografía de un hombre no es la acumulación de hechos y peripecias, sino que “la vida de un hombre, cualquiera que sea su puesto social y su oficio, es una lucha por realizar su personal vocación en medio del mundo, según éste sea el tiempo de su nacimiento”¹.

Tres son las fases en que divide Massó el arco biográfico de estos casi quince años, a los que corresponden sendos capítulos: “El alma de un español de veinte años” (pp. 21-107), que cubre el periodo que va desde el ya mencionado 1902 hasta 1906. El acontecimiento más destacado es, sin duda, que Ortega en 1905 realiza su primer viaje a Alemania, cursando estudios en las universidades de Leipzig y Berlín, estancia que pone fin a unos años de cierto diletantismo literario, en los que la facilidad de pluma y las ocasiones de publicar prontamente luchan en el interior del “alma” del joven con la inicial impresión de que es menester cumplir un destino que llama hacia la ciencia, la filosofía.

La segunda unidad vital se establece entre 1906 y 1910. Se titula, enfatizando el motivo temático que subyace a los escritos y lecturas del filósofo: “Ensayo de un constructo idealista” (pp. 109-215). Culmina en algunos textos “clásicos” de este periodo, como la conferencia que dicta Ortega en Bilbao, “Pedagogía social como programa político” (1910), que representa el punto de

máxima identificación con el ideario metafísico, político y pedagógico del neokantismo. Presta también atención al ensayo de ese mismo año “Adán en el paraíso”, en donde descubre que la pre-ocupación de Ortega por la estética es algo más que una inclinación de la propia subjetividad, pues será la reflexión sobre el arte español lo que “acabará desplomando la estructura neokantiana” (p. 134)

La tercera, titulada “Inicio de un mirador fenomenológico” (pp. 217-321) cubre los años que van de 1911 al inicio de la “primera navegación” en 1916. El Marburgo que Ortega visita por segunda vez, ya casado y en posesión de la cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid, le da ocasión de entrar en contacto con una filosofía nueva que ha comenzado a hacerse en Alemania: la fenomenología de Husserl. Esto orienta su evolución filosófica hacia el programa de “salvaciones” culturales, tal y como lo definirá en *Meditaciones del Quijote*. Lo más destacado de este periodo es lo que acontece en la obra y en la imagen de sí de Ortega entre lo que llama nuestro biógrafo “el año de gracia” de 1913-1914 y “el año de crisis” de 1915, evolución que se podría resumir con el cambio en los proyectos de publicaciones que lleva a cabo Ortega: de la revista *España*, cuya dirección abandona antes de que acabe el año, a *El Espectador*.

Máscaras, ciudades y preguntas son, para decirlo sumariamente, los tres ejes que con sabiduría de rastreador ha seguido Massó en su estudio de los años de aprendizaje del joven Ortega. Es casi inevitable elogiar el libro que comentamos diciendo que ha escrito la “novela

¹ “Juan Luis Vives (1492-1540)” (1940), en José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2007, V, 652.

de formación” del verdadero personaje que fue el joven Ortega, suelo y alimento de los otros “personajes” que habría de llegar a ser posteriormente. Son quince años los estudiados aquí, los mismos que según la teoría de las generaciones de nuestro filósofo constituyen la unidad de cambio histórico, los que tarda una época en cambiar su estructura generacional. Y, en efecto, cuando Massó despida a su joven Ortega, éste será el líder indiscutido del grupo humano que se dispone a emprender la aventura de cambiar los destinos de España. Para entonces ha producido el libro que contiene la filosofía del proyecto (*Meditaciones del Quijote*) y el programa para llevarlo a cabo (*Vieja y nueva política*).

Como hemos dicho más arriba, el hecho con que arranca el estudio es la entrada en la vida pública de un jovenísimo Ortega que publica una glosa a Ramón María del Valle Inclán. Lo abandona subiendo las escalerillas del barco que le ha de llevar a la Argentina. Va camino de convertirse en el filósofo maduro y escritor reconocido que todos conocemos. Lo importante es que ha encontrado su propio tono, después de muchas pruebas y repruebas, algunos miles de cuartillas escritas y rotas en la soledad de sus cuartos de estudiante en las ciudades alemanas que frecuentó, sobre todo Marburgo. Y con él la actitud que desea adoptar frente a las cosas, concebida con un discreto toque de ironía: la de espectador, pero un contemplador que urde de continuo “meditaciones” para “salvar la circunstancia”: filosofía de *integración* –el término clave de *Meditaciones*, a mi jui-

cio,– fenomenológica y pedagogía política, de mirada cosmopolita que abarcará en un único golpe de vista, España, Europa y América.

Entre ambos instantes biográficos, Noé Massó describe a un Ortega que se prueba sucesivamente las máscaras –entendido el término en su sentido etimológico: el “personaje” que el actor interpreta– del héroe (quijotesco), del místico meditabundo (Rubín de Cendoya), el literato (admirador de Balzac), el melancólico (ante la mole de El Escorial), el loco, el sabio, el celtíbero, el crítico y el pedagogo (que fundará poco después la “Liga de Educación Política Española”). Son los nombres de los epígrafes en que Massó subdivide el primer capítulo, justamente el dedicado a la vivisección del alma del joven Ortega. Son los “yoes” experimentales que prueba Ortega antes de tomar la decisión de partir para Alemania para estudiar filosofía en febrero de 1905. Después del curso 1906-07, en Marburgo, serán otras las máscaras, consecuencia de sus últimos aprendizajes cerca de Cohen y Natorp, sus maestros neokantianos: el polemista, el profesor, el orador, el meditador, años en que Ortega sigue experimentando yoes, aunque ya en una dirección más precisa. Su escritura se pone al servicio de la ilustración filosófica y de los combates políticos, en suma de la elevación del “nivel histórico” de España.

Los escenarios de estas vivencias fueron ciudades en las que vivió, Madrid, de modo casi permanente, El Escorial, el refugio para su ensimismamiento, y, en segundo plano, aquellas por las que pasó y en las que estudió: Leipzig y

Berlín, Marburgo y Munich, Zaragoza y Bilbao, Florencia y París.

Y habida cuenta de que la actividad que termina dando sentido a la vida de Ortega es la filosofía, resulta evidente que las preguntas habían de multiplicarse hasta formar un enjambre. Massó, consciente de lo imposible de escrutarlas todas, decide su línea de investigación en torno al modelo antropológico, la pregunta por el hombre, que, de manera no intencionada, va respondiendo Ortega. A la altura de 1914, en *Meditaciones del Quijote*, ya estará decidido que la respuesta a la pregunta metafísica por excelencia, ¿cuál es la realidad radical?, es la vida humana, la consistencia que lo humano da al hecho mudo, bruto del vivir biológico. Ortega ha llegado ahí desde dos preguntas menos ambiciosas, aparentemente: la pregunta por el yo, por el “fondo insobornable” y la pregunta por *su circunstancia*: “Dios mío, ¿qué es España?”

El viaje biográfico termina el año 1916 con una despedida del biografiado que dice adiós a su propia juventud en el prólogo a su segundo libro, recopilación de sus primeros escritos, *Personas, obras, cosas*, y con un programa que pretende abrirse el futuro: *El Espectador*, una revista para contar las cosas en voz baja. Que Ortega acertó a la hora de invertir los esfuerzos de su juventud, queda demostrado ante el hecho de que la revista tuvo ocho números, el último publicado en 1934. Quiso el azar que una inesperada invitación a dictar unas conferencias en la Argentina proporcio-

nara la ocasión para que Noé Massó pudiera despedirse del joven Ortega con toda la elegancia que contienen estas hermosas palabras: “Acodado en la popa del trasatlántico, José Ortega no sabe ni qué es el mundo, ni que va a ser de su vida ni qué hay que hacer con esa España *multiforme y entera*, pero sabe quién es, todo eso que ha sido: un editor fracasado, un político sin partido, un profesor entusiasta, un kantiano desconcertado por la estética, un cartesiano sin método, un becario melancólico, un celtíbero hirsuto, un jovenzuelo nietzscheano o un alma centrífuga atrapada en un internado de jesuitas” (p. 308).

El libro contiene, además, un Anexo con algunos escritos de juventud muy poco conocidos como el primer artículo que publicara Ortega, titulado “Glosa. A Ramón del Valle-Inclán” o el primer artículo de unas “Meditaciones del Escorial” que con el tiempo crecerían hasta convertirse en unas importantes conferencias dictadas en el Ateneo en 1915 y más tarde en un artículo de *El Espectador* VI (1924). Mención aparte merece la cronología que desde 1856 a 1916 lleva a cabo Massó, vaciando y ordenando mucha de la información disponible hasta el momento en publicaciones y archivos. La inteligencia y cuidado con que estudia toda la producción de Ortega, incluida toda la correspondencia publicada, hace de este libro una obra de obligada consulta para cualquier estudioso que en el futuro se aventure en esta compleja zona de la vida de José Ortega.

LECTURAS ORTEGUIANAS DE EL QUIJOTE

SEVILLA FERNÁNDEZ, José Manuel: *Conquistar lo problemático. Meditaciones del Quijote de Ortega y Cervantismo*. Sevilla: Fénix, 2005. 197 p.

FERNANDO H. LLANO ALONSO

ORCID: 0000-0001-7589-4166

Frente al dicho común que afirma: “Nunca segundas partes fueron buenas”, recogido (acaso también acuñado) por Miguel de Cervantes en el Capítulo IV de la Segunda Parte de *El ingenioso hidalgo Don Quijote de La Mancha*, la crítica literaria ha coincidido tradicionalmente con el parecer del genial escritor madrileño siempre y cuando este aserto se aplique tan sólo al *Quijote* de Avellaneda y no a la segunda parte de su novela original, publicada en 1615, la cual estaría, como mínimo, al mismo nivel –si no superior– al de la Primera Parte (aparecida con diez años de antelación). Salvando las oportunas distancias que deben mediar entre una obra literaria y un ensayo filosófico, y situándonos en un plano ontológico-filosófico, creo que se podría afirmar lo mismo respecto al libro que nos ocupa, en el que su autor, el profesor José Manuel Sevilla, iguala cuando menos si es que no supera incluso– la calidad de sus investigaciones, que están centradas en la razón narrativa e histórica y dirigidas a la fundamentación de una crítica de la razón problemática y a la sistematización de una ontología del problematismo: *G. Vico. Metafísica de la mente e historicismo* antropológico (Sevilla, 1988); *Tramos de Filosofía* (Sevilla, 2002); y *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su Ortega y*

Gasset (Perugia, 2002, este último libro, por cierto, fue objeto de comentario en el número anterior de la *REO*) son algunas de sus monografías más destacables en este sentido, aparte de sus numerosas colaboraciones en revistas especializadas y libros colectivos, de tres de los cuales es coeditor: *Metáfora y discurso filosófico* (Madrid, 2000); *Pensar en el nuevo siglo* (3 vols., Nápoles, 2000) y *Simulación y disimulación* (Sevilla, 2003).

Conquistar lo problemático. Meditaciones del Quijote de Ortega y Cervantismo (Sevilla, 2005), libro precedido de *Una no excusada apuntación de Don Quijote sobre la condición de filósofo* a cargo del profesor José Villalobos, constituye el primoroso resultado de la recopilación de “Cuatro lecciones napolitanas” impartidas por el profesor José Manuel Sevilla entre los días 4 a 7 de octubre de 2004 en el *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*. Este curso, titulado *Meditazioni sul Don Chisciotte: problematicismo e ragione narrativa* fue, también, la continuación de otro curso anterior, dictado tres años antes celebrado en la misma sede y dedicado al estudio del *Humanismo filológico (histórico) y pensamiento metafórico en José Ortega y Gasset*. Fiel al coherente continuismo que caracteriza su original línea de investigación, el autor parte de las “meditaciones” orteguianas del *Quijote* para, desde esta particular perspectiva, proyectar la arquitectura de una *ontología del problematismo* y desplegar así el modelo de razón narrativa que, según explica Sevilla, “nos conduce desde la metafóricidad de lo real hasta alcanzar la

Cómo citar este artículo:

Llano Alonso, F. H. (2007). Lecturas orteguianas de “El Quijote”. Reseña de “Conquistar lo problemático. Meditaciones del Quijote de Ortega y Cervantismo” de José Manuel Sevilla Fernández. *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 288-291.

<https://doi.org/10.63487/reo.601>



conquista de lo problemático, integrando en este proceso el propio humanista-retórico dominio cervantino (y la mirada orteguiana) de la voluntad de aventura” (p. 41).

El cuerpo central de este libro se divide en cuatro capítulos (que se corresponden con las cuatro conferencias dictadas por el profesor Sevilla Fernández en su curso italiano sobre el Quijote anteriormente mencionado).

En el primer capítulo, titulado: “Ontología del problematismo, razón narrativa y cervantismo”, el autor realiza una advertencia metodológica: para llevar a cabo su particular meditación del Quijote, ha tenido presentes, como obras de referencia, el *Quijote* de Cervantes (1605-1615), la *Scienza nuova* de Giambattista Vico (1744) y las *Meditaciones del Quijote* (1914), además de dos importantes ensayos sobre el pensamiento y la obra de Ortega: las *Nuevas meditaciones del Quijote*, de Ciriaco Morón Arroyo y *La voluntad de aventura*, de Pedro Cerezo Galán. En este sentido, la principal novedad que los conocedores de los escritos anteriores del profesor Sevilla podrán encontrar en este nuevo ensayo es que en él se ha sumado a su particular perspectiva filosófica u ontológica de la realidad problemática, además de los puntos de vista de Vico y Ortega sobre la realidad, la razón y la filosofía, *la mirada creadora* de Miguel de Cervantes. Tanto en Vico y Ortega, como en Cervantes, hay una común voluntad de sistematicidad, es decir, existe el convencimiento de que “todo confluye en una unidad de sistema: en una unidad narrativa donde las partes adquieren sentido”. En

sintonía con este argumento ontológico-problemático, también Sevilla entiende que la realidad se nos da como una *multiplicad de problemas*; de tal modo que “en el sistema encontraremos la forma superior que unifica la conciencia del individuo con el saber de la totalidad” (p. 67). Así pues, como medida para meditar sobre los problemas del hombre contemporáneo, Sevilla propone comenzar a reflexionar sobre aquellos que son para nosotros más cercanos y circunstantes para pasar después a pensar sobre los más complejos, esto es, que debemos ir de lo concreto a lo universal, y de lo particular a lo general. A este respecto, según Sevilla, la primera conclusión que cabe extraer de esta ontología del problematismo es que debemos aprender a unificar todos los problemas en uno solo, tomándolos de raíz (radicalmente), puesto que ningún problema, por minúsculo o mayúsculo que nos parezca, puede ser dejado de lado en nuestro pensar. De ahí que el profesor de la Universidad Hispalense proponga el perspectivismo, asentado en el circunstancialismo, vinculado al problematismo y a la voluntad de sistema, como el modo que “nos permita terciar y no caer en el dilema entre el particularizante escepticismo [...] y el racionalismo dogmático” (pp. 83-84).

En el segundo capítulo, “Ingenio, ironía y burla metódica”, el autor parte de una convicción raciovitalista, perspectivista e historicista-problemática que Ortega expresó de esta manera tan sencilla como sugerente: “Pero nuestra idea de la realidad no es nuestra reali-

dad" (V, 388)¹. A este respecto, pese a que Vico y Ortega comparten la idea de que "la vida sin verdad no es vivible", ambos admiten una especie de relativismo epistemológico que sostiene que sobre la realidad no hay una verdad inmutable, absoluta y eterna, puesto que sobre ella existen múltiples perspectivas (aunque unas sean más completas que otras). De aquí deduce Sevilla la historicidad de la verdad (al igual que la historicidad de la razón). Como Ortega, nuestro autor piensa que "la verdad es histórica", es más, que "la verdad se da en la historia", por lo que la considera como una "razón narrativa" y, al mismo tiempo, como una alternativa válida a la razón abstracta, dogmática, idealista y utópica. Tanto Cervantes, como Vico y Ortega, convergen nuevamente en su aceptación de un humanismo narrativo que prima "la prevalencia de la palabra circunstancial e histórica sobre la idealizada primordialidad del ente, y que prima la preeminencia del valor filosófico de la verdad retórica frente a la verdad ideal y especulativa postulada por el pensamiento racional-idealista" (p. 92).

De especial interés resulta el tercer capítulo, donde el autor realiza una original "Lectura de *Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset". Aquí abunda Sevilla en el estilo cervantino ("la manera cervantina de acercarse a las cosas"), que es el de la mirada creadora, y en la

idea de "salvación", esto es, en el nombre del humanismo orteguiano. Pero, a decir verdad, lo que más le interesa a Ortega de su lectura del *Quijote* de Cervantes es, precisamente, hallar la clave de su manera de pensar. En otras palabras, Ortega (y el profesor Sevilla también) reivindica una lectura ontológica del *Quijote*, que sea profunda, comprensiva-recreadora y significativa, no geometrizable y aislada de la novela cervantina "como si fuera un triste y gris universal abstracto". Pero, como señala oportunamente Sevilla, el *Quijote* es mucho más que una ocasión y un motivo para filosofar; en realidad, el *Quijote* representa más bien "el *pluriverso*", la plenitud de la narración, una empresa de claridad, una voluntad creadora, en suma, "una estructura donde cada cosa puede ser vista como centro de un universo, y donde unas con otras se traban en conexión y armonía" (p. 136). Don *Quijote* es también "la metáfora del problematismo, de la inseguridad de la vida y del carácter mutable y metafórico de la misma naturaleza humana" (p. 139). Y es que, en efecto, lejos de ser una justificación caballeresca, el *Quijote* entraña, sobre todo, una clara *voluntad de aventura*, una salida a la vida en busca de la plenitud, hecho que justifica el que algunos autores hayan visto en él "un novedoso y actual tratado de humanología" (p. 144).

Por último, en el cuarto capítulo, "El ingenioso hidalgo. Razón cervantina y metafóricidad de lo real", el profesor Sevilla profundiza en la idea (compartida con Pedro Cerezo) de que el *Quijote* "es el libro de la voluntad de aventura". Es decir, que es mucho más que un sim-

¹Véase José ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias* (1940), en *Obras completas*. Madrid: Taurus, 2005, t. V, p. 388 (el autor cita por la edición de las *Obras completas* de Paulino Garagorri, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid, 1983).

ple libro de aventuras caballerescas y que una mera parodia de éstas. El *Quijote* es, en realidad, “el mundo de la vida encarnado en novela” (p. 157). En definitiva, con su novela, Cervantes centrifuga sobre sí la aspiración quijotesca del humanismo historicista y problemático, que se traduce en la pretensión de vivir la vida con plenitud de sentido. Ahí, Sevilla vuelve a descubrir otro punto de afinidad entre Cervantes, Vico y Ortega en su manera de entender el heroísmo como una búsqueda constante de la autenticidad personal, en el sentido de querer *la posibilidad* o, parafraseando a Ortega, “la voluntad de ser lo que aún no se es” (ésta es la *ratio essendi* de la voluntad de aventura que inspira, como hombre, al héroe trágico de Cervantes). Para Sevilla, Don Quijote encarna la voluntad y el ánimo en estado puro, es decir, el ideal de vida heroica entendido como una vida plagada de deseos, de proyectar empresas, de querer aventuras. Ése es, a juicio de nuestro autor, el camino para el hombre auténtico: “salir de la inerte cotidianeidad de una existencia cosificada”. Por eso, el final de la aventura coincide en el *Quijote* con su vuelta a la cordura de la cotidianeidad. La pérdida del sueño como frontera, la muerte de la vitalidad (y de la locura de vivir) es reemplazada por la razón conformista, es decir, por la razón del sinsentido para vivir. Esto explica que, en las postrimerías de la

novela, el fiel escudero Sancho (compañero de *venturosas desventuras*) termine quijotizándose (vitalizándose) y que, retornando al discurso melancólico y trágico de su señor, trate de convencer al moribundo hidalgo manchego de que “es más fácil vivir loco que morir cuerdo”. En consonancia con Sancho, se pregunta Sevilla si vale la pena vivir en un mundo donde no se pueda dar rienda suelta a la imaginación, y si tiene sentido una vida vegetativa sin voluntad de plenitud y sin ánimo de intenciones (lo cual nos recuerda, por cierto, la concepción orteguiana de la vida como “quehacer”).

Concluye su *ingenioso* y sugerente libro el profesor Sevilla Fernández con una exhortación a sus lectores para que releen el *Quijote* con los ojos de la imaginación y de la razón vital. A propósito de esta sugerencia, el profesor de la Universidad de Sevilla deja en el aire esta idea para desarrollarla en un futuro ensayo sobre la ontología del problematismo: la posibilidad de meditar también sobre Sancho como *alter ego* de Don Quijote, puesto que hacerlo supondría también filosofar sobre temas tan complementarios a los aquí tratados como: “la fidelidad, el conformismo, la vida espontánea e insegura, y el temor a razonar, pero no a la verdad” (p. 183). Estas propuestas bien merecerían a nuestro parecer denominarse las nuevas *Meditaciones del sanchismo*.

EL MARCO POSTMODERNO

LA RUBIA PRADO, Francisco: *Una encrucijada española: ensayos críticos sobre Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005. 286 p.

JUAN NAVARRO DE SAN PÍO

ORCID: 0000-0002-6402-9027

Sostiene Manuel Garrido que el cuadro *La Escuela de Atenas* interpretado en clave española nos devolvería la imagen de Unamuno en el lugar de Platón, dirigiendo su brazo hacia el cielo, y la de Ortega en la posición de Aristóteles, reclamando un suelo vital e histórico para las ideas. Decía, además, que el libro que sostendrían las manos del pensador vasco sería *Del sentimiento trágico de la vida*. Y tal vez, añadido, Ortega llevaría consigo un ejemplar de *Meditaciones del Quijote*. En la portada del libro aquí reseñado aparecen ambos autores retratados, sólo que Ortega –sonriente y alciónico en el rostro– ocupa un lugar superior al de Unamuno –de mirada ensimismada y taciturna–, aunque intuyo, tras la lectura del libro, que dicha ubicación de las imágenes se debe a una simple circunstancia gráfica y estética.

Francisco La Rubia Prado, catedrático de Teoría literaria, Historia intelectual y Literatura española en la Universidad de Georgetown (Washington, DC) ha reunido en *Una encrucijada española* una serie de ensayos críticos sobre Miguel de Unamuno y Ortega y Gasset, fruto de una sólida y dilatada investigación que el autor lleva realizando sobre la filosofía y la literatura españolas, analizadas a la luz del postestructuralismo francés, la

deconstrucción o el psicoanálisis, entre otras tradiciones postmodernas traídas a colación por La Rubia. Los ensayos aquí recogidos aparecieron anteriormente en diversas revistas culturales, entre ellas la propia *Revista de Estudios Orteguianos*, y han sido revisados y actualizados para la presente edición. Sus fuentes teóricas están expuestas de un modo más sistemático y unitario en *Alegorías de la voluntad* (1996), *Unamuno y la vida como ficción* (1999) así como la tesis doctoral (1990) realizada sobre el autor de *La rebelión de las masas*.

El bloque de Unamuno está compuesto de cinco capítulos donde el autor analiza las siguientes obras del escritor vasco: *En torno al casticismo*, *Amor y pedagogía*, *El espejo de la muerte*, *La tía Tula* y *Abel Sánchez*. A partir los ensayos casticistas, se exponen las características de la filosofía orgánica y de la psicología del pueblo (*Völkerpsychologie*) en el contexto de la disciplina germánica (Moritz Lazarus, Heymann Steinthal). Según los autores alemanes, el contenido objetivo del *Volkgeist* se constituye desde las “condiciones externas” (origen común, suelo, clima, alimentación, etc.) y las “condiciones internas” (mitos comunes, religión, arte, literatura y lenguaje) del paisaje. Para La Rubia, aun siendo influyentes en Unamuno los factores externos, “el único criterio legítimo para hablar de pueblo, casta o *Volkgeist* es espiritual” (p. 37). Esta espiritualidad intrahistórica que recorre el paisaje unamuniano es lo que le separa del “espíritu territorial” de Ganivet pues para el autor del *Idearium español* es la

Cómo citar este artículo:

Navarro de San Pío, J. (2007). El marco postmoderno. Reseña de "Una encrucijada española: ensayos críticos sobre Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset" de Francisco La Rubia Prado. *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 292-295.

<https://doi.org/10.63487/reo.602>



geografía la que determina inexorablemente la historia y la cultura. Para el Unamuno casticista, al igual que el Ortega de las *Meditaciones*, el determinismo ambiental es reemplazado por una relación interactiva entre individuo y medio.

Aunque generalmente se ha considerado *Niebla* paradigma de la reflexión sobre el desarrollo de la personalidad y la muerte, La Rubia reivindica la relevancia y complejidad que encierra *Amor y pedagogía* en esos temas así como en la idea de la escritura que subyace a dicha novela. La existencia auténtica de Heidegger y la figura de la ironía en Paul de Man constituye el soporte teórico desde el que es leída la novela sobre la vida de Apolodoro y su hijo. El pensamiento organicista según el cual el “todo es más y anterior a la suma de las partes” es, junto a la citada autenticidad heideggeriana, el hilo hermenéutico que recorre la interpretación de la serie de relatos que componen *El espejo de la muerte*. La virginidad y el ansia de maternidad son los temas tratados a partir de *La tía Tula*, comparados con la versión cinematográfica de Miguel Picazo (1964) que acentúa, sobre todo, la sexualidad reprimida de la protagonista en el contexto de la dictadura franquista. Finalmente, La Rubia plantea una fenomenología de la envidia, los celos y el resentimiento en *Abel Sánchez* que le conduce a la voluntad de poder de Nietzsche.

La parte dedicada a Ortega también contiene cinco capítulos en los que el filósofo madrileño dialoga con Unamuno y Zuloaga, la novelística de Baroja, el formalismo ruso, el clasicismo y el

romanticismo junto a la modernidad y la postmodernidad o la noción filosófica de marco. El primero de los ensayos se centra en el cuadro de Zuloaga *El enano Gregorio el botero*, a partir del cual La Rubia esboza una comparación interpretativa entre Ortega y Unamuno, pues si el primero ve en él un interés más sociológico (expresa la “voluntad de incultura”) que artístico, el pensador vasco sí que aprecia su dimensión artística necesaria para comprender la identidad intrahistórica que revela el lienzo. De alguna manera, el cuadro de Zuloaga es un exponente simbólico de las diferencias que separan la mirada constructora de Ortega frente a “la negación como sensibilidad” que arrastran tras de sí los “perros sin collar” (Unamuno, Pío Baroja, Ramiro de Maeztu, etc.). No por ello dejan de coincidir en el diagnóstico epocal del que es emblema el lienzo de Zuloaga: el marasmo de una sociedad en crisis que busca una nueva orientación existencial y cultural.

El último de los ensayos, “*Meditación del marco*: el diálogo de Ortega y Gasset con la modernidad y la postmodernidad”, ya publicado en la *Revista de Estudios Orteguianos* (n.º 8-9, 2004, pp. 93-108), se erige en verdadera y paradigmática encrucijada de caminos para leer a Ortega. El formalismo ruso y la deconstrucción de Derrida son las dos atalayas teóricas que le sirven a La Rubia para interpretar el texto orteguiano. El marco aísla herméticamente el contenido artístico de la obra, separándola de la realidad material y utilitaria. Como señala La Rubia, el fino espíritu de Simmel planea sobre

las páginas del breve ensayo orteguiano:

el espacio acotado en la representación pictórica es algo totalmente distinto del real, del vivido por nosotros. Pues mientras que en éste sólo es posible tocar el objeto, en el cuadro sólo puede ser contemplado. Mientras que en un fragmento del espacio real es percibido como parte de un infinito, el espacio del cuadro lo es como un mundo encerrado en sí mismo.

En el ensayo citado, Simmel traza una analogía entre la misión estética del asa de una taza y la del marco de un cuadro:

Pero no sólo el cuerpo del vaso debe obedecer a las exigencias del arte; las asas no son meros asideros indiferentes a todo el valor artístico en su forma, como los elementos del encaje del marco de un cuadro¹.

Además, en su análisis del texto, La Rubia trae a colación el ensayo "Parergon", incluido en el volumen *La verdad en pintura*, donde Jacques Derrida apunta que el discurso filosófico de la modernidad se ha fundamentado siempre en la centralidad del *ergon* (lo esencial, la obra), excluyendo y relegando al olvido el *parergon* (suplemento, accesorio, marco). Para La Rubia, el movimiento deconstructivo "afirma la centralidad de lo que se suponía margi-

nal" y aunque Ortega "no se extienda en el análisis de las implicaciones filosóficas", el "poder o la centralidad del marco" está en él "explícitamente expresado" (p. 253).

Desde hace unos años, sombras postmodernas tiñen la luminosa modernidad crítica de Ortega. Es cierto que la obra de Ortega guarda rincones hermenéuticos en los que resulta fácil reconocer ciertos aspectos de la actual sensibilidad postmoderna pero persiste una diferencia sustancial entre Ortega y el *discurso postmoderno*, pues el autor de *Historia como sistema* aspira a una reforma de la razón *desde dentro*, pero sin superar de un modo absoluto la perspectiva de la razón. La crítica orteguiana va dirigida no contra la *razón*, sino contra el *racionalismo* como ideología que ha olvidado la importancia de la circunstancialidad vital. Como sostiene Pedro Cerezo, la originalidad de Ortega consiste "en haber anticipado, sobre la pista de Nietzsche y Simmel, el problema radical de la crisis de la cultura". Pero no hay en Ortega una "impugnación a la razón" ni mucho menos se le puede considerar "un profeta de la postmodernidad", como advirtió Ciriaco Morón Arroyo.

Aunque Ortega se definiera en una ocasión como "nada moderno y muy siglo XX", el filósofo español únicamente "deja de ser «moderno» –al modo fundamentalista cartesiano–, sin renunciar al espíritu de la Ilustración"². Es decir, estaríamos, concluye Cerezo, ante una

² Pedro CERESO GALÁN, "Ortega: ¿«nada moderno y muy siglo XX»?", en VV.AA: *El Madrid de Ortega*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/ Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2006; pp. 151 y 155.

¹ Georg SIMMEL, "El asa", en *Sobre la aventura. Ensayos de estética*. Barcelona: Península, 2002; pp. 169-170.

ilustración crítica, consciente de sus sombras y paradojas pero sin ceder a la nostalgia romántica ni a la tentación nihilista. Entre otros motivos porque Ortega, a diferencia de Heidegger, sigue siendo un ilustrado al considerar la técnica como única fuente posible de libertad y felicidad: “la idea de un mundo coincidente con los deseos del hombre es precisamente lo que llamamos «felicidad» y los medios para lograr esa coincidencia se llaman «técnica»” (*Goethe sin Weimar*, Oe83, IX, 583).

Incluso el Ortega de la “razón narrativa” y del “cartesianismo de la vida” no abandona el territorio de la razón a pesar de tomar conciencia de la posibilidad del naufragio, de las ocasionales tempestades irracionales que pueden arrastrar al yo mar adentro, en su lucha cotidiana con sus adversas circunstancias:

Sin duda, la idea de razón está hoy desdibujada y confusa pero si ensayamos sinceramente desasirnos de su disciplina, volver la espalda y proclamar, cada uno para sí y para los demás lo que sería –consecuente– el derecho a la irracionalidad, pronto advertiríamos que en una u otra forma, con una u otra figura y definición, el comportamiento racional nos llama con voz imperativa desde el fondo de nuestra conciencia, como si no fuese cuestión de opiniones, por tanto de nuestra fe o nuestro descreimiento, el tener que ser racionales (*Sobre la razón histórica*, Oe83, XII, 324).

Quizás hubo un momento en la vida intelectual de Ortega en el que se reconoce cierto temblor en la voz racional de

sus textos, de duda o vacilación frente a lo que posteriormente fue asumido como imperativo. Fue durante los años iniciales de las salvaciones o meditaciones, cuando la idea de razón todavía no estaba “dibujada” bajo el prisma del sistema. Hay en *Meditaciones del Quijote*, como supo ver María Zambrano, una “razón que se busca”, dando forma a un nuevo lenguaje del pensar, más próximo al ensayo que al tratado, y donde el *logos* y el *eros*, la verdad y la belleza caminan armoniosamente por sus páginas. Pero Ortega se encargó posteriormente de *borrar las huellas* de este nuevo pensar alumbrado en 1914, quedando oculto en su propia lectura retrospectiva de sus textos juveniles en clave de razón vital, ausente ésta en *Meditaciones del Quijote*.

“Una reflexión absolutamente relevante a nuestra propia contemporaneidad” es la frase con la que concluye el libro, a propósito de la actualidad que ofrece el ensayo *Meditación del marco*. Creo que esa frase resume el planteamiento de *La Rubia*, ya que incide en el *leit motiv* de su obra: la pretensión de leer a Unamuno y Ortega no sólo como encrucijada de la cultura española sino también como enclave de la modernidad de sus obras y de nuestra postmodernidad como lectores. Pienso que el valor de *Una encrucijada española* reside en resaltar nuestra circunstancia postmoderna para dialogar con Unamuno y Ortega y explorar así otras vías interpretativas. Tal vez ellos no sean postmodernos pero sí determinados marcos hegemónicos de lectura. Aquellos que muestran la permanente actualidad de los clásicos.

UNA FILOSOFÍA NADA "MODERNA" Y MUY SIGLO XXI

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. 212 p.

ALEJANDRO DE HARO HONRUBIA
ORCID: 0000-0003-1936-3920

Se recogen en papel impreso, se *librifican*, una serie de trabajos, publicados previamente en soporte electrónico por la revista *Circunstancia* en su número seis (enero de 2005), que abordan aspectos claramente definitorios del pensamiento de José Ortega y Gasset. Hablar de Ortega en circunstancia es hablar de Ortega en perspectiva. Sobre ésta ya ha escrito mucho y bien –empresa nada fácil– su querido discípulo, ya desaparecido, Antonio Rodríguez Huéscar. Perspectiva y circunstancia, que remiten a un yo concreto de aquí y de ahora, incrustado en el más absoluto presente, identifican toda vida en su particular singularidad. Aspecto éste muy importante cuando se habla de Ortega y la Modernidad. Lo concreto-singular frente a toda dogmática pretensión de abstracta universalidad (universalismo racionalista). El logro de Ortega, aún por reconocer plenamente, es haber aunado –fielmente hermanado– como nadie antropología y filosofía. Su filosofía de la vida humana, auténtico enclave en la historia de la metafísica occidental, evita un excesivo coqueteo intelectual tanto con realistas (ingenuos empiristas) como con idealistas (dogmáticos universalistas). Cientos de páginas dedica Ortega en sus *Obras completas* a

esta dialécticamente debatida oposición, a la que responde desde una filosóficamente novedosa ontología del humano vivir. Mesurado como nadie, a Ortega le interesa aunar singularidad (autonomía) y afán –no dogmático– de universalidad (pantomía): Antropología Filosófica. La razón vital es razón histórica circunstanciada y, si se me permite, antropologizada. Se detiene e incrusta en el hombre concreto de aquí y de ahora (inserto en ineludibles circunstancias), y no como universal abstracto. Se consolida –no hacía mucho que nació como ciencia social independiente– la antropología en la primera mitad del siglo XX (funcionalismo, estructuralismo, estructural-funcionalismo, etc.). Siglo en el cual se asientan (también consolidan) la fenomenología, el historicismo, el personalismo, el existencialismo, la hermenéutica, etc. Siglo en que emerge, al compás de las ideas del tiempo nuevo, la filosofía de la razón vital que apoyándose en lo que aquellas corrientes filosóficas tienen de pretensión antropológica (el sentido histórico de la vida concreta personal), se desmarca de la Modernidad. Hablar de ésta, es hablar principalmente, aunque no sólo, de racionalismo, subjetivismo, industrialismo, capitalismo, democratismo y científicismo. Tendencias *modernas* burguesas que Ortega se negaba a asimilar, por ser claros fenómenos instigadores de la temida por el filósofo rebelión de las *masas*. A ésta se alude en más de una ocasión en este libro que aquí reseñamos. Así hay que entender, en mi opinión, la muy citada, no sé si del todo comprendida, frase de Ortega: “Nada

Cómo citar este artículo:

De Haro Honrubia, A. (2007). Una filosofía nada "moderna" y muy siglo XXI. Reseña de "Ortega en circunstancia: una filosofía del siglo XX para el siglo XXI". *Revista de Estudios Ortegaianos*, (14/15), 296-300.
<https://doi.org/10.63487/reo.603>



moderno y muy siglo XX". Sentencia que hace de Ortega un nada desdeñable crítico constructivo de la Modernidad, junto –aunque el pensamiento de alguno de éstos es más demoledor por destructivo– a Nietzsche, Heidegger, Horkheimer o Adorno. Nada *modernos* y muy siglo XXI, por entrar ya en materia, los autores que a este libro dan vida, algunos de los cuales se han casi “desvivido”, si se me permite la osada expresión, por la obra de Ortega y la circunstancia a la que ésta se debe, se aproximan a aquél en estos trabajos con valiosa perspectiva, sabedores de la responsabilidad que supone abordar un pensamiento claro pero filosóficamente denso como el de Ortega y, sobre todo, convencer con sus palabras especialmente a estudiosos y afines a la obra del teórico madrileño. Sin contar la generosa presentación que los editores Javier San Martín y José Lasaga realizan, este libro recopilatorio recoge doce trabajos (dos de ellos de los autores citados) que tratan aspectos punteros de la filosofía de Ortega. Gerardo Bolado, en su artículo “La renovación institucional de la filosofía en España después de Ortega”, aborda la impronta de éste en una España filosóficamente esquelética.

Noé Massó Lago, en su trabajo “En torno a los veintiséis años de Ortega y Gasset: la rigurosa cronología viviente”, trata de explorar el alcance intelectual del joven Ortega a la altura cronológica de veintiséis años, haciendo especial hincapié en dos textos de reconocida importancia en la obra de aquél: “Renán” (1909) y “Adán en el paraíso” (1910). Su objetivo es explorar el alma intelectual de Ortega por esas fechas.

Juan Padilla, en su artículo “La función biográfica de los arquetipos. A propósito de *Mirabeau o el político*”, aborda el concepto de arquetipo desde un punto de vista filosófico y su proyección política. Y a partir de aquí diserta ampliamente sobre arquetipos (las cosas según su ineluctable realidad) e ideales (las cosas según estimamos que debieran ser), mostrando, como han hecho varios de los autores de este libro, la noble oposición de Ortega al idealismo metafísico de la Modernidad.

Marta Campomar, en su ensayo “Ortega y Gasset, un viajero imaginario por la Argentina”, se ocupa de la huella intelectual y vital que dejó el alma del hombre y el pueblo argentinos en Ortega. Un país, la Argentina, al que Ortega debe parte del sustento filosófico-vital que alimenta su producción intelectual.

Margarita Márquez Padorno, en “Revista de Occidente, 1923-2005. Unos apuntes sobre su historia”, subraya la importancia de *Revista de Occidente* en el ámbito cultural español, su contribución a la formación y modernización de España. *Revista de Occidente* se despoja de todo ropaje político-cotidiano y tiene como objetivo analizar toda la cultura en el sentido más amplio del término. Es uno de los iconos culturales de este país.

Javier Zamora Bonilla, en su trabajo “El impulso orteguiano de la ciencia española”, pone intencionadamente el dedo en la llaga, por cuanto muestra el desamparo de Ortega, tanto de esperanzada juventud como de dolorosa madurez, al constatar la debilidad de España en materia de cultura científica. El profesor Javier Zamora muestra la relevancia del primer periodo de la obra de Ortega.

Época jalonada por un vivo deseo de hacer de España un país a la altura de los tiempos en materia cultural científica. Hablar de ciencia es hablar de educación y cultura superiores, y de los medios que hacen a éstas posibles. Cuestión a la que también alude el profesor Javier Zamora. España *le dolía* a Ortega. Solución: abrirse a Europa (*européismo germanófilo*), al cientifismo culturalista alemán neokantiano. Ciencia europea, clasicismo científico, empresas e iniciativas científico-culturales (*El Sol, Revista de Occidente*, etc.) como bálsamo para solucionar el problema de España: un problema de educación y cultura.

Las insuficiencias en materia científica de España es asunto tratado no sólo por Javier Zamora. También se ocupa de ellas Javier San Martín. Éste, en su artículo titulado "Husserl y Ortega: sobre la crítica de la cultura en la fenomenología", estudia la relación de Ortega con la Modernidad, a la que éste se aproxima en su primera época, respaldado por sus maestros socialistas neokantianos, Hermann Cohen y Paul Natorp, y de la que tanto renegó, sobre todo en lo que de excesos presentaba a todos los posibles niveles, a partir de 1912 aproximadamente. Es difícil aplicar principios matemáticos a esta debatida cronológica cuestión. El problema de España, como afirma el profesor San Martín, es un problema de ciencia y moral para el joven Ortega. En España no se había desarrollado la Modernidad. He ahí la raíz de nuestros males. En mi tesis doctoral demuestro, no obstante, que un Ortega *intelectualista*, platónico-fichteano, también hegeliano, deja paso a un Ortega más *vitalista*, en la onda filosófica de Simmel,

Bergson o Dilthey, a partir de 1912-1913. Y también sorprendido favorablemente por la fenomenología de Edmund Husserl, en la que se apoya, como dice el profesor San Martín, para llevar a cabo una crítica cultural de la Modernidad, similar a la de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*. Crítica cultural con notable presencia en *La rebelión de las masas* (1930), auténtico grito explosivo contra lo más enfermizo de la Modernidad. Obra representativa, en muchos de sus aspectos, del nuevo modo de sentir de la filosofía contemporánea. Una filosofía cercana al entrañable *mundo de la vida* (*Lebenswelt*), de las vivencias sentidas, ajeno a las *modernas* construcciones intelectuales *more geométrico*. Demostrar la ligazón de Ortega con la fenomenología ha sido verdaderamente el principal campo de batalla del profesor San Martín. Que la fenomenología es para Ortega un instrumento cognitivo correctivo de los excesos racionalistas de la Modernidad queda fuera de toda duda. La fenomenología significaba para aquél, como afirma el profesor San Martín, la superación de la Modernidad, es decir, del modelo del conocimiento típico del neokantismo y del racionalismo. Superación también de aquel concepto de razón que hacía estragos a la vida. Vivificar la razón, anclarla en la vida es, dice San Martín, la tarea de Ortega. Revitalizar una razón unidimensional petrificada por la ciencia es, y nuestro aquí mi opinión, el tema de nuestro tiempo y no sólo del tiempo de Ortega. Razón vital como filosófico sustento de la vida concreta histórica de cada cual. Razón vital fenomenológica tendente a la superación del, como lo llama Javier San Martín, modelo cognitivo moderno, al

menos, afirmo yo, en lo que tiene de dañino. Muchos años de estudio de la obra de Ortega me han hecho ver que el modelo de conocimiento de éste es abiertamente multidimensional. No desprecia ninguna de las dimensiones vitales humanas. Se muestra especialmente celoso de las dimensiones emotiva o emocional, sensitiva, volitiva, etc. Dimensiones que marcarán las filosofías o modos de pensar de sus más reconocidos discípulos (Morente, Zambrano, Zubiri, etc.). La crítica cultural fenomenológica de Ortega tiende a la revitalización pluridimensional de una helada y, en muchos aspectos, viciada razón. También se ocupa el profesor San Martín de la rebelión de las *masas* y, sobre todo, del atrevimiento del *hombre masa*, resultado en ciertos aspectos de los éxitos de la Ilustración o de la Modernidad. En mi tesis doctoral abordé este tema que se debe estudiar inexcusablemente en el marco más amplio del pensamiento filosófico y político de Ortega. Cuatro son los modelos de *hombre masa* que el profesor San Martín reconoce y sitúa en el seno de esa crítica cultural fenomenológica. El hombre masa como *niño mimado*, como *señorito satisfecho* o *hijo de un noble*, como *bárbaro rebelde* y, finalmente, como *especialista científico*.

Pedro Francisco Gago Guerrero, en su artículo “¿Siguen las masas rebelándose?”, aborda el tema de las masas en el pensamiento de Ortega, mostrando los principales rasgos del llamado por aquél *hombre masa*, presto este último a ejercer por vía de acción directa el poder en todos los ámbitos de la vida social. El *hombre masa*, que no recela de ninguna clase o grupo, presenta una moral en baja forma, exclusiva de un modo de vida

decadente. Una moral de la que presumía el llamado por Nietzsche “último hombre”, “pulgón inextinguible”, el más temido de todos y que presenta ciertas semejanzas con algunas de las versiones del *hombre masa* de Ortega. Ambos tipos humanos se creen ingenuamente en posesión de la verdad absoluta o de la dicha. El *hombre masa* desmoraliza, porque insufla una moral a la baja, sin calibre alguno. Gago Guerrero menciona una de las más temidas por Ortega formas de *hombre masa*: el *bárbaro especialista*, el hombre que siendo “parcialmente cualificado”, un *sabio-ignorante*, se cree, como el ya mencionado “último hombre” de Nietzsche, en posesión de la verdad más absoluta, en el sentido de que en muchos casos opina sobre cosas que verdaderamente desconoce. Esta socialmente consentida petulancia que demuestra en ocasiones es lo que hace de él un *hombre masa*. Finalmente, en su artículo, Gago Guerrero se ocupa de la íntima trabazón existente entre el Estado y el *hombre masa*. Éste, hartado politizado, vaciado de su propia historia y sin sentido de la misma y de la vida consustancial a aquélla, encuentra en el Estado benefactor la panacea, en cuanto el *hombre masa* piensa que éste será capaz de solucionarle todos sus gravosos problemas. Jesús María Díaz Álvarez, en su trabajo “El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset”, aborda con manifiesta rigurosidad, que no rigorismo, la figura del héroe realista como modelo de comportamiento moral. La moral del héroe orteguiano se desmarca tajantemente del acomodaticio realismo utilitario y del impositivo idealismo utópico. Este

autor, como los anteriores, elabora su discurso teórico sobre la base de la constructiva oposición de Ortega a la Modernidad. El héroe de Ortega, en definitiva, se opone al espíritu cauteloso y acomodaticio de la racionalidad moderna burguesa.

José Lasaga, en su artículo "Melancolía, burla o ironía. Una reflexión sobre el origen de la razón vital", se ocupa de reivindicar con reconocido saber la originalidad filosófica de Ortega, el germen de algunos temas decisivos de la razón vital y la génesis de su teoría del héroe como figura del *ethos* moral, inseparable de la razón vital como razón práctica. Un artículo que se solapa mercedamente con el trabajo anteriormente reseñado, por cuanto en ambos se analiza la *heroica* respuesta de Ortega a la Modernidad.

Jorge Brioso, en su trabajo "Un arte de vivir: la filosofía de José Ortega y Gasset", aborda con maestría literaria el papel de la filosofía de la vida orteguiana en la constitución de toda vida, de la vida de cada cual. A partir de aquí se ocupa de las diferentes manifestaciones de la vida filosófica de Ortega en su sentido más amplio: el lenguaje, la razón vital como razón histórica, etc.

Finalmente, Álvaro Bastida Freijedo, en su ensayo titulado "Memento orteguiano", reivindica, por su parte, la memoria de Ortega, su figura y su obra. Su legado intelectual y moral como esencial enclave de nuestro pasado. La recuperación de Ortega constituye *el tema de nuestro tiempo*.

Como muestran los textos que aquí

hemos reseñado, el binomio Ortega-Modernidad y la metafísica de la vida humana de cada cual, es un portentoso asunto que genera *ríos de tinta*. El sentido de la responsabilidad intelectual hacia el pensamiento de Ortega nos obliga, no obstante, a considerar la relación de éste con la Modernidad, a todos los posibles niveles, desde un enfoque bipolar. Ortega, es cierto, se opuso a la Modernidad a partir de 1912-1913, pero lo hizo, como buen clásico, desde la proporcionada medida. Criticó sus excesos y radicalidades. Sin embargo, exaltó muchos de sus otros mensajes, especialmente le encandiló el papel liberador que se atribuía a la razón. *Sapere aude*, que dijo Horacio: "atrévete a pensar libremente". No oscurezcas tu pensamiento y tu persona. Ideal ilustrado que Ortega, consciente de sus limitaciones (ese ideal rechazaba de lleno toda la carga histórica prejuiciosa del hombre), asumió como parte de su filosofía. Razón que ilustra, que libera y que engrandece, y a la que Ortega insufló, como nadie, un halo de vitalidad e historicidad (prejuicios, tradición e historia), sintonizando en este sentido con Gadamer y Dilthey, que ha marcado una época en la historia de la filosofía. La razón vital es también, por tanto, razón ilustrada, razón práctica, pero no de un sujeto trascendental apriorístico, al que Ortega mira con recelo, sino de un, como apunta Unamuno y en esto Ortega le sigue, individuo concreto de carne y hueso, que siente, quiere y desea aquí y ahora.

EL MAGISTERIO PERIODÍSTICO DE ORTEGA

BLANCO ALFONSO, Ignacio: *El periodismo de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset, 2005. 296 p.

MARGARITA MÁRQUEZ PADORNO Y
JOSÉ MIGUEL GONZÁLEZ SORIANO
ORCID: 0000-0002-1635-7106 ORCID: 0000-0003-1666-5018

Coincidiendo en el tiempo con la aparición, en octubre de 2005, de los primeros volúmenes de las nuevas *Obras completas* de José Ortega y Gasset, auspiciadas por el Centro de Estudios Orteguianos como parte sustancial de la conmemoración del cincuentenario de la muerte del gran pensador español, la editorial Biblioteca Nueva sacaba a la luz, como número 5 de su colección “El Arquero” –coeditada junto a la Fundación José Ortega y Gasset–, la presente monografía del profesor Ignacio Blanco Alfonso, dedicada al análisis y clasificación de la obra periodística orteguiana. Lo cual, *sensu strictu*, equivale a decir al conjunto entero de su producción; pues, como es sabido, Ortega nunca escribió un libro como tal y la mayoría de sus textos se redactaron para la publicación en prensa: fueron periodísticos *a nativitate*. Circunstancia nada extraña, por otro lado, en quien aseguraba haber nacido “sobre una rotativa” (III, 345), y posteriormente reconocía que era “periodista de toda la vida, mejor aún, de toda la vida de varias generaciones por uno y otro lado familiar” (IV, 652). Si se explora esta faceta ineludible de su extensa biografía, hallaremos el perfil de un periodista integral que, al tiempo que catedrático, fue fundador de revistas y periódicos,

editorialista, cronista de viajes, crítico literario, comentarista político e incluso –como podemos comprobar en este ensayo– necrólogo, pues entre sus artículos se espigan alrededor de una docena de necrológicas que, como el conjunto de su obra, son dignas de estudio en las facultades de comunicación.

Sin duda, esta condición periodística habría de imprimir un carácter *sui generis* a los textos del insigne filósofo, tanto en el tono como en el ritmo y el espacio; de tal modo, y así lo señala Blanco Alfonso, que si Ortega y Gasset no hubiera pensado y escrito su obra con vistas a su aparición en el periódico, el resultado sería distinto. El propio Ortega, sin embargo, que consideraba –pese a todo– al periodismo una realidad espiritual “de rango inferior” con respecto a la Universidad (IV, 567), cuyo ministerio social había, a su juicio, arrebatado, era consciente de las críticas que podía suscitar el hecho de haber elegido aquel soporte como vehículo de transmisión filosófica; pero asumía, a la vez, que “el artículo de periódico es hoy una forma imprescindible del espíritu, y quien pedantescamente lo desdeña no tiene la más remota idea de lo que está aconteciendo en los senos de la historia” (V, 99). Ortega, por supuesto –y no lo ocultaba–, también fue periodista *pro pane lucrando*, como casi todos los intelectuales y escritores de su generación; pero los proyectos periodísticos que puso en marcha a lo largo de su vida responden, ante todo, a la necesidad que sentía de intervenir en la sociedad española para acrecentar su nivel cultural, para pro-

Cómo citar este artículo:

Márquez Padorno, M. y González Soriano, J. M. (2007). El magisterio periodístico de Ortega. Reseña de “El periodismo de Ortega y Gasset” de Ignacio Blanco Alfonso. *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 301-309.
<https://doi.org/10.63487/reo.604>



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 14/15. 2007
mayo y noviembre

vocar que “cada español se resuelva a elevar unas cuantas atmósferas la presión de sus potencias espirituales” (III, 21). Admitía Ortega y Gasset la eficacia de la prensa como poder social; y en el caso particular de España, como única realidad espiritual capaz de penetrar la epidermis popular. Esta convicción está expresada en varios lugares de su obra, y muy especialmente en el *Prólogo para alemanes*, escrito por Ortega en 1934 para prologar una traducción al alemán en sus obras –inédito no obstante hasta 1958–: allí encontramos su conocida metáfora del “aristócrata en la plazuela”, de que, para poder recabar audiencia pública y ejercer influencia en la sociedad española de su tiempo, era preciso hacer brotar su obra “...en la plazuela intelectual que es el periódico”. “No es necesario decir –añadía– que se me ha censurado constantemente por ello. Pero algún acierto debía haber en tal resolución cuando de esos artículos de periódico han hecho libros formales las imprentas extranjeras” (V, 98).

Dentro del presente ensayo, Blanco Alfonso ha clasificado y analizado, a partir de su tesis doctoral, los distintos géneros periodísticos cultivados por Ortega; y quizá así, precisamente, debería de haberse titulado, con mayor precisión, su edición en forma de libro, pues el título escogido, *El periodismo de Ortega y Gasset*, más genérico, puede hacer esperar al lector curioso de la figura de Ortega la idea de encontrar en él –entre otras cosas– una biografía periodística, con la descripción de sus diferentes actividades dentro del mundo de la prensa, las características de las publicaciones periódicas en que cola-

boró y de las que fue su fundador, su vinculación familiar con el periodismo, las relaciones que sostuvo con otros periodistas contemporáneos suyos; etc. Sin embargo, Ignacio Blanco Alfonso, nos advierte, ya desde el comienzo, de sus intenciones: efectuar un análisis de la obra periodística orteguiana partiendo de su aspecto formal, de su apariencia externa, en detrimento de su contenido y de la circunstancia vital de Ortega como periodista. Persuadido por el hecho de que la mayor parte de las investigaciones relacionadas con la obra de Ortega se han centrado en el estudio de su pensamiento, y son escasas, sin embargo, las que abordan sus características formales, con la publicación de este ensayo pretende Blanco Alfonso paliar esta deficiencia; y para ello propone un examen novedoso del *corpus* periodístico orteguiano, cuyo interés radica en que, por primera vez, se estudian y clasifican los artículos de Ortega desde la perspectiva de la teoría normativa de los géneros periodísticos, lo cual permite una disección estilística capaz de generar –al menos, en teoría– nuevos puntos de vista sobre dichos textos. En la introducción que encabeza el libro, Blanco Alfonso resalta la utilidad de semejante estudio del periodismo en la obra de Ortega, que consiste, a su juicio, en extraer lo que de provechoso hay en ella para la formación de futuras generaciones de periodistas –lo que evidencia el indudable espíritu pedagógico del autor del libro, como docente en ejercicio–; por otro lado, nos permite entrar en una nueva dimensión en la biografía de este insigne pensador, y con esta

nueva perspectiva comprender mejor el conjunto de su producción.

En su estructura, sencilla y de clara intención didáctica, el libro aparece dividido en seis capítulos que corresponden a otros tantos géneros periodísticos cultivados por Ortega. El primero de ellos lo dedica Blanco Alfonso a los denominados artículos políticos, cuya abundancia, unida además a los editoriales que publicó sobre el mismo tema, demuestra la preocupación del filósofo por este aspecto trascendental de la realidad. El artículo político, en el caso de Ortega, aparece dividido en dos tipos: de doctrina política –en los que el autor deshilvana o argumenta un concepto o una doctrina– y de actualidad política –destinados al comentario de la noticia ocasional–. Como ejemplo del primer grupo, reproduce Blanco Alfonso el artículo “Imperialismo y democracia” publicado en *El Imparcial* el 12 de enero de 1910 (I, 317-320), si bien comete un desliz al considerarlo motivado por unas elecciones generales celebradas en febrero de 1910 (p. 19), algo, de entrada, imposible por fechas: Ortega se refería en él a los comicios municipales que habían tenido lugar el 12 de diciembre de 1909, cuyo resultado fue favorable a la recién constituida Conjunción Republicano-socialista (las elecciones a Cortes no tendrían lugar hasta seis meses después, en mayo de 1910). El concepto de artículo doctrinal, su diferencia respecto al de actualidad política y las características de este último quedan, en cualquier caso, suficientemente claras a la luz de los ejemplos expuestos. Una segunda parte de este capítulo la utiliza Blanco

Alfonso para incluir, de forma algo forzada, un apartado acerca del *ethos* retórico de Ortega, el menos conseguido, tal vez, de todos los que componen el libro, por más que el autor afirme en él que “la retórica de Aristóteles aplicada al periodismo de opinión puede resultar sumamente enriquecedora para su estudio” (p. 29). Justifica Blanco Alfonso su inserción en la parte dedicada a los artículos de política puesto que con él “nos proponemos estudiar el *ethos* de Ortega como argumento retórico que coadyuvó a la persuasión y éxito de sus juicios y opiniones contenidos en sus artículos políticos” (p. 30); sin embargo, más adelante aparecen utilizados para su ejemplificación ciertos fragmentos del *Prólogo para alemanes* y del *Prólogo a una edición de sus obras* que, como sabemos, no se tratan de textos de asunto político.

Aquí comienza Blanco Alfonso por introducir un paréntesis biográfico –el único en todo el libro– para relatar los comienzos periodísticos de Ortega en *El Imparcial*, prestigiosa plataforma a la que pudo acceder a través de su padre, Ortega Munilla, a la sazón director de la misma. Ello se justifica, según el autor, pues si Ortega destila “autoridad y mando” en cada uno de sus artículos políticos, es porque “desde el principio su firma apareció junto a los artículos de los intelectuales ya consagrados”; así, el *ethos* de Ortega “no sólo estuvo forjado por su manera de escribir, por las cosas que dijo y por el patetismo de su discurso (...) sino que buena parte de su reputación le vino dada por añadidura gracias a su circunstancia vital” (p. 35). Difícil cuestión es la de calibrar la influencia real de un autor o de un medio

de comunicación, su calado en el tejido social, su cuota de responsabilidad atribuible en el comportamiento de los individuos. ¿Puede únicamente la utilización de ciertas herramientas retóricas lograr que un articulista –dejando a un lado su posición social– proyecte de forma efectiva un *ethos* positivo sobre su público? En las pp. 58-59, se señala que esta reputación favorable “se consigue porque el articulista de prensa manifiesta en cada artículo una probidad y una aspiración hacia el bien general, que le hacen ser percibido por el lector como un ser digno de crédito y confianza”; lo que en el caso de Ortega, “le hizo ser una personalidad tan influyente en la sociedad española de la primera mitad del siglo XX”. ¿Es suficiente, por tanto, con que el autor lo afirme y se presente así ante sus lectores? No parece que tal cuestión deje de ser una mera hipótesis, una especulación; y como diría Ortega, “en las creencias se está”, del mismo modo que se puede dejar de estar. Blanco Alfonso –y seguramente no se equivoca– no alberga duda alguna acerca del poder social de los artículos de Ortega entre sus contemporáneos; pero empieza por reconocer, al hablar de la imagen pública de Ortega y Gasset, que “...entre los que trataron personalmente a Ortega encontramos recuerdos para todos los gustos, desde los que critican su actitud soberbia y prepotente (...) a los que conservan intacta la fascinación producida tras el encuentro con el pensador” (p. 36). Como ejemplo del segundo caso, cita Blanco Alfonso al periodista Luis Calvo, del que se reproduce, y en tres páginas, una entrevista con la que se pretende dejar sentada la

imagen positiva de Ortega; y en la cual, sin embargo, comienza Calvo por manifestar que “Azaña, Unamuno y Pérez de Ayala aborrecían a Ortega. No les gustaba ni su pensamiento ni su estilo metafórico”. Por tanto, no resultará prudente, cuando menos, perpetrar afirmaciones rotundas respecto al *ethos* favorable de un autor y a la eficacia real de su retórica. Si para Blanco Alfonso, “las palabras más utilizadas por Ortega representan siempre un grupo de conceptos que articulan su pensamiento y, gracias a ellas, Ortega logró transmitir su programa de regeneración social en una época de enorme convulsión política” (p. 45), en una nota publicada en prensa en 1933, el propio Ortega justificaba su apartamiento definitivo de la política en que “ni la opinión ni los grupos políticos me hicieron el más ligero caso. Este fracaso rotundo y perfecto me da derecho a un silencio cuando menos transitorio” (V, 266).

De cualquier modo, es lo incuestionable, a tenor del estudio efectuado por Blanco Alfonso, la presencia de tales recursos de retórica clásica (vocabulario escogido, benevolencia, anticipaciones, patetismo, etc.) dentro de los textos orteguianos, cuyo análisis podría haber quedado encuadrado, a nuestro juicio, en un simple apartado de estilo. Peca con frecuencia el ensayista de grandilocuencia a la hora de describir la forma literaria de Ortega; y así, mientras en la p. 46 se asevera de modo absoluto que “hay, bajo cada frase, un afán por conducir el entendimiento de sus lectores hacia estadios más elevados del espíritu, hacia una mejor y mayor comprensión de la circunstancia vital para que, una

vez reconocida, el hombre pueda salvarla a ella y salvarse a sí mismo”, dos páginas después se hace la precisión de que “hay veces en que las oraciones parecen escritas para el simple deleite del lector y que, por lo tanto, no desempeñan este papel antes descrito” (p. 48), lo cual anula la afirmación anterior. Si para Blanco Alfonso, el uso reiterado por parte de Ortega de un tipo de vocabulario para designar siempre una misma realidad, “produce en el lector una sensación de coherencia y unidad conceptual que, a la postre, se traduce en aval y garantía del articulista fiel a sus principios”, y sirve como ejemplo el de los términos “vieja” y “nueva” política, *simplificación* que permitía “que el lector consiguiera comprender, con una sola palabra, la compleja realidad política” (p. 44), otros ejemplos se podrían aducir, dentro de la trayectoria orteguiana, en los que tal analogía léxica no llegó a cumplirse: si en el ya mencionado artículo “Imperialismo y democracia”, Ortega afirmaba que “donde no hay izquierdas, claro está que no hay derechas; y donde ni izquierdas ni derechas hay, falta la fuerza política” (I, 320), en otro artículo publicado el 9 de septiembre de 1931, titulado “Un aldabonazo”, declaraba –y aparece transcrito por Blanco Alfonso–: “¿Cuál es la República auténtica y cuál la falsificada? ¿La de “derecha”, la de “izquierda”? Siempre he protestado contra la vaguedad esterilizadora de estas palabras, que no responden al estilo vital del presente –ni en España ni fuera de España. (...) No sirven, no sirven, pues, estos vocablos” (IV, 825). A la hora, por lo tanto, de aportar ejemplos se puede caer fácil-

mente en el error de considerar la parte por el todo, que es la definición del mecanismo retórico llamado sinécdoque que el propio ensayista define más adelante como “un grave error desde el punto de vista teórico” (p. 82).

A partir del capítulo II, Blanco Alfonso retoma su disección formal, desde la base teórica de los géneros periodísticos, de los artículos orteguianos. Primeramente aborda la labor de Ortega como editorialista, una de sus facetas escritoras más desconocidas. El eminente filósofo llevó a cabo esta labor anónima del editorial tanto en la revista *España*, que fundó y dirigió en 1915, como en el diario *El Sol*, fundado en diciembre de 1917 y del que Ortega fue su más directo inspirador; de tal modo que la línea editorial del periódico y la evolución intelectual de Ortega y Gasset –como muy bien observa Blanco Alfonso– siguen trayectorias paralelas hasta 1931, momento en que se produce la salida de Ortega de *El Sol*, ya en la antesala de la República. Su actividad editorialista se ciñe, principalmente, a cuestiones relacionadas con la política. Blanco Alfonso resalta que, en sus editoriales, Ortega está lejos de seguir ciertos principios considerados ideales para el género, tales como el comedimiento en el juicio, la templanza y el tono solemne; mostrándose en cambio, en muchas ocasiones, mordaz, satírico y hasta desmesurado a la hora de expresar su criterio –y, por extensión, el del periódico–. Llega incluso a afirmar Blanco Alfonso que sus editoriales “rozan el discurso propio de un mitin político” (p. 84) y que si “algo buscan sus editoriales, por encima de otras con-

sideraciones, esto es la polémica” (p. 97), por lo que no se pueden considerar modélicos desde el punto de vista teórico de la redacción; si bien –podríamos añadir– en este carácter combativo que presentan quizá se encuentre hoy día su principal atractivo para el lector. Sí representan un ejemplo periodístico de escritura, y así lo señala el autor del ensayo, en lo que se refiere a su estructura argumental, al contener elementos esenciales al buen editorial como la exposición de los hechos, la mención de los antecedentes, el análisis retrospectivo y prospectivo, la anticipación y la emisión de juicios de valor sobre la realidad comentada... El análisis de la labor editorialista de Ortega se lleva a cabo con gran amplitud, llegando a abarcar aspectos como los de su extensión, su ubicación en el periódico, la técnica argumentativa, etc.

El carácter de manual teórico-práctico que, sobre los géneros periodísticos, ofrece en general el libro, se manifiesta más claramente aún en el capítulo dedicado al artículo filosófico, con su largo introito dedicado a definir este último, diferenciándolo del ensayo. Ortega, obediente a su circunstancia española, renunciaría –en parte– a la cátedra o el libro y adoptará el periodismo como medio de difundir su pensamiento a un público que “...no admite lo distanciado y solemne” (V, 98). Así, como ya apuntara José Carlos Mainer, “cuando tantas veces se habla del carácter predominantemente “ensayístico” de la literatura española contemporánea, se oculta –bajo el eufemismo de *ensayo*– la condición de artículo de periódico que originariamente han tenido tantas obras

maestras de Unamuno, Baroja, “Azorín”, Pérez de Ayala u Ortega y Gasset. Se olvida hasta qué punto la apuesta diaria de escribir para un país de sordos acaba siendo, para el escritor, una forma de recabar audiencia pública y reconocimiento profesional”¹. El afán, por tanto, de hacer llegar su filosofía al mayor número posible de lectores, mueve a Ortega a salir del canal especializado y minoritario en que ésta residía tradicionalmente para inmiscuirse, como señala Blanco Alfonso, en un medio de comunicación de masas y poder llegar al “público en general” (p. 105). Al menos –cabría añadir– en un primer momento; porque no es menos cierto que, posteriormente, será su publicación en libro la que asegure la posteridad a muchos de aquellos escritos surgidos en la efímera hoja diaria: ¿qué otra cosa, sino su aparición en 1930 en forma de volumen, permitió –por ejemplo– que la serie de artículos publicada por Ortega en *El Sol* bajo el título de “La rebelión de las masas” se convirtiera en la obra más famosa de su autor, la más difundida, traducida a más de veinte idiomas, con centenares de miles de ejemplares vendidos? La verdadera expansión de un texto entre la masa lectora conllevará, cuando menos, su aparición en ambos formatos, que además proporcionaba al autor una doble fuente de ingresos; y aquí no estará de más recordar de nuevo que Ortega, al igual que el resto de intelectuales con-

¹ José-Carlos MAINER, *La Edad de Plata (1902-1939). Ensayo de interpretación de un proceso cultural*. Madrid: Cátedra, 1999, p. 67.

temporáneos suyos, dependía económicamente, en buena medida, de lo que percibía por sus colaboraciones en la prensa.

Pero, en el caso de Ortega, además de publicar su filosofía en el periódico utilizando a este último con un fin instrumental, revistió su pensamiento de un estilo periodístico que, como constata Blanco Alfonso, imprimió un carácter inevitable a los textos que hoy día manejamos. Apoyándose en la afirmación del crítico Eduardo Gómez de Baquero –erróneamente llamado Enrique– de que la condición publicitaria del periódico influye en los géneros literarios que no son estrictamente periodísticos, como el ensayo (p. 111), Blanco Alfonso expone aquellas características de la filosofía orteguiana que hacen que el periodismo fuera determinante en ella tanto en la forma como en el fondo: su arraigo en la experiencia cotidiana, su índole fragmentaria... Cada artículo filosófico de Ortega, en palabras de Julián Marías, tenía que ser “*inteligible* en sí mismo”, y todos ellos, “aunque autónomos, conexos” (p. 120). Llegada después la hora de su unificación libresca para constituirse en ensayo –como en el caso de *La rebelión de las masas*–, Ortega había de operar ligeras variantes sobre aquellos artículos originales por el hecho de haber adaptado su redacción a la publicación en periódico, inservible ahora para el género ensayístico, resultando con ello un texto diferente; pero, a la vez, estos ensayos conservarán –y así lo pone de relieve Blanco Alfonso– las cualidades específicas del periodismo: lectura ágil; estilo impetuoso, rizado con giros vertiginosos; exposición, a

veces atropellada, de ideas inconclusas; así como el vaivén constante de unos conceptos a otros.

Uno de los géneros más prolíficos dentro de la prensa de la época, y también en la obra de Ortega, es el de la crítica literaria. En el capítulo IV, Blanco Alfonso establece, *grosso modo*, dos momentos de la actuación orteguiana como crítico literario: por un lado, sus escritos de juventud, que abarcan los artículos publicados entre 1902 y 1914, en los que Ortega practica una crítica “personal” consistente en “clavar en la frente de las cosas y de los hechos un punzón blanco o un punzón negro; arrastrarlos al lado de lo malo o al lado de lo bueno” (I, 5), y una crítica “bárbara” por la que juzga y corrige una obra en función de la materia contenida en ella capaz de interesarle, de “tornarse sangre y carne mías” (I, 93); por otro lado, tras la publicación de sus *Meditaciones del Quijote* (1914), desarrollará una crítica “de madurez” consistente en completar y perfeccionar con su juicio la obra referida, buscando las posibilidades yacentes en ella y ayudando con ello al lector a comprender lo que el autor ha querido narrar. Como herramientas utilizadas por Ortega y Gasset para poner en práctica cada uno de estos modelos de crítica, Blanco Alfonso señala fundamentalmente dos: el impresionismo y el perspectivismo. Con el método impresionista –de boga en su época, como se explica al comienzo del capítulo– intenta Ortega sustraer del conjunto sus aspectos más sobresalientes, transmitir las “confesiones de un lector”: sus impresiones y emociones, sin tener que someterse a la rigidez del

método crítico. Ya en su época de madurez, añade Ortega al impresionismo en su crítica el perspectivismo relativo: extraer de una obra literaria su significado ulterior en relación con otras obras, examinando los acontecimientos culturales y sociales bajo los que esa nueva obra nace (sus “circunstancias”, podríamos decir). Como no hubiera podido ser de otra manera, en las críticas periodísticas de Ortega los títulos escogidos se ajustan a los imperativos de la actualidad, y su extensión, breve, a los límites de espacio de la hoja diaria. Al igual que ocurría con el artículo filosófico, muchas de sus críticas literarias se fueron reeditado con posterioridad en forma de libritos breves, que recogerían series de artículos dedicados a un mismo autor o a una misma obra; o aquellas críticas que, por su mayor extensión, publicó en su revista unipersonal *El Espectador* y que bien pueden ser consideradas como verdaderos ensayos. Blanco Alfonso hace hincapié en la necesidad gradual por parte de Ortega de mayor espacio para desarrollar su labor crítica, explicándola por la evolución producida en él, desde aquella crítica “bárbara y justiciera” de su juventud, a la crítica de madurez potenciadora de la obra, cuyo planteamiento e intenciones requerían, de forma necesaria, de un mayor espacio para poder “completar” efectivamente la lectura del libro.

Los dos últimos capítulos del libro, finalmente, abordan sendos géneros periodísticos, si bien inferiores numéricamente en la obra de Ortega, no por ello de menor calidad, especialmente las crónicas de viajes, cuya lectura constituye una delicia para el aficionado a la

literatura. Algunas fuentes autobiográficas aportadas nos permiten constatar que Ortega fue aficionado a viajar a lo largo de toda su vida, aunque a veces se quejara de la distracción que suponía para su actividad intelectual. Blanco Alfonso pone en relación el estudio de sus crónicas de viajes con la producción que, en este género, llevó a cabo el llamado “grupo del 98” (Unamuno, Baroja, “Azorín”, Salaverría, Luis Bello...), continuador a su vez de la tradición viajera de la Ilustración del XVIII (Moratín, Cadalso, y sobre todo –aunque no aparece citado– Antonio Ponz). El viaje, para Ortega, es un método de conocimiento, y sus crónicas describen, informan y denuncian –en ocasiones, con un estilo sorprendentemente bello– la realidad cotidiana que el viajero encuentra en su camino. Al igual que ocurre con las críticas literarias, Ortega al viajar pone en práctica el perspectivismo y el impresionismo, por lo que el resultado del viaje –y es una de las conclusiones más interesantes del libro– es un concepto que el autor denomina “error del viajero”: una ignorancia del recién llegado respecto del lugar visitado que, precisamente, le permite apreciar determinados aspectos de la realidad imposibles de captar para el oriundo. Por último, Blanco Alfonso cierra su análisis de la obra periodística orteguiana dedicando unas páginas al estudio de sus –escasos– artículos necrológicos, en los que Ortega, además de efectuar la semblanza del finado, aprovechaba a menudo para introducir juicios paralelos o ideas de otro orden: así sucede, entre otras, en las necrológicas dedicadas a Joaquín Costa o a Pérez

Galdós. Especialmente conmovedora fue la que escribió en memoria de su amigo de juventud Francisco Navarro Ledesma, a quien equivocadamente se tilda de la misma generación que Ortega (p. 253); Navarro había nacido en 1869 y Ortega lo hizo en 1883, y la amistad que mantuvo nuestro gran filósofo con él, en palabras de José Ortega Spottorno, “fue más bien la admiración de un joven por la pureza ética del escritor y filólogo que le llevaba casi quince años de edad”.² En su artículo, Ortega y Gasset vuelca su inmenso dolor por la pérdida del amigo, de tal manera que “cada palabra, cada frase, cada sonido del texto representa una oración que recoge el lamento de Ortega” (p. 271).

En definitiva, visto ya desde una amplia panorámica, el libro de Ignacio Blanco Alfonso constituye una herramienta útil y atractiva para introducirnos en la obra periodística orteguiana y distinguir en ella cada género cultivado por el autor. Por encima de las salvedades que se le puedan efectuar, la publicación de *El periodismo de Ortega y Gasset* es una buena ocasión para descubrir la importancia que los métodos de redacción periodística adquirieron en los textos de Ortega, lo que nos llevará inexorablemente a comprender mejor su obra. Lejos de

suponer que relacionar a Ortega y Gasset con el periodismo pueda devaluar el pensamiento del gran filósofo español contemporáneo –el propio Ortega llegó a temerlo en algún momento–, Blanco Alfonso cree que la mayor utilidad que pudiera contener su libro consistiría en conseguir desplegar nuevas vías para la exploración de la obra de Ortega y Gasset, como aquellas que –por ejemplo– comparasen sus escritos con los de otros periodistas de prestigio. No se oculta, pues, que el tema del periodismo en Ortega, lejos de estar agotado, apenas ha sido sugerido en esta monografía. Y si es cierto, como se afirma en la cita con que concluye el ensayo, que “hay muchas maneras de acercarse a la obra de un filósofo”; y basta, para quedar prendidos de él, “una frase leída al azar, que luego se convirtió en párrafo, más tarde en un capítulo y, al fin, en libro leído y releído durante muchos años” (p. 284), si la lectura de los numerosos ejemplos que el libro contiene de textos de Ortega incita a sus alumnos de periodismo a adentrarse en la obra del insigne pensador, estamos seguros que ésa será, para el profesor Blanco Alfonso, su mejor recompensa. El periodismo de Ortega y Gasset vuelve a ejercer su magisterio.

² José ORTEGA SPOTTORNO, *Los Ortega*. Madrid: Taurus, 2002, p.174.

RODRÍGUEZ VEGA, David (ed.): *Palabras de Ortega en Chile*. Santiago: Congreso Nacional de Chile / Embajada de España, 2005. 75 p.

JOSÉ LUIS MORA GARCÍA
ORCID: 0000-0002-3166-8113

Con el deseo de contribuir a las efemérides del quincuagésimo aniversario de la muerte de Ortega, el historiador David Rodríguez Vega tomó la responsabilidad de editar este sencillo y elegante testimonio de la presencia de Ortega en Santiago de Chile, a finales de 1928 y durante algo menos de un mes. En ese tiempo pronunció tres conferencias, tuvo una intervención ante la Cámara de Diputados del Congreso Nacional y mantuvo contactos personales con periodistas y personalidades del mundo de la cultura.

El libro está prologado con esmero por el profesor Jorge Acevedo Guerra, quien lejos de quedarse solo en el compromiso nos ofrece una lúcida y transparente visión de lo que significó la presencia de José Ortega y Gasset a uno y otro lado de los Andes. Completa así, desde Chile, los estudios realizados en los últimos años sobre la presencia de Ortega en el cono sur americano y, más concretamente, en Argentina tan interesantes para comprender a Ortega desde España en la distancia larga pero, no menos, para entender su visión de los

países visitados y las reacciones que su labor provocó en ellos, en la corta distancia.

Viajero desde Argentina, en su segundo viaje en la primavera y el verano sudamericanos de 1928, que los dedicó a su concepción sobre la ciencia y de la filosofía que continuaría en su vuelta a España, aprovechando la invitación de la universidad chilena y la Sociedad Cultural Española y con el empeño del embajador Méndez de Vigo, José Ortega, de precaria salud, parece tomarse un respiro en Chile. Ello nos permite encontrarnos amablemente con el hombre que opina sobre los países que le acogen y sobre las cuestiones que le plantean sin perder la sonrisa ni la amabilidad; al contrario, cuando responde distendidamente aparece esa veta que Ortega poseía para penetrar en lo sutil. No elude ni las comparaciones entre los países anfitriones ni de éstos con Europa o con la propia España y lo hace con finura para no herir: No deja de reflexionar sobre el peso de las tradiciones y el lastre que pueden suponer en los proyectos de futuro; ni siquiera pasa la ocasión para dejar su juicio sobre el reformismo moderno o sobre la inconveniencia de trasladar los modelos educativos de un lugar a otro sin tener en cuenta el peso que para la educación tiene la atmósfera que rodea a la escuela.

Cómo citar este artículo:

Mora García, J. L. (2007). Noticias de libros. Reseña de "Palabras de Ortega en Chile". *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 311-312.
<https://doi.org/10.63487/reo.605>

Revista de
Estudios Orteguianos
N° 14/15. 2007
mayo y noviembre



De los textos recogidos en el libro, ya que no lo están los de las conferencias, el más terminado, escrito por el propio Ortega, es el que recoge su intervención ante los diputados chilenos.

En estas palabras, nuestro filósofo repasó algunas de sus ideas más queridas. Tras una referencia a su misión como intelectual y a la conveniencia de que no dejaran de mirar hacia la España para la que no pedía “ni ternura hacia el pasado ni benevolencia para el presente; pido solo atención y ojo alerta hacia su próximo porvenir”, Ortega expuso su idea de la vida como la tensión entre la circunstancia y el afán, es decir, como un entrenamiento, una “ascesis” permanente que nos empuja a crear. Y esta idea sería válida tanto para la vida individual como para la vida de los pueblos. Por eso terminó exhortando a los diputados a cultivarla.

Porque Ortega quiso transmitir a los diputados chilenos, aquel 4 de diciembre de 1928, la necesidad de hacer una política de nuevas ideas, “nada abstractas”, pues abstractas lo habrían sido las de la modernidad, sino aquellas que rijan los destinos “particulares” de los pueblos. Para ello, les hizo ver que “es necesario que vosotros extraigáis con propia intuición del destino singularísimo de vuestro pueblo el perfil de vuestra futura constitución”. Y les formuló una petición: que favorecieran el cultivo de la vida intelectual frente al centro político. Lo que Ortega denominó “epicentro de serena vida intelectual”, capaz de generar “una minoría ejemplar, la cual en todo instante pueda servir de indicadora, alentadora y correctora”. No desa-

proveyó, pues, la ocasión de hacer el elogio del intelectual. Terminaba sus palabras por donde las había comenzado, hablando del papel del intelectual pero quitando ahora el nombre y los apellidos.

El libro se cierra con las impresiones que, ya de regreso a Argentina y en el periódico *La Nación*, dejaron en Ortega este viaje en tren hacia el Oeste y que sintetizó en dos: su aprecio por la forma de ser de los chilenos y en formular una profecía según la cual “una nueva generación intelectual puede ejercer un influjo más decisivo sobre el resto del país”. Hemos de decir que cumplida en buena parte.

Así pues, tiene entre las manos el lector un libro amable, bien editado, de lectura agradable sin renunciar al fondo de las cosas y en el que trasluce el ánimo del personaje a la altura de los finales de la dictadura de Primo de Rivera y tras algunos meses de su segundo viaje a Argentina, no tan clamoroso como lo había sido el realizado doce años antes. Era la Argentina del segundo mandato de Hipólito Irigoyen, poco antes de la turbulenta década de los años treinta pero, también, poco antes de lo que al propio Ortega le esperaba en su regreso a España, incluida la separación de la cátedra. En ese intermedio Chile le supo a oasis, allí donde la dulzura de la gente tiene que ver más bien con el aprendizaje de “modos de vivir y modos de reaccionar espiritualmente ante la vida” que con la simple enseñanza profesoral. De ahí lo atinado del título. Pongamos el acento en la importancia de las palabras.

PINO CAMPOS, Luis Miguel: *Estudios sobre María Zambrano: el magisterio de Ortega y las raíces grecolatinas de su filosofía*. La Laguna: Universidad de La Laguna / Fundación Mapfre Guanarteme, 2005. 555 p.

JUSTO HERNÁNDEZ

El joven profesor universitario se encamina por el estrecho y empinado sendero hacia la Acrópolis. Unos minutos más tarde alcanza la cima. Iluminado por el sol meridiano y ático, cuyos rayos reverberan en sus columnas, las ruinas del Partenón, se yerguen ante su vista con su solemne majestad. No hay belleza como la suya. El joven profesor, ante tanta maravilla, no puede contener las lágrimas. Sin embargo, ¿por qué llora? Varios años más tarde, la lectura del libro de Luis Miguel Pino, insigne hellenista, proporcionará una respuesta a esa pregunta.

Este libro, que recoge dieciocho trabajos sobre diversos aspectos de la obra y la vida de María Zambrano (1904-1991), demuestra de nuevo que la filosofía no se puede entender sin la luz virginal de la Acrópolis. Lo dijo con bellas palabras Jorge Luis Borges: toda la filosofía no es más que una glosa a Platón. Nada más cierto. Hasta los filósofos más revolucionarios como Marx o Nietzsche se verán arrastrados, quieran o no, por ese impulso que nace en ese otro Sinaí eterno del pensamiento. Recordemos que el primero se doctoró con un trabajo sobre Heráclito y que la doctrina del segundo está fecundada en gran medida por Dioniso.

El prólogo, a cargo de Juan Fernando Ortega Muñoz, supone un pórtico imprescindible para la cabal intelección de todo el volumen. Pero, como los títulos son un género literario en sí mismos, vale la pena citar los encabezamientos de los capítulos, para ilustración del lector: “El magisterio de Ortega en María Zambrano”; “El pensamiento hispano del siglo XX y la literatura original: los ejemplos de Ortega y de Zambrano”; “Séneca y su estoicismo: las interpretaciones de Ortega y Zambrano”; “De Orfeo a Séneca: mito y pensamiento en María Zambrano”; “Raíces clásicas del pensamiento actual: la filosofía de María Zambrano”; “La «razón poética»: Dioses y héroes griegos en la filosofía de María Zambrano”; “Filósofos griegos en el pensamiento actual: la filosofía de María Zambrano y el ejemplo de Tales de Mileto”; “Los estudios sobre la mujer en la obra de María Zambrano: su escrito titulado «Diotima de Mantinea»”; “En los orígenes: la épica homérica en la filosofía de María Zambrano”; “De la épica a la tragedia: fundamentos literarios de la filosofía de María Zambrano”; “Los misterios de Eleusis en la obra de María Zambrano: un pensamiento a partir del antiguo Hierós Lógos; Afrodita y Eros: dos mitos clásicos en los orígenes de la filosofía de María Zambrano”; “Apolo y los orígenes de la «razón poética»”; “Dioniso y la «razón poética»”; “Una Antígona inmortal: recreación zambrana del personaje de Sófocles; Héroes trágicos en la obra de María Zambrano: los personajes de Sófocles y el ejemplo de Edipo”; “Edipo rey y Edipo mendigo: un héroe trágico en la filosofía de María Zambrano”; y “La trascendencia de

Cómo citar este artículo:

Hernández, J. (2007). Noticias de libros. Reseña de “Estudios sobre María Zambrano: el magisterio de Ortega y las raíces grecolatinas de su filosofía” de Luis Miguel Pino Campos. *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 313-315.

<https://doi.org/10.63487/reo.606>



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 14/15. 2007
mayo y noviembre

Sófocles en la filosofía de María Zambrano”.

El periodo que arranca en la Restauración y que es dramáticamente truncado el 18 de julio de 1936, constituye un fértil suelo en el que se desarrollará lo que Laín ha llamado certeramente “la Edad de Plata de la cultura española”; y sin lugar a dudas, esta Edad de Plata es, particularmente en Filosofía, Edad de Oro. No dudo en señalar que en la filosofía cultivada en España no ha habido otro momento igual. Antes de Ortega, Zubiri, García Morente y otros, en mi modesto entender, sólo hubo un filósofo: Francisco Suárez, cuyas *Disputationes metaphysicae*, conviene no olvidarlo, fueron estudiadas como libro de texto por Kant.

El magisterio-discipulado masculino-femenino Ortega-Zambrano nada tiene que envidiar a los grandes magisterios-discipulados masculinos-femeninos alemanes del tipo Husserl-Stein o Heidegger-Arendt. Es más, María Zambrano crea una nueva instancia filosófica que supera las acuñadas por Zubiri (inteligencia o razón sentiente) y por Ortega (razón vital, raciovitalismo). Aunque Ortega cambie más tarde vida por historia, tanto monta monta tanto, pues toda vida es historia y toda historia es vida.

Frente a la clausura ontológica de la filosofía griega impregnada de logicismo, donde el *lógos* y el ser de las cosas lo domina todo, Ortega consigue romper este círculo vicioso con su raciovitalismo, pasando del ser de las cosas al ser del hombre, tejiendo y destejiendo una nueva urdimbre antropológica del mismo modo en que Penélope tejía y destejía su

famoso peplo. Sin embargo, esta instancia orteguiana, tan interesante, no consigue explicar satisfactoriamente la unidad global de la experiencia humana. Será María Zambrano la que introduzca un magnífico giro copernicano: el raciopoyetismo. Es decir, la gran síntesis entre *lógos* y *póyesis*, entre pensamiento y sentimiento creador, entre razón y *pathos* personal y personalista, esto es, una nueva forma completa de conocimiento. Lo diremos con Pascal, cuya huella se vislumbra claramente en Zambrano, con otras hermosas palabras: “el corazón tiene razones que la razón no entiende”; o, con palabras, harto conocidas, de Hamlet: “hay más cosas en el cielo y en la tierra de las que sueña tu filosofía, Horacio”.

Con el raciopoyetismo, Zambrano rompe uno de los grandes nudos gordianos de la filosofía: la dicotomía entre Apolo y Dioniso, *lógos* el primero y *pathos* el segundo, y sus calamitosas consecuencias como la muerte de Dios, la voluntad de poder y el superhombre, propugnadas por Nietzsche. La unión de *lógos* y *pathos*, la reconciliación de los dos hermanos, supondrá una nueva fraternidad antropológica, que Zambrano aplicará a la familia, al pueblo, a España, etc. Y en este sentido, es tan brillante como osado que Zambrano, consciente de lo que dice, llame a estas doctrinas de Nietzsche delirios.

Para terminar, no podemos dejar de recordar a la Aurora luminosa y virginal que es Atenea, a la que está dedicada el Partenón, de la que, en parte, Zambrano une a la gran doncella tebaná, virginal, incólume e intacta: Antígona. Precisamente el duo Atenea-

Antígona no son auroras de razones destructivas como las de Nietzsche o de razones vitales como las de Ortega, sino auroras inmaculadas de razones poéticas.

El joven profesor universitario, después de leer el libro del profesor Pino, piensa que ha sabido explicar por qué

lloró ante las ruinas del Partenón. Baste agradecer, por último, este magnífico libro a su autor y afirmar, sin ambages, que es de fácil y amena lectura, pues en él se unen también raciopoyéticamente la chispa gaditana de Pino con el duende malagueño de Zambrano.

NAVARRO CAMPOS, Jorge: *La razón que busca la vida. Un acercamiento al pensamiento de José Ortega y Gasset*. Puebla: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, 2005. 295 p.

RICARDO ALDANA
ORCID: 0000-0001-5612-6305

Jorge Luis Navarro, profesor de Filosofía de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (México), ofrece un estudio monográfico de la filosofía de Ortega. Además del inmediato reconocimiento que merece un trabajo que *re-anuda* con la generación que nos precede y abre así una concreta ocasión de diálogo, hay que subrayar como mérito particular de este libro el que, siendo una investigación circunscrita a Ortega, tiene como horizonte no los dichos del filósofo español, sino la amplitud de la filosofía misma. Por ello se puede recomendar no sólo a lectores especialistas, sino también como una introducción o reintroducción a la filosofía, desde esa puerta particular que es el pensamiento de Ortega. Además, ya desde las páginas del preámbulo, personales y cercanas al lector, se puede ver que el libro no sólo es tes-

timonio de lo que el autor piensa, sino testimonio de la existencia una verdad más grande que la filosofía.

El libro goza también del beneficio de la buena escritura. Convencido, como Ortega, de que la buena expresión no riñe con la profundidad del pensamiento, Navarro escribe permitiendo una lectura ágil, allanando la intelección del *subjectum*, no siempre fácil de comprender. Al respecto es también de gran ayuda la muy pedagógica concepción que da unidad al libro. Después de un ameno capítulo biográfico, que da cuenta de las tensiones sociales y espirituales del ambiente en el que vivió Ortega, los dos capítulos centrales "Ortega, el espectador" y "Ortega, filósofo", entran en materia. Un último capítulo sobre "Verdad, ciencia y filosofía" centra la investigación sobre la *cuestión* del escepticismo, tema polémico, entre los estudiosos, y decisivo en lo que se refiere a las interpretaciones de Ortega. El libro no está concebido como una exposición exhaustiva cuyos elementos se unifican desde una metodología exterior al *subjectum*, sino que intenta ofrecer un pensamiento configurado cuyo vigor proviene del contenido seriamente estu-

Cómo citar este artículo:

Aldana, R. (2007). Noticias de libros. Reseña de "La razón que busca la vida. Un acercamiento al pensamiento de José Ortega y Gasset" de Jorge Navarro Campos. *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 315-317.

<https://doi.org/10.63487/reo.607>



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° 14/15. 2007
mayo y noviembre

diado, y de la cohesión interna de las partes. El centro de esta totalidad está formado por la nada fácil relación conceptual, entre la vida y el ser, que está en el fondo del pensamiento de Ortega. Tal relación, percibida por Navarro en el conjunto de la obra del filósofo madrileño en su grandeza y fragilidad, es, asimismo, apreciada en cuanto generadora de una filosofía que quiere servir a la vida de los hombres. Y que aportan la base crítica, de una razón abierta hacia el futuro (proyecto) que esa vida puede y debe esperar. Al lado de este pensamiento central, y a su servicio, se expone la intensa reflexión sobre la razón y el conocimiento.

El capítulo "Ortega, el espectador" recoge y evalúa la criticada posición de Ortega como un *amante del mirar*, posición a la vez tradicional –platónica– y moderna –fenomenológica– como muestra Navarro. El Ortega espectador que aquí se nos presenta es el de la genialidad en la intuición, de la que la filosofía puede partir. Por el contenido, es el capítulo más bello del libro, el más edificante con respecto a una actitud humana ante las cosas, ante lo que conocemos y ante lo que desconocemos. Ortega anuncia algunas tensiones que, de no solucionarse, podrían favorecer una interpretación trágica de su obra (como la tensión entre el mirar y el conocer); y presenta algunos de los más nobles rasgos del espíritu filosófico que, puesto a prueba en este caso por el escepticismo moderno, se da agradecido a las cosas y las ama también en su misterio. Hay un sí al *servida* que se hace *patente*; ese mismo que, *latente*, espera al sujeto que lo busca, como una promesa que no

podrá engañar. Abundan las resonancias poéticas, filosóficas y teológicas apuntando en direcciones diversas, que habría que seguir después.

El capítulo "Ortega, filósofo" se escribe sobre la base del reconocimiento del carácter filosófico del pensamiento de Ortega, abordado en los dos capítulos precedentes; carácter éste que fue puesto en duda por algunos estudiosos. Navarro nos pone delante de un Ortega que es verdadero filósofo, dentro de las duras condiciones que la modernidad ha impuesto a la filosofía. Filósofo moderno, cartesiano, Ortega cree no poder partir del ser sin afrontar el problema entre sujeto cognoscente y objeto conocido. La filosofía *qua talis*, que no puede dejar de lado el ser en ningún momento, debe navegar con un esfuerzo adicional y en cierto modo a contracorriente. El horizonte escatológico de la filosofía debe esperar la solución del "problema crítico", con lo que parece que la crisis total es siempre posible. Ortega quiere, en estas condiciones, salvar el conocimiento del escollo del escepticismo por amor a la vida, la cual, sin la verdad, se pierde en el sinsentido. No será, pues, la vía del espíritu –como hace el idealismo– sino la de la vida, la vía de Ortega, y por ello, deberá asumir no las prerrogativas del ser, pues no son prerrogativas lo que el ser portaba, sino el peso de la verdad y del sentido de todo. La referencia al fundamento, al Absoluto, no puede faltar, aunque la lejanía de Dios es enfáticamente presupuesta como condición para la existencia del mundo. Navarro nos hace notar con claridad estas opciones de fondo, también en lo que tienen de frágil y no defi-

nitivo, y subraya la nobleza del intento, así como su coincidencia con el pensamiento de otros filósofos vitalistas.

En “Verdad, ciencia y filosofía”, el último capítulo del libro se presenta más de cerca y con detalle la defensa de la verdad, que es la tarea que Ortega asigna a la filosofía. La cuestión es tratada, según el método de Ortega, en un nivel prevalentemente fenomenológico, en el que el objeto, la conciencia, las ideas, las creencias y la duda, son descritos como elementos vivos en torno a la verdad que es el problema central de la filosofía y que la ciencia no puede declarar un *falso problema*, aunque la filosofía no pueda resolverlo y deba seguir siendo para ella un problema.

La “Conclusión” de la obra es rica también por lo que tiene de personal, como ya lo era la introducción. Subraya la libertad de espíritu que debe acompañar a la filosofía, la capacidad de poner y tratar “problemas” –actitud, a la vez, contraria a la violencia de las “cer-

tezas” de las ideologías–, y subraya, también el amor por la vida concreta de los hombres en su apertura a *la lejanía* que, de todos modos es *copresente* en la realidad *cercana*; juego misterioso que la filosofía no debería descuidar. Ante Ortega, Navarro se sitúa agradecido y libre a la vez, reconocedor de un pensamiento que abre y pone en camino hacia un “más allá”.

Algunas erratas, en la obra deberían ser declaradas o corregidas.

El título del estudio de Navarro, por tanto, no engaña al lector, pues, en efecto, se demuestra en él que el vitalismo de Ortega es razón filosófica. El subtítulo es también veraz, porque se nos acerca con buena escritura y con maestría pedagógica a un pensamiento en apariencia poco perfilado en una configuración precisa. Se trata de una monografía de valor, basada en la totalidad de la obra de Ortega, que nos hace esperar que el autor acometa nuevos estudios como el presente.

SANJUÁN, Anselmo: *Ortega y Gasset, F. Cambó y la “cuestión catalana” (1905-1931)*. Zaragoza: Yalde, 2005. 326 p.

JOSÉ LUIS MORA GARCÍA

ORCID: 0000-0002-3166-8113

Un investigador avezado en temas sociales como Anselmo Sanjuán ha decidido emprender y llevar a buen puerto el estudio de un tema tan espinoso como necesario: las relaciones que mantuvo Ortega con los

políticos e intelectuales catalanes contemporáneos suyos. No me parece casual que la editorial aragonesa Yalde haya ofrecido sus servicios como mediadora para que los lectores tengan un completo y pormenorizado estudio del largo “combate” dialéctico iniciado casi al tiempo que nacía el siglo XX con un precoz Ortega participando en el mismo, al tiempo que se configuraban los movimientos políticos en Cataluña que protagonizarían la defensa del autonomismo catalán. En el círculo no estuvo solo

Cómo citar este artículo:

Mora García, J. L. (2007). Noticias de libros. Reseña de “Ortega y Gasset, F. Cambó y la “cuestión catalana” (1905-1931)” de Anselmo Sanjuán. *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 317-320.

<https://doi.org/10.63487/reo.608>



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 14/15. 2007
mayo y noviembre

Francesc Cambó pero sí que ocupó un puesto relevante como puente de ida y vuelta entre Barcelona y Madrid.

Muchas claves de la política nacional se ponen de manifiesto al hilo de la por menorizada y fundamentada descripción que el autor va realizando de las distintas posiciones defendidas desde Cataluña por Prat de la Riba, Cambó o Lerroux hasta Maciá ya en los tiempos de la República y, desde Madrid, por distintos políticos conservadores como Maura; liberales como Canalejas, Dato o Santiago Alba y socialistas como Prieto o Besteiro. En ese periplo no sólo está sobre la mesa la “cuestión catalana” sino el “problema de España”, ambos con Europa al fondo y, en medio, las posiciones ideológicas por las que se movieron nuestros protagonistas. Serían precisamente éstas las que interfirieran más allá de sus deseos hasta convertir en imposible un acuerdo que posiblemente hubiera resuelto la “cuestión” y el “problema”. Cambó siempre se movió en posiciones muy conservadoras desde un punto de vista social y sus desviaciones estuvieron más bien en la graduación respecto de su defensa de la autonomía catalana sin ser nunca rupturista, lo que, finalmente, le valió la animadversión de una parte de sus paisanos. Por otro lado, Ortega fue moviéndose, a lo largo de este proceso, en sintonía con sus propias reflexiones filosóficas y según las *circunstancias*, sin romper nunca el principio de hombre de orden como lo fue, también, Cambó. De tal manera que, cuando hubo aproximación en un plano, por ejemplo, la ideología política, a medida que Ortega se distanció de los planteamiento del Partido Socialista (aunque

nunca tanto como Cambó), se producía un alejamiento en la valoración y defensa del grado de autonomía que Cataluña debía tener. En este sentido, Ortega evolucionó desde posiciones muy distantes hasta otras más complejas o matizadas que coinciden con su evolución hacia una mayor valoración del papel de la historia ya hacia los años veinte. Precisamente de esos años serán *España invertebrada* o *La redención de las provincias* durante la dictadura primorriverista, valorada de manera bien distinta por ambos. El tiempo final del libro, del moderado republicanism de Ortega con su “Asociación al servicio de la República”, pero apoyado por los socialistas, al perdedor monárquico Cambó apoyado en las fuerzas conservadoras, es precisamente el tiempo de una esperanza, de un fracaso, de un largo paréntesis y el de la España actual de las autonomías.

No fue posible el acuerdo entonces aunque bien pudo haberlo sido en torno a los años de la grave crisis de los partidos dinásticos y tampoco, como en otros órdenes de la vida política y social, lo fue al comienzo de la República, dado el grado de radicalización con que ésta llegó, precisamente por llegar tan tarde. No debió haber sido, a este respecto, inútil la diversa percepción que de la Restauración tuvieron. Pero, ciertamente, no dejaron de intentarlo ni tampoco dejó de existir el debate intelectual en el cual la biología, la historia, la geografía, la psicología de los pueblos, lo particular y lo universal fueron, todos ellos, ámbitos del conocimiento llamados a la palestra en planos, grados y ámbitos bien diferentes para

debatir el asunto, bien como fundamento, bien como crítica del mismo.

Pero, sobre todo, no dejaron de confrontarse las posiciones del intelectual Ortega y las de los políticos profesionales como hombres implicados en el "destino" suyo y de España. Para dilucidar todos los matices de esas relaciones complejas, sostenidas en principios pero sin dejar cada uno su peculiar "estilo", el método adoptado por el autor de este libro no sólo es el más adecuado sino el único que permite al lector ir acompañando la evolución de los personajes, los acontecimientos y las doctrinas. Y, también, sólo así se puede mostrar cómo la historia se rige por fuerzas que sobrepasan las voluntades individuales hasta convertir las *circunstancias* en algo que no siempre se somete al afán de la razón.

Más allá de un amplísimo, detallado y meticoloso estudio de las fases por las que fue pasando la cuestión catalana hasta adquirir un volumen que sobrepasó a sus protagonistas, el lector de Ortega encuentra en este libro análisis precisos acerca de las posiciones sostenidas en tiempos difíciles, es decir, cuando Primo de Rivera alcanza el poder, el final del mismo y el advenimiento de la República, la perversa utilización realizada por el falangismo de determinados elementos de su filosofía y la defensa que Ortega terminó por hacer de quienes protagonizaron el golpe del 36. Y, finalmente, cómo terminó por quedar en soledad respecto de todos. Su implicación en el caso catalán no jugó un papel menor en esta personal historia. En este sentido, el hombre Ortega y Gasset cuya biografía política,

bien documentada, ha realizado con equilibrio Javier Zamora Bonilla a quien Sanjuán se refiere elogiosamente en más de una ocasión, aparece en este libro con sus aciertos y errores como humano, demasiado humano, podríamos decir parafraseando al filósofo alemán bien admirado por Ortega. Cumplió, pues, su propio precepto afín a la vocación y a la vida como proyecto que debe ser realizado y nos congratula con su figura. Y con el filósofo por extensión. Alguna deriva aparte, y lo mismo dígame de otros excesos evitables, del libro se deduce que Ortega estaría de acuerdo con la actual situación de la Cataluña autonómica.

Como seguramente lo estaría Cambó, finalmente también exiliado y víctima de sus propias posiciones sobrepasadas durante el periodo republicano y el siguiente, pues nunca fue complaciente con las soluciones políticas autoritarias y menos las fascistas. Quien fuera ministro de Hacienda con Maura, oponente de Alba, perdedor ante sus paisanos tras el fracaso de la asamblea de parlamentarios tuvo la gallardía de no aceptar el cargo de ministro durante el periodo Berenguer. Terminó por quedar en terreno de nadie y sin apoyos en la clase obrera, su punto más oscuro por sus posiciones sociales tan duras que descubren también la cara de una parte de la burguesía catalana. La castellana caciquil tampoco era precisamente admirable.

Estamos, pues, ante un buen libro, escrito con rigor, equilibrio y honestidad. Ortega tuvo profundas contradicciones pero estuvo en primera línea mientras tuvo fuerzas. Cambó luchó por conse-

guir para Cataluña una posición dentro de España que, desde una posición autonómica, contribuyera a superar una situación de decrepitud. Es en esto donde cabrían algunos matices pues el autor subraya varias veces la adelantada situación de Cataluña respecto del resto de España contraponiendo ambas situaciones sin apenas detalles. El conservadurismo en materia social de este sector de la burguesía barcelonesa, que tuvo no menores nefastas consecuencias, hubiera merecido un juicio más matizado. Por comparación, la figura de Lerroux cuyo populismo es también muy subrayado aparece quizá demasiado en su caricatura.

Me parece muy acertado el análisis de los presupuestos del libro de Prat de la Riba y queda muy en su sitio la figura de Maragall, no siempre bien recuperada en el fragor de la disputa.

Estamos ante un libro para ser leído a ambos lados de Aragón y por lectores atentos a la cuestión catalana pero que

deseen saber por qué la guerra no sirvió para nada en estos asuntos y menos las décadas que la siguieron sino fue para posponer un problema que ha debido afrontar la España democrática. Las posturas aún están encontradas, pero la *Constitución* de 1978 legitimó un modelo que ha permitido un desarrollo más armónico de España eliminando bolsas de pobreza ancestrales y ascendiendo a muchos ciudadanos como protagonistas de su construcción. El autor parece identificarse con esta situación como herencia del esfuerzo de aquellos protagonistas cuya vida llegó hasta la mitad del siglo. Un poco antes y un poco después. Quizá el problema era que el resto de la población ni siquiera estaba en condiciones de asistir al debate salvo cuando era llamado desde la parte más instintiva, como hubiera dicho el propio Ortega, para manifestarse a favor o en contra. Esperamos haber avanzado también en este apartado.

ZAMBRANO, María: *Filosofía y Educación*, edición de Ángel Casado y Juana Sánchez-Gey. Málaga: Agora / Fundación María Zambrano, 2007. 181 p.

MARÍA LUISA MAILLARD GARCÍA

ORCID: 0000-0002-1125-0529

Este conjunto de artículos sobre filosofía y educación, seleccionados y preparados por Ángel Casado y Juana Sánchez-Gey, recoge escritos de María Zambrano ya publicados en libros y revistas y dieciocho manuscritos inéditos. Cuenta con una pre-

sentación de Gregorio Gómez Cambres y un prólogo a cargo de Juan Fernando Ortega Muñoz. La variada temática de estos escritos no impide que cumplan la función de recordarnos, a través de la palabra de María Zambrano, el papel primordial de la educación, entendida como el proceso de desarrollo integral de la persona.

En la introducción, los editores nos recuerdan asimismo la estrecha relación entre filosofía y educación en el pensamiento de Zambrano y el anclaje de la cuestión educativa en su propia expe-

Cómo citar este artículo:

Maillard García, M. L. (2007). Noticias de libros. Reseña de "Filosofía y Educación" de María Zambrano. *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 320-322.
<https://doi.org/10.63487/reo.609>



riencia. No sólo sus padres fueron maestros; sino que ella misma ejerció la docencia como profesora en el Instituto Escuela, en la Universidad de Barcelona –sustituyendo a Zubiri– y en distintas Universidades de su primer exilio americano, especialmente en la de Puerto Rico donde se publicaron la mayoría de estos artículos en los años sesenta.

Tampoco Zambrano podía ser ajena al ambiente de reforma educativa de la España de los años 20, propiciado por la Institución Libre de Enseñanza y ello se encuentra presente en estos escritos; así como la huella de la razón vital orteguiana. El hombre, nos dice en uno de los primeros textos, es el único viviente al que la vida se le presenta como una tarea a realizar y tal tarea se inserta en una sociedad que tiene una memoria, la cultura, que se transmite a través del magisterio.

La figura del maestro ocupa un lugar principal en estos escritos, algo nada extraño para los estudiosos de Zambrano habituados al sincero homenaje que la filósofa rinde a sus propios maestros de vida: Ortega y Gasset, don Miguel de Unamuno y su propio padre; homenaje que encuentra su culminación cuando trasciende la figura del maestro a la del “guía”, imprescindible en el desarrollo de ese ser viviente que es el hombre y que aspira a convertirse en persona. No voy a recalcar por tanto sus reflexiones sobre este importante asunto, sino que voy a tomar como punto de partida la palabra de los editores para subrayar qué aspectos de esta reflexión sobre la educación nos pueden alumbrar hoy en nuestro desconcierto sobre la tarea educativa y que corresponden ya a la evolución de la

razón vital orteguiana hacia la razón poética.

En gran medida la filosofía de Zambrano es una antropología. Su razón poética se dirige hacia el logro de una idea de hombre completo que tenga en cuenta todas sus realidades, acogidas cada una de ellas en su tiempo propio. Uno de los rasgos del diseño de hombre de la época moderna y que tiene su reflejo en la educación, nos dice en estos escritos, es su incapacidad para dar a cada uno lo suyo, a cada grupo humano lo que le pertenece y a cada edad del hombre su lugar propio. La vida del hombre es un todo y es un proceso de transformación. Cada edad viene a ser como una estancia cuyo umbral hay que atravesar y hay que vivir recorriendo las diferentes etapas y atravesando los distintos umbrales para llegar a adquirir una forma, la figura a la que toda vida aspira.

Sin embargo, según Zambrano –y en este punto coincide con Hanna Arendt–, la consideración de las edades del hombre en su conjunto ha cedido paso a los conflictos planteados en cada una de ellas, con lo que dichas edades se consideran de una forma aislada. Nos encontramos con un “mundo de los niños”, cuya inocencia y creatividad hay que preservar; con un hermético y peligroso “mundo de la adolescencia”, cuyos derechos no se diferencian de los del adulto y con un mundo “de la juventud” que, gracias a los adelantos científicos se pretende prolongar de forma indefinida y extender a la madurez y a la senectud.

Pero educar es ayudar a la etapa de la infancia y a la de la adolescencia a que atreviesen sus respectivos umbrales desde

la progresiva creación de un proyecto propio de vida. Y el maestro, desde su madurez, es el guía encargado de encauzar dicho proceso. Se pregunta Zambrano si en la actual sobredimensión del mundo del niño y del adolescente no habrá una herencia ideológica de nuestro mundo moderno. La búsqueda compulsiva de la inocencia y “del paraíso perdido” se ha recluso en la infancia; así como la impaciencia y exasperación producida por la expectativa de un cambio radical en la condición humana, se ha depositado en la juventud. Habría que reajustar la esperanza, nos dice Zambrano y evitar tanto lo que ella denomina la “paideocracia”, la excesiva ambición de que la infancia determine la vida de todos los mayores; como la exasperación de la adolescencia que conduce a la acentuación de su hermetismo. La adolescencia, es según Zambrano, una época que pone al descubierto la condición propia de lo humano que es la necesidad de crear; pero es éste un lujo que puede ser fatal sino está sometido a la disciplina de una finalidad. Educar la adolescencia es salvar su poder creador del caos que lo acecha.

Ya no hay en las aulas ese silencio que Zambrano considera inherente a todo acto educativo; ya no hay admiración del alumno hacia el profesor ni afecto del profesor al alumno. A cambio los alumnos tienen “sus derechos” y su mundo propio. La ola de igualitarismo alcanza a la igualación de niños y adultos y de alumnos y profesores. La existencia del “mundo del niño” y del “mundo del adolescente” elude la condición básica del niño y del adolescente como “proyectos de hombre”, seres que se encuentran de forma temporal en las primeras edades de la vida y que deben prepararse para su entrada en el mundo adulto. A cambio los recluye en un grupo homogéneo que tiene sus propias reglas; aunque no un horizonte claro, y del que se resistirán a salir.

No podemos concluir diciendo que estos artículos seleccionados ofrezcan respuestas concretas a la actual situación de la educación en los países occidentales; pero sí que hacen algo quizá más importante: abren un horizonte y apuntan a determinados errores que se encuentran en la base de nuestra actual visión del mundo.

ORCID: 0000-0003-1936-3920

HARO HONRUBIA, ALEJANDRO DE: *La dialéctica masa-minoría en la filosofía de Ortega y Gasset. Contribución al análisis de las dimensiones que los conceptos hombre masa y hombre minoría adoptan a lo largo de la evolución del pensamiento orteguiano.* Ciudad Real: Universidad de Castilla-La Mancha, 2007.

Tesis presentada en la Facultad de Letras de Ciudad Real de la Universidad de Castilla-La Mancha, dirigida por el doctor Julián Carvajal Córdón.

La presente investigación sobre Ortega es, ante todo, una lectura de su obra que busca aclarar el contenido filosófico de su pensamiento global para dilucidar el sentido de su aristocratismo. Se ha realizado un análisis minucioso del propio pensar de Ortega, su configuración y la lógica del mismo. Se ha descubierto una línea de continuidad en su filosofía, esto es, desde el inicio de su producción hasta el final de la misma. Especial hincapié se ha hecho en el hilo filosófico que se gesta en sus primeros trabajos y cómo se mantiene en muchos puntos y también cómo se desarrolla y enriquece con el paso del tiempo. Un amplio marco filosófico que acusa sensiblemente el aristocratismo de su rico y complejo pensamiento. El carácter de esta investigación es, fundamentalmente, de naturaleza reconstructiva. Busca aclarar y exponer un pensamiento coherente y vigente en muchos de los aspectos que aborda, sobre todo aquellos aspectos de denuncia filosófico-social. En tal reconstrucción hay, en consecuencia, una finalidad de índole hermenéutica, tendente al descubrimiento del sentido –o el *lógos*, como gustaba decir Ortega– de los escritos filosóficos orteguianos. Al margen de los cambios filosóficos que revela un pensamiento que madura por momentos en función de las inexorables circunstancias y de toda una serie de influencias que emanan de los autores más diversos, el pensamiento de Ortega mantiene en términos generales una cierta continuidad en lo que a los principales temas se refiere y, sobre todo, en cuanto a las preocupaciones político-vitales del pensador español. En este trabajo se intenta demostrar que existe esa continuidad. Con el fin de facilitar al lector la comprensión de la obra de Ortega, resulta apropiado dividir el pensamiento de aquél en etapas. Tres son las etapas que se apuntan, atendiendo a su aristocratismo en el marco de

Cómo citar este artículo:

De Haro Honrubia, A. (2007). La dialéctica masa-minoría en la filosofía de Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 323-324.
<https://doi.org/10.63487/reo.610>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 14/15. 2007
mayo y noviembre



los cambios que acusa su filosofía: una primera etapa culturalista-cientificista germano-neokantiana, un segundo periodo caracterizado por el surgimiento, en un ambiente fenomenológico, de la razón vital como razón histórica y una tercera etapa donde prima la metafísica de la vida humana personal.

ORCID: 0000-0002-5881-9364

LÓPEZ ORDÓÑEZ, PILAR: "Miseria y esplendor de la traducción": la influencia de Ortega y Gasset en la traductología contemporánea. Granada: Universidad de Granada, 2006.

Tesis presentada en la Facultad de Traducción e Interpretación de la Universidad de Granada, dirigida por doctor José Antonio Sabio Pinilla.

Esta tesis doctoral representa un intento de analizar la concepción orteguiana de la traducción, para evaluar la relevancia de las ideas de Ortega en la traductología contemporánea occidental.

Basta una rápida ojeada a la literatura traductológica para apreciar la prácticamente generalizada presencia de la reflexión orteguiana. "Miseria y esplendor de la traducción" se ha convertido ya en el objeto de estudio de diferentes teóricos quienes, desde distintos enfoques, han analizado la visión orteguiana de la traducción. Sin embargo, la influencia de Ortega en la traductología contemporánea es una cuestión que hasta el momento no se había investigado en profundidad.

Esta investigación se inicia con una descripción general de la línea de investigación de Historia de la traducción, en la que se inscribe esta tesis doctoral. Teniendo en cuenta la dimensión filosófica de Ortega, en el análisis de "Miseria y esplendor de la traducción" se ha adoptado una perspectiva integradora, en la que se toman en consideración su destacado papel como filósofo e intelectual y su estrecha relación con la hermenéutica alemana. Así, el análisis de la concepción orteguiana del lenguaje, marco contextual del ensayo, constituye el primer paso para la elaboración de un estudio intertextual de la visión de la traducción plasmada por el filósofo en "Miseria y esplendor de la traducción". Del mismo modo, en esta tesis se explora la impronta de Ortega en la traductología contemporánea a través de la revisión de la divulgación del ensayo y la presencia de las ideas orteguianas sobre la traducción en las reflexiones teóricas más destacadas en la literatura traductológica occidental contemporánea.

En las conclusiones se deja constancia de la predominante dimensión humana que caracteriza la concepción orteguiana de la traduc-

Cómo citar este artículo:

López Ordóñez, P. (2007). "Miseria y esplendor de la traducción": la influencia de Ortega y Gasset en la traductología contemporánea. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (14/15), 324-325.
<https://doi.org/10.63487/reo.611>



ción. Asimismo, la investigación pone de manifiesto la amplia difusión alcanzada por “Miseria y esplendor de la traducción”, materializada en múltiples ediciones y su traducción a ocho lenguas diferentes. Además, el análisis realizado demuestra que el ensayo orteguiano constituye una presencia constante, dinámica y operativa en la literatura traductológica occidental desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad, lo cual confirma la posición de “Miseria y esplendor de la traducción” como clásico de la reflexión traductológica.

MORO ESTEBAN, PEDRO LUIS: *Ortega y su proyecto estético de renovación cultural europea*. Madrid: UNED, 2007.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la UNED, dirigida por el doctor Javier San Martín Sala.

A lo largo de esta tesis se defiende la inclusión en el arco de la estética de un *ethos* que configura una filosofía del amor y de la comprensión, en especial frente a las morales utilitaristas.

El *leit-motiv* de la tesis es la consideración de que los ideales estéticos de Ortega son la respuesta al naufragio de la existencia en el ámbito de las creencias, de las ideas, en fin de la cultura. No es otro el sentido de la investigación que proponemos en torno a temas como el amor, la sinceridad, la metáfora, la individualidad o la técnica, etc. Se trata de dirigir la mirada hacia la sugestión de un *sentido estético del vivir* que pretende una renovación de la cultura en la que se involucra a la imaginación y a la fantasía, sin excluir la impronta de una razón vital, permitiendo el ajuste a una circunstancia en tanto que razón histórica.

Se tiene muy en cuenta el perfil jánico de la existencia, una dramaturgia que es respondida por la estética de Ortega mediante la propuesta de una *voluntad de estilo* arraigada en un carácter alciónico, cervantino. El resultado conduce a una antropología que rebasa el mero positivismo psicologista.

La estética del *hombre masa* y la técnica se presentan desde puntos de vista que ofrecen un paisaje paradójico. Aquél se caracteriza por un estilo vital marcado por la vindicación de la vulgaridad como un derecho y la ausencia de compromiso histórico. Sin embargo, la concepción de la técnica de Ortega, frente a Jünger y Spengler, entronca con la posibilidad de una renovación del *deseo* (decisiva para una renovación cultural), y con la promoción de una vida más humana.

Cómo citar este artículo:

Moro Esteban, P. L. (2007). Ortega y su proyecto estético de renovación cultural europea. *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 325-326.
<https://doi.org/10.63487/reo.612>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 14/15. 2007
 mayo y noviembre



En un sentido estético, se indagan las transformaciones de la sensibilidad y de la imaginación en una era eminentemente técnica recibida como herencia, de ahí que nos hayamos obligado a pensar el Ortega futuro en relación con nuestro tiempo. Tiempos difíciles en los que el hombre, como se argumenta desde la estética fenomenológica, *odia el tiempo*. No es otra la idea que subyace a la reivindicación orteguiana del *instante* (Velázquez en la memoria como maestro de la instantánea) y que, a la par que el elogio del placer estético como precipitado de una sabiduría del amor, permite proponer una *razón estética* como la síntesis de un *sentimiento estético* de la vida en el horizonte de la razón vital.

ORCID: 0000-0002-6402-9027

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 presentada en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia, dirigida por el doctor Manuel E. Vázquez García.

La tesis de este trabajo pretende mostrar las posibilidades hermenéuticas que se desprenden de una lectura de los escritos del joven Ortega y Gasset prescindiendo de la lente heideggeriana. No hay “razón vital” en *Meditaciones del Quijote* sustentada por el principio ontológico de una “realidad radical” o vida. Dicha hermenéutica supone una reconstrucción equívoca y problemática sustentada en interpretaciones –la del propio Ortega, retrospectivamente, en primer lugar– interesadas en resaltar la dimensión sistemática y continuista de su filosofía. Los motivos de ruptura y discontinuidad enlazan con la evolución intelectual del autor y con la relectura de pretéritas nociones filosóficas y culturales. Ello trae como consecuencia una interpretación diferente de *Meditaciones del Quijote* y otros ensayos de juventud que potencia la relación entre epistemología y retórica. El recurso al paisaje y la “razón topográfica” es el hilo conductor propuesto para comprender la innovación del lenguaje filosófico que representan los ensayos de *Meditaciones* y *El Espectador*.

Esta tesis está compuesta de tres partes, a partir de las cuales se articulan los siete capítulos que la forman. La primera parte de la tesis se divide, a su vez, en tres capítulos en los que se analizan: en el primer capítulo, la relación entre el paisaje vivido y el paisaje intelec-

Cómo citar este artículo:

Navarro de San Pío, J. (2007). Crítica de la razón topográfica: génesis cultural del paisaje y la circunstancia en el joven Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (14/15), 326-327. <https://doi.org/10.63487/reo.613>



tual en sus años de formación, mostrando la génesis circunstancial que rodeó la aparición del primer libro publicado por Ortega, lo cual contribuye a comprender la continuidad temática y estilística entre *Meditaciones del Quijote* y los dos primeros volúmenes de *El Espectador*. La presencia de Unamuno y la disputa con Ortega por hallar el verdadero significado de la obra cervantina, se interpuso y, hasta cierto punto, eclipsó los iniciales temas previstos para *Meditaciones*: Pío Baroja y Azorín.

En el capítulo segundo se explora la construcción textual del paisaje en la escritura de Ortega, es decir, la conexión entre ensayo y paisaje como resultado de una hipotética indefinición vocacional. Fue dicha indefinición, aunque fuera circunstancial, la que propició una fecunda renovación del lenguaje y del pensamiento que cristalizó en el ensayo como alternativa al tratado filosófico y a la prosa poética.

En el capítulo tercero se analiza el pensamiento de Azorín y Baroja porque dichos autores fueron para Ortega algo más que un paisaje influyente: sin ellos difícilmente puede entenderse la dialéctica entre acción y contemplación. A través de personajes como Fernando Ossorio y Andrés Hurtado (Pío Baroja) y Antonio Azorín y Jacinto Bejarano (José Martínez Ruiz), Ortega estudia la dialéctica *meditativa* del yo y la circunstancia.

En la segunda parte de la tesis, se plantea un diálogo cultural de Ortega con las heterogéneas raíces filosóficas (Husserl, Scheler, Schapp), biológicas (Darwin, Uexküll), en el capítulo cuarto; y pedagógicas (Giner de los Ríos), geográficas (Dantín Cereceda) y literarias (Azorín, Baroja, Unamuno, Machado) en el capítulo quinto. Sendos capítulos tienen como objetivo esclarecer la evolución y redefinición constante a las que somete Ortega las nociones de circunstancia y paisaje.

En la tercera parte de la tesis se analiza los distintos modos de construir paisaje, tomando a éste como objeto del pensamiento y como sujeto del pensar filosófico y de la experiencia estética. La interpretación de las diversas modalidades de paisaje que aparecen en la *Meditación preliminar* —especialmente en las primeras cuatro secciones del texto— constituye el objetivo principal del capítulo sexto. Finalmente, en el capítulo séptimo, se muestra el modo en que, en la “Meditación primera”, la literatura y la pintura generan también un paisaje estético o “selva ideal” que surge como un proceso de *desrealización* de lo real.

NOCHEBUENA, ANEL: *La importancia de la experiencia estética a través del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2006.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense de Madrid, dirigida por el doctor Jaime de Salas.

Estamos rodeados de productos de la industria cultural que ocupan el lugar que le corresponde a la cultura misma. ¿Existe la posibilidad de una experiencia estética que sea diferente del simple consumo de dichos productos? Ésta es una pregunta de gran importancia cuando nos enfrentamos al reto de proponer una educación basada en el desarrollo de la sensibilidad.

Una propuesta educativa será coherente si no pierde nunca de vista su finalidad. ¿Qué herramientas son las que quiere proporcionar para lograr dicha finalidad? ¿Quiere simplemente aumentar el número de consumidores a los que se presupone usuarios, de productos básicamente homogéneos? ¿Será posible plantearse el desarrollo de una sensibilidad estética que permita a cada individuo partir de sus propias circunstancias? Y sobre todo, ¿qué importancia tiene invertir en el desarrollo de semejante empresa?

Si consideramos el papel del arte como simple bien de consumo, y por lo tanto secundario, ¿no sería más importante, especialmente en países en vías de desarrollo, centrarse en lo que entonces consideramos prioritario, es decir, aquellas ciencias que ayudarían a cubrir las necesidades básicas?

Para analizar lo anterior, y poniendo de ejemplo un país como México, se ha recurrido básicamente a la obra de José Ortega y Gasset para demostrar que, lejos de ser secundaria, la experiencia estética forma parte esencial del individuo y es una herramienta de transformación insustituible.

Se trata de esbozar un Ortega que pueda utilizarse en un contexto didáctico y no de reinterpretar el pensamiento estético de Ortega; partiendo de esto, se intenta, pues, defender desde el pensamiento de Ortega la educación estética.

La capacidad que posee la experiencia estética de movilizar la definición que el individuo tiene de sí mismo la convierte en un eficaz instrumento de desarrollo social, capaz de transformar tanto al individuo como a la vida social que lo rodea. La obra de arte realiza el papel de puerta introductora a la razón histórica, con lo cual, si partimos del supuesto de que Ortega parte de las circunstancias del indi-

Cómo citar este artículo:

Nochebuena, A. (2007). La importancia de la experiencia estética a través del pensamiento de Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (14/15), 328-329.
<https://doi.org/10.63487/reo.614>



viduo, entonces todo aquello que contribuya al conocimiento de las circunstancias contribuye en la misma medida al conocimiento propio e implica ya un cambio en éstas. Esta experiencia será entonces una herramienta de autoafirmación del individuo, que le permitirá, partiendo de su intimidad, desarrollar su horizonte tanto personal como colectivo, acarreado con esto grandes beneficios a todos los niveles de la sociedad.

Pero para que esto suceda existe una urgente necesidad no sólo de otorgarle un lugar prioritario al ámbito artístico, sino también de alentar la vida primaria del espíritu, la vida esencial, las funciones espontáneas de la psique previas a toda cristalización de la existencia personal, *pulsiones vitales*, las mismas de donde nacen todos los ámbitos de la vida social, con el fin de enriquecer la cultura y la civilización –entendamos por civilización, según el pensamiento orteguiano, el uso de mecanismos o técnicas, políticas, industriales, etc.–. Se sugiere, pues, una educación basada en el desarrollo de la sensibilidad, y se pone de relieve la importancia de crear un plan de estudios basado en el desarrollo de la sensibilidad como ya Ortega apunta en su texto “Biología y pedagogía”, cuando habla de un orden vital de las cosas para la enseñanza, proponiendo potenciar esa naturaleza del hombre, intensificándola fundamentalmente por medio de instrumentos como la educación; a su vez, a través de ésta, se propone como herramienta la experiencia estética.

La ciencia, la técnica y las funciones espontáneas de la psique compendian al ser humano, pero en la tarea de enseñar es importante tener en cuenta el desarrollo de la sensibilidad como motor de vida para la técnica, la cultura y la ciencia. Es decir, que las funciones espontáneas de las que Ortega habla cobran un protagonismo esencial en la vida del individuo para poder desarrollar todo lo que le rodea.

“A mi juicio, pues, no es lo más urgente educar para la vida ya hecha, sino para la vida creadora. Cuidemos primero de fortalecer la vida viviente, la *natura naturans*, y luego, si hay solaz, atenderemos a la cultura y a la civilización, a la vida mecánica, a la *natura naturata*”, como dice Ortega en “Biología y pedagogía” (*Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004, II, 406).

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2006*

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

"Qué pasa en el mundo". *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Residencia de Estudiantes/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006, pp. 403-414.

"Notas de trabajo sobre la *elegancia*". Edición de María Isabel Ferreiro Lavedán e Iñaki Gabaráin. *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 12/13, 2006, pp. 31-36.

1.2. NUEVAS EDICIONES

"Fragmentos sobre el agua" [Selección de textos sobre el agua]. Selección de Ascensión Uña. *Revista de Occidente*, nº 306, noviembre 2006.

"Los molinos de viento" [*Meditaciones del Quijote*, fragmento]. *Antología de lecturas 9*. Edición de Lizandra E. Pérez Viera. Ediciones Santillana: Guaynabo (Puerto Rico), 2006.

* Aunque esta bibliografía corresponde al año 2006, también se incluyen trabajos de años anteriores que no fueron recopilados en su día.

Cómo citar este artículo:

Uña, A. (2007). Bibliografía orteguiana, 2006. *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 331-342.

<https://doi.org/10.63487/reo.615>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 14/15. 2007
mayo y noviembre



- "Nueva medicina experimental". En: *Teorema*, vol. XXVI/2, 2006.
- Obras Completas*. Tomo V (1932-1940). Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2006.
- Obras Completas*. Tomo VI (1941-1955). Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2006.

1.3. REEDICIONES Y REIMPRESIONES

- La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset; 10), 2006, 16ª edición.
- La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Introducción de Valeriano Bozal. Madrid: Espasa Calpe (Austral; 13), 2006, 13ª edición.
- España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*. Prólogo de Federico Trillo-Figueroa. Madrid: Espasa Calpe (Austral; 477), 2006, 17ª edición.
- Estudios sobre el amor*. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset; 7), 2006, 14ª edición.
- España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset; 13), 2006, 15ª edición.
- El hombre y la gente*. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset; 8), 2006, 9ª 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), 2006, 6ª edición.
- Meditación de nuestro tiempo: Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*. Edición e introducción de José Luis Molinuelo. México: F.C.E., 2006, 2ª edición.
- Obras Completas*. Tomo I (1902-1915). Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2006, 4ª edición.
- Obras Completas*. Tomo III (1917-1925). Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2006. 3ª edición.
- La rebelión de las masas*. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset; 1), 2006, 20ª edición.
- La rebelión de las masas*. Introducción de Julián Marías. Madrid: Espasa Calpe (Austral; 336), 2006 (julio), 39ª edición.
- La rebelión de las masas*. Introducción de Julián Marías. Madrid: Espasa Calpe (Austral; 336), 2006 (noviembre), 40ª edición.
- El tema de nuestro tiempo*. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset; 16), 2006, 4ª edición.

1.4. TRADUCCIONES

Antología. Italiano:

Maschile e femminile: Lo sguardo interiore nel pensiero di Ortega. Edición y traducción de Lucia Parente. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane s.p.a., 2006.

Estudios sobre el amor. Rumano:

Studii despre iubire. Traducción de Sorin Mărculescu. Bucarest: Humanitas, 2006, 3ª edición.

Estudios sobre el amor. Serbio:

O ljubavi. Traducción de Silvija Monros-Stojaković. Belgrado: Mono & Mañana (Novi Sad Budućnost), 2006.

La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Japonés:

La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Tokio: Hosei University Press, 2006.

Meditación de Europa. Polaco:

Rozmślania o europie. Traducción de Henryk Woźniakowski; prólogo de Krzysztof Polit. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego: Warszawa, 2006.

Misión del bibliotecario. Portugués:

Missão do Bibliotecário. Tradução e posfácio de Antonio Agenor Briquet de Lemos. Brasília: Briquet de Lemos Livros, 2006.

Prólogo a "Veinte años de caza mayor". Francés:

Méditations sur la chasse. Traducción de Charles-A. Drolet; edición de Louis-Gilles Francœur. Québec: Éditions du Septentrion, 2006.

Velázquez. Húngaro:

Velázquez-Tanulmányok. Traducción de Csejti Dezsó [et al.]

2. OBRAS SOBRE ORTEGA Y GASSET

2.1. ESTUDIOS

ABELLÁN, José Luis: "El modernismo como posmodernidad", *Debats*, nº 92, primavera 2006, pp. 42-46.

ACHIRI, Noureddine: "Comunicación política y retórica. Definición y argumentación en el discurso político de Ortega y Gasset", *Cuestiones Publicitarias*, nº 11, 2006, pp. 67-79.

ALBERT MÁRQUEZ, Marta: "Cultura, perspectiva y valor". En: RODIEK, Christoph (coord.): *Ortega y la cultura europea*. Frankfurt am Main: Meter Lang, 2006, pp. 11-24.

ALONSO, Cecilio: *Índices de Los Lunes del Imparcial*. Madrid: Biblioteca Nacional, 2006.

ÁLVAREZ, Lluís: "¿Qué importancia tiene para la Europa de hoy la filosofía de Ortega?". En: RODIEK, Christoph (coord.): *Ortega y la cultura europea*. Frankfurt am Main: Meter Lang, 2006, pp. 25-43.

ARAÚJO MELO, Fernanda: "Ortega y Gasset e a teoria do valor". En: CARVALHO, José Mauricio de (coord.): *Atas da VIII Semana de Filosofia (nov. 2005): os desafios da ética na tradição filosófica do ocidente*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2006, pp. 103-110.

ARMENTEROS CUARTANGO, Eduardo: "Una aproximación a la «impronta» pragmática de la filosofía de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 12/13, 2006a, pp. 153-172.

ARMENTEROS CUARTANGO, Eduardo: "De cómo Ortega superó el idealismo alemán: del principio leibniziano de «razón suficiente» a la noción pragmática de «real imposible»", *Revista de Estudios Filológicos Alemanes*, nº 10, 2006b, pp. 117-152.

- ARMENTEROS CUARTANGO, Eduardo: "Retazos de una «gigantomaquia»: Ortega versus Descartes. La «impronta pragmática» de la filosofía de Ortega", *Contrastes*, nº 11, 2006c, pp. 13-28.
- ARON, Raymond: "Una lectura crítica de *La rebelión de las masas*", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 12/13, 2006, pp. 231-242.
- AYALA, Francisco: "En la tertulia de Ortega (Fragmentos de *Recuerdos y olvidos*, de Francisco Ayala)", *Revista de Occidente*, suplemento al nº 307, diciembre 2006a, pp. 5-8.
- AYALA, Francisco: "Ortega y Gasset, crítico literario", *Revista de Occidente*, suplemento al nº 307, diciembre 2006b, pp. 123-149.
- BAQUERO CRUZ, Julio: "Europa invertebrada: una conversación con Ortega", *Revista de Occidente*, nº 300, mayo 2006, pp. 129-146.
- BLANCO ALFONSO, Ignacio: "Ortega o el periodismo circunstancial", *Revista de Occidente*, nº 300, mayo 2006a, pp. 49-70.
- BLANCO ALFONSO, Ignacio: "El periodismo en la obra de José Ortega y Gasset", *Doxa Comunicación*, nº 4, mayo 2006b, pp. 13-36.
- BLANCO ALFONSO, Ignacio; CARRIAZO RUIZ, José Ramón: "Santander, 1932-1933: Misión de una universidad estival", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 12/13, 2006c, pp. 59-92.
- BÖHMER, Heiner: "Panorama de los escritos lingüísticos de Ortega y Gasset". En: RODIEK, Christoph (coord.): *Ortega y la cultura europea*. Frankfurt am Main: Meter Lang, 2006, pp. 45-67.
- CAMPOMAR, Marta: "El paisaje sentimental argentino y la identidad nacional desvirtuada". En: LASAGA MEDINA, José (ed.): *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Residencia de Estudiantes/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006, pp. 369-389.
- CARPINTERO, Helio: "Julián Marías y la metafísica orteguiana", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 12/13, 2006a, pp. 207-215.
- CARPINTERO, Helio: "Ortega y el Quijote: los primeros apuntes", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 23, 2006b, pp. 233-247.
- CARPINTERO, Helio: "Orteguianos del exilio interior". En: LASAGA MEDINA, José (ed.): *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Residencia de Estudiantes/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006b, pp. 313-327.
- CARRIAZO RUIZ, José Ramón: "Ortega y la lingüística del decir: semántica del logos", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 12/13, 2006, pp. 270-274. [Reseña a: MARTÍNEZ DEL CASTILLO, Jesús Gerardo: *La lingüística del decir: el logos semántico y el logos apofántico*, Granada: Granada Lingvística, 2004].
- CEREZO GALÁN, Pedro: "Ortega: ¿«Nada moderno y muy siglo XX»?". En: LASAGA MEDINA, José (ed.): *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Residencia de Estudiantes/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006, pp. 145-167.
- CRESPO, Javier: "El tema de nuestro tiempo, aún: Ortega y la crisis de la razón", *BITARTE*, año 13, nº 39, 2006, pp. 5-17.
- CSEJTEI, Dezső; JUHÁSZ, Anikó: "Ortega y Gasset *Elmélkadések a Don Quijotéről* című művének hermeneutikai dimenziója", *Pro Philosophia Fürtek*, [4], 2006, pp. 5-19.
- DELSOL, Chantal: "Actualité de *La révolte des masses*", *Transversalités*, avril-juin, nº 98, 2006, pp. 187-191.
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M.: "La hora de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 12/13, 2006, pp. 256-

263. [Reseña a: *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, editado por Fernando LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ, con prólogo de Miguel Ortega Spottorno. Madrid: Tébar, 2005].
- DIÉGUEZ, Antonio: "Ortega y Marías, críticos del realismo", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 12/13, 2006, pp. 129-152.
- FERNANDES, António Manuel Horta: *Entre a história e a vida: A teoria da história em Ortega y Gasset*. Chamusca (Portugal): Cosmos, 2006.
- FONCK, Béatrice: "Colloque international «José Ortega y Gasset: un penseur de l'Europe», présentation", *Transversalités*, avril-juin, nº 98, 2006, pp. 185-186.
- FONCK, Béatrice: "El reto europeo de Ortega". En: LASAGA MEDINA, José (ed.): *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Residencia de Estudiantes/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006, pp. 353-365.
- FONTÁN, Antonio: "Ortega, nuestro contemporáneo", *Nueva Revista de política, cultura y arte*, nº 102, noviembre-diciembre, 2005, pp. 2-7.
- FUENTES, Juan Francisco: "Espacio y tiempo en los paisajes de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 12/13, 2006, pp. 252-256.
- GARAGORRI, Paulino: *Goethe y epílogo de La rebelión de las masas*. Madrid: Caro Raggio, 2006.
- GARBISU BUESA, Margarita: "The Criterion: su trayectoria y su vínculo europeo con la *Revista de Occidente*", *Revista de Occidente*, nº 300, mayo 2006a, pp. 147-174.
- GARBISU BUESA, Margarita: "Guillén, Eliot, Valéry y Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 12/13, 2006b, pp. 113-129.
- GARCÍA, Carlos: "Ramón y Ortega", *Revista de Occidente*, nº 296, 2006a, pp. 132-142.
- GARCÍA, Carlos: "Reyes y Ortega: un largo malentendido. Apéndice al epistolario Alfonso Reyes/Juan Guerrero Ruiz (1949-1950)", *Revista de Occidente*, nº 300, mayo 2006b, pp. 121-128.
- GARCÍA ALONSO, Rafael: "El desacuerdo social y estético de Ortega y Baroja", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 12/13, 2006, pp. 173-193.
- GARCÍA VELASCO, José; LÓPEZ COBO, Azucena: "Un proyecto compartido de modernización: Ortega y Gasset y la Residencia de Estudiantes". En: LASAGA MEDINA, José (ed.): *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Residencia de Estudiantes/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006, pp. 233-264.
- GERSE, Mária: "Gondolotak a regényről: Baroja-Ortega", *Pro Philosophia Fürtek*, [4], 2006, pp. 21-29.
- GIUSTINIANI, Eve: "De la raison vitale à la raison historique: la philosophie de l'histoire au secours de la politique chez Ortega y Gasset (1923-1930)", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, tomo XXXVI, nº 1, 2006, pp. 83-106.
- GONÇALVES, Arlindo F.: "Pressupostos para o agir moral segundo Ortega y Gasset", *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 11, septiembre 2006, pp. 31-50.
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos: "Maeztu y Ortega: la difícil relación entre dos intelectuales", *Razón española*, nº 139, septiembre-octubre, 2006a, pp. 155-189.
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos: "Ortega y Gasset ante las derechas españolas", *Revista de Estudios Políticos*, nº 133, 2006b, pp. 59-116.
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos: "Ortega y Gasset y las derechas españolas", *Revista de Occidente*, nº 300, mayo 2006c, pp. 71-97.

- GONZÁLEZ QUIRÓS, José Luis: "La meditación de Ortega sobre la técnica y las tecnologías digitales", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 12/13, 2006, pp. 95-112.
- HARO HONRUBIA, Alejandro de: "Ortega y su circunstancia: una aproximación a su primera gran obra", *Barcarola, revista de creación literaria*, nº 67, marzo 2006, pp. 105-111.
- HELLWIG, Karin: "Ortega interpretier Velázquez". En: RODIEK, Christoph (coord.): *Ortega y la cultura europea*. Frankfurt am Main: Meter Lang, 2006, pp. 87-100.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo: "Los clásicos de nuestros clásicos: Ortega y el arte de la recepción", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 12/13, 2006, pp. 9-30.
- IRRGANG, Bernhard: "Technik als Grundlage weltumspannender menschlicher Kultur: Technikphilosophische Reflexionen im Anschluss an Ortega y Gasset". En: RODIEK, Christoph (coord.): *Ortega y la cultura europea*. Frankfurt am Main: Meter Lang, 2006, pp. 101-118.
- JULIÁ, Santos: "Ortega, intelectual en política". En: LASAGA MEDINA, José (ed.): *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Residencia de Estudiantes/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006, pp. 221-231.
- JUNG-LINDEMANN, Frauke: "Zur Rezeption des Werkes von José Ortega y Gasset in den deutschsprachigen Ländern (unter besonderer Berücksichtigung der Nachkriegszeit)". En: RODIEK, Christoph (coord.): *Ortega y la cultura europea*. Frankfurt am Main: Meter Lang, 2006, pp. 119-142.
- KALMÁR, Zoltán: "Ortega versengélmélete", *Pro Philosophia Fürtek*, [4], 2006, pp. 31-38.
- KNAPP, Hanna: "Ortega y Freud: la introducción del psicoanálisis en España". En: RODIEK, Christoph (coord.): *Ortega y la cultura europea*. Frankfurt am Main: Meter Lang, 2006, pp. 143-158.
- KUTASY, Mercédesz: "Kívül Vagy Belül: Velásquez mint Keret", *Pro Philosophia Fürtek*, [4], 2006, pp. 39-48.
- LANZ, Juan José: "José Ortega y Gasset, filosofía y literatura", *Revista de Occidente*, nº 300, mayo 2006, pp. 23-48.
- LASAGA MEDINA, José: "Datos biográficos de José Ortega y Gasset". En: LASAGA MEDINA, José (ed.): *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Residencia de Estudiantes/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006a, pp. 35-97.
- LASAGA MEDINA, José: *Figuras de la vida buena: (Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset)*. Madrid: Enigma Editores/Fundación José Ortega y Gasset, 2006b.
- LASAGA MEDINA, José (ed.): *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Residencia de Estudiantes/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006c.
- LASAGA MEDINA, José: "Raymond Aron escribe sobre Ortega y Gasset a sus setenta y ocho años de edad", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 12/13, 2006d, pp. 227-229.
- LEMKE DUQUE, Carl Antonius: "La Biblioteca de las ideas del siglo XX, la Revista de Occidente (1922-1936): prefiguración de la reintegración de España en Europa". En: RODIEK, Christoph (coord.): *Ortega y la cultura europea*. Frankfurt am Main: Meter Lang, 2006, pp. 159-190.
- LÉVÊQUE, Jean Claude: "Ortega y Gasset, crítica del trascendentalismo kantiano: 1929-1934". En: *Anuario Filosófico XXI, 2005*: Milano, Ugo Mursia, 2006, pp.147-177.
- LLANO ALONSO, Fernando: "Reforma territorial y política nacional desde la perspectiva teórica de José Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Políticos*, nueva época, nº 131, enero-marzo 2006a, pp. 113-140.

- LLANO ALONSO, Fernando: "Las glosas de José Ortega y Gasset a Hans Kelsen". En: RAMOS PASCUA, J. A.; RODILLA GONZÁLEZ, M. A. (eds.): *El positivismo jurídico a examen*. Salamanca: Universidad, 2006b, pp. 119-139.
- LLANO ALONSO, Fernando: "Narrar la razón histórica", *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 12/13, 2006c, pp. 266-269. [Reseña a: SEVILLA, José Manuel: *Ragione narrativa e ragione storica: Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset*. Perugia: Guerra Edizioni, 2002].
- LLERA, Luis de: "Los primeros orteguianos en México: hacia la identidad filosófica", *Revista de Occidente*, nº 300, mayo 2006, pp. 97-119.
- MAIJFUD, Jorge: "Ortega y Gasset: crisis y restauración de la modernidad", *Revista Araucaria*, 8(16), 2006, pp. 55-79.
- MAILLARD GARCÍA, María Luisa: "Dos importantes aportaciones a un libro clásico de Ortega", *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 12/13, 2006, pp. 247-249. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *En torno a Galileo*, ed. de José Lasaga Medina, Madrid: Biblioteca Nueva, 2005; y a ZAMBRANO, María: *Extractos del curso de Ortega sobre Galileo*, ed. de Ángel Casado, Valencia: Universidad, 2005].
- MARIAS, Julián: "La metafísica de Ortega", *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 12/13, 2006, pp. 217-224.
- MARTÍN, Francisco José: "Dos artículos de José Ortega y Gasset de 1912 (atribución y edición)", *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 11, septiembre 2006, pp. 51-70.
- MARTÍNEZ CASTELLÓ, José Miguel: "La actualidad de Ortega para el siglo XXI: Congreso Internacional «Ortega medio siglo después 1955-2005: la recepción de su obra», *Diálogo Filosófico*, nº 63, 2005a, pp. 499-502.
- MARTÍNEZ CASTELLÓ, José Miguel: "La decadencia del hombre como pérdida del derecho", *Entornos Filosóficos, Revista de Filosofía y Pensamiento*, nº 1, julio 2005b, pp. 55-64.
- MARTÍNEZ CASTELLÓ, José Miguel: "Ferreiro, Isabel: La teoría social de Ortega y Gasset. Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, 2005", *Diálogo filosófico*, nº 65, mayo-agosto, 2006, pp. 318-321. [Reseña a: FERREIRO LAVEDÁN, M^a Isabel: *La teoría social de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, 2005].
- MARTÍNEZ CASTELLÓ, José Miguel: "La dimensión arquetípica de Europa: Hacia una sociedad cosmopolita". En: ALONSO MARTOS, Andrés (ed.): *Surcar la cultura*. Valencia: Pretextos, 2006a, pp. 163-169.
- MARTÍNEZ CASTELLÓ, José Miguel: "Hacia una antropología de la justicia: aproximación al pensamiento ético-político de Ortega y Gasset". En: *Congrés Valenciá de Filosofia (16º, 2006. Valencia)*. Valencia: Universidad, 2006b, pp. 47-56.
- MARTÍNEZ CASTELLÓ, José Miguel: "El liberalismo innovador en el pensamiento de Ortega y Gasset: entre el individualismo y el republicanismo", *Dilema*, vol. X, nº 2, 2006c, pp. 47-56.
- MASCOLO, Armando: "«Della virtù che dona»: Il magistero orteghiano nel ricordo de Octavio Paz", *Archivio di Storia della Cultura*, anno XVIII, 2005, pp. 423-427.
- MASSÓ LAGO, Noé: *El joven José Ortega y Gasset (1902-1916): anatomía del pensador adolescente*. Castellón: Ellago ediciones, 2006.
- MÄRTENS, Gesine: "José Ortega y Gasset in Deutschland: Mitos and Konstruktion". En: RODIEK, Christoph (coord.): *Ortega y la cultura europea*. Frankfurt am Main: Meter Lang, 2006, pp. 191-215.
- MERMALL, Thomas: "La rebelión de las masas". En: LASAGA MEDINA, José (ed.): *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Residencia de Estudiantes/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006, pp. 287-295.

- MOLINUEVO, José Luis: "El arte de la vida". En: LASAGA MEDINA, José (ed.): *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Residencia de Estudiantes/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006, pp. 197-213.
- MUÑOZ, Jacobo: "Trabajar, saber, gozar". En: LASAGA MEDINA, José (ed.): *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Residencia de Estudiantes/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006, pp. 171-179.
- MUÑOZ ÁLVAREZ, Javier: "La ingeniería invertebrada: un homenaje, con intención, a José Ortega y Gasset", *Revista de Obras Públicas*, nº 3.469, año 153, septiembre 2006, pp. 7-10.
- NASCIMENTO, António Diomedes Gomes do: "Considerações sobre os valores vitais na filosofia de Ortega y Gasset". En: CARVALHO, José Mauricio de (coord.): *Atas da VIII semana de Filosofia (nov. 2005): os desafios da ética na tradição filosófica do ocidente*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2006, pp.137-144.
- NATAL ÁLVAREZ, Domingo: "Ortega y Velázquez: El pensador se retrata en los estudios del pintor", *Estudio Agustiniano*, vol. XL, fasc., 2005, pp. 145-168.
- NATAL ÁLVAREZ, Domingo: "El Quijote, guardián del secreto español", *Estudio Agustiniano*, vol. XLI, fasc. 2, 2006, pp. 273-321.
- OLHABERRIAGUE RUIZ DE AGUIRRE, Concepción D': "Menester de soledad", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 12/13, 2006, pp. 249-252.
- ORDÓÑEZ LÓPEZ, Pilar: "Revisión del pensamiento de Ortega y Gasset sobre la traducción a la luz de la traducción hermenéutica", *Sendeban, Boletín de la Facultad de traductores e intérpretes de Granada*, nº 17, 2006, pp. 49-60.
- PADILLA Moreno, Juan: "Ortega medio siglo después (II)", *Turia*, nº 76, noviembre 2005-febrero 2006, pp. 137-152.
- PAIVA, Rogério Geraldo de: "Vida noble e vida vulgar: a ética raciovitalista de Ortega y Gasset". En: CARVALHO, José Mauricio de (coord.): *Atas da VIII semana de Filosofia (nov. 2005): os desafios da ética na tradição filosófica do ocidente*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2006, pp. 127-135.
- PAZ, Octavio: "José Ortega y Gasset: il come e il perché", *Archivio di Storia della Cultura*, anno XVIII, 2005, pp. 429-439.
- PEREDA, Carlos: "Fieles en la ruptura, discípulos en el exilio: Zambrano, Gaos". En: LASAGA MEDINA, José (ed.): *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Residencia de Estudiantes/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006, pp. 297-309.
- PÉREZ GRACIA, César: "Ortega: perplejidad y naufragio", *Cuenta y Razón*, nº 37, 2005, pp. 85-90.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel: *Estudios sobre María Zambrano: el magisterio de Ortega y las raíces grecolatinas de su filosofía*. La Laguna: Universidad de La Laguna/Fundación Mapfre Guanarteme, 2005.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel: "Las ediciones de «Idea del teatro» de José Ortega y Gasset: algunas notas críticas", *Revista de filología de la Universidad de La Laguna*, nº 24, abril 2006, pp. 203-214.
- PITT, Rafael César: "O masculino e o femenino: aspectos éticos do amor na filosofia de José Ortega y Gasset". En: CARVALHO, José Mauricio de (coord.): *Atas da VIII semana de Filosofia (nov. 2005): os desafios da ética na tradição filosófica do ocidente*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2006, pp. 145-155.

- REGALADO GARCÍA, Antonio: "Un selecto lector", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 12/13, 2006, pp. 279-285.
- RODIEK, Christoph: "En torno al Don Juan de Ortega". En: RODIEK, Christoph (coord.): *Ortega y la cultura europea*. Frankfurt am Main: Meter Lang, 2006a, pp. 217-229.
- RODIEK, Christoph (coord.): *Ortega y la cultura europea*. Frankfurt am Main: Meter Lang, 2006b.
- RODRÍGUEZ LAFUENTE, Fernando: "Las revistas de Ortega: «la vital curiosidad»". En: LASAGA MEDINA, José (ed.): *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Residencia de Estudiantes/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006, pp. 267-283.
- ROHBECK, Johannes: "Entre filosofía de la historia y la protohistoria". En: RODIEK, Christoph (coord.): *Ortega y la cultura europea*. Frankfurt am Main: Meter Lang, 2006, pp. 231-246.
- SALAS, Jaime de: "Algunos interpretes de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 12/13, 2006a, pp. 263-266. [Reseña a: MEDIN, Tzvi: *El cristal y sus reflexiones*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2005].
- SALAS, Jaime de: "Ortega lector de Simmel y el problema del individualismo". En: RODIEK, Christoph (Coord.): *Ortega y la cultura europea*. Frankfurt am Main: Meter Lang, 2006b, pp. 69-85.
- SALAS, Jaime de: "Ortega, Marías y el futuro de la filosofía", *Revista de Occidente*, nº 307, diciembre 2006c, pp. 27-49.
- SALAS, Jaime de: "Últimos escritos de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 12/13, 2006d, pp. 275-278.
- SALAS FERNÁNDEZ, Tomás J.: "El arte como clave", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 12/13, 2006, pp. 243-246.
- SAN MARTÍN, Javier: "Notas para un comentario a un ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 12/13, 2006a, pp. 195-204.
- SAN MARTÍN, Javier: "Ortega en Alemania". En: LASAGA MEDINA, José (ed.): *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Residencia de Estudiantes/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006, pp. 331-348.
- SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: "Ortega y Heidegger en Darmstadt: pautas para la reconstrucción". En: RODIEK, Christoph (Coord.): *Ortega y la cultura europea*. Frankfurt am Main: Meter Lang, 2006, pp. 249-263.
- SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio: "De la rebelión a la degradación de las masas". En: RODIEK, Christoph (Coord.): *Ortega y la cultura europea*. Frankfurt am Main: Meter Lang, 2006, pp. 263-278.
- SANTANA, Sergio Avelino de: "O carácter esportivo da moral no pensamento de Ortega y Gasset". En: CARVALHO, José Mauricio de (coord.): *Atas da VIII Semana de Filosofia (nov. 2005): os desafios da ética na tradição filosófica do ocidente*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2006, pp. 111-118.
- SCHOLZ, Lászlo: "«A Legalázatosabb Munka»: Ortega a fordításról", *Pro Philosophia Fürtek*, [4], 2006, pp. 49-58.
- SENBRE, Ricardo: "Ortega y Gasset", *Quimera*, nº 269, 2006, pp. 27-28.
- SOTELO VÁZQUEZ, Adolfo: "Baraja de novelas: Baroja y Ortega", *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, nº 62, 2006, pp. 55-86.
- SZILÁGYI, Istvan: "Ortega, az európaiság és a modenitás filozófusa", *Pro Philosophia Fürtek*, [4], 2006, pp. 59-73.
- TRÍAS, Eugenio: "Ortega y Gasset y la condición humana". En: LASAGA MEDINA, José (ed.): *El Madrid de José*

- Ortega y Gasset*. Madrid: Residencia de Estudiantes/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006, pp. 183-193.
- URRUTIA, Jorge: "Vitalidad de *La deshumanización del arte*", *Revista de Occidente*, nº 300, mayo 2006, pp. 5-22.
- VARGAS LLOSA, Mario: "Rescate liberal de Ortega y Gasset". En: LASAGA MEDINA, José (ed.): *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Residencia de Estudiantes/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006, pp. 123-141.
- VIEIRA, Octavio Augusto de Oliveira: "Os aspectos, a escolha no amor e suas implicações éticas, segundo Ortega y Gasset". En: CARVALHO, José Maurício de (coord.): *Atas da VIII Semana de Filosofia (nov. 2005): os desafios da ética na tradição filosófica do ocidente*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2006, pp. 119-126.
- ZAMORA BONILLA, Javier: "Semblanza biográfica". En: LASAGA MEDINA, José (ed.): *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Residencia de Estudiantes/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006, pp. 103-121.

2.2. TESIS DOCTORALES

- HARO HONRUBIA, Alejandro de: *La dialéctica masa-minoría en la filosofía de Ortega y Gasset: contribución al análisis de las dimensiones de los conceptos "hombre masa" y "hombre minoría"*. Ciudad Real: Universidad de Castilla-La Mancha, 2006.
- Tesis doctoral presentada en la Facultad de Letras, dirigida por Julián Carvajal Cordón.
- ORDÓÑEZ LÓPEZ, Pilar: "*Miseria y esplendor de la traducción*": *La influencia de Ortega y Gasset en la traductología contemporánea*. Granada: Universidad de Granada, 2006.
- Tesis doctoral presentada en la Facultad de Traducción e interpretación, dirigida por José Antonio Sabio Pinilla.
- PIMENTEL, Berta Maria Oliveira: *Razão e mundo em Ortega y Gasset*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 2001.
- Tesis doctoral presentada en el Departamento de História, Filosofia e Ciências Sociais, dirigida por José Luis Branco da Luz.

2.3. TESINAS

- AMENDOLA, Enza: *La "Misión de la Univeridad" de Ortega y Gasset represa setenta anni dopo: Attualità e politica dinanzi ad una reforma in itinere*. Dirigida por Juana María Arcelus. Calabria: Università degli studi della Calabria, 2005/2006.

2.4. ÍNDICE TEMÁTICO*

- Alemania:** San Martín, 2006b
- Argentina:** Campomar
- Aron, Raymond:** Lasaga, 2006d
- Arte:** Molinuevo
- Baroja, Pío:** García Alonso – Gerse
- Biografías:** Moreno Benítez – Padilla Moreno, 2005b y 2005c
- CALPE [Editorial]:** Lemke
- Cartas:** García, 2006a y 2006b
- The Criterion [Publicación periódica]:** Garbisu Buesa, 2006a
- Crítica literaria:** Ayala, 2006b
- Cultura:** Albert Márquez – Rodiek, 2006b – Sánchez Cámara – Nascimento
- Derecho:** Llano Alonso, 2006b – Martínez Castelló, 2005b
- Derrida, Jacques:** Martínez Castelló, 2006a
- Descartes, René:** Armenteros Cuartango, 2006c
- La deshumanización del arte:** Salas Fernández – Urrutia
- Discípulos:** Llera
- Don Juan:** Rodiek, 2006a
- Don Quijote:** Carpintero, 2006b
- Eliot, T.S.:** Garbisu Buesa, 2006b
- Ensayos:** Senabre
- España:** Natal Álvarez, 2006
- España [Publicación periódica]:** Rodríguez Lafuente
- España-historia:** Juliá
- El Espectador:** Pérez Gracia
- Estilo:** Achiri – Paz
- Ética:** Gonçalves – Lasaga, 2006b – Paiva – Pitt - San Martín, 2006a – Santana – Vieira
- Europa:** Álvarez – Fonck, 2006b – Martínez Castelló, 2006a - Baquero Cruz – Szilágyi
- Filosofía:** Lanz
- Filosofía - Historia:** Rohbeck
- Filosofía española:** Salas, 2006c
- Freud, Sigmund:** Knapp
- Gaos, José:** Pereda
- Garagorri, Paulino:** Carpintero, 2006c
- Giner de los Ríos, Francisco:** García Velasco
- Goethe, Johann Wolfgang von:** Garagorri – Olhaberrriague Ruiz de Aguirre
- Gómez de la Serna, Ramón:** García, 2006a
- Guillén, Jorge:** Garbisu Buesa, 2006b
- Historia-Filosofía:** Fernandes
- Hombre:** Trías – Martínez Castelló, 2005b
- Idea del teatro:** Pino Campos
- El Imparcial [Diario]:** Alonso – Martín
- Individualismo:** Salas, 2006b
- Institución Libre de Enseñanza:** García Velasco
- Intelectuales:** Juliá
- Justicia:** Martínez Castelló, 2006b
- Kelsen, Hans:** Llano Alonso, 2006b
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, Freiherr von:** Armenteros Cuartango, 2006b
- Liberalismo:** Fonck, 2006b – Martínez Castelló, 2006c – Vargas Llosa
- Lingüística:** Böhmer – Achiri
- Literatura:** Lanz
- Maeztu, Ramiro:** González Cuevas, 2006a
- Marias, Julián:** Carpintero, 2006a y 2006c – Diéguez – Salas, 2006c
- Masas:** Martínez Castelló, 2006b – Sánchez Cámara

* Este índice temático remite únicamente a los estudios sobre Ortega.

- Meditaciones del Quijote:** Haro Honrubia – Natal Álvarez, 2006 – Csejtei – Pérez Gracia
- Metafísica:** Marías
- México:** Llera
- Minorías:** Martínez Castelló, 2006b – Sánchez Cámara
- Modernidad:** Abellán – Cerezo – Majfud
- Modernismo:** Abellán
- Nacionalismo:** Llano Alonso, 2006a
- Novela:** García Alonso – Sotelo Vázquez – Gerse
- Ontología:** Armenteros Cuartango, 2006a
- Ortega y Gasset, José (influencia de):** Álvarez – Carpintero, 2006a y 2006c – Fuentes – Hernández Sánchez – Mascolo – Märten – Pereda – Regalado García – Llera – Padilla Moreno
- Ortega y Gasset, José (tema general):** Blanco, 2006c – Fonk, 2006a – Fontán – Lasaga, 2006a y 2006c – Marías – Martínez Castelló, 2005a – Massó – San Martín – Zamora Bonilla – Salas, 2006d
- Paisaje:** Muñoz Álvarez
- Paz, Octavio:** Mascolo
- Pensamiento:** Muñoz
- Periodismo:** Blanco Alfonso, 2006a y 2006b
- Perspectiva:** Albert Márquez
- Poesía:** Garbisu Buesa, 2006b
- Política:** Giustiniani – Juliá – Llano Alonso, 2006a – González Cuevas, 2006b y 2006c
- Prensa:** Blanco, 2006a
- Prólogo a Veinte años de caza mayor:** Kalmár
- Psicoanálisis:** Knapp
- Razón:** Crespo – Armenteros Cuartango, 2006b
- Razón histórica:** Giustiniani
- Razón vital:** Giustiniani – Gonçalves – Araújo Melo
- Realidad:** Diéguez – Armenteros Cuartango, 2006b
- La rebelión de las masas:** Aron – Delsol – Garagorri – Mermall – Olhaberrague Ruiz de Aguirre – Vargas Llosa
- Residencia de Estudiantes:** García Velasco
- Revista de Occidente** [Publicación periódica]: Lemke – Rodríguez Lafuente – Garbisu Buesa, 2006a – Ayala, 2006a
- Revistas culturales:** Rodríguez Lafuente – Garbisu Buesa, 2006a
- Reyes, Alfonso:** García, 2006b
- Rodríguez Huéscar, Antonio:** Carpintero, 2006c
- Spengler, Oswald:** Lemke
- Técnica:** González Quirós – Irrgang – Muñoz Álvarez
- Tecnología:** González Quirós – Irrgang
- El tema de nuestro tiempo:** Crespo
- Traducción:** Scholz – Ordóñez López
- Trascendencia:** Lévêque
- Universidad Internacional de Verano en Santander:** Blanco, 2006c
- Valéry, Paul:** Garbisu Buesa, 2006b
- Valores:** Albert Márquez - Nascimento
- Velázquez, Diego de:** Hellwig – Kutasy – Natal Álvarez, 2005
- Verdad:** Armenteros Cuartango, 2006a – Diéguez
- Vida:** Molinuevo – Paiva
- Vocación:** San Martín, 2006a
- Zambrano, María:** Pereda – Pino Campos, 2005

Relación de colaboradores

JAVIER CRESPO SÁNCHEZ

Licenciado en Filosofía por la Universidad del País Vasco. Autor de “Crisis de la modernidad y metáfora en Ortega” (2004); “El tema de nuestro tiempo, aún: Ortega y la crisis de la razón” (2006) y “El yo y su (tecnológica) circunstancia” (2007), actualmente realiza la tesis doctoral sobre “La crítica de la modernidad en Ortega y Gasset y su lugar en la filosofía contemporánea”.

PEDRO CARLOS GONZÁLEZ CUEVAS

Profesor de Historia del Pensamiento en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, es un reconocido experto en el pensamiento político de las derechas en España. Entre sus publicaciones destacan los libros: *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX: de la crisis de la Restauración al Estado de partidos* (2005), *Maeztu: biografía de un nacionalista español* (2003), *La tradición bloqueada: tres ideas políticas en España: el primer Ramiro de Maeztu, Charles Maurras y Carl Schmitt* (2002), *Historia de las derechas españolas: de la Ilustración a nuestros días* (2000) y *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España* (1998).

RAMIN JAHANBEGLOO

Filósofo, doctor por la Sorbona de París. Ha sido investigador en el French Institute for Iranian Studies, miembro del Center for Middle Eastern Studies en Harvard y profesor de filosofía en Teherán y en Toronto. Actualmente desarrolla su actividad intelectual desde la Rajni Kothari Chair in Democracy en el Centre for the Study of Developing Societies en Nueva Delhi. Es autor, entre otras obras, de *Gandhi. Aux sources de la non-violence* (1998), *Iran: Between Tradition and Modernity* (2004), *The Clash of Intolerances* (2007) y *Elogio de la diversidad* (2007).

ANTONIO LÓPEZ VEGA

Doctor en Historia Contemporánea por la Universidad Complutense de Madrid con la tesis “Gregorio Marañón: Biografía intelectual”, es director de la Fundación Gregorio Marañón. Entre sus publicaciones cabe destacar *Marañón académico. Los paisajes del saber* (2005).

ANTONIO PÉREZ LUÑO

Catedrático de Filosofía del Derecho y director del Departamento de esa disciplina en la Universidad de Sevilla. Doctor en Derecho por la Universidad de Bolonia, ha sido becario del Max Planck Institut en Heilderberg y ha realizado también estudios en las universidades de Coimbra, Trieste, Friburgo de Brisgovia y Estrasburgo. Entre sus principales libros pueden citarse *Lecciones de Filosofía del Derecho* (1983), *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución* (1984), *Los derechos fundamentales* (1984), *La seguridad jurídica* (1991), *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho* (1992), obra traducida al alemán con el título *Die klassische spanische Naturrechtslehre* (1994), *¿Ciberciudadan@ o ciudadan@.com?* (2004), *Dimensiones de la igualdad* (2005) y *La tercera generación de derechos humanos* (2006).

JAVIER SAN MARTÍN

Catedrático de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Es fundador y presidente honorario de la Sociedad Española de Fenomenología y, en la actualidad, presidente de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica. Entre sus trabajos destacan *La antropología, ciencia humana, ciencia crítica*, *La estructura del método fenomenológico*, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, *Ensayos sobre Ortega*, *Antropología y filosofía*, *Fenomenología y cultura en Ortega* y *Teoría de la cultura*. También es autor de más de un centenar de artículos publicados en diversos países y en varios idiomas, así como editor de los libros de Ortega y Gasset, *Schriften zur Phänomenologie*, y *Phänomenologie in Spanien*.

SATOKO TANAKA

Máster en Humanidades por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Soka es autora de la tesis “En torno al *Kant* escrito por Ortega y Gasset. ¿Qué es la superación del idealismo?”

NORMAS PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES

Los artículos, que serán originales y no habrán sido publicados antes, deberán remitirse, tanto en soporte magnético (disquete) como en formato impreso a la siguiente dirección:

Centro de Estudios Orteguianos. Fundación José Ortega y Gasset.

Fortuny, 53. 28010 Madrid

Tfno.: 917004139 Fax: 917003530

E-Mail: estudiosorteguianos.secretaria@fog.es

La presentación de los artículos deberá ceñirse a los siguientes criterios:

1. Los artículos no podrán tener una extensión superior a 30 páginas (tamaño DIN A4), a doble espacio y treinta líneas por página. La letra utilizada será, siempre que sea posible, de cuerpo 12 para el texto principal y 10 para las notas.
2. La versión en soporte magnético se remitirá en disquete de 3'5 pulgadas o como archivo enviado por correo electrónico, preferiblemente utilizando WORD para Windows.
3. El artículo empezará con el título, centrado y en mayúsculas. Más abajo se escribirán, también centrados, el nombre y apellidos del autor o autores, así como el centro o institución a la que está(n) adscrito(s).

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.

El artículo debe venir acompañado de los datos que permitan contactar con el autor, así como de un breve currículum indicativo (datos académicos, líneas de investigación y las 3 ó 4 principales publicaciones).

4. Las referencias bibliográficas y las notas deben ajustarse a las pautas que siguen. De todos modos, se aceptará cualquier modalidad recogida en la Norma UNE 50-104-94 (equivalente a la ISO 690: 1987).

a) Monografías: José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1930.

b) Capítulos o partes de monografías colectivas: José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo", en Karl BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, 1950, pp. 7-9.

c) Publicaciones periódicas: José ORTEGA Y GASSET, "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", *Logos*, 1 (1941), pp. 11-39.

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, 2004-2007, 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.

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.

Los resúmenes de Tesis Doctorales no deben exceder las 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.

En los casos en que la tesis no haya sido escrita en español, se incluirá la traducción al mismo del título y el resumen.

El Consejo Editorial de la *Revista de Estudios Orteguianos* acepta considerar todos los originales inéditos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, salvo cuando sean aceptados o hayan sido expresamente solicitados.

La *Revista de Estudios Orteguianos* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.



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 €
---------	----------------	-------------	----------------

PUEDE SUSCRIBIRSE POR:

CORREO POSTAL: Centro de Estudios Ortegaianos. 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 Santander Central Hispano
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



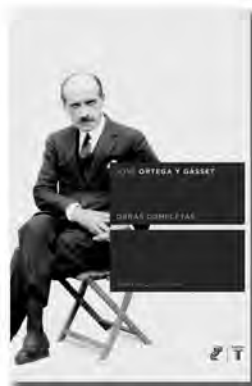
OBRAS COMPLETAS DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET



Tomo I (1902-1915)



Tomo II (1916)



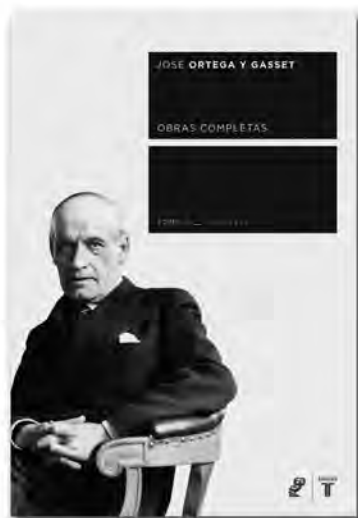
Tomo III (1917-1925)



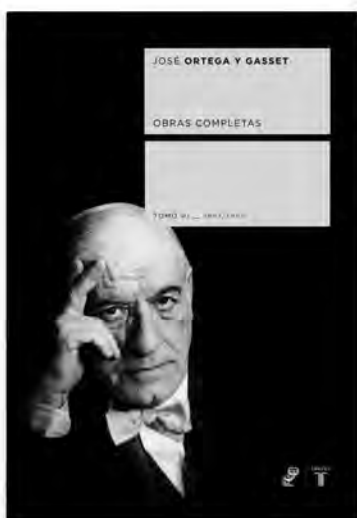
Tomo IV (1926-1931)

«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.»

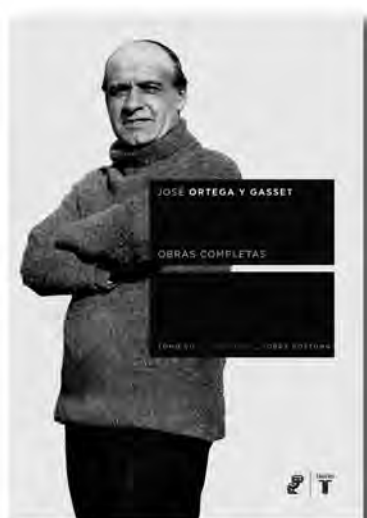
Santos Juliá, *El País*



Tomo V (1932-1940)



Tomo VI (1941-1955)



Tomo VII (1902-1925)



Edita



FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Fundadora

Soledad Ortega Spottorno

Presidente

José Varela Ortega

Secretario General

Jesús Sánchez Lambás

Comisión Académica

**Juan Pablo Fusi Aizpúrua, Jon Juaristi,
Emilio Lamo de Espinosa, Jaime Terceiro Lomba**

Comisión Ejecutiva Delegada del Patronato

**Gregorio Marañón Bertrán de Lis, Valeriano Gómez Sánchez,
Jesús Sánchez Lambás, Juan Pablo Fusi Aizpúrua,
Manuel Gasset Loring**



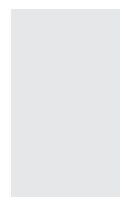
FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET
Centro de Estudios Orteguianos

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