

Revista de Estudios Orteguianos

52 
2026

Revista de Estudios Orteguianos

Director

Ignacio Blanco Alfonso

Secretario de redacción

Iván Caja Hernández-Ranera

Redacción

Íñigo García-Moncó Pinedo, Miguel Ángel López de la Asunción

Consejo Editorial

Esmeralda Balaguer García, Jesús M. Díaz Álvarez,
Tomás Domingo Moratalla, Margarita Garbisu Buesa,
Domingo Hernández Sánchez, Azucena López Cobo,
Francisco José Martín Cabrero, Astrid Wagner

Consejo Científico

Enrique Aguilar, Paul Aubert,
José María Beneyto Pérez, Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo,
Marta Campomar, Helio Carpintero Capell, Pedro Cerezo Galán,
Adela Cortina Orts, Béatrice Fonck, Juan Pablo Fusi Aizpurúa,
Ángel Gabilondo Pujol, Luis Gabriel-Stheeman, Javier Gomá Lanzón,
José Lasaga Medina, Gregorio Maraón y Bertrán de Lis,
José Luis Molinuevo Martínez de Bujo, Ciriaco Morón Arroyo,
Juan Manuel Navarro Cordón, Nelson Orringer, Andrés Ortega Klein,
José Antonio Pascual Rodríguez, Ramón Rodríguez García,
Fernando Rodríguez Lafuente, Concha Roldán Panadero,
Javier San Martín Sala, Ignacio Sánchez Cámara,
José Juan Toharia Cortés, Fernando Vallespín Oña,
José Varela Ortega

PUBLICACIÓN SEMESTRAL

Revista de
Estudios Ortegaianos

52 
2026

Redacción, Administración y Suscripciones

Centro de Estudios Orteguianos

Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón

Fortuny, 53. 28010 Madrid

Teléf.: (34) 91 700 41 35

Correo electrónico: estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es

Web: <http://www.ortegaygasset.edu>

© Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2026

Diseño y maquetación: Erica M. Santos

Diseño de cubierta: Florencia Grassi



*Esta revista ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Cultura
a través de la Dirección General del Libro, del Cómic y de la Lectura en 2026*



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

Depósito Legal: M. 43.236-2000

Advantia Comunicación Gráfica, S. A.

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

28906 Getafe (Madrid)

Impreso en España

<https://doi.org/10.63487/reo.n52>



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

Sumario

Número 52. Mayo de 2026

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de trabajo sobre Platón. Segunda parte.

José Ortega y Gasset

5

Edición de

Jorge Brioso y José Lasaga

17

Itinerario biográfico

José Ortega y Gasset – Gerardo Diego. Epistolario (1921-1937).

Primera parte.

Presentación y edición de Javier Sánchez-Arjona Voser

45

ARTÍCULOS

*La fundamentación humanista y fenomenológica del arte
en el pensamiento de Ortega.*

Antonio Gutiérrez Pozo

79

*Fernando Salmerón, José Gaos y José Ortega: algunos puntos
de convergencia de su filosofía.*

Sandra García Pérez

99

Vivir en la circunstancia, existir en la libertad: Ortega y Kierkegaard.

Cristian E. Benavides Sarmiento

119

*La introducción, traducción/publicación e investigación de José Ortega
y Gasset en China: entre la utilidad práctica y el diálogo filosófico.*

Tan Denghua

139

FIRMA INVITADA

De las creencias a la trascendencia.

Luis Núñez Ladevéze

159

CLÁSICOS SOBRE ORTEGA

Un artículo de Federico de Onís sobre el joven José Ortega y Gasset.
Introducción de Miguel Ángel Náter 183

Ortega, joven.
Federico de Onís 189

RESEÑAS

Ortega en su arquitectura original: una reseña sobre la nueva edición china de Estudios sobre el amor.
Yingying Guo 203
(José Ortega y Gasset, [*Estudios sobre el amor*].
Edición de X. Yang. Traducción de X. Cai)

Fenomenología de un suelo compartido.
Astrid Wagner 208
(Javier San Martín, *Creencia y realidad.*
Desde un diálogo con Ortega y sus intérpretes)

Acerca de la convivencia y sus límites: apertura, lenguaje y creencias en el pensamiento de Jorge Acevedo.
Jesús Marolla 213
(Jorge Acevedo Guerra, *Acerca de la convivencia.*
Heidegger, Ortega y Gasset. Cotidianidad, concordia, lenguaje, comunicación, verdad)

Individuo, nación y sociedad. Lecturas actuales de la filosofía de Ortega.
Juan Manuel Monfort Prades 217
(Vladimer Luarsabishvili (ed.), *José Ortega y Gasset.*
Individuo, nación y sociedad)

Relación de colaboradores 225

Normas para el envío y aceptación de originales 229

Quién es quién en el equipo editorial 235

Table of Contents 237

José Ortega y Gasset

Notas de trabajo sobre Platón

Segunda parte*

Edición de
Jorge Brioso y José Lasaga

ORCID: 0000-0001-8825-9874

*En la pululación irracional del pasado humano filosófico
se dibuja ya un perfil de “razón histórica”.*

ORTEGA Y GASSET (VI, 151)

Introducción

Uno de los muchos retos que enfrenta el lector de José Ortega y Gasset es aprender a orientarse en un corpus donde los títulos, más que servir como brújulas, suelen operar como enigmas –cuando no como verdaderos dispositivos de desorientación¹. “Ideas de los castillos” (en “Notas del vago estío”, *El Espectador V*) es, en rigor, un tratado sobre el liberalismo; “Estética en el tranvía” (en *El Espectador I*), un breve pero incisivo ejercicio

* La edición de estas notas no habría sido posible sin la colaboración de Concha D’Olhabe-riague, para la transcripción de las abundantes citas en griego que Ortega incorporó, y sin la ayuda de Iván Caja, que no solo ayudó a resolver las endiabladas grafías del original, sino que se ha responsabilizado de editar el texto para que este llegase a tiempo al cierre de la edición. Muchas gracias a ambos.

¹ No se trata, sin embargo, de una limitación expresiva. Ortega, cuando así lo desea, es un verdadero artífice en la elección de los títulos de sus libros: *La deshumanización del arte*, *El tema de nuestro tiempo*, *La rebelión de las masas*, *Historia como sistema* bastarían para demostrarlo. Si en los ejemplos citados a continuación en el cuerpo del texto desorienta, es porque elige hacerlo o el libro material termina por apartarse de la idea original. Se da también el caso –como en *Meditaciones del Quijote*– en que la ambigüedad del título no responde a un gesto de ocultamiento, sino a la índole misma del libro: un texto inclasificable, a medio camino entre un tratado de filosofía primera y una propuesta de reorganización espiritual de Europa. Allí se ensaya una suerte de síntesis de los órdenes estimativos que, a juicio de Ortega, dominaban el horizonte europeo –la cultura mediterránea y la germánica–, y la novela cervantina funciona como el lugar donde esa tentativa comienza a experimentarse. No es, por tanto, que el título oculte el contenido, sino que intenta decir, en su ambigüedad, la dificultad misma de fijarlo.

Cómo citar este artículo:

Brioso, J. y Lasaga Medina, J. (2026). Notas de trabajo sobre Platón. Segunda parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (52), 5-43.
<https://doi.org/10.63487/reo.XX>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 52. 2026
mayo-octubre



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

fenomenológico sobre la mirada, y *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*² constituye el lugar donde Ortega traza el contrapunto entre el concepto de principio en la filosofía antigua –con especial atención a Aristóteles, aunque Platón también ocupa un lugar relevante– y su reformulación en la modernidad, particularmente en René Descartes³. A partir de este contraste, enfatiza la originalidad de su proyecto respecto a la filosofía heideggeriana y al naciente existencialismo francés⁴.

Las notas que aquí se presentan –la carpetilla con la signatura 6/10/1, titulada “Idea, Concepto, ciencia, doxa, ser, apariencia en Platón y Aristóteles” y compuesta por 59 folios– participan de ese mismo carácter: lejos de ser materiales secundarios, permiten seguir de manera directa el modo en que Ortega piensa a Platón y a Aristóteles desde un ángulo que no siempre coincide con sus exposiciones sistemáticas. En ese sentido, no son solo complementarias, sino,

² Su gran texto sobre Leibniz, más allá de las ideas que se esbozan en sus notas de trabajo, es su conferencia “Del optimismo en Leibniz” que impartió en el XIX Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, celebrado en San Sebastián en 1947.

³ No tratamos de poner en duda ni la influencia ni la importancia que el pensamiento de Gottfried Wilhelm Leibniz tuvo en la filosofía de José Ortega y Gasset, ni la intención de este de escribir un libro en el que contrapusiera el concepto de principio en Leibniz y en Aristóteles, algo que declara explícitamente en *La idea de principio*: “Solo esto nos interesa, porque este estudio versa sobre qué es «principio», a fin de precisar qué era para Leibniz. ¿Era lo mismo que para Aristóteles, o era cosa distinta? Esta es nuestra sustantiva cuestión” (IX, 989, en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010. Damos a continuación la referencia del número romano para el volumen y el árabe para la página, siguiendo esta edición). Lo que sí buscamos es dar cuenta de los temas que efectivamente adquieren protagonismo en el libro que ha llegado hasta nosotros y mostrar la relación que guardan con las notas aquí compiladas. Existe, en este sentido, una larga tradición exegética dedicada a reconstruir los libros que Ortega pudo haber escrito, más que a analizar los que realmente escribió. Ejemplar resulta, en este punto, el libro de Philip W. SILVER, *Ortega as Phenomenologist: The Genesis of Meditations on Quijote* (Columbia: Columbia University Press, 1978), que constituye un excelente análisis de lo que *Meditaciones del Quijote* podría haber sido, pero no del volumen que efectivamente llegó a nosotros.

⁴ Dos de sus principales discípulos, Julián Marías y José Gaos, expresaron su asombro –desde tesis críticas muy diferentes: sarcástica y polémica, en el caso de Gaos, y en tono de consejo editorial en el de Marías– ante la desavenencia entre lo que el título promete y el material que el libro contiene. Gaos sentenció la obra con estas palabras: “un paradójico libro sobre Leibniz sin Leibniz”. Marías, por su parte, se expresó en una carta dirigida a su maestro, fechada el 7 de agosto de 1947: “La principalidad de Leibniz [que el libro resalta provocaría el no deseado resultado de que en él] se vaya a buscar un estudio sobre Leibniz, que es lo que propiamente no hay, y no se vea lo que hay efectivamente”. Tomamos ambas citas del estudio introductorio de Concha ROLDÁN, “El Leibniz de Ortega”, incluido en la edición de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, a cargo de Javier ECHEVERRÍA (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2020, pp. 54 y 54, nota 2, respectivamente).

en muchos aspectos, más reveladoras que las recogidas en la edición crítica de Javier Echeverría, que se centra, sobre todo, en la carpeta 15/1 –373 hojas manuscritas–, más iluminadoras del libro sobre Leibniz que Ortega no llegó a escribir que del que finalmente publicó.

Un primer recorrido por estas notas permite identificar una constelación de problemas recurrentes: la terminologización aristotélica de *ousía* y el desplazamiento de la pregunta por el ser hacia la sustancia; la oposición entre “lo ahí” y “lo ente”; la interpretación de la *méthesis* como transmisión de ser; la evolución interna de la Idea en Platón; el contraste entre lo inteligible y lo sensible; la crítica al carácter estático del ser y la reivindicación aristotélica del acto; la relación entre sustancia, definición y concepto, y la caracterización del surgimiento de la filosofía como gesto de ruptura con la tradición. No todos estos temas poseen el mismo peso. Para una lectura orientada conviene privilegiar algunos núcleos: la oposición entre “lo ahí” y “lo ente”, la cuestión de la *ousía*, el problema de la definición y la insistencia en el carácter activo del ser.

Las notas permiten leer el tránsito entre Platón y Aristóteles no como oposición doctrinal, sino como desplazamiento de un mismo problema que cambia de lugar sin dejar de ser el mismo. Ese problema es la incongruencia entre “lo ahí” y “lo ente”. “Lo ahí” nombra lo dado: lo sensible, lo inmediato, lo que comparece sin mediación y, por ello mismo, sin garantía de identidad. “Lo ente”, en cambio, designa aquello que puede ser dicho como ser, lo que se amolda a la exigencia del *lógos*. La filosofía griega nace de esa incongruencia. Platón la radicaliza. Advierte que lo dado no sostiene por sí mismo la inteligibilidad; no puede ser plenamente pensado como unidad ni como necesidad. De ahí que el ser tenga que buscarse en otra parte.

En su primera formulación, la teoría platónica responde a esta exigencia mediante una elevación radical. El Ser –lo inteligible, la Idea– no es un ente entre otros. Es, antes que todo, un principio de inteligibilidad perfecta: inmutable, eterno, invisible. Acompaña a lo que nace y muere, a lo que existe, pero no es un ente existente. Lo propiamente real se sitúa más allá de la existencia, allí donde la contingencia no lo roza. Ortega insiste en esto en una de las notas que aquí se transcriben: “para los griegos el problema de la realidad no es, como para los modernos, (...) si en nuestros «contenidos» mentales hay algo que merezca ser considerado como real, sino al revés, si hay en la «realidad» algo que sea propiamente realidad. Por tanto es ridículo sorprenderse [de] que Platón dé a las Ideas realidad –cuando lo que en ellas se descubría era precisamente algo que, por fin, merecía ser llamado «realidad»”.

La Idea se diferencia así de los entes en un doble sentido: por su eternidad –no ha sido creada ni será destruida– y por su régimen semántico, pues solo predica un sentido, se dice de una sola manera. No se declina, no se dispersa.

Es paradigma porque puede ser plenamente ella misma en todas sus relaciones, sin degradarse en usos múltiples. Su unidad es absoluta, ontológica y semántica a la vez.

Pero esta pureza es también su límite. Si la Idea solo puede ser ella misma en un único sentido, ¿cómo puede dar cuenta de aquello que nunca es plenamente sí mismo? ¿Cómo explicar lo que existe como mezcla, variación, exceso o defecto?

La *méthesis* intenta responder a esa dificultad. No como relación lógica, sino como transmisión de ser. La Idea no describe la cosa: la hace ser lo que es. Pero lo sensible recibe ese ser bajo el régimen del “más y menos”, bajo la inestabilidad constitutiva de lo que no puede sostenerse en la identidad. El dispositivo no termina de estabilizarse. El *Parménides* muestra su insuficiencia, y el *Sofista* introduce un giro decisivo: la *symploké*, la comunicación de las formas. Las Ideas dejan de ser unidades cerradas para entrar en relaciones de mezcla, de entrecruzamiento. La predicación –y con ella el *lógos* mismo– solo es posible porque las formas se comunican entre sí. La inteligibilidad deja de residir en la pureza y se desplaza hacia la estructura. Ortega se percata de ello también en sus notas: “En este sentido sería falso decir que en el *Sofista* Platón mira de arriba abajo al revés que en la República como dice Stenzel, 72. Sigue mirando arriba, pero descubriendo las complicaciones (...) de los *géne[ros]* entre sí”.

El *Filebo* ocupa, en este recorrido, un lugar singular. No es un tratado sistemático, sino una escena de pensamiento donde se ensaya la articulación entre lo ilimitado (*ἄπειρον*) y el límite (*πέρας*) que hace posible la vida finita. Se abandona el precepto de que filosofar es aprender a morir y se adopta aquel otro que acepta las cuotas de impureza necesarias para que –como se dice en el diálogo– “nuestra vida sea en alguna medida una vida”. Impurezas sí, pero las justas: una mezcla proporcionada, nunca el revoltijo que disuelve toda forma. Esa mixtura tiene una consecuencia decisiva: incluso el Bien –la categoría unitaria por excelencia– deja de poder capturarse bajo una sola forma. Empieza a decirse de varias maneras: belleza, proporción, verdad. La unidad semántica de la Idea se quiebra y se convierte en articulación.

Es en ese punto donde asoma Aristóteles, cosa que nota Ortega por el énfasis que le da a los diálogos del periodo que Platón denominó “segunda navegación”. No debe olvidarse que, según la mayor parte de la bibliografía, Aristóteles entró en la Academia alrededor del 367 a. C., justo cuando Platón publicaba diálogos como el *Parménides*, el *Teeteto*, el *Sofista* y el *Filebo*. Son textos donde el Ideal empieza a mostrar sus líneas de fractura, donde Platón se ve obligado a pensar también lo nimio, lo ínfimo, aquello que parecía quedar fuera del radio del pensamiento, y a encontrar un modo para que la noción de Idea pueda dar cuenta del devenir y de sus más y sus menos. Más que una

segunda navegación, estos diálogos marcan un auténtico naufragio de la Idea; no porque Platón abandone su teoría, sino porque se ve obligado a pensarla desde su propio límite.

En ese momento hay que situar la intervención de Aristóteles: no respecto a la Idea en su formulación inicial, sino sobre una teoría ya tensionada desde dentro. Su gesto no consiste simplemente en rechazarla, sino en rearticular la pregunta misma. No responde a la teoría de la Idea, sino al problema que la ha hecho estallar desde dentro.

El ser deja de plantearse a partir de la separación –de un principio trascendente que organiza y dota de realidad a lo sensible– y pasa a entenderse como una polisemia ordenada. Se dice de muchas maneras, pero no equívocamente, sino en referencia a una entidad: la *ousía*. Preguntar por el ser es, para Aristóteles, preguntar por la sustancia, porque el ser, al decirse de muchas maneras, exige encontrar aquel sentido que tiene prioridad y en el que los demás se apoyan. La ontología se convierte así en ousiología: el ser ya no se busca fuera de lo que hay, sino en aquello que lo hace ser lo que es. La primera de las notas que hemos transcrito alude a este problema: “¿Por qué no llama τὸ ὄν a lo que llamé οὐσία? Porque precisamente, lo que quiere [es] que se precise la pregunta por el ser en la pregunta por la sustancia, es decir, por el ente-ahí”.

Este desplazamiento implica una transformación decisiva de la pregunta filosófica. Ya no se trata solo de interrogar por el “qué es”, sino de articular la relación entre el “qué” y el “por qué”. La definición no puede sostenerse por sí sola: si no está anclada en una estructura causal, se vuelve tautológica. El “qué es” solo adquiere sentido cuando está precedido por el “por qué se da algo en algo”.

La unidad no la produce la definición; la presupone. La funda la causa formal. De ahí que la *ousía* no sea un universal ni un género, sino aquello que es principio de unidad: no una suma de predicados, sino aquello por lo cual esos predicados se dan como una unidad que no se disuelve en ellos. Si la sustancia fuera un universal, se convertiría en un agregado lógico; si fuera un compuesto de entidades, perdería su carácter de sujeto primero. La sustancia es aquello que no puede reducirse ni a lo común ni a la agregación.

En este punto se juega la relación entre lo concreto y lo universal en Aristóteles. Lo concreto es lo que existe, pero no se deja conocer en cuanto tal; lo universal es lo que se conoce, pero no existe separado. Esto explica el estatus privilegiado que tiene la *ousía*: nombra lo individual y concreto, aunque la ciencia solo alcance lo universal. La dificultad es estructural. La *ousía* funda todo el sistema categorial –pues las demás categorías (cantidad, cualidad, lugar, tiempo) se predicán de ella–, pero no es un universal lógico, sino lo más propio (*ἴδιον*), rasgo cuya importancia aparecerá con claridad en la lectura que hace Ortega de Aristóteles en *La idea de principio en Leibniz*.

Entre los candidatos a *ousía* –materia, compuesto, forma– Aristóteles da primacía a la forma, porque es la que actualiza la potencia y dota de inteligibilidad al ente. Lo individual no es cognoscible en cuanto tal, pero lo inteligible solo se hace presente en lo concreto y singular, y en esa unión radica el papel de la forma como *entelecheia*. La *ousía* se sitúa exactamente en esa escisión: es individual y también inteligible; es existente y definible. Esa problemática relación no se puede solventar en el plano del sustantivo.

Ortega alude a este punto en una de las notas aquí transcritas: “Es una pena que el término *ser* no tenga un sentido de verbo activo e invite a una interpretación estática tomada de su vacía significación copulativa (...). Aristóteles intentó curar esto mostrando que el «ser propio» es la energía, el acto o actuación”. Aquí se introduce una diferencia decisiva. La ontología aristotélica no se construye a partir de entidades separadas, sino de principios operativos. La forma no funciona como un sustantivo, sino como un infinitivo. No es algo que es, sino algo que hace-ser. No designa una cosa ni un acontecimiento puntual, sino un principio que opera, que actualiza, que confiere unidad desde dentro. La inteligibilidad no se obtiene por separación, sino por actualización.

Desde esta perspectiva se entiende mejor el alcance de la crítica aristotélica. El problema no es distinguir rasgos inteligibles, sino convertirlos en entidades. Sustantivar no es explicar. La Idea es, en este sentido, el resultado de convertir una unidad lógica en una entidad ontológica. Pero esta crítica no elimina el problema que Platón había descubierto; lo desplaza. Si la forma no es separada, sino inmanente, entonces el ser se sitúa en aquello que no es plenamente cognoscible en cuanto tal. La contradicción entre existencia e inteligibilidad no desaparece; se interioriza. La forma es siempre forma de este ente concreto, actualizando esta materia concreta. Hay tantas formas en acto como individuos, en la medida en que la forma solo existe como acto de este compuesto determinado.

Lo que es uno no es la forma, sino el *lógos* de la forma. Sócrates y Calicles no comparten una entidad ni una forma numéricamente idéntica; comparten un modo de decir lo que son. La unidad está en el decir (*lógos*), no en el ser (*einai*). La definición no ontologiza lo universal: hace inteligible lo que, en el orden del ser, es irreductiblemente individual. Confundir la unidad del *lógos* con la unidad de la entidad es exactamente el error platónico que Aristóteles quiere evitar.

De ahí que el ser no pueda decirse de una sola manera. La pluralidad de sus sentidos no es dispersión, sino el efecto de haber abandonado la homogeneidad semántica de la Idea. La unidad ya no se garantiza por identidad absoluta, sino por referencia a la *ousía*.

El recorrido es, así, preciso. Platón comienza definiendo el ser como unidad perfecta de inteligibilidad, como aquello que solo se dice de una manera. El *Filebo* y el *Sofista* introducen la mezcla, la articulación y la pluralidad interna. Aristóteles recoge ese desplazamiento, lo estabiliza y lo reinscribe en el ámbito de la sustancia, pero lo hace cambiando la gramática misma del ser: del sustantivo al infinitivo, de la entidad separada al principio operativo. Sin embargo, en ese gesto no resuelve la dificultad inicial; la radicaliza. La incongruencia entre “lo ahí” y “lo ente” ya no separa dos ámbitos, sino que atraviesa el ente mismo: entre lo que es y lo que puede ser dicho como ser, entre lo que existe y lo que se deja definir. Y es en esa tensión –ya no externa, sino interna– donde se juega el destino de la ontología hasta la propia época en que Ortega empieza a elaborar su sistema filosófico.

Así se configura el horizonte de estas notas. Pero el contraste con lo que Ortega desarrolla en *La idea de principio en Leibniz* obliga a introducir una inflexión decisiva. No se trata solo de registrar posiciones distintas ante Aristóteles y Platón, sino de advertir un desplazamiento más profundo: del Ortega lector de la tradición al Ortega que toma posición ante ella. Más que una divergencia doctrinal, lo que aquí se perfila son dos actitudes complementarias frente a la filosofía: por un lado, el trabajo paciente de reconstrucción conceptual; por otro, el gesto del pensador que interviene en esa tradición para situarse frente a ella y, en ese mismo movimiento, hacer visible la singularidad de su propio proyecto.

La columna vertebral que organiza un libro tan singular como *La idea de principio en Leibniz* se encuentra ya insinuada en un reclamo que el filósofo madrileño introduce, casi de soslayo, en una nota al pie del §30:

Parece mentira que ante mis escritos –cuya importancia, aparte de esta cuestión, reconozco que es escasa– nadie haya hecho la generosa observación que es, además, irrefutable, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino, por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía. Pero esas gentes que de nada entienden, menos que de nada entienden de elegancia, y no conciben que una vida y una obra puedan cuidar esta virtud. Ni de lejos sospechan por qué *esenciales y graves razones*, es el hombre el animal elegante (IX, 1136).

Ortega coge aquí el toro por los cuernos. Revierte lo que había sido la principal acusación contra su figura –que era un literato camuflado de filósofo– y usa la noción de elegancia, de estilo, de modo de pensamiento, para reorganizar la historia de la filosofía y situarse dentro de ella. Su apuesta es radical:

la posibilidad de pensar la filosofía no a partir de sus tesis, de sus dogmas o de sus resultados, sino desde su modo de decirse, desde la forma en que un pensamiento se articula y se sostiene en su propio ejercicio. La elegancia, en este contexto, no es un adorno, sino un índice: remite a la fisonomía del pensar, a la figura que adopta una filosofía cuando se la observa en acto.

Indagar esa fisonomía exige, por tanto, desplazar la atención: no tanto qué dice una filosofía, sino qué se juega en ella mientras piensa; cómo se organiza su movimiento; cuál es su economía. Y Ortega sugiere que la clave de ese desdramatamiento reside en un punto preciso: la actitud ante los principios. Es ahí donde un pensamiento se delata, donde se decide su estilo más profundo.

Si hubiera que definir, en estos términos, la fisonomía del pensar aristotélico –el gran protagonista de las notas que aquí se recogen–, habría que señalar dos rasgos fundamentales. En el plano de la demostración, el sentido decisivo de lo universal es el *cathólico* (*kathólou*), pues solo en él se enuncia una verdad que se sigue necesariamente del concepto en su integridad y que es propia de la figura considerada, no meramente común ni genérica. Sin embargo, esta verdad demostrada no es originaria. El sistema descansa en proposiciones primeras que no se prueban, sino que se imponen como evidentes por sí mismas. De este modo, la ciencia aparece como un orden en el que la verdad se demuestra *cathólicamente*, pero reposa en una evidencia previa que no es fruto de la demostración.

Ortega vuelve sobre los problemas que ya había señalado en estas notas –la tensión entre “lo ahí” y la definición, entre lo concreto y lo universal–, pero lo hace desplazándolos a otro nivel. En *La idea de principio en Leibniz* esa misma dificultad deja de formularse en términos ontológicos para reaparecer en clave epistemológica, como problema de la constitución de los principios. La fractura que en Aristóteles se manifiesta como incongruencia entre lo que es y lo que puede decirse de ello se traduce ahora en la divergencia entre dos modos de fundar el conocimiento.

La dificultad que Ortega encuentra en Aristóteles radica en la coexistencia de dos regímenes de universalidad que no llegan a integrarse. Por un lado, la universalidad “comunista”, producida por abstracción, que extrae de los entes aquello que tienen en común y da lugar a conceptos y géneros; pero estos conceptos, lejos de constituir principios efectivos del conocimiento, se disuelven en una pluralidad de sentidos cuando se aplican a distintas regiones lógicas, de modo que su valor es analógico y no estrictamente lógico. Por otro lado, emerge una universalidad de signo opuesto, la de lo propio o “idiota”, que solo vale dentro de un género determinado y no puede ser transferida a otros sin incurrir

en equívoco⁵. La consecuencia es que el universal abstracto no puede fundar la ciencia, y el universal propio no puede unificarla.

Esta tensión, lejos de resolverse, atraviesa todo el pensamiento aristotélico y explica la movilidad e inestabilidad de sus principios; pero es precisamente esta inestabilidad la que obliga a Ortega a replantear la cuestión desde otro horizonte. Lo que en Aristóteles aparecía como una dificultad interna a la ontología se convierte, en su lectura de Descartes, e indirectamente de Leibniz, en un problema relativo al estatuto mismo del principio: ya no se trata de si lo universal puede dar cuenta de lo real, sino de cómo se configura aquello que hace posible el conocimiento de cualquier realidad.

Este desplazamiento no es casual. Responde a la tesis central de Ortega en este libro: que toda filosofía se funda en una determinada idea del pensar. Por

⁵ La conclusión de Ortega no puede ser más lapidaria: “Las especies son indóciles al género, escapan de él, no están en él previstas, sino que cada una añade algo nuevo, y esta parte nueva es siempre un volver a empezar desde el principio. De aquí que el género no pueda ser principio de las especies. Estas no se pueden deducir o derivar de aquel. Aristóteles no debió llamarle «género», porque este vocablo sugiere generación, y el género aristotélico es estéril, por serlo la abstracción comunista de que proviene (...). El modo de pensar pre-cartesiano se caracteriza, pues, por ser cosista, comunista, sensual e «idiota». Por eso sus principios tienen que ser incontables evidencias intuitivas –de intuición sensible. Por eso no pueden ser apenas «generales» y quedan adscritos a la reducida gleba de un pseudo-género, sin poder trascender de ella a otras ni elevarse a superior generalidad o comunidad. Por eso, en fin, sus principios no pueden nunca llamarse «primeros» propiamente, ya que en toda la disciplina que ellos incoan aparecerán sin cesar nuevos principios –las definiciones de las especies–, que son tan principios y tan primeros como ellos” (IX, 1006-1007 y 1010-1011). No se trata de cuestionar la lectura estratégica que hace Ortega de Aristóteles en este gran libro, pero sí nos parece oportuno dar cuenta de otra lectura posible de esta tensión en el corpus aristotélico. La batalla contra la fusión total, y la consiguiente confusión, entre lo común (*koinón*) y lo universal (*kathólou*) atraviesa de forma decisiva todo el pensamiento aristotélico. El debate entre lo propio (*ídion*) y lo común no es un problema marginal, sino uno de los ejes estructurales de su filosofía. Es el mismo razonamiento que fundamenta la imposibilidad de abstraer más allá del género, que constituye el nivel máximo de universalidad alcanzable sin perder de vista lo propio, es decir, dentro del objeto específico de una ciencia. Más allá de ese límite, el pensamiento se desliza hacia un lenguaje de máxima abstracción, un lenguaje de nadería, incapaz de dar cuenta de lo real. Categorías como “uno” y “ser”, que desbordan el género, no son metagenéricas, sino paragenéricas: no designan un ámbito de entes ni un género supremo, sino que funcionan como trascendentales, como condiciones de posibilidad de que algo sea o pueda decirse. Este rasgo es uno de los más distintivos del pensamiento aristotélico y tiene consecuencias decisivas para la distinción entre palabra y concepto. Una palabra puede designar lo común; un concepto, en cambio, para ser operativo, no puede desligarse de lo propio. Por eso el *génos* es la única forma de lo común que no está divorciada del *ídion*: es un universal que todavía conserva anclaje ontológico. En Aristóteles se establece así una lucha constante contra cualquier pensamiento que aspire a un universal desligado de lo propio. La idea de un pensamiento del *koinón*, entendido como aquello que por abstracción trasciende completamente lo singular, solo es imaginable en el plano lógico, pero nunca ontológico. Esto es paralelo a su afirmación de que no hay una ciencia del todo.

eso el problema no puede resolverse en el plano ontológico en que Aristóteles lo deja planteado, sino que exige ser reformulado en términos epistemológicos, allí donde la modernidad –de Descartes a Leibniz– redefine el pensar como prueba y hace de los principios la condición de posibilidad del conocer.

Pero este giro no suprime la ontología: la deja en suspenso. Asegura la evidencia del pensamiento al precio de debilitar su anclaje en lo real. De ahí el intento contemporáneo de restituir la pregunta por el ser, cuyo momento más alto es Heidegger. Sin embargo, esa tentativa no alcanza la radicalidad requerida: amplía el campo del ser, pero no interroga la condición misma en que algo como el ser puede aparecer.

El paso decisivo exige descender aún más. No se trata de redefinir el ser, sino de interrogar el ámbito en que se da. Ese ámbito es la vida humana. La ontología reaparece así transformada: ya no pregunta qué es el ser en sí, sino cómo se constituye en nuestra vida.

La vida personal no es una realidad entre otras, sino la raíz de todas. Desde ella, los problemas filosóficos cambian de estatuto: no se trata de definir la verdad, el ser o el conocimiento, sino de comprender por qué surgen como necesidades de la vida humana.

La filosofía recupera así su radicalidad desplazando su centro: ya no en el ente ni en el pensar, sino en la vida como condición de ambos. La ontología no desaparece, pero deja de ser primera. Solo desde la vida puede volver a plantearse con rigor la pregunta por el ser. Así, podemos enmarcar el interés de estas notas de trabajo para comprender el desarrollo último de la filosofía de Ortega.

Criterios de edición

La edición de estas notas de trabajo reproduce fielmente la forma circunstancial y privada en que fueron escritas, con el objeto de que lleguen al lector precisamente como lo que son: “Notas de trabajo”. Se trata casi siempre de breves apuntes para un desarrollo ulterior de ideas y, otras veces, de anotaciones al hilo de alguna lectura.

Se presentan las notas tal y como aparecen ordenadas en la carpeta citada, con el deseo que anima esta sección de mostrar la forma en que se conservan en su Archivo. Las citas a textos antiguos aparecen también como son, esto es, sin haber actualizado la ortografía.

Cuando las notas se relacionan directamente con ideas contenidas en el *corpus* publicado de Ortega, se reproduce al pie algún párrafo destacado que alude al tema en cuestión, junto a la referencia de su lugar en las *Obras completas*, indicando, tras el año de publicación –o de redacción en el caso de la obra

póstuma— entre paréntesis, el número de tomo en romanos y el de página en arábigos. Los textos se citan por la última edición: Madrid, Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomos I-X.

Cuando las notas consignan los libros utilizados por Ortega, se indica a pie de página la referencia exacta del libro mencionado. Asimismo, cuando remiten a una o varias páginas determinadas de un texto, se transcribe, siempre que ha sido posible, el párrafo o párrafos señalados por Ortega en los ejemplares que él mismo manejó de su biblioteca personal, conservada en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón⁶.

Respecto de los criterios de edición, se mantienen los rasgos de la pluma de Ortega, incluidos los guiones y otros signos de puntuación. Se normaliza la ortografía y se desarrollan las abreviaturas habituales de Ortega (“ej.” por “ejemplo”, “q” por “que”, etc.). Del mismo modo, cuando las abreviaturas son reconocibles, se mantiene la abreviatura y se completa la palabra señalando el añadido entre []. Así, todo añadido de los editores va entre []. Las palabras que resultan ilegibles se señalan con [·]. Cada carpeta se marca con ***, el comienzo de cada carpetilla y cada subcarpeta con ** y cada nota va precedida de *, asteriscos de los que se cuelga una llamada para indicar al pie

⁶ Las obras consultadas en la Biblioteca de la Fundación Ortega-Marañón son las siguientes: ARISTÓTELES, *Aristotelis Opera Omnia. Graece et latine cum indice nominum et rerum absolutissimo*, 4 vols. París: Ed. Firmin Didot, 1848-1857; ARISTÓTELES, *Metaphysik*, ed. de E. ROLFES, 2 vols. Leipzig: Dürr'schen Buchhandlung, 1904 (y Leipzig: Felix Meiner, 1920-1921); ARISTÓTELES, *Metaphysica*, ed. de W. CHRIST. Leipzig: B. G. Teubner, 1906; ARISTÓTELES, *Physique*, ed. de Henri CARTERON, 2 vols. París: Les Belles Lettres, 1926-1931; Friedrich ASTIUS (org.), *Lexicon platonium sive vocum platoniarum index*, 3 vols. (2 tomos). Berlín: Hermann Barsdorf, 1908, 2.ª ed.; CICERÓN, *Oeuvres complètes*, ed. de M. NISARD, 5 vols. París: Firmin Didot, 1859-1864; CICERÓN, *De la nature des Dieux*, ed. de Charles APPUHN. París: Librairie Garnier Frères, col. Classiques Garnier, [1935]; Adolf DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa*, 2 vols. Berlín: S. Calvary, 1897; Octave HAMELIN, *Le système d'Aristote*, ed. de Léon ROBIN. París: Félix Alcan, 1920; Werner JAEGER, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1923; PLATÓN, *Philebus*, ed. de Godofredus STALLBAUM. Leipzig: Sumtibus Librariae Hinrich, 1826; PLATÓN, *Platonis Opera*, ed. de R. B. HIRSCHIG y C. E. Ch. SCHNEIDER, 2 vols. París: Firmin-Didot, 1891-1900; PLATÓN, *Plato dialogi, II. Thrasylli tetralogias dispositi*, ed. de Karl Friedrich HERMANN y Martin WOHLRAB. Leipzig: B. G. Teubner, 1909; PLATÓN, *Oeuvres complètes*, 13 vols. (22 tomos, de los cuales no se conservan todos en la Biblioteca). París: Les Belles Lettres, 1920-1938; Léon ROBIN, *Aristote*. París: Presses Universitaires de France, 1944; Friedrich SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1929; Julius STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Arete und Dialektik*. Breslau: Trewendt & Granier, 1917; Julius STENZEL, *Platon der Erzieher*. Leipzig: Felix Meiner, 1928; Friedrich UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 5 vols. Berlín: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1920-1928; Ulrich von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Sappho und Simonides. Untersuchungen über griechische Lyriker*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1913, y Ulrich von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Pindaros*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1922.

la signatura con que están numeradas en el Archivo. El cambio de página se marca con //. Los términos tachados se colocan y señalan asimismo a pie de página con la marca [tachado]; los superpuestos van entre // en el cuerpo del texto, con la indicación [superpuesto] en nota al pie. Los subrayados de Ortega se reproducen mediante cursiva, todo subrayado se debe al autor.

También se ha consultado el trabajo siguiente: Ernst GRUMACH, *Physis und Agathon in der alten Stoa*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1932.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo sobre Platón

Segunda parte

* * *¹* *²*³

Οὐσία

En Platón no llega a formalizarse como término. ¿Por qué Aristóteles lo termina? ¿Por qué no llama τὸ ὄν a lo que llamó οὐσία? Porque precisamente, lo que quiere [es] que se precise la pregunta por el ser en la pregunta por la sustancia, es decir, por el ente-ahí. ? Ahora bien, si hubiera tenido la palabra “cosa” en nuestra acepción fuerte actual (que viene precisamente de su idea de sustancia) en vez de οὐσία, hubiera dicho “cosa”.

*⁴

Lo ente y lo “singular” sensible en el Filebo

V. Fil[ebo] 15 A⁵. Rechaza poder demostrarse –ἐλέγγειν– nada del *Uno* que nace y muere, que adviene y ⁶ se aniquila. Y el ejemplo rechazado es el propio

¹ [6/10. Carpeta titulada “*Historia de la Filosofía-II. Platón. Aristóteles*”, en letra de Soledad Ortega. Contiene seis carpetillas]

² [6/10/1. Carpetilla titulada en tinta negra por Ortega “Idea, Concepto, ciencia, doxa, ser, apariencia en Platón y Aristóteles”. Al pie de la portada, anotado a lápiz por Soledad Ortega: “(como aparece)”]

³ [6/10/1-1]

⁴ [6/10/1-2]

⁵ [En la edición bilingüe en griego-francés que suele manejar Ortega, como dan muestra los subrayados en los ejemplares conservados en su Biblioteca personal, la referencia de la obra, que desafortunadamente no está entre los volúmenes conservados, es PLATÓN, *Philèbe*, en *Oeuvres complètes*, 13 vols. (22 tomos). París: Les Belles Lettres, 1920-1938, vol. IX, 2.^a parte, trad. de Auguste Diès. Sí se conserva en su Biblioteca una edición antigua en latín del diálogo platónico *Philebus*, ed. de Godofredus Stallbaum. Leipzig: Sumtibus Librariae Hinrich, 1826. Así como la edición griega del texto, en la cual señalamos la paginación de la referencia: *Philebos*, en *Plato dialogi, II. Thrasylli tetralogias dispositi*, ed. de Karl Friedrich Hermann y Martin Wohlrab. Leipzig: B. G. Teubner, 1909, p. 65]

⁶ sucumbe [tachado]

Protarcos que se considera a sí mismo como que le “acontece por naturaleza ser Uno” –*ἕνα γεγονότα φύσει*–14 C7– tal vez “*hecho*”⁸ uno por natura”.

Parece ser que la razón de ello sería que para Platón la cosa sensible y⁹ mutante no es “una” como no sea en número, y aun esto tampoco: porque ni el número constituye el Ente ni la cosa es susceptible /ni/¹⁰ del mínimun de identificación que permitiría predicarle ser uno –numéricamente.

*11

ὅσα, πάντα–

Es curioso que los griegos no tengan nombre para cosa. Platón dirá casi siempre *ὅσα* –“todo cuanto”, “todo lo que” o *πάντα* todas... pero quienes sean esos X que son “todos cuantos” o todos no se indica. ¿No es que, en efecto, no sabían cómo llamar a las cosas, las cuales no-son?

ὅσα: pronombre relativo /indefinido = cualesquiera con valor de/¹² –¹³demonstrativo colectivo– es el “esto” en que se señala o indica el conjunto de los “estos”.

*14

Concepto, ser, sustancia en Aristóteles

El verdadero ente en Aristóteles tiene que tener un nuevo requisito o atributo previo –que aún en Platón no tiene, a saber: tiene que ser principio de los atributos múltiples de sí mismo– y tanto ratio cognoscendi como essendi. Por eso es el ente sustancia, principio de los accidentes esenciales –de los comportamientos de la cosa. Ahora bien, solo puede ser-nos principio de eso (ordo essendi) si de su noción podemos derivar esos comportamientos. La sustancia tiene, pues, que ser principio de las operaciones de la cosa y de la deduc-//ción

⁷ [*Ibid.*, p. 64]

⁸ unido [tachado]

⁹ parece [tachado]

¹⁰ [Superpuesto]

¹¹ [6/10/1-3]

¹² [Superpuesto]

¹³ es un [tachado]

¹⁴ [6/10/1-4]

de sus comportamientos. Ahora bien, esto obliga a que la cosa sea “concepto” o en sí mismo *con*-ceptible *–τὸ τί ἔστι.*

Esto se ve muy claro cuando Aristóteles con mucho subrayado y precisión hace a Sócrates padre de la criatura *episteme* y primer palpador del auténtico ser –en [Metafísica] M, 4, 1078b-13¹⁵– donde se ve que lo principal de Sócrates fue “que quería deducir: *–συλλογίζεσθαι–* el principio empero del deducir es el concepto”.

*16

La entidad de los Dioses en Epicuro

Parece ser el único que se preocupa de pensar cómo puede ser el ser de un Dios de quien se dice que es eterno y feliz. Y concluye que un Ente ¹⁷ así no puede preocuparse ni interesarse por nada.

V. Cic[erón] Nat[ura] Deorum, I, XVIII que cita las palabras mismas de Epicuro¹⁸.

*19

Hombria de los primeros filósofos

Hay que representarse el emerger de la fil[osofía] –que es esencial paradoxa, que da en rostro a las gentes y que aventura la paz interior del individuo

¹⁵ [Se conserva esta obra de Aristóteles en múltiples ediciones en la Biblioteca de Ortega: en griego, latín, francés, alemán, italiano y español. La más antigua es la bilingüe en griego-latín, en *Aristotelis Opera Omnia. Graece et latine cum indice nominum et rerum absolutissimo*, 4 vols. París: Ed. Firmin Didot, 1848-1857, vol. II. Las ediciones con más marginalia de Ortega son, en este caso, la alemana de *Metaphysik*, ed. de E. Rolfes, 2 vols. Leipzig: Dürr'schen Buchhandlung, 1904, vol. II, pp. 113-114 (también se conserva su reedición en Leipzig: Felix Meiner, 1920-1921, vol. II, p. 324, paginación continua en los dos volúmenes) y la edición en griego, que usamos para las referencias: *Metaphysica*, ed. de W. Christ. Leipzig: B. G. Teubner, 1906, pp. 274-275]

¹⁶ [6/10/1-5]

¹⁷ cuyo ser [tachado]

¹⁸ [Aunque encontramos una edición antigua en francés de la obra en *Oeuvres complètes*, ed. de M. Nisard, 5 vols. París: Firmin Didot, 1859-1864, damos la referencia en la edición bilingüe posterior también conservada, en latín-francés: CICERÓN, *De la nature des Dieux*, ed. de Charles Appuhn. París: Librairie Garnier Frères, col. Classiques Garnier, [1935], libro I, XVIII, pp. 48-51]

¹⁹ [6/10/1-6]

mismo que la practica– con un ²⁰ /tono/²¹ formalmente hazañoso. Hay un elemento heroico –megalopsychia– en esta aventura audaz de “salirse de la tradición”. Tenían que ser hombres de gran carácter y esto está bien visto, aunque, como siempre, exorbitado en Nietzsche.

De aquí que muchos de ellos son “grandes hombres” en la política y otros tienen una historia de enérgicas aventuras. Son *nobles*. Pitágoras// es un revolucionario. Melissos hace frente a Pericles como general de los samios en la rebelión de estos contra Atenas. Heráclito era “rey”, más aún, un “rey” que voluntariamente abdica, un rey enorme que se destierra a sí mismo, que se retira a la soledad. La vida de Empédocles es la de un caballero andante. Sócrates es un personaje con carácter trágico y es el más voluntario mártir. Anaxágoras era nobilísimo.

*²²

Lo sensible – “lo ahí” en Platón.

τὰ παρ’ ἡμῶν πάντα – Parm[énides] 133 D²³.

*²⁴

Ser y deber ser

En los discursos de Tucídides y en las falsificaciones de Sócrates por Platón se ve cómo el griego entiende por ser *más* lo que “debe ser” que lo que simplemente *es*. De aquí que, en general, la filosofía griega –como en Aristóteles– muestre tan poco empeño en conocer las cosas concretas –lo que para nosotros es el ser.

Vueltos, más o menos, de espaldas a estas para ellos conocer era construir un esquema abstracto pero “bonito” del mundo y complacerse en contemplarlo. ²⁵ El origen de esa construcción es sí explicarse este mundo pero una vez descubierto el *otro* (principio de *este*)// no tienen urgencia en volver a *este* para efectivamente y en concreto, derivarlo, explicarlo. Les falta fuerza. Esa actitud en que no se hace el viaje de vuelta –el *deuteron plous*– es lo que en un sentido genérico pero muy preciso se puede llamar “idealismo congénito del griego”.

²⁰ carácter [tachado]

²¹ [Superpuesto]

²² [6/10/1-7]

²³ [Vid. PLATÓN, *Parménide*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. VIII, 1.ª parte, trad. de Auguste Diès, 1923, pp. 65-66]

²⁴ [6/10/1-8]

²⁵ En este sent [tachado]

*²⁶

Nombres de la materia en Platón

ὑποδοχή – πανδεχεσ – /51 A/²⁷ χώρα (en el sentido de “lugar donde”, mejor “alojamiento”[D]) – ἐν ῶ – 49 E – ἔδρα 52 B ἐκμαγεῖον 50 C y 50 E ss.²⁸

*²⁹

Felix

Según Meillet –significa “fértil” y viene de un sustantivo * fela-teta. Por tanto, originariamente “que da leche”.

* Como el susu de los Dobu³⁰.

²⁶ [6/10/1-9]

²⁷ [Superpuesto]

²⁸ [Vid. las seis entradas en Friedrich ASTIUS (org.), *Lexicon platonicum sive vocum platoniarum index*, 3 vols. (2 tomos). Berlín: Hermann Barsdorf, 1908, 2.ª ed., vol. 1, pp. 594, 663 y 700-703, y vol. 2-3, pp. 21, 450 y 563]

²⁹ [6/10/1-10]

³⁰ [Ortega nos dice: “En el archipiélago de Entrecasteaux se hallan las islas Dobu. Los dobu son un pueblo tan primitivo como estupendo. Su tierra, de origen volcánico, es infértil y viven miserablemente. Tienen una idea negra, torva del destino humano. Piensan que la virtud del hombre debe consistir en ser malvado y la enemistad es una de sus principales instituciones. Su moral, por tanto, es estrictamente inversa de la nuestra. (...) Pues bien, procuremos averiguar si el dobu cree que hay «cosas» (...) para el dobu no hay batatas, así sin más. Lo que hay es batatas *a* de la familia A y batatas *b* de la familia B. La realidad de la batata es inseparable de la realidad de la familia, y viceversa. La razón de ello está en que lo que hace ser a los individuos humanos es la familia. La realidad de ésta consiste en el susu. *Susu* quiere decir, literalmente, «leche materna». Es una «virtud», un «poder» que reside en la maternidad y se transmite mediante ella. El individuo humano no *es*, pues, aparte de la familia: es, diríamos, puro modo transitorio en la realidad familiar que preexiste al individuo y le post-existe. El individuo es en la realidad «familia» no más que como la onda es en el mar. El individuo humano no es una «cosa». Ahora bien, la tierra del huerto es *realmente* una parte de la realidad «familia», porque ésta es inseparable de aquél y de sus frutos. Viceversa: las batatas que el huerto produce *son* gracias también al susu, a la «leche materna» de tal determinada familia. Por eso es inútil que se intente sembrar en el huerto A batatas *b*. No crecerán. De aquí que en este pueblo caníbal, que asesina tan tranquilo y se traga, no ya a sus semejantes, sino muy preferentemente a sus familiares, el crimen prototípico es comerse o enajenar las batatas para la sementera. El susu, pues, actúa a la vez y *no menos primariamente* en la plantación y en la familia. Su nombre, «leche maternal», es metafórico, designa oblicuamente otra realidad X vivificante tanto de los humanos como de las batatas, como de la tierra en que se siembran. El susu reside más propiamente en todo ese conjunto. Forman, pues, estos tres componentes, familia-tierra-planta un «convoluto de realidad» en que las cosas tierra y planta, dependen del Hombre y el Hombre depende de ellas. Ninguno de esos tres ingredientes del convoluto puede ser *solo*, χωριστόν, ab-soluto. Ninguno, en consecuencia, posee los

*³¹*Areté*

V. Willamowitz,³² Sapho u[nd] Simonides –169 ss³³.

ἀρετή –como κῦδος, ὄλβος, ἀνὲρ, ἀγαθός ο ἔσθλός.

Los poetas de los himnos homéricos terminan: δίδου δ'ἀρετήν τε καὶ ὄλβον –15, 20³⁴–y “τύχην εὐδαιμονίην τε –fortuna venturosa[”].

Píndaro (según Wil[lamowitz]³⁵ en esto viejo griego metropolitano y no jonio) cree que se es de natura bueno o malo y ello conforme al nacimiento según el estado de noble o plebeyo. Es, pues, συγγενῆς φυά.

La más clara idea de areté es la que expresa el imperativo pindárico³⁶ –γένοι' οἶος ἔσσι μαθών.

El plural// ἀρεταί son las diversas actividades del hombre en cuanto bien ejercidas –las “virtudes”.

*³⁷*Problema de la realidad en los griegos*

No se olvide que para los griegos el problema de la realidad no es, como para los modernos, si podemos haberla en nuestro conocer o lo que es igual, sien nuestros “contenidos” mentales hay algo que merezca ser considerado como real, sino al revés, si hay en la “realidad” algo que sea propiamente realidad³⁸.

atributos previos de «cosa». Si a esto se añade que ese convoluto íntegro depende, a su vez, de otras relaciones mágicas con otros convolutos, resulta que en el «mundo» del dobu nada es propiamente «cosa», en “[Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón]” (1946), IX, 754-755]

³¹ [6/10/1-11]

³² Simonid [tachado]

³³ [Ulrich von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Sappho und Simonides. Untersuchungen über griechische Lyriker*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1913, pp. 169 y ss. Ortega subraya a lápiz azul en *ibid.*, p. 171 los términos griegos que enumera a continuación para designar a la “virtud”]

³⁴ [*Vid. idem*, nota al pie 3. La referencia es a los *Himnos Homéricos*. Subraya a lápiz azul en esa página 171 las dos expresiones en griego transcritas; la segunda, en la nota al pie]

³⁵ [*Vid. ibid.*, p. 173. El filósofo madrileño subraya a lápiz rojo las expresiones en griego referidas a Píndaro. También *vid.* Ulrich von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Pindaros*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1922]

³⁶ [Ortega cita por primera vez este imperativo en 1916 en “Estética en el tranvía”, en *El Espectador I*, II, 181]

³⁷ [6/10/1-12]

³⁸ [*Vid.* “Las dos grandes metáforas (en el segundo centenario del nacimiento de Kant)” (1924), en *El Espectador IV*, II, 505-517]

Por tanto es ridículo sorprenderse [de] que Platón dé a las Ideas// realidad –cuando lo que en ellas se descubría era precisamente algo que, por fin, merecía ser llamado “realidad”³⁹. Y lo mismo Aristóteles.

*⁴⁰

Ser y opinión

En Grecia el movimiento fue este:

Se parte de la opinión –*δόξα*–, de las opiniones tradicionales. Se duda de ellas y esto implica la demanda de una opinión firme –*βεβαιότητα*.

Pero esta solo es posible si viene impuesta al hombre –es decir, si se piensa algo que *por fuerza tiene que ser* así. La opinión firme es la que nace con la conciencia de su necesidad –Veces que Parménides repite el término *ανάγκη*–

Ese “opinar necesitado o necesario”// significa que en él no es el H[ombre] quien opina, sino que *il est* [.]. Es *lo* pensado, el *algo* pensado quien crea ese pensar*lo*.

De este modo la conciencia de que es necesario (forzoso) pensar así es una y misma cosa con la conciencia de que *lo* pensado, el algo, es en sí mismo necesario, tiene los caracteres que tiene, *necesariamente* –por tanto, es independiente de toda intervención humana– plegaria, ⁴¹ruego, culto. En suma, es *lo* independiente del H[ombre].

*⁴²

⁴³*Cosmos noetos*

No olvidar que para Platón es más aún: *νοητόν ζῶον* –es un inmenso organismo.

μονοειδής κόσμος –Tim[eo] al fin⁴⁴.

³⁹ [“Para Platón las ideas no son nuestros actos de idear sino el contenido ideal; no es nuestro ver sino lo que vemos en cuanto que lo vemos; no es nuestro pensar sino lo pensado en cuanto pensado. Por eso decía él que la filosofía, a diferencia de las otras ciencias, tiene que empezar con ideas, moverse entre las ideas y acabar por las ideas”, en *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* (1916), VII, 628]

⁴⁰ [6/10/1-13]

⁴¹ culto [tachado]

⁴² [6/10/1-14]

⁴³ Kos [tachado]

⁴⁴ [Vid. PLATÓN, *Timée*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. X, trad. de Albert Rivaud, 1925]

*⁴⁵*Ideas y cosas sensibles*

El hecho de que el “ser pleno” de las Ideas sea descubierto en el ser predicativo o “ideal” hace que malentendamos a Platón, porque interpretamos la “participación” de lo sensible en la Idea como una relación lógica de subsunción o atribución –por tanto, una relación conceptual, “ideal”. Pero no es así. Para Platón la Idea *es* en el más pleno sentido existencial, /y con la existencia determinada de la *talidad* de la Idea⁴⁶. Si digo que “el caballo es blanco” digo que la blan//cura-Idea *blanquea* /efectivamente/⁴⁷ al caballo, solo que con la imperfección que a lo sensible corresponde por su constitutivo “más o menos”. Tanto vale decir que la Idea es la Forma que informa lo sensible. No debió Aristóteles hacer esos aspavientos ante la methexis y llamarla metáfora. Como si su información fuese noción directa, patente y evidente y no también oblicua y metafórica. Esto se identifica con la forma aristotélica, por completo, en la “idea individua” o *ἄτομον εἶδος*.

La diferencia está en que en Platón la cosa concreta *este caballo*, caballizada por la idea//

*⁴⁸

2

individua caballo + los añadidos individuales /o singulares/⁴⁹ (no individuos) del más y el menos ⁵⁰ /tiene un ser/⁵¹, como lo ⁵² /tiene/⁵³ la idea individua, que consiste en la condensación de todo el cosmos inteligible en un punto –la cabalidad: es condensación ontológica.

En cambio en Aristóteles la Forma no es la idea individua sino resueltamente individual.

¿De dónde viene y cómo es posible en Aristóteles esta plurificación e individualización de la Forma = Idea individua?

⁴⁵ [6/10/1-15]⁴⁶ [Superpuesto]⁴⁷ [Superpuesto]⁴⁸ [6/10/1-16]⁴⁹ [Superpuesto]⁵⁰ *es* [tachado]⁵¹ [Superpuesto]⁵² *es* [tachado]⁵³ [Superpuesto]

*⁵⁴

Methexis e Ideas

Como la “participación” es trasmisión de ser, de realidad y en las Ideas toma, por ser ellas del mismo orden ontológico, esto es, que son verdaderamente –sin equivocación– el carácter de “comunicación”, *todas* las Ideas formarán *una sola* Realidad por participar todas de la Idea *Ser*: esto es forman Universo.

Pero también participan del peculiar ser que [es] el “no ser relativo”. ¿Qué efectos ontológicos produce esto?

*⁵⁵

Lo Ente como “lo uno y múltiple”

Resulta, a la postre, que el verdadero Ser no es para Platón “lo uno”, que es lo que en su primera etapa fue la Idea, sino que esta pierde su virginidad y se multiplica en especies –en-gen-dra, se hace género. En ⁵⁶ /las páginas/⁵⁷ fundamentales del Filebo *ὅν τῷ δεῖ περι παντὸς ἐνὸς καὶ πολλῶν σκοπεῖν* –17 D⁵⁸: “es preciso observar así (en esta forma o manera) todo «uno y múltiple»[”].

Interesante también 18 C⁵⁹ –τὸν δεσμὸν αὖ λογισάμενος ὡς ὅν θ’ ἕνα καὶ πάντα. No se puede entender un[a] sola cosa sin tener todas las demás (se trata de los sonidos o letras del lenguaje) y “considerando esta ligazón, vínculo o nexa (que entre todas hay) como// siendo «lo uno y múltiple»[”]...

Véase lo mismo 23 E⁶⁰.

⁵⁴ [6/10/1-17]

⁵⁵ [6/10/1-18]

⁵⁶ el paso [tachado]

⁵⁷ [Superpuesto]

⁵⁸ [En la edición griega del texto, *Philebos*, en *Plato dialogi, II. Thrasylli tetralogias dispositi*, ed. cit., p. 69. Ortega cambia ligeramente la transcripción griega]

⁵⁹ [*Ibid.*, p. 70]

⁶⁰ [*Vid. ibid.*, p. 79]

*⁶¹

πράγμα

De la retórica dice Platón –Gorgias 465 A⁶²– que no es un arte –τέχνη– sino un “ἄλογον πρᾶγμα” –una ocupación irracional.

*⁶³

ἀεὶ-

[E]ste siempre no es temporal, sino frecuentativo extremo –expresa la constancia de ⁶⁴ una reiteración, no la longitud de /una/⁶⁵ duración –así, en el paso importantísimo del Filebos –tal vez el decisivo para todo el platonismo– 16 C⁶⁶.

*⁶⁷

Requisitos del Ser en Platón

Aparte los habituales, no se entiende a Platón si no se tiene esto en cuenta:

A natiuitate (es decir, después de su “nacimiento” en Sócrates) Platón “connota tácitamente” el Ser como algo que tiene sentido racional, esto es, algo que permite que se “dé de él razón”, esto es, que se lo explique. Pero esta razón no es cualquiera para que sea “razón” en sentido platónico: no es el mecanismo de la razón que deriva unos conceptos de otros –sino una “razón que justifica el ser”, que nos hace ver que si es, es porque *debe* ser, a saber, porque es bueno que sea. Esto connota para Platón –y para Sócrates– el νοῦς –la Razón. Por eso, se indigna este con Anaxágoras. Por eso es el Bien quien da el ser, porque es quien da “la razón del ser”. Por eso para Platón está *antes* que el Ser (así hay que entender el “más allá” –επεκεινά–), mientras que para Aristóteles está *después* que el ser –en las operaciones de este. Vid. Robin⁶⁸.

⁶¹ [6/10/1-19]

⁶² [PLATÓN, *Gorgias*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. III, 2.^a parte, trad. de Alfred Croiset y Louis Bodin, 1935, p. 133, que cuenta con subrayados de Ortega a lápiz azul sobre el griego]

⁶³ [6/10/1-20]

⁶⁴ la [tachado]

⁶⁵ [Superpuesto]

⁶⁶ [Vid. *Philebos*, en *Plato dialogi, II. Thrasylli tetralogias dispositi*, ed. cit., p. 67]

⁶⁷ [6/10/1-21]

⁶⁸ [Se refiere a Léon Robin. Vid. las obras sobre el filósofo estagirita de Octave HAMELIN, *Le système d'Aristote*, ed. de Léon Robin. París: Félix Alcan, 1920, pp. 109 y ss., con marginalia

*⁶⁹

πάν

κατ'αὐτό πάν ὀρίζεσθαι –Fedr[o] 277 B⁷⁰. “κατ'αὐτό πάν” –ran es aquí vincutivo– “cada uno por sí”, ⁷¹ pre-scindido.

*⁷²

συνορῶντα εἰς μίαν ιδέαν ἢ ἀγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα –265 D, Fedro⁷³.

Hay que entender hasta su último entresijo en qué consisten esas dos operaciones que son dos lados de una misma.

El ἀγειν⁷⁴ intensifica su sentido en συναγαγεῖν que otras veces usa: es poner junto, juntar o reunir –¿dónde?– en una unidad o imagen única = idea, la cual es, a su vez, algo activo –es un ver-en-conjunto –συνοραο-

*⁷⁵

Ser estático y activo

Es una pena que el término *ser* no tenga un sentido de verbo activo e invite a una interpretación estática tomada de su vacía significación copulativa. ⁷⁶Si no fuera así al ⁷⁷ oír “ser blanco” entenderíamos “blanquear, estar blanqueando”.

Aristóteles intentó curar esto mostrando que el “ser propio” es la energía, el acto o actuación.

La “crítica” de los modernos al anteponer a la ontología la teoría del conocimiento y entender primeramente por “ser” aquello que verdaderamente

de Ortega (en relación con la nota 6/10/1-18), y del propio Léon ROBIN, *Aristote*. París: Presses Universitaires de France, 1944]

⁶⁹ [6/10/1-22]

⁷⁰ [Vid. PLATÓN, *Phèdre*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. IV, 3.ª parte, trad. de Léon Robin, 1933, p. 92, subrayada al margen a lápiz rojo]

⁷¹ pres- [tachado]

⁷² [6/10/1-23]

⁷³ [Vid. *ibid.*, pp. 71-72. En esta edición del *Fedro* que usa Ortega, subrayando al margen a lápiz rojo este pasaje, aparece πολλαχῆ, tal y como transcribe el filósofo madrileño]

⁷⁴ se [tachado]

⁷⁵ [6/10/1-24]

⁷⁶ Si no [tachado]

⁷⁷ ovi [tachado]

“hay” hace consistir al “ser” simplemente// en lo “encontrado” por el pensar –das Vorgefundene– que es una condición superlativamente estática, con lo cual redundante en este sentido deficiente.

*⁷⁸

ἄτομον εἶδος

La imposibilidad facticia de dividir un concepto en nuevas especies ⁷⁹ indica que hemos llegado a la posible y *suficiente* concreción del Ente. Es la definición –el oros– aristotélico. Las determinaciones que aún se pueden añadir son extrínsecas –materiales, dirá Aristóteles, accidentales: no pertenecen al Ente sino que le acceden, le pasan.

El accid-ente. El acontec-ente.

*⁸⁰

Evolución de la Idea en Platón

Las dos etapas, que no son sino desarrollo orgánico, no rectificación, pueden expresarse así:

1º La Idea como lo Uno frente a lo Múltiple –sensible. La Idea unificante.

2º La Idea como lo “Uno y Múltiple” en sí misma, como interna multiplicidad –la *Mónada*. Es el descubrimiento de la *κοινωνία*. La Idea comunicante.

Alto! Hay que andar con cuidado. Ya en Gorgias /–y no digo que solo o primero en él–⁸¹ se habla de “partes” de la idea: la Retórica es parte de la Adulación. Hay, pues, una mul-//tiplicidad interior a la Idea misma y que ella engendra o de ella brota: es el *género* y sus especies.

Pero hay otra comunicación de la Idea A con la Idea B procedente de que ambas son especies de la Idea C. Pero, aquí está: la especie que periejei, perilambanei –que circuncibe y compre[h]ende ¿es un “género físico” o un “género lógico”?

⁷⁸ [6/10/1-25]

⁷⁹ indica [tachado]

⁸⁰ [6/10/1-26]

⁸¹ [Superpuesto]

*82

Mirada beata

Reúno aquí términos que /nos/⁸³ la representan.

Fedr[o] 249 B⁸⁴ – el alma “ὕπεριδοῦσα” –des-viendo, desatendiendo ἃ νῦν εἰνᾶι φαμεν –las cosas que ahora (en *esta* vida) decimos que son– y ἀνακύψασα –contemplando (en sentido etimológico) de abajo arriba, mirando a lo alto.

*85

Ser predicativo y copulativo

El ser predicativo significa existencia y lo afecta el tiempo –“ha sido, será”.

El ser copulativo es indiferente al tiempo y significa la atribución –el ser tal o cual.

Podríamos decir: el ser existencial y el ser consensual.

*86

ὕπαρχειν

Ver su sentido –porque en él hayamos: 1º haber algo, algo hay, 2º ⁸⁷hacerse presente /algo/⁸⁸, 3º encontrarlo. 4º ¿Pertener a...?

*89

Ser, juicio y frase u oración

El movimiento de nuestro pensar que la proposición *esencial* explícita y la frase en nuestros idiomas expresa, es contrario de dirección a lo que ese mismo

⁸² [6/10/1-27]

⁸³ [Superpuesto]

⁸⁴ [Vid. *ibid.*, 246 A y ss., pp. 35 y ss., el “mito del carro alado”, con subrayados a lápiz rojo de Ortega]

⁸⁵ [6/10/1-28]

⁸⁶ [6/10/1-29]

⁸⁷ pr [tachado]

⁸⁸ [Superpuesto]

⁸⁹ [6/10/1-30]

pensar piensa o quiere pensar. En “Coriscos es Hombre” parece que Coriscos espera a su predicación hombre para tener un ser, para ser, cuando lo que pensamos es lo inverso que Coriscos da ser a Hombre, el cual sin Coriscos, Callias, Cármides no sería. El ser-tal de la predicación oculta el ser-subsistencial o existencial del sujeto.

Debíamos, pues, decir: El Hombre es Coriscos. Aquello es platonismo, esto⁹⁰ sería aristotelismo.

*⁹¹

Platonismo

Para Platón en última sustancia la Realidad auténtica es un mundo hecho de estas dos materias: inteligibilidad y perfección. Ambas juntas dan “autojustificación”. Este nuestro mundo no puede ser real porque le faltan esos tres caracteres: desde su primer aprendizaje con el heraclitano Crátilo le consta esto.

No se diga que esto no es averiguar el ser *–de* las cosas. Es /más bien/⁹² decir que el ser de las cosas consiste en referirse a la auténtica realidad, referencia que implica el reconocimiento [de] que ellas no tienen propiamente ser, que este se halla fuera de ellas y por eso aspiran a la Idea: su ser es un tender a ser, lu-//char por ser, soñar con ser. Existir sin más en el sentido de “lo ahí” no es *ser*. También las cosas de Platón tienen /por sí/⁹³ solo existencia sin esencia. Son existencias en busca de esencia. En modo alguno, pues, es el Ser para Platón “vorhanden Sein” o “lo ahí”. Al contrario es simple *Vorhandenheit*, sin autojustificación no es *ser*.

Lo que hay de ser en las cosas *–repito–* es su *nisus* hacia las Ideas *–por tanto* su movimiento de *salvación* *–algo*, referido a todas las cosas, de lo que será para el cristianismo el ser mundano e *in via* del H[ombre]: *salvación*⁹⁴.

⁹⁰ es [tachado]

⁹¹ [6/10/1-31]

⁹² [Superpuesto]

⁹³ [Superpuesto]

⁹⁴ [Nótese lo que señalaba Ortega en 1914 en *Meditaciones del Quijote*: “Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliárla, para que logre esa su plenitud. Esto es amor *–el amor a la perfección de lo amado. (...)* Cada cosa es un hada que reviste de miseria y vulgaridad sus tesoros interiores, y es una virgen que ha de ser enamorada para hacerse fecunda. La «salvación» no equivale a loa ni ditirambo; puede haber en ella fuertes censuras. Lo importante es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación. Una vez entretejido con ellos queda transfigurado, transubstanciado, salvado”, I, 747-748]

El nîsus y la salvaci3n del cuasi-ser mundano que descubrimos asî en el Platonismo va a explicitarse en el neo-platonismo.

*⁹⁵

λ3γος en Plat3n

Es el pensamiento, ⁹⁶ lo dicho por tanto, algo “en nosotros”, asî en Filebos 15 D⁹⁷, τ3ων λ3γων...εν ημîν.

*⁹⁸

Ser subsistente y ser sustancia

Arist3teles se ve obligado a dar a la ουσία, aûn en su sentido κύριος una doble significaci3n que terminologiza en “sustancia primera” y “segunda”. ⁹⁹ ¿A cuål de las dos corresponde el ser-sustancial? El *Ente en cuanto sustancia* es tal pero esa *talidad* es genérica –κατὰ τ3ων λ3γων. Para que esa *talidad* sea es menester que la *ejecute*, que la *realice* alguien: para efectivamente ser necesita individualizarse. Es, pues, el individuo quien realiza o da efectivo ser a la sustancia. Este carácter de ser previo aûn a la sustancia es lo que podrîa llamarse// “subsistencia”. El Ente en cuanto subsistente –sub-sist-ente– hace posible el ¹⁰⁰ Ente-sustancia. Convendrîa, pues, frente al ser accidental distinguir en pareja el ser subsistencial y el ser sustancial.

*¹⁰¹

“Hábito-ἔξις” y Ser en Arist3teles

En cierto modo, la relaci3n entre el Ente y su *Talidad* que la definici3n expresa y que [es] su sustancia o ουσία –es la de “comportarse” segûn ella.

⁹⁵ [6/10/1-32]

⁹⁶ el de [tachado]

⁹⁷ [PLAT3N, *Philebos*, en *Plato dialogi, II. Thrasylli tetralogias dispositi*, ed. cit., p. 66. Tambi3n *vid.* la edici3n bilingûe en griego-latîn del texto en *Platonis Opera*, 2 vols., ed. de R. B. Hirschig y C. E. Ch. Schneider. Parîs: Firmin-Didot, 1891-1900, vol. I, p. 401, el griego subrayado a lápiz rojo]

⁹⁸ [6/10/1-33]

⁹⁹ ¿Cuål [tachado]

¹⁰⁰ ser [tachado]

¹⁰¹ [6/10/1-34]

El sentido del *es* en “el H[ombre] es animal racional” es *ἔχειν*. Esta categoría parecería, pues, mirada así la cuestión, la categoría principal. Pero, de otro lado, el “comportarse” es 1º una emanación del Ente que se extrapone o explicita en sus operaciones, 2º el conjunto de manifestaciones del Ente, de “exteriorizaciones” ante una mente que los considera. En ambas formas, el “comportamiento” no es el principio de sí mismo, sino algo segundo y subsecuente a este. El *ser* del Ente sería el principio de ese ser-en-su-comportamiento. El sentido primordial de “ser” sería no el que tiene en ser-Tal (*ἔχειν*) sino en Ser sujeto. Es el modo de ser del sujeto frente al modo de ser-del-predicado. El modo de ser del predicado implica como algo previo el ser del sujeto y se refiere a él: es un ser que *sale* del sujeto y supone que este *es* ya antes que él.

El *ἔχειν*, pues, sería un ser-accidental frente al ser-kurial, al ser-sustantivo del Ente-sujeto. Que es, en rigor, lo que piensa Aristóteles. El ser-accidental es ser inherencial o adherencial que supone un ser autárquico, un ser por sí y *en* sí –no *en* otro. En Platón, al revés, las cosas son inherentes a la idea, sanguijuelas que chupan de ella, del ser sustantivo y por sí de ella, *su* ser participado e indeciso.

Nótese que las *ἔξεις* son consideradas como un *πρός τί* por ejemplo Fís[ica] H, 3¹⁰³.

*104

*Stenzel y yo sobre Soph[istes] 253 C*¹⁰⁵ y otros pasos que Stenzel trae a su sartén.

Me parece estar Stenzel en un ridículo error. Se trata sí de la definición pero no como él dice.

Se trata del [*sic*] visión del *κόσμος νοετός* entero –que está “imaginado” y verbalizado, por tanto, en aspecto bidimensional. Es un área –un campo de caza donde se va acotando el lugar donde está el sofista. En esa área¹⁰⁶ hay

¹⁰² [Superpuesto]

¹⁰³ [*Vid.* ARISTÓTELES, *Physique*, ed. de Henri Carteron, 2 vols. París: Les Belles Lettres, 1926-1931, vol. II, pp. 79 y ss. Se conserva también una edición bilingüe en inglés y griego de la *Física* traducida por Cornford y Wicksteed, de 1929]

¹⁰⁴ [6/10/1-35]

¹⁰⁵ [No se encuentra en la Biblioteca de Ortega la edición en francés-griego de la obra en Les Belles Lettres: PLATÓN, *Le Sophiste*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. VIII, 3.ª parte, trad. de Auguste Diès. Seguimos la edición bilingüe en griego-latín del texto en *Platonis Opera*, ed. cit., vol. I, p. 177. La obra de Stenzel referida es: Julius STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Arete und Dialektik*. Breslau: Trewendt & Granier, 1917, pp. 62 y ss. También *vid.* del autor *Platon der Erzieher*. Leipzig: Felix Meiner, 1928]

¹⁰⁶ como en [tachado]

líneas de unión –coinonein– entre ciertos conceptos –entre otros no las hay (exclusión).¹⁰⁷ Esto da un cruce de coinonein –como en geometría analítica– que// es la definición. Definir es situar el definendo en el lugar adecuado del cosmos noetos.

En este sentido sería falso decir que en el *Sofista* Platón mira de arriba abajo al revés que en la República como dice Stenzel, 72¹⁰⁸. Sigue mirando arriba,¹⁰⁹ pero descubriendo las “complicaciones”, coinonías, syndesmos, symplokés, de los *géné[ρω]* entre sí. Lo que hace buscar en ese espejo y elemento transcendente reflejada y trasportada la realidad intramundana del sofista.

Sobre qué es una área véase en 265 A¹¹⁰ –división *κατὰ μῆκος*, en vez de la anterior *κατὰ πλάτος*.

*111

Cosa

¹¹²La justicia social y la expoliación del rico no son la misma cosa.

*113

No hay que confundir-

1º La estructura abstracta /o general/¹¹⁴ de la sustancia.

2º La ¹¹⁵ sustancia segunda.

3º La sustancia primera, individual y existente o Real.

¹⁰⁷ No [tachado]

¹⁰⁸ [Julius STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, ob. cit., p. 72, con varios subrayados a lápiz rojo]

¹⁰⁹ y vien [tachado]

¹¹⁰ [*Vid. Sophistes*, en *Platonis Opera*, ed. cit., vol. I, pp. 177 y ss., con numerosos subrayados a lápiz rojo y azul por Ortega]

¹¹¹ [6/10/1-36]

¹¹² Esto y esto no [tachado]

¹¹³ [6/10/1-37. Nota escrita a lápiz]

¹¹⁴ [Superpuesto]

¹¹⁵ esencia o [tachado]

*116

“Lo ahí” y “lo Ente”

Tal vez con estos dos términos aparece clara la contraposición de las dos formas de ser o mundos que late en toda la filos[ofía] griega y la moviliza.

“Lo ahí” es lo que inmediatamente nos rodea, lo que nos es presente de manera sensible, sea porque *sensu stricto* lo percibimos sea porque forma parte insensible de lo sensible. El valor-de Laches, la justicia de este hombre, etcétera se dan ahí, en su corporeidad sensible e inseparables de ella. Lo mismo la igualdad o desigualdad en-//tre esto y aquello.

“Lo ahí” es un demostrativo y es el “esto” de Platón y Aristóteles.

El concepto “lo ahí” se refiere *singulatim* y colectivamente a “cuanto hay ahí”, a los algos-ahí.

En “lo ahí” cada algo es confuso. No aparece bien distinto de los demás. No es idéntico a sí mismo. No es –propiamente– el que pretende ser.¹¹⁷ Se es infiel a sí mismo. Además, cambia, muda constantemente –está siempre *llegando a ser* algo determinado y *dejando de serlo*.

De aquí que nos preguntemos: ¿qué//

*118

2

es “lo ahí” en su singularidad y en su colectividad –cada algo-ahí y el con[.]to de los algos-ahí?

Esa pregunta postula /un nuevo o/¹¹⁹ nuevos algos cuyos caracteres son *a limine* opuestos a los que ostenta “lo ahí”. Eso es “lo Ente”.

¹²⁰Lo ente surge como en algún sentido perteneciendo a “lo ahí” –es lo ente *de* lo ahí.

Pero es curioso que Platón independiza lo Ente que al quedar solo –sin lo ahí– y, por tanto, por sí –*χωριστόν*– se convierte en un lugar u orbe o mundo como era “lo ahí”, es decir, se convierte en “lo allí”.

Fue para Platón, como lo había// sido para Parménides, la gran peripecia caer en la cuenta de la incoincidencia entre “lo ahí” y lo que de él decimos.

¹¹⁶ [6/10/1-38]

¹¹⁷ Ser es [tachado]

¹¹⁸ [6/10/1-39]

¹¹⁹ [Superpuesto]

¹²⁰ Es [tachado]

Esto lleva a *extremarse* del *decir* y objetivarlo. Se compara lo dicho y lo ahí en su efectividad. *Lo dicho*¹²¹ –logos– tiene esos caracteres contrarios a “lo ahí” que se buscan como lo Ente. En rigor, pues, de *quien* hablamos al hablar –siente Platón– no es de lo ahí. Se trata ahora de hacerse bien cargo, de tomar posesión de los objetos que lo dicho dice. Son las significaciones de las palabras o noemas: son los *eídos*.

Que Platón olvide la constitutiva//

*¹²²

3

referencia de lo Ente a lo Ahí, solo se explica por /esta mezcla:¹²³ una antipatía previa a este último –un asco–, y el *deslumbramiento* (mito de la caverna)¹²⁴ *extático* ante esa nueva realidad, ese nuevo mundo. Ambas cosas le llevan a atender solo a ese mundo por sí, a estudiar lo que en él pasa –las relaciones entre los eidos.

Solo en la época del *Sofista* vuelve –bajo la presión de sus discípulos– a la cuestión: cómo los *noemas* nos proporcionan el *ser-de-lo-Ahí*. El sofista-ahí encuentra su ser en un entrecruzamiento de noemas, de eidos que se produce, que existe “allí”: ese entrecruzamiento es la definición.//

A Aristóteles le era, a su vez, antipático este “idealismo”, este¹²⁵ virginismo, este onanismo de Platón, su olvido del sentido que tiene el movimiento que es filosofar: explicar “lo ahí”, buscar su ser.

En el discípulo que no es solo discípulo influye decisivamente el defecto del maestro –de manera negativa. *Ese* discípulo tenderá incluso a exagerar en sentido opuesto. De aquí la obsesión de Aristóteles por “lo Ahí”.

Para él “lo Ahí” es el Ente –*pero* no en cuanto “lo Ahí” o tal y como este se presenta. Pero el ser que se busca es expresamente el ser-de-lo-Ahí. Se trata de que *lo dicho* sea congruente con lo ahí. Que el//

¹²¹ tiene [tachado]

¹²² [6/10/1-40]

¹²³ [Superpuesto]

¹²⁴ en [tachado]

¹²⁵ ure [tachado]

*126

4

Ser no es sin más ni más lo Ahí –lo sensible– pero esté *en* lo Ahí va muy bien expresado en el *ἐγγύτατον τῆς αἰσθησεως*–

La incoincidencia entre *dicho y hecho* (lo Ahí)¹²⁷ había aparecido en la forma de “problema de la atribución” que es el *origen mismo* de la ontología en Parménides. Ya Platón consigue hacer posible /(*¿o intenta?*)¹²⁸ la atribución entre puros noemas o eidos, haciéndolos comunicantes –coinonía. Esta es la “participación” trasportada a los eidos mismos. El movimiento es quietud no *qua* mov[imiento], sino porque este participa en la invariabilidad del eidos Ser. Pero claro es que el mov[imiento] solo puede hacer esto si no *es otra* cosa que mov[imiento]. Eso *otro en* el mov[imiento] que no es// mov[imiento] es el sujeto capaz de recibir el predicado “quietud”. Y como esto le acontece con todas las demás posibles atribuciones tendremos que el mov[imiento] es sujeto en cuanto es lo *otro* que sí mismo y que todos sus demás predicados. Entonces se ve que /el/¹²⁹ mov[imiento] es él mismo predicado de un sujeto X. Así Soph[istes] 255 A¹³⁰ –“ὅ τί περ ἄν κοινῇ προσείπωμεν κίνεσιν καὶ στάσιν, τοῦτ’ οὐδέτερον αὐτοῖν ὄϊόν τ’εῖναι. Lo que predicamos /calificamos/¹³¹ conjuntamente¹³² /como/¹³³ movimiento y quietud, no puede ser ninguna de estas dos cosas”.

*134

Episteme como revelación

Por medio del razonamiento –cualquiera que sea su método y en Platón es la *διαίρεσις*– se llega a delimitar un objeto –un ente. Y esto lo llama Platón *δήλωσις λόγῳ τῶν ὄντων*, la revelación¹³⁵ racional, conceptual “en el concepto de los seres”, mejor dicho del ser (auténtico) de los seres.

¹²⁶ [6/10/1-41]

¹²⁷ ap [tachado]

¹²⁸ [Superpuesto]

¹²⁹ [Superpuesto]

¹³⁰ [En *Platonis Opera*, ed. cit., vol. I, p. 192]

¹³¹ [Superpuesto]

¹³² del [tachado]

¹³³ [Superpuesto]

¹³⁴ [6/10/1-42]

¹³⁵ (o [tachado])

*136

Cosa –ἔργον–

En Platón, por ejemplo, Soph[istes] 221 A¹³⁷–

οὐ μόνον τοῦνομα, ἀλλὰ καὶ τὸν λόγον περὶ αὐτὸ τοῦργον εἰλήφα-
μεν ικανῶς.

αὐτὸ το ἔργον –la cosa misma, la efectiva realidad de aquello de que se
trata.

*138

Genos en Platón

Opuesto a *πάν*, *πάντα* –y estos como *μέροι* –partes de aquel.

Philebo 12 E. Véase mi marginalia¹³⁹.

Stenzel –Studien p. 98¹⁴⁰.

*141

Cuando se me dice “Euthifron es piadoso, Kallias es piadoso”, yo no reco-
nozco claramente en el ser-Euthifron o en “*eso abí* que es Euthifron” el “ser
piadoso”, sino, a lo sumo, síntomas de lo que acaso sea “ser piadoso”. Necesi-
to saber aparte de saber que Euthifron es Euthifron y Kallias, Kallias, aparte
del “ser-Euthifron” y del “ser-Kallias” lo que es “ser piadoso”. Mientras tanto el
ser-piadosos¹⁴² Euthifron y Kallias se reduce a *pretender ser* eso. Habría que
expresarlo, pues, interrogativamente: Euthifron, ¿es piadoso? Solo cuando tengo
presente no a Euthifron ni a Kallias sino al “ser-piadoso” puedo deci-//dir
si ellos lo son. Su ser lo que sean –su esencia, en suma, no está patente en
ellos sino latente. Hay que descubrirla, patentizarla¹⁴³.

¹³⁶ [6/10/1-43]¹³⁷ [*Ibid.*, p. 166]¹³⁸ [6/10/1-44]¹³⁹ [En *Plato dialogi, II. Thrasylli tetralogias dispositi*, ed. cit., p. 62]¹⁴⁰ [Julius STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, ob. cit., p. 98. Ortega se refiere a la siguiente marginalia escrita a lápiz gris en el margen izquierdo de la página: “*γενοσ* como lo referido a *πάν* –y este como las *partes* de aquel–, *τούτω γε τῷ λόγῳ* –parece ser el concepto «igualdad» o identidad que hace de *πάντα*, incluso de *πάντα ἐναντιώτατα* un *ἔν*”]¹⁴¹ [6/10/1-45]¹⁴² de [tachado]¹⁴³ [Recordemos otro fragmento de *Meditaciones del Quijote*: “Si lo profundo y latente ha de existir para nosotros, habrá de presentársenos, y al presentársenos ha de ser en tal forma

*¹⁴⁴*Dios ¿primer motor inmóvil?*

Mueve o *ὄψ ἐρώμενον* –es decir, él *no* se mueve. ¿Cómo, sin moverse puede mover lo demás? Porque lo demás se mueve hacia lo amable. Pero entonces, es lo demás quien *se* mueve *a sí mismo hacia* el fin y el Bien.

Esta es, tal vez, la idea de Platón, mucho más exacta que la de Aristóteles. Después de todo este mismo hace de la materia una dinamis –que es un motor. La materia pugna por determinarse y ser.

Ver sobre todo esto// Grumach, *Physis und Agathon in der alten Stoa*, 56-57¹⁴⁵.

Cómo esta dificultad en Aristóteles llevó a los estoicos a suprimir los eidos –los paradigmas y quedarse con un “simple nus”, v. *ibidem* las /dos/¹⁴⁶ citas espléndidas de Proclo, Comentario Timeo, *ib.* p[p]. 57-58¹⁴⁷.

*¹⁴⁸*Heraclitizar*

ὄι φάσκοντες ἡρακλειτίζειν, ¹⁴⁹llama Aristóteles 1010a8 ss.¹⁵⁰ a los heracliteanos de hacia 400-

¹⁵¹Yo puedo, pues, decir que “heraclitizo”.

que no pierda su calidad de profundidad y latencia”, I, 767, y “*alétheia*, significó originariamente lo mismo que después la palabra *apocalipsis*, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor. Quien quiera enseñarnos una verdad, que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros”, *idem*, 769]

¹⁴⁴ [6/10/1-46]

¹⁴⁵ [No se ha encontrado este libro en la Biblioteca de Ortega. Sí se conserva, sobre la temática, la obra de Adolf DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa*, 2 vols. Berlín: S. Calvary, 1897]

¹⁴⁶ [Superpuesto. A lápiz]

¹⁴⁷ [*Id.* Ernst GRUMACH, *Physis und Agathon in der alten Stoa*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1932, pp. 57-58]

¹⁴⁸ [6/10/1-47]

¹⁴⁹ dec [tachado]

¹⁵⁰ [*Id.* ARISTÓTELES, *Metaphysica*, Γ, 1010a8 y ss., ed. cit., 1906, p. 80. Ortega cambia ligeramente la transcripción de los dos primeros términos griegos]

¹⁵¹ Se pu [tachado]

“El dedo de Kratilo” –1010a7 ss.¹⁵²– puede ser el título de una exposición de mi Heraclitismo. Es la conciencia de que las palabras /, sus significaciones/¹⁵³ son acuñaciones o receptáculos del pensar abstracto y dejan fuera lo intuitivo. El dedo móvil significa el movimiento moviéndose y evita la falsedad de decir que “el movimiento *es*”. Solo los verbos llanos, no las// cópulas –ser, haber, tener– tienen algo de dedo moviéndose.

*¹⁵⁴

Las palabras en *el Kratilo*

“ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστὶν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας.”

El nombre es un instrumento que nos permite aprender y distinguir la realidad. 388 B¹⁵⁵.

O mejor: El nombre nos enseña algo sobre las cosas y nos hace distinguirlas”.

*¹⁵⁶

Enigmatismo de Heráclito

Procede de lo siguiente: Heráclito habla de lo que está viendo, de lo que tiene delante en la intuición (pensar intuitivo) mientras que Parménides habla de lo que ha pensado y se *ha dicho* (pensar abstracto) sobre lo que vio.

El pensador intuitivo es siempre enigmático, como y en el mismo sentido en que lo es todo poeta –porque solo puede entenderlo quien logra ver lo mismo que él. En el hablar intuitivo es lo visto quien aclara ¹⁵⁷ e interpreta lo dicho: en el abstractivo, al revés, porque su palabra no es poética (expresión de intuición) sino “terminología”.

¹⁵² [*Ibid.*, 1010a7 y ss., pp. 80-81. Estas páginas del ejemplar contienen numerosas marginalia a lápiz rojo y azul y notas a lápiz gris en el encabezado para guiar la lectura. Ortega anota en este caso en el encabezado: “Mundus sensibilis”, en la primera página, y “Atque intelligibilis –transformación supone permanencia e identidad”, en la segunda]

¹⁵³ [Superpuesto]

¹⁵⁴ [6/10/1-48]

¹⁵⁵ [En *Platonis Opera*, ed. cit., vol. I, p. 286, texto subrayado a lápiz azul]

¹⁵⁶ [6/10/1-49]

¹⁵⁷ lo [tachado]

*158

εἶδος en Platón

Especie del ser, forma del Ente –muy claro Soph[istes] 258 C 5-6¹⁵⁹– en que el “no-ser” es declarado como ¹⁶⁰ “una de las formas del Ente” –a saber, *siendo no-ente* (determinado = diferente, *ἕτερον* y no *ἐναντίον*)– lo mismo que lo bello *es* bello, y lo grande *es* grande. No se trivialice a lo Orateys [*sic*] –el sentido de este *es*. No es ser predicativo o consustancial solo –sino que *al serlo* es desde luego existencial y entitativo. El no ser al ser un no-ser-tal lo es /y es/¹⁶¹ *realiter*.

*162

Sócrates, filósofo

Se exagera en la definición de Sócrates su eticismo, su pedagogismo, su reformismo –y se elude verlo como “filósofo”, exactamente como a cualquiera otro. Aparte el formalísimo diagnóstico de Aristóteles, hay este hecho incontrovertible: Platón nos muestra a Sócrates hablando con gentes de muy diversa condición pero *con frecuencia incomparable* con filósofos. Ahora bien, solo quien sabía muy bie[n] de la filosofía ya existente podía meterse a discutir con aquellos otros.

*163

Eleatismo, filosofía y broma

Platón con frecuencia ¹⁶⁴ da por supuesto que los razonamientos filos[óficos] tienen un aire de juego, de broma, es decir que se pueden tomar o en serio o en broma. Así Soph[istes], 237 BC¹⁶⁵ –“Μὴ τοίνυν ἔριδος ἔνεκα μηδὲ παιδιᾶς, ἀλλ’ εἰ σπουδῆ δέοι συννόησαντά”.

¹⁵⁸ [6/10/1-50. Escrita en tinta verde]

¹⁵⁹ [*Vid.* en *Platonis Opera*, ed. cit., vol. I, p. 194]

¹⁶⁰ “contenido entre [tachado]

¹⁶¹ [Superpuesto]

¹⁶² [6/10/1-51]

¹⁶³ [6/10/1-52]

¹⁶⁴ hace [tachado]

¹⁶⁵ [*Ibid.*, p. 178, pasaje subrayado a lápiz rojo]

*166

Complicación y κόσμος νοετός

En el “Parménides” y en el “Sofistes” se descubre que no basta a la Idea su pureza para “ser entitativamente” –ὄντως ὄν– sino que necesita la “comunicación” –κοινωνία– la “complicación” de unas con otras –συμπλοκή.

Esta complicación fuerza a las ideas a formar el κόσμος νοετός, que no es solo “conjunto” de las ideas, ni siquiera solo “ámbito de ser”, sino estructura, mutuo influjo, inter-articulación, en suma, organismo¹⁶⁷.

*168

Sobre conocimiento, ser permanente y cambio v. Sophistes, 439 y sig¹⁶⁹.

Sobre que ante la *movilíada* del ser ¹⁷⁰/Gorgias/¹⁷¹ en vez de hablar *moverá* el dedo. *Metaph[ysica]* Γ 5 1010a12¹⁷².

Sexto Empírico¹⁷³, exponiendo a Heráclito: καὶ μὲν ῥητῶς ο Η[eráclito] φῆσι τὸ μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπαρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον.

*174

Ser y quietud

El Ser ¹⁷⁵ *si* es identidad y mismidad tiene que ser quieto (no es posible *χωρὶς στάσεως*). Sophistes 249 C¹⁷⁶.

¹⁶⁶ [6/10/1-53]

¹⁶⁷ [Vid. nota 6/10/1-35]

¹⁶⁸ [6/10/1-54]

¹⁶⁹ [Desconocemos la edición a la que se refiere, pues la paginación canónica del texto griego termina en 268]

¹⁷⁰ los sofistas, (y escépticos) [tachado]

¹⁷¹ [Superpuesto]

¹⁷² [En *Metaphysica*, ed. cit., p. 80. Vid. nota 6/10/1-47]

¹⁷³ [Desconocemos la edición consultada]

¹⁷⁴ [6/10/1-55]

¹⁷⁵ en e [tachado]

¹⁷⁶ [Vid. en *Platonis Opera*, ed. cit., vol. I, p. 187, la expresión griega está subrayada a lápiz rojo]

*¹⁷⁷

En el Protrepticos se sostenía que la vida es un valor positivo y “eligible” –airetón– porque permite conocer.
Jaeger –269¹⁷⁸–

*¹⁷⁹

Conocimiento y placer en Aristóteles

Veáse la crítica de los estoicos a esto en Ueberweg –451¹⁸⁰–

*¹⁸¹

Humanidades-

La física es hoy el modelo del pensar, pero se hizo teniendo como modelo la matemática que se hizo teniendo como modelo el pensamiento ético de Platón-Sócrates.

Sobre esto último v. Solmsen –Entw[icklung] d[er] arist[otelischen] Logik [und Rhetorik], 128-130¹⁸².

¹⁷⁷ [6/10/1-56. Escrita a lápiz]

¹⁷⁸ [Werner JAEGER, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1923, p. 269, donde Ortega subraya al margen a lápiz rojo: “(...) daß das Leben an sich ein zu bejahender Wert ist und daß das Gute an sich vom Willen bejaht wird, standen im Protreptikos. Dort ließ es, die Bejahung des Willens zum Leben sei zugleich eine Bejahung des Triebes nach Erkenntnis, den Leben bedeute für den Menschen im Gegensatz zu den Tieren und Pflanzen Bewußtsein und Erkennen”. Veáse, del filósofo madrileño, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 594 y ss.]

¹⁷⁹ [6/10/1-57]

¹⁸⁰ [Friedrich UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 5 vols. (solo se conservan los dos primeros, aunque Ortega también cuenta con la edición de 1903-1906 en 4 vols.). Berlín: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1920-1928, vol. 1 (ed. de Karl Praechter), p. 451, donde Ortega subraya a lápiz rojo: “(...) denen das theoretische Leben als Selbstzweck gilt, indem er dafür hält, daß sie im Grunde doch nur einem feineren Hedonismus huldigen. (...) In der Höhererschätzung des Theoretischen liegt ein wesentlicher Unterschied der Stoa gegenüber dem Kynismus”]

¹⁸¹ [6/10/1-58]

¹⁸² [Friedrich SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1929, pp. 128-130. Ortega subraya al margen con lápiz rojo estas páginas; la página 129, al completo]

*¹⁸⁵*Ética y matemática*

Muy bien en Solmsen –¹⁸⁴Die Entwicklung der aristotelischen Logik u[nd] Rhetorik, 129-30¹⁸⁵, que hace constar cómo el origen de la ciencia *exacta* en cuanto probatoria, de la apodíctica y el prototipo de ello no es la matemática sino al revés, vino a esta de la ética socrático-platónica.

© Herederos de José Ortega y Gasset.

¹⁸⁵ [6/10/1-59]

¹⁸⁴ Untersuchungen [tachado]

¹⁸⁵ [*Op. cit. ibidem*]

ITINERARIO BIOGRÁFICO

José Ortega y Gasset – Gerardo Diego

Epistolario (1921-1937)

Primera parte*

Presentación y edición de
Javier Sánchez-Arjona Voser

ORCID: 0000-0002-5467-3142

Resumen

Presentación de la primera entrega de la edición ampliada de la correspondencia entre José Ortega y Gasset y Gerardo Diego. La edición original, publicada en *Revista de Occidente* en 1996, se completa con nuevas cartas cedidas por la heredera del poeta. El epistolario abarca los años 1921 a 1932, desde el envío del manuscrito de *Imagen por Diego* a la restitución de un inédito –posiblemente *Imagen* o *Versos humanos*– por Ortega. Durante este período, Ortega dirige editorialmente Calpe, funda *Revista de Occidente* y publica *La deshumanización del arte*, objeto de una polémica en las nuevas cartas. Por su parte, Gerardo Diego consolida su poética –a caballo entre tradición y vanguardia– y su condición de editor, con la revista *Carmen* (1927-1928) y la primera edición de su antología *Poesía española* (1932). La presentación sitúa el epistolario con especial énfasis en las cartas inéditas, entre las que destacan la propuesta de colaboración con *Revista de Occidente* y un excepcional ejercicio de lectura crítica orteguiana de la poética del 27.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Gerardo Diego, Generación del 27, Creacionismo, *Revista de Occidente*, *La deshumanización del arte*

Abstract

Presentation of the first instalment of the expanded edition of the correspondence between José Ortega y Gasset and Gerardo Diego. The original edition, published in *Revista de Occidente* in 1996, is supplemented with new letters provided by the poet's heir. The correspondence spans the years 1921 to 1932, from Diego's sending of the manuscript of *Imagen* to the return by Ortega of an unpublished manuscript –possibly *Imagen* or *Versos humanos*. During this period, Ortega directed the Calpe publishing house, founded the *Revista de Occidente*, and published *The Dehumanization of Art*, the subject of a controversy in the new letters. For his part, Gerardo Diego consolidated his poetics –poised between tradition and the avant-garde– and his role as editor, with the journal *Carmen* (1927-1928) and the first edition of his anthology *Poesía española* (1932). The introduction focuses on the unpublished letters, among which are the proposal for collaboration with the *Revista de Occidente* and an exceptional exercise in Ortega's critical reading of the poetics of Generation of '27.

Keywords

Ortega y Gasset, Gerardo Diego, Generation of '27, Creationism, *Revista de Occidente*, *La deshumanización del arte*

* Edición elaborada en el marco del proyecto de investigación “Goethe en el contexto de la Generación del 27: recuperación y estudio de fuentes inéditas” (referencia PR17/24-31897), financiado por la Comunidad de Madrid, a través del Convenio Plurianual para la regulación del marco de cooperación en el Sistema Regional de Investigación Científica e Innovación Tecnológica, suscrito entre la Comunidad de Madrid y la UCM, en el marco del VI PRICIT (Plan Regional de Investigación Científica e Innovación Tecnológica para el periodo 2022-2025).

Cómo citar este artículo:

Sánchez-Arjona Voser, J. (2026). José Ortega y Gasset – Gerardo Diego. Epistolario (1921-1937). Primera parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (52), 45-76.
<https://doi.org/10.63487/reo.617>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 52. 2026
mayo-octubre



Presentamos aquí la primera parte de una nueva edición, completada, de la correspondencia que mantuvieron el filósofo José Ortega y Gasset y el poeta Gerardo Diego. La primera edición se publicó en el número 178, de marzo de 1996, de *Revista de Occidente* con ocasión del centenario del nacimiento de Gerardo Diego. Pero faltaban algunas cartas que generosamente nos ha cedido su heredera, Elena Diego, y que se publican ahora, de común acuerdo con los herederos de D. José Ortega y Gasset.

Esta primera entrega se corresponde básicamente con la década de 1920. Para Ortega y Gasset, después de años en los que la actividad periodística y el compromiso político y social ocupan un papel preponderante, es un decenio en el que las empresas de carácter estético pasan a un primer plano, principalmente por su condición de director editorial de Calpe desde su creación en 1918 hasta la fusión con Espasa en 1925¹; por la creación de *Revista de Occidente* en 1923; y por obras clave como *La deshumanización del arte* (1925) o *Espíritu de la letra* (1927). En el caso de Gerardo Diego, es un momento fundamental en lo que a su concepción poética se refiere, con su apuesta personal, desde finales de la década de 1920, por su interpretación *sui generis* del creacionismo de Vicente Huidobro –por el que abogan tanto él como el bilbaíno Juan Larrea– y por las sucesivas muestras de alternancia entre elementos vanguardistas y el cultivo de formas tradicionales en los distintos poemarios que publica en aquellas fechas. Diego llega al chileno desde su colaboración habitual con las revistas ligadas al movimiento ultraísta –estaciones de la “biografía ultraísta *ma non troppo*” de Gerardo Diego a la que se refería José Luis Bernal². De hecho, son estas publicaciones –además de un ilustre elenco de amistades, formado por Antonio Machado y Juan Ramón Jiménez, además del musicólogo Adolfo Salazar y el crítico y traductor Enrique Díez-Canedo– las que el autor del *Romancero de la novia* esgrime como tarjeta de visita frente a Ortega en la primera carta que aquí se recoge y que ya publicara Margarita Márquez en el número homenaje a Diego de 1996.

Materialmente hablando, el ciclo de cartas de esta primera entrega comienza con el envío de un manuscrito –del poemario *Imagen*³– que Gerardo Diego

¹ Cfr. Juan Miguel SÁNCHEZ VIGIL, “Ortega y Gasset. Director editorial de CALPE”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 10-11 (2005), pp. 177-196.

² José Luis BERNAL, *La biografía ultraísta de Gerardo Diego*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1987, p. 13.

³ La Fundación Ortega-Marañón custodia el ejemplar ya publicado del poemario, que Gerardo Diego le envió en 1922 a Ortega, con la dedicatoria: “A José Ortega y Gasset, con la profunda admiración y el reconocimiento de Gerardo Diego. Madrid – 17 – Abril – 1922”.

hace a Ortega y concluye con la devolución de este u otro inédito⁴ por parte del filósofo: el arco temporal transcurre entre el 9 de junio de 1921 y el 8 de diciembre de 1932. Lo que anima al poeta a recurrir a Ortega es, además de la autoridad reconocida del filósofo, la posición que Ortega ostentaba en Calpe⁵: Diego obviamente confía en el peso de la figura de Ortega para hallar el modo de publicar *Imagen*, un poemario umbral en la obra del santanderino entre el ciclo en torno al *Romancero de la novia* y el creacionismo de *Manual de espumas*⁶. Esta primera carta motiva una respuesta de Ortega, en la que le pide a Diego detalles sobre su concepción poética, lo que promueve que Diego escriba la conocida y programática carta del 24 de junio de 1921. En ella, el santanderino recoge y desarrolla argumentos como los que ya había aducido en textos anteriores suyos como “Posibilidades creacionistas” o “Intencionario”, publicados en sendas revistas ultraístas –*Cervantes y Grecia*– en octubre de 1919 y julio de 1920, respectivamente. Un apunte novedoso al respecto es la constatación, que hemos podido hacer consultando las *marginalia* de los volúmenes *sobre Goethe y de Schiller y Nietzsche* presentes en la biblioteca personal del poeta en la Fundación Gerardo Diego –y publicados en torno a esos mismos años de 1919-1921– de que varios de los argumentos más característicos de la carta presentan correspondencias con pasajes marcados por Diego en esas lecturas de autores alemanes. No es este empero el lugar para un análisis minucioso y pormenorizado de estas correspondencias: serán objeto de trabajos de investigación actualmente en curso en el seno del proyecto “Goethe en el contexto de la Generación del 27” y que próximamente verán la luz.

Sea como fuere y pasando a abordar aquí las cartas hasta ahora inéditas, podemos observar en la primera de ellas –fecha el 16 de mayo de 1923 y con un membrete que es la figura esquemática del arquero que servía habitualmente como colofón de los libros de Calpe publicados por aquellos años– que no son esta procedencia y actividad poéticas de Diego las circunstancias en las que Ortega se apoya para hacerle llegar al poeta la propuesta de colaboración en el nuevo proyecto de *Revista de Occidente*, que inicia su singladura en julio de ese mismo año: es otro envío, el del poemario *Soria. Galería de estampas y efusiones*, que Diego había escrito en mayo y junio de 1922 entre Santander y Soria y publicado en 1923 en Valladolid en una edición no venal de corta tirada –en la colección “Libros para amigos” de José María de Cossío, amigo personal de

⁴ Como se recoge en esta presentación, también cabría la posibilidad de que se tratara del manuscrito de *Versos humanos*, que Gerardo Diego afirma haber enviado a Ortega.

⁵ Cfr. Juan Miguel SÁNCHEZ VIGIL, *Calpe, paradigma editorial (1918-1925)*. Gijón: Trea, 2005, pp. 237 y ss.

⁶ Cfr. Gerardo DIEGO, *Imagen*, ed. de José Luis Bernal Salgado. Málaga: Centro Cultural de la Generación del 27, 1989, p. 13.

Diego⁷. Es decir, es un poemario claramente denotativo y circunstancial, un ejemplo de la versión más tradicional de la poesía de Diego, y no el “hibridismo estético” de la “poética múltiple” del poemario *Imagen*⁸, publicado precisamente mientras Diego escribe *Soria*. En su carta, Ortega es explícito respecto a la dicotomía presente en la obra de Diego cuando afirma a propósito de los “versos sorianos”: “Hay en ellos un tono de serenidad y madurez, que produce un excelente efecto. En cambio, tal vez desorienta un poco su sesgo respecto a la evolución literaria de Vd. Desde ellos no se puede presumir qué es lo que va a venir después. Esto claro está, hará más insospechado y súbito eso que venga después”.

Ortega comparte la extrañeza que tantas veces ha suscitado el “raro caso de proteísmo (...) de este poeta de la montaña”, en palabras de Cansinos-Assens⁹ y quizá sea esta posición ambigua, a caballo entre tradición y vanguardia, la que le mueva a pensar en Diego como colaborador apropiado para *Revista de Occidente*. Un signo inequívoco al respecto es el doble gesto que la carta de Ortega del 4 de julio de 1923 deja entrever. Por un lado, Ortega le comunica en ella a Diego que se rechaza su artículo por no encajar en el plan previsto enviado por Diego y que motivó la carta inmediatamente anterior de Ortega a Diego, del 26 de mayo de 1923, en la que el filósofo aprueba la lista de libros propuesta por el santanderino: al centrarse finalmente Diego, principalmente, en un solo libro o un número menor de títulos al anunciado, que, como se colige del tenor de la carta, o bien son de Huidobro, o bien siguen de cerca su estela –como también cabría deducir del tenor de la carta–, el chileno aparece “excesivamente favorecido”, distorsionando la perspectiva de la revista. Apelando al hecho de que Diego fue uno de los primeros colaboradores convocados –lo que Ortega presenta como una prueba de estima–, el filósofo espera que la vinculación de Diego a la revista no sufra por este tropiezo. Pero, por otro lado, el primer número de *Revista de Occidente* contiene una reseña a propósito de *Soria* firmada por Antonio Espina –junto a Jorge Guillén bautizado por Ortega como “los dos alfiles negros de la joven literatura”¹⁰. Esta nota de Espina realmente es una valoración de los últimos libros de Diego hasta esa fecha –*Imagen* y *Soria*– y un anuncio del que al poco se publicará: *Manual de espumas*. Es decir,

⁷ Actualmente no se conserva el ejemplar en la biblioteca personal de Ortega que custodia la Fundación Ortega-Marañón.

⁸ Gerardo DIEGO, *Imagen*, ed. cit., p. 13.

⁹ Rafael CANSINOS-ASSENS, *La nueva literatura*. Vol. III: *La evolución de la poesía (1917-1927)*. Madrid: Editorial Páez, 1927, p. 304.

¹⁰ Miguel Ángel GARCÍA, “More orteguico: Jorge Guillén y la estética de la *Revista de Occidente*”, *Revista de Literatura*, 86/172 (2024), e39, p. 3. DOI: <https://doi.org/10.3989/revliteratura.2024.02.039>

el rechazo de las cuartillas de Diego se compensa con una especie de “reseña al cubo”: calificando *Soria* de “momentáneo y caprichoso retorno a las formas anticuadas”, Espina afirma que *Imagen* “dio aguda nota de modernidad” y vaticina que “Gerardo Diego, que ha reposado un momento en la efusión terrefea y soleada de esta *Soria* vieja, volverá en su próximo libro *Manual de Espumas* a la rebusca del futuro bajo la luz artificial”¹¹.

La última carta inédita de esta edición, la que con fecha del 17 de julio de 1925 Ortega le dirige a Diego, tiene en primer lugar una doble clave editorial: Ortega da cuenta, por un lado, de su conocimiento directo de la política de Calpe, después de siete años de dirección editorial en la casa, y de la complicada situación en la que se encuentra, prácticamente obligada a reducir la ampliación de su catálogo a la publicación de obras por cuenta propia. Por otro lado, la editorial *Revista de Occidente* está saturada.

Pero es otro contenido el que aquí nos habrá de interesar especialmente, para el cual es fundamental aclarar a qué libro de Gerardo Diego se refiere Ortega en la primera parte de la carta. Se trata casi con total seguridad de *Versos humanos*, poemario que le valió al santanderino el Premio Nacional de Literatura *ex aequo* con Alberti —que lo recibe por *Mar y Tierra* (publicado como *Marinero en Tierra*)— el 6 de junio de 1925¹². El propio Diego afirma inequívocamente, en el prologo sobre *Versos humanos* que el santanderino incluye en *Versos escogidos* (1970), que Ortega reacciona al envío del libro: “El título, *Versos humanos*, no quería decir que mis versos de *Imagen* o de *Manual de espumas* no lo fuesen en mi intención, y creo que en sus resultados, sino sencillamente que eran todos profanos y no religiosos, no divinos. La división en humanos y divinos era desde el siglo XVI normal, y yo ya proyectaba entonces otro libro de versos divinos. Ortega, al recibir mi libro, creyó ver en el título una alusión —polémica— a su ensayo *La deshumanización del Arte*”¹³. Pero es muy probable que lo que Ortega

¹¹ Antonio ESPINA, “Notas sobre libros”, *Revista de Occidente*, 1 (1923), p. 108. Gerardo Diego enviará el volumen de *Manual de espumas* a Ortega. El volumen se conserva en la biblioteca personal que custodia la Fundación y cuenta con una dedicatoria manuscrita del poeta: “A José Ortega y Gasset, homenaje de Gerardo Diego” y un añadido, que presuponemos que se refiere al lugar de la firma (Santander) y una fecha próxima a la publicación del poemario.

¹² Cfr. la edición de M. Arizmendi en Gerardo DIEGO, *Manual de espumas / Versos humanos*, ed. de M. Arizmendi. Madrid: Cátedra, 1995, pp. 47 y 48.

¹³ Gerardo DIEGO, “*Versos escogidos*: Prólogo y prologuillos”, en *Obras completas. Tomo VI: Prosa literaria (vol. I)*, ed. de José Luis Bernal Salgado. Madrid: Alfaguara, 2000, pp. 366-416, aquí pp. 376-377. Diego proyectaba entonces el poemario *Viacrucis*, que no se publicará hasta el inicio de la década de 1930, primero en *Revista de Santander*, dirigida por José María de Cossío, y después impreso por la tipografía santanderina Aldus en 1931: Gerardo DIEGO, *Viacrucis*. Santander: Talleres Aldus, 1931 (cfr. Gerardo DIEGO, *Obras completas. Tomo VI*, ed. cit., p. 378 y <https://aacid.on.worldcat.org/oclc/651300562>).

tuviera delante fuera o una referencia en una carta no conservada o el manuscrito, a tenor por la carta de Jorge Guillén a Gerardo Diego del 27 de agosto de 1925, en la que el poeta vallisoletano le felicita por el premio y por el banquete de homenaje en honor a Diego y le pregunta: “¿Para cuándo el libro?”¹⁴ De hecho, el ejemplar del poemario que la Fundación Ortega-Marañón conserva tiene un colofón que sitúa inequívocamente la fecha de publicación del mismo con posterioridad a la carta del Ortega, el 30 de noviembre de 1925: “EL LIBRO *VERSOS HUMANOS* ACABÓSE DE IMPRIMIR, SOBRE LAS PRENSAS DE LA CASA SÁENZ, A XXX DÍAS DE NOVIEMBRE DEL AÑO DE GRACIA DE MCMXXXV”¹⁵. En cualquier caso, teniendo en cuenta el juicio expresado por Ortega sobre el carácter proteico de la obra del montañés en la carta del 16 de mayo de 1923, cabe preguntarse también si es solo el título y no la repetida vuelta del poeta santanderino a formas antiguas, previas al “arte nuevo”, lo que motiva la reacción de Ortega: esta lectura polémica del filósofo a la que Diego aludirá décadas después es la que da pie al contenido más teórico de la carta del filósofo del 17 de julio de 1925, que constituye, a su vez, la prueba documental que complementa lo recogido en el prologoillo de 1970 –que Diego probablemente escribe con la carta de Ortega delante. La respuesta del autor de *La deshumanización del arte* puede entenderse, así, como un paratexto *privado* paralelo a dos libros, uno *público* –el ensayo del filósofo, publicado en su versión definitiva en marzo de 1925– y otro *en vías de publicarse* –el poemario del poeta. En esta carta-paratextual, Ortega aclara ante uno de los poetas de la generación descrita en su ensayo su propia posición teórica, fruto de un malentendido a ojos del Diego que repasa su obra en 1970. En este sentido, la carta del 17 de julio de 1925 no solo es el intento de posicionamiento polémico por parte de Ortega, sino también y sobre todo una ocasión excepcionalmente documentada en que aplica nominalmente su esquema teórico –la tensión entre el polo humano de la inspiración y la fuga hacia lo estético puro– a la obra de uno de los poetas de la generación que el ensayo describe.

Fecha el 8 de diciembre de 1927, la última carta de Diego de esta primera entrega del epistolario es un anticipo de una respuesta a Ortega, al que el poeta previene. Es importante recordar, para entender el contexto de la misiva, que

¹⁴ Gerardo DIEGO, “Jorge Guillén (1893-1984)”, en *Obras completas. Tomo VIII: Prosa literaria* (vol. 5), ed. de José Luis Bernal Salgado. Madrid: Alfaguara, 2000, pp. 411-428, aquí p. 414.

¹⁵ Gerardo DIEGO, *Versos humanos (1919-1925)*. Premio del Concurso Nacional de Literatura 1924-1925. Madrid: Imp. de Amando Sáenz (concesionaria exclusiva para la venta: Renacimiento), 1925. El libro cuenta con una dedicatoria manuscrita de Gerardo Diego: “A José Ortega y Gasset, con la devoción amistosa de Gerardo Diego”. Debajo se intuye que figuraba la fecha de la dedicatoria, que se ha perdido por el guillotinado del libro cuando el volumen fue reencuadernado.

en los días de diciembre de 1927 en los que Diego se dirige a Ortega, el poeta funda la revista *Carmen* y su suplemento *Lola* de los que será director, convirtiéndose así en uno de los editores de referencia de la generación, precisamente en el año de su cristalización pública. Los dos primeros números de *Carmen* están dedicados íntegramente a la celebración del tercer centenario del poeta cordobés Luis de Góngora, lo que sitúa la carta del 8 de diciembre de 1927 en el corazón mismo del gongorismo generacional: Diego escribe ocho días antes del célebre acto impulsado por el matador de toros y escritor Ignacio Sánchez Mejías en el Ateneo de Sevilla (16-17 de diciembre), en plena efervescencia del centenario. El título de la letrilla –“El espectorador y la saliva”– es un juego de palabras directo sobre *El Espectador*, la revista unipersonal orteguiana, y su eficacia satírica presupone una complicidad lectora a la que parece dar pie la constitución del espacio propio de *Carmen* y *Lola*, independiente del magisterio de Ortega y de *Revista de Occidente*. En cualquier caso, el gesto de la broma tan incisiva como afectuosa de Diego, desde una tribuna propia y en el momento de máximo protagonismo del grupo y anunciado por carta, constituye toda una reivindicación de la irrespetuosidad codificada como un derecho generacional.

Cierra esta primera parte de la correspondencia la carta que Ortega le remite a Diego el 8 de diciembre de 1932, también publicada ya por Margarita Márquez. En una nota brevísima y casi burocrática, Ortega le restituye a Diego un manuscrito. Margarita Márquez afirmaba en su edición que se trataba de *Imagen*, pero la carta inédita aquí publicada permite contemplar también el inédito de *Versos humanos* como el objeto de la restitución. En cualquier caso, es el cierre provisional de una correspondencia que se reanudará como consecuencia de un momento especialmente doloroso para nuestro país y que protagonizará la segunda entrega de este epistolario.

Nota a la edición

Para esta edición se han consultado dos archivos: el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón y el Archivo personal de Gerardo Diego, custodiado por su hija Elena Diego, quien ha tenido la gentileza de facilitarnos las cartas de Ortega conservadas en él. Se indica en nota al pie la procedencia de cada carta. También se han consultado los fondos de las bibliotecas personales del poeta –custodiada por la Fundación Gerardo Diego en Santander– y la del filósofo –que se encuentra en la Fundación Ortega-Marañón, en Madrid.

En el caso de las cartas que ya se conservaban en el Archivo de José Ortega y Gasset en la Fundación se indica, en nota al pie, su signatura original: C-10/1 (carta de 8 de diciembre de 1929), C-10/2 (carta de 5 de junio de 1921) y

C-10/3 (carta de 24 de junio de 1921), con su correspondiente número identificativo. Las cartas del Archivo personal de Gerardo Diego carecen de signatura institucional y se identifican por su fecha.

El criterio de ordenación es cronológico: la correlación se indica con numeración ascendente entre corchetes encima de cada una de las cartas, que, en los casos de conservar las respuestas de Gerardo Diego, se presentan cruzadas, de modo que, en la medida de lo posible, su lectura reproduzca la fisonomía de un diálogo. Las cartas conservadas únicamente en el archivo de Gerardo Diego –respuestas de Ortega que no forman parte del fondo de la Fundación Ortega-Marañón– se integran en la secuencia, con indicación expresa de su procedencia en nota al pie.

Para las cartas ya publicadas en la edición de Margarita Márquez (*Revista de Occidente*, núm. 178, marzo de 1996, págs. 10-18), se ha cotejado el texto transcrito con los originales con el fin de detectar posibles erratas de aquella edición, que han sido corregidas.

En la transcripción, se han mantenido los rasgos estilísticos propios de cada autor, los resaltes expresivos (como el uso enfático de mayúsculas), las peculiaridades morfológicas y sintácticas, y las grafías con relevancia fónica histórica o dialectal –incluidas hipercorrecciones, formas propias de la oralidad y extranjerismos en proceso de adaptación al español–, así como las distintas grafías en nombres de personas y lugares, siempre que no constituyan una errata evidente. Se han normalizado los usos gráficos sin trascendencia fonética. La acentuación se ha modernizado en casos como *fué/fue*, *guión/quion* y similares. En particular, las faltas de tilde atribuibles a la transcripción –y no a los autores– se han corregido sin dejar constancia de ello, por tratarse de intervenciones de carácter puramente mecánico.

Las palabras o expresiones breves en lenguas distintas al español se señalan en cursiva, incluso cuando no están resaltadas en el original. Todo resalte de los autores se indica asimismo en cursiva.

Se ha procurado reducir al mínimo la intervención editorial. Toda intervención del editor en el texto se indica entre corchetes []. Cuando una palabra o grupo de palabras ha resultado ilegible, se marca con [ileg.]. Cuando el manuscrito se interrumpe –por frase incompleta, página perdida o líneas extraviadas– se refleja con [...].

Las palabras abreviadas se desarrollan entre corchetes, excepto las abreviaturas más frecuentes en los epistolarios (*Vd.*, *D.*, *Dña.*, *M.*, *Mme.*, *etc.*, *ptas.*, *cts.*, *s. r. c.*, *q. b. s. m.*), que se mantienen. Las abreviaturas de fechas se desarrollan sin señalarlo entre corchetes. Las cartas sin fecha se indican con [s. f.] o con la fecha inferida de los datos de la investigación, siempre entre corchetes.

Todas las notas al pie son del editor, salvo indicación expresa. Se ha prescindido de la inclusión de un elevado número de notas al pie, porque se ha procurado incluir en la presentación introductoria la información relevante y pertinente para la contextualización del epistolario.

Respecto a la puntuación, se respeta en lo esencial la de los originales; se ajusta únicamente cuando ello facilita de manera apreciable la lectura.

El propósito de esta edición es poner a disposición de los investigadores y del público en general un conjunto de fuentes en su mayoría inéditas o poco conocidas, que amplían el *corpus* epistolar orteguiano y arrojan luz sobre las relaciones entre Ortega y la generación del 27.

El editor quiere expresar su gratitud al Dr. Iván Caja Hernández-Ranera, del Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón de Madrid, sin cuya ayuda, colaboración y generosidad esta edición no habría sido posible.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET – GERARDO DIEGO

Epistolario (1921-1937)

Primera parte

[1]¹

[De Gerardo Diego a José Ortega y Gasset]

El Catedrático de Lengua y Literatura
del Instituto General y Técnico de Soria
Particular

9 de junio de 1921²

Sr. D. José Ortega y Gasset

Muy señor mío y admirado maestro: por el mismo correo recibirá V. un paquete que contiene el manuscrito de mi libro de versos “Imagen”. Acaso mi oscuro nombre no le sea del todo desconocido por habérselo encontrado en las revistas de poesía moderna “Grecia”, “Reflector”, “Ultra”, “España”, etc. Yo sé que V. mira con simpatía todos los esfuerzos nobles de la juventud que trabaja con alteza de ideales y además tengo algunos amigos (que creo lo serán suyos) que me hacen buenas ausencias.

Por todo ello me he atrevido a sorprenderle con este envío inopinado que quisiera justificar o, al menos, disculpar. Las ideas que ocasionalmente ha ex-

¹ Archivo de José Ortega y Gasset en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón (en adelante, AO), sig. C-10/2. Carta manuscrita y firmada, en un pliego de cuatro páginas tamaño cuartilla. Tiene un membrete tipográfico en el encabezado de la primera página. Ha sido anteriormente editada por Margarita Márquez en “Correspondencia Gerardo Diego – José Ortega y Gasset (1921-1932)”, *Revista de Occidente*, n.º 178 (marzo 1996), pp. 5-18.

² Podría tratarse del día 5 por la letra de Gerardo Diego, pero se respeta la datación de la edición anterior de esta misiva.

puesto V. sobre estética y arte en recientes artículos y conferencias coincidían con mis exploraciones poéticas y estéticas; y esto me hizo pensar que sería V. el exégeta ideal de mis ensayos. En los *programas* o *intenciones* que preceden a cada una de las partes de mi libro podrá V. ver sintéticamente expresadas mis ideas estéticas. Si V. quiere, y no le causa molestia, le escribiré extensamente explicándole despacio mis ideales y mis procedimientos técnicos.

Así, pues, esta carta y este envío tienen sólo el sentido de un espontáneo y respetuoso homenaje de adhesión espiritual hacia V., y el deseo, acaso demasiado ambicioso, de encontrar en V. un confidente para mis meditaciones y ensayos estéticos y artísticos. ¡Son tan pocos los amigos que quieren y saben escuchar! Le ruego me disculpe mi *cacografía*, pero en mi impaciencia por comunicarme con V. no he querido esperar a transcribirlo a máquina.

El libro quisiera publicarlo cuanto antes. La ocasión creo que es oportuna. Y a ello me animan Canedo, Machado, Juan Ramón, Salazar y otros amigos. Pero estas invitaciones resultan algo irrisorias en nuestro panorama editorial. ¿Podría V. orientarme en este asunto? Yo creo que una recomendación suya bastaría tal vez para hallar una solución rápida a la publicación.

Me he tomado la libertad de dedicarle el poema “Luz”; pero la dedicatoria no será publicada sin su autorización. Tiene V. aquí una habitación en *Canalejas* – 74. Pero desde el día 8 estaré de vacaciones en mi pueblo, Santander (s/c *Atarazanas* – 7).

¿Está bien la dirección de V.? Pidiéndole mil perdones por su antirreglamentaria presentación, queda de V. affmo. y s. s. que le admira profunda y sinceramente

Gerardo Diego

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

EL CATEDRÁTICO
DE
LENGUA Y LINGÜÍSTICA CASTELLANA
DEL
INSTITUTO GENERAL Y TÉCNICO
DE
SORIA
PARTICULAR

S. D. José Ortega y Gasset

Muy S. D. miyo y admirado maestro: por el mismo correo recibí V. un paquete que contiene el manuscrito de un libro de versos "Imago". Ocaso mi correo no me lo sea del todo desconocido por haberlo encontrado en las revistas de poesía moderna "Encaña", "Reflexión", "Utría", "Español". Ahí sí que V. mira con simpatía todos los esfuerzos nobles de la juventud que trabaja en estos ideales y además tengo alguna amiga (que vive la sesión ayer) y que me hacen buena impresión.

Por todo ello me he atrevido a

suprondole con este correo impudico que quisiera justificar, o al menos, disculpar. Las ideas se ocasionalmente ha expuesto V. sobre arte y arte en relación a la vida y compromiso, coincidiendo con mis exploraciones poéticas y artísticas y esto me hizo pensar que sería V. el sujeto ideal de mis ensayos. En los programas e intenciones que preceden a cada una de las partes de mi libro poético V. son perfectamente expresadas mis ideas artísticas. Si V. quiere, y no le causa molestia, le escribiré extensamente explicándole de nuevo mis ideales y mis proyecciones técnicas.

Ahí, pues, está usted y este correo ha sido solo el resultado de un entusiasmo y respetuoso homenaje de adhesión espiritual hacia V. y el deseo, acaso demasiado ambicioso, de encontrar en V. un confidente para mis meditaciones

y ensayos artísticos y artísticos, son tan pocos los amigos que quieren y saben escuchar! Le voy a decir siempre mi caso gráfico, sea en mi impudencia por como viene con V. me he querido explicar a través de lo a mí mismo.

El libro quisiera publicarlo pronto ante. La versión es que es oportuna. Y a ello me animan Canudo, Machado, don Ramón Salazar, y otros amigos. Pero estas imitaciones resultan algo imitadas, a menos pensarme editorial. (Por lo V. orientarme en este asunto) Lo creo que una recomendación suya bastaría para que pare hallar una solución rápida a la publicación.

Me he tomado la libertad de dedicarle el poema "Luz", pero la dedicación no será publicada sin su autorización. (Tras V. aquí una dedicatoria a = (en alegría - 12) = Pero desde el día 8 está de vacaciones en mi pueblo,

Santander (1/2 = Alvarado - 7/2)

¿Está bien la dirección de V.?

Pidiéndole mil perdones por su antireglamentaria presentación, queda de V. seguro y S. D. que le admira profundamente y sinceramente.

Gerardo Diego

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

[2]³

[De José Ortega y Gasset a Gerardo Diego]

José Ortega y Gasset

Lunes 13 de junio de 1921

Sr. D. Gerardo Diego

Muy señor mío y compañero: he recibido su carta y sus versos. Con vivo interés seguía su labor en las revistas mozas y me asomaba a sus versos, como Cagliostro al vaso mágico, para curiosear el porvenir. Me es, pues, sobremanera grato que me pida Vd. el oído con tan gentil espontaneidad. Me complacería mucho que Vd. explanase en alguna carta sus intenciones poéticas. Contra la opinión recibida creo que está hoy la poesía en la hora de los gallos prematinales: se preparan las gargantas para el crescendo de la alborada.

En cambio solo pésimas noticias puedo darle sobre posibilidades editoriales. En “Calpe” hubo que suspender a toda prisa las publicaciones poéticas por sus resultados desastrosos.

Piense que hoy la impresión de cualquier libro sube a 5.000 pesetas.

Ahora bien, yo creo que tan adversas circunstancias han de durar poco tiempo. El papel baja ya de precio y no tardará en menguar la mano de obra.

Excuso decirle cuánto me complace la dedicatoria de su poesía “Luz”.

Ruegole que me diga lo que debo hacer con su libro.

Quedo suyo afectuosamente

José Ortega y Gasset

³ Archivo de Gerardo Diego (en adelante, AGD), carta publicada por cortesía de Elena Diego, así como el resto de las aquí reproducidas ubicadas en dicho archivo. Está manuscrita y firmada, en un pliego tamaño cuartilla, escrito por las dos caras. Tiene un membrete tipográfico en el encabezado con el nombre de Ortega. Anteriormente editada, ed. cit., por Margarita Márquez.

JOSÉ ORTEGA GASSET

Lunes 17 Junio 1921

L. D. Gerardo Diego

Muy b. mio y compañero: he recibido su carta y sus versos. Con vivo interés seguía su labor en las revistas nuevas y me a somaba a sus versos, como *Pagliastro* al vaso magico, para curiosidad el por venir. Me es, pues, sobremanera grato que me pida vd. el oído con tan gentil espontaneidad. Me complacería mucho que vd. explanase en alguna carta sus intenciones poéticas. Contra la opinion recibida creo que está hoy la poesia en la hora de los gallos prematinales: se preparan las gargantas para el crecencido de la alborada.

En cambio solo pesimas noticias puedo darle sobre posibilidades editoriales. En "Calpe" hubo que suspender a toda prisa las publicaciones poeticas por sus resultados desastrosos.

Pienso que hoy la impresion de cualquier libro sube a 5.000 pesetas.

Ahora bien, lo creo que tan adversas circunstancias han de, situar poco tiempo. El papel baja ya de precio y notardava en menguar la mano de obra.

Excuso decirle cuanto me complace la dedicatoria de su poesia "Luz".

Puegole que me diga lo que debo hacer con su libro.

Quedo suyo afectuosamente

José Ortega y Gasset

[3]⁴

[De Gerardo Diego a José Ortega y Gasset]

El Catedrático de Lengua y Literatura
del Instituto General y Técnico de Soria
Particular

Santander, 24 de junio de 1921

Sr. D. José Ortega y Gasset

Admirado maestro: profundamente agradecido por su inestimable carta (que recibí con algún retraso por haberseme reenviado desde Soria), me es muy grato explicarle mis intenciones estéticas y poéticas, accediendo a sus deseos.

Creo que el *creacionismo*, no en el sentido ortodoxo en que lo quiere su inspirador Vicente Huidobro, sino como nuevo horizonte amplio poético y artístico en el que quepa la mayor libertad individual, es algo tan verdaderamente puro y tan distinto de lo anterior, que por vez primera el poeta de nuestros días deja de mirar al de la generación antecesora como al enemigo urgente e inmediato. Romántico = anti-clasicista. Parnasiano = anti-romántico. Simbolista = anti-parnasiano, etc. Pues bien, yo creo que el poeta de hoy es compatible con todos y con todo. No le estorba el simbolismo, ni el futurismo, ni aun el romanticismo, porque no es una consecuencia de ellos (por reacción, como solía ser). No está más allá, ni más acá. Está simplemente en otro plano. En rigor, en el sentido tradicional de la palabra, esta poesía que queríamos hacer no es poesía. Por eso, los poetas son inofensivos y no se trata de combatir sino de construir. Es más, creo que el poeta creacionista, puede ser a la vez romántico y simbolista, como el que fuma, come y bebe; y el que hace versos, hace también prosa. Yo, al menos, así lo entiendo y aun lo practico.

¿A qué debe aspirar, pues, nuestra poesía? A ser verdaderamente *ποίησις*. A ser *creada* en una autonomía perfecta de todo. A ser el antípoda de la Literatura. “¿De la musique avant toute chose?” Sí. Pero no por la onomatopeya y el sonsonete bailable, sino por la calidad espiritual y la “no interpretación” de la carne lírica⁵.

⁴ AO, sig. C-10/3. Carta manuscrita y firmada, en dos pliegos de cuatro páginas tamaño cuartilla. Tiene un membrete tipográfico en el encabezado de la primera página. Anteriormente editada, ed. cit., por Margarita Márquez.

⁵ En el manuscrito se lee “carne” en lugar de “canción” lírica, como fue transcrito en la anterior edición.

Los simbolistas querían sugerir; su poesía era como una falsilla que obraba por carambola; era el romanticismo que nos llegaba desde un espejo más o menos empañado y lejano. Pero en todo caso era posible reconstruir el punto de partida del poeta. Yo quisiera que mis poemas tuvieran el aspecto real y corpóreo de los ilusionismos creados por espejos múltiples. Escamoteo perfecto del estímulo inicial, imposibilidad de traducción a la prosa, y contagio de la emoción sin que se experimente la necesidad del ¿qué quiere decir? ¿Se preguntaría eso a una melodía? La emoción de una melodía está en el ritmo, en el intervalo, en el acento y en la armonía latente que la guía.

Las palabras pueden eslabonarse también en melodías simples o en melodías de armonías. Ciertamente sirven para hablar, pero también deben servir para cantar. Y sin acompañamiento o simultaneidad musical; en ellas mismas va intrínseca la música. Una imagen múltiple, esto es, no reflejo de la naturaleza, ni reflejo de reflejo, sino ilusión, creación de sí misma, es un verdadero acorde. Simultaneidad de notas; coincidencia de intervalos que nos da una emoción *creada*, absolutamente independiente de las parciales que nos darían las notas sueltas.

Así, digo yo frívolamente en “Gesta”: “Galanes apasionados / rasgueaban las rejas”. La emoción será completamente distinta de la que nos daría (?) el desdoblamiento en “rasgueaban las guitarras / junto a las rejas”. Esto último sería literario, interpretativo. Lo otro es *creado* –aunque sea, claro es, de la calidad menos autónoma y se pueda bucear el apoyo inicial.

La calidad es absolutamente distinta. Ahora bien. En este plano ya una imagen simple puede ser absorbida por las limítrofes y ser ya múltiple en la intención, y el poeta puede decir “Salí de paseo” *sin querer decir nada*. O lo que es igual, desnuda a las palabras para dejarlas recién nacidas en su calidad temblorosa de imágenes antes del pecado original, antes del primer juicio: esto es aquello.

Y ¿no sería esto bastante, aunque no se hubiera conseguido más? Pero es evidente que para conseguirlo plenamente hay que apelar constantemente a la creación simultánea que, contra lo que muchos creen, fluye tan espontánea (mejor dicho, mucho más espontánea, como que pasa directamente de la emoción del poeta al verso, sin justificaciones ni aduanas cerebrales) como el otro lenguaje.

Finalmente, como posición frente a la naturaleza creo que la del poeta de hoy debe ser esta. *Buscarse en ella*. Encontrar en ella su propio yo, su creación, su naturaleza, que nazca de él con la fluidez y la calidad propia del suspiro que nace del pulmón.

Los caminos (métodos) eran cuatro. Ir a lo subjetivo por lo subjetivo: lirismo cerrado, misticismo o revés del panteísmo. – A lo objetivo por lo objetivo: aspiración del realismo indiferente y, si se quiere espiritualizar, del panteísmo.

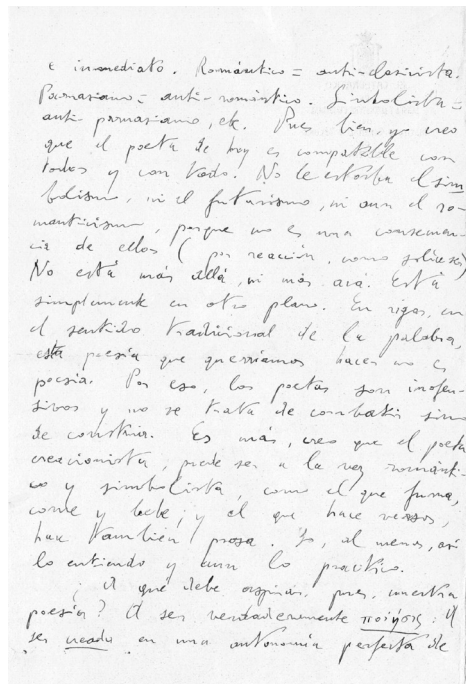
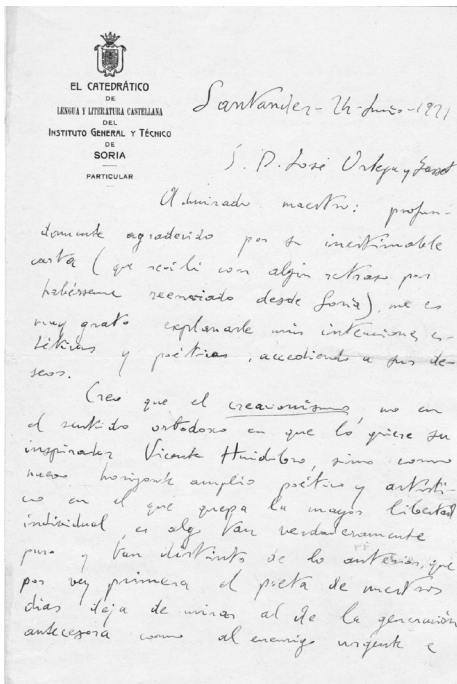
mo insensible. – A lo objetivo por lo subjetivo: el más explorado y explotado (novela, drama, casi toda la lírica, psicología... En una palabra, literatura). – Quedaba uno inédito. A lo subjetivo por lo objetivo. ¡Ese será el nuestro! A la creación con los motivos –necesariamente, no hay otros– de la naturaleza. Acaso se intentó explorar en tiempos remotos. Pero las zarzas habían vuelto a cegar la senda. Y nadie advertía que el camino aguardaba detrás.

Para orientarse y no caer en el vacío –peligro de los tanteos arriesgados– nos guiará como una columna mágica la música que será siempre –bien entendida– el blanco de nuestras flechas. No llegaremos nunca a ella porque ella está en otro plano; mejor, en otro espacio. Pero las direcciones serán paralelas.

El manuscrito mío, si no le estorba demasiado, quédese con él. Yo guardo copia. Me preocupa bastante la cuestión editorial. Si V. supiera de alguna pista, le agradecería mucho que me avisara.

Vuelve a testimoniarle su admiración y su gratitud devotísimas, su affmo. a. y s.

Gerardo Diego



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

todo. Al ser el antipodo de la Literatura.
 "de la unispe orant toute chose" f;
 Pas no por la unomastopeya y el zompe
 de haitable, sin no la calidad epí-
 tical y la "no inte-pretación" de la carne
 lírica.

Los simbolistas querían seguir; su pe-
 ra era como una jabilla que obota
 por carabolaj; era el romanticismo que
 no llegaba desde un espejo, más o menos
 empastado y lejano. Pero en todo eso
 era posible recombinar el punto de parti-
 da del poeta. Lo quieren que más pro-
 fueran el aspecto real y corporeo de
 los impresionistas, creado por espejos múl-
 tiples. Es como el perfecto del estri-
 mulo inicial, imposibilidad de tra-
 sponer a la pose, y contaje de la
 emoción sin que se experimente la ne-
 cesidad del (¿ qué quiere decir? ¿ se
 preguntaba con "una melodia"? La
 emoción de una melodia está en el
 ritmo, en el intervalo, en el acento
 y en la armonía latente que la guía.

Las palabras pueden colgarse también
 en melodías simples o en melodías de
 armonías. Cierzo que sirven para ha-
 blar, pero también deben servir para
 contar. Y sin acompañamiento o simul-
 taneidad musical; en ellas, mismas, se
 intrínseca la música. Una imagen
 múltiple, esto es, es reflejo de la ve-
 rdad, un reflejo de reflejo, sin ilu-
 sión, creación de sí misma, es un
 verdaderamente acorde. Simultaneidad de
 notas; coincidencia de intereses que
 nos da una emoción creada, absolu-
 tamente independiente de las palabras
 que nos dan las notas sueltas.

de, dig y fin con un a
 "esta": "Salame, apasionado -
 rasqueaban las rejas -" La emoción
 será completamente distinta de la
 que nos da la (?) el de la melodia
 en " rasqueaban la quitana - junto
 a las rejas -" Esto último sería
 literario, interpretativo. Lo otro es
 creado - aunque sea, claro es, de la

calidad nueva, autónoma,
 y se pueda hacer el a-
 proyo inicial -

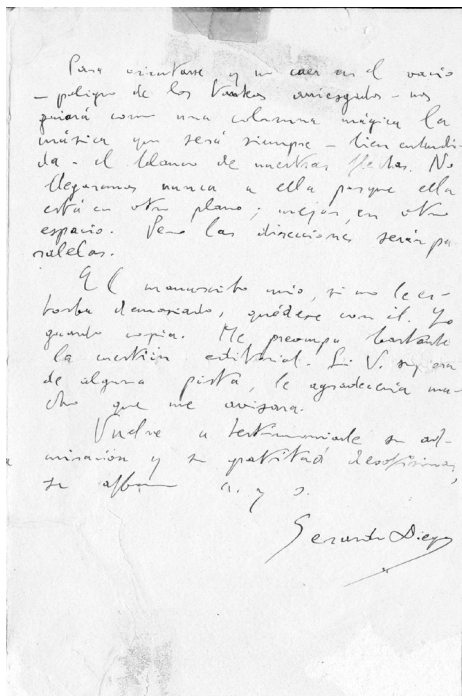
La calidad es abso-
 lutamente distinta. Otro
 no leer. En este plan ya,
 una imagen simple puede ser absorbida
 por las limitaciones y ser ya múltiple en
 la intención, y el poeta puede decir
 "habí de pasar" sin querer decir nada.
 O lo que es igual, darán a las palabras,
 para dejada reencarnadas en su calidad
 paulatina de imágenes, antes del pe-
 cado original, antes del primer juicio:
 esto es aquello.

y; no sería esto bastante, aunque
 no se hubiere conseguido más. Pero es
 evidente que para conseguirlo plenamente
 hay que apelar constantemente a la crea-
 ción simultánea que, contra lo que
 muchos creen, surge tan espontánea (me-
 jos dicho, mucho más espontánea, como
 que pose directamente de la emoción del
 poeta al verso, sin justificaciones ni
 aduanas cerebrales) como el otro lan-
 zaje.

Finalmente, como posición frente
 a la naturaleza, es que la del poeta
 de hoy debe ser esta. Buscarse en ella
 encontrar en ella a propio y, a neci-
 sidad, la naturaleza que surge de él
 con la finalidad y la calidad propia del
 propio que surge del poeta.

Los caminos (melodías) eran
 malos. Lo de la subjetiva por lo ob-
 jetiva: lirismo cansado, ambición o
 ruido del pensamiento. - De la ob-
 jetiva por lo subjetiva: aspiración del
 realismo indiferente y, se quiere epí-
 tualizar, del pensamiento insensible.
 - A la subjetiva por lo subjetiva: el
 más explorado y explotado (mole, dra-
 ma, casi toda la lírica, psicología...
 es una palabra, Literatura) - Querida
 un imédijo. A lo subjetiva por lo ob-
 jetiva: ese será el método, el la
 creación con los motivos - necesaria-
 mente, no hay otros - de la natura-
 leza. El caso se intrínseca explosión en
 tiempo, remoto. Para las gajas, habían
 mejor a cegar la salud. Y nadie ad-
 mita que el camino apuntaba detrás.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

[4]⁶

[De José Ortega y Gasset a Gerardo Diego]

16 Mayo 1923

Sr. D. Gerardo Diego

Mi querido amigo: He agradecido mucho el amable envío que me hace de sus versos sorianos. Hay en ellos un tono de serenidad y madurez, que produce un excelente efecto. En cambio, tal vez desorienta un poco su sesgo respecto a la evolución literaria de Vd. Desde ellos no se puede presumir qué es lo que va a venir después. Esto claro está, hará más insospechado y súbito eso que venga después.

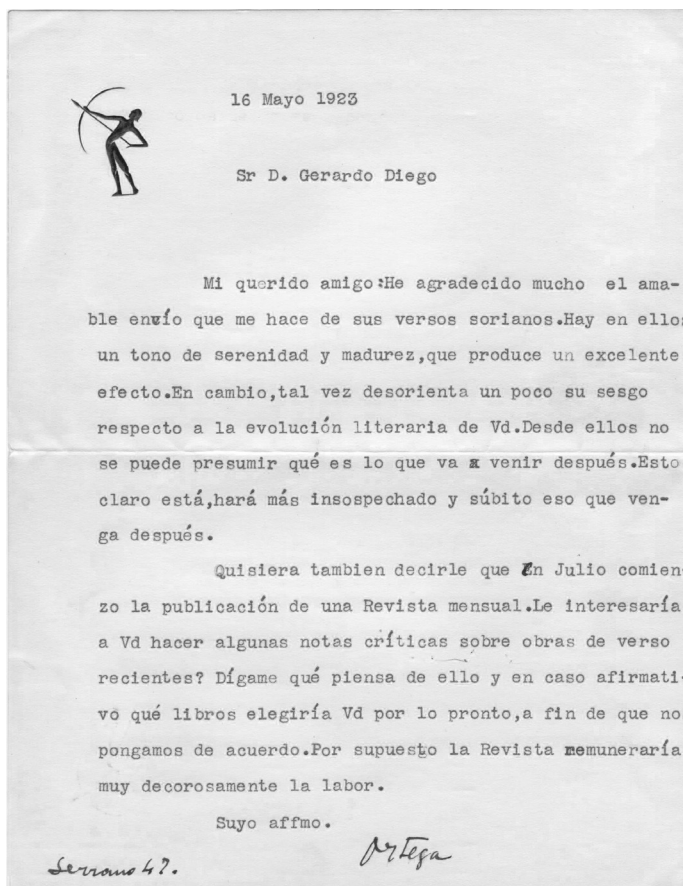
⁶ AGD. Carta mecanografiada en una hoja, con firma y dirección –bajo la firma– manuscritas. Tiene un membrete en el encabezado con el símbolo del arquero en tinta roja.

Quisiera también decirle que en Julio comienzo la publicación de una Revista mensual⁷. [¿]Le interesaría a Vd. hacer algunas notas críticas sobre obras de verso recientes? Dígame qué piensa de ello y en caso afirmativo qué libros elegiría Vd. por lo pronto, a fin de que nos pongamos de acuerdo. Por supuesto la Revista remuneraría muy decorosamente la labor.

Suyo affmo.

Ortega

Serrano 47.



⁷ Se refiere, claro está, a *Revista de Occidente*.

[5]⁸

[De José Ortega y Gasset a Gerardo Diego]

Revista de Occidente
 Director: José Ortega y Gasset
 Oficinas: Avenida de Pi y Margall, 7
 Administración – Madrid

26 de mayo de 1923

Señor Don Gerardo de Diego.

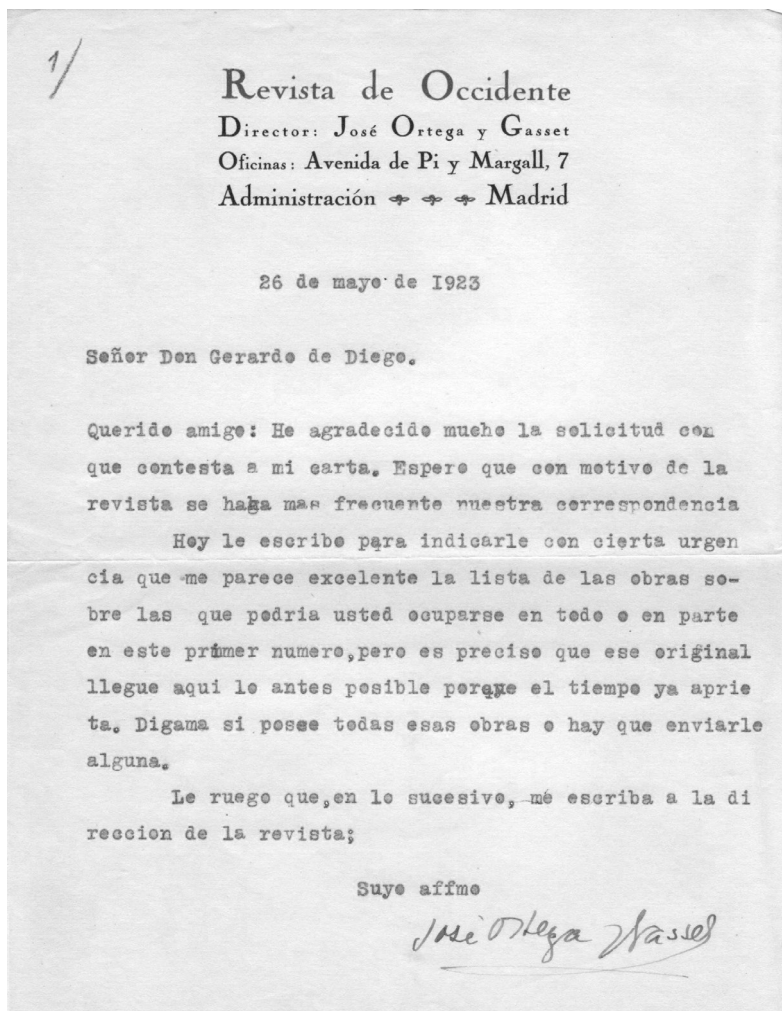
Querido amigo: He agradecido mucho la solicitud con que contesta a mi carta. Espero que con motivo de la revista se haga más frecuente nuestra correspondencia.

Hoy le escribo para indicarle con cierta urgencia que me parece excelente la lista de las obras sobre las que podría usted ocuparse en todo o en parte en este primer número, pero es preciso que ese original llegue aquí lo antes posible porque el tiempo ya aprieta. Dígame si posee todas esas obras o hay que enviarle alguna.

Le ruego que, en lo sucesivo, me escriba a la dirección de la revista;
 Suyo affmo.

José Ortega y Gasset

⁸ AGD. Carta mecanografiada en una hoja, con firma manuscrita. Tiene un membrete en el encabezado con los datos y la dirección de *Revista de Occidente*, en tinta roja.



[6]⁹

[De José Ortega y Gasset a Gerardo Diego]

Revista de Occidente
 Director: José Ortega y Gasset
 Oficinas: Avenida de Pi y Margall, 7
 Madrid – Apartado 12.206

4 Julio 1923

Sr. D. Gerardo de Diego

Querido amigo: agradecemos mucho el esfuerzo que hizo para enviarnos su artículo. Sin embargo nos hemos encontrado con que no coincide con el plan que habíamos hecho. Hubiéramos querido que se agrupasen algunos libros más de poesía. Tal y como Vd. toma el asunto, resulta que dentro de la economía de la Revista aparece el Sr. Huidobro excesivamente favorecido por el enfoque, lo cual perturba, como verá Vd. al recibir el número, la perspectiva de la Revista.

Espero que no encontrará Vd. fuera de medida el que nos veamos obligados a prescindir de esas cuartillas. Ha sido Vd. una de las primeras personas a quienes nos hemos dirigido, lo cual es la más eficiente prueba de estimación. Quisiéramos que su vinculación a la Revista fuese tan familiar, que se hallase asegurada de todo posible enojo.

Suyo affmo.

José Ortega y Gasset

⁹ AGD. Carta mecanografiada en una hoja, con firma manuscrita. Tiene un membrete en el encabezado con los datos y la dirección de *Revista de Occidente*, con su título ya en su característica tinta verde.

Revista de Occidente

Director: José Ortega y Gasset

Oficinas: Avenida de Pi y Margall, 7

Madrid * * Apartado 12.206

4 Julio 1923

Sr D. Gerardo de Diego

Querido amigo:agradecemos mucho el esfuerzo que hizo para enviarnos su artículo.Sin embargo nos hemos encontrado con que no coincide con el plan que habíamos hecho.Hubieramos querido que se agrupasen algunos libros más de poesía.Tal y como Vd toma el asunto,resulta que dentro de la economía de la Revista aparece el Sr Huidobro excesivamente favorecido por el enfoque,lo cual perturba,como verá Vd al recibir el número,la perspectiva de la Revista.Hago-

Espero que no encontrará Vd, fuera de medida el que nos veamos obligados a prescindir de esas cuartillas.Ha sido Vd una de las primeras personas a quienes nos hemos dirigido,lo cual es la mas eficiente prueba de estimación.Quisieramos que su vinculación a la Revista fuese tan familiar,que se hallase asegurada de todo posible enojo.

Suyo affmo

José Ortega y Gasset

[7]¹⁰

[De José Ortega y Gasset a Gerardo Diego]

Revista de Occidente
 Director: José Ortega y Gasset
 Oficinas: Avenida de Pi y Margall, 7
 Madrid – Apartado 12.206

17 Julio 1925

Sr. D. Gerardo Diego
 Santander

Querido Diego:

Me he interesado vivamente en su carta y andado buscando la manera de resolver el problema de su libro¹¹ pero me encuentro con que no hallo ninguna. Calpe por acuerdo del Consejo, hace ya mucho tiempo que no publica ninguna obra nueva a su cuenta sino solo por cuenta de los autores. Yo hubiera querido que la Revista pudiese hacerlo en lugar de Calpe pero no se puede pensar en ello porque nuestra vida queda materialmente absorbida [*sic*] y desbordada con la serie de obras que en estos tres últimos meses hemos puesto al público y las que están amediadas en la imprenta. Hoy tenemos –creo que todos– los escritores [que] editarnos nuestras propias obras buscando combinación de intermediarios que compren alguna cantidad. Dígame lo que se le ocurre después de esta noticia.

Me interesa mucho esa duplicidad “humana” y “divina” de su musa y sobre todo el dato de la sensación¹² que Vd. tiene de tener profundamente distinta actitud lírica cuando hace lo uno o lo otro. Note Vd. que mi análisis resumido¹³ con el nombre de “deshumanización”¹⁴ no significa en manera ninguna un intento de poética, es decir de definición de una norma, sino de anatomía de un hecho cuyo error estoy dispuesto a reconocer siempre que se me muestre el mismo hecho mejor anatomizado en otra forma, pero no si lo que se me opone

¹⁰ AGD. Carta mecanografiada en dos hojas, con firma manuscrita y membrete en el encabezado de ambas con los datos y la dirección de *Revista de Occidente*.

¹¹ *Viñ.* la presentación a la transcripción de las cartas.

¹² Ortega tacha del mecanoscrito el adjetivo “abundante”, que antecede a “sensación”.

¹³ Corrección manuscrita de Ortega para dar: “resumido”.

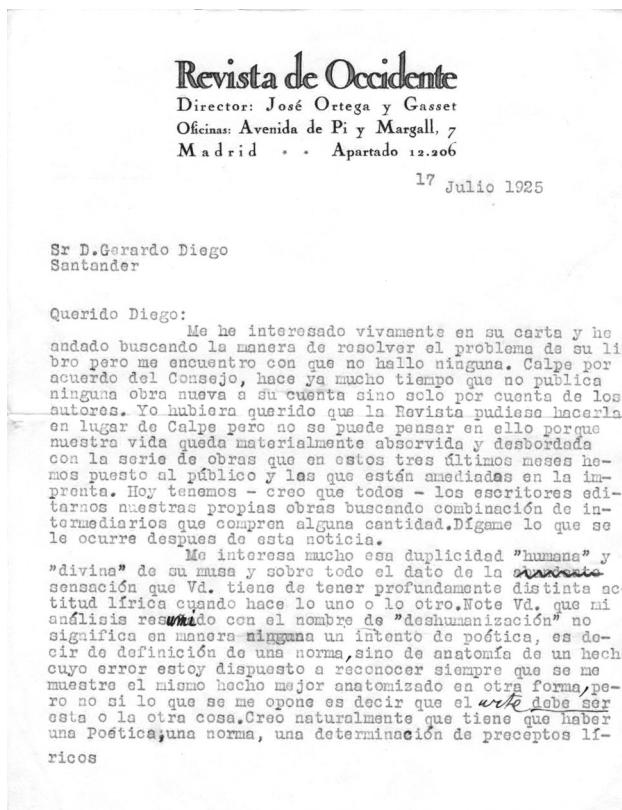
¹⁴ *Viñ.* la presentación a la transcripción de las cartas.

es decir que el arte¹⁵ *debe ser* esta o la otra cosa. Creo naturalmente que tiene que haber una Poética, una norma, una determinación de preceptos líricos[,] pero me interesa hacer constar una vez más que yo no he pretendido ni siquiera rozar tal cuestión. Después de muchos años de escribir en nuestro país, pocas cosas me siguen sorprendiendo más como la mala interpretación que casi indefectiblemente sufre todo ensayo de definición de hechos por ser tomado¹⁶ como una definición de normas.

Veo con gusto que vamos a publicar pronto versos de Vd.¹⁷ Creo que Vela le escribe a Vd. sobre el particular. Yo me voy mañana al mar, tal vez pase por Santander con mi familia y temo no hallar tiempo para verle.

Con afecto y estimación suyo.

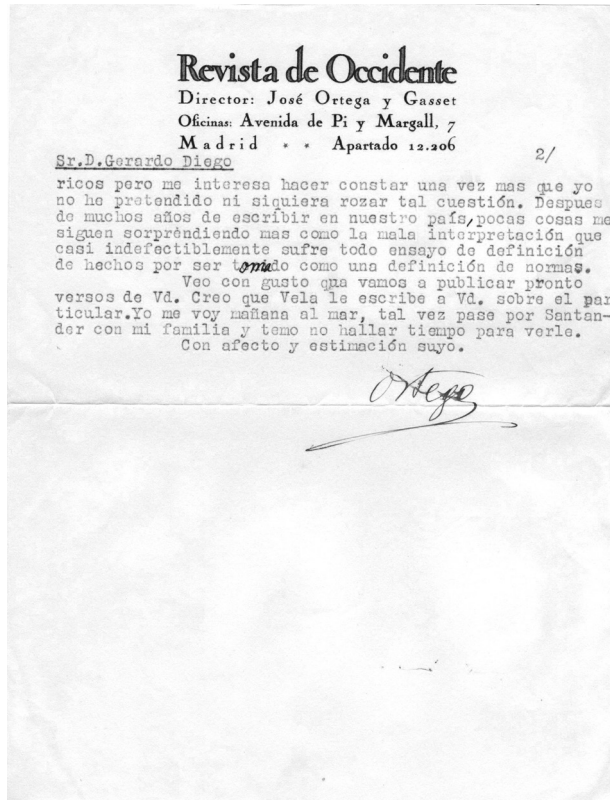
Ortega



¹⁵ Esta palabra es añadido manuscrito.

¹⁶ Corrección manuscrita de Ortega para dar: "tomado".

¹⁷ Se refiere muy probablemente a la serie de poemas publicados bajo el título de "Bodega y Azotea" en el número 27 de *Revista de Occidente*, de septiembre de 1925, pp. 293-301.

[8]¹⁸

[De Gerardo Diego a José Ortega y Gasset]

Hotel Restaurant [*sic*] Gran Vía
 Avenida de Pi y Margall, 3
 Madrid

8 de diciembre de 1927¹⁹

¹⁸ AO, sig. C-10/1. Carta manuscrita y firmada, en un pliego de cuatro páginas tamaño cuartilla. Tiene un membrete tipográfico en el encabezado de la primera página, bajo el cual aparece el contacto: "Telegramas / Telefonemas Granviotel. Teléfono 14680". Anteriormente editada, ed. cit., por Margarita Márquez.

¹⁹ Aunque, por la letra, parece dudoso si es un nueve o un siete la última cifra del año: 1929 o 1927, seguimos la datación de la edición citada, que queda avalada porque fue en 1927 cuando nació el suplemento literario aludido en esta carta.

Sr. D. José Ortega y Gasset

Mi admirado y querido amigo:

Mi revista *Carmen* va a llevar unos suplementos –*Lola*– de polémica, sátira y broma, defendiendo a la poesía de todo ataque, desdén e irreverencia. Me parece, pues, lo más noble y amistoso, advertirle que en el 1^{er} suplemento aparece una “Letrilla” de “El espectador y la saliva”²⁰, motivada por una frase, francamente indigna de Vd.

Yo sé que Vd. no verá en ello ninguna mala intención, sino simplemente una broma, a la que han de seguir otras contra otras impertinencias de Valle-Inclán, de Jiménez, de mis amigos, de mí mismo, de todo el que las cometa.

Creo, como Vd., que hay “demasiados frenos”, y que los jóvenes, ya próximos a despedirnos de la juventud, debemos cumplir nuestro deber de irrespetuosidad, perfectamente compatible con la estimación literaria y el respeto social y personal.

(Esto es lo que no comprende *Gecé*. Espero que entre *Lola* y esa *Señá Paca* que se nos pone en jarras, en madrileñas y plebeyas jarras todos los días, se notará una diferencia de acento... y de nobleza).

Porque ya resultaba que estábamos en el país de los viceversas. Y Vds., los mayores, podían permitirse el lujo de desdeñarnos o atacarnos injusta y, a veces, groseramente (como en Valle-Inclán, etc.) y nosotros, tan seriecitos y tan buenos chicos, llamándoles genios todos los días. ¿No es verdad que es absurdo?


Quedamos en que Vd. no se molestará. No tiene Vd. derecho, después de haber escrito aquello... y otras cosas. Vd. –bien lo sé– no ha menospreciado a nadie en concreto y particular, sino a la poesía toda. Y la poesía se defiende –naturalmente, en este caso, contra Vd. en concreto.

Muy de veras le profesa una profunda estimación su lector y amigo.

Gerardo Diego

Pensión Begoña.
Conde de Peñalver, 7

²⁰ *Vid.* la presentación a la transcripción de las cartas.


 MADRID - 8. Diciembre - 1929
 TELEGRAMAS: ORANVOTEL
 TELEFONO: 5660

S. D. José Ortega y Gasset

Mi admirado y querido amigo:

Me acaba Carmen va a llevar unos suplementos - Lola - de polémica, sátira y bromas, dependiendo a la postea de todo ataque, desde el más reverencia. Me parece, pero, lo más noble y amable advertirle que en el 1.º suplemento aparece una "letrilla" de "el espectador" y la saliva, motivada por una frase, francamente indigna de Ud.

Yo sé que Ud. no verá en ello ninguna mala intención, sino simplemente una broma, a la que bien le repus otras cosas otras "impertinencias" de Valle-Inclán, se firmen, de mis amigos, de mí mismo, de todo el que las cometa.

Creo, como Ud., que hay "demerita los frenos", y en los frenos, ya próximos a descolgarnos de la juventud, debemos cumplir nuestro deber de irrespetuosidad, perfectamente compatible con la estimación literaria y el respeto social y personal.

(Esto es lo que no comprendo

Geni. Espero que entre Lola y en San Pava que se nos pone en jarras, en madrileñas y plebeyas jarras todos los días, se notará una diferencia de acento... y de volubilidad.

Porque ya resultaba un estribanar en el país de los viejecitos. Y los mayores, podían permitir se el lujo de desdentarnos o atácamos injuria y, a veces, groseramente (como en Valle-Inclán, etc) y nosotros, tan sencillos y tan buenos chicos, llamánselos genios todos los días. ¿No es verdad que es absurdo?

Quedemos en que Ud. no se

moletaría. No tiene Ud. derecho, después de haber escrito aquello - y otras cosas. Ud. bien lo sé - no ha merecido a nadie en concreto y particular, sino a la poesía toda y la poesía se defiende - naturalmente, en este caso, contra Ud. en concreto.

Hay de veras, le propina una profunda estimación mi lector y amigo.

Gerardo Diego

Pensión Regaña.
Conde de Pentades. 7

[9]²¹

[De José Ortega y Gasset a Gerardo Diego]

Velázquez, 120

Madrid, 8 de diciembre de 1932

Sr. D. Gerardo Diego
Atarazanas 9
Santander

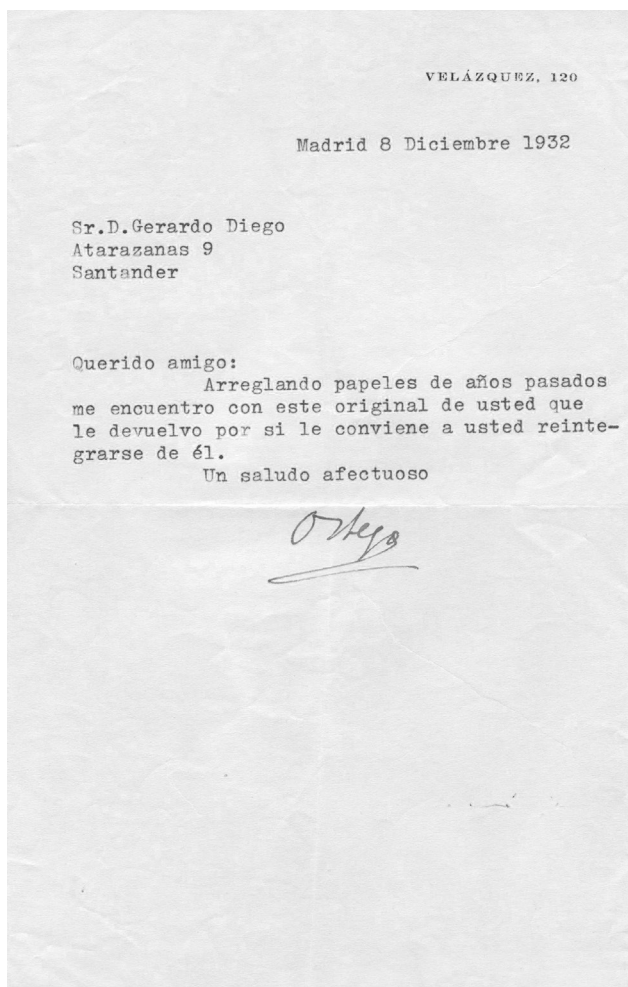
Querido amigo:

Arreglando papeles de años pasados me encuentro con este original de usted que le devuelvo por si le conviene a usted reintegrarse de él.

Un saludo afectuoso

Ortega

²¹ AGD. Carta mecanografiada en una hoja, con firma manuscrita y membrete en el encabezado con la dirección personal de Ortega.



© Herederos de José Ortega y Gasset.

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



Artículos

La fundamentación humanista y fenomenológica del arte en el pensamiento de Ortega.

Antonio Gutiérrez Pozo

Fernando Salmerón, José Gaos y José Ortega: algunos puntos de convergencia de su filosofía.

Sandra García Pérez

Vivir en la circunstancia, existir en la libertad: Ortega y Kierkegaard.

Cristian E. Benavides Sarmiento

La introducción, traducción/publicación e investigación de José Ortega y Gasset en China: entre la utilidad práctica y el diálogo filosófico.

Tan Denghua

La fundamentación humanista y fenomenológica del arte en el pensamiento de Ortega*

Antonio Gutiérrez Pozo

ORCID: 0000-0003-4143-1854

Resumen

Este trabajo muestra que, frente a la comprensión estética y ontológica del arte, Ortega expone una fundamentación humanista de la experiencia artística. El arte es esencialmente una actividad humana, no una experiencia del ser. Como tal actividad, es una forma de la cultura cuya misión es conocer la realidad íntima de las cosas mediante un método presentativo. El trabajo se centra en la idea de deshumanización como esencia del arte y en la explicación de su base fenomenológica mediante los conceptos de *epoché* y reducción. La causa de la deshumanización artística se encuentra en la necesidad humana de evasión de la realidad, fundada a su vez sobre el hecho de que el ser humano vive también en el mundo virtual de la cultura.

Palabras clave

Ortega y Gasset, arte, vida, humanismo, deshumanización, fenomenología

Abstract

This work shows that, in contrast to the aesthetic and ontological understanding of art, Ortega presents a humanistic foundation for the artistic experience. Art is essentially a human activity, not an experience of being. As such, it is a form of culture whose mission is to understand the intimate reality of things through a presentational method. The work focuses on the idea of dehumanization as the essence of art and on explaining its phenomenological basis through the concepts of *epoché* and reduction. The cause of artistic dehumanization lies in the human need to escape reality, which in turn is based on the fact that human beings also live in the virtual world of culture.

Keywords

Ortega y Gasset, art, life, humanism, dehumanization, phenomenology

Fecha de recepción: 03/09/2025

Fecha de aceptación: 03/11/2025

Introducción. La fundación histórica y humanista del arte

La comprensión filosófica del arte que defiende Ortega se aleja tanto de su interpretación estética, propia de la modernidad ilustrada y romántica, como de la comprensión ontológica expuesta por Heidegger. En el primer caso, el arte se entiende desde las propiedades formales y estéticas de los objetos, lo que podemos calificar de “belleza estética”, la que se percibe a través de los sentidos y que debemos distinguir de la “belleza artística”,

* Este trabajo ha sido realizado dentro del Proyecto de Investigación “La filosofía iberoamericana del siglo XX y el desarrollo de una razón plural” (PID2022-138121NB-I00), financiado por MICIU/AEI/10.13039/501100011033 y FEDER, EU. Parte de este trabajo se presentó en el Simposio “Estética y deshumanización. Conexiones” (23 de mayo de 2025. Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca).

Cómo citar este artículo:

Gutiérrez Pozo, A. (2026). La fundamentación humanista y fenomenológica del arte en el pensamiento de Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos*, (52), 79-98.
<https://doi.org/10.63487/reo.618>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 52. 2026
 mayo-octubre



que requiere ya una contemplación más crítica e inteligente (Danto, 2005: 141-142). Esta belleza estética conecta entonces con las experiencias de los sujetos, sean creadores o receptores, de modo que el arte es entendido como resultado de la expresión de aquellas vivencias subjetivas. Esta comprensión del arte finalmente acaba invalidando toda medida de contenido de las obras de arte, incluso las que se dirigían al gusto, y liberándolas de cualquier vínculo de pertenencia a su mundo vital originario, con lo que vuelve la espalda a las distintas funciones (religiosas, sociales, políticas, etc.) que aquellas pudieran ejercer en este. En definitiva, esto implica abstraer la obra de arte, separarla de sus raíces y reducirla a objeto de una supuesta conciencia estética que la concibe como pura obra de arte, como puro objeto de experiencia estética. Así, precisa Gadamer (1999: 126-129, 160 y ss.), esta conciencia estética efectúa una “distinción estética” que, tras eliminar la adscripción de las obras de arte a sus respectivos mundos históricos, las aísla y autonomiza en un puro y abstracto ámbito estético. No es casual que los museos, los lugares a los que se trasladan las obras una vez desarraigadas para que allí sean contempladas de forma puramente estética, hayan sido un producto de la modernidad. El museo ha sido el correlato material de esta comprensión estética del arte. Ortega se aparta de esta perspectiva esteticista. Toda actividad cultural, producida siempre por sujetos concretos en mundos históricos concretos, no solo se rige por criterios objetivos, además “está sometida a las leyes de la vida” (Ortega, TNT: 584)¹. De ahí que, según Ortega (KAN: 261), la hermenéutica de cualquier hecho cultural tenga que comenzar por “buscar tras él un fenómeno biológico –el tipo de hombre que la ha creado”. Los objetos culturales hablan del mundo, podemos hacer una hermenéutica de su contenido objetivo, pero además de ello, y principalmente, es necesario que los analicemos como los hechos históricos que son. Esto significa que realmente las objetividades que revela cada uno de ellos solo han podido salir a la luz porque los seres humanos han tomado un cierto camino histórico, sentimental o ideológico que es el que ha permitido que descubran esta o aquella objetividad cultural.

Para Ortega, por tanto, el arte, como un fenómeno cultural más entre otros, no es un universo diferente y separado; más bien, forma parte de un mundo determinado de la vida en el que está inevitablemente incluido: “Es ilusorio creer que la situación artística (...) depende sólo de factores estéticos” (Ortega, APP: 916). Ortega considera que las obras de arte no se pueden reducir exclusivamente a sus ingredientes físico-estéticos, pues además contienen sus respectivos mundos vitales que representan sus supuestos fundamentales sin los cuales no se las puede entender. No solo el arte, en general toda actividad cultural se encuentra condicionada por el *pathos* radical del tiempo

¹ Las citas de las *Obras completas* de Ortega se hacen con abreviaturas, explicadas en las Referencias bibliográficas.

histórico en cuestión: “Lo que pensamos y lo que hacemos es resultado y fruto de un clima sentimental que traemos al mundo” (Ortega, PMR: 626). Dado que las obras son inseparables de sus marcos históricos, de sus suelos y subsuelos, Ortega deduce que entonces solo podemos disfrutar estéticamente de forma directa de las obras de arte surgidas en nuestro mismo universo cultural e histórico, mientras que no podemos hacerlo de obras que presuponen contextos distintos. En consecuencia, dado este fundamento histórico, cuando el arte del pasado “se convierte efectivamente en mero pasado pierde su eficacia estrictamente estética, y nos sugiere emociones de sustancia arqueológica”, y ello porque *stricto sensu* “el arte del pasado no «es» arte; «fue» arte” (Ortega, APP: 910-911). Cuando el arte pasado deja de ser actual porque el subsuelo sobre el que se levanta ya no está vigente no puede haber vivencia estética directa, sino que nuestra relación con él es de naturaleza más histórica o arqueológica. De ahí que Ortega considere que para conocer el arte de otros contextos histórico-culturales tenemos que reconstruir su suelo de presupuestos. La relación entonces no es inmediata ni directa, sino mediante una labor reconstructiva. Directa e inmediatamente no podemos vivir el arte pasado. Ortega se aparta por tanto de la postura esteticista que considera que se puede disfrutar de forma directa de obras de arte de contextos vitales y culturales ajenos al nuestro. Ello se debe a que el esteticismo, frente a aquella postura de mediación y reconstrucción, niega que las obras de arte solo sean tales obras en sus propios marcos vitales y culturales, de manera que entonces poseerían una suerte de actualidad estética eterna.

En el segundo caso y en oposición a esta estética vivencialista, Heidegger (2003: 25) entiende el arte como el ponerse en obra la verdad de lo ente. El arte ya no consiste básicamente en expresión de las vivencias del ser humano pues, más bien, “quizás sea la vivencia el elemento en el que muere el arte” (Heidegger, 2003: 57); ahora es el lugar de la verdad, el ámbito del desocultamiento del ente. El joven Ortega, bajo la clara influencia del objetivismo culturalista del neokantismo marburgués, también rechaza esa comprensión estética del arte como proyección de la íntima experiencia subjetiva. La obra de arte no consiste en un “espiritual vómito”, en una expresión de la interioridad del sujeto: “El *Penseroso* no está compuesto con el *detritus* humano, harto humano del corazón de Miguel Ángel” (Ortega, VCIR: 302). La obra de arte parte de lo real, pero no es simple mimesis; más bien, es en ella donde se manifiesta la verdad de lo real liberada ya de las contingencias propias de la realidad concreta. Así, Ortega (RE: 39) sostiene que en el *Hombre con la mano al pecho* se desvela la verdad de lo español y que, frente al sujeto real que sirvió al Greco de modelo, “el hombre pintado contiene mucha más realidad y verdad española que aquel vulgar vecino de una Toledo cotidiana y vulgar”. La verdad de lo real está realizada, desplegada en el arte, no en la realidad material: “La realidad es la realidad del cuadro, no la de la cosa copiada. El modelo del

Greco, para el retrato del *Hombre con la mano al pecho* fue un pobre ser que no logró individualizarse, realizarse a sí mismo” (Ortega, AP: 70). Algo después, en un contexto más fenomenológico, Ortega (MQ: 789) mantuvo esta “misión esclarecedora” del arte como desvelamiento del sentido latente de las cosas, lo que muestra que la comprensión del arte como descubrimiento de lo esencial pertenece a su actitud filosófica personal.

Ahora bien, no podemos adscribir la posición de Ortega a la concepción heideggeriana ontológica del arte. Para Heidegger (2003: 28), “el origen de la obra de arte es el arte”, no el artista, que “queda reducido a algo indiferente frente a la obra, casi a un simple puente hacia el surgimiento de la obra que se destruye a sí mismo en la creación”. Al colocarse en el origen, el arte para Heidegger se coloca en un plano que trasciende al ser humano. El origen está en el arte, pero la meditación que realiza Heidegger descubre que en el arte lo que está en obra es la verdad, el ser. Solo por eso puede ser un origen, porque consiste en “un llegar a ser y acontecer de la verdad” (Heidegger, 2003: 52). Valiéndonos de un lenguaje impropio, metafísico y no heideggeriano, podemos decir que el sujeto del arte es el propio ser, la verdad. Solo en este sentido hay que entender su tesis de que en la obra de arte se pone en obra la verdad de lo real. No se trata de que la obra producida por un artista represente una verdad preexistente, que es lo que sostiene la estética *humanista* en general y la de Ortega en particular; para Heidegger, la propia obra es un acontecer de la verdad. En la obra de arte se realiza el ser, se pone en obra o es “obra del ser” (genitivo objetivo), porque ella misma es una “obra del ser” (genitivo subjetivo), un acontecimiento del ser, un lugar donde el ser –como sujeto y no como objeto– acontece. El arte no puede reducirse a fenómeno estético, humano. Como acontecimiento del ser que es, entendido en sentido de genitivo subjetivo, el arte en Heidegger posee una fundación ontológica que excede toda estética *humanista* (cfr. Vattimo, 1993: 90). Aunque Ortega también acerque el arte a la verdad y al desvelamiento del sentido, realmente lo hace desde una perspectiva humanista totalmente opuesta a esta posición ontológica heideggeriana. De hecho, el humanismo que se condensa en la fórmula “yo soy yo y mi circunstancia” entendida como ámbito metafísico radical, donde todo lo existente es y es lo que es en dicho ámbito, es la actitud filosófica que más define todo el pensamiento orteguiano (Regalado, 1990: 108, 122). Más allá de las indudables diferencias entre las etapas de su pensamiento, el humanismo es un radical tan profundo de su temple filosófico personal que unifica su trayectoria desde su juventud hasta su etapa más madura, y que le permitió conectar su pensar con el neokantismo marburgués, con la fenomenología y luego apartarse del fondo último del pensar heideggeriano (cfr. Cerezo, 1984: 335-336). Ya en 1910, Ortega (PSPP: 92) había asegurado que “la historia entera (...) no es otra cosa en su última sustancia que la serie de luchas y de esfuerzos por la definición del hombre”. Su comprensión ontológica del pensar

le hubiera impedido a Heidegger sostener, como hizo Ortega (SH: 177), que el “problema más hondamente filosófico” es la “definición del hombre”. Después de conocer el pensar heideggeriano sobre el arte como puesta en obra del propio ser, Ortega (REV: 609), en clave humanista, le respondió que “la pintura consiste en un vasto repertorio de acciones humanas” como pintar, mirar, copiar, criticar, teorizar o vender y comprar, y que, “fuera de éstas, aparte de éstas, la pintura, lo que llamamos arte pictórico, no es nada”, de manera que, en suma, la pintura consiste en “mero ajeteo humano (...) un modo de ser hombre que los hombres, a veces, ejercitan”. La pintura, el arte, en definitiva, no es para Ortega un acontecer del ser, sino un hecho humano. Su fundación es humanista, no ontológica.

El arte como forma peculiar de conocimiento

Una vez asentada esta fundamentación humanista del arte, Ortega entiende el arte ante todo como una experiencia cultural peculiar del ser humano, junto a otras como la ciencia o la política. La cultura es definida por él como “interpretación –esclarecimiento, explicación o exégesis– de la vida”, de modo que “si la vida es el texto eterno”, la realidad por excelencia, la fuente de todo significado, entonces “la cultura –arte o ciencia o política– es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación” (Ortega, MQ: 788). La cultura es la propia vida, pero reflexionando sobre sí misma para desvelar su esencia, o sea, llevándose a su posible plenitud. Ortega considera que el sentido o esencia de las cosas está en ellas de forma profunda o latente como su más elevado poder-ser: “Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud” (MQ: 747). Para desplegar esa perfección o plenitud que late en cada cosa, para que cada cosa llegue a ser lo que puede ser, se necesita la intervención de un sujeto amoroso, pues “esto es amor –al amor a la perfección de lo amado” (MQ: 747). En resumen, escribe Ortega, “cada cosa es un hada que reviste de miseria y vulgaridad sus tesoros interiores, y es una virgen que ha de ser enamorada para hacerse fecunda” (MQ: 748). El propio Ortega reconoce el fundamento fenomenológico de esta tesis. Frente al positivismo empirista, que reduce el mundo a hechos sin sentido, y al idealismo cultural del neokantismo, que solo hallaba el sentido en la cultura, no en las cosas, Ortega (SCH: 218) considera que “la gigantesca innovación entre ese tiempo y el nuestro ha sido la «fenomenología» de Husserl”, porque con ella, “el mundo se cuajó y empezó a rezumar sentido por todos los poros”.

El arte, por tanto, como forma cultural, posee una misión esclarecedora de la realidad vital que lleva a cabo de una forma particular. Como modo de la cultura que también es, la filosofía realiza esta tarea cognoscitiva conceptualmente. El arte es una “peculiarísima manera de conocimiento” (Ortega,

EEP: 671; cfr. Ferrari, 2016: 148) que esclarece el texto de la vida *presentativamente*. Para despejar este particular modo de conocer presentativo del arte hay que desplegar antes el concepto orteguiano de vida. No podemos hacerlo completamente. Baste recordar que Fernando Salmerón (2002: 179-206) detalla dieciséis distintos matices de la idea de vida en el pensamiento de Ortega solo entre 1902 y 1913. No obstante, a nuestro juicio, la noción orteguiana de vida posee esencialmente tres características. La primera es que la vida humana consiste en el *factum* de la correlación yo/circunstancia, entendida hasta finales de los años veinte de forma más visual, perspectivista, intelectualista y estática, y luego, desde la comprensión biográfica de la vida, de modo más radical dinámico/entitativo (Cerezo, 1984: 303-328). Contra la idea de perspectiva, tan determinante en su filosofía anterior, Ortega (PGDD: 128 n.) sostuvo en 1932 que “hoy prefiero a este término otros más dinámicos y menos intelectuales”. La vida deja de ser una relación estática y visual entre yo (sujeto) y circunstancia (objeto), para convertirse en la relación dramática –dinámica y entitativa– entre un yo que tiene que ser y hacer algo y las circunstancias con las que se encuentra, las cuales, en virtud de aquel proyecto del yo, pueden resultarle facilidades o dificultades. El ser es dinámico porque lo que para uno con su proyecto es facilidad puede ser dificultad para otro yo/proyecto. Esa relación biográfica en que consiste ahora la vida tiene entonces calado ontológico, entitativo, pues define el ser de las cosas, del yo y sus circunstancias. Pero en general Ortega (TNT: 601) concibe la vida como “el hecho cósmico del altruismo”, como “perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro”. Vivir no puede ser otra cosa que “tratar con el mundo (...) ocuparse de él” (Ortega, ODE: 705). En suma, “nuestra vida, la de cada cual, es el diálogo dinámico entre «yo y sus circunstancias»” (Ortega, PPA: 151).

Elaborada por Ortega a partir de la síntesis entre la metafísica aristotélica de la *energeia* y el *cogito lebendig* husserliano que describe la actitud natural del vivir de la conciencia en primera persona (cfr. Cerezo, 1984: 212-220; Gutiérrez, 2003: 408 y ss.), la segunda característica del fenómeno vital es su carácter ejecutivo. Tanto el yo como su contorno existen llevando a cabo actos, realizándose. Todo lo que vive es yo y, en tanto vive, siempre está haciendo esto o lo otro. Pero Ortega eleva esta categoría de la ejecutividad a un nivel metafísico porque yo no es solo cualquier ser humano, yo significa “todo –hombres, cosas, situaciones– en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose” (Ortega, EEP: 668). “Vida es lo ejecutivo”, sentencia Ortega (VEJE: 198); los actos vitales tienen carácter ejecutivo porque se llevan a cabo, se realizan. Ahora bien, dado que “ejecutividad es la nota que conviene a algo cuando es un acto y se le considera como tal, es decir, como verificándose, cumpliéndose, actuando”, entonces puede afirmarse que “el ser de la vida es un hacerse a sí misma, un efectuarse o ejecutarse” (Ortega, VEJE: 199).

La tercera, nos enseña que la vida, la realidad vivida, ocupa en la jerarquía de las realidades una “peculiar primacía que nos obliga a considerarla como «la» realidad por excelencia” (Ortega, DA: 856), o sea, como el texto eterno, el origen de todo significado cultural. Esto equivale a sostener que la vida es la razón. Este es el origen del concepto orteguiano de *razón vital* (cfr. Molinuevo, 2002: 119-120). Frente al idealismo subjetivista moderno que Ortega (KAN: 255) conoció y vivió a través de Kant: “Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano”, la racionalidad, el ámbito de los significados, no es una facultad puramente subjetiva que se proyecta sobre la materia bruta, sino que la fuente de todo *logos*, de todo significado cultural, está en la vida, en el diálogo yo/circunstancia. Ortega (FHH: 245) reconoce que la fuente lejana de esta “des-subjetivación de la razón” se encuentra en Hegel, que había escrito que “la razón determinada es la cosa”. La fuente cercana de esta tesis raciovitalista, como anticipamos más arriba, está en la propia fenomenología, pues recordemos que, con su *gigantesca innovación* antisubjetivista, se recuperó el *logos* en el mundo vital y *el mundo empezó a rezumar sentido por todos los poros*. No olvidemos que para Ortega lo categorial, el significado es empírico, late en el mundo vital y no es puesto por el sujeto.

La escena del hombre ilustre que agoniza narrada por Ortega en el capítulo “Unas gotas de fenomenología” de *La deshumanización del arte* representa un excelente ejemplo de la tesis que estamos exponiendo y nos facilitará el acceso a la comprensión del peculiar conocer presentativo propio del arte. El hombre muere y la esposa, el médico, el periodista y el pintor presencian el hecho desde sus respectivos puntos de vista, de modo que cada uno realmente contacta con un acontecimiento diferente. Ortega se pregunta cuál de esas cuatro realidades/perspectivas es la verdadera. Aunque cada una es coherente con su punto de vista, resulta claro que la de la mujer es la realidad por excelencia, porque, a diferencia del pintor que es el más distante del hecho vivido, el más contemplativo, ella es la única que no asiste a la fúnebre escena, que no la contempla, sino que la vive, y precisamente por eso su realidad es el texto eterno del que se nutren las demás, la realidad que da sentido al resto. Solo porque la esposa vive entregada a la agonía de su marido, el médico se preocupa por él, los lectores pueden entender el relato periodístico y el cuadro del pintor nos es comprensible (Ortega, DA: 856). Gracias al segundo rasgo del fenómeno vital, sabemos que ese texto eterno de la vida tiene realidad ejecutiva. La vida es el texto eterno, fuente de racionalidad, y esa vida, realidad por excelencia, es además ejecutividad. Ahora bien, esta ejecutividad o intimidad es “el verdadero ser de cada cosa” (Ortega, EEP: 670). La verdad del dolor o del pensar o del amor, no es la imagen o concepto que podamos tener de esas realidades, sino ellas mismas en cuanto siendo, ejecutándose, en su intimidad. El verdadero ser de cualquier realidad es esa realidad en cuanto ejecutándose. Esta tesis forma parte de la personalidad filosófica de Ortega, aunque tiene un lejano espíritu

aristotélico y en su elaboración influyó decisivamente el *cogito lebendig* husserliano. Ya en 1910 escribió que “la tristeza en general no es triste. Lo triste, lo horriblemente triste, es esta tristeza que yo siento en este instante” (Ortega, AP: 67). La verdad o realidad por excelencia de la tristeza es la tristeza vivida o ejecutiva, en cuanto vida en primera persona. Esa tristeza es el texto eterno de la tristeza del que se alimenta cualquier tristeza cultural. Todos los significados culturales de la tristeza son comentarios de esa tristeza ejecutiva y carecen de sentido cuando se los desvincula de esa fuente vital. Esta tesis no se aplica exclusivamente a lo humano, sino a todo lo real porque todo se nos da en la vida y como algo vivido: “En mi vida todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido” (Ortega, QF: 345. Cfr. Cerezo, 1984: 57, 308-313). Esta metafísica de la vida como realidad radical significa que “vivir es el modo de ser radical” y que “toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida” (Ortega, QF: 345). Evidentemente, representa la versión madura del humanismo orteguiano, pues esa metafísica implica que “la vida (...) es la realidad primaria que no complica ninguna otra previa a ella y que toda otra realidad complica como supuesto”, pues incluso “Dios mismo, si existe, comenzará para mí existiendo de alguna manera en mi vida” (Ortega, VEJE: 225), como algo *humanizado*. Mi vida es la única realidad absoluta, pues “no deja nada de quien quepa decir que lo hay fuera de sí” (VEJE: 225), de manera que no podemos salir del humanismo de la vida humana.

La verdad de todo lo real es lo que es ejecutivamente en la vida de cada uno, de modo que este ser verdadero o realidad por excelencia de cada cosa es “lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud” (Ortega, EEP: 670). La realidad radical ejecutiva de las cosas, lo que son en el texto eterno de la vida humana, es lo que nos interesa desvelar para conocer su verdad. Pero en cuanto reflexionamos sobre lo ejecutivo y lo convertimos en objeto deja de ser esa realidad ejecutiva que es y donde está su verdad: el dolor doliendo o el pensar pensando o la tristeza triste que siento, una vez objetivados, dejan de doler, pensar o de ser triste. Al objetivar el ejecutarse, que es lo real por excelencia, “se convierte en imagen, en concepto”, o sea, “deja de ser lo que es, para transformarse en una sombra o esquema de sí mismo” (EEP: 670). En vez de dolor real, doliente, tenemos su concepto, pero este ya no duele, en él no hay ya dolor, que es lo que querríamos contemplar. La realidad ejecutiva del dolor o de cualquier otra cosa, su intimidad, su verdad, “no puede ser objeto nuestro” (EEP: 670). Se establece un abismo entre la imagen contemplada de algo y su ejecución, una “diferencia ontológica”, pues “observar algo no es serlo realmente” (Harman, 2014: 168-169). No podemos conocer algo sin objetivarlo, pero entonces ya no es la realidad ejecutiva que pretendíamos conocer. Pero justo aquí interviene el arte. A diferencia de la distancia que hay entre el pensar pensando de una persona y nuestro concepto o nuestra imagen visual de esa realidad, Ortega (EEP: 671) advierte que, por ejemplo, en la escultura

de Miguel Ángel del “*Penseroso* tenemos el acto mismo de pensar ejecutándose. Presenciamos lo que de otro modo no puede sernos nunca presente”. Esta es la peculiar manera de conocer del arte: no alude a la realidad, no da una sombra de ella, como hacen la imagen, el concepto o la palabra, sino que la ofrece, la pone delante, nos la presenta (cfr. Giustiniani, 2013: 296-297; Lorenzo, 2022: 118-119). El arte, según Ortega (EEP: 671; cfr. García, 1997: 180-181), “empieza justamente donde acaba toda imagen”, de manera que el *Penseroso* no sería una imagen alusiva a algo que está fuera, el pensar en este caso, sino que es “absoluta presencia” porque, lejos de mentar o referir el pensar, lo ofrece, lo pone ahí delante en ejecución. En el *Penseroso* parece que el pensar está ahí, en absoluta presencia, sin distancia ni mediaciones. En resumen, “el objeto estético es una intimidad en cuanto tal” (Ortega, EEP: 672).

A pesar de las apariencias, la actitud final de Ortega ante la relación arte/ciencia no es de naturaleza romántica, según la cual el arte sería la respuesta a las preguntas que los conceptos científicos plantean y no pueden satisfacer. Ortega (EEP: 672) no dice que “la obra de arte nos descubra el secreto de la vida y el ser”, pero sí dice que nos place estéticamente “por *parecernos* que nos hace patente la intimidad de las cosas, su realidad ejecutiva”. El arte no declara la verdad ejecutiva de todo, pero, frente a las sombras o alusiones de esa verdad íntima de las cosas que nos da la ciencia, parece que lo hace (cfr. Fonck, 2023: 134). Parece como si ante el *Penseroso* intuyéramos la verdad profunda del pensar. Este es el poder cognoscitivo del arte, como si nos elevara a una visión superior de lo real que no podemos traducir totalmente en conceptos. Tal es la particularidad del conocimiento artístico, que suscita y sugiere el descubrimiento de las verdades últimas de todo lo real, ser mediante presencia. Ortega subraya una consecuencia directa de esta naturaleza presencialista del arte. Si la obra de arte agrada estéticamente porque parece la vida ejecutándose, o sea, la presencia misma de las cosas en su intimidad, la estética en cambio, como reflexión que trata de articular conceptualmente esa vida, pierde aquella verdad presencial de la obra y, comparada con esta, parece una sombra de la vida que nos ofrece el arte. Por eso desagrada y produce rechazo entre los amantes del arte (Ortega, AP: 62). En el próximo apartado veremos que el arte practica este ejercicio de conocimiento *sui generis* valiéndose de la deshumanización o desrealización (cfr. Molinuevo, 2002: 132).

Ni arte realista, ni arte puro: la deshumanización del arte como *artización* de la realidad

Despreocupado por las obras concretas del arte joven, Ortega perseguía su intención, el sentido filosófico esencial de este nuevo arte que realmente todavía no había encontrado efectiva realización patente en aquellas creaciones. Ese sentido no es otro que el que da título a la obra de 1925: “Buscando

la nota más genérica y característica de la nueva producción encuentro la tendencia a deshumanizar el arte” (Ortega, DA: 857). Deshumanización equivale a desrealización o irrealización. Esta identificación se explica en el pensamiento orteguiano. Como para Ortega todo lo real nos es dado en nuestra vida humana y no hay ninguna realidad de que podamos tener noticia que no aparezca en nuestra vida, y además con el aspecto que ofrece en tanto vivida, realidad, realidad vivida y realidad humana son términos intercambiables y, en consecuencia, desrealizar y deshumanizar son términos equiparables. El arte joven deshumaniza o desrealiza el arte como rechazo del arte hasta entonces dominante, un arte “realista” o “humanista”, que casi había perdido la esencia del arte por su exagerado realismo, aunque por ello mismo también era muy popular. Al deshumanizarlo, Ortega cree recuperar aquella esencia artística que peligraba en el arte realista decimonónico. Entonces, para Ortega, “humanizar el arte era masificarlo” (Villacañas, 2023: 567), porque un arte centrado en cosas humanas es fácilmente accesible para todos. Solo porque somos humanos podemos conectar inmediatamente con las realidades humanas expuestas en el arte realista y podemos disfrutarlo, sin necesidad de adoptar una actitud estética. Un arte deshumanizado, centrado en lo artístico, en cambio, nos exige más para acceder a él, nos exige fina sensibilidad estética. Los artistas anteriores, en el siglo XIX, “han procedido demasiado impuramente. Reducían a un mínimo los elementos estrictamente estéticos y hacían consistir la obra, casi por entero, en la ficción de realidades humanas” (Ortega, DA: 852). No era puro arte, sino arte supeditado a la transmisión de la realidad. El arte que domina el siglo XIX, a juicio de Ortega (DA: 852), es realista, de modo que romanticismo y naturalismo “se aproximan y descubren su común raíz realista”. El artista decimonónico es realista porque, ante todo, se propone que “los objetos en su cuadro tengan el mismo aire y aspecto que tienen fuera de él, cuando forman parte de la realidad vivida o humana” (DA: 857). Ser realista supone entonces preocuparse sobre todo por asegurar el parecido entre el arte y la realidad. En este arte realista o humanista vale más la realidad –que siempre es vivida o humana, recordemos– que el propio arte, vale más lo contado, la historia, el contenido humano, en suma (cfr. Toyohira, 2022: 136), que el contarlos, o sea, los elementos propiamente estéticos, que quedan subordinados a la difusión de ese contenido de realidad. En las obras de arte realistas dominantes en el siglo XIX “hay siempre un núcleo de realidad vivida, que viene a ser como sustancia del cuerpo estético. Sobre ella opera el arte, y su operación se reduce a pulir ese núcleo humano, a darle barniz” (Ortega, DA: 859). El realismo comprende el arte como pura cosmética (DA: 860), como un trabajo de aderezo de la realidad. El arte entonces se reduce a ficcionar lo real, que es lo sustancial, o sea, a “presentar algo claramente ficticio como si fuera real” (Villacañas, 2023: 563). Cuando la realidad a transmitir son los propios sentimientos, el arte es confesión (DA: 861). La esposa del hombre

ilustre agonizante puede escribir poemas realistas estetizando las emociones que le provocó aquella luctuosa escena. En conclusión, la clave del realismo o humanismo artístico de la modernidad es que confunde arte y realidad. Al supeditar el arte a la realidad, suprime los límites y la distinción entre ambos, los mezcla. En la experiencia moderna –burguesa– del arte, lo artístico, justo por subordinarse a la realidad (humana) ya dada y no representar “otra cosa”, algo distinto, raro, sorprendente, inquietante e incómodo, es un poder afirmativo, confortable y conciliador.

La nueva generación de artistas, en cambio, está definida por el desinterés e incluso repugnancia por este arte subordinado a la realidad. Por eso desrealiza o deshumaniza y, al hacerlo, invierte la concepción burguesa realista del arte y se vuelve uncomfortable, o sea, auténticamente arte (cfr. Molinuevo, 1995a: 23). El artista joven, lejos de dirigirse hacia la realidad, “se ve que ha ido contra ella. Se ha propuesto denodadamente deformarla, romper su aspecto humano, deshumanizarla” (Ortega, DA: 858). Lo expuesto en la obra joven, resultado de ese trabajo de deformación y fractura de lo real, ya no es la realidad, sino una irrealidad. Ahora bien, Ortega no defiende como ideal estético el arte puro, un arte totalmente liberado de lo real: “No discutamos ahora si es posible un arte puro. Tal vez no lo sea” (DA: 852). Líneas después ya asegura que es imposible un arte puro, y en un pasaje posterior asegura que es impracticable un arte que prescindiera de lo real, con figuras totalmente originales, porque “en la más abstracta línea ornamental vibra larvada una tenaz reminiscencia de ciertas formas «naturales»” (DA: 858-859; cfr. Jiménez, 1995: 13-17). Ortega no puede defender un arte completamente purificado de realidad vital porque esta es el texto eterno que no puede suprimirse y que, de alguna manera, siempre debe estar presente (cfr. Villacañas, 2023: 566). El arte, en suma, ni debe someterse a la realidad, ni puede volverle totalmente la espalda. Dicho de otro modo: tiene que mantener lo real, pero sin ser su simple espejo. Entonces, la esencia del arte para Ortega consiste en la actividad de *artizar* o estilizar lo real, o sea, en deformarlo estilizándolo. Esa actividad es lo que llama deshumanizar o desrealizar (Ortega, DA: 860). La deshumanización del arte equivale a la *artización* de lo real. El arte es esencialmente la “operación de deshumanizar”, o sea, la “fuga de lo humano”, de manera que, más que el objeto al que se llega, la irrealidad de la obra de arte, lo que importa es “el aspecto humano que destruye” (DA: 859). Así comenta el arte el texto eterno vital del que parte, transfigurándolo estéticamente, metamorfoseándolo en objeto artístico, *artizándolo*: “No se trata de pintar algo que sea por completo distinto de un hombre, o casa, o montaña, sino de pintar un hombre que se parezca lo menos posible a un hombre, una casa que conserve de tal lo estrictamente necesario para que asistamos a su metamorfosis” (DA: 859). El objeto del arte ni es la realidad ni es el puro arte, sino la realidad desrealizada, o sea, deformada estéticamente, la realidad *artizada*. De ahí que lo que más valorase

Ortega del arte joven fuese su tendencia desrealizadora. El arte siempre ha estilizado o desrealizado, también el arte realista moderno (cfr. Llera, 2005: 100). De lo contrario, no sería arte. Pero el realismo decimonónico se centró en la realidad humana y minimizó lo estético, razón por la que casi no es arte, solo parcialmente lo es. No puede sostenerse por tanto que el arte joven negase la función esencial del arte (cfr. Toyohira, 2022: 155).

La diferencia arte/realidad

Al deformar artísticamente la realidad, al deshumanizarla, el arte joven crea un nuevo universo irreal, el mundo del arte. Ya no se trata simplemente de que el arte presente lo real para constituirse en ficción de realidad, sino que ahora el arte es la “realidad –realización– de la ficción” (Molinuevo, 1995a: 35), es decir, la presencia misma de la ficción o irrealidad que es la obra como nuevo ente autónomo e independiente. Parte de la realidad para artizarla, pero el arte vale ya por sí mismo, como un ámbito propio, distinto e independiente de aquella realidad. El arte comienza donde acaba la realidad: “El objeto artístico solo es artístico en la medida en que no es real” (Ortega, DA: 851). Frente al realismo moderno que confundía ámbitos, Ortega establece fronteras y se opone a las mezclas: “Vida es una cosa, poesía es otra” (DA: 864). En 1921 advirtió que la pared (realidad) y el cuadro (irrealidad), separados por la frontera del marco, son “mundos antagónicos y sin comunicación”, de modo que para ir de uno a otro hay que dar un brinco (Ortega, MM: 434). El artista incrementa el ser al añadir a lo real la irrealidad del arte, pero al hacerlo “ha cortado el puente” (DA: 858) que comunica esos dos orbes, estableciendo así una diferencia radical de corte ontológico entre lo real y lo irreal o virtual (Morujão *et al.*, 2021: 116). La filosofía del arte orteguiana declara la separación radical entre arte y realidad. Es una estética de marcos. La Rubia precisa que, para Ortega, hay arte porque es posible deslindar, de modo que “la actividad central que hace posible el arte es la enmarcación” (La Rubia, 2005: 244-245). La diferencia entre los dos ámbitos es la razón de que no podamos disfrutar de lo artístico con la misma actitud (natural o humana) con la que vivimos en la realidad. Para gozar del arte tenemos que abandonar esa actitud natural del vivir en la realidad y adoptar una actitud estética, la única que puede conectarlos con un objeto esencialmente estético y no real. Danto subraya como pieza clave de su estética la fundamentación filosófica de esta distinción entre arte y realidad, especialmente complicada a partir de *Brillo Box* de Warhol, que consigue que un objeto sea arte mientras que otros del mundo real, indiscernibles perceptivamente de aquel, no lo son (cfr. Danto, 2013: 66; Danto, 2002: 130 y ss.). Al asumir una esencia propia de lo artístico que lo distingue de lo real y separar lo intrínseco (arte) de lo extrínseco (realidad), Ortega y Danto presuponen, según Derrida (2001: 33, 57, 74), el discurso latente logocentrista de la

filosofía del arte, que va de Platón a Heidegger, sobre “el límite entre el adentro y el afuera del objeto artístico, un discurso sobre el marco”, un discurso que, por preguntar “qué es el arte”, ya implica lo artístico como un sentido verdadero, originario y peculiar, como “un objeto en el cual se pretende distinguir un sentido interior, lo invariante, y una multiplicidad de variaciones externas”. A Ortega le interesa el marco para destacar la diferencia arte/realidad y, con ella, delimitar el *quid* artístico, que es lo verdaderamente relevante para él, de manera que no creemos que su tesis del marco le acerque a la posmodernidad, sino más bien al contrario (La Rubia, 2005: 256-257).

***Epojé* y reducción. El mecanismo fenomenológico de la metáfora como método de deshumanización**

Ahora bien, cómo se deshumaniza, cuál es el método que usa Ortega para deshumanizar la cotidianidad, en qué consiste la desrealización. Aunque afirma la existencia de otros medios, como la inversión infrarrealista de perspectiva que lleva al primer plano los hechos mínimos del mundo vital, “es la metáfora el más radical instrumento de deshumanización” (Ortega, DA: 866). Si Ortega ha asegurado que “el arte es esencialmente irrealización” (Ortega, EEP: 678), y la metáfora es el mecanismo básico para irrealizar, entonces deduce que la metáfora es la esencia del arte, “el objeto estético elemental”, hasta el extremo de que “objeto estético y objeto metafórico son una misma cosa” (EEP: 673). El arte desrealiza, se fuga de lo real creando un ámbito distinto, la irrealidad del universo artístico. Esto es justamente lo que hace la metáfora, la “potencia más fértil” que posee el ser humano, la más creativa: “Todas las demás potencias nos mantienen inscritos dentro de lo real, de lo que ya es (...). Sólo la metáfora nos facilita la evasión y crea entre las cosas reales arrecifes imaginarios” (DA: 865). Partimos del texto eterno de la realidad vital, pero podemos aumentarlo metafóricamente creando orbes de irrealidad. Esto es lo que hace el arte. Por eso el arte joven “trata de realizar la metáfora, hacer de ella la *res* poética” (DA: 867). Responder a la pregunta por cómo se desrealiza equivale a responder a cómo se metaforiza. La respuesta se encontraba ya en el “Ensayo de estética” de 1914 y, aunque no tan explícitamente, permanece en *La deshumanización del arte* y en “Sobre el punto de vista en las artes” (Molinuevo, 1995b: 46). En el texto de 1914, la evocadora metáfora del poeta López Picó que enseña que el ciprés *és com l'espectre d'una flama morta* le sirve a Ortega de ejemplo para explicar el mecanismo metafórico. En ella se ha creado un nuevo objeto metafórico/artístico, el ciprés-llama, que es irreal o virtual, no real. Para crearlo, Ortega comienza advirtiendo que toda imagen o representación tiene dos caras, una es objetiva, mira al objeto, y la otra es subjetiva, pues esa representación del objeto al entrar en la conciencia causa una reacción en el sujeto, un sentimiento, de manera que la “conciencia de” ese

objeto es un acto del yo. Mientras estoy en la actitud natural de ver el ciprés –y lo mismo vale para la llama– tengo ante mí a la realidad ciprés. Al tiempo, y aunque no soy consciente de ello, en tanto me mantengo en actitud natural, está ocurriendo el ciprés como sentimiento/actuación mía, se está ejecutando mi “conciencia de” el ciprés, lo que Ortega (EEP: 677) llama “lugar sentimental o forma yo” del ciprés y la llama. En clave fenomenológica, solo se puede crear aquel objeto metafórico liberándose de este ciprés real, haciendo *epojé* del acto ejecutivo de ver el ciprés (y la llama), y luego, ya de espaldas al ciprés y llama reales, reduciéndose a sus lugares sentimentales o “conciencias de” (cfr. Bozal, 2001: 15-16). Tenemos que “desatender el objeto presente para atender a nuestro acto de visión” (EEP: 676). Se metaforiza, es decir, se desrealiza, desplazando la realidad vivida (ejecutiva) de una cosa a su “conciencia de” o lugar sentimental (Molinuevo, 1995a: 33). Fenomenológicamente, efectuar la *epojé* del ciprés y llama reales, y la reducción a sus respectivas “conciencias de”, es lo que facilita la realización del objeto artístico o metafórico ciprés-llama, porque “el sentimiento-ciprés y el sentimiento-llama son idénticos” (EEP: 676). El ciprés y la llama reales no pueden fusionarse, son diferentes, pero sí pueden hacerlo sus “conciencias de”, sus formas-yo, porque son idénticas. Por qué ocurre esto, cómo podemos saberlo. Conceptualmente no podemos dar razón de ello, es “el hecho siempre irracional del arte”, y así “cada metáfora es el descubrimiento de una ley del universo” (EEP: 677). El artista no sabe discursivamente lo que ha hecho, no puede explicarlo ni después de haber creado la obra. El estilo de cada artista es una forma de desrealizar, de descubrir identidades entre “conciencias de” mediante las cuales construye mundos irreales originales: “El yo de cada poeta es un nuevo diccionario, un nuevo idioma al través del cual llegan a nosotros objetos, como el ciprés-llama, de quien no teníamos noticia” (EEP: 679). Desrealizar es suspender la imagen de lo real, volverse de espaldas a ella y transformarla en esa actividad del sujeto en la que descubre semejanzas inesperadas y sorprendentes entre distintas huellas internas sentimentales que dejan en él las cosas (cfr. Llera, 2005: 99).

En definitiva, la esencia de la actividad artística, la deshumanización, consiste en la reducción a las “conciencias de” de las cosas. Ese es el ámbito de trabajo del arte, no las cosas reales, sino sus lugares sentimentales, las formas virtuales que tienen esas cosas en el yo. El arte parece practicar de forma natural e irreflexiva la *epojé* y la reducción, como si fuese una suerte de “fenomenología práctica o espontánea”, a diferencia de la filosofía fenomenológica reflexiva (Richir, 1999: 22). Por eso el arte es la única región donde por definición trascendemos el mundo real y nos movemos entre irrealidades. En *La deshumanización del arte*, tras distinguir entre el uso natural de la idea para pensar un objeto y su uso inhumano o antinatural, en el que la propia idea se vuelve objeto de nuestro pensar, Ortega (DA: 856) advierte del “uso inesperado que el arte nuevo hace de esta inversión inhumana”. Ahora sabemos cuál

es este uso. El arte joven ha convertido en centro de su labor esta idea o “conciencia de”. Efectivamente, Ortega asegura que, frente al pintor tradicional que pretende pintar una persona real, el artista joven decide “pintar su idea, su esquema de la persona”, de modo que “el expresionismo, el cubismo, etcétera, han sido (...) intentos de verificar esta resolución en la dirección radical del arte. De pintar las cosas se ha pasado a pintar las ideas” (DA: 868). El artista nuevo le da la espalda a lo real y “ha vuelto la pupila hacia los paisajes internos y subjetivos” (DA: 868). En otro texto compara la evolución del arte, especialmente de la pintura, con la de la filosofía, y precisa que el último arte se centra en las ideas, que son “objetos ideales, inmanentes al sujeto o intrasubjetivos”, igual que la filosofía del momento, la fenomenología sin duda, “se fija en lo que hasta ahora se llamaba «contenido de la conciencia», en lo intrasubjetivo (...) un objeto virtual (...) un objeto ideal” (Ortega, PVA: 171 y ss.). Estas “conciencias de”, lugares sentimentales o formas-yo de las cosas reales son precisamente aquellos objetos del arte joven que no son totalmente distintos de los objetos reales, sino que son esas cosas deformadas (desrealizadas): aquel hombre o casa que se parecen lo menos posible a un hombre o a una casa. La “conciencia de” una casa tiene algo de esa casa; el eco subjetivo/sentimental de la casa en el yo se parece lo menos posible a la casa, pero sin dejar de ser esa casa. El texto eterno de la realidad vital de la casa no se ha perdido, permanece en su huella intrasubjetiva. Valiéndose de estas huellas que deja el ejecutarse de las cosas en la conciencia, es como el arte logra metafóricamente, de forma indirecta o disimulada, mostrar el verdadero ser de las cosas, su ejecutarse, aquello que parecía que se escapaba inexorablemente a nuestra contemplación (Harman, 2014: 171). Así despliega el arte su peculiar forma de conocer, mediante esta reducción metafórica a los lugares sentimentales de la ejecución del ser de las cosas. La procedencia fenomenológico-husserliana de estas tesis es clara (Llera, 2005: 107). En 1915, las expuso analíticamente por primera vez, subrayando que es indudable que esta “repentina primavera que en estos últimos años para la Psicología ha venido se debe a la publicación que en 1900 hizo de sus *Investigaciones lógicas* Edmund Husserl” (Ortega, SPS: 526). Ahí mismo declaró Ortega que en actitud natural encontramos los objetos, por ejemplo, la tristeza que vivo, y que “sólo partiendo de mi tristeza hacia adentro, sólo volviéndome a ella de espaldas descubro mi conciencia de esta tristeza” (SPS: 481). Y añadió que Husserl llama a estos actos de conciencia “actos de intención significativa” (SPS: 486), pues en ellos no está cumplido (vivido) lo que menciona. Efectivamente, aquella conciencia de la tristeza que solo descubro mediante reflexión no es triste, de manera que, a pesar de ser tan cercana a la tristeza real vivida, es radicalmente distinta de esta pues en ella no está cumplida la tristeza. Por eso tampoco puede la obra de arte revelar el secreto de las cosas, su íntima realidad ejecutiva. Debido a que se elabora a partir de las reacciones subjetivas a dicha realidad, solo parece hacerlo.

La fuga genial o la fundamentación antropológica del arte

Hemos analizado el qué y el cómo de la deshumanización. Nos falta tratar el porqué, su origen causal. Dado que la desrealización es la esencia del arte, preguntar por qué el ser humano desrealiza es lo mismo que preguntar por qué hace arte. El ser humano desrealiza (hace arte) porque necesita descansar de vivir, de soportar el peso de la existencia. Vivir en serio es estar en el mundo teniendo constantemente que hacer y decidir. De vez en cuando, necesitamos dejar este vivir en serio, desconectar de esta fatigosa vida cotidiana: “El hombre necesita periódicamente la evasión de la cotidianidad en que se siente esclavo, prisionero de obligaciones” (Ortega, ITE: 858). No hay otra forma de descansar de la realidad que trasladarse a la irrealidad, y esto último es lo que nos proporcionan el juego y la farsa. Ortega escribe que “el hombre necesita ser farsante” (ITE: 849), es decir, escapar de la prosa diaria hacia un orbe virtual donde descansar de aquella cotidianidad. Esta operación desrealizadora es la que define al artista y, lejos de ser sencilla, es más bien exigente y excepcional. Se requiere mucha astucia para ejecutar esta “fuga genial” propia del artista, que entonces queda definido como un “Ulises al revés, que se liberta de su Penélope cotidiana y entre escollos navega hacia el brujerío de Circe” (DA: 859). Necesitamos divertirnos, vivir en broma, o sea, jugar, “dejar de hacer todo lo demás que hacemos seriamente”, pues mientras jugamos “no hacemos nada *en serio*” (ITE: 847). El juego es la “técnica que el hombre posee para suspender virtualmente su esclavitud dentro de la realidad, para evadirse, escapar, *traerse* a sí mismo de este mundo en que vive a otro irreal” (ITE: 847). Jugar equivale a dis-traerse, a di-vertirse, a divergir o apartarse de la realidad para verterse en una irrealidad. Farsa y juego tienen la misma condición, liberarse de la seria vida real, ser algo sin serlo real y seriamente, como en broma. En ambos, el ser humano vive en “un mundo irreal” precisamente por ser irreal (ITE: 844). Igual que el juego es “la más pura invención del hombre”, lo que más nos define, “la farsa existe desde que existe el hombre (...) una dimensión constitutiva, esencial de la vida humana (...) un lado imprescindible de nuestra existencia” (ITE: 844, 847). El descanso de lo real implica la huida a lo irreal. Ahora bien, dado que el arte es desrealización y que la metáfora, esencia de lo artístico, es la única potencia que nos saca de lo real y construye universos irreales, imaginarios, Ortega deduce no solo que “el arte es juego, diversión, «como si», farsa”, sino que “la forma más perfecta de la evasión al otro mundo son las bellas artes” (ITE: 866, 848). Lo son porque nos liberan de la vida real de forma más efectiva que cualquier otra experiencia lúdica, pues su esencia es precisamente la construcción de ámbitos virtuales donde descansar de la grave realidad. Por ello, Ortega considera que el origen de la metáfora, del arte, en suma, es un “instinto que induce al hombre a evitar realidades”, una voluntad de irrealidad, de farsa (Ortega, DA: 865. Cfr. Aubert, 2008: 14; García, 1997:

207-212). En tanto el arte supone la liberación temporal de nuestra esclavitud de la voluntad, Schopenhauer (2016: 240-243) espera de él la salvación de la humanidad, algo muy trascendente. El arte en Ortega ejerce una función parecida en la economía vital, liberarnos del vivir diario, pero no se espera de él ninguna salvación de la especie humana, sino solo de la seriedad del vivir, lo que lo convierte en algo más bien intrascendente y, por ello mismo, interesante.

Pero por qué el ser humano necesita descansar de la vida seria y evadirse de la realidad, por qué no puede existir sin farsa, juego o diversión. Por qué necesita el arte. Por qué no puede vivir entregado sin más al vivir serio de la existencia real y precisa darse vacaciones de realidad. La respuesta de Ortega es que el ser humano no solo vive en este mundo real, sino que vive en dos mundos, en el real y en el mundo irreal o virtual que ha creado/descubierto su fantasía o imaginación, términos equivalentes en el discurso orteguiano (cfr. Conill, 2008; Conill, 2012). Por eso no puede vivir solo en este mundo real y tiene que desconectarlo de vez en cuando. Esta tesis ha sido modulada progresivamente por Ortega a lo largo de su trayectoria de pensamiento. Aparece ya en 1914 al advertir la “naturaleza fronteriza” del ser humano entre la realidad y la idealidad (Ortega, MQ: 810). El fundamento de esta comprensión del ser humano se encuentra en la fantasía, pues ella aumenta el mundo real en el que ya se encuentra añadiéndole otro universo donde escapar de aquel, la irrealidad. Precisamente por ser “el animal fantástico”, el animal que “nació de la fantasía” (Ortega, NIHU: 1367), el ser humano es esencialmente ciudadano de dos mundos, del real que le es dado y del virtual que él descubre y explicita. La vida humana está compuesta por el binomio de farsa y seriedad. Sin imaginación, el ser humano no se sentiría cansado de la realidad que, entonces, sería su único hogar. Este poder imaginativo es el que le ha permitido descubrir ese orbe irreal que, aunque es interior y está enfrentado a la áspera realidad cotidiana, está poblado por las posibilidades que laten en el mundo real externo (cfr. Villacañas, 2023: 893 y ss.). Este universo virtual arrancado de las profundidades de la realidad y desvelado por la fantasía es lo que llamamos “cultura”, que también es hija de la fantasía, y productos fantásticos son la justicia y la felicidad, la razón y el pensar, el punto matemático, la línea recta y toda la matemática y la física (Ortega, NIHU: 1367). El ser humano vive al tiempo en esos dos mundos y, por ello, es un “animal esencialmente desequilibrado” (NIHU: 1366). Con el pie en la realidad y la imaginación en la cultura, el ser humano pretende evadirse del prosaísmo de aquella para habitar en la idealidad de esta. El descubrimiento de su mundo interior cultural, lleno de fantasías, le hizo sentirse en el mundo real fuera de sí, exiliado o desterrado, descontento con él y nostálgico de aquel universo imaginario. En suma, “el hombre es *a nativitate* extranjero” (Ortega, 2001: 25). El ser humano no solo está inadaptable a la realidad en la que está; esencialmente insatisfecho con ella y provisto de un originario impulso de huida, el ser humano es inadaptable a

esa realidad. Su propia fantasía le llevó a percatarse de que no pertenecía a la realidad en la que estaba y en la que se sentía prisionero. Con medio cuerpo fuera del mundo real en un ámbito tan distinto como el de la cultura, el ser humano protesta constantemente contra lo real y pretende, por un lado, adaptarlo mediante la técnica a sus imaginaciones, y, por otro, abandonarlo huyendo a regiones virtuales. Necesitaba otro mundo, más acorde a sus imaginaciones. Regalado (1990: 289 y ss.) ha subrayado la analogía formal entre el gnosticismo y esta posición orteguiana, porque en ambos casos el ser humano está situado en un mundo que no siente como suyo, que le resulta extraño, y siente nostalgia de otro mundo superior al que cree pertenecer. En la base del origen y de la naturaleza del ser humano hay un extrañamiento (Villacañas, 2023: 1066). El ser humano de Ortega no es el guarda heideggeriano del ser que habita originariamente el mundo y que debe dar un paso atrás para recuperar su colocación en la *Lichtung*. No ha sido arrojado de ningún paraíso. Forastero en el mundo real, pretende escapar de él adaptándolo a sus fantasías mediante la técnica. Este mismo espíritu gnóstico subyace secretamente a la desrealización artística.

A modo de conclusión, volvemos a encontrar aquí el humanismo orteguiano. La voluntad de fuga que explica la creación artística reafirma la humanidad del arte, su fundamento antropológico, e impide pensarlo en términos ontológicos como experiencia del ser. Todo, el arte incluido, se explica en la filosofía de Ortega desde la base radical del ser humano dual, con una mitad encajada en unas determinadas circunstancias reales y la otra en las idealidades que ha ido extrayendo de la rica mina de la realidad. El humanista Ortega sostiene que siempre estamos en un plano donde solo hay humanidad por todas partes. También las profundas creaciones del misterioso guarda del ser de Heidegger son un producto del ser humano, eternamente insatisfecho con lo existente. ●

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUBERT, P. (2008): "Préface", en Ortega y Gasset, J., *La deshumanización de l'art*. Cabris: Sulliver, pp. 7-28.
- BOZAL, V. (2001): "Ortega y Gasset: el ver del arte, proximidad y distancia", *Revista de Occidente*, n.º 241, pp. 7-20.
- CEREZO, P. (1984): *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- CONILL, J. (2008): "Fantasía y vida en el pensamiento de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 16-17, pp. 107-120.
- CONILL, J. (2012): "La superación del naturalismo en Ortega", *Isegoría*, n.º 46, pp. 167-192.
- DANTO, A. (2002): *La transfiguración del lugar común* (1981). Trad. Á. y A. Mollá. Madrid: Paidós.
- DANTO, A. (2005): *El abuso de la belleza. La estética y el concepto del arte* (2003). Trad. C. Roche. Barcelona: Paidós.
- DANTO, A. (2013): "El mundo del arte" (1964). Trad. J. Roaro. *Disputatio*, n.º 2-3, pp. 53-71.
- DERRIDA, J. (2001): *La verdad en pintura* (1978). Trad. M. González y D. Scavino. Buenos Aires: Paidós.
- FERRARI, E. (2016): "La epistemología del arte de Ortega: preámbulo para su propuesta formal(ista) de la novela", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 32, pp. 139-155.
- FONCK, B. (2023): *José Ortega y Gasset. Penseur de l'Europe*. Paris: Les belles lettres.
- GADAMER, H-G. (1999): *Verdad y método I* (1960). Trad. A. Agud y R. de Agapito. Salamanca: Sígueme.
- GARCÍA ALONSO, R. (1997): *El naufrago ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset*. Madrid: Siglo XXI.
- GIUSTINIANI, E. (2013): "Una estética raciovitalista", en Zamora, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 287-309.
- GUTIÉRREZ POZO, A. (2003): *La aurora de la razón vital*. Madrid: Mileto.
- HARMAN, G. (2014): "Aesthetics as Cosmology", en Gangvik, E. (ed.), *Meta.Morf 2014: Lost in Transition*. Trondheim, Noruega: TEKS Publishing, pp. 168-175.
- HEIDEGGER, M. (2003): "El origen de la obra de arte" (1935/36), en *Caminos de bosque*. Trad. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza.
- JIMÉNEZ, J. (1995): "El arco de la estética", *Revista de Occidente*, n.º 168, pp. 5-22.
- LA RUBIA, F. (2005): *Una encrucijada española. Ensayos críticos sobre Miguel de Unamuno y Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- LLERA, L. (2005): "Introducción", en Ortega, J., *La deshumanización del arte*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 9-128.
- LORENZO, R. (2022): "Notas sobre la estética de Ortega y Harman", en Expósito, N. y Domingo, T. (eds.), *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, pp. 109-123.
- MOLINUEVO, J. L. (1995a): "Estudio introductorio", en Ortega, J., *El sentimiento estético de la vida (Antología)*. Madrid: Tecnos, pp. 9-63.
- MOLINUEVO, J. L. (1995b): "La deshumanización del arte en clave de futuro pasado", *Revista de Occidente*, n.º 168, pp. 43-60.
- MOLINUEVO, J. L. (2002): *Para leer a Ortega*. Madrid: Alianza.
- MORUJÃO, C.; DIMAS, S. Y RELVAS, S. (2021): *The Philosophy of Ortega y Gasset Reevaluated*. Cham: Springer.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2001): "Notas de trabajo sobre Heidegger. Primera parte". Ed. de J. L. Molinuevo y D. Hernández. *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 2, pp. 9-27.
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- AP: "Adán en el Paraíso" (1910), en *Personas, obras, cosas*, II, pp. 58-76.
 - APP: "El arte en presente y en pretérito" (1925), en *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela*, III, pp. 909-916.
 - DA: "La deshumanización del arte" (1925), en *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela*, III, pp. 847-877.
 - EEP: "Ensayo de estética a manera de prólogo" (1914), I, pp. 664-680.

- FHH: "La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología" (1928), en *Goethe desde dentro*, V, pp. 229-247.
 - ITE: "Idea del teatro" (1946), en *Idea del Teatro. Una abreviatura*, IX, pp. 825-872.
 - KAN: "Kant. Reflexiones de centenario (1724-1924)" (1924), en *Kant*, IV, pp. 255-275.
 - MM: "Meditación del marco" (1921), en *El Espectador III*, II, pp. 431-436.
 - MQ: *Meditaciones del Quijote* (1914), I, pp. 745-825.
 - NIHU: *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History* (1948), IX, pp. 1185-1408.
 - ODE: "El origen deportivo del Estado" (1925), en *El Espectador VII*, II, pp. 705-719.
 - PGDD: "Pidiendo un Goethe desde dentro.– Carta a un alemán" (1932), en *Goethe desde dentro*, V, pp. 120-142.
 - PMR: "Para un Museo Romántico (conferencia)" (1922), en *El Espectador VI*, II, pp. 623-632.
 - PPA: "Prólogo para alemanes" (1934), IX, pp. 125-165.
 - PSPP: "La pedagogía social como programa político" (1910), en *Personas, obras, cosas*, II, pp. 86-102.
 - PVA: "Sobre el punto de vista en las artes" (1924), en *Goethe desde dentro*, V pp. 160-173.
 - QF: *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, pp. 233-374.
 - RE: "Renan" (1909), en *Personas, obras, cosas*, II, pp. 31-52.
 - REV: "La reviviscencia de los cuadros" (1946), en *Papeles sobre Velázquez y Goya*, VI, pp. 607-623.
 - SCH: "Max Scheler.– Un embriagado de esencias (1874-1928)" (1928), en *Goethe desde dentro*, V, pp. 216-220.
 - SH: "El sobrehombre" (1908), I, pp. 176-179.
 - SPS: *Sistema de la Psicología* (1915), VII, pp. 427-534.
 - TNT: *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, pp. 557-652.
 - VCIR: "[Variaciones sobre la *circum-stantia*]" (1912), VII, pp. 295-306.
 - VEJE: "[Vida como ejecución (El ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]", VIII, pp. 197-232.
- REGALADO, A. (1990): *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza.
- RICHIR, M. (1999): "Commentaire de Phénoménologie de la conscience esthétique", *Revue d'esthétique*, n.º 36, pp. 15-23.
- SALMERÓN, F. (2002): *Las mocedades de Ortega y Gasset* (1959). México: El Colegio Nacional.
- SCHOPENHAUER, A. (2016): *El mundo como voluntad y representación, I*. Trad. P. López. Madrid: Trotta.
- TOYOHIRA, T. (2022): "El arte sin contenido humano en Ortega, Worringer y Sontag", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 44, pp. 135-157.
- VATTIMO, G. (1993): *Poesía y ontología*. Trad. A. Cabrera. Valencia: Universidad de Valencia.
- VILLACAÑAS, J. L. (2023): *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar.

Fernando Salmerón, José Gaos y José Ortega: algunos puntos de convergencia de su filosofía

Sandra García Pérez

ORCID: 0009-0003-7129-9505

Resumen

En este escrito se abordan algunas nociones esenciales del pensamiento de Fernando Salmerón Roiz, que explican su compromiso filosófico y educativo. Para ello, aquí se describe brevemente la relación que guarda con sus dos grandes influencias: José Gaos y José Ortega y Gasset. Se destaca el papel de Gaos como mentor de Salmerón, reconocido en múltiples escritos y prólogos. La influencia de Ortega se refleja en la tesis de grado de Salmerón, posteriormente publicada como libro, dedicada a sus primeros años; también en la claridad de su prosa. A partir de esto, se puede notar cómo Salmerón articula la relación entre filosofía, cultura y educación, donde destacan los puntos de convergencia entre estos ámbitos en su obra.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Gaos, Salmerón, filosofía, cultura, *paideia*, educación

Abstract

This paper addresses some essential notions of Fernando Salmerón Roiz's thinking, which explain his philosophical and educational commitment. To this end, it briefly describes his relationship with his two major influences: José Gaos and José Ortega y Gasset. It highlights Gaos' role as Salmerón's mentor, recognised in numerous writings and prologues. Ortega's influence is reflected in Salmerón's thesis, later published as a book, dedicated to his early years, as well as in the clarity of his prose. From this, we can see how Salmerón articulates the relationship between philosophy, culture and education, highlighting the points of convergence between these fields in his work.

Keywords

Ortega y Gasset, Gaos, Salmerón, philosophy, culture, *paideia*, education

Fecha de recepción: 18/06/2025

Fecha de aceptación: 29/10/2025

Introducción

El esquema que hace Patrick Romanell, en su famoso libro *La formación de la mentalidad mexicana*, califica como “neo-ortegaianos” a Samuel Ramos, Leopoldo Zea, E. O’Gorman y Justino Fernández¹, pero no al filósofo Fernando Salmerón Roiz, nacido en la ciudad de Córdoba, Veracruz, el 30 de octubre de 1925; sin embargo, también él podría ser enlistado aquí sin mucho problema, si recordamos esta constante relación entre la circunstancia y el esfuerzo del pensamiento, base del raciovitalismo y el proyecto de Gaos, que parece seguir Salmerón en su obra *Las mocedades de Ortega y Gasset*, aun con

¹ P. ROMANELL, *La formación de la mentalidad mexicana*. México: El Colegio de México, 1954, p. 156.

Cómo citar este artículo:

García Pérez, S. (2026). Fernando Salmerón, José Gaos y José Ortega: algunos puntos de convergencia de su filosofía. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (52), 99-117. <https://doi.org/10.63487/reo.619>

Revista de
Estudios Ortegaianos
N° 52. 2026
mayo-octubre



esa ambigüedad que nos descubre el estudio de Aurelia Valero Pie², donde cita documentos y cartas no publicadas de Gaos.

Aunque Salmerón se separa en asuntos determinantes de Ortega y de Gaos, no dejan de ser influencias que aparecen en varios momentos de su trayectoria intelectual. Parece que siempre que habla de ambos, es tanto para descubrir como para confrontar varias de sus motivaciones y proposiciones, hasta separarse de ellos cuando le parece necesario. Al final, parece que lo que muestra la vida de Fernando Salmerón es un apego más fuerte, no a sus respetables maestros, sino a aquello que Gaos señala como el compromiso de la filosofía como actividad primordial del hombre para la humanidad, es decir, la relación entre filosofía y *paideia*, que conlleva una ampliación y/o renovación de la cultura y la política de la cultura.

En este repaso de los tres filósofos iberoamericanos se pretende destacar algunas de sus coincidencias, a partir de las ideas referentes a la filosofía y su enseñanza, a la filosofía y la universidad, a la cultura y a la política de la cultura, para cerrar con lo que se ha nombrado “Sobre las huellas de Ortega”.

La filosofía y su enseñanza

Si bien la influencia de José Gaos –quien tenía una personalidad muy fuerte y era un gran maestro, como dice Miró Quesada³– está muy clara en la trayectoria de Salmerón, como en otros de sus alumnos que lo reconocen, Fernando se va alejando de ciertas ideas de su maestro conforme va madurando su pensamiento. Esto ocurre especialmente con la idea de filosofía, que Gaos caracterizó en varias de sus disquisiciones y que fue particularmente reabierto en el seminario de filosofía moderna que el maestro propuso en 1958, cuyos textos fueron reunidos por Aurelia Valero en el libro *Filosofía y vocación*. En ese seminario, Gaos enfatiza con toda sinceridad la relación que había establecido antaño entre la filosofía y la soberbia:

Veinte años después, en este día de hoy, pienso aún, con más rigor, que si la soberbia no es la esencia de la filosofía misma, es decir, de los filosofemas mismos, sí es uno de los ingredientes del complejo radicalmente motivante de que

² A. VALERO, *José Gaos en México: Una biografía intelectual, 1958-1969*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2012.

³ L. OLIVÉ y L. VILLORO, *Homenaje a Fernando Salmerón. Filosofía moral, educación e historia*. México: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1996, p. 481. Del primero, también *vid.* “Educación, moral y cultura: tres facetas del pensamiento de Fernando Salmerón”, *Diánoia*, vol. 43, n.º 43 (1997), pp. 234-244. DOI: 10.22201/iifs.18704913e.1997.43.509. Disponible en: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1997.43.509>

se conciban los filosofemas por los filósofos, hombres representativos de algo esencial de los hombres o del hombre en general⁴.

Gaos comprende a la filosofía como una aspiración a despertar la curiosidad intelectual, el afán de superioridad y una dominación de saber que pueda lucirse⁵. En un diálogo con Francisco Larroyo en 1944, ya lo había reiterado de la siguiente manera:

Filosofía es “busca de los primeros principios”, “fundamentación radical”, “reflexión trascendental”, “elevación a punto de vista superior”, “el más elevado”. Todo esto ¿no significará nada antropológicamente? ¿Sí? ¿Qué? Para responder no encuentro palabra más propia que “soberbia”. Propónganseme otras⁶.

En este sentido, Javier Muguerza nos recuerda que para Gaos la filosofía se vuelve personalísima, una autobiografía, prácticamente hasta el monólogo, según la siguiente cita que hace del libro *De la filosofía*: “Por eso no hay diálogo filosófico (filosóficamente a fondo, no puede haber más que monólogo en soledad), y no es mi culpa que esto reduzca al absurdo los congresos de filosofía y la misma enseñanza de la filosofía”⁷.

Gaos, como también confirma Miró Quesada, no creía en la filosofía, “a pesar de ser filósofo de la cabeza a los pies”⁸. La misma lectura la tuvo en su momento Francisco Larroyo en “Discusión sobre el concepto de filosofía”, cuando sostuvo que en Gaos “en rigor, no se trata de un concepto de filosofía, sino de una personalísima concepción valorativa del mundo”⁹. Esta concepción –se podría añadir– se deriva de los tres momentos vividos por Gaos: vocación, profesión y decepción.

En cambio, Salmerón sí quería ser filósofo, tenía una visión positiva sobre la filosofía. Por esto, como casi todos los filósofos cercanos a Gaos, Salmerón da un paso adelante respecto de la idea que ofrece repetidamente su maestro sobre la filosofía y sus compromisos. Sobre el asunto de la soberbia y el tono desanimado, casi escéptico que toma el discurso de Gaos, Salmerón no manifiesta, hasta donde sabemos, este cansancio de asumirse como filósofo y de estar en la actividad académica sólo por las “inercias” que ella crea¹⁰. La dirección que siguió Salmerón después de las lecciones de su maestro fue

⁴ A. VALERO, *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 37.

⁵ *Ibidem*, p. 33.

⁶ J. GAOS, “Discusión sobre el concepto de filosofía”, en *Obras completas III. Ideas de la filosofía (1958-1950)*. México: UNAM, 2003, p. 300.

⁷ En *Homenaje a Fernando Salmerón*, ed. cit., p. 439.

⁸ *Ibidem*, p. 482.

⁹ En *Obras completas III*, ed. cit., p. 287.

¹⁰ A. VALERO, *Filosofía y vocación*, ed. cit., p. 41.

la filosofía analítica. No negaba lo aprendido en ellas, pero sí se posicionaba de otro modo, como lo explica Miró Quesada en su escrito “Fernando Salmerón: filósofo, racionalista y maestro”:

Y por eso distingue dos clases de filosofía: la filosofía de las concepciones del mundo que, en último término, es aventura personal y que, con no poca frecuencia, conduce a resultados irracionales; y la filosofía que, por ser *auténticamente racional*, puede ser corroborada por los hechos, pues presenta aspectos científicos. O sea, *una filosofía que no pueda reducirse a una aventura personal*¹¹.

Por otro lado, respondiendo a esta “imposibilidad” de la filosofía como diálogo y la imposibilidad de su enseñanza planteada por su maestro, Salmerón sigue la famosa distinción kantiana entre “filosofía y filosofar”¹², es decir, la filosofía como dimensión histórica, de los sistemas filosóficos y sus autores, y la filosofía como actividad, como ejercicio, que sólo se da usando la propia razón¹³. Esta distinción kantiana, que también anuncia Ortega cuando trata de responder qué es la filosofía y dice que la tomará como “la actividad misma filosófica, el filosofar mismo”¹⁴, le permite atraer para sí la dimensión enseñable y los rasgos más humanos de la filosofía, además de poner atención especial en los clásicos, que es donde sí coincide con Gaos, quien afirmó que “la Historia filosófica de la filosofía y ella sola puede enseñar al pensador y al principiante”¹⁵, porque “la filosofía es su historia, el conjunto, la sucesión histórica de las filosofías”¹⁶.

Asimismo, la actitud negativa de esta posición de Gaos parece ser superada, de principio, tanto por la actividad pedagógica como por la administrativa con la que Salmerón conjunta el trabajo filosófico, actividad que es positiva y parece tener ciertos resultados para la cultura mexicana. Recordemos que Salmerón fue rector de la Universidad Veracruzana (UV), fundó y dirigió la Facultad de Filosofía y Letras de esa institución, en la ciudad de Xalapa; también fue director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), tuvo el cargo de director general de Enseñanza Superior e Investigación Científica de la Secretaría de Educación Pública (SEP) y dirigió el Centro de Estudios Filosóficos del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM; dirigió la revista *Diánoia*

¹¹ En *Homenaje a Fernando Salmerón*, ed. cit., p. 483.

¹² I. KANT, *Lógica. Introducción al estudio de la filosofía*. México: Editora Nacional, 1972.

¹³ F. SALMERÓN, *Cuestiones educativas y páginas sobre México*. México: Universidad Veracruzana, 1980, p. 86.

¹⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* México: Espasa Calpe, 2000, p. 38. *Vid.* en la edición actualmente canónica de *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, vol. VIII, p. 237.

¹⁵ En *Obras completas III*, de Gaos, ed. cit., p. 242.

¹⁶ *Ibidem*, p. 244.

y cofundó la revista *Crítica*; fue miembro de El Colegio Nacional, miembro de la Junta de Gobierno de la UNAM e investigador emérito del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Tres años antes de su muerte, en 1994, ingresó en la Academia Mexicana de la Lengua.

Respecto de la influencia de Ortega, el mismo José Gaos, en el prólogo a *Cuestiones educativas y páginas sobre México* de 1962, caracteriza las reflexiones de Salmerón en la línea orteguiana abierta por Samuel Ramos, que plantea la necesidad de pensar las circunstancias, en este caso, de un país aún en trance, con una consciencia que despertaba y se reconocía como una cultura *sub specie contingentis* y no *aeterni*. Gaos afirma que al trabajo de Salmerón se le puede ubicar como una filosofía de la cultura y del hombre, “antropológica, existencia, por fuerza de la naturaleza de su objeto, que es el sujeto, y una filosofía humanista, liberal y del trabajo”¹⁷. También habla del compromiso de Salmerón con una filosofía pedagógica, acorde con su postura sobre la relación entre la filosofía y la *paideía*. Gaos sostiene que esta relación tiene su origen en Platón. Pero lo dice también por el estilo de la escritura del filósofo cordobés, que parece tomar el camino de Ortega sobre el ensayo. Este rasgo lo destaca Miró Quesada en su estudio citado:

Salmerón escribe, probablemente sin quererlo, de la misma manera que Ortega (...). Se le entiende perfectamente bien en una primera lectura, mas, para darse cuenta de las profundidades que subyacen al texto explícito, hay que haberse dedicado a la filosofía durante muchos años¹⁸.

Recordemos que Ortega y Gasset afirmaba que la obligación del filósofo era, en efecto, navegar por las profundidades de ciertos temas, pero para traerlos a la luz y mostrarlos para la comprensión de todos¹⁹, por eso afirma que “la claridad es la cortesía del filósofo”²⁰. De otra manera, el esfuerzo de pensar se agota en forjar más resquicios que, al no generar comprensión, tampoco generan posibilidad de cambios para mejorar las circunstancias.

Parte de este compromiso de claridad, que Salmerón trata de mantener en toda su obra, coincide con su concepción de filosofía, que irá de la mano, como bien dice Gaos, con su concepción de educación. Para el filósofo cordobés, la filosofía se define por su tarea, que no consiste en reemplazar las concepciones del mundo ni competir con sus pretensiones, sino en su capacidad de examinar sus credenciales y discernir, entre esas pretensiones, las legítimas y las que

¹⁷ En *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, ed. cit., p. 11.

¹⁸ En *Homenaje a Fernando Salmerón*, ed. cit., p. 465.

¹⁹ J. ORTEGA Y GASSET, “Pasado y porvenir para el hombre actual”, en *Obras completas IX*. Madrid: Revista de Occidente, 1965, p. 632. *Vid.* en la edición actual de *Obras completas*, ed. cit., vol. VI, pp. 778 y ss.

²⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, ed. cit., p. 39. En *Obras completas*, VIII, p. 238.

no lo son. Es decir, asume lo que ya dijimos de la filosofía como actividad o acción propia del pensamiento: *filosofar*, que –de acuerdo con Ortega– lleva al hontanar que “únicamente pulsa en soledad”²¹.

Siguiendo la influencia de la filosofía analítica que se introdujo en Latinoamérica en los años 40 con la traducción de autores como Bertrand Russell, y que según Gustavo Leyva²² cobra madurez en los 60 con la fundación de la revista *Crítica*, que Salmerón funda con Alejandro Rossi y Luis Villoro, se resalta la función analítica y crítica de la filosofía en México. En *La filosofía y las actitudes morales* de 1971, Salmerón sostiene que con el trabajo analítico de la filosofía, que consiste en disolver falsas cuestiones y apartarlas de las auténticas, la filosofía recupera su tradición de la argumentación crítica²³. Esta línea crítica se nota más en el texto *La filosofía, la educación y la crítica*, de 1972, donde sostiene un fin social y no sólo personal, que hace de la filosofía una actividad importante que encuentra su máximo sentido en la educación. La filosofía como vivencia despierta en el educando su espíritu crítico:

Para Salmerón, el espíritu crítico, la actitud crítica, la crítica sin más, constituyen en última instancia un hábito en el sentido aristotélico que lo distingue de una simple habilidad al alcance de un experto, esto es, se trata de una disposición íntegra de la persona del filósofo y, si se quiere, de una virtud que, según Aristóteles, tan sólo puede ejercitarse en una dirección –la positiva, la que diferencia a los hábitos virtuosos de los viciosos– y no admite otra ejemplificación que la conducta de aquel que la posee²⁴.

Según se puede notar, la actividad crítica aparece como esencia de la filosofía, pero también, la actividad bienhechora que apunta a la verdad. Salmerón sostiene que podemos aceptar sin problema la posibilidad de que el hombre que busque la verdad se equivoque, como aquel hombre moral que comete errores en su conducta. Pero, aun así, siguiendo el argumento de Aristóteles, la acción virtuosa está presente y no se usa para el error, como tampoco se usa el sentido moral para hacer el mal. Por tanto, se puede concluir que la filosofía es una actividad virtuosa de suyo que tiene que practicarse, es decir, siguiendo la distinción kantiana, se tiene que incentivar como *filosofar*. Esto señala el vínculo entre la filosofía y el mundo vital.

La vida cotidiana ya contiene las cuestiones que la filosofía aclara, descubre y exhibe. La filosofía tiene sentido precisamente por esa naturalidad del hombre de comprender la experiencia vivida que, como tal, no alcanza por sí

²¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Origen y epílogo de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 53. En *Obras completas*, IX, p. 616.

²² G. LEYVA, *La filosofía en México en el siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2018.

²³ *Vid. Homenaje a Fernando Salmerón*, ed. cit., p. 445.

²⁴ *Ibidem*, p. 446.

misma a distinguir con claridad las dificultades ni alcanza a ver los problemas y resolverlos. Esta relación entre mundo vital y filosofía marca su carácter originalmente “problemático”²⁵. Sin embargo, la filosofía también lo es por su historia, que no es la historia de problemas completamente cerrados y superados, sino un repertorio de problemas abiertos, y por ello representan, dice Salmerón:

Una tarea infinita en que se afanan a un tiempo miles de hombres provistos de determinados métodos de trabajo y dispuestos a llevar la investigación hasta sus últimos límites (...). Lo que encontramos al ingresar a la filosofía no es realmente un estado de cosas, sino simplemente una vía de acceso a las cosas, un camino, es decir, un método²⁶.

La profundidad filosófica nos lleva al pasado, a la tradición filosófica, pero no se mantiene en la época inmediatamente anterior, sino que se opone a su continuidad, y esto nos remonta a los clásicos, que nos ayudan a repensar los problemas desde ese origen del pensar para arrancar posibilidades para el presente. Así, se integra el pasado entero en cada nuevo avance.

Hay hombres en toda la tradición filosófica que se vuelven horizontes del trabajo particular, como una especie de *humus* en que se apoyan y por el cual crecen los trabajos de investigación y las actividades culturales: “A estos hombres singulares los llamamos clásicos, y sus obras nos sirven para descubrir la trayectoria concreta de la filosofía a través de la historia, que está en la base de nuestra situación filosófica”²⁷.

La filosofía, siendo una “tarea infinita”, se materializa constantemente como una operación concreta que se ejecuta en una situación determinada; es un hacer que se nombra filosofar. Y filosofar es ejercer constantemente una actitud reflexiva y crítica, de ahí la famosa frase kantiana sobre la enseñanza de la filosofía. Por tanto, la enseñanza de la filosofía no es la repetición de una serie de conocimientos que vienen del pasado y nos obnubilan, sino el ejercicio propio que nos lleva a introducirnos en esa tradición para responder a un presente y situación particular. Hay en ella aptitudes didácticas de por medio que ligan la filosofía con la pedagogía, como si esta fuera la última palabra de la filosofía. Algunos asumen a la pedagogía general como filosofía concreta, “o a la filosofía misma como una teoría general de la educación”²⁸.

²⁵ *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, ed. cit., p. 85.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 86.

²⁸ *Ibidem*.

Filosofía y Universidad

Según Fernando Salmerón, la filosofía como actividad no es banal, no cae en el vacío. La filosofía cumpliría, en su actividad primordial, el filosofar, con causas trascendentes a la misma filosofía, es decir, al avance del conocimiento, la moralidad y el cambio social. La filosofía está asentada en el suelo que la configura en un presente, en una circunstancia. Y si la filosofía es el quehacer más alto de actividad crítica, e implica el desarrollo de habilidades y el acercamiento a diversos conocimientos, entonces se hace necesaria para la educación.

La relación entre filosofía y pedagogía implica que sin *paideía*, como circunstancia general del hombre, no puede haber filosofar, y viceversa. Por ello, Salmerón remarca en muchos de sus escritos el vínculo inseparable entre el filosofar, el espíritu crítico y la universidad. En la circunstancia de México, Salmerón encuentra como problemática la falta de los estudios filosóficos fuera del centro de este país, así como la falta de estudios universitarios. Este es el contexto al que se dirige Salmerón, pues “la tradición universitaria es débil, por no decir inexistente, y hay que ir construyéndola a toda costa”²⁹.

En los años en que ve Salmerón esta necesidad, a mediados del siglo XX, en México predomina una sociedad agraria que comenzaba su etapa de industrialización: ciudades pequeñas, numerosos poblados rurales, frente a la moderna capital del país (Distrito Federal entonces), con su visión jerárquica sobre la provincia: “Culturalmente nuestras provincias no tienen otro papel que el de un modesto consumidor de libros, son un público más o menos distraído”³⁰. La tarea que asume Salmerón está movida por una visión y vocación humanista que plantea el vínculo entre el hombre, su ejercicio primario como ente racional y la circunstancia en y de la que participa, que será la línea que el cordobés conserve en toda su obra y que lo une –a nuestro parecer– al raciovitalismo.

Por eso, Fernando Salmerón expone una confianza en el porvenir del hombre pero basado en su dimensión social, esto es, espera la mejora de la sociedad, de su cultura a través de la educación, para que los individuos sean impactados *sin excepción, como comunidad humana*, todo en favor de la persona humana³¹. La confianza en la Universidad viene de su participación comprobada en la mejora del país. La Universidad Nacional era la muestra perfecta para los intelectuales de la época de que la educación era importante y hacía factible el mejoramiento de la situación humana. La Universidad Veracruzana nace el 28 de agosto de 1944, aunque se inaugura el 11 de septiembre. Su primer rector, por cierto, fue otro cordobés, el doctor Manuel Suárez Trujillo.

²⁹ *Ibidem*, p. 14.

³⁰ *Ibidem*, p. 70.

³¹ *Ibidem*, p. 15.

Cuando Salmerón hace un recuento de los avances de la institución en 1962, afirma lo siguiente:

La universidad ha cumplido paralelamente una evolución espiritual: sus trabajos son cada vez más rigurosamente académicos; definitivamente abandonado el provincialismo infecundo y los prejuicios de aldea, la Universidad ha ganado en madurez y universalidad de criterio, en libertad de inteligencia, en amplitud espiritual; hunde sus raíces en la tierra propia, ha ganado también en responsabilidad, responsabilidad en el sentido etimológico, como necesidad de dar respuesta a un llamado de nuestro contorno³².

Es decir, si el papel de la Universidad es provocar una evolución espiritual, para lo cual cultiva la inteligencia, la libertad y responde al contexto en el que se inscribe, entonces hay un sentido esencial de esta tarea. Pero, además, si se está comprobando que esta tarea se está cumpliendo, y va materializando nuevas circunstancias para un estado y para un país, entonces se abre un sentido que fortalece el vínculo mencionado entre filosofía y educación. Sin duda, este es el ánimo que permitió a Salmerón asumir sus compromisos como funcionario, pero también, lo motivó a fortalecer el compromiso que le imponía la filosofía como espíritu crítico.

Motivado en el crecimiento de la Universidad Veracruzana, Salmerón comienza a despejar las dudas sobre su misión como filósofo y la misión de la Universidad. Sostiene que el propósito de la Universidad en el Estado es meditar profundamente sobre los temas intelectuales más importantes, no sólo sobre los asuntos “urgentes”³³. Los problemas que plantean los hombres que piensan (los clásicos) y los hombres de acción (del presente industrial) deben ser pensados por la Universidad para que ella aclare y así ilumine a todo el sistema educativo. Es decir, Salmerón coloca, como Ortega, aunque sobre otras bases, a la Universidad como centro de ilustración³⁴, que implica un proceso alejado del adoctrinamiento y de la pura especialización. Así, su idea principal al respecto no es organizar una estructura de simple transmisión de “experiencias y triquiñuela de los viejos oficios liberales”, ni se trata del dominio del contenido intelectual de las profesiones, sino de “la creación intelectual, la investigación y el progreso científico. La verdadera tarea de la Universidad es pensar”³⁵.

³² *Ibidem*, p. 23.

³³ F. SALMERÓN, *La filosofía y las actitudes morales*. México: Siglo XXI, 1991, p. 171.

³⁴ A. de HARO HONRUBIA, “«Misión de la Universidad» (1930) de José Ortega y Gasset. Una propuesta de cultura humanista y de nueva «Ilustración» para una Universidad del siglo XXI”, *Endoxa* [en línea], n.º 54 (2024), p. 161. DOI: 10.5944/endoxa.54.2024.31500. Disponible en: <https://doi.org/10.5944/endoxa.54.2024.31500>

³⁵ *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, ed. cit., p. 24.

¿Qué significa esta frase sobre la tarea de la Universidad? ¿Querrá decir que la tarea de la Universidad es filosofar? De cierta manera, sí. El contexto urgía y siempre ha urgido a la Universidad a resolver “verdaderos problemas”; particularmente, a generar hombres de acción. Sin embargo, recordando el peso que algunos filósofos de la época daban a la actividad propia del pensamiento, Salmerón afirma que ya había demasiadas filosofías activistas, que habían actuado más que pensado, con resultados muy cuestionables. Parece decir Salmerón que era ya tiempo de pensar, porque la acción apresurada, es decir, no meditada correctamente, pretende la unanimidad por coacción y por miedo, en vez de seguirse de la razón.

Lo que Salmerón sostiene es que la Universidad es el nicho del pensamiento. Y con eso se refiere, en términos generales, a que hace falta “discutir con fundamentos lo que es seriamente discutible, y proyectar un poco de claridad sobre los grandes problemas del tiempo. Pero es preciso reaccionar contra esos dos vicios [coacción y miedo] y renovar la confianza en la libertad y en la razón del hombre”⁵⁶. Esto significa que la Universidad es el espacio en que la premura del tiempo no es un principio legítimo; que sea la temática que sea y la disciplina que sea, todo en ella se debe ordenar por la libertad y razón del hombre. La filosofía práctica que propone no es un pensamiento de simple reacción.

¿Por qué tiene sentido la Universidad como espacio para pensar y cambiar las cosas? Porque ella alberga a los protagonistas del cambio social: los estudiantes y los maestros. Con ellos se genera la dinámica esencial de la *paideia*, como encuentro o diálogo:

La universidad es, en primer lugar, el estudiante o, como solía decir Ortega y Gasset, la proyección institucional del estudiante (...). Porque la universidad es, en su esencia última, nada más que este diálogo –a veces diario, a veces menos frecuente– de un numeroso grupo de jóvenes con un grupo reducido de hombres maduros⁵⁷.

Otra forma de nombrar este encuentro es la siguiente: la Universidad da ocasión al diálogo entre el anhelo de saber y el ansia de vivir, o vocación de vivir, como decía Ortega en “Pidiendo un Goethe desde dentro”⁵⁸. Esta vocación de vivir del estudiante también es cercana a lo que dice Gaos sobre la juventud:

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 65.

⁵⁸ J. ORTEGA Y GASSET, “Pidiendo un Goethe desde dentro”, en *Obras completas IV*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, p. 401. *Ver* el ensayo en la edición actual de *Obras completas*, ed. cit., vol. V, pp. 120-142.

De joven es fácil sentir la vocación filosófica, profesar la filosofía. “Entusiasma”. Porque hay entre la naturaleza de la psique juvenil y la de la filosofía armonía preestablecida. Psique juvenil y filosofía son ambas abstracciones de la concreción de la vida en las ideas, los ideales³⁹.

Pero, precisamente, por lo dicho anteriormente sobre la repetición de experiencias y cierto dominio de saberes, Salmerón aclara que el carácter de este encuentro es de contraposición, no de acuerdo. Si la Universidad no estuviera justificada como una institución jurídica con ciertas funciones sociales, fruto de una larga evolución cultural, sería suficiente su justificación bajo esta relación.

En “Sobre la enseñanza de la filosofía”, de 1960, Salmerón enfatiza esta especie de transversalidad de la filosofía en la Universidad, que deriva del compromiso que le otorga en su tarea de pensar. Señala ahí el carácter dialógico de la filosofía: “La discusión libre, el principio del diálogo, es la única condición a que debe someterse la filosofía”⁴⁰. En este texto introduce el aspecto formal de su idea de cultura, que se menciona más adelante, pero que se refiere aquí a la voluntad de comprender lo que se discute y el derecho a ser comprendido, tolerando las diferencias y no sólo buscando con exclusividad las semejanzas. Esta condición del diálogo que emparenta con el filosofar está implícita de forma jurídica en la idea de “libertad de cátedra”:

La estructura de las instituciones universitarias debe ser tal que no pueda exigirse una especie de ortodoxia filosófica y, al mismo tiempo, que sea capaz de impedir la intervención de un órgano extrauniversitario –estatal, eclesiástico, de partido, o aun alguna corporación de filósofos–, que pueda comprometer el espíritu libre de la investigación y el ámbito de tolerancia que han de presidir la tarea pedagógica⁴¹.

Al proceder de esta manera, la Universidad encara su tarea espiritual y viste sus formas de la actividad dialogante de la razón humana, haciendo de la filosofía una actividad, una experiencia y un compromiso con lo humano.

Cultura y política de la cultura

Si su tarea es pensar, la Universidad no puede ser doctrinaria, su pedagogía no puede estar basada en la repetición de las actitudes y opiniones de los profesores. De ahí que Salmerón se deslinde tanto de una cultura politizada como de una cultura apolítica. Pues ambas son extremos que pueden llevar a compromisos culturales dirigidos por una política.

³⁹ En *Obras completas III*, de Gaos, ed. cit., p. 246.

⁴⁰ En *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, ed. cit., p. 82.

⁴¹ *Idem*.

Una tercera vía que pregona Salmerón es una política de la cultura, que considera que es el hombre mismo, en su concreta individualidad, su objeto de compromiso. La Universidad debe estar ligada a esta política de cultura, pues sólo así la capacidad creadora del hombre llevará a concebir la cultura como un fin en sí mismo. Con ello, el hombre de cultura que forma la Universidad adquiere un compromiso esencial: “defender la actividad creadora del espíritu, la cultura misma como acción creadora de valores”⁴².

Bajo esta responsabilidad está la de cuidar que, como hombres de cultura, no se absolutice ninguna política de partido, sino que toda política sea un medio para la “libertad infinita del espíritu”, que es creación. Aquí, Salmerón parece seguir muy de cerca a Ortega, quien sostenía que la actividad creadora del hombre es donde se expresa lo espiritual, es decir, *lo que tiene valor por sí mismo*⁴³. Por ello, el filósofo cordobés sostiene que esta libertad debe ser alentada y resguardada por una política de la cultura, de tal manera que el hombre no se atenga a nada que no sea la ley de su propia obra, muy lejos de las presiones y soluciones simplistas que pretenden imponer un decisionismo del “espíritu guerrero”, en favor o en contra de dos posturas aparentemente opuestas: “Porque las soluciones simplistas del espíritu guerrero suprimen el diálogo, cambian la crítica por la denuncia y hacen imposible toda tarea creadora”⁴⁴.

Todo esto supone, según Salmerón, el carácter antidogmático de la política universitaria y del hombre de cultura, quien tendrá que soportar esas exigencias y buscar comprender y descubrir los verdaderos matices de las cosas para saber si coinciden con los valores esenciales del hombre. Por tanto, un hombre de cultura es abierto a las diferentes posiciones filosóficas, pedagógicas y mentales para tratar de encontrar lo que une a los hombres de cultura, lo más humano, y evitar así las seducciones, la propaganda y el engaño del dogmatismo.

Así, Salmerón nos descubre una relación esencial no sólo entre filosofía y educación, sino el sentido de cultura que se omite a veces cuando se habla de *paideía*. La cultura tiene, para Salmerón, un sentido dinámico que procura descubrir y estimular las fuerzas renovadoras en la historia y genera, después de la reflexión, acciones liberadoras y la fundación de nuevos valores, todo en contra de “la petrificación y la muerte”⁴⁵. Este temor de la petrificación de la cultura lo encontramos también en Ortega, quien afirma:

⁴² *Ibidem*, p. 67.

⁴³ J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras completas III*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, p. 167. *Vid.* en *Obras completas*, III, pp. 594 y ss.

⁴⁴ *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, ed. cit., p. 67.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 68.

Es preciso que no hieraticemos la cultura adquirida, preocupándonos más de repetirla que de aumentarla. El acto específicamente cultural es el creador, aquél en que extraemos el *logos* de algo que todavía era insignificante (*i-lógico*). La cultura adquirida sólo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas⁴⁶.

La política de la cultura es una práctica de defensa de la libertad creadora y de las instituciones que la procuran: “Pues bien, una de esas instituciones estratégicas de la libertad, tal vez de mayor fuerza moral y mayor prestigio en nuestra historia contemporánea es la Universidad”⁴⁷. La cultura aparece para Salmerón como el espacio de movimiento libre del ser humano, ahí donde se recrea justamente como espíritu, como formas que se van materializando para mostrar posibilidades sin cerrarlas. Parece latente aquí el sentido que, para Ortega, en general, determinaba a la cultura como humanidad: “Toda labor de cultura es una interpretación –esclarecimiento, explicación o exégesis– de la vida”⁴⁸. Cultura es lo que hace el ser humano para resolver su vida. Por eso, se debe cuidar, desde este enfoque, que la Universidad siga siendo el nicho y realización de lo humano, donde nos encontramos a nosotros mismos y a los otros.

Sobre las huellas de Ortega

Ahora bien, se han mencionado hasta aquí algunos de los temas y posturas de Salmerón que permiten ubicarlo en varias especializaciones de la filosofía, sobre todo por su compromiso filosófico con la *paideia*, la universidad y la cultura. También, se ha marcado sucintamente lo que lo une y separa de su maestro Gaos, a la vez que se ha ido señalando la influencia de Ortega en asuntos como la ensayística, la importancia de la idea de circunstancia, de individuo, de educación y de cultura. Ahora podemos ahondar en la percepción que Salmerón tiene del filósofo español, siguiendo su obra de 1959, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, señalando sus motivaciones, su crítica puntual de esta etapa y algunas coincidencias importantes.

Como se anunció al inicio de este trabajo, el estudio que hace Salmerón de Ortega tiene varios motivos, pero uno de los más fundamentales es cierta identificación con el filósofo, al que se ha reconocido como “la personalidad más relevante entre todos los pensadores actuales de la lengua española” y “la más problemática”⁴⁹. Esta identificación parece que se inicia por la influencia de Gaos, quien había prometido a su maestro un estudio sistemático sobre su filosofía, y así guía los estudios filosóficos de Salmerón hacia Ortega.

⁴⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, en *La vida alrededor. Meditaciones para entender nuestro tiempo*. México: Temas de Hoy, 1999, p. 8. En *Obras completas*, ed. cit., vol. I, p. 756.

⁴⁷ *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, ed. cit., p. 68.

⁴⁸ *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, I, p. 788.

⁴⁹ F. SALMERÓN, *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México: UNAM, 1993, p. 10.

La muestra de ello es su tesis de maestría de 1955, dirigida por Gaos. Por otro lado, Salmerón confiesa que otro motivo de su estudio orteguiano es la referencia indirecta que hace Patrick Romanell en *La formación de la mentalidad mexicana*, donde sostiene que la influencia filosófica que recibe México en la primera decena del siglo XX es de Bergson y Ortega, y que Ramos, Zea, O'Gorman y Fernández son neo-orteguianos, en este sentido⁵⁰. Precisamente, todos ellos son filósofos frente a quienes Salmerón se asume como “discípulo directo”⁵¹.

Esta relación que el filósofo cordobés reconoce le hace pensar en un análisis que permita materializar una necesaria labor de autocrítica, además de la necesidad de corrección de otros estudios, “hijos menos del entendimiento que de la imaginación”⁵², que no guardan fidelidad a la inmensa y compleja obra del autor español y no logran un análisis estricto de sus posturas. Aunque no menciona a ninguno de esos textos, por la fecha, es probable que se refiera a las acusaciones que Gaos hace a Eduardo Nicol y que narra Aurelia Valero Pie en su tesis doctoral⁵³.

Las mocedades de Ortega y Gasset, de 1959, reivindica el valor del filósofo español en su país, la influencia que ha tenido en la filosofía mexicana y el sentido que le proyecta al compromiso de Salmerón con la filosofía en México, coincidente con el de Samuel Ramos en su *Historia de la filosofía en México*⁵⁴ e *Hipótesis*⁵⁵. Destacan en esta obra los temas centrales con los que el joven Ortega comienza a brillar en la vida cultural de España y le permiten discutir con figuras como Miguel de Unamuno. Así, por ejemplo, abarca el problema de la cultura, la ciencia, el método, la verdad, el arte, la idea de vida, de historia, de hombre, de sociedad, de religión, la realidad, el ser, las cosas. Pero la unidad de las preocupaciones del joven Ortega es “el problema de España”, tema que “le impone la tradición española, la generación inmediatamente anterior –la del 98–, la suya propia”⁵⁶.

La valoración sobre estos asuntos queda establecida por Salmerón en varios niveles. Uno de ellos, que marca el interés profundo de la obra orteguiana, es la expresión compleja de un pensamiento que siempre se mantiene adherido a lo que proporciona vitalidad a sus cuestionamientos. Las cosas de las que Ortega trata, la España invertebrada que le preocupa, es un objeto que varía y no se deja determinar del todo. La consecuencia de seguir a España como tema filosófico lleva a Ortega a asumir una forma de expresión también ligada a su

⁵⁰ P. ROMANELL, *La formación de la mentalidad mexicana*, ed. cit., p. 186.

⁵¹ *Las mocedades de Ortega y Gasset*, ed. cit., p. 10.

⁵² *Ibidem*, p. 11.

⁵³ A. VALERO, *José Gaos en México*, ed. cit., pp. 116 y ss.

⁵⁴ S. RAMOS, *Obras 2. Filosofía y estética. Historia de la filosofía en México. La Filosofía. Filosofía de la vida artística. Estudios de estética*. México: El Colegio Nacional, 2011, p. 156.

⁵⁵ S. RAMOS, *Obras 1. Filosofía y educación*. México: El Colegio Nacional, 2008, pp. 63 y ss.

⁵⁶ *Las mocedades de Ortega y Gasset*, ed. cit., p. 305.

propia tradición periodística familiar: el ensayo. En él coincide la imposibilidad de reducir todo a la suma de principios y doctrinas particulares y a la mera teoría. Esto caracteriza, dice fríamente Salmerón, a una manera filosófica de pensar que se caracteriza por “la falta de capacidad para crear nuevos motivos intelectuales, profundos conceptos metafísicos”⁵⁷, que se compensa, sin embargo, por “la gran aptitud para desarrollar, aclarar y dar un nuevo sentido a las ideas filosóficas y motivos culturales ajenos, principalmente en el terreno moral”⁵⁸.

La conversión que hace Ortega de algunas ideas de sus maestros alemanes es uno de los motivos de más reconocimiento que se le puede otorgar, pues hace de las meras estructuras estáticas y sus resultados teóricos, *fuerzas activas o vivas*, es decir, funcionales: “Aunque, ya sabemos, lo que visto así es una infidelidad a la doctrina expuesta, desde otro aspecto representa la fidelidad a la circunstancia. Y ésta es la significación propiamente creadora del pensamiento orteguiano”⁵⁹.

Salmerón sostiene que si se quiere hablar de originalidad en Ortega, habría que partir de ese otro ángulo, en que la posible riqueza de las ideas se contraponen con las circunstancias específicas en las que se piensan. Por ello, una intuición fundamental que Ortega hace suya es la circunstancia. Desde un posicionamiento crítico, Salmerón sitúa muy bien la preponderancia del principio de la circunstancia, por el cual se entiende el raciovitalismo orteguiano: “Jamás ha hecho el hombre cosa alguna en el mundo que no fuera circunstancial”⁶⁰. Toda idea se adscribe necesariamente a la circunstancia frente a la que representa un papel activo y ejerce su función. Esto quiere decir que el individuo es ingénito a las condiciones reales de su existencia. El ejemplo que Salmerón expone de este fenómeno de la inscripción de las ideas a una circunstancia es el escrito titulado “Adán en el Paraíso”, donde Ortega deja ver las huellas de la filosofía de Marburgo, pero con sus conceptos abstractos modificados, gracias a su intención pedagógica y su actitud estética, que se motivan por “un afán de realidades concretas y tangibles”⁶¹.

La manera de lograr y exponer esta transformación de los conceptos abstractos es el ensayo. Y aunque Ortega mantiene la intención de cientificidad o rigurosidad en el orden del pensamiento, también decide escribir ensayos. Se trata, dice Salmerón, de una actitud del pensador que se ha asumido como político y pedagogo de su pueblo, es decir, se puede comprender por su afán pedagógico. Por ello, dice Salmerón, es innegable el tono de conflicto entre “la lucha entre la espontaneidad de la actitud estética y el ideal de verdad de la filosofía clásica”⁶².

⁵⁷ *Ibidem*, p. 307.

⁵⁸ *Id.*

⁵⁹ *Id.*

⁶⁰ *Ibidem*, p. 21.

⁶¹ *Ibidem*, p. 308.

⁶² *Ibidem*, p. 309.

En el remate del estudio, Salmerón concluye observando la identificación de Ortega con sus preocupaciones sobre España y su condición de clase, como una especie de prejuicio que, ya en su periodo de madurez, Ortega parece reconocer como algo inevitable y como parte de sus esperanzas españolas. Salmerón se centra en dos puntos: la proyección de su condición de clase, clase media, y su particular socialismo. Del primero, la proyección de la clase social se manifestaba en una crítica generalizada para todo el país, pero que resulta ser una caracterización de la clase media a la que pertenecía y a la cual llegaban sus mensajes: las clases medias de Madrid, Bilbao y de algunas provincias. Si esto es así, entonces se entiende que su doctrina política y su defensa de los intereses nacionales no sean otra cosa que “expresiones en contra de la oligarquía gobernante que, sin embargo, no quieren identificarse con las protestas de los obreros”⁶³. El resultado, en términos de su posición política, es un particular socialismo, que Salmerón califica como “socialismo liberal”, y que no tiene nada que ver con el movimiento obrero: “es un socialismo de la educación que transforma la tarea política en una aristocrática labor educativa de un grupo reducido que dirige la propagación de la cultura”⁶⁴.

Este tema político, que no ve suficientemente desarrollado Salmerón en sus *Mocedades*, lo retomará en otro estudio de 1983, titulado *El socialismo del joven Ortega*. Todas las instancias liberales son aludidas aquí como responsables de un cambio en y a partir de la educación, aunque Ortega está convencido y deja claro que un proyecto así sólo puede estar en manos del socialismo. Pero como anticipamos, el alcance de la argumentación, que parece ampliamente socialista, en realidad es liberal y condicionada por la clase social exaltada por Ortega. Si Ortega acusa a Unamuno (miembro del Partido Socialista Obrero Español de 1894 a 1897) de plantear un socialismo basado en el misticismo, él configura en repetidas ocasiones un socialismo que elogia a la aristocracia. Así, Salmerón muestra que el ideal socialista orteguiano no puede ser identificado propiamente con el marxismo, porque este no coincide con su apuesta moral y educativa; es más cercano al socialismo de los pensadores alemanes en que Ortega se inspira (Hermann Cohen y Paul Natorp), pues proporcionan un fundamento moral y sus fines implícitos, que en lo social se define por “la idea de humanidad”⁶⁵.

La visión política de Ortega resalta la libertad y el derecho de los individuos, y el aseguramiento de su renovación y de la renovación de su cultura, que conlleva tanto un aspecto racional como moral. En ese sentido, parece una combinación entre liberalismo y socialismo, en tanto implica como fin la libertad

⁶³ *Ibidem*, p. 313.

⁶⁴ *Id.*

⁶⁵ *Ibidem*, p. 133.

humana y como principio moral a la amistad y la paz entre los hombres, a través de la educación guiada por “los mejores”⁶⁶, no por la lucha de clases.

Ni los capitalistas ni los obreros pueden retomar esta dimensión cultural para la España invertebrada, porque los primeros son esclavos del dinero y los segundos se resuelven por el puro trabajo, que se mide por la producción y se valora por el precio del mercado. Esto significa que estas dos categorías humanas no pueden generar individuos capaces de cultivar las virtudes interiores que aumentan la calidad humana. Por eso, Ortega dirá en una conferencia de 1909 citada por Salmerón: “Yo soy socialista por amor a la aristocracia”, porque espera del socialismo generar nuevas condiciones: un estado social en que las categorías de ricos y pobres, capitalistas y obreros, se resuelvan en “mejores y peores”, calificados desde “los valores sociales del arte, la ciencia, la delicadeza y la energía moral”⁶⁷.

En el balance final de este análisis, Salmerón parece rescatar las categorías más sociológicas del joven Ortega, que son el carácter individual y el medio vital, categorías que por definición excluyen cualquier determinismo histórico o de clase, aunque también sirvan de base para fundamentar su idea de socialismo. También destaca el valor de confrontar públicamente temas de la circunstancia española que estaban vivos y lucir en la discusión pública y abierta con los intelectuales y políticos de la época.

Por último, Salmerón reconoce la honradez intelectual con la que Ortega encaró los problemas: “Esa honradez le llevó a plantear abiertamente sus diferencias con el partido, y a buscar el diálogo con todos los socialistas, lo mismo en sus centros de reunión de Madrid y Bilbao, que en sus congresos y en sus órganos periodísticos”⁶⁸.

Reflexiones finales

El pensamiento de Fernando Salmerón está unido a su actividad como profesor, como investigador, como funcionario educativo y hombre de cultura. Esto no es extraño si reconocemos la influencia de sus dos maestros que, explícitamente uno y el otro sin darse cuenta tal vez, vincularon fuertemente su actividad filosófica con una tarea cultural que los dirigió a la educación. En este sentido, es correcta la observación de Miró Quesada cuando afirma que Fernando Salmerón “es uno de los primeros pensadores de su generación que medita a fondo sobre la educación y lo hace a un doble nivel: como filósofo y como experto en pedagogía”⁶⁹.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 160.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 175.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 190.

⁶⁹ *La filosofía y las actitudes morales*, ed. cit., p. 10.

Pero no sólo es por la ejemplaridad de sus maestros que Salmerón asume esta tarea vinculante entre filosofía, educación y cultura, sino porque el sentido de la educación es elevar la libertad humana, su creatividad y su moral. Eso es la cultura. Pero en tanto que la creatividad, la libertad y responsabilidad son despliegues de la potencia esencial del hombre, su capacidad de razonar y la filosofía tendrían que ocupar un lugar primordial. La filosofía, como la asume Salmerón, implica precisión y objetividad, o cierto nivel de exigencia, como lo sugiere Husserl⁷⁰ y reconoce el filósofo cordobés. Sólo esta actividad puede identificarse con el filosofar. Esto tiene sentido si pensamos que, como dice Kant, el filosofar es un ejercicio y significa usar la propia razón⁷¹.

Y no sólo se establecen con ello los beneficios de esta actividad en el marco de la individualidad, que ya es mucho, sino en los resultados de la actividad crítica que resulta. Por eso, esta actividad tiene que despertarse en el ámbito educativo como tarea de la universidad. Este es el motivo por el que Salmerón remarca la importancia de la pedagogía. Esto señala la pretensión práctica de la filosofía y sitúa a Salmerón como un funcionario de ella y, por tanto, un hombre comprometido con la política de la cultura.

Este es el impacto, según vemos, de Ortega en Salmerón y que hace comprender la función que tiene la idea de cultura en él. Esto hace que el filósofo esté siempre comprometido a mejorar sus circunstancias y se permita la actividad de la enseñanza. De ello da buena cuenta el maestro colega Aguilera Garramuño cuando sostiene lo siguiente:

El filósofo es un maestro de la vida, un maestro de su tiempo, no una entidad olímpica que inventa o descubre un sistema perfecto, al cual deben obedecer cada una de las partes y cada uno de los hombres. Ortega fue ese tipo de maestro, y quisieron serlo también Gaos y Salmerón⁷².

A manera de cierre, se puede valorar que el pensamiento de Ortega y Gasset hoy en día sigue vivo y muy presente en la filosofía y academia del mexicano. Asimismo, la presencia de Ortega en este contexto también fue favorecida por la actividad humana y sabia de su discípulo don José Gaos en México, maestro admirado y reconocido por nuestro filósofo veracruzano Fernando Salmerón Roiz. Existen varias categorías de análisis que podrían enriquecer este breve trabajo, pues un universo de ideas vierte del legado cultural que estos tres filósofos de lengua española nos han heredado. ●

⁷⁰ *Id.*

⁷¹ I. KANT, *Lógica*, ed. cit., p. 20.

⁷² M. AGUILERA GARRAMUÑO, *Lectura de Fernando Salmerón: El Hombre auténtico* [en línea], 2001, pp. 145 y ss. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/277855039_Lectura_de_Fernando_Salmeron_El_Hombre_autentico

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUILERA GARRAMUÑO, M. (2001): *Lectura de Fernando Salmerón: El Hombre auténtico* [en línea]. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/277855039_Lectura_de_Fernando_Salmeron_El_Hombre_autentico.
- GAOS, J. (2003): *Obras completas III. Ideas de la filosofía (1938-1950)*. México: UNAM.
- HARO HONRUBIA, A. de (2024): "«Misión de la Universidad» (1930) de José Ortega y Gasset. Una propuesta de cultura humanista y de nueva «Ilustración» para una Universidad del siglo XXI", *Endoxa* [en línea], n.º 54, pp. 149-175. DOI: 10.5944/endoxa.54.2024.31500. Disponible en: <https://doi.org/10.5944/endoxa.54.2024.31500>
- KANT, I. (1972): *Lógica. Introducción al estudio de la filosofía*. México: Editora Nacional.
- LEYVA, G. (2018): *La filosofía en México en el siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- OLIVÉ, L. y VILLOORO, L. (1996): *Homenaje a Fernando Salmerón. Filosofía moral, educación e historia*. México: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- OLIVÉ, L. (1997): "Educación, moral y cultura: tres facetas del pensamiento de Fernando Salmerón", *Diánoia* [en línea], vol. 43, n.º 43, pp. 234-244. DOI: 10.22201/iifs.18704913e.1997.43.509. Disponible en: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1997.43.509>
- ORTEGA Y GASSET, J. (1965): "Pasado y porvenir para el hombre actual". En *Obras completas IX*. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1966): *El tema de nuestro tiempo*. En *Obras completas III*. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1966): "Pidiendo un Goethe desde dentro". En *Obras completas IV*. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1998): *Origen y epílogo de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1999): *La vida alrededor. Meditaciones para entender nuestro tiempo*. México: Temas de Hoy.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2000): *¿Qué es filosofía?* México: Espasa Calpe.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- RAMOS, S. (2008): *Obras 1. Filosofía y educación*. México: El Colegio Nacional.
- RAMOS, S. (2011): *Obras 2. Filosofía y estética. Historia de la filosofía en México. La Filosofía. Filosofía de la vida artística. Estudios de estética*. México: El Colegio Nacional.
- ROMANELL, P. (1954): *La formación de la mentalidad mexicana*. México: El Colegio de México.
- SALMERÓN, F. (1980): *Cuestiones educativas y páginas sobre México*. México: Universidad Veracruzana.
- SALMERÓN, F. (1991): *La filosofía y las actitudes morales*. México: Siglo XXI.
- SALMERÓN, F. (1993): *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México: UNAM.
- VALERO, A. (2012): *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VALERO, A. (2012): *José Gaos en México: Una biografía intelectual, 1938-1969*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.

Vivir en la circunstancia, existir en la libertad: Ortega y Kierkegaard

Cristian E. Benavides Sarmiento

ORCID: 0000-0001-6980-7265

Resumen

Este artículo contrasta dos modos de pensar el individuo concreto. Ortega propone que la vida individual constituye la realidad radical desde donde todo pensamiento debe partir, una vida siempre situada, inmersa en un mundo, arrojada en un entorno ineludible que no elige. Kierkegaard sostiene que la existencia se define por el devenir, ese movimiento dialéctico entre posibilidad y realidad que solo la libertad en acto puede consumir. Mientras Ortega piensa el yo circunstanciado que debe realizar su vida como quehacer en su entorno, Kierkegaard afirma una decisión existencial irreductible a mediaciones racionales. El artículo muestra que ambos rescatan lo singular, aunque desde horizontes filosóficos distintos.

Palabras clave

Ortega y Gasset, vida radical, yo circunstanciado, existencia, devenir, libertad

Abstract

This article contrasts two ways of thinking about the concrete individual. Ortega proposes that individual life constitutes the radical reality from which all thought must depart, a life that is always situated, immersed in a world, thrown into an inescapable environment that it does not choose. Kierkegaard maintains that existence is defined by becoming, that dialectical movement between possibility and reality that only freedom in action can consummate. While Ortega thinks of the circumstantial self that must realize its life as a task in its environment, Kierkegaard affirms an existential decision that cannot be reduced to rational mediations. The article shows that both rescue the singular, though from different philosophical horizons.

Keywords

Ortega y Gasset, radical life, circumstanced self, existence, becoming, freedom

Fecha de recepción: 19/11/2025

Fecha de aceptación: 16/01/2026

1. La vida como realidad radical

Frente a las corrientes filosóficas dominantes de principios del siglo XX, que de un modo u otro ensalzaban la conciencia o la cultura como punto de partida fundamental, Ortega se pronuncia de manera inequívoca: “la vida social como las demás formas de la cultura, se nos dan bajo la especie de vida individual”¹. Para el filósofo español, esta y no otra es la realidad radical, aquella a partir de la cual deriva todo lo demás. Nuestra vida, la vida individual, eso es lo primero, lo demás es genérico, secundario. No se trata de

¹ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, I, 755. En adelante, todas las referencias de Ortega remiten a esta edición, con tomo en romanos y páginas en arábigos.

Cómo citar este artículo:

Benavides Sarmiento, C. E. (2026). Vivir en la circunstancia, existir en la libertad: Ortega y Kierkegaard. *Revista de Estudios Orteguianos*, (52), 119-138.
<https://doi.org/10.63487/reo.620>

Revista de
Estudios Orteguianos
N° 52. 2026
mayo-octubre



un estilo de vida ni de una determinada forma de vivir, sino de la vida misma, la de cada cual, la vida en su inmediatez².

Esta realidad radical no consiste, como ha sostenido el pensamiento moderno, en una conciencia pura, ensimismada, sino en una unidad bifronte, dual, según la célebre expresión orteguiana: “yo soy yo y mi circunstancia”³. La conciencia no contempla el mundo desde fuera, como si fuese una entidad aislada, sino que se halla en constante flujo e intercambio con él. No se trata de un monólogo de la conciencia consigo misma, sino de un diálogo permanente y dinámico entre el yo y sus circunstancias. El mundo no se presenta primariamente como objeto de conocimiento para una conciencia pura, la relación yo-mundo no es la de un sujeto cognoscente frente a un objeto de estudio⁴. Antes bien, el mundo se revela como la circunstancia inherente e ineludible del ser humano. Puesto que el hombre está intrínsecamente ligado a su entorno, podemos afirmar que la vida es la interdependencia activa, contractiva, expansiva, entre el sujeto y su medio. Vida individual, circunstancia e inmediatez, por tanto, son términos convergentes que remiten en Ortega a una misma realidad, la existencia concreta y situada que cada uno de nosotros vive⁵.

Asimismo, se ha erigido la cultura como concepto fundamental, pues al colocarse por encima de las particularidades, realiza, apartada de la corrupción, del capricho, de la caducidad de lo individual, aquello que es valioso para todos. Sin embargo, esas refinadas expresiones artísticas, esos elevados conocimientos científicos que constituyen, entre otros, el espectro de la cultura, han sido, en su origen, vida espontánea e inmediata. Mediante una labor reflexiva, esos productos, como purificados, han adquirido una apariencia de atemporalidad e inespacialidad que los ha librado de las determinaciones contingentes de la vida⁶. De este modo, la cultura ha terminado por conformar una

² La vida como realidad radical constituye el núcleo de la “metafísica existencial” de Ortega. Esta formulación destaca que ninguna otra forma de realidad puede pensarse al margen del existir del hombre, puesto que toda realidad aparece siempre desde y para un vivir concreto. Cfr. Mijail MALISHEV y Julián HERRERA GONZÁLEZ, “José Ortega y Gasset: La metafísica existencial de la vida”, *Eidos*, 12 (2010), p. 219.

³ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, 757.

⁴ “La vida no es recepción de lo que pasa fuera; antes por el contrario, consiste en pura actuación; vivir es intervenir”, José ORTEGA Y GASSET, “Temas de viaje (julio de 1922)”, en *El Espectador IV*, II, 497. La relación originaria con el mundo no adopta la forma de una contemplación teórica, sino la de una intervención activa que sitúa al yo en una dinámica de ejecución y responsabilidad.

⁵ Cfr. *Meditaciones del Quijote*, I, 755.

⁶ “La cultura no nace de la cultura, sino de potencias y virtudes preculturales que dan en ella su fruto”, José ORTEGA Y GASSET, “Notas del vago estío”, en *El Espectador V*, II, 544. Ortega no tiene reparos en afirmar que la raíz misma de la cultura se halla en la barbarie y que toda auténtica renovación cultural se engendra, precisamente, en ese fondo de vida primaria del cual proceden las expresiones más elaboradas de la cultura.

esfera ideal que parece situarse más allá de la existencia personal y concreta, siempre problemática. No obstante su aspecto solemne y majestuoso, señala Ortega, los grandes logros culturales son en verdad el resultado de humildes necesidades humanas. Por ello, es menester retrotraerse a la vida individual, que constituye la realidad definitiva de toda manifestación cultural. Es decir, es preciso remontarse a la vida efectiva, a esa realidad primera y última, siempre determinada por un aquí y un ahora.

Inmersos en el vasto panorama del mundo, incardinados en un momento y lugar concretos, el destino del hombre consiste en reabsorber su circunstancia, en asumirla tal y como es, con las limitaciones y peculiaridades que le son propias. Aceptar esta situación particular, lo inexorable de la circunstancia, constituye la base radical de toda existencia. Esto no significa para Ortega que haya que resignarse pasivamente a ella, sino asumirla y transformarla como una obra personal; esto es, reconocer su inevitable necesidad y convertirla mediante la acción y la creación en libertad. El hombre no elige su punto de partida, pero sí puede darle sentido y transmutar lo que le viene dado en algo propio.

Enfrentándose con ímpetu a todo tipo de utopismo y ucronismo intelectualista, la filosofía de Ortega se vertebraba a partir de dos cuestiones fundamentales. La primera, que la vida personal es la realidad más radical de todas, la más originaria, el punto de partida de toda comprensión del mundo. La segunda, de igual dignidad que la primera e inseparable de ella, que la vida es circunstancia y, por tanto, que existe siempre en relación con un entorno, entre cosas, personas, problemas y posibilidades. "Cada cual existe náufrago en su circunstancia"⁷, según la feliz imagen de Ortega, ninguno elige las aguas en las que se encuentra, pero una vez ahí no hay más remedio que nadar, que bracear para mantenerse a flote. Nadie decide, pues, las condiciones en que vive, pero tampoco puede evadirse de ellas. No hay escapatoria posible de la circunstancia porque la vida misma consiste en estar proyectados en una situación que nos precede y nos envuelve. No hay vida fuera de la circunstancia, pues todo lo que hacemos se da siempre en virtud de lo que nos rodea, de lo que nos circunda.

Siendo en esencia circunstancial, la vida es oscuridad, inquietud, perplejidad. Es no saber bien qué hacer, es encontrarse en la penumbra sin un mapa claro que seguir. Vivir es inseguridad, preocupación, incertidumbre. Perdidos en el bosque de nuestra circunstancia, necesitamos orientarnos. Por eso, la vida misma reclama claridad, poder verse a sí misma, entenderse, poseerse de algún modo⁸. Aquí es donde intervienen el arte, la ciencia, la política, como

⁷ José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo para alemanes", IX, 152.

⁸ La vida se reconoce a sí misma como lo decisivo, como lo verdaderamente importante, como afirma Ortega: "la vida se importa a sí misma, más aún, no consiste últimamente sino en importarse a sí misma", *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 175.

esfuerzos de interpretación, de traducción. La labor cultural constituye un esclarecimiento, una explicación. Es la vida replegándose sobre sí, examinándose, esa suerte de refracción mediante la cual, como la luz al atravesar un cristal, adquiere forma, orden y pulimento. Se trata del intento de poner orden al caos, de imponer forma a lo informe, de superar el carácter problemático de la vida en su estado bruto y dominar ese indócil torrente de lo vital⁹. El hombre no recibe desde fuera esta misión, nada exterior a sí se la dicta. Esta necesidad de elucidación, de comprensión, de orientación, brota desde dentro, es constitutiva de lo que somos. El hombre es el animal que no puede simplemente vivir, que necesita además comprender su vida, que está obligado a pensarse a sí mismo.

Este planteamiento filosófico, al que Ortega había llegado por cuenta propia en su temprano libro *Meditaciones del Quijote* de 1914, precede a la llamada “filosofía de la existencia” que años más tarde cobraría gran relevancia en los círculos académicos. Antes de que el existencialismo se consolidara como corriente, Ortega sostenía que la vida concreta e individual debía ser el punto de partida de toda reflexión filosófica. No obstante, aunque reivindica la originalidad de su pensamiento frente a las tendencias intelectuales emergentes, reconoce que su concepción de la vida como realidad radical presenta ciertas afinidades con aquella filosofía. Ahora bien, al hablar del existencialismo es forzoso referirse a su fundador, el pensador danés Søren Kierkegaard. Y es precisamente en este punto donde Ortega se apresura a marcar distancia de cualquier posible influjo que pudiera atribuírsele.

Con ácidos términos, el filósofo español declara que no puede soportar su estilo y expresa su rechazo hacia lo que considera un exceso de gesticulación literaria. Así, afirma que “soy incapaz de absorber un libro de Kierkegaard. Su estilo me pone enfermo a la quinta página”¹⁰. Pero detrás de esta crítica estilística se esconde una objeción más profunda. Ortega desconfiaba del tipo de cristianismo que encarna Kierkegaard. Lo que le reprocha no es la fe en sí misma, sino el modo en que esta se fundamenta en la negación de la razón. Según su interpretación, ese cristianismo no se apoya en algo vital y afirmativo, sino en la constatación de que la razón humana es limitada y trágica. En definitiva, “ese cristianismo se alimenta exclusivamente del presunto *fracaso* de la razón, se nutre de un cadáver”¹¹. Pretende entonces presentarse como algo positivo, que vive por sí mismo. Pero toda objeción es parasitaria por naturaleza y carece de sustancia propia, pues solo existe en función de aquello que niega.

⁹ Para decirlo brevemente: “Todas las culturas son soluciones o intentos de solución al problema de la vida”, José ORTEGA Y GASSET, “Para un libro no escrito”, en *Espíritu de la letra*, IV, 159.

¹⁰ “Prólogo para alemanes”, IX, 153.

¹¹ *Idem.*

El hecho de que la razón sea limitada no excluye de ningún modo que constituya una realidad incuestionable. Su carácter trágico no invalida su existencia ni la convierte en algo menos real o menos valioso. El problema del cristianismo kierkegaardiano radica en que se funda constitutiva y permanentemente en la desesperación y el fracaso de la razón. No se trata de un estado pasajero ni de una crisis superable, sino de su condición definitiva. Para Ortega, en cambio, ese límite de la razón forma parte de lo real, pero no representa la última palabra. Se trataría más bien de la tarea de pensar la vida y afirmarla, incluso en medio de sus restricciones. Defiende, de esta manera, una razón viva que, aunque consciente de sus límites, no se anula ni desespera.

A este respecto, el filósofo español considera que el rótulo “filosofía de la existencia” debería ser replanteado cuando se aplica a la obra de Kierkegaard. En efecto, “lo que él llama «pensar existencial», nacido de la desesperación del pensar, tiene todas las probabilidades de no ser, en absoluto, pensar, sino una resolución arbitraria y exasperada”¹². Frente a este equívoco de la filosofía existencial, Ortega propone una “filosofía de la razón vital”, una filosofía que afirma tanto la vida como la razón. Su propuesta consiste en un pensamiento que, sin negar los límites de lo racional, los asume como parte de su tarea de pensar, aclarar y dar sentido. No se trata de escapar de la tragedia, sino de atender al acontecimiento mismo de la lucha entre el hombre y sus circunstancias. En esto procura distanciarse tanto del irracionalismo religioso como del racionalismo abstracto, proponiendo una razón encarnada en la vida, que piense desde ella y para ella.

2. El sí mismo dialéctico

La crítica existencialista de Kierkegaard se dirige, como es sabido, fundamentalmente contra el sistema hegeliano¹³, pero esta se extiende a toda forma de intelectualismo en la que la orientación puramente especulativa reste importancia al individuo concreto, al sí mismo¹⁴, en la apropiación de la verdad.

¹² *Ibid.*, 154.

¹³ Entre los libros más destacados que atienden a los desacuerdos y convergencias del pensamiento de Kierkegaard con el de Hegel deben mencionarse Mark Clairborne TAYLOR, *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*. New York: Fordham University Press, 2000; Jon STEWART, *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2003.

¹⁴ Por lo general, las traducciones al español vierten “yo” allí donde el filósofo danés utiliza el término *Selv*. Sin embargo, “yo” introduce una connotación sustancialista que Kierkegaard no acepta, justamente porque concibe la existencia como devenir, como el relacionarse de la relación consigo misma. Ningún pasaje de su obra expresa mejor esta idea que el de *La enfermedad mortal*: “¿Qué es el sí mismo? El sí mismo es una relación que se relaciona consigo misma o es el relacionarse de la relación consigo misma en la relación; el sí mismo no es la relación sino el relacionarse de la relación consigo misma”, Søren KIERKEGAARD, “The Sickness unto Death.

Al atacar las demostraciones racionalistas de la existencia, Kierkegaard señala que constituye la realidad más elevada y pertenece a un orden distinto del pensamiento lógico o conceptual. Las demostraciones dependen del pensamiento, pero la existencia corresponde al ámbito de lo real, de lo vivido. No puede quedar contenida en un razonamiento, ya que ninguna argumentación produce ni garantiza la existencia de algo. La existencia se da, no se deduce.

La existencia es el concepto metafísico-dialéctico más elevado¹⁵. Constituye un error trasladarse del nivel de lo que algo es al nivel de que algo es, es decir, pasar del orden de la esencia al de la existencia. El pensamiento carece de poder sobre el ser; por consiguiente, ninguna definición, por exacta que sea, puede garantizar que algo efectivamente exista. La existencia se experimenta, no se demuestra; se presenta de manera inmediata y anterior a cualquier prueba. Resultaría absurdo exigir a un hombre vivo que demuestre su existencia. Con ello Kierkegaard subraya una idea central de su pensamiento, a saber, que la existencia pertenece al ámbito de la subjetividad, de la decisión, de la pasión y de la interioridad.

Para el filósofo danés, el cristianismo ha otorgado como ningún otro movimiento la mayor importancia al sujeto individual¹⁶. En esta dirección se inscribe su distinción entre el pensador objetivo y el pensador subjetivo. El pensador objetivo se orienta hacia el resultado, hacia una ley, definición o principio universal, con independencia de quién lo piensa. No se interesa por la existencia concreta del sujeto ni por la forma en que ese pensamiento afecta su vida. Es un pensamiento descarnado, ajeno a la existencia. En cambio, el pensador subjetivo no es neutral, no piensa como si fuera un agente externo, sino que reflexiona desde dentro de su propia vida. No busca solo conocer, sino vivir aquello que piensa. Su pensamiento no puede separarse de él, porque lo que está en juego no es un contenido abstracto, sino una manera de existir¹⁷.

El conocimiento objetivo puede transmitirse sin transformar al sujeto. El conocimiento subjetivo, en cambio, consiste en el movimiento interior mediante el cual el individuo se apropia de lo que piensa¹⁸. Es algo que solo pertenece

A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening”, en *Kierkegaard's Writings*. Princeton: Princeton University Press, 1980, XIX, p. 13. Traducción propia.

¹⁵ Cfr. Søren KIERKEGAARD, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2009, p. 39.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 49.

¹⁷ De acuerdo con esta primacía de la subjetividad, Kierkegaard insiste en que la posibilidad de ser “individuo” permanece siempre abierta, aunque exige sustraerse a la disolución en lo impersonal, en la masa: “nadie en absoluto, está excluido de llegar a ser un individuo, excepto aquel que se excluye a sí mismo convirtiéndose en multitud”, Søren KIERKEGAARD, *Mi punto de vista*. Buenos Aires: Aguilar, 1972, p. 135.

¹⁸ Esta incapacidad del conocimiento objetivo para volver sobre el sujeto mismo aparece con claridad cuando el filósofo danés muestra cómo el pensador puramente especulativo puede comprenderlo todo excepto su propio estado interior, precisamente porque no se ha apropiado

al sujeto y que no puede comunicarse de forma directa, pues se identifica con el núcleo mismo del existente que permanece en constante devenir. Kierkegaard afirma que el pensador subjetivo realiza una “doble reflexión”, ya que primero piensa lo universal y luego reflexiona sobre su propia relación con ese universal, sobre la forma en que lo vive, lo asume y lo encarna. La verdad se vuelve así intransferible, pues no depende del contenido sino del modo en que el individuo se relaciona con él. Es decir, no se fundamenta en el “qué” sino en el “cómo” de la relación, en ese recorrido subjetivo de interiorización¹⁹. Desde su visión religiosa, la relación con lo divino se convierte en la cuestión existencial decisiva.

Esta concepción de la existencia como una realidad que solo adquiere sentido en la apropiación personal conduce a una idea decisiva de los escritos kierkegaardianos. Si la verdad no se reduce a un conjunto de definiciones ni la existencia se deja encerrar en conceptos estáticos, entonces la vida del individuo no se presenta como algo fijo, sino que se realiza en el movimiento interior mediante el cual el sujeto decide, se orienta y se reafirma. Esta movilidad revela que la vida humana se encuentra siempre abierta, sin garantía previa, sin un orden exterior que determine su rumbo. Esta exigencia de apertura introduce una dimensión dinámica que ningún pensamiento puramente conceptual puede captar y que Kierkegaard denomina devenir.

La verdad propiamente hablando radica en el devenir²⁰. En un primer acercamiento podríamos decir que devenir es llegar a ser y en este sentido implica un cambio, pero ¿en qué consiste ese cambio del devenir? La respuesta parece sencilla, pues algo cambia cuando deja de ser una cosa y pasa a ser otra. Sin embargo, esta respuesta no resulta del todo satisfactoria, porque el cambio existencial del que habla Kierkegaard, esto es, el devenir, es completamente distinto del cambio que acontece de ordinario. En todo cambio hay algo que existe previamente antes de cambiar. Por ejemplo, si alguien envejece, es porque ya existía con anterioridad a su envejecimiento. Incluso cuando el cambio implica dejar de existir, hubo algo que existió previamente a su desaparición. En tales casos se observa una continuidad entre el antes y el después, un sustrato que permanece, algo que se mantiene idéntico a sí mismo durante el cambio. Con el devenir no ocurre eso, porque lo que está en juego no existe todavía.

subjetivamente de lo que piensa: “Un hombre de especulación, por ejemplo, un investigador de la naturaleza «etcétera» que esté en realidad entusiasmado por comprender y entender, no se da cuenta de que él mismo continuamente afirma lo que pretende suprimir. Él está entusiasmado por entender todo de todas las cosas, pero él mismo no logra entender que él mismo está entusiasmado, es decir, no logra concebir su «propio» entusiasmo, aunque en ese entusiasmo esté entusiasmado por concebir todo lo demás”, Søren KIERKEGAARD, *Diario*, VIII. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2022, p. 113.

¹⁹ Cfr. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, ed. cit., p. 74.

²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 79.

Por consiguiente, se trata de un fenómeno que no puede explicarse como un simple cambio de lo que ya es. El devenir es, más bien, algo completamente distinto del cambio común, y su comprensión exige una atención especial, pues parece contradecir las categorías habituales con las que se piensa el cambio²¹.

Para Kierkegaard, “este cambio no está en la esencia sino en el ser, y consiste en el paso del no ser al ser”²². No es que algo que ya existía cambie, sino que algo que no existía pase a existir. Lo que antes no era ahora comienza a ser. El cambio afecta al ser mismo. Ahora bien, aquí surge una dificultad, pues si el devenir es el paso al ser desde el no-ser, entonces el no-ser del que parte el devenir debe tener algún tipo de existencia; de lo contrario, el cambio no sería posible, es decir, el devenir no devendría. Si el no-ser no existiera de ningún modo, no habría nada que pudiera llegar a ser y el devenir quedaría anulado. De esta forma, el filósofo danés se ve con la necesidad de distinguir y precisar dos modos de ser, la posibilidad y la realidad.

El ser que es no-ser es la posibilidad, mientras que el ser que es ser es la realidad, aquello que efectivamente existe. Por ende, el devenir no es un cambio entre dos estados de algo ya existente, lo que Kierkegaard considera propio del plano de la esencia, sino el paso de la posibilidad a la realidad. El devenir es pues el movimiento por lo cual algo posible llega a existir realmente. Y precisamente por eso, porque no parte de un ser ya dado, constituye un cambio enteramente distinto de cualquier otro cambio, ya que todos ellos presuponen algo que ya existe antes de cambiar.

Si la posibilidad no existiese de algún modo, como ese ser que no es o ese no ser que es, no habría nada que pudiese devenir. Pero ¿puede decirse lo mismo respecto de la necesidad? Si se entiende por necesidad aquello que es por sí mismo y no puede ser de otro modo, es imposible que devenga, porque el devenir implica cambio y lo necesario es, por definición, lo que no cambia. Lo necesario siempre se relaciona consigo mismo del mismo modo; en consecuencia, es tanto autosuficiente como inmutable. Lejos de esa impavidez, el devenir es un sufrir, porque en él hay tensión, pérdida, una especie de dolor ontológico. No es que la posibilidad o la realidad padezcan, sino que padece el devenir mismo, pues en ese paso de la posibilidad a la realidad, aquella se extingue; al hacerse real, la posibilidad se clausura, se abole, deja de ser posibilidad. El devenir conlleva una destrucción; la realidad consume la posibilidad. Lo necesario, empero, no puede sufrir esta transformación ni esta pérdida, porque en él no hay ningún paso del ser posible al ser real, sino que simplemente es.

²¹ La consideración kierkegaardiana del devenir tiene su base en los escritos de Aristóteles, Adolf Trendelenburg y Tennemann. Cfr. Catalina Elena DOBRE, “Søren Kierkegaard y la reconstrucción de la filosofía mediante la duda subjetiva y la repetición a partir del escrito *De omnibus dubitandum est*”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, 47 (2014), p. 30.

²² Søren KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Trotta, 2004, p. 82.

Y de ser a ser ¿qué cambio puede haber? De ahí que todo lo que deviene demuestre, justamente con su devenir, que no es necesario. En efecto, el hecho de que el devenir pueda no devenir es su no-necesidad, es decir, la marca de su contingencia, de lo que puede ser o no ser.

Por esta razón, en contraposición con Hegel, quien, desde su lectura, define la necesidad sin más como la unión de posibilidad y realidad²³, Kierkegaard plantea una objeción fundamental. Esta síntesis hegeliana opera en el ámbito lógico de la esencia, pero posibilidad y realidad no son esencias distintas sino modos de ser, maneras de existir. Por tanto, resulta inadmisibles pretender formar de ellas una unidad que constituya la necesidad. La crítica kierkegaardiana se sostiene en una distinción radical. La necesidad no pertenece al orden del devenir. Si posibilidad y realidad, que se definen precisamente por su carácter deviniente, se tornaran necesarias, cesarían de devenir y se anularía el movimiento que las constituye. De aquí se sigue que la necesidad, al no ser devenir, no puede surgir como resultado de un proceso ni convertirse en producto de la unión entre posibilidad y realidad. Si lo necesario es, no puede llegar a ser. El equívoco hegeliano proviene, entonces, de la confusión entre la esfera lógica y la esfera existencial²⁴, lo cual conduce a una incompreensión del devenir y de las determinaciones del futuro.

Lo necesario no cambia, no se produce, no resulta, esto solo acontece en lo que depende de algo pero lo necesario no depende de nada fuera de sí mismo. La necesidad no tiene origen ni proceso, porque si algo llegara a ser necesario, entonces ya no sería necesidad sino algo que se hace necesario, lo que es contradictorio en sí mismo. La necesidad no deviene porque no hay paso del no ser al ser, y he aquí la cuestión fundamental que ahora señala Kierkegaard, nada deviene necesariamente pues en su núcleo el devenir implica la libertad: “el cambio del devenir es la realidad y el paso se opera por la libertad. Ningún devenir es necesario, ni antes de que devenga porque entonces no podría devenir, ni después de que haya devenido, ya que entonces no habría devenido”²⁵.

Si lo necesario fuera posible, habría una posibilidad de lo necesario, lo cual resulta absurdo para Kierkegaard. Lo necesario no puede “poder ser” puesto que ya es. Lo posible no puede predicarse nunca de lo necesario. El devenir pertenece al ámbito de la libertad, no al de la necesidad. Esta es una de las

²³ Cfr. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Ciencia de la lógica*, I. Madrid: Abada / UAM, 2011, pp. 610 y ss.

²⁴ Puede ilustrarse esta confusión con las propias palabras del danés, quien, al criticar a la filosofía, se refiere siempre a la filosofía especulativa: “Lo que los filósofos dicen acerca de la realidad es con frecuencia tan decepcionante como el letrero que pende a veces sobre la puerta del almacén de un chamarilero: «Aquí se plancha». Y claro, cuando uno va para que le planchen la ropa, se lleva chasco, pues el letrero era una cosa más entre las que estaban en venta”, Søren KIERKEGAARD, *Diapsálmata*. Madrid: Gredos, 2010, p. 113.

²⁵ *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, ed. cit., p. 83.

ideas clave de su pensamiento existencial. El paso de la posibilidad a la realidad es el acto libre mediante el cual el sujeto actualiza la posibilidad. Por eso el devenir es propio de la existencia humana²⁶. Lo necesario no tiene causa ni depende de ninguna condición. No “existe porque”, no hay razón para su ser, pues su existencia está contenida en su esencia. El ser necesario es su propia razón de ser. Por el contrario, lo que deviene no es necesario porque requiere una causa, un comienzo, un pasaje. La libertad es el principio del movimiento del ser, aquello que hace que lo posible se vuelva real. Esto implica que el devenir no obedece a leyes necesarias, sino que acontece libremente. La existencia, en su raíz, no está determinada, sino que es libre. Lo que llega a ser, llega a ser porque una causa libre lo hace posible.

En conformidad con lo anterior, Kierkegaard puede entonces concluir: “Todo devenir acontece por libertad y no por necesidad; nada de lo que deviene deviene por una razón, sino que todo deviene por una causa”²⁷. No hay razones que expliquen el devenir libre ni condicionamientos que justifiquen el surgir mismo de la libertad. Podríamos decir, ahondando en sus principios, que para Kierkegaard la libertad se libera libremente a sí misma a libertad. Causa significa para el filósofo danés causarse a sí mismo. No hay ocasiones extrínsecas o, mejor dicho, las ocasiones son un auto-ocasionarse, emerger de sí mismo desde sí mismo. El filósofo danés se opone frontalmente a toda visión determinista, a toda causalidad que no sea *causa sui*. Eso es precisamente la libertad.

No hay una explicación lógica, universal, científica, racional, suficiente del devenir que lo haga inteligible²⁸. El devenir, como acontecer existencial, como acaecer de la libertad, no es deducible racionalmente. En este sentido, el sí mismo es la determinación de la in-determinidad que en su propia interioridad se determina, incluso cuando su determinación consiste en permanecer indeterminada. Poder ser o no ser, posibilidad y realidad, expresan la dialéctica propia del devenir existencial.

La causa, destaca el pensador danés, es libremente actuante. Toda cadena causal, si se sigue hasta su origen, termina en un acto libre. Pueden existir numerosas causas intermedias, motivos, estímulos, “circunstancias”, pero

²⁶ Son precisas y esclarecedoras las palabras de María José BINETTI, “El devenir de un dios virtual: Kierkegaard en el horizonte post-teológico”, *Revista de Filosofía Moderna e Contemporánea*, 5 (2017), p. 181: “La pura posibilidad como (des-)fundamento de la realidad fáctica explica y salva el devenir existencial”.

²⁷ *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, ed. cit., p. 83.

²⁸ Por eso, Kierkegaard rechaza con firmeza a lo largo de su obra cualquier pensamiento especulativo y abstracto que pretenda dar cuenta del acto libre: “La filosofía no tiene nada que hacer con lo que cabría denominar el obrar interno, y ese obrar interno constituye la verdadera vida de la libertad”, Søren KIERKEGAARD, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Madrid: Trotta, 2007, p. 163.

la fuente misma del devenir será siempre la libertad. La libertad introduce una ruptura en el orden de la necesidad. Los acontecimientos históricos, sociales, políticos, económicos, culturales, religiosos, psicológicos, etc., pueden parecer necesarios por sus causas, pero no son para Kierkegaard más que causas intermedias. En su raíz más profunda, algo libre las hizo posibles, una acción, una decisión, la concreción de la libertad²⁹. Inclusive cuando se examinan las motivaciones y fundamentos que han dado lugar a lo acontecido, esas motivaciones solo logran describir cómo se produjo el devenir, pero no exponen por qué ha devenido como tal lo devenido.

El plano existencial, de lo singular y libre, no puede teorizarse más que aproximativamente³⁰. Si se reflexiona no sobre lo ya acontecido, sobre lo hecho efectivamente, sino sobre su devenir, sobre el surgir mismo de lo surgido, sobre el instante en el que la libertad se realiza, se descubre que, en su núcleo, en la raíz más profunda de la propia singularidad, hay un “salto”, un comienzo absoluto que no deriva de nada anterior. El devenir no es un proceso necesario ni racionalmente deducible. Cuando se pretende elucidarlo mediante cuestiones externas al existente mismo, se permanece en el plano de la esencia, no en el del ser, donde posibilidad y realidad se despliegan *stricto sensu*. La libertad es, pues la verdad del devenir. El devenir pertenece a la existencia y la existencia se define por la libertad. El acto de libertad es irreductible, inexplicable. El sí mismo es apertura radical, “pasaje”, nunca resultado. Existir es, pues, la libertad en acto.

3. El yo circunstanciado

La exposición del devenir kierkegaardiano permite aclarar la dialéctica de la existencia como tránsito libre entre posibilidad y realidad. Sin embargo, esa libertad, concebida como comienzo absoluto, no evita que el individuo aparezca en un mundo que no depende de su acto originario. En este punto resulta pertinente retomar la perspectiva de Ortega, pues su reflexión dirige

²⁹ Con la decisión emerge propiamente el acto libre: “la decisión es el auténtico comienzo de la libertad”. Søren KIERKEGAARD, *Referencia acerca del matrimonio en respuesta a algunas objeciones*. Madrid: Gredos, 2010, p. 497.

³⁰ La existencia singular, para Kierkegaard, nunca se deja reducir al juego de factores objetivos ni al cálculo de las circunstancias. El intento de deducir lo decisivo de la vida a partir del entramado de lo dado siempre fracasa: “La inteligencia mundana no aparta su mirada de acontecimientos y circunstancias; calcula y calcula, pensando que el instante podría destilarse a partir de las circunstancias, para convertirse ella misma en poder, con la ayuda del instante, esa eclosión de lo eterno, y rejuvenecerse, cosa que necesita sobremanera, con la ayuda de lo nuevo. Pero es en vano; la inteligencia nunca tendrá éxito, ni en toda la eternidad, con este sucedáneo; tan poco éxito, como los artificios de la cosmética en la producción de la belleza natural”, Søren KIERKEGAARD, *El instante*. Madrid: Trotta, 2012, p. 187.

la atención hacia la forma en que la vida se ofrece siempre situada en un ámbito previo. Este cambio de enfoque no altera la cuestión de fondo, sino que la continúa desde otra dirección al concentrarse ahora en las condiciones efectivas en las que la existencia se despliega. Por ello, tras el análisis kierkegaardiano del movimiento interno del existir, corresponde volver a Ortega para considerar su modo de comprender la vida en su concreción³¹.

Para el filósofo español vivir consiste en estar siempre en una circunstancia, en encontrarnos, sin haberlo elegido ni poder cambiarlo, en un entorno concreto. Por consiguiente, podemos decir que el yo³² es un “yo circunstanciado”. Con ello quiero resaltar que yo y circunstancia no constituyen dos realidades yuxtapuestas, sino que son inescindibles, que una reclama a la otra. Este participio enfatiza que el yo está conformado, situado y determinado por sus circunstancias, no meramente acompañado por ellas. Para mantenerse en la circunstancia es menester actuar, pero ese actuar no está fijado de antemano por la circunstancia, es un quehacer que no viene de ninguna manera impuesto. Efectivamente, cada cual debe decidir a cada instante qué hará consigo. Es una decisión que no admite sustitutos; nadie puede ocupar mi lugar al decidir por mí mi propia vida. Incluso cuando dejo que otro me guíe, que otro me oriente, sigo siendo yo quien decide permitirlo. Este es el problema del ser individual, el asunto al que no se puede dejar de atender³³.

La vida humana involucra entonces una dualidad fundamental. Por un lado, siempre nos enfrentamos al problema que constituye nuestra circunstancia, el entorno que nos rodea con sus dificultades y retos. Por otro lado, esa misma situación nos obliga a responder, a tomar una posición para resolverla, a adoptar alguna orientación. Por eso, aunque vivamos dentro de un problema constante, también vivimos dentro de una cierta solución, siempre provisional

³¹ También Ortega, a su manera, al igual que Kierkegaard, se orienta hacia una liberación de la experiencia vital frente al determinismo dialéctico y conceptual de la obra hegeliana. No se trataría, sin embargo, de un programa premeditado, sino de algo implícito a lo largo de su obra, un hilo conductor que atraviesa su pensamiento a partir de sus reflexiones sobre razón y vida. Cfr. Antolín SÁNCHEZ CUERVO, “Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 67 (2016), p. 59.

³² Las reflexiones filosóficas sobre el Yo no se presentan en Ortega de forma unidireccional, sino que sus ideas se hallan dispersas en ensayos, artículos periodísticos, discursos políticos y otros escritos diversos, entrelazadas con consideraciones psicológicas, sociológicas, educativas, políticas y antropológicas. Se trata, en suma, de reflexiones elaboradas desde su razón vital, como señala Miguel RUMAYOR, “El Yo y la intimidad en Ortega y Gasset”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 32, 1 (2015), p. 162.

³³ Conviene advertir que la pregunta que Ortega formula por el yo no se reduce a “qué soy yo”, sino que debe entenderse como “quién soy yo”. Se trata, en rigor, de una interrogación por la realidad personal, no cosificada, que es la vida humana, la vida de cada cual. Cfr. Francesco de NIGRIS, “La razón vital de J. Ortega y Gasset y la analítica existencial de M. Heidegger”, *Ideas y Valores*, 61, 148 (2012), pp. 126-127.

y renovada. Al vivir, no aparecemos solo entre cosas, sino también entre seres humanos, en el interior de una sociedad que ya posee una interpretación previa de la vida, un conjunto de ideas en circulación, creencias aceptadas y convicciones dominantes. Todo ello forma parte de nuestra circunstancia, nos rodea, nos atraviesa y nos impulsa sin que siquiera lo advirtamos.

Una parte esencial de nuestra condición es precisamente ese conjunto de creencias vigentes que recibimos sin haberlas elegido. Nos descubrimos viviendo dentro de una trama de respuestas ya disponibles a los grandes problemas de la existencia. Desde el nacimiento absorbemos convicciones colectivas a través de la familia, la escuela, la lectura y la convivencia. Esas ideas se introducen en nosotros antes de que experimentemos los problemas a los que intentan responder. Por eso, cuando un problema vital surge, no solo debemos enfrentarnos al problema mismo, sino también a las supuestas soluciones ya recibidas que igualmente nos condicionan. Como bien nota Ortega, el idioma que usamos para pensar ya incorpora una filosofía implícita, una interpretación colectiva de la vida, y esa interpretación previa nos constriñe³⁴. Por lo tanto, nos vemos impelidos a ser intérpretes de nosotros mismos y del mundo, pero esta interpretación brota siempre de un entorno que ya nos interpreta y que ya nos ha legado sus propias interpretaciones.

Toda vida humana parte de un conjunto de creencias acerca del mundo y del lugar que cada uno ocupa en él. Son convicciones radicales que no elegimos, que ya están ahí. Nuestra vida se desarrolla dentro de ese marco previo³⁵. Además, se encuentra situada en condiciones materiales y sociales determinadas, desde las cuales actúa e interactúa. Todo ello constituye el punto de partida ineludible de cualquier vida humana. El hombre, por lo tanto, tiene que habérselas con un mundo concreto que confiere una forma definida a su vida. Ese mundo deja ciertos problemas relativamente encauzados y otros no tanto, lo que imprime una figura específica al esfuerzo humano por orientar su destino. La vida, en consecuencia, no se reduce al sujeto que vive, sino que es el conflicto y la incógnita que surgen al enfrentar el mundo y abrirse paso en él. En un mundo ya configurado, todos los individuos, por diversas que sean sus psicologías, se enfrentan a un conjunto común de cuestiones y problemas inevitables que imponen a todos una estructura semejante. Las diferencias subjetivas, en tal caso, introducen variaciones menores dentro de un mismo esquema y drama compartido.

³⁴ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, VI, 382.

³⁵ "No hay vida humana que no esté desde luego constituida por ciertas creencias básicas y, por decirlo así, montada sobre ellas. 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 interpretación, de «ideas» sobre el mundo y sobre sí mismo", José ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, V, 661-662.

La vida individual, en este sentido, no depende tanto del carácter, las dotes o los rasgos particulares de cada uno, sino del mundo objetivo en el que se halla inmersa. La clave consiste en atender no tanto a las producciones de la subjetividad como a las condiciones que circundan al individuo, a las dificultades, oportunidades, limitaciones y exigencias dentro de las cuales se actúa y convive. Aquí aparece una razón vital que es, a la vez, razón histórica³⁶. Para Ortega, se trata de identificar el mundo en que vivimos, con sus peligros y facilidades, con sus posibilidades e imposibilidades, porque ese mundo, esa estructura vital, determina la forma en que la vida humana puede desplegarse.

El hombre hace mundo. Esto significa que no vive solo en un entorno dado, sino que interpreta, organiza y forja un horizonte propio. Sin embargo, al mismo tiempo se encuentra con un marco objetivo que no depende de su constitución interna y con el que, quiera o no, debe contar. Ese mundo, las ideas vigentes de una época, por ejemplo, posee fuerza propia, independiente de nuestra valoración personal. Incluso si uno las rechaza o desprecia, esas ideas pesan sobre la vida, repercuten, se imponen. Están ahí y obligan a contar con ellas, para bien o para mal. Esta influencia no se reduce a su mera presencia. La mayor parte de lo que creemos y pensamos procede de ese mundo compartido. Las ideas, valores y convicciones de la época forman un repertorio colectivo que cada individuo incorpora desde que nace. El “espíritu del tiempo” se interioriza casi de manera natural, y las creencias vigentes pasan, en su mayor parte, a ser nuestras propias creencias³⁷.

Lo propiamente humano, explica el filósofo español, no es el cuerpo ni el alma. Ambos le han venido en suerte, pero no expresan su esencia, porque el hombre no es una cosa sino un drama, un quehacer; su vida. El cuerpo y el alma son los instrumentos inmediatos con los que cada cual enfrenta su circunstancia, no como su definición última. Lo fundamental del hombre consiste en su vivir, en la tarea constante de sostenerse por medio de sus decisiones y acciones en un entorno determinado. El mundo se presenta, así, como el ámbito donde esa actividad se despliega, el horizonte vital en el que cada individuo hace lo que hace, es decir, efectúa ciertas acciones y omite otras, asume unas posibilidades y descarta otras. Por ello, lo más propiamente humano no reside

³⁶ “La filosofía orteguiana della ragion vitale nasce così impregnata di ragione storica; ecco perché possiamo parlare della storicità della ragion vitale e della vitalità della ragione storica, perché la vita umana può essere compresa solo storicamente e la storia può essere intesa solo se analizzata dal punto di vista della vita umana”, Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset: un pensatore per l'Europa*. Catania: Edizioni Bonanno, 2024, p. 66.

³⁷ Escribe a este respecto: “Como el hombre se encuentra con el cuerpo que le ha caído en suerte y tiene que vivir en él y con él, así se encuentra con las ideas de su tiempo y en ellas y con ellas –aunque sea en el modo peculiar de contra ellas– tiene que vivir”, José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, VI, 398.

en sus componentes, sino en la vida que cada uno se ve obligado a construir dentro de la circunstancia que le ha tocado.

Nuestra vida es lo único que tenemos, lo que somos. Vivir consiste en encontrarse, sin elección previa, teniendo que existir en un “ahí” concreto, inexorable, que incluye un contorno material y social. Ese contorno es la circunstancia, eso “otro” respecto de sí, lo distinto, ajeno y anterior al propio yo. Precisamente por ser alteridad, la circunstancia no admite una actitud de simple pasividad. El hombre no forma parte de ella sin más, sino que se halla siempre ante ella, fuera de ella. Por este motivo, vivir implica la necesidad de actuar para que la circunstancia no nos desborde ni destruya, y es por eso que aparece ante nosotros como asunto a resolver. La vida nos es dada, sí, pero no de forma acabada, como algo ya hecho, sino que se presenta como una tarea a resolver, como un hacer que cada quien debe realizar para ser sí mismo³⁸.

4. Vida y existencia

El recorrido realizado permite constatar que, más allá de las declaraciones explícitas de Ortega contra Kierkegaard, existen puntos de convergencia y distanciamiento que iluminan, desde perspectivas complementarias y también opuestas, la comprensión que cada uno tiene respectivamente de la vida y la existencia. En efecto, cuando se contrasta la noción orteguiana de vida como realidad radical con la concepción kierkegaardiana del sí mismo como devenir libre, se advierte que ambos pensadores buscan rescatar la individualidad del existente frente al intelectualismo de la abstracción, aunque lo hacen desde horizontes filosóficos y exigencias espirituales que no coinciden.

La vida, tal como la piensa Ortega, constituye el principio que ningún análisis puede presuponer ni reemplazar. La vida es un estar arrojado en una circunstancia que no se elige y que, sin embargo, reclama una obra propia. Esta condición dual, que hace del hombre un ser que recibe su punto de partida, pero debe configurarlo mediante sus decisiones, introduce una dimensión activa y creadora que define la estructura del vivir. El yo circunstanciado no es una sustancia fija, tampoco un mero resultado del entorno, sino un proyecto que se enfrenta constantemente con los límites y posibilidades que el mundo ofrece³⁹. El individuo se descubre en medio de una trama de creencias, ideas

³⁸ No se trata, para el filósofo español, de un simple vivir ni de un mero prolongarse en la existencia, sino de vivir una vida comprometida, en su esencia, entregada a ser uno mismo. Cfr. Antonio GUTIÉRREZ POZO, “La muerte como creación. La interiorización vitalista de la muerte en la vida en la filosofía de Ortega y Gasset”, *Claridades. Revista de filosofía*, 12, 1 (2020), p. 133.

³⁹ Entre las múltiples posibilidades que la circunstancia ofrece al yo, el individuo, en su búsqueda por cumplir su proyecto vital, debe elegir, entre todo lo que puede hacer, aquello que efectivamente le corresponde. Cfr. Mora PERPERE VIÑUALES, “La posibilidad de una ética de la situación en la filosofía de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 40 (2020), p. 158.

y problemas que lo desbordan y, a la vez, lo interpelan. En ese ámbito, la razón vital busca orientación, claridad y sentido dentro de la oscuridad de la existencia concreta. La vida se constituye así como un quehacer, un esfuerzo de interpretación y apropiación de una circunstancia que siempre excede al sujeto⁴⁰.

Por su parte, Kierkegaard presenta una ontología del existir que desplaza toda primacía sistemática de la esencia hacia la interioridad y el movimiento. Su análisis del devenir conduce a entender la existencia como dialéctica de posibilidad y realidad bajo el signo irreductible de la libertad. El sí mismo, lejos de cualquier determinación necesaria, se define como ese punto en que lo posible se actualiza en un acto que no deriva de ninguna cadena causal exterior. El individuo se enfrenta a su propio no-ser, a la apertura infinita de posibilidades, y desde esa indeterminación funda su ser mediante un acto libre. La existencia, por lo tanto, no constituye un dato dado ni una situación simplemente recibida, sino una tarea absoluta que carece de mediación objetiva. La interioridad, la pasión y la decisión otorgan al sujeto la responsabilidad total de su propio devenir. La verdad del individuo no reside en un contenido universal sino en la forma singular de apropiarlo.

El contraste entre ambas posiciones revela afinidades y divergencias fundamentales. Ortega y Kierkegaard coinciden en que la existencia individual no puede quedar absorbida por abstracciones, categorías lógicas o sistemas intelectuales que anulen el carácter radical del vivir⁴¹. Coinciden también en la necesidad de rescatar lo singular frente a las pretensiones de universalidad de los discursos racionalistas. Sin embargo, coinciden por razones distintas. Ortega afirma la vida como origen y horizonte del pensamiento filosófico, mientras que Kierkegaard afirma la existencia como ámbito irreductible de la libertad y la interioridad. Para Ortega, el núcleo de la vida es la circunstancia y la tarea de orientarse en ella mediante una razón vital que se esfuerza por esclarecer el propio vivir⁴². Para Kierkegaard, el núcleo de la existencia es la libertad absoluta que inaugura al individuo como posibilidad que se realiza o fracasa en su relación con lo absoluto. Ortega contempla la circunstancia

⁴⁰ Para Ortega, el quehacer no consiste en hacer cualquier cosa, sino en realizar nuestra vocación y ser propiamente quienes somos. Es un descubrimiento tanto intelectual como ejecutivo del llamado más hondo y auténtico de nuestra vida. Cfr. David Antonio YÁÑEZ BAPTISTA, "Platón desde Ortega: la interpretación tragicómica de la vida", *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, 3 (2017), p. 195.

⁴¹ A este respecto, es famosa la metáfora que emplea el filósofo español: "La razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquella". *Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria*, José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 592.

⁴² La ontología de Ortega se orienta cada vez más hacia una nueva antropología fundada en el conocimiento que el hombre ha de tener de sí mismo. Cfr. José Ramón CARRIAZO RUIZ, *Ortega. Vida, obras, leyendas*. Madrid: Cátedra, 2023, pp. 263-264.

como hecho insuperable que condiciona y configura el drama de cada vida. Kierkegaard contempla el instante de la libertad como comienzo absoluto que no depende de ninguna condición previa.

Aun así, las diferencias no agotan las resonancias. La visión orteguiana de la vida como proyecto abierto presenta afinidades con la concepción kierkegaardiana del devenir como tránsito que nunca se halla acabadamente cumplido. La vida es, en Ortega, un hacerse, una obra que el individuo se ve obligado a realizar; el sí mismo kierkegaardiano es, en su raíz, un movimiento que nunca se fija de una vez por todas. En ambos casos, la subjetividad aparece como una realidad en tensión, expuesta al riesgo y obligada a resolver un conflicto fundamental. La vida exige decisiones que delinear el destino del individuo; la existencia exige decisiones que determinan la actualización de la posibilidad. Ninguno de los dos pensadores concibe al yo como una esencia acabada. En Ortega, el yo se encuentra siempre ante un mundo⁴³ que lo supera y al que debe responder; en Kierkegaard, el yo se encuentra siempre ante sí mismo, ante su propia interioridad, y debe decidirse⁴⁴.

La distancia decisiva emerge, sin embargo, en el estatuto de la razón y en la interpretación del límite. Para Ortega, el límite de la razón constituye un momento de la vida que debe pensarse y asumirse sin que ello implique renunciar a la claridad racional. El fracaso de la razón no constituye un dato absoluto, sino un punto de partida para elaborar una razón vital que piense desde la vida y para la vida. En Kierkegaard, la quiebra de la razón se inscribe en la estructura misma de la existencia y abre hacia la dimensión religiosa, donde la verdad se convierte en un salto apasionado que no admite mediaciones⁴⁵. Ortega busca una razón que acompañe a la vida en su tarea de orientarse en el mundo; Kierkegaard busca una verdad que solo puede alcanzarse mediante una decisión absoluta que redefine por completo la existencia. Para Ortega, la vida necesita comprensión; para Kierkegaard, la existencia necesita decisión.

⁴³ “Vivir es encontrarme en el mundo. Si me encontrase, por lo pronto, sólo conmigo, yo existiría, pero ese existir no sería un vivir –sería el existir meramente subjetivo del idealismo”, José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, VIII, 362.

⁴⁴ Este contraste entre ambos pensadores constituye un núcleo decisivo que merece un estudio específico, tarea que procuraremos desarrollar en un próximo trabajo sobre subjetividad e intersubjetividad. Por ahora, basta señalar de forma concisa que, mientras Kierkegaard permanece sujeto a la interioridad, Ortega introduce de manera esencial una otredad, un mundo circundante, un entorno que se integra y se reconduce hacia la vida. Cfr. Leopoldo SANTOS BÁEZ, “Entre la vida y la existencia: el diálogo de Ortega y Gasset con Heidegger en torno al otro”, *Stoa*, 7, 14 (2016), p. 56.

⁴⁵ “Todo movimiento hacia lo infinito se efectúa por la pasión y ninguna reflexión puede producir un movimiento. Aquí estriba el salto perpetuo en la vida, que es el que explica el movimiento, mientras la mediación es una quimera”, Søren KIERKEGAARD, *Temor y temblor*. Madrid: Gredos, 2010, p. 560.

Conviene añadir, sin embargo, que la interpretación orteguiana del cristianismo kierkegaardiano como irracionalismo parece apoyarse en una lectura parcial del corpus del pensador danés. Kierkegaard no pretende anular la razón ni desacreditar su legitimidad, sino delimitar su alcance frente al acto de libertad que constituye el núcleo de la existencia. Su crítica no niega la razón, sino que reconoce un ámbito que esta no puede producir ni garantizar. En este sentido, la dialéctica entre posibilidad y realidad no expresa una huida de la racionalidad, sino la afirmación de que el acto por el cual el individuo se decide a sí mismo pertenece a un orden que no se deja reducir a demostraciones conceptuales⁴⁶. La severidad de la objeción orteguiana que atribuye a Kierkegaard una fe edificada sobre el fracaso del pensar pierde fuerza cuando se considera la complejidad con que el danés examina la interioridad, sin pretender que la razón se anule, sino que permanezca en su lugar propio. La distancia declarada por Ortega podría deberse, al menos en parte, a su escaso contacto directo con la articulación interna de los textos kierkegaardianos, cuya intención no es sustituir la razón, sino mostrar los límites desde los cuales la libertad adquiere realidad⁴⁷.

No obstante estas discrepancias, el diálogo entre ambos permite iluminar de manera más amplia la condición humana. La vida como circunstancia y la existencia como libertad describen dos dimensiones que no se excluyen necesariamente. La circunstancia señala la facticidad en la que la libertad debe actuar, mientras que la libertad señala la capacidad del individuo para no quedar totalmente determinado por esa facticidad. El hombre, tal como se presenta en Ortega, es un ser arrojado al mundo que debe hacerse cargo de él; el hombre, tal como se presenta en Kierkegaard, es un ser que se inaugura en el acto libre con que se hace a sí mismo. La conjunción de ambas perspectivas ofrece una imagen compleja y rica del sujeto, un ser situado y, a la vez, un ser abierto; un ser condicionado y, al mismo tiempo, un ser capaz de crear su propio destino.

En este sentido, la existencia kierkegaardiana y la vida orteguiana pueden entenderse como dos modos en ciertos aspectos complementarios de describir la experiencia humana fundamental. La vida señala el aquí y ahora que

⁴⁶ Y es que el pensamiento no alcanza el acto de libertad, su realidad, sino únicamente el plano de la posibilidad; por ello, según la concepción kierkegaardiana, se sitúa en el terreno de la indiferencia: “La reflexión es la posibilidad de la relación. Esto también puede ser expresado como sigue: la reflexión es desinteresada”, Søren KIERKEGAARD, “Johannes Climacus, or *De omnibus dubitandum est*”, en *Kierkegaard's Writings*. Princeton: Princeton University Press, 1987, VII, p. 170. Traducción propia.

⁴⁷ Como es sabido, Unamuno fue uno de los primeros pensadores en introducir la obra de Kierkegaard en España y en destacar su dimensión existencial. Es muy probable que la imagen del pensador danés que tiene Ortega provenga, en buena medida, de esa recepción e interpretación unamuniana. Cfr. José Luis VILLACAÑAS, *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2023, p. 254, nota al pie.

configura cada existencia; la existencia señala el movimiento interior que actualiza la posibilidad en acto. La vida pone ante nosotros el mundo; la existencia pone ante nosotros nuestra propia libertad. La vida recuerda que no elegimos las condiciones iniciales; la existencia recuerda que, aun así, debemos elegir. El encuentro entre ambas filosofías no culmina en una síntesis, pero tampoco en una incompatibilidad absoluta. Más bien traza un espacio de reflexión donde pensar al hombre como tarea, como proyecto, como drama, como devenir.

Esta complementariedad sin fusión constituye, quizás, la contribución más significativa del diálogo entre Ortega y Kierkegaard, al mostrar que la comprensión del ser humano exige atender simultáneamente a la facticidad que lo sitúa y a la libertad que lo constituye. La vida y la existencia aparecen, así, como dos nombres de una misma realidad, la del ser humano que, arrojado al mundo y confrontado con sus límites, se halla obligado a hacerse a sí mismo mediante actos que nunca están del todo determinados ni del todo garantizados⁴⁸. En ese intersticio entre el mundo que nos precede y la libertad que nos inaugura se despliega el drama entero de la vida y la existencia humana. ●

⁴⁸ Bien lo expresa el filósofo español cuando escribe: “La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*”, José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, VI, 65.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BINETTI, María José (2017): "El devenir de un dios virtual: Kierkegaard en el horizonte post-teológico", *Revista de Filosofía Moderna e Contemporânea*, 5, pp. 171-192.
- CARRIAZO RUIZ, José Ramón (2023): *Ortega. Vidas, obras, leyendas*. Madrid: Cátedra.
- DOBRE, Catalina Elena (2014): "Søren Kierkegaard y la reconstrucción de la filosofía mediante la duda subjetiva y la repetición a partir del escrito *De omnibus dubitandum est*", *Tópicos. Revista de Filosofía*, 47, pp. 25-52.
- GUTIÉRREZ POZO, Antonio (2020): "La muerte como creación. La interiorización vitalista de la muerte en la vida en la filosofía de Ortega y Gasset", *Claridades. Revista de filosofía*, 12, 1, pp. 107-135.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2011): *Ciencia de la lógica*, I. Madrid: Abada / UAM.
- KIERKEGAARD, Søren (1972): *Mi punto de vista*. Buenos Aires: Aguilar.
- KIERKEGAARD, Søren (1980): "The Sickness unto Death. A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening", en *Kierkegaard's Writings*. Princeton: Princeton University Press, vol. XIX.
- KIERKEGAARD, Søren (1987): "Johannes Climacus, or *De omnibus dubitandum est*", en *Kierkegaard's Writings*. Princeton: Princeton University Press, vol. VII.
- KIERKEGAARD, Søren (2004): *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Trotta.
- KIERKEGAARD, Søren (2007): *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Madrid: Trotta.
- KIERKEGAARD, Søren (2009): *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- KIERKEGAARD, Søren (2010): *Diapsálmata*. Madrid: Gredos.
- KIERKEGAARD, Søren (2010): *Referencia acerca del matrimonio en respuesta a algunas objeciones*. Madrid: Gredos.
- KIERKEGAARD, Søren (2010): *Temor y temblor*. Madrid: Gredos.
- KIERKEGAARD, Søren (2012): *El instante*. Madrid: Trotta.
- KIERKEGAARD, Søren (2022): *Diarios*, VIII. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- MALISHEV, Mijail y HERRERA GONZÁLEZ, Julián (2010): "José Ortega y Gasset: La metafísica existencial de la vida", *Eidos*, 12, pp. 214-235.
- NIGRIS, Francesco de (2012): "La razón vital de J. Ortega y Gasset y la analítica existencial de M. Heidegger", *Ideas y Valores*, 61, 148, pp. 115-129.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PERPERE VIÑUALES, Mora (2020): "La posibilidad de una ética de la situación en la filosofía de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, 40 (2020), pp. 157-165.
- RUMAYOR, Miguel (2015): "El Yo y la intimidad en Ortega y Gasset", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 32, 1, pp. 161-182.
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín (2016): "Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 67, pp. 57-72.
- SANTOS BÁEZ, Leopoldo (2016): "Entre la vida y la existencia: el diálogo de Ortega y Gasset con Heidegger en torno al otro", *Stoa*, 7, 14, pp. 53-73.
- STEWART, Jon (2003): *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*. New York: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Mark C. (2000): *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*. New York: Fordham University Press.
- VILLACAÑAS, José Luis (2023): *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar Editor.
- YÁÑEZ BAPTISTA, David Antonio (2017): "Platón desde Ortega: la interpretación tragicómica de la vida", *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, 3, pp. 191-209.
- ZAMORA BONILLA, Javier (2024): *Ortega y Gasset: un pensatore per l'Europa*. Catania: Edizioni Bonanno.

La introducción, traducción/publicación e investigación de José Ortega y Gasset en China: entre la utilidad práctica y el diálogo filosófico*

Tan Denghua

Resumen

José Ortega y Gasset, pensador español del siglo XX, aún es relativamente desconocido en el contexto chino hasta tiempos recientes. Este estudio ha enumerado en detalle la traducción de sus obras al chino, mostrando la preferencia de los traductores chinos, lo que ha reflejado un creciente interés por su crítica a la cultura del hombre-masa y su visión elitista de la sociedad. Además, se discute la influencia de Ortega en áreas como la educación superior, donde su obra *Misión de la Universidad* ha inspirado debates sobre la función cultural y la reforma de las universidades chinas. La investigación revela que, aunque los estudios sobre Ortega en China siguen siendo limitados, su pensamiento ofrece perspectivas valiosas para comprender la intersección entre la cultura española y las dinámicas sociales contemporáneas en Asia.

Palabras clave

Ortega y Gasset, recepción en China, traducción, estudios hispánicos

Abstract

José Ortega y Gasset, a twentieth-century Spanish thinker, was relatively unknown in China until recently. This study has listed in detail the translations of his works into Chinese, showing the preference of Chinese translators, which has reflected a growing interest in his criticism of the culture of the average man and his elitist view of society. Furthermore, it discusses Ortega's influence in areas such as higher education, where his work *Mission of the University* has inspired debates on the cultural function and reform of Chinese universities. The research reveals that, although studies on Ortega in China remain limited, his thinking offers valuable insights into understanding the intersection between Spanish culture and contemporary social dynamics in Asia.

Keywords

Ortega y Gasset, reception in China, translation, hispanic studies

Fecha de recepción: 16/09/2025

Fecha de aceptación: 11/02/2026

1. Introducción

El filósofo español José Ortega y Gasset (1883-1955) es una figura central en el pensamiento europeo del siglo XX, cuyas obras, como *La rebelión de las masas* y *Misión de la Universidad*, han influido en debates sobre cultura, educación y sociedad. Sin embargo, su recepción en China ha sido tardía y fragmentaria, marcada por desafíos en la traducción y un limitado interés

* Este trabajo ha recibido financiación de la Universidad de Shantou en el marco del Proyecto de Financiación Inicial para la Investigación. En chino: 本文系汕头大学科研启动经费项目 (项目编号: STF25026T) 之阶段性成果.

Cómo citar este artículo:

Denghua, T. (2026). La introducción, traducción/publicación e investigación de José Ortega y Gasset en China: entre la utilidad práctica y el diálogo filosófico. *Revista de Estudios Orteguianos*, (52), 139-156.

<https://doi.org/10.63487/reo.621>



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 52. 2026
mayo-octubre

académico hacia la filosofía española en comparación con tradiciones anglófonas o germánicas. Este estudio explora la introducción, publicación e investigación de Ortega y Gasset en China, analizando cómo su pensamiento ha sido interpretado y aplicado en un contexto cultural distante.

Aunque existen numerosos estudios generales sobre Ortega y Gasset, su impacto en Asia —especialmente en China— sigue siendo escaso. Investigaciones previas se han centrado en su influencia en Europa y América, pero omiten análisis sistemáticos sobre su difusión en China. Además, la falta de traducciones completas de obras clave y la predominancia de ediciones basadas en versiones inglesas limitan una comprensión precisa de la filosofía orteguiana.

Este artículo tiene tres objetivos: (1) intenta reconstruir la historia de la introducción e investigación de Ortega y Gasset en China; (2) analiza las perspectivas comunes para su investigación en China; (3) aspira a revitalizar el interés por Ortega y Gasset en el ámbito académico chino. Mediante un análisis sistemático de la traducción y estudio de Ortega en China, se puede esclarecer cómo el ámbito académico chino ha asimilado selectivamente su pensamiento. Este patrón de aceptación se manifiesta concretamente en tres características principales: orientación práctica, prioridad educativa y traducción indirecta. Su causa probablemente se deba a la tradición académica, las demandas sociales y las barreras lingüísticas.

Este estudio tiene ciertas limitaciones, como la escasez de fuentes primarias en chino y el reducido número de académicos especializados en filosofía española en China. Futuras investigaciones podrían profundizar en: (1) el análisis comparativo de las traducciones disponibles, evaluando su fidelidad al texto original y su impacto en la recepción. (2) La exploración de la influencia de Ortega en campos específicos, como la pedagogía o la teoría política china. (3) El estudio de su posible diálogo con pensadores chinos contemporáneos, en busca de puntos de encuentro entre ambas tradiciones.

2. La traducción y publicación de José Ortega y Gasset en China

La traducción de las obras de Ortega en China sigue siendo incompleta, y solo están disponibles las siguientes ediciones actualmente.

2.1. La traducción y publicación de libros orteguianos

En cuanto a *¿Qué es filosofía?*, la edición de la Editorial Comercial (商务印书馆) de 1994 que se titula 什么是哲学? constituye la primera traducción al chino de todos los libros orteguianos, y también es la única obra introducida en el país durante la década de 1990. Cooperando con la Editorial Comercial de Hong Kong, Shang Zishu en 1992 lo tradujo como *Mi filosofía y no la mía: un nuevo enfoque de la modernización de la filosofía* (我而非我的哲学: 哲学现代化新论)

y, en el año siguiente, ofreció otra obra de Ortega publicada por la Editorial Comercial de Taiwán: *生活的哲学*. Además, en 2008, la Editorial Popular de Guangxi publicó la traducción de Chen Sheng y Hu Jiwei, quienes han traducido el título como *Vida y destino: lecciones de Ortega y Gasset* (生活与命运: 奥德嘉贾塞特讲演录), “basándose en una versión americana de 1961, publicada en Nueva York por W. W. Norton”¹. Últimamente, han salido publicadas otras dos versiones de la Editorial de la Industria Electrónica (2013) y de la Editorial Popular de Hunan (2024), traducidas, respectivamente, por Xie Borang y Gao Huihan, y Xie Borang por sí mismo, tituladas ambas *哲学是什么?*

Respecto a *Misión de la Universidad*, sólo hay una edición china en la actualidad. La edición de la Editorial Educativa de Zhejiang del año 2001, que se ha traducido por Xu Xiaozhou y Chen Jun y se titula *大学的使命*.

En 2021, la Editorial Comercial publicó *Meditaciones del Quijote* (堂吉诃德沉思录), libro traducido del español al chino, cuyas traductoras son dos profesoras de español: Wangjun, de la Universidad de Pekín, y Cai Xiaojie, de la Universidad Normal de la Capital (首都师范大学).

La rebelión de las masas representa la obra más traducida y estudiada por los chinos. En Taiwán, la Editorial Yuan Liou (远流出版事业公司) publicó la traducción de Cai Yingwen en 1989, cuyo título es *群众的反叛*. La traducción de Liu Xunlian y Tong Dezhi se publicó en 2004 por la Editorial Popular de Jilin, cuyo título es *大众的反叛*, de la que se ha hecho una reedición adicional en 2010. En 2020, hay tres organismos chinos que publicaron traducciones de este libro con fama mundial: la Editorial Popular de Jiangsu, la Editorial Time Publishing de Pekín y la Editorial Popular de Shanxi, y los traductores son, respectivamente, Xie Xiaoli, Ma Nan, y Liu Xunlian y Tong Dezhi, en colaboración. En 2021, la Editorial Comercial ha publicado una versión traducida por Zhang Weijie, quien también se ha dedicado a la investigación de Ortega durante muchos años. Concretamente, es la primera traducción del español al chino de este libro. Fuera del continente chino, una empresa editorial de Taiwán llamada Songye Cultura (崧燁文化) ha publicado la traducción de Ma Nan. La versión de Xu Wenzhen salió a la luz en 2023, publicada por la Editorial Paloma Marina Cultura (海鸽文化出版图书有限公司), de Taiwán también.

En 2015, la Editorial Lijiang ofreció una traducción del español al chino de *España invertebrada*, la cual, realizada por Zhao Deming, se titula *没有主心骨的西班牙*. Cabe señalar, en particular, que Zhao Deming fue un catedrático

¹ Yingying GUO, “Las nuevas ediciones y la recepción de Ortega en China”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 43 (2021), pp. 185-196. Además, en 2022, Yang Xiaoming también ha analizado el valor y significado de la publicación de las obras de Ortega en China y ha planteado recomendaciones referenciales para la publicación de sus obras en este país asiático. Véase 奥尔特加作品在中国的译介和出版, 出版参考, 3 (2022), pp. 70-72.

y traductor famoso de español, reconocido como el primer traductor en introducir a Mario Vargas Llosa en China.

La única traducción china de *La deshumanización del arte* apareció en 2010, titulada 艺术的去人性化, gracias a la cooperación de la traductora Mo Yani y la Editorial Yilin (译林出版社). Y esta obra, que reviste suma importancia, investigada con frecuencia por los chinos, también se ha traducido directamente del español al chino.

Además, *Estudios sobre el amor* se ha traducido al chino como 关于爱 por Ji Jianmei, publicado en 2013 por la Editorial de la Industria Electrónica. Posteriormente, en 2024, la misma traductora lo ha traducido como 爱是什么, y esta versión se ha publicado por la Editorial Popular de Hunan. Otra traducción, titulada 爱, se ha ofrecido por la Editorial Ching Chou de Taiwán (台湾究竟出版社). Y 爱的研究, la edición más reciente de este libro, se ha traducido del español al chino directamente por Cai Xiaojie, publicado por la Editorial Comercial en 2025.

2.2. La traducción y publicación de artículos orteguianos

Además, en algunas publicaciones periódicas aparecen introducciones a Ortega y traducciones seleccionadas.

Diacrónicamente, *Modern Foreign Philosophy and Social Sciences Abstracts* (现代外国哲学社会科学文摘)² en 1981 publicó la traducción realizada por Xia Boming de “La Filosofía Española después de la Guerra Civil” (内战后的西班牙哲学), en la que se presenta al filósofo madrileño de manera parcial³. Este artículo constituye la primera introducción a Ortega en China. *Philosophical Translations* (哲学译丛)⁴ en 1991 publicó la traducción de Zhou Xiaoliang de “La Filosofía Española” (西班牙哲学), en la que se esbozan las ideas fundamentales de Ortega y se introduce la publicación de traducciones de sus obras al inglés⁵. *Social Sciences Abroad* (国外社会科学) en 1992 publicó la traducción de Yi Bing de “Cultura Mundial: el Renacimiento de la Filosofía del Siglo XX” (世界文化: 二十世纪哲学的复兴), en la que se clasifica a Ortega como filósofo existencialista, igual que Jean-Paul Sartre, Karl Theodor Jaspers y

² Título anterior –antes de 2000– de *Digest of Foreign Social Sciences* (国外社会科学文摘). Es una publicación mensual en chino patrocinada por el Instituto de Estudios de la Información de la Academia de Ciencias Sociales de Shanghai.

³ Este artículo se publicó originalmente en la prestigiosa revista filosófica soviética *Problems of Philosophy*, número 4, 1981.

⁴ Título anterior –antes de 2002– de *World Philosophy* (世界哲学). Fundada en 1956, es la revista de filosofía extranjera más antigua de China, publicada por el Instituto de Filosofía de la Academia China de Ciencias Sociales.

⁵ Este artículo se publicó originalmente en *The Encyclopedia Americana* en 1967.

Albert Camus⁶. Algunos capítulos de *Historia como sistema* y *Del Imperio romano* aparecieron en *Teoría Histórica* y *Teoría Historiográfica* (历史理论与史学理论), de He Zhaowu. *World Philosophy* (世界哲学) en 2012 publicó la traducción del “Prólogo para alemanes”, bajo el título de 写给德国人的序, a cargo de Gao Yuanhou, del Departamento de Filosofía de la Universidad de Pekín. Y la revista *World Literature* (世界文学), fundada por el Instituto de Literatura Extranjera de la Academia China de Ciencias Sociales (中国社会科学院外国文学研究所), publicó “Miseria y esplendor de la traducción” (翻译的卑微与荣耀) en 2021, traducido por Xi Xiaoqing.

De acuerdo con la información de los traductores chinos antes mencionados, no todos cuentan con experiencia aprendiendo español. Por lo tanto, una fracción importante de los textos de Ortega se ha traducido del inglés al chino, de modo indirecto. Otra cuestión digna de mención es que ningún hispanohablante nativo ni sinólogo español ha traducido aún las obras de Ortega al chino. Por lo tanto, en China, la traducción de obras orteguianas ha procedido con lentitud; concretamente, sus importantes libros posteriores, tales como *Ensimismamiento y alteración* (1939), *Ideas y creencias* (1940), *Historia como sistema y Del Imperio romano* (1941), *El hombre y la gente* (1957 [curso de 1949-1950]), *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1958 [1947]), *Goya* (1958) y *Velázquez* (1959 [ambos en *Papeles sobre Velázquez y Goya*, 1950]), todavía no se han traducido completamente al chino. Esta situación refleja la asimilación selectiva del pensamiento occidental por parte del ámbito académico chino, es decir, una tendencia hacia interpretaciones instrumentales y orientadas a problemas, en lugar de un diálogo filosófico integral. Las elecciones de traducción y los medios han moldeado la imagen de Ortega en China como “intelectual público” o “pensador de la educación”, más que como un filósofo completo. Este patrón de aceptación revela fundamentalmente la asimetría estructural en el diálogo filosófico entre China y Occidente. Sin embargo, la fuerte introducción de ciertos textos también ha llevado a los académicos chinos a prestar especial atención a las críticas de Ortega hacia la “sociedad de masas”, la “alienación tecnológica” y la “misión universitaria”, aplicándolas al análisis de problemas en el contexto chino. Ortega se ha convertido en un espejo del “otro” que ayuda a China a comprender su propio proceso de modernización, y su pensamiento ha experimentado una “reconfiguración contextualizada” en China. Además, la traducción y estudio de Ortega por parte del ámbito académico chino se ha convertido en un caso emblemático de “viaje teórico intercultural”.

⁶ Texto original publicado en una revista de Rusia: Свободнаямысль (*Pensamiento libre*).

3. La investigación de José Ortega y Gasset en China

El alcance de la investigación sobre Ortega en China sigue siendo relativamente limitado, centrándose en su pensamiento artístico, político, social, técnico y pedagógico. A pesar de que sus estudios se remontan al año 1981, no empezaron a ser frecuentes hasta 2003⁷. La base de datos de tesis más importante de China, CNKI (中国知网), contiene cincuenta y cuatro artículos tomando a Ortega como objeto de estudio central, entre los cuales se encuentran seis tesinas de máster y una tesis doctoral⁸. Sin embargo, hasta la fecha, la academia china carece de una monografía especializada dedicada a Ortega y Gasset.

3.1. La razón vital y la razón histórica

El primer trabajo académico sobre la razón histórica, concepto tardío de Ortega, se remonta a He Zhaowu. En 1993, publicó un artículo titulado “La Reconstrucción de la Razón Histórica: Análisis del Pensamiento de Sistema Histórico de Ortega y Gasset” (历史理性的重建—奥特迦 伽赛特的历史体系观散论) en la revista *Historical Theory* (史学理论), que posteriormente recogió en su libro: *De la Especulación al Análisis: Reconstrucción de la Razón Histórica* (从思辨到分析—历史理性的重建). He Zhaowu fue pionero en la introducción de la filosofía histórica de Ortega; en este trabajo, analizaba las ventajas y desventajas del pensamiento histórico orteguiano⁹, desempeñando un papel fundamental en la apertura de nuevas vías para los estudios posteriores sobre Ortega. El artículo de Zhang Weijie, “La Razón Vital de Ortega” (奥尔特的加的“生命理性”), publicado en la revista *Shanghai Culture* en 2015, ha examinado el pensamiento de Ortega a través de tres dimensiones: la crisis de Occidente, la transición de la razón pura a la razón vital y la intranscendencia del arte. Zhang Weijie sostiene que la razón vital de Ortega constituye una crítica dialéctica de la razón en sí, a través de la cual Ortega ha elogiado tanto la vitalidad como la razón, y que Ortega busca contrarrestar el desarrollo excesivo de cualquiera de ambas partes, situando así la vida y la razón en pie de igualdad. En general, Zhang argumenta que la razón vital de Ortega puede considerarse una rebelión contra la Ilustración, que representa una reflexión sobre la

⁷ Yingying GUO, *El pensamiento educativo de José Ortega y Gasset y su recepción en China*. Universidad Autónoma de Madrid, 2023.

⁸ Si se amplía aún más el alcance estadístico, la cantidad de los documentos en chino sobre Ortega y Gasset recopilados por CNKI, desde 1990, superan 80 en total.

⁹ 何兆武, “历史理性的重建—奥特迦 伽赛特历史体系观散论”, *史学理论研究*, 2 (1993), pp. 73-85+18.

modernidad¹⁰. Por añadidura, en el artículo “La filosofía de la vida de Ortega y Gasset en *El tema de nuestro tiempo*” (“我们时代的主题”中的奥尔特加 加塞特生命哲学), publicado en 2025, Tan Denghua señala que, a través del concepto de razón vital, Ortega desarrolla una crítica tanto de la razón como del orden jerárquico de la vida, construyendo así su distintiva filosofía de la vida¹¹.

Además de la razón vital y la razón histórica, algunos otros aspectos de la filosofía de Ortega también son motivo de investigación en China. Gao Yuanhou, en 2012, ha analizado la superación de la fenomenología de Edmund Husserl hecha por Ortega, y el resultado del estudio se publicó en *World Philosophy*¹². Y en su artículo “Exploración de la visión filosófica del deporte en Ortega y Gasset” (奥尔特加体育哲学观探骊), Liao Han señala que Ortega fue un pionero de la filosofía del deporte moderna en España. Partiendo de la “razón vital” como punto de origen, Ortega explica desde una perspectiva ontológica el significado constructivo del deporte como la forma suprema de vida: analiza desde un ángulo epistemológico cómo el deporte realiza la existencia propia del ser humano, la relación del ser consigo mismo, con los demás y con su entorno; y aborda desde un enfoque axiológico cómo interpretar el deporte como portador de valor de la modernidad social y la modernidad estética. Finalmente, Liao Han enfatiza que la visión filosófica del deporte de Ortega resulta iluminadora para comprender el significado del deporte moderno¹³.

3.2. La teoría literaria y artística

En cuanto a la investigación sobre la teoría literaria y artística de Ortega, se encuentran una gran cantidad de artículos¹⁴. La primera tesis doctoral en China sobre Ortega, de Tan Denghua, se ha completado en 2025, titulada *Desde ficción y realidad hasta humanidad y crisis: la sociología del arte de José Ortega y Gasset* (从虚构与现实到人性与危机—何塞 奥尔特加 加塞特的艺术社会学). Desde dichas cuatro categorías básicas de la sociología del arte orteguiana, Tan Denghua ha dividido la estructura teórica de Ortega en cuatro partes:

¹⁰ 张伟劼, “奥尔特加的《生命理性》”, 上海文化, 11 (2015), pp. 102-107.

¹¹ Véase 谭登华, “《我们时代的主题》中的奥尔特加 加塞特生命哲学”, 许昌学院学报, 6 (2025), pp. 105-111.

¹² Véase 高源厚, “奥尔特加对胡塞尔现象学的扬弃”, 世界哲学, 1 (2012), pp. 103-109.

¹³ Véase 廖菡, “奥尔特加体育哲学观探骊”, 体育与科学, 6 (2021), pp. 36-43.

¹⁴ Además de los artículos mencionados en este texto, también se incluyen: 李祎, 奥尔特加加塞特艺术的“去人性化”思想研究, 西北大学, 2023; 张露月, 现代性视野下奥尔特加加塞特文艺观审视, 厦门大学, 2017; 朱佩莹, “新艺术的《放大镜》视角—评奥尔特加《艺术的去人性化》”, 现代语文 (学术综合版), 7 (2013), pp. 75-77.

la investigación temprana de realidad y ficción, la investigación mediana de hombre-masa y élite, la investigación tardía de lo social y la metodología¹⁵.

En este terreno, la mayoría de los artículos giran en torno a la deshumanización del arte. Por ejemplo, la tesina de máster de Deng Sue, titulada *El rasgo de "deshumanización" en el arte nuevo: un estudio del pensamiento literario de Ortega* (新艺术中的“去人性化”特质—奥尔特加文艺思想研究), resume el concepto de deshumanización en tres formas: anti-emocional, antirrealista y anti-tradicional¹⁶. Y en 2021, Zhang Ningxing escribió su tesis de máster en la Universidad de Xiamen, cuyo título es *Investigación sobre la teoría de deshumanización artística de Ortega y Gasset* (奥尔特加 加塞特“艺术的去人性化”理论研究). Sobre la base de investigaciones anteriores, la tesis de máster de Wu Linmei, titulada *Investigación sobre el pensamiento orteguiano del arte visual* (奥尔特加视觉艺术思想研究), ha ampliado su perspectiva analítica, combinando la teoría de deshumanización del arte con la filosofía de Ortega para discutir lo que significa el arte visual para Ortega.

Paralelamente, se puede enumerar una serie de investigaciones: Yang Xiangrong ha publicado “Desfamiliarización y deshumanización: la comparación entre Shklovsky y Ortega” (“陌生化”与“非人化”—什克洛夫斯基与奥尔特加的比较) en *Journal of Liaocheng University* (聊城大学学报) en 2007; Wang Yongjun publicó “La crítica deshumanizada del arte moderno” (现代艺术的“非人”批判) en 2007; el artículo de Li Shinan, “Ver, volver hacia atrás para ver: sobre *La deshumanización del arte*” (看, 退转看—评“艺术的去人性化”), salió en 2013, en la revista *China Book Review* (中国图书评论); Xiao Yun publicó en 2013 “Discusión preliminar sobre el concepto de esencia artística de Ortega: tomando como punto de partida *La deshumanización del arte*” (浅谈奥尔特加的艺术本质观: 以“艺术的去人性化”为探究的基点) en *Vida Literaria* (文艺生活); Li Qi publicó en 2016 “La disolución de la «humanización» y el surgimiento del arte moderno: el arte moderno temprano desde perspectivas filosóficas y sociológicas” (“人性化”的消解与现代艺术之兴起—哲学、社会学角度下的早期现代艺术) en *Beauty & Times* (美与时代).

En particular, en 2004, Dong Guangcai y Xu Yang han analizado la teoría de traducción de Ortega¹⁷. Cai Xiaojie en 2020 publicó “El problema estilístico de *Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset” (文学与哲学的交会—奥尔特加 加塞特“《堂吉诃德》沉思录”的文体问题), analizando la conciencia de Ortega sobre la cuestión del estilo literario. Ella ha mostrado que en

¹⁵ 谭登华, 从虚构与现实到人性与危机—何塞·奥尔特加·加塞特的艺术社会学, 北京外国语大学, 2025.

¹⁶ 邓素娥, 新艺术中的“去人性化”特质, 华中师范大学, 2019.

¹⁷ Véase 董广才, 徐杨, “翻译的缺憾与伟大—奥尔特加·加塞特的翻译思想评价”, 理论界, 6 (2004), pp. 349-350.

la escritura orteguiana hay una mezcla orgánica de literatura y filosofía, y que esencialmente el estilo literario y la retórica forman parte imprescindible del pensamiento de Ortega¹⁸. En 2025, en el artículo “«¿Qué es España?»: el debate quijotesco entre Unamuno y Ortega y Gasset” (“什么是西班牙”: 乌纳穆诺与奥尔特加 伊 加塞特的“堂吉诃德之争”), Cai Xiaojie ha analizado la europeización de España, el pensamiento filosófico y los métodos de investigación de Ortega, así como la filosofía e idiosincrasia nacional de España. Y en 2024, *International Symposium on Visual Arts and Humanities* publicó un artículo de Tan Denghua, titulado “Meditación del Marco: La ausencia de marcos en pintura china desde la perspectiva de la estética temprana de Ortega y Gasset” (画框之思: 从奥尔特加 加塞特早期美学视角看中国绘画中画框的缺位). El autor, aprovechando el razonamiento de Ortega sobre la función del marco en la pintura occidental y sus otras opiniones acerca de la cultura china, ha intentado mostrar la diferencia artística oriental-occidental, para abordar la cuestión de por qué el marco no constituye un elemento estructural en la pintura tradicional china.

3.3. La pedagogía

Es innegable que la mayoría de los trabajos dedicados a Ortega se centran en el tema pedagógico. Concretamente, hay una tesis de máster y 21 artículos de revistas sobre ello.

El primer artículo sobre el pensamiento educativo orteguiano salió en el año 2000, titulado “En torno al criterio sobre la reforma universitaria de Ortega” (论奥尔特加的大学改革观), publicado en la revista *Comparative Education Review* (比较教育研究). Xu Xiaozhou, en su trabajo de valor precursor, se ha concentrado en la introducción de la crítica hecha por Ortega contra la reforma de las universidades españolas, de las tres misiones de la universidad y del principio económico de la educación universitaria, y también ha analizado las opiniones de Ortega sobre la necesidad y la orientación de la reforma universitaria¹⁹. Siguiendo este marco de investigación, los estudiosos chinos posteriores, por un lado, han introducido la pedagogía de Ortega, y por el otro, han hecho análisis sobre la teoría pedagógica de Ortega. ¿Qué referencias pueden ofrecer a la educación china moderna? Por ejemplo, en 2008, Kang Yutang escribió “*Misión de la Universidad* y el desarrollo de instituciones de primer nivel mundial” (“大学的使命”与世界一流大学的建设); al año siguiente, *Journal of Xiangtan University* (湘潭大学学报) publicó un artículo de Tang Yali: “Estudio sobre la jerarquía de funciones de las universidades basado en el concepto de

¹⁸ 蔡潇洁, “文学与哲学的交会—奥尔特加-加塞特《‘堂吉诃德’沉思录》的文体问题”, *外国文学*, 2 (2020), pp. 150-159.

¹⁹ 徐小洲, “论奥尔特加的大学改革观”, *比较教育研究*, 6 (2000), pp. 40-45.

«centrarse en el estudiante»: La idea reflejada en *Misión de la Universidad* de Ortega y Gasset” (以学生为中心的大学功能分层理论解读—读奥尔特加加塞特“大学的使命”); también en 2009, Guo Yongjian publicó su trabajo, “Teoría de Ortega sobre la reforma de educación universitaria” (重建文化教学—奥尔特加论大学教育改革), en *Journal of Higher Education* (高等教育研究). Durante los últimos quince años, los investigadores chinos que han trabajado en este terreno incluyen a: Bai Xiantang y Hou Jiawei (2022), Tan Huan (2021), Zhang Lingzi (2020), Chen Yuanyuan (2020), Song Yanru (2020), Qian Fenghuan (2018), Zeng Weihua y Wang Fang (2017), Hu Tianyou (2017), Zhang Lei y Tian Haiyang (2015), Ren Zengyuan y Shi Ting (2014), Luo Ruzhen (2014), Liu Ning (2013), Huang Xiaoying (2013), Qin Qiguang y Lan Aiai (2012), Lu Feifei (2011), Yan Xiaoyun y Xiong Huajun (2011), Zhang Fei (2010), Yue Yufeng y Zhang Huijie (2010), Wen Xiujian (2010) y Jiang Guojun (2010)²⁰.

²⁰Véase 白娴棠, 侯佳薇, “奥尔特加和弗莱克斯纳大学职能思想比较”, 扬州大学学报(高教研究版), 26, 2 (2022), pp. 113-118; 谈欢, “奥尔特加思想探析—基于《大学的使命》教育思想的解读”, 发明与创新(职业教育), 4 (2021), pp. 148-149; 张凌梓, “大学为何与大学何为?—奥尔特加大学改革思想述评”, 兰州教育学院学报, 36, 6 (2020), pp. 52-54; 陈园园, “从奥尔特加的人生哲学到大学教育改革思想—基于《大学的使命》的思考”, 作家天地, 5 (2020), pp. 144-145; 宋艳如, “纽曼与奥尔特加大学思想的比较分析—基于对《大学的理想》和《大学的使命》的解读”, 山西青年, 1 (2020), pp. 118 y ss.; 钱凤欢, “学生中心与文化教育—从《大学的使命》看民办本科院校人才培养改革”, 教书育人(高教论坛), 21 (2018), pp. 16-17; 曾维华, 汪芳, “守护大学之本、之根、之魂—基于奥尔特加加塞特《大学的使命》的思考”, 煤炭高等教育, 35, 6 (2017), pp. 28-33; 胡天佑, “严肃的改革精神—奥尔特加加塞特《大学的使命》研读”, 黑龙江高教研究, 5 (2017), pp. 13-16; 张蕾, 田海洋, “纽曼与加塞特大学思想之比较及其现实意义”, 常州大学学报(社会科学版), 16, 3 (2015), pp. 98-102+113; 任增元, 施婷, “加塞特的大学使命观及其学术影响研究—以CNKI (2002-2012) 的文献计量为基础”, 现代大学教育, 4 (2014), pp. 18-25+112; 罗汝珍, “《大学的使命》与应用型本科大学人才培养”, 宁波教育学院学报, 16, 4 (2014), pp. 7-11; 刘宁, 奥尔特加加塞特高等教育思想探析, 河北大学, 2013; 黄晓颖, “加塞特高等教育思想对我国大学改革的启示”, 文教资料, 4 (2013), pp. 89-91; 秦启光, 兰爱爱, “奥尔特加教育思想分析及对我国大学人才培养的启示”, 中国电力教育, 4 (2012), pp. 5-6; 卢菲菲, “大学改革的反思—基于《大学的使命》的解读”, 出国与就业(就业版), 14 (2011), pp. 95-96; 闫晓云, 熊华军, “现代大学的使命: 面对《大众》的反叛进行改革—加塞特的高等教育思想”, 煤炭高等教育, 29, 5 (2011), pp. 25-27; 张飞, “奥尔特加加塞特高等教育思想简析—《大学的使命》读后感”, 长春工业大学学报(高教研究版), 31, 2 (2010), pp. 27-30; 岳跃峰, 张慧洁, “奥尔特加和赫钦斯大学思想的比较分析—基于对《大学的使命》和《美国高等教育》的解读”, 现代大学教育, 3 (2010), pp. 67-70+85+112; 文秀娟, “奥尔特加加塞特大学的文化传授使命解读及对我国高等教育的启示”, 四川文理学院学报, 20, 3 (2010), pp. 89-91; 姜国钧, “《大学的使命》镜鉴”, 大学教育科学, 1, 1 (2010), pp. 102-107. Y aún antes hay unos estudios sobre este tema, por ejemplo: 张进, “高等教育大众化背景下大学改革的思考—奥尔特加加塞特《大学的使命》读后感”, 教书育人, 30 (2009), pp. 12-13; 杨超, “读《大学的使命》看奥尔特加的教育思想”, 时代文学(下半月), 9 (2009), pp. 183 y ss.; 张征, “奥尔特加的《大众》高等教育思想”, 煤炭高等教育, 5 (2007), pp. 93-95; 王希宁, “社会批判与自我超越的统一—由奥尔特加加塞特《大学的使命》所想到的”, 理工高教研究, 4 (2007), pp. 21-23; 李政云, 李尚群,

¿Por qué al saber académico chino le interesa tanto la pedagogía de Ortega? Posiblemente, las ideas fundamentales de Ortega sobre la enseñanza superior correspondan exactamente a la tendencia del desarrollo de las universidades chinas. Según Wu Linmei, hay dos razones de la popularidad de la pedagogía orteguiana en China, “primero, debido a la amplia accesibilidad a la educación universitaria, es necesario para China recurrir a filosofías educativas avanzadas de naciones extranjeras; segundo, el pensamiento educativo de Ortega posee una cualidad progresista, y sus conceptos educativos ejercen una influencia profunda y duradera”²¹. Ortega ha prestado mucha atención a la educación profesional, considera que la investigación académica tiene que ocupar una posición esencial en la universidad moderna, y siempre pone énfasis en la conexión entre la sociedad y la universidad.

3.4. La teoría de la modernidad

Este tipo de investigaciones suelen combinar principalmente la crítica socio-cultural de Ortega con las teorías del arte moderno desde una perspectiva de modernidad.

El académico chino que ha investigado de modo más profundo en este campo es, sin duda, Zhou Xian, cuyas principales obras casi siempre contienen una parte de análisis sobre Ortega. El capítulo II de su monografía de 1997, *La estética occidental del siglo XX* (二十世纪西方美学), ofrece una introducción detallada a Ortega, centrándose en el contenido fundamental de sus obras *La rebelión de las masas* y *La deshumanización del arte*. Se remonta a los inicios de la estética del siglo XX, explorando la filosofía artística de Ortega dentro del marco de la teoría crítica occidental moderna²². En 2005, en la obra *Crítica de la Modernidad Estética* (审美现代性批判), Zhou Xian integró la crítica de Ortega a la modernidad de forma más amplia con la teoría crítica occidental moderna. Al fin y al cabo, la investigación de Zhou Xian sobre Ortega cubrió principalmente la modernidad estética.

Posteriormente, en 2014, el volumen editado por Zhou Yun, *Textos de la teoría vanguardista* (先锋派理论读本), incluyó varios artículos de *La deshumanización del arte* en la segunda sección, titulada “La estética y la política de la vanguardia”, demostrando así plenamente la importancia de Ortega en la interpretación del arte moderno. En una publicación de 2011, “*Modernismo*”

“奥尔特加 加塞特的大学发展与大学教育思想探析”, 高等农业教育, 5 (2005), pp. 18-21+71; 李建辉, “大学的根本使命和出路在于改革—奥尔特加 加塞特《大学的使命》的教育改革思想述评”, 煤炭高等教育, 4 (2004), pp. 23-26.

²¹ 吴林梅, 奥尔特加视觉艺术思想研究. 四川师范大学, 2022, p. 10.

²² 周宪, 20世纪西方美学. 北京: 高等教育出版社, 2004, pp. 35-49. La edición original de esta obra se ha publicado por la Editorial de la Universidad de Nanjing.

Re-examinado (现代主义 现代派 对“现代主义”的再审视), Sheng Ning, en consonancia con la tendencia académica que aboga por una reevaluación de la modernidad, consideró el pensamiento de Ortega como uno de los orígenes del modernismo²³. Su análisis se desarrolla principalmente desde la perspectiva de la crítica cultural modernista. En 2022 y en 2024, respectivamente, Tan Denghua ha escrito dos artículos sobre la opinión orteguiana de la modernidad: “¿Las masas inquietas o el avance de la modernidad? Reflexiones a partir de *La rebelión de las masas* de José Ortega y Gasset” (躁动的群氓还是突围的现代性?—何塞 奥尔特加 加塞特“大众的反叛”的启示) y “En silencio: Estudio preliminar de la relación entre José Ortega y Gasset y el marxismo” (于无声处: 奥尔特加 加塞特与马克思学理关系初考).

3.5. La filosofía de la ciencia y la tecnología

Hasta la fecha, Jing Di es la única estudiosa china que se ha especializado en este tema. En 2016, publicó su primer artículo sobre la filosofía de la ciencia y la tecnología de Ortega, junto con Wang Bolu. Este artículo, titulado “Ortega: Reflexión existencialista sobre la creencia en el progreso tecnológico” (奥特加: 对技术进步信念的存在主义反思), representa una introducción a su teoría. El año siguiente, Jing Di escribió tres artículos profundizando en el mismo tema. Ha mostrado que la reflexión de Ortega sobre la historia de la tecnología desde una perspectiva filosófica y antropológica tiene importantes implicaciones orientativas para la existencia humana contemporánea, a través de su artículo “Ortega y Gasset: Un enfoque filosófico-antropológico de la historia de la tecnología” (奥特加 加塞特: 技术史的哲学人类学解释路径)²⁴. En “La tercera vía de la reflexión filosófica antropológica sobre la tecnología: Cómo Ortega y Gasset construyó una filosofía de la tecnología orientada hacia la vida” (哲学人类学思考技术的第三条路径—奥特加 加塞特如何建构面向生活的技术哲学), Jing Di indica que, en cuanto a la esencia humana, Ortega se centró en investigar lo que hace el hombre en lugar de lo que es. Al hacerlo, Ortega trascendió los debates tradicionales de la antropología filosófica, contemplando la tecnología desde el punto de vista de la existencia humana y construyendo una filosofía de la tecnología orientada hacia la vida humana²⁵. Y su investigación, “La tecnología al servicio de una vida mejor: Teoría ética de la práctica tecnológica de Ortega y Gasset” (追求美好生活的技术—

²³ 盛宁, 现代主义 现代派 现代话语—对“现代主义”的再审视. 北京: 北京大学出版社, 2011, p. 56.

²⁴ 敬狄, “奥特加 加塞特: 技术史的哲学人类学解释路径”, 科学技术哲学研究, 34, 2 (2017), pp. 58-62.

²⁵ 敬狄, “哲学人类学思考技术的第三条路径—奥特加 加塞特如何建构面向生活的技术哲学”, 自然辩证法研究, 33, 5 (2017), pp. 20-25.

奥特加 加塞特的技术实践伦理价值论), ha demostrado que la característica distintiva de la filosofía tecnológica de Ortega radica en su fundamento de que la humanidad, la tecnología y la aspiración a una buena vida no son incompatibles. A través de un análisis filosófico antropológico de la relación entre los seres humanos y la práctica tecnológica, Ortega demuestra que la práctica virtuosa de la tecnología que realizaría la bondad inherente al ser humano es el camino hacia una buena vida. La teoría ética de Ortega sobre la práctica tecnológica trasciende las indagaciones sobre lo que es la relación entre la tecnología moderna y la vida humana, y explora en cambio lo que debe ser la relación entre ambas. Esto desplaza el foco de la filosofía tecnológica humanista tradicional de los debates utópicos o distópicos sobre la tecnología moderna hacia cómo aprovechar mejor el desarrollo tecnológico para servir a la vida humana²⁶. Después, en “Dos perspectivas sobre la tecnología dentro del marco existencialista-fenomenológico: Estudio comparativo del pensamiento tecnológico de Ortega y Gasset y Martin Heidegger” (存在主义现象学框架下的两种技术观—奥特加与海德格尔技术思想比较研究), artículo del año 2020, Jing Di y Wang Bolu sustentan que la divergencia en las filosofías tecnológicas de Ortega y Heidegger proviene de sus respectivas ontologías. El hecho de que la existencia humana consista en vivir o ser determina sus respectivos enfoques antropológicos y ontológicos a la hora de cuestionar la tecnología. Sus diferentes interpretaciones del estatus y el papel del elemento humano dentro de la tecnología les lleva a adoptar criterios distintos para delinear las fases históricas tecnológicas, lo que da lugar a conclusiones divergentes sobre la tecnología moderna y la cuestión de la libertad²⁷.

Además, en 2013, Zhang Xiaolong publicó un artículo titulado “La tecnología como fundamento de la autorrealización humana y la rebelión de «las masas»: Análisis del pensamiento tecnológico de Ortega” (技术作为人的自我实现及“大众”反叛的基础—浅议奥尔特加的技术思想) en la revista china *Investigación sobre gestión científica y tecnológica* (科技管理研究). Zhang Junzhe, en 2021, ha obtenido su maestría en la Universidad de Xiangtan, y su tesina de máster se titula *Investigación de la filosofía de la tecnología de Ortega y Gasset* (奥尔特加 加塞特的技术哲学思想研究). Sostiene que Ortega propuso un marco filosófico tripartito sobre la tecnología, trazando su evolución desde los orígenes del desarrollo técnico, pasando por la construcción de una falsa subjetividad en la era tecnológica, hasta un examen final de la existencia humana a través de la lucha entre el hombre y su propia alma.

²⁶ 敬狄, 王伯鲁, “追求美好生活的技术—奥特加 加塞特的技术实践伦理价值论”, 东北大学学报(社会科学版), 19, 6 (2017), pp. 551-556.

²⁷ 敬狄, 王伯鲁, “存在主义现象学框架下的两种技术观—奥特加与海德格尔技术思想比较研究”, 科学技术哲学研究, 37, 1 (2020), pp. 62-67.

3.6. La política, la sociología y el derecho

En cuanto a estos terrenos, Sheng Ning ha analizado *La rebelión de las masas* en su artículo “Discusión preliminar sobre la teoría de la sociedad de masas de Ortega y Gasset” (奥尔特加-加塞特的“大众社会”理论刍议), del año 2007. El mismo año, Guo Weigui también publicó un artículo investigando la misma cuestión, titulado “La reacción contra la «superdemocracia»: Esbozo de la teoría política de Ortega y Gasset sobre la sociedad de masas” (“超级民主”的反动—奥尔特加 加塞特的大众社会政治理论述略). Además, Sun Yating se ha dedicado a la investigación sobre el pensamiento sobre el derecho en Ortega²⁸.

En 2016 y en 2017, Kong Jie publicó dos artículos acerca de la política de Ortega: “*La rebelión de las masas* en el marco de la «hegemonía cultural»” (“文化领导权”视域内的“大众的反叛”) y “Sobre el contraste entre las teorías de Ortega y Gasset y Antonio Francesco Gramsci sobre la construcción de la esfera pública” (论加塞特与葛兰西公共领域建设思想的对立). Por lo demás, también ha publicado “¿La rebelión o el retorno de las masas? Sobre las opiniones contrapuestas de Ortega y Gramsci con respecto a las masas” (大众的反叛还是回归?—论奥尔特加与葛兰西大众观的对立) en 2016, junto con Pei Dehai.

En 2025, se ha dado al público la tesina de máster de Huang Hongwei, de la Universidad de Heilongjiang: *Estudio del pensamiento administrativo de Ortega y Gasset* (奥尔特加 加塞特行政思想研究). Indica que el pensamiento administrativo de Ortega gira en torno al concepto de élite cultural, con el propósito de reafirmar los fundamentos espirituales de la autoridad administrativa en el contexto de la doble tensión entre la legitimidad de la gobernanza del Estado moderno y la expansión de la racionalidad tecnológica. Y el autor cree que el marco teórico orteguiano responde a la tendencia a la instrumentalización de la burocracia, al tiempo que defiende que los grupos de élite deben asumir la doble misión de liderazgo en materia de valores e integración social²⁹. En su artículo titulado “Dos perspectivas sobre la libertad en el marco de la razón histórica: Estudio comparativo del pensamiento de la libertad de Ortega y Gasset y Raymond Aron” (历史理性框架下的两种自由观: 奥尔特加 伊加塞特与雷蒙 阿隆自由思想比较研究), Huang Hongwei ha destacado que las perspectivas de ambos pensadores se vieron influidas por el contexto socio-histórico en el que formularon sus teorías, lo que les llevó a llegar a conclusiones divergentes sobre el pensamiento de la libertad.

²⁸ Véase 孙雅婷, 骑士的信仰—奥尔特加法律思想研究. 清华大学, 2007; 孙雅婷, “骑士的信仰—奥尔特加 加塞特的国家与宪政理论”, *历史法学*, 1, 0 (2008), pp. 163-193.

²⁹ 黄鸿伟, 奥尔特加 加塞特行政思想研究. 黑龙江大学, 2025.

4. Reflexión sobre la recepción de Ortega en China

De acuerdo con la clasificación hecha por Tzvi Medin –si bien respecto a España–, hay tres tipos de recepción:

En primer lugar, aquella recepción general o integral que se refiere a las diversas teorías y a los diversos textos de Ortega, lo que atañe exclusivamente, en cualquier caso, al núcleo intelectual. En segundo lugar, la recepción parcial de tal o cual teoría o elemento de la misma, sin conexión o conocimiento del resto de la obra, como en el caso de su teoría de las generaciones con independencia, por ejemplo, de su perspectivismo, a pesar de aparecer ambas en un mismo libro. En tercer lugar, es posible distinguir una recepción difusa, sin que se tenga necesariamente conciencia de sus orígenes (orteguianos en nuestro caso) o por haberse convertido en parte integral de la cultura, olvidándose la fuente original³⁰.

La recepción de Ortega en China se encuentra en el periodo de tránsito desde el segundo tipo hacia el primero. En las narrativas modernas de la historia filosófica e intelectual europea, dominadas por las principales tradiciones culturales del inglés, el francés y el alemán, la tradición intelectual española ha sido a menudo pasada por alto. La orientación de la investigación en los círculos académicos de filosofía occidental de China ha estado profundamente influenciada durante mucho tiempo por esta perspectiva tradicional. Sin embargo, cuando los chinos reexaminan el diverso panorama cultural mundial sin prejuicios, la importancia y el carácter distintivo de España se hacen evidentes. Este mismo reconocimiento constituye la razón y el valor que subyace a la traducción y publicación de las obras de Ortega.

La importancia fundamental de las traducciones, publicaciones e investigaciones exhaustivas sobre Ortega radica en comprender genuinamente a este pensador español, trazando así un posible camino hacia las profundidades del espíritu nacional español para los chinos. Ortega y Gasset es una de las figuras intelectuales y culturales más emblemáticas de España. Además, como testigo de las dos guerras mundiales y de la Guerra Civil española, muchos aspectos de su época –incluida la trayectoria histórica de la nación española, la mentalidad predominante en los círculos intelectuales españoles y el estilo distintivo del pensamiento de este filósofo– guardan un sorprendente paralelismo con los acontecimientos correspondientes en China. Esta resonancia explica por qué las obras de Ortega, al ser introducidas en China, han tenido tanta repercusión en la comunidad intelectual de este país asiático.

³⁰ Tzvi MEDIN, *Entre la veneración y el olvido: la recepción de Ortega y Gasset en España. I, 1908-1956*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014, p. 14.

5. Conclusión

El estudio de la recepción de José Ortega y Gasset en China revela un proceso gradual y complejo, marcado por desafíos en la traducción, limitaciones en la difusión académica y un interés creciente pero aún incipiente por su pensamiento. Aunque su obra ha llegado con retraso al contexto chino en comparación con otros filósofos occidentales, su relevancia se ha hecho evidente en debates contemporáneos sobre educación, cultura de masas y modernidad.

Los hallazgos principales consisten en: (1) Traducción y accesibilidad. La falta de traducciones directas del español al chino durante décadas ha condicionado la comprensión de Ortega y Gasset en China. La publicación reciente de unas versiones que se han traducido de modo directo sin duda marca un punto de inflexión. No obstante, sigue registrándose una escasez de la traducción de otras obras clave de Ortega, especialmente de su posterior carrera académica. (2) Recepción académica. Los estudios sobre Ortega en China han estado tradicionalmente dominados por perspectivas indirectas, basadas en interpretaciones anglosajonas o adaptaciones fragmentarias. Sin embargo, en los últimos años, investigadores chinos han comenzado a explorar su pensamiento desde una perspectiva más autónoma, vinculándolo con problemáticas locales como la reforma universitaria y la crítica social. En el futuro, los académicos chinos en sus investigaciones sobre Ortega y Gasset no deben esperar pasivamente la publicación de traducciones, sino que deberían leer directamente y con detenimiento las obras originales, presentando de manera tridimensional el contexto teórico de Ortega mediante conexiones y perspectivas divergentes, evitando descuidar la posición ideológica fundamental del filósofo al analizar sus perspectivas en un área específica. Al mismo tiempo, también debe prestarse atención a que los tres ámbitos del pensamiento de Ortega –filosofía, sociología e historiología– están interconectados, por lo que en la investigación es imperativo considerarlos de manera integral y evitar tratarlos de forma aislada. (3) Diálogo intercultural. El caso de Ortega y Gasset en China ilustra las dificultades y oportunidades del intercambio filosófico entre España y China, aún más, entre Europa y Asia. A medida que avance la investigación, la teoría de Ortega podría encontrar más resonancia en discusiones sobre hombre, historia y sociedad en China, aunque, posiblemente, con adaptaciones y reinterpretaciones propias del contexto local.

En conclusión, la introducción de Ortega y Gasset en China no es solo un caso de transferencia cultural, sino también una oportunidad para repensar cómo las ideas filosóficas viajan y se transforman en contextos distintos. A medida que aumenten las traducciones y los estudios críticos, su pensamiento podría ocupar un lugar más destacado en el panorama intelectual chino, contribuyendo a un diálogo filosófico más diverso y enriquecedor entre Oriente y Occidente. ●

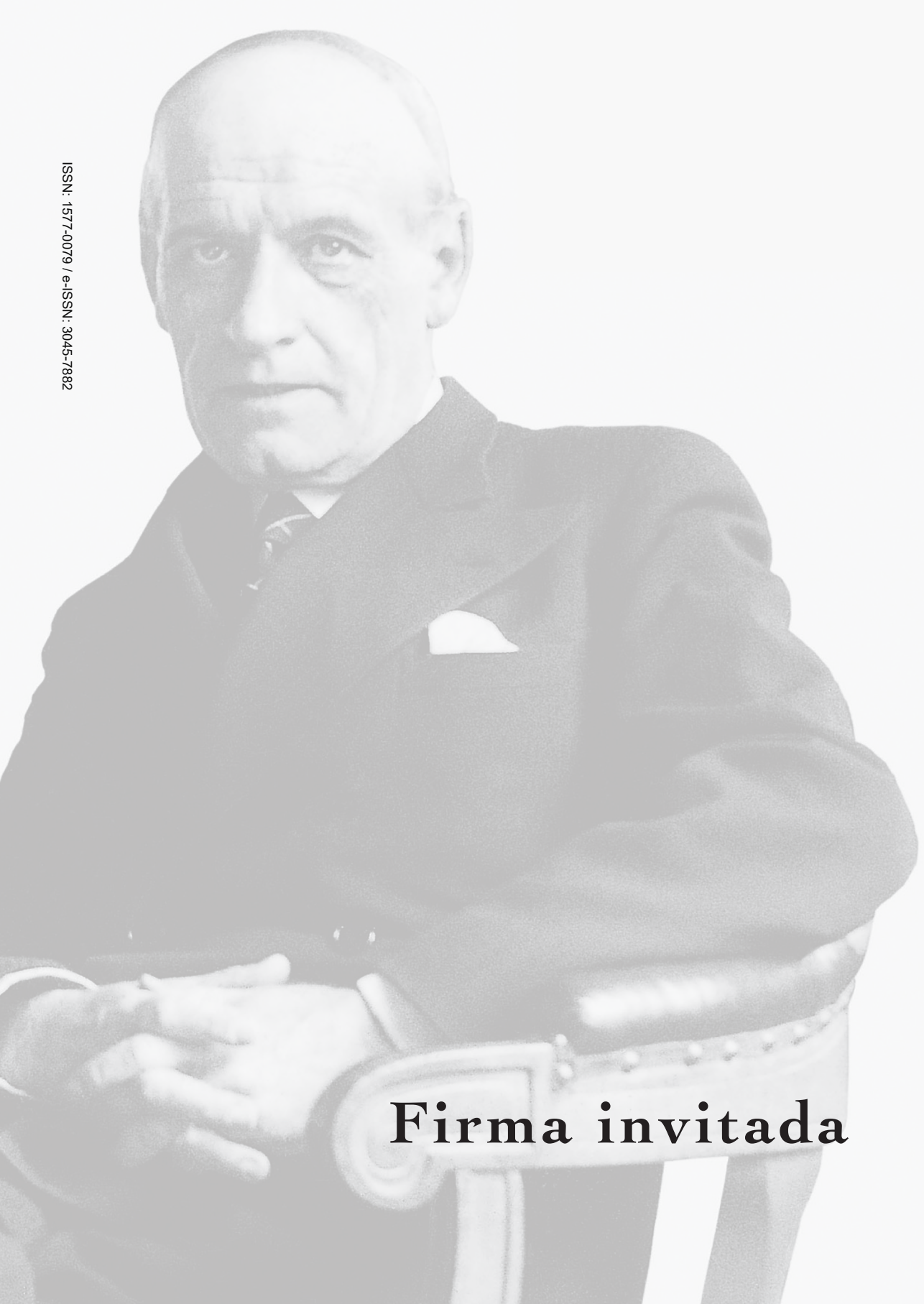
■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DENGHUA, Tan (2025): *Desde ficción y realidad hasta humanidad y crisis: la sociología del arte de José Ortega y Gasset*. Tesis doctoral. Pekín: Universidad de Estudios Extranjeros. En chino: 谭登华 (2025): 从虚构与现实到人性与危机—何塞·奥尔特加·加塞特的艺术社会学. 北京外国语大学.
- DI, Jing (2017): "La tercera vía de la reflexión filosófica antropológica sobre la tecnología: Cómo Ortega y Gasset construyó una filosofía de la tecnología orientada hacia la vida", *Estudios en Dialéctica de la Naturaleza*, 33, 5, pp. 20-25. En chino: 敬狄 (2017): "哲学人类学思考技术的第三条路径—奥尔特加·加塞特如何建构面向生活的技术哲学", *自然辩证法研究*, 33, 5, pp. 20-25.
- DI, Jing (2017): "Ortega y Gasset: Un enfoque filosófico-antropológico de la historia de la tecnología", *Estudios en Filosofía de la Ciencia y Tecnología*, 34, 2, pp. 58-62. En chino: 敬狄 (2017): "奥尔特加·加塞特: 技术史的哲学人类学解释路径", *科学技术哲学研究*, 34, 2, pp. 58-62.
- DI, Jing y Bolu, Wang (2017): "La tecnología al servicio de una vida mejor: Teoría ética de la práctica tecnológica de Ortega y Gasset", *Revista de la Universidad del Noreste*, 19, 6, pp. 551-556. En chino: 敬狄, 王伯鲁 (2017): "追求美好生活的技术—奥尔特加·加塞特的技术实践伦理价值论", *东北大学学报 (社会科学版)*, 19, 6, pp. 551-556.
- DI, Jing y Bolu, Wang (2020): "Dos perspectivas sobre la tecnología dentro del marco existencialista-fenomenológico: Estudio comparativo del pensamiento tecnológico de Ortega y Gasset y Martin Heidegger", *Estudios en Filosofía de la Ciencia y Tecnología*, 37, 1, pp. 62-67. En chino: 敬狄, 王伯鲁 (2020): "存在主义现象学框架下的两种技术观—奥尔特加与海德格尔技术思想比较研究", *科学技术哲学研究*, 37, 1, pp. 62-67.
- GUO, Yingying (2021): "Las nuevas ediciones y la recepción de Ortega en China", *Revista de Estudios Orteguianos*, 43, pp. 185-196.
- GUO, Yingying (2023): *El pensamiento educativo de José Ortega y Gasset y su recepción en China*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Autónoma.
- HONGWEI, Huang (2025): *Estudio del pensamiento administrativo de Ortega y Gasset*. Universidad de Heilongjiang. En chino: 黄鸿伟 (2025): 奥尔特加·加塞特行政思想研究. 黑龙江大学.
- LINMEI, Wu (2022): *Investigación sobre el pensamiento orteguiano del arte visual*. Universidad Normal de Sichuan. En chino: 吴林梅 (2022): 奥尔特加视觉艺术思想研究. 四川师范大学.
- MEDIN, Tzvi (2014): *Entre la veneración y el olvido: la recepción de Ortega y Gasset en España. I, 1908-1936*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- NING, Sheng (2011): "Modernismo" *Re-examinado*. Pekín: Editorial de la Universidad de Pekín. En chino: 盛宁 (2011): 现代主义现代派 现代话语一对“现代主义”的再审视. 北京: 北京大学出版社.
- SUE, Deng (2019): *El rasgo de "deshumanización" en el arte nuevo: un estudio del pensamiento literario de Ortega*. Universidad Normal de China Central. En chino: 邓素娥 (2019): 新艺术中的“去人性化”特质. 华中师范大学.
- WEIJIE, Zhang (2015): "La razón vital de Ortega", *Cultura de Shanghai*, 11, pp. 102-107. En chino: 张伟劫 (2015): "奥尔特加的《生命理性》", *上海文化*, 11, pp. 102-107.
- XIAN, Zhou (2004): *La estética occidental del siglo XX*. Pekín: Editorial de Educación Superior. En chino: 周宪 (2004): 二十世纪西方美学. 北京: 高等教育出版社.
- XIAOJIE, Cai (2020): "El problema estilístico de *Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset", *Literatura Extranjera*, 2, pp. 150-159. En chino: 蔡潇洁 (2020): "文学与哲学的交会—奥尔特加·加塞特《‘堂吉珂德’沉思录》的文体问题", *外国文学*, 2, pp. 150-159.

XIAOZHOU, Xu (2000): "En torno al criterio sobre la reforma universitaria de Ortega", *Revista de Educación Comparada*, 6, pp. 40-45. En chino: 徐小洲 (2000): "论奥尔特加的大学改革观", *比较教育研究*, 6, pp. 40-45.

ZHAOWU, He (1993): "La reconstrucción de la razón histórica: Análisis del pensamiento de sistema histórico de Ortega y Gasset", *Historiografía Bimestral*, 2, pp. 73-85+18. En chino: 何兆武 (1993): "历史理性的重建—奥尔特迦 伽赛特历史体系观散论", *史学理论研究*, 2, pp. 73-85+18.

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



Firma invitada

< José Ortega y Gasset, 1938.

De las creencias a la trascendencia

Luis Núñez Ladevéze

ORCID: 0000-0002-5684-9885

De Platón al arquero

En su compendio de ensayos *Creencia y realidad* (2025), Javier San Martín culmina una incesante tarea de investigación sobre Husserl y Ortega y Gasset. El conjunto hilvana el pensamiento orteguiano en su dependencia de la fenomenología, lo cual lleva a aclarar pasajes en que Ortega malinterpreta al maestro de Friburgo. Algunas matizaciones de Ortega son imprecisas porque Husserl no siempre dice lo que en esas ocasiones Ortega dice que dice. Dada la ascendencia del filósofo madrileño, estos desvíos han llevado a muchos especialistas a una incorrecta comprensión de la relación entre Ortega y Husserl. Me he sentido interpelado por este espléndido trabajo al punto de aceptar desdecirme de algunos deslices en un reciente libro (2025c). La corrección solo afecta a párrafos relativos a los desajustes de Ortega para con Husserl en *La idea de principio en Leibniz*, por lo que confío en que no alcanzan al diseño, conclusiones, ni al método empleados.

He dedicado un comentario a tan exigente estudio (Núñez Ladevéze, 2026), donde el autor esclarece la noción fenomenológica de *creencia* en un minucioso examen, cuyas sugerencias me animan a ampliar el foco centrado para encuadrar el panorama que se abre cuando se levanta la vista del camino mientras se lee. Ortega coincide, a su manera, en proseguir el rumbo instaurado por Husserl. Me valdré de San Martín para atender al panorama abierto por Ortega tras ocuparse, principalmente en *La rebelión de las masas*, del agravamiento actual de la profunda crisis de valores europeos. Mi pretensión es ubicar su diagnóstico de entonces en la actual circunstancia de la globalización del mundo que esta obra anunció.

El detallado cotejo de *Creencia y realidad* de la labor de Ortega y Husserl muestra que la fenomenología entraña un paso decisivo para que ambos repelan la tendencia al idealismo, actitud entonces dominante en la filosofía alemana y actualmente en auge en las derivaciones progresistas. Ambos coinciden en que la realidad constitutiva de la acción humana reside en el fundamento último en que se soporta la creencia, no en una radicalización idealista que toma el *cogito* como un supuesto que asegura el conocimiento al presuponerlo primer principio indubitable. El cotejo de San Martín confirma que

Cómo citar este artículo:

Ladevéze, L. N. (2026). De las creencias a la trascendencia. *Revista de Estudios Orteguianos*, (52), 159-179.
<https://doi.org/10.63487/reo.622>

Revista de
Estudios Orteguianos
N° 52. 2026
mayo-octubre



la aportación fenomenológica abarca una enmienda total al pensamiento de la posmodernidad. Al volver aquí la mirada elevando la vista, se vislumbra que este rechazo del idealismo en Ortega implica rectificar la influencia que recibe de Nietzsche en su etapa juvenil y localizar otra ruta del pasado que lleva de Heráclito a Platón para arribar a Aristóteles.

Veamos de dónde parte esta ruta y lo que implica seguirla. San Martín comprueba que los precedentes de la *creencia* en la filosofía presocrática llevan a entender el origen del lenguaje como una secuela de la expresividad gestual. Platón encuentra que el logos nace del gesto; el gesto es imitación, mimesis, y del mimetismo gestual procede el lenguaje. Entendido así, la acción humana consiste en un desdoblamiento de la intención de hacer algo que, desde los escolásticos, distingue la actividad expresiva, *noesis*, del contenido expresado, *noema*. Este desdoblamiento antecede al desdoblamiento lingüístico entre significativo y significado. Desde antes de Platón se previene de que la acción mimética precede a la palabra y que lo originariamente humano no procede del hablar, como presupone la filosofía analítica, sino que el hablar procede de la capacidad mimética, o sea, la expresividad corporal.

Veamos ahora sucintamente cómo el entronque de Platón con Aristóteles lleva a Ortega a acoger a Aristóteles y prescindir del idealismo de Nietzsche. Confirma San Martín, siguiendo a Fink, que en Heráclito ya es patente que el lenguaje procede de la mimesis gestual. En efecto, las cosas cambian, están en un fluir permanente, pero este flujo genera la *δόξα*, “una expectativa de que las cosas van a seguir como están” (p. 141). Esperar que sigan como están en Heráclito concuerda con medio siglo, durante el que Ortega simbolizó, en el logotipo del arquero, su actitud filosófica, en la colección de sus obras en Revista de Occidente. Lo asoció a un párrafo de la *Ética a Nicómaco* que procede de la metáfora del arco que Heráclito, a quien Aristóteles cita dos veces (1146b30 y 1155b), relaciona con la muerte. Conectado el fluir heracliteano con la ética aristotélica, el arquero expresa la sustitución del inmoralismo nietzscheano por el realismo aristotélico. El logotipo sirve de emblema durante una travesía intelectual que llega a *La rebelión de las masas* y proseguirá hasta su conferencia, en 1951, “Pasado y porvenir para el hombre actual” (VI: 1109, en Ortega y Gasset, 2004-2010). La “expectativa” de que las cosas van a seguir como están, que preña de Aristóteles y de la contingencia belicosa de Heráclito a Ortega (cfr. Núñez Ladevéze, 2025c: 116), lo hace incompatible con todo idealismo. Siguiendo a Nietzsche, Ortega decidió abandonar las pretensiones idealistas de Hegel y Marx. Al reconocer al arquero, se decide también a abandonar, al menos, lo que impregna de idealismo al inmoralismo de Nietzsche:

Europa se ha quedado sin moral (...) ¿cómo se ha podido *creer en la inmoralidad* de la vida? Sin duda, porque toda la *cultura y civilización moderna* llevan a ese

convencimiento (...) una *mera negación*, negación que oculta un efectivo *parasitismo* (IV: 496-498. Las cursivas son mías).

Un cotejo centrado solo en la creencia da lugar a detenerse en que este explícito repudio parcial de Ortega a Nietzsche coincide casi literalmente con el diagnóstico de Comte sobre los orígenes y el desenlace de la crisis europea. Comte calificó como “estadio metafísico” el decurso de la exasperada crítica a que sometieron los antecesores de la Ilustración al aristotelismo, proseguida por la constante obstinación de los ilustrados en desautorizar la tradición grecolatina, que tuvo como primer desenlace la Revolución francesa. Su justificada alarma por la revolución, cuyo desvarío confirmó después la soviética, propició el giro orteguiano para encauzar el “indócil” porvenir (X: 69). La influencia de Nietzsche ha sido bastante estudiada, no la de Comte. Pero la reacción positivista al idealismo filosófico amparó el diagnóstico de Ortega en *La rebelión de las masas* para validar al arquero aristotélico. El positivismo es, según su fundador, una versión “dinámica”, historicista, de la “sociología estática” aristotélica. “La vida es una operación que se hace hacia adelante. Cada uno de nosotros es primero y ante todo porvenir” (VI: 946); si “nuestro porvenir personal depende en máxima parte de nuestro porvenir colectivo, diremos, general humano” (X: 68-69), ahora esta dependencia es forzosa en la globalización. Pocos se han detenido en que Ortega elevó a Comte a fundador de la razón histórica por ser pionero del estudio de la sociedad como una dinámica abierta al porvenir alentada por ideas. Según Comte, el idealismo es total carencia de positividad, radical *negación* del pasado, porque ignora a Aristóteles, *padre* de la sociología. Estas hebras *comteanas* abren en Ortega una ruta del pasado al porvenir que no puede cotejarse en un análisis solo centrado en Husserl, en el que prácticamente se prescinde de Nietzsche.

La hebra menos estudiada de la crítica de Ortega a la modernidad enlaza parcialmente a Nietzsche con Comte, Platón y Aristóteles. Ortega asume la crítica de Nietzsche al idealismo objetivo, rechazando su idealismo subjetivo disfrazado de inmoralismo. La ética apolínea del logotipo afianza la tradición platónico-aristotélica de la mimesis y de la ética. *La rebelión de las masas* anuncia una crisis sin porvenir germinada según Comte desde el Renacimiento, potenciada por el idealismo, que eclosiona en sangrientas revoluciones. Tras el naufragio idealista, otea su blanco el arquero.

Del arquero a la mimesis

Vallamos a la mimesis. En varias ocasiones se ocupa San Martín del pasaje del *Menón* donde Sócrates examina los conocimientos de aritmética de un criado analfabeto del anfitrión, para preguntarse cómo adquiere un tipo de conocimiento, por el que “nunca podríamos decir que las respuestas del esclavo

de *Menón* son opiniones” (pp. 160-161). La opinión formada en circunstancias mudables no es certidumbre, es insegura. Sin embargo, el esclavo de *Menón* sabe de aritmética perenne sin haberla aprendido. Esa preconcepción del conocimiento seguro del esclavo implica que, si la creencia no es opinión, tampoco es “un hecho colectivo”, porque lo que se cree en común es opinión socializada (cfr. San Martín, p. 188). Si todo saber verdadero fuera socializado creeríamos en la realidad de las cosas porque lo dicen los demás, conclusión inadaptable a la evanescencia histórica, que es concreta y fugaz, no fruto de un acuerdo que abstrae lo concreto; también es incompatible con que el fámulo sepa apodócticamente lo que nadie le enseñó. ¿Por qué sabe? Sabe porque la permanente certidumbre de la aritmética no está impregnada de desgaste social. En la *República* se explica esta pureza, tras comentar el mito de la caverna. Allí Sócrates alaba el cálculo, la aritmética y la geometría, porque elevan al alma a verdades universales, ni opiniones ni concretas (525a-527d). Como la praxis pedagógica que luego se describe en la organización del trabajo en la *República*, desmiente que haya un saber preexistente, anterior a haber nacido, es forzoso examinar cómo se combina esta contradicción en la madeja platónica.

El hombre como animal vive en un mundo fugaz, materialmente concreto, “la vida es precisamente este esencial diálogo entre el cuerpo y su contorno” (VII: 408), entre el yo y su concreta circunstancia. El cálculo lógico sustrae al esclavo de la animalidad, porque es un saber independiente del alma; pero también lo sustrae de la vida, porque no es experiencia vivida. Lo concreto de la vida no late en *l'esprit de géométrie*, es un automatismo recibido por el esclavo antes de vivir. La particularidad humana procede de que la opinión es un producto destilado en la experiencia vivida cuya matriz es concreta. Lo concreto es nacer para vivir. Tan concreto que realmente no podemos conocer lo que dijo Platón, pues su enseñanza oral, explica Reale (2003), era reservada a discípulos selectos, mientras que, como escritor, menospreciaba la escritura, ingrátido sustitutivo de la memoria. Como la menospreciaba, destinaba sus diálogos a que los no iniciados los leyeran como condición para ser discípulos. Obviamente, las conversaciones de Sócrates son falsas, no son concretas, son artificios para aparentar vitalidad con objeto de difundir a los aprendices un pensamiento no vivido. Disimulan su falsedad; nadie puede memorizar un diálogo para reescribirlo fuera de la situación como no sea por un medio mecánico, una grabación inmutable, geometría, aritmética. Lo escrito no expone lo que concretamente aconteció en una situación irrepetible. Sin embargo, lo escrito deja un rastro de comprobación de lo concreto abierto a la investigación. En el caso de Platón, podemos comprobar los desajustes de su huella simbólica en las reproducciones que exponen un modo literario de transcribir lo hablado. En el trasfondo de la praxis platónica se manifiesta un reconocimiento de la realidad concreta. Su propia reserva para enseñar a unos pocos muestra que el enlace

con la experiencia vital se produce en la materia que nutre a los sentidos en una situación irrepetible. Al reservar lo esencial de su doctrina a enseñarlo oralmente, y reproducir lo divulgativo en diálogos, la praxis platónica contradice que el saber aritmético del esclavo pueda existir antes de haber nacido porque asume que “real es solo lo concreto” (X: 223), lo vivido.

La cuestión se desplaza a averiguar dónde posa una creencia que nazca de la concreción de la vida, no del arbitrio colectivo. Es la cuestión fenomenológica. Observa San Martín que “Ortega supera una interpretación muy deficiente de la fenomenología” (p. 181, n. 3), pues “ya hacía tiempo que sabíamos que la subjetividad trascendental husserliana era el «yo concreto» e individual, por tanto, *corporal, social e histórico*” (p. 189). Esta incardinación de la creencia en la animalidad desmiente la aspiración de Platón de que el alma disponga de una verdad ideal, una aritmética eterna que recuerda un esclavo sin haberla estudiado, de la que solo vemos sombras fugaces reflejadas en paredes cavernícolas. Si la aritmética es una verdad eterna, ¿cómo la sabe un esclavo que solo ve sombras? Hay una respuesta esquiva. En su praxis de pedagogo y consejero, el lenguaje es un *órganon*, un utensilio inmaterial, artificial. En eso coincide con la geometría. Se distingue de ella en que está anclado en las sombras. Lo artificial, como pasa con la aritmética, no lo produce la naturaleza. Pero, al contrario que la aritmética, su pedagogía política es una metáfora de lo que el hombre ve, una imitación de lo visto entre sombras. La naturaleza no hace aritmética porque no sabe, tampoco hace metáforas porque tampoco imita. La imitación de lo visto en la naturaleza no es ideal, pero coincide con la aritmética en que es un artificio que nadie ha aprendido, viene dado antes de tener experiencia. Ser metáfora distingue la imitación de la aritmética, pues en la caverna ve sombras fugaces, y la remeda porque tampoco las ha aprendido. La actividad noética de la mimesis es un artificio natural que necesita experiencia para ver ideas en la caverna y aprender a activar la *noesis* para saber hacer aritmética sin aprenderla. El esclavo sabe imitar sin haber aprendido antes a imitar.

En la *República*, Platón es ambivalente: reprueba, en unos casos, la mimesis y, en otros, la aprueba. En el libro II recrimina el mimetismo pedagógico de la mitología que enseña a los niños conductas de los seres míticos impropias de hombres (377b) y en el libro X (697b) expulsa a los poetas de la república por corromper a la juventud con enseñanzas míticas. El mimetismo es reprobado, no porque imita las sombras que ve, sino porque los poetas alaban seres incongruentes que no ven. Luego propone en el libro II una mimesis antitética que reprueba los mitos para satisfacer las necesidades de la ciudad: cómo alimentarse, habitar y vestir. Vuelve a ella en el libro X, al atribuir funciones sociales a artesanías miméticas como la carpintería y la pintura (369b, c y d). El arte del taller que mimetiza la naturaleza sirve para conservar la ciudad cuya utilidad proviene de que la división del trabajo la hace autosuficiente (αὐτάρκης).

Para esta artesanía no importa que, en la caverna, solo se vean sombras; lo que importa es que el artesano haga, para los demás, cosas que ayudan a sobrevivir a cada uno. Para idear artesanías no hay caverna, hay república. Caverna o república, ironiza Marcos Alonso, “en el plano práctico y cotidiano, siguen aprovechándose de los tangibles beneficios de la técnica” (2026: 99).

La equívocidad platónica, que nutre la experiencia de sombras de ideas a una praxis social que se desentiende de que sean o no sombras, es rectificadora por Aristóteles al radicar en la observación y la experiencia las fuentes de conocimiento. No hay reminiscencia de un saber anterior del alma que transmigre al esclavo, el saber procede de que el esclavo aprende por ser animal inteligente. Comte encuentra en la sociología de Aristóteles que la organización somática de la percepción —el sentido común transmitido al pensamiento— es permanente por ser estática. Interrogado sobre aritmética, no cabe duda de que el esclavo piensa, pero también que no piensa en las *cosas* artesanas con que se las tiene que haber para vivir.

En el pasaje inicial de la *Política*, Aristóteles distingue al animal gregario (ἄγελαιου, 1253a8) del social (πολιτικόν). Encuentra, como Platón, la animalidad en la dependencia, y sitúa, como veremos, lo diferencial humano en la capacidad de distinguir lo bueno y lo malo. Ortega absorbe del exaltado Zarathustra que, para no ser animal, hay que separar la subjetividad humana de la masificación gregaria. No es casual que el título *La rebelión de las masas* proceda del despectivo despectivo de Nietzsche sobre Wagner: “el teatro es la rebelión de las masas”¹. Para Nietzsche, la rebelión es gregaria por estar impulsada por normas morales. El logotipo simboliza lo contrario: un animal social no es gregario porque, como enseña Aristóteles, ser social es ser moral, no ser gregario. Ortega es un nietzscheano que rompe con el inmoralismo para encontrar en la ética del arquero el sentido común de la responsabilidad moral. La crítica a la modernidad limpia de idealismos y logicismos conduce al aristotelismo. Ser moral no es equivalente a la masificación de la manada, es sociabilidad que el positivismo recibe de Aristóteles y de “Augusto Comte, el demente genial” (V: 543).

Diferenciar la animalidad gregaria de la humana y atender a su circunstancia histórica contrapone a Aristóteles con Nietzsche: mira el incierto porvenir cruzando los dos principales temas de Comte. *La Meditación* se enfoca a detectar la singularidad animal del hombre; *La rebelión*, a diagnosticar la situación de esta singularidad cuando se anuncia la crisis europea que acarreará

¹ En la nota 4, del *postscript* de *El caso Wagner* de las *Obras* de Nietzsche editadas por Kaufmann se lee: “*Ein Massen-Aufstand*: the phrase is here introduced in the very same sense in which Ortega y Gasset (1883-1955) gave it world-wide currency when he made it the title of his best-known book in 1930, Nietzsche’s influence on Ortega was very great” (*Basic Writings of Nietzsche*. Ed. de Walter Kaufmann. New York: The Modern Library, 1967, p. 639).

la globalización: Aristóteles, Comte y un Nietzsche despojado de inmoralismo por la disciplina del arquero.

De la mimesis a la *urdoxa* común

Emplacemos a Comte. Si lo real es concreto, el mundo cultural radica en que su consistencia se experimenta en un devenir contingente. Experimentar, dice Comte tras Aristóteles, es afirmación positiva; si la crítica solo niega, alienta idealismos inconsistentes. La modernidad entra en crisis porque el idealismo reniega del pasado. Comentando a Rodríguez Huéscar, San Martín afianza que

la fenomenología es el canto de cisne del idealismo (cursivas mías) porque estaba ya superado en 1914 (...) se supera el idealismo por las *Investigaciones lógicas*, en donde frente a la construcción, se apuesta por la intuición, lo que continuará en *Ideas* en la que se consagra el “principio de los principios”, por el cual lo que se da de modo original es principio de legitimidad racional (p. 255).

Cuando Comte arremete contra el idealismo revolucionario argumenta que “necesariamente restringido a la sociología estática, Aristóteles vino a ser el verdadero fundador” de la sociología (1851: II, 281; III, 310). Acoge el *logos* aristotélico para distinguir lo real concreto de la regla inmaterial culturalmente convenida, como respuesta a la ambivalencia platónica: la inserción carnal del principio de arbitrariedad del *logos* que la mimesis gestual traspasa al lenguaje. Nietzsche la comparte, pero desecha la diferenciación aristotélica entre gregarismo animal y sociabilidad humana. Para Zarathustra, el *logos* transmitido por el lenguaje prostituye la subjetividad, transmite lo común, lo gregario. Ortega rechaza en *La rebelión* un inmoralismo reacio a cualquier signo de socialización, recurriendo a la *ética* simbolizada en el logotipo. El *logos* es principio diferencial de moralidad. Pero Aristóteles no basta, es estático; Comte sí, es dinámico.

La realidad no se repite, “se da de modo original”. La persistente consistencia de la materia esconde un dinamismo mutable; cada instante concreto es una variación para la experiencia vital que se muestra en invenciones aportadas por distintas respuestas de la mimesis en circunstancias dispares. En esta dispersión de circunstancias hay cosas que se creen integradas en la realidad de la vida y otras que no. Es lo que lleva a Husserl a distinguir la “actitud natural”, realismo ingenuo aristotélico, que no aprecia en la realidad concreta lo socialmente dado a la experiencia, de la “actitud trascendental”. El método fenomenológico aísla la realidad dada por la creencia solo por medio de la convención o del acuerdo –como los mitos, las reglas de cortesía, los juegos, el derecho, la moral, realidades que materialmente no existen aunque particularizan y distinguen a unos mundos culturales de otros–, de la realidad materialmente

concreta percibida por los sentidos, en la que participan todos los mundos culturales por ser común en todos los individuos la distribución orgánica dada por la naturaleza a una singular especie animal. En esta organización se unifica espontáneamente la multiplicidad de la percepción mimética junto a la inventada como valor cultural por acuerdo colectivo, el amuleto. Al apedrear a un animal para cazarlo, el valor mimético de la piedra sería, en la misma circunstancia, el mismo para todos; el valor cultural del cuarzo petrificado con que se apedrea difiere de una cultura a otra. Lo que sucede al hacer fuego con un pedernal y adjudicar a un pedernal una función decorativa, sucede también al utilizar un lingote de oro como piedra arrojada o guardarlo en una caja fuerte por su valor económico.

El método fenomenológico separa lo común a los distintos mundos de la vida atendiendo a la base material de las particularidades de los condicionamientos humanos, de la regularidad de las relaciones intersubjetivas, procedente de las circunstancias sociopolíticas y culturales: segrega lo común a la especie, lo común *para todos*, y prescinde de lo específico de cada mundo cultural. La particularidad es dada por la historia, la geografía, la raza, transmitida desde el pasado, lo cual el fenomenólogo puede suspender sin trascender la pertenencia al mundo común en que todos los mundos culturales participan, por la invariable constitución específica del animal humano. Esa constitución es *grosso modo* lo que Aristóteles llamaba “naturaleza” y ahora podía ser la invariancia psicosomática de una especie que se distingue por ensimismarse, al pensar espontáneamente sin necesidad de pensar que piensa; atribuyendo funciones a cosas que no las tienen por sí, sino por ser atribuidas por una intención a una cosa. Si la verdad radical es la coexistencia con el mundo, este asentamiento de la animalidad humana no se aposenta como pertenencia animal al mundo, sino como afirmación intelectual de un mundo en el que se cree. Santayana llamó “fe animal” a esta afirmación que, para Aristóteles, era el *sentido común* del *logos*. Comte, Moore, Popper y otros, entendieron el *logos* como la reorganización de la percepción transmitida por los sentidos en un *sentido común* a una especie extravagante, para unificar las percepciones. El *sentido común* regulado por el entendimiento interpreta la dispersión sensorial del mismo modo en todos los individuos de una especie. Es lo constitutivo de la *urdoxa*, “creencia primaria”. No se trata de un leve matiz si se tienen en cuenta las divagaciones a que da lugar el pensamiento animalista al equiparar lo animal a lo humano, o viceversa.

De la *urdoxa* común a la técnica para todos

“La creencia básica no viene de la sociedad (...) una donación originaria incluye el *ser para todos*. Esa es la esencia de la razón, el ser para todos” (San Martín, p. 202, cursivas mías). La organización de los sentidos es, para todos,

participación de toda creencia en lo común a todos; la “fe animal” de la que carecen los animales por no saber tener fe, lo común a las creencias si son despojadas de sus variaciones culturales. Obviamente la organización sensorial de la observación por los sentidos es común, y lo que distingue a los mundos culturales es la variación interpretativa de lo observado, o la invención de funciones que se atribuyen a una cosa ajenas a la materialidad de la cosa. La observación, por ser común, es objetiva, independiente del mundo cultural. La “donación originaria incluye el ser para todos”. Obviamente, si “yo soy yo en una circunstancia”, la perspectiva de la circunstancia histórica y la social es variable, no es “para todos”. Si fuera astronauta, mi circunstancia sería el espacio cósmico. La creencia de “que la silla me sostiene (...) es el modo individual de percibir esa realidad que llamo silla (...) es resultado de mi propia experiencia (...) es personal e intransferible. La puedo decir, pero cada uno la tiene que asumir” (San Martín, p. 200). Si *cada* uno la tiene que asumir, asume también que todos los demás asumirían esa misma experiencia si las variables de cada circunstancia quedaran entre paréntesis, y esto es posible hacerlo cuando se entiende que “la esencia de la razón, el ser para todos” es soporte de la creencia primaria. Reparemos en que los efectos de los artilugios técnicos en el organismo son los mismos “para todos”. La lanza, el bisturí, la brújula, la imprenta sirven “para todos” cuantos aprendan a usarlos. Hay que distinguir el costo del aprendizaje de una percepción que es la misma para todos los observadores. Lo que el astronauta ve es lo mismo que el astrónomo vería si estuviera en su lugar, y viceversa. Vería lo mismo un esquimal o un bosquimano, aunque no supieran apreciar del mismo modo lo que cada uno viera, como tampoco sabrían sentarse en la silla de la aeronave o manejar un tenedor solo por verlos. Aristóteles no llegó a pensar algo así, no porque estuviera confundido al apelar al sentido común, sino porque desconocía qué es el cromosoma y el ADN como distintivo de una especie y no disponía de microscopios ni de telescopios con los que aprender a distinguir qué significa mirar “para todos” cuando algunos no han aprendido a saber qué es lo que miran.

Entonces es más que discutible sostener que “la razón a la que *se opone* la vida es la razón científica que está más allá de la vida y de la experiencia directa” (San Martín, p. 191, cursiva mía), porque el sustrato en que se apoyan ambas, “razón científica” y “razón de la vida”, es “para todos”. Los productos de la razón científica son modos de prolongar el campo de observación sensible más allá de la experiencia sensorial inmediata, lo cual confirma el reproche de Nietzsche a Heráclito: “Heráclito fue injusto con los sentidos. Éstos no mienten, ni como creyeron los eleáticos, ni como creyó él: no mienten, sencillamente” (Nietzsche, 1969: “la «razón» de la filosofía”, §2, p. 331). Los artilugios de la vida y de la ciencia no son invenciones más opositivas a la vida que las manos del estrangulador o que el ojo del cazador. Mantienen la misma raíz del tacto manual y de la vista del ojo; los prolongan, focalizan, particularizan, amplían,

los centran mejor o peor, más acá o más allá de su campo natural, palpan lo que hay cerca o descubren lo que hay lejos. Los artilugios son prolongaciones o acercamientos eventuales externos a los órganos. Las prótesis, rectificaciones artificiales de sus posibles defectos. Productos de la invención técnica, arraigan en la unidad somática, no la modifican; confirman la autoridad de los sentidos al acomodar la percepción a los instrumentos. Desconfiamos del bisturí si lo maneja un inexperto, no tanto si lo maneja un experto cirujano, y menos si es sustituido por un robot aún más preciso en el arte de la cirugía. Al subsanar la capacidad natural de daños congénitos o derivados, como la miopía o las caries, las prótesis internas o externas, los audífonos o las gafas, o los artilugios que prolongan artificialmente su capacidad, las grúas o los microscopios, pueden descentrar a los órganos de su función vital y provocar problemas nuevos donde no los había. Nadie va con un microscopio por la calle para detectar si sus células cancerígenas avanzan o no, pero si su mundo de creencias no lo frustra, el médico acudirá al microscopio para comprobarlo. La técnica es tanto protección como destrucción para todos. McLuhan, lector de *Meditación de la técnica* y otros ensayos, tematizó su influencia al concebir los medios como prolongaciones de los sentidos, como creo haber mostrado al estudiar su relación (Nuñez Ladevéze y Nuñez Canal, 2022).

La primera creencia ve en la Tierra un “suelo inmediato que nos sostiene”, el mismo suelo material que los científicos pisan mientras ven en el firmamento un suelo que no nos sostiene. Narciso tiene los mismos motivos para saber que la imagen reflejada en el río es la suya que cualquier otro personaje ficticio o real los tiene para saber que la Tierra reflejada en el ilimitado escenario abierto por el espejo de la ciencia es la misma que la que ve por sus ojos desnudos (Nuñez Ladevéze, Nuñez y Álvarez, 2023). Sabemos que la Tierra es redonda, no porque lo digan la ciencia o Galileo, sino porque el ojo adiestrado para mirar por el telescopio lo comprueba. No es distinto de que, cuando el médico mira radiografías, ve lo que no sabe ver el inexperto en verlas. No hay *oposición*, sino *prolongación* entre lo que la ciencia descubre, el espacio copernicano, y lo que los sentidos descubren en la tierra que habitamos. Si “la razón vital no opone la vida a la razón, sino que integra la razón a la vida”, no hay por qué pasar, lo dijera o no lo dijera Ortega, a que “la razón a la que *se opone* la vida es la razón científica que está más allá de la vida y de la experiencia directa”, cuando se asume que la experiencia vital directa es ratificada “para todos”, por la ciencia y sus instrumentos técnicos, en la conducta cotidiana de todos. Admitir que la raíz para vincular la creencia a la conformación de los sentidos es la prueba de que lo científico solo puede refutarse o comprobarse apelando a los sentidos, no impide que los sentidos puedan prolongarse por artefactos técnicos que participen con su función sin oponerse a ella. Es una colaboración para ampliar funciones específicas moralmente bien o mal regulada. Ahí aumenta la distancia entre el realismo fenomenológico y el realismo ingenuo.

Si la creencia básica es una originaria donación orgánica común para todos, incluye a la ciencia y la técnica “para todos”. Esta es la *objetividad*, “el mundo de las objetividades físicas” (San Martín, p. 176), con un matiz añadido: los mismos efectos del ser para todos son comunes a la variable intimidad subjetiva, psicológica y carnal de cada uno. La intimidad no palpita en la lente del microscopio sino en la carne del ojo que ve, a la que se incorpora la lente protésica.

El físico teórico puede estar muy cierto de la corrección y la adecuación de sus cálculos; mas, para estar seguro de que éstos no son *aegri somnia* o simples construcciones de su mente, necesita creer –saber creyentemente– que hay un mundo real al que tales cálculos podrán ser convincentemente aplicados. Otro tanto sucede cuando damos por real (...) las cosas que diariamente vemos y tocamos; porque lo que entonces sucede en nosotros es que creemos que la opacidad y la dureza del muro que nuestros ojos ven y nuestras manos tocan no son arbitrarias creaciones de nuestra sensibilidad (...), la primaria “impresión de realidad” que otorga al hombre su relación sensorial con el mundo (Zubiri) no podría convertirse en plena “convicción de realidad” sin creer que efectivamente es real lo que impresiona nuestros sentidos. Otro tanto sucede, a mi entender, con los contenidos de nuestra intimidad. Esos contenidos son para nosotros reales. (Laín Entralgo, 1985).

De la técnica para todos al *telos* natural

La aceptación fenomenológica del mundo real en la creencia primaria aproxima a Ortega más a Aristóteles que a otro filósofo, aunque obste su distanciamiento del “realismo ingenuo”. La *ingenuidad* procede principalmente de no haber distinguido el Estagirita la percepción sensorial directa de la descubierta por artefactos, ni la creencia convenida por acuerdo de la creencia básica en los sentidos. No supo que los instrumentos son prolongaciones que corrigen o deterioran extensiones de la percepción. Ortega fue ambiguo en la *Meditación*, alojando al hombre en una atípica envoltura animal, una “nueva naturaleza” (V: 558, cursiva mía), por ser histórica; también *nueva* como facultad intelectual artificial que cohabita un hábitat natural. La actitud fenomenológica acoge al realismo aristotélico en el modo de historicidad iniciado por Comte. El hombre muestra tener naturaleza por pertenecer carnalmente a ella, y tener historia porque su particularidad consiste en la capacidad técnica de inventar funciones para adjudicarlas a cosas que no las tienen. El apotegma orteguiano “el hombre no tiene naturaleza sino historia” reviste la forma paradójica que estilísticamente tanto gustaba a Ortega: la naturaleza del hombre como ser histórico consiste en apartarse de la naturaleza, en ser “un desertor de su animalidad” (X: 26). Deserta con la primera invención técnica de la mimesis: el hombre “produce lo que no estaba ahí”; no inventa el fuego, inventa hacerlo, “hace fuego cuando no hay fuego” (V: 556); así la piedra no tallada fue usada

por azar, o un amuleto simbolizó por vez primera una creencia inventada. Deserta de la “natural” animalidad corporal como inventor técnico que reacciona ante “un elemento extraño, hostil, a su condición: *este mundo*” (IX: 951). Deserta para ingresar en la historia.

Según Aristóteles, se aprende a vivir dentro de la materialidad carnal que emerge en todo conocimiento natural o científico. Mientras se madura a valer por sí como persona se aprende a saber que los sentidos, inherencias naturales de la carne, no disponen de la última palabra. Si la última corresponde a la ciencia, siempre quedan pendientes, según Ortega, más palabras por estabilizar que las que científicamente se han conseguido fijar. La ciencia incrementa más palabras pendientes cada vez que fija una; lo cual muestra que, con solo la primera que fije miméticamente, le basta para ser humano. Inventa un uso desgajado del objeto que percibe, un desdoblamiento intencional producto de “una capacidad que es precisamente la que falta al animal” (V: 556). Ahí le distingue que el “animal (...) se deja morir” (V: 556), mientras que, en su equivocidad contra el entorno, el hombre espera instintivamente morir, pero intelectualmente *no se deja*; agrade la naturaleza, reacciona, adscribe funciones y simbolismos a objetos que no la tienen. Hay que llegar a saber, a partir de una primera creencia incommovible para la vida, que, del mismo modo que el hombre sabe que morirá, “no se deja morir” como cualquier animal, así como así. Como la primera palabra no se corresponde con la última, Ortega asume que se puede comprobar en una situación presente, si se coteja la última palabra con la de una circunstancia anterior, si hay progresión o regresión entre una y otra. También asume que la primera palabra, para no dejarse morir fácilmente, no la puede afrontar un individuo en soledad, incapaz de sobrevivir sin cooperación con otros. La irreductible dependencia del individuo respecto de los demás procede de que ninguno puede sobrevivir aislado: para no dejarse morir necesita comunidad. La cooperación puede ser progresiva, si la colaboración aumenta, o regresiva si disminuye. Desde la primera palabra experimentamos que el vigor para mantener la vida depende de los demás y puede ser más vulnerable cuanto más aumente el desamparo.

Aristóteles observó que esta dependencia nos asemeja a los animales gregarios, pero encontró en la específica normatividad de ciertas creencias un rasgo diferencial. Cuando define al hombre como ser social “ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον” (1252a3) esta condición solo es posible entenderla si procede de que hay una normatividad natural, pues “la naturaleza es fin” (φύσις τέλος ἐστίν, 1252b33). El τέλος de la naturaleza aparece porque un órgano puede funcionar peor o mejor. Si el ala del pájaro es defectuosa o si desfallece por agotamiento –en esto se fija Aristóteles al distinguir la vida instintiva o gregaria de la social o humana–, toda vida animal es teleológica; concierne a la contingencia de la naturaleza de la que participa el deterioro normativo de la corporalidad. En esta normatividad arraigan mejor o peor las prótesis y los

artefactos que la prolongan sensorialmente. Es la función de la técnica medicinal del cuerpo y de “los contenidos de nuestra intimidad” que, según Laín, entrañan en la carne. Como nadie es tan autosuficiente que pueda vivir solo, Aristóteles dice que “los ciudadanos tienen en común una misma ciudad”: *πολιται κοινωὶ τῆς μιᾶς πόλεως* (1261a1). Todo individuo nace desvalido, tiene que aprender, necesita el auxilio de sus progenitores o sustitutos mientras aprende a valerse por sí mismo. El aprendizaje de la vida es la creencia previa, irreductible frente al aprendizaje del mundo cultural que se comparte y del que se puede dudar o poner a prueba, sobre la base de una previa normatividad natural dada por vivir en dependencia. Aprendemos a saber que necesitamos al otro porque experimentamos desde que nacemos que no nos valemos por cada uno. Lo enseñó Aristóteles, “el individuo separado no se basta a sí mismo”: *γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθεὶς* (1253a26). La descendencia no sobreviviría sin cooperación.

Aristóteles da un paso más al observar que “la palabra es para manifestar lo justo y lo injusto” (*λόγος ἐπὶ (...) καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον*) lo cual es exclusivo del hombre (*τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον*, 1253a14-17). En la específica normatividad que se desprende de la raíz de exclusividad humana se halla la mimesis. El lenguaje es un derivado posterior. La vida del hombre se deteriora por ser viviente, como los gregarios, pero se distingue de ellos porque se da normas que puede cumplir o no, bien porque para algunos sea malo y para otros bueno cumplirlas, bien porque las normas sean justas o injustas y unos propongan rectificarlas y otros se opongan a la rectificación. Los animales gregarios no se dan ni infringen las normas del hormiguero o del panal. Aristóteles resbala al presumir que la *polis* es perfecta, autosuficiente (*πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας*, 1252b28-29), por no percatarse de que parece serlo si se la equipara a la contingente autosuficiencia del panal. La naturaleza social no deviene de que la comunidad sea perfecta, sino de no ser autosuficiente desde que el hombre nace, convive, enferma, se reproduce, trabaja, enloquece o muere. En sus cotidianas situaciones necesita auxilio para combatir el deterioro natural hacia la muerte. El panal no es autosuficiente para asegurar su propia persistencia. La *polis* tampoco es perfecta ni autosuficiente porque nada hay en una naturaleza variable y contingente de lo que pueda predicarse que sea perfecto por ser autosuficiente, o viceversa. La vida humana trasciende el vitalismo gregario, pues no sitúa la creencia en el *τέλος* de la naturaleza, sino en la posibilidad de cumplir o infringir las normas de la *polis*, o de rectificarlas cuando discrepa de que sean justas. No ser somáticamente autosuficiente implica ser dependiente en las distintas circunstancias de la vida propia por las variaciones psicossomáticas de la normatividad defectuosa, tales como la deficiencia orgánica, la enfermedad, los defectos de la carne, o, como dice Laín Entralgo, si “los contenidos de nuestra intimidad” son desviados, como suelen serlo, de su normatividad natural. La locura entendida como una desvia-

ción del ensimismamiento carnal. Esta es la normatividad aristotélica que emana del $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ natural en que se incluye la psico-somatización humana dependiente de la cooperación. Si la condición de una norma, incluso psicósomática, es que se pueda o no cumplir, entonces esa ya no es la norma vital del gregario. El ave no infringe una norma vital porque desea romper su ala. La norma que se infringe porque se desea romper o cumplir es de otra clase, es voluntaria, corresponde a la peculiaridad del indeterminismo humano que va más allá de lo instintivo. Al tratarse de un cumplimiento o una infracción voluntarias –o sea, una condición de la libertad– pasa de ser norma natural a norma moral. Como la norma moral va más allá del instinto, también lo social va más allá de lo gregario. Ortega rectifica a Nietzsche al alinearse junto a Comte con la ética aristotélica; se aparta de Comte para asegurar la libertad personal frente al autoritario dirigismo positivista.

Del *telos* natural a la moral para *Prometeo*

Una novedosa línea interpretativa encuentra el sentido unitario de las variaciones del filósofo madrileño en la encrucijada de su sucinta *Meditación de la técnica*, cuya entraña aparece diseminada en sus escritos, y *La rebelión de las masas*, el más leído. Dos perspectivas se cruzan para complementarse: el rastreo de la peculiaridad del animal humano como ser histórico en la *Meditación*, y el estudio de la circunstancia histórica en que se encuentra el filósofo en *La rebelión*. La tesis de Marcos Alonso es el trabajo que aborda más explícitamente esta senda, anticipada, entre otros precedentes, por la tesis de García Magdalena (2019). Alonso facilita entender las relaciones internas del *corpus* de las *Obras completas* al unir su concepción del hombre como ser históricamente cambiante, por ser técnico, con el enjuiciamiento de su circunstancia concreta en un mundo global. Suscribimos que “todo lo propio del ser humano es técnica (...) hasta la matemática será una técnica. La filosofía de la técnica se nos convierte así en la filosofía primera” (San Martín, p. 422, n. 11).

Desde esta óptica, el punto de partida fenomenológico consiste en entender el desdoblamiento del acto intencional en la mimesis como un artificio –un acto técnico, una intromisión artificial en el reino natural de la materia dada– que penetra dentro de la naturaleza para abrir lo humano a la moralidad, una facultad de cumplir y rectificar normas que se dan para convivir trascendiendo la normatividad natural impresa en los instintos. Es la propuesta que Chomsky aplica al “problema de Platón” para resolver el enigma del *Menón* (Núñez Ladeveze, 2025a): que faculta a la acción humana a ser más adaptadora que adaptativa. Es la tesis fenomenológica insinuada por Aristóteles. La agresiva actividad contra su *Umwelt* convierte a un animal en un bípedo disconforme con su hábitat, un rebelde que se adscribe a un mundo material plantándose o enfrentándose al entorno en que se incardina. Puede parecer una interpretación

abusiva, pero la leemos explícita en el §5 de *La idea de principio en Leibniz*: “el único instrumento que el hombre tiene para transformar el mundo es la técnica y la física es la posibilidad de una técnica infinita” (IX: 951). Afirmación no única que se correlaciona con que el primer instrumento del hombre es el cuerpo, como profesa en *El hombre y la gente*. Así, si “podemos definir la técnica (...) como la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades”, no parece aventurado sostener que el acto que la hace posible, el desdoblamiento intencional, sea un acto técnico, producto de una facultad irreductible que introduce lo artificial de la mimesis en lo natural de la vida, conductora de la permanente “circunstancia que lleva (...) a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza” (V: 558).

Esta perspectiva facilita comprender las disputas generadas en la nueva circunstancia de la globalización aérea, donde los reinos vitales interdependientes han asumido la ciencia, la tecnología automática, la Inteligencia Artificial, y la técnica económica de producción en serie para rivalizar entre ellos, porque sirven para todos. En este escenario de pugna por la supremacía, que Ortega anuncia en *La rebelión*, los rivales no pueden permitirse bajar la guardia de la automatización tecnológica, principal instrumento para hacerse valer en la rivalidad. También es el principal recurso de que dispone la medicina para impulsar el proceso de robotización ortopédica y de alteración genética que prolonga la longevidad corporal frente al deterioro carnal que no “se deja morir” fácilmente. Las tendencias asexuales en amplios entornos del progresismo occidental impulsan la desmoralización del cuerpo, atribuyen la identidad sexual al reconocimiento de descarnados sentimientos inescrutables, propician la sustitución de la intimidad por la aleatoriedad corpórea que tienta la imaginación, promueven un exotérico desenlace entre razonamiento y experiencia, entre teoría y comprobación, entre ciencia y cuerpo.

En la mimesis platónica, entendida como condición primaria para mencionar a otro lo real y lo ideal, lo que se descubre y lo que se inventa, prende el lenguaje. Esta posterioridad del lenguaje a la previa racionalidad de la vida humana, que en Ortega puede leerse en el comentario al *Banquete*, donde la mimesis queda supeditada antes a la gestualidad que a la palabra (Núñez Ladevéze, 2025a), muestra la *intimidad* en el gesto. El ensimismamiento en la intimidad emerge de la capacidad mimética incorporada a la carne viva. Si ensimismarse en la carnalidad viviente introduce al hombre en su condición corporal, desencarnarlo puede entrañar la degradación de lo que le hace constitutivamente humano. Al centrar la intimidad en la carne viva, la Escuela de Madrid (Conill, 2019) apunta un criterio moral para abordar el que se perfila como principal problema ético del futuro: compatibilizar la progresión robótica inmaterial, del modo histórico de ser de la especie humana, con la *intimidad carnal* en la que Ortega enraíza, en la tradición aristotélica de la normatividad del *τέλος*; el ensimismamiento, rasgo carnalmente distintivo de su específica

animalidad. Confirma el principio objetivo de verificación de la realidad concreta, que enlaza el pragmatismo y la fenomenología con el realismo de la praxis científica transmitido por el programa platónico a la ciencia copernicana, y muestra que los mundos culturales se resisten a la futurición de un progresismo, fruto del exacerbado criticismo idealista, donde Comte encuentra el origen de la crisis aportada por la modernidad, que actualmente culmina en *woke*. Occidente queda más solo y devaluado cuanto más se abona a estas idealizaciones, como ha escrito Todd (2024). Ortega lo anticipó en *La rebelión de las masas*.

Este novedoso modo de entender unitariamente las variaciones de la obra orteguiana ajusta un criterio para afrontar el destino del hombre como ser técnico que hace cosas y transita por el espacio aéreo poscopernicano, al oponerse con sus invenciones al modo de ser naturalmente dado del universo cuya actividad altera. Reconocer la tecnicidad como rasgo intelectual de una especie peculiar cuya intimidad nace de la carne, proporciona una guía moral para abordar el agravamiento de la circunstancia generada por el incontenible e irrenunciable desarrollo técnico; el “Prometeo desencadenado”, como lo llamó Hans Jonas hace ya años (1979). Ortega ofrece una respuesta en *La meditación*. Encadenar de nuevo a Prometeo es impedirle ser humano. Afianzar su actividad mediante “una disciplina de contención” (V: 603) simbolizada por el logotipo del arquero (Núñez Ladevéze, 2025b) lo libera de ser gregario en su raíz moral. Autocontrol moral en sociedad es ética aristotélica destinada a mantener el equilibrio entre los efectos de su irrenunciable actuación depredadora y su pertenencia a esa naturaleza, cosmos en expansión, en el que se extiende su actividad para habitarlo, adaptándolo al creciente dinamismo de sus “necesidades superfluas”.

Quienes reprochan la mutación ecológica causada por la técnica humana, exigiendo a unos la contención que no exigen a sus competidores, profesan un ecologismo debilitador para unos y fortalecedor para otros, un ecologismo ideológicamente idealizado que no tiene en cuenta las condiciones de realidad en que se inserta la actividad que recrimina lo que permite. La filosofía orteguiana considera, con Comte, el “idealismo” filosófico como un error de cálculo, pretencioso y enfermizo. El ecologismo es el canto de un fénix que no renacerá de las cenizas mientras no comprenda que la técnica inhiere en la carnalidad. El ecologismo separa lo humano de su materia, unifica al hombre para espiritualizarlo o robotizarlo, lo reduce a una sola dimensión, espiritualista o materialista, que no da cuenta de la autenticidad de su integridad animal; un inventor de lo que materialmente no hay que descubre lo que materialmente hay con sus invenciones. Un animal moral con capacidad metafórica para hacer flecha voladora de la mimesis de un ave de presa.

Las nuevas ideologías, *woquismo*, feminismo, indigenismo, animalismo, robotización, aceleran el declive de Occidente sirviendo en bandeja de plata, en el

nuevo escenario de la globalización, la supremacía a los mundos de creencias que, ajenos a estos devaneos, asumen sin remilgos los instrumentos científico-técnicos ideados por Occidente. Podría no tratarse de conservar la supremacía, sino de para qué y por qué conservarla. Este es el segundo problema moral del que depende la respuesta circunstancial que se dé al primero: supremacía para qué. Supremacía para no hacer de cada hombre un títere en manos de otro. El principal motivo de la crisis no es inocuo, es relativo a la regulación política de la administración del poder “frente a la cual todo filósofo debe definirse, pues debe decidir en qué relación está con el poder”, como advierte San Martín (p. 168) glosando a Platón. El interés fenomenológico por la verdad conduce al compromiso en la circunstancia.

Las ideologías robóticas, ecologistas, feministas, animalistas actúan en la práctica como aliados de los propagadores de la esclavitud, de la subordinación de la mujer al hombre, mientras corrompen la estabilidad de los regímenes democráticos cuya prelación es la protección de derechos, la alternancia en el poder como forma de renovarlo sin recurrir a la violencia o de perpetuar al dictador de turno como árbitro de justicia para administrarla en el régimen tiránico. Esta es la encrucijada actual en que se inserta elegir una acción del futuro. Ya hay severa advertencia procedente del progresismo, en *Ateísmo cristiano*, de Žižek (2025), que rechaza abiertamente el *woke*, el ecologismo animalista, la huida a la robotización, la política de cancelación y regulación de la memoria histórica que anula el principio científico de contrastar la documentación para aproximarse a “la tarea utópica” de averiguar la realidad concreta de una circunstancia histórica concreta. Si el hombre está llamado al porvenir, no puede inventarlo camuflando la realidad que fue su pasado. Alarmado por el vaporoso criticismo occidental que establece muros de incomunicación, Žižek reconoce que, como advertía el “demente genial” Comte, no hay sociedad estable sin un orden legal y moral estable, legado por una tradición moral de principios acordes a la libertad de su voluntad para cumplir o rectificar las normas que aseguren la convivencia entre personas iguales por su constitución orgánica y desiguales por su capacidad intelectual y corporal. Si el modo de frenarlas es el desenfrenado autoritarismo de un comerciante ignaro, casi dará igual para el porvenir de la democracia como sistema jurídico que la administración de la justicia sea independiente del poder político para sustituir al tirano sin matarlo, que la comprobación de la verdad de la realidad histórica concreta quede sometida a la conveniencia social, o que la globalización la maneje Washington, Pekín o Moscú.

Del *Prometeo* moral a la trascendencia

La actitud *natural* acepta los valores tal como se dan en el mundo cultural y la actitud *trascendental* discrimina las creencias asociadas al uso material para

todos, de las admitidas por acuerdo social. La distinción contrapone dos términos para expresar la diferencia. Lo relevante no son los términos usados sino la contraposición. Ambas actitudes comparten la comprensión de que en la vivencia hay dado un objeto como correlato intencional de una actividad. La actitud natural no se detiene a distinguir el correlato material invariable, producido en una circunstancia, del que un sujeto aporta por atribuirlo su particular mundo cultural. La expresión “trascendental” tiene sentido entendida como un desprendimiento de la actitud natural para distinguir metódicamente lo dado materialmente por las cosas, que es común para todos, de lo dado por acuerdo particularizado en cada mundo. Es, pues, un *posterius* respecto del cual la actitud natural es un *prius* indistinto. Del mismo modo que se usa “trascendental” para diferenciar una de otra actitud, podría usarse la voz “fenomenológica” (actitud fenomenológica) o “reflexiva”, o la voz “artificial”, pero ahí entraríamos en la discusión de qué palabra es la más adecuada para apreciar la contraposición. La reducción fenomenológica de la circunstancia es metódicamente relativa. Husserl aísla al fenomenólogo del mundo cultural para llegar a “las cosas mismas”. La interdependencia global aportada por la técnica comunicativa facilita recorrer un camino contrario al de desasirse del mundo de creencias. En lugar de ponerlas entre paréntesis, se pueden detectar los ámbitos de *objetividades* cuya eficacia es común a los distintos mundos. La creencia teórica, las prestaciones de los instrumentos materiales y la productividad en serie de la actividad económica trascienden el mundo cultural por el mismo motivo que lo trasciende la mimesis platónica que antecede a la constitución del lenguaje. Desde esta perspectiva se capta la continuidad de la progresión técnica en su génesis.

Trascender es ir más allá de lo que forma parte de una condición que se rebasa. Si entendemos por trascendencia la “condición de posibilidad” de “algo” posterior, un *prius* frente a un *posterius*, como se lee a veces en Aristóteles y transmite el pensamiento medieval, inmanencia sería la condición de *algo* que es condición de posibilidad de sí mismo. No se puede llegar a “las cosas mismas” trascendiendo a las cosas a las que se quiere llegar. Pensar que el mundo es condición de su propia existencia, porque la existencia precede a la esencia, solo puede valer ante la hipótesis de que el mundo no es una condición que explique su existencia. No hay modo de trascender absolutamente al mundo que se comparte. La trascendencia fenomenológica es una condición relativa que no alcanza a trascender la inmanencia en que se incluye. Lo que trasciende la fenomenología, por ser condición de posibilidad, es la subjetividad relativa de las creencias consolidadas por acuerdo social en el *Lebenswelt*. Su reducción posibilita indagar qué de los mundos culturales es común a todos ellos, cuál es la condición de posibilidad de un mundo cultural compuesto de idealidades, irrealidades o virtualidades de las cuales algunas son particularidades de ese mundo y otras, comunes a todos. La experiencia aportada de modo inmediato

y directo por los sentidos es la condición para la existencia cultural de la irrealidad que particulariza a cada mundo, pues llegamos a sus significaciones irreales a través de sus incrustaciones materiales. No podría inventarse lo irreal si no fuéramos constituidos por la realidad. Esto es lo que nos permite comprobar qué es o no existencia concreta real. Partimos de las cosas por ser *cosas*, animales, realidades; el artificio de la mimesis es la condición de que lo irreal exista para nosotros, mitos, derecho, magia, suerte, juegos, las reglas de lo que se inventa. No lo es de lo que física o materialmente exista, pues eso no se inventa; se descubre, es lo inherente a la encarnación corporal de la mimesis. De otro modo, habría que decir que la causa es condición de posibilidad del efecto, pero la causalidad se inventa como supuesto teórico de comprobación material; no porque sea condición de lo posible, sino porque se proponen teorías y métodos para comprobar el descubrimiento paulatino de una materialidad incuestionable.

La soberbia occidental pudo pensar que *Emilio* podría aprender a hablar por sí en soledad. Esta percepción de la normatividad moral de la dependencia de otro trasciende al mundo normativo de la vida material de la manada gregaria, no de la sociedad. Lo trascendido no puede trascender a lo que le trasciende. La estricta transcendencia está más allá; no la puede probar ni desaprobado su inmanencia, queda como hipótesis que no puede rebatir la hipótesis contraria. Como dijo Heidegger a propósito de Sartre, “el revés de una frase metafísica sigue siendo metafísica” (1970, 24) aunque eludiera ejemplificar cómo se dice una frase metafísica al revés. La transcendencia plena habita fuera de la tesis, es la hipótesis en el *mysterium fidei*, el secreto de la fe que puede dar sentido a un mundo contingente, del que, si solo podemos predicar que no puede dejar de existir mientras existimos, también su perduración es hipotética. Tal vez podamos decir que no podría existir de otro modo de cómo existe, el mejor o el peor de los mundos posibles.

Lo que queda fuera del mundo es lo no reconocible en este mundo, no la “fe animal” que se vive en un mundo que impide cerciorar si es o no imperecedero. La fe trascendente no puede comprenderse por un lenguaje inmanente que solo menciona lo que le trasciende de modo hipotético sin dar opción a comprenderlo. La fe solo certifica su existencia (si es que la palabra “existencia” es válida para ir más allá de su mención): mienta, pero no comprende, como dice San Agustín. Es el problema que paradójicamente aborda la teología al referirse a los misterios de fe: para entenderlos con el impreciso lenguaje en que se formulan misterios que solo se enuncian para creerlos sin comprenderlos. El lenguaje, dice Ortega, no puede decirlo todo o calla más de lo que dice; un lenguaje teológico destinado a vacunar al creyente de “errores de fe” es deficiente y silencioso. Como dice San Agustín en *Sermones* 43, 8-9 (1981, 496) un “ergo intellige ut credas: crede, ut intelligas”, para rectificar el montanismo del *credo quia absurdum* de Tertuliano. San Anselmo dio forma al apotegma al final del

capítulo primero del *Proslógion* I, 100, 10 (1998): “*Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam*”, una mención a la hipotética trascendencia del mundo que solo resuelve la fe. No hay un trascender fenomenológico tras el *despojamiento* del mundo de la vida que detecta “lo que es común a todos”, las creencias irreductibles sobre lo que sabemos del mundo.

Distinguimos existencias *inmateriales que las hay* –ideas que nuestra animalidad no ve, ni oye, ni gusta, ni olfatea, ni palpa, pero de las que cabe decir que se sienten, se comprenden, se explican, se escriben, se aceptan o repudian, como obligaciones, ilusiones, moralidad, juegos cuya existencia puede probarse porque se viven y mencionan a través de sus adscripciones materiales–, y *existencias materiales* que, además de *haberlas*, se comprueban con los sentidos o sus prolongaciones, se palpan, se ven, se oyen, se descubren. Son objeto de las ciencias empíricas. La psicología, la historia y la lingüística no lo son, porque no son plenamente por no ser estrictamente materiales, pero adquieren su dimensión empírica objetivada, pues “los contenidos de nuestra intimidad” quedan abiertos a la exploración de la mente por estar impresos en la carne y las reglas derivadas miméticamente se memorizan y transcriben en impresiones materiales, copias que pueden discutirse, comprobarse o refutarse. ●

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO, Marcos (2021): *Ortega y la técnica*. Madrid: CSIC.
- ALONSO, Marcos (2026): *Platón contra las máquinas*. Madrid: Alianza.
- ARISTÓTELES (1951): *Política*. Trad. de M. Araujo y J. Marías, bilingüe. Madrid: CEPC.
- COMTE, Auguste (1851-1854): *Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la religion de l'Humanité*, 4 tomos. París: Librairie Scientifique-Industrielle.
- CONILL, Jesús (2019): *Intimidad corporal y persona humana*. Madrid: Tecnos.
- GARCÍA MAGDALENA, Alfonso (2019): *El centauro ontológico. Idea y sentido de la técnica en Ortega y Gasset*. Tesis doctoral. Madrid: UNED.
- HAVELOCK, Eric (1994): *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor.
- HEIDEGGER, Martin (1970): *Carta sobre el humanismo*, 3.ª ed. Madrid: Taurus.
- JONAS, Hans (1979/1995): *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro: *La intimidad del hombre*. [Online]. Disponible en: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-intimidad-del-hombre/html/fc54d318-c0ec-11e1-b1fb-00163ebf5e63_2.html
- NIETZSCHE, Friedrich (1967): *Basic Writings of Nietzsche*. Ed. de Walter Kaufmann. New York: The Modern Library.
- NIETZSCHE, Friedrich (1969): *Cómo se filosofa a martillazos*, "la «razón» de la filosofía", en *Obras*. Madrid: EDAF.
- NÚÑEZ LADEVÉZE, Luis y NÚÑEZ CANAL, Margarita (2022): "«Environment» or «Galaxy»: The quotations from Ortega and Gasset that McLuhan cited in *War and Peace*", *Palabra Clave*, 25 (2), e2524. <https://doi.org/10.5294/pacla.2022.25.2.4>
- NÚÑEZ LADEVÉZE, Luis; NÚÑEZ CANAL, Margarita y ÁLVAREZ DE MON, Ignacio (2023): "Narciso ante el espejo. Prosumidor e interlocutor y citas de McLuhan a Ortega y Gasset", *Estudios sobre el mensaje periodístico*, 29 (2), 629-638. <https://doi.org/10.5209/espmp.84756>
- NÚÑEZ LADEVÉZE, Luis y NÚÑEZ CANAL, Margarita (2024): "Adán fuera del Paraíso: de Uexküll al Coloquio de Darmstadt", *Revista de Estudios Orteguianos*, 49, 63-89. <https://doi.org/10.63487/reo.vi49.19>
- NÚÑEZ LADEVÉZE, Luis (2025a): "Problema y programa de Platón ante la retórica algorítmica del CHATBOT", *Revista Española de Retórica*, 2, 4-32. <https://doi.org/10.25115/re-ret.vi.10485>
- NÚÑEZ LADEVÉZE, Luis (2025b): "Giro de Nietzsche a Aristóteles: alegoría del arquero y la flecha en Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, 51, 95-121. <https://doi.org/10.63487/reo.245>
- NÚÑEZ LADEVÉZE, Luis (2025c): *La involución progresista. Raíces intelectuales de la abdicación de Occidente*. Madrid: Ygriega.
- NÚÑEZ LADEVÉZE, Luis (2026): "Examen de la obra de Javier San Martín, *Creencia y realidad*", *Doxa Comunicación*, en prensa.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PLATÓN (1955): *Menón*, ed. Bilingüe. Madrid: CEPC.
- PLATÓN (2006): *La República*, ed. bilingüe de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano. Madrid: CEPC. Disponible en https://archive.org/details/la-republica-bilingue_202311
- REALE, Giovanni (2003): *Por una nueva interpretación de Platón: Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «doctrinas no escritas»*. Trad. de M. Pons. Barcelona: Herder.
- SAN AGUSTÍN (1981): *Obras, VII. Sermones*, bilingüe. Madrid: BAC.
- SAN ANSELMO (1998): *Proslogion*. Trad. de J. Ribas y J. Corominas. Madrid: Tecnos.
- SAN MARTÍN, Javier (2025): *Creencia y realidad. Desde un diálogo con Ortega y sus intérpretes*. Madrid: Sicómoro.
- SANTAYANA, George (1952): *Escepticismo y fe animal*. Buenos Aires: Losada.
- TODD, Emmanuel (2024): *La derrota de Occidente*. Madrid: Akal.
- ŽIŽEK, Slavoj (2025): *Ateísmo cristiano. Cómo ser un verdadero materialista*. Madrid: Akal.

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

Clásicos sobre Ortega

< Federico de Onís (1885-1966).

Un artículo de Federico de Onís sobre el joven José Ortega y Gasset

Introducción de Miguel Ángel Náter

ORCID: 0000-0002-8974-0114

Los vínculos entre Federico de Onís (Salamanca, 1885-Hato Rey, Puerto Rico, 1966) y José Ortega y Gasset (1883-1955) pueden evidenciarse desde temprano en su epistolario. Lamentablemente, los archivos que custodia el Seminario Federico de Onís del Departamento de Estudios Hispánicos en el recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico no cuentan con la parte final de la obra del salmantino. Existen, no obstante, en el Archivo de José Ortega y Gasset en la Fundación Ortega-Marañón, de Madrid (en adelante, AO), cartas de Onís enviadas a Ortega¹. En una misiva del 5 de junio de 1912, Onís expresa a Ortega la admiración que sentía por él —especialmente por una nueva visión de los problemas de la historia literaria— y le informa de que ha visto a Unamuno y se ha percatado del interés que tenía el autor de *Niebla* por todo lo relacionado con Ortega:

Al pasar por Salamanca vi a Unamuno; me dio lástima de él porque está tan desconcertado que ni fuerzas para atacar tiene siquiera; más bien se defiende pero débilmente. Hacia V. siente una preocupación pueril, algo que no es otra cosa que monomanía de persecución. Tiene una verdadera obsesión por todo lo que a V. se refiere. ¡Que un hombre como él esté en ese estado! (AO, sig. C-38/1).

Por aquel entonces, Onís se encontraba en el proceso de publicación de su *Discurso leído en la solemne apertura del curso académico 1912-1913*, texto que envió a Ortega. En una carta del 23 de septiembre de 1912, aclara su posición en el debate sobre lo europeizante y lo extranjerizante —que podría verse como reflejo de las pugnas entre Unamuno y Ortega. Al referirse a su discurso, afirma:

Supongo que a la mayor parte de la gente le parecerá muy mal; aunque acentúo algo la nota de españolismo contra los europeizadores *simios*. No crea V. por esto que transijo en lo más mínimo con la gente antieuropea; mi posición en esto, de la primera letra hasta la última, es radicalmente europeísta. Ahora que yo creo

¹ Agradezco al doctor Iván Caja Hernández-Ranera el contacto de la Biblioteca y Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, y al señor Jorge Magdaleno, por la atención prestada a mi solicitud.

Cómo citar este artículo:

Náter, M. A. (2026). Un artículo de Federico de Onís sobre el joven José Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (52), 183-201. <https://doi.org/10.63487/reo.623>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 52. 2026
mayo-octubre



que por bien nuestro, y porque es verdad, hay que atacar a los *extranjerizantes* que confunden lo extranjero con lo europeo (AO, sig. C-38/2. En cursiva, los subrayados de Onís).

En otra carta del 17 de noviembre de 1912, Onís le da gracias por sus comentarios para la edición del discurso, que publica la Universidad de Oviedo ese mismo año. Luego lo incluirá en su libro titulado *Ensayos sobre el sentido de la cultura española* (Madrid: Residencia de Estudiantes, 1932). En ese discurso, Onís valora la obra de Unamuno sin dejar de cuestionarla:

Los años que han pasado desde entonces hasta ahora me han hecho llegar a pensar de manera opuesta diametralmente a la suya y a estimar de muy diferente modo el valor de sus ideas; pero no a perder ni un ápice del cariño que supo despertar en mi corazón de mozo ni de la estimación de la generosidad de su espíritu, que se daba entero a sus discípulos, con todo el cariño riquísimo de su ciencia y de su emoción. Si a algún hombre hubiera yo de dar el nombre de maestro, aquel nombre que Cristo mandó a sus discípulos que no llamasen a nadie sobre la Tierra, sólo a él tendría el DERECHO y el deber de dárselo².

Los vínculos con Ortega fueron de otro matiz. Onís dedicó tiempo a promover su obra en Estados Unidos, como hizo con muchos escritores españoles. De eso da fe, también, su epistolario. Del mismo modo, lo recordaba Juan Ramón Jiménez, llamándolo “¡Héroe crecido de la rabona verde!” y en labios de Ortega: “¡Ese fauno del Tormes!”³.

En uno de sus viajes por Suramérica, Onís dictó una conferencia en Caracas y Santiago de Chile acerca de la relación entre Miguel de Unamuno (1864-1936) y Ortega y Gasset. La conferencia se tituló “Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset íntimos”⁴. En el Salón de Honor de la Universidad Central de Chile, recordó cómo conoció a Unamuno a los cinco años en una dehesa de la granja del padre, y a Ortega, en casa de Unamuno. Sobre el primero, se afirma en noticia publicada en el periódico *El Español* (Caracas) el 25 de mayo de 1957: “Fue en una dehesa de su padre y cuando contaba cinco años. Al parecer fue enorme el impacto que en su mente infantil le produjera la presencia del gran pensador hispano, que por aquel entonces contaba veintiocho años de edad”⁵. A Joaquim de Montezuma de Carvalho confiesa que cuando oyó que conocería a Unamuno pensó en cómo serían los “amunos”:

² Federico de ONÍS, *Discurso leído en la solemne apertura del curso académico de 1912-1915*. Oviedo: Establecimiento Tipográfico de A. Brid, 1912, p. 16.

³ Juan Ramón JIMÉNEZ, “Federico de Onís”, *Brújula*, volumen II, número 7 y 8, 1936, p. 148.

⁴ Ver “Vida íntima de Unamuno y Ortega y Gasset analizó Federico de Onís”, *El Diario Ilustrado* (Santiago de Chile), 22 de junio de 1957. Archivo Federico de Onís: O-NyA-1957-Suramericana.

⁵ “Las figuras universales de Ortega y Gasset”, *El Español* (Caracas), 25 de mayo de 1957. Archivo Federico de Onís: O-NyA-1957-Suramericana.

Eu era tão menino que a primeira vez que ouvi a seu nome, não o entenai. Como começava com “um”, acreditei que me falavam de “un amuno”. Quando ouvi a meu pai dizer que iríamos ao campo com Unamuno, fiquei muito preocupato, pensando como seriam os “amunos”⁶.

Según Onís, en octubre de 1911, Ortega comienza su cátedra de Metafísica en la Universidad de Madrid. En noticia publicada en *La Gaceta*, de Santiago de Chile, se especifica lo siguiente, derivado de la conferencia:

Quando Ortega comenzó sus cursos en la Universidad de Madrid, sirviendo la Cátedra de Metafísica, en octubre de 1911, contó entre sus auditores a los valores intelectuales ya consagrados en la vida española, como don Francisco Giner de los Ríos, el ya anciano y venerable fundador de la Institución de Libre Enseñanza. Ortega fue saludado desde sus primeros pasos intelectuales como un maestro⁷.

En su primera conferencia de tres que ofreció, Onís alude a la correspondencia entre ambos y con él mismo. Si bien se distanciaron, Unamuno y Ortega volvieron a reunirse en la redacción de la *Revista de Occidente* durante la República: “Pero esta separación fue sólo relativa, pues durante la República, ambos pensadores volvieron a frecuentarse en la tertulia de «Revista de Occidente» que entonces mantenía Ortega”⁸.

En otra noticia del periódico *La Gaceta* (Santiago de Chile), titulada “Unamuno y Ortega”, se indica que en España se prohibió la circulación del *Cancionero* de Unamuno: “Cuando en España se prohibió la circulación de la obra póstuma de Unamuno —«El Cancionero», que fielmente transcribió el propio D. Federico de Onís—, tuvo esta medida una condenación unánime de nuestra prensa”⁹. En otro comunicado de *Las Últimas Noticias* (Santiago de Chile), se afirma de Onís lo siguiente:

Desde su llegada a Madrid (1906) aparece vinculado a los grupos de escritores jóvenes que animaban empresas culturales de carácter renovador. Trabaja luego con Menéndez Pidal en el Centro de Estudios Históricos desde su fundación y en la Revista de Filología. Su nombre va asociado también a los primeros años de la Residencia de Estudiantes, donde fue director de cursos y a la colección de Clásicos Castellanos de la Lectura. Amigo muy cercano de Ortega y Gasset,

⁶ En Joaquim de MONTEZUMA DE CARVALHO, “Diálogo com Federico Onís sobre Unamuno”, *Litoral* (Aveiro, Portugal), 11 de marzo de 1961. Archivo Federico de Onís: O-NyA-1961.

⁷ “Dijo ayer el profesor Federico de Onís: Lo que separó a Unamuno y Ortega, fue todo lo que tuvieron en común”, *La Gaceta* (Santiago de Chile), 22 de junio de 1957. Archivo Federico de Onís: O-NyA-1957-Suramericana.

⁸ *Ibid.*

⁹ “Unamuno y Ortega”, *La Gaceta* (Santiago de Chile), 22 de junio de 1957. Archivo Federico de Onís: O-NyA-1957-Suramericana.

escribe en el semanario “España” (fundado por el autor de “El Tema de Nuestro Tiempo”)¹⁰.

Onís describe la pugna entre Unamuno y Ortega. Según las páginas del periódico *El Español*, de Caracas, donde también ofreció la charla, así se explicaba:

En España representaron Unamuno y Ortega dos tendencias. El primero, netamente españolista con sus inquietudes místicas y religiosas, con su carácter tan temperamental y personal. Ortega trató de europeizar a España, ponerla en consonancia con los otros países del occidente, a tono con la “circunstancia” que nos tocaba vivir. Temperamento opuesto a don Miguel; el uno guiaba sus actos con el cerebro y el otro solamente con el corazón.

Ortega y Gasset siempre fue más tolerante y procuró dejar una puerta abierta al entendimiento con Unamuno, pues siempre le reconoció sus méritos y comprendía plenamente los beneficios que para la causa que le tocó defender suponía el concurso del rector de Salamanca. Hizo esfuerzos en este sentido durante muchos años¹¹.

Juan Loveluck, por su parte, describe el proceso de la formación de Onís en relación con tres maestros (Unamuno, Menéndez Pidal y Ortega):

De Unamuno le vendrá no poco de su pasión y de su mirar intrigado a América, su deseo siempre mantenido de desentrañar cultura y arte del mundo nuevo. Menéndez Pidal impone en el discípulo líneas ejemplares que benefician al investigador: solidez filológica –ya iniciada junto al gran don Miguel–, mesura y probidad de “clérigo” medieval. El contacto con Ortega le aporta el signo de la meditación –ya recibido de Unamuno–, la riqueza en el escarceo ideológico¹².

Aquellas conferencias en Suramérica fueron extensión de las ideas del artículo que Onís había escrito para la revista *Avomante* (año XII, número 4) que animaba Nilita Vientós Gastón (1903-1989). Se publicó en 1956 como parte de un homenaje a Ortega, en el cual se incluyeron unos “Recuerdos” del español José Gaos (1900-1969) y artículos de puertorriqueños acerca de diversos temas. De Margot Arce de Vázquez, “La función del paisaje en las *Meditaciones del Quijote*”; de Domingo Marrero, “El constructivismo orteguiano y las categorías de la vida”; de Emilio S. Belaval, “El ser de lo viviente en el recio vitalismo orteguiano”; de Julia Córdova de Braschi, “Ortega y Gasset,

¹⁰ “Recuerdos y anécdotas de dos «Grandes»: Ortega y Unamuno”, *Las Últimas Noticias* (Santiago de Chile), 22 de junio de 1957. Archivo Federico de Onís: O-NyA-1957-Suramericana.

¹¹ “Las figuras universales de Ortega y Gasset”, *El Español* (Caracas), 25 de mayo de 1957. Archivo Federico de Onís: O-NyA-1957-Suramericana.

¹² Juan LOVELUCK, “Don Federico de Onís en Concepción”, *El Sur* (Concepción, Chile), 21 de enero de 1963. Archivo Federico de Onís: O-NyA-1962-1963-Chile.

hombre de su tiempo”; de María Teresa Babín, “Presencia de Ortega y Gasset en Puerto Rico”. El artículo de Onís abre el volumen, dándosele prioridad al maestro desde la dirección de la revista. Del mismo modo, el artículo de Onís se divulgó en la revista argentina *Cursos y Conferencias* (volumen L, número 277, junio de 1957, pp. 105-121)¹³, y en la revista *Cuadernos*, de París (número 27, noviembre-diciembre de 1957, pp. 4-12), con el título “Ortega y Gasset, joven”.

Onís leyó este trabajo en Buenos Aires, específicamente en el Colegio Libre, el 12 de junio de 1957. José Bianco daba cuenta de él en Radio Nacional, audición de “La Revista Literaria”, el 4 de diciembre de 1957: “Pero esta tarde voy a detenerme en un ensayo de Federico de Onís titulado «Ortega, joven», tema que desarrolló en una conferencia cuando nos visitó a principios de año”¹⁴. Bianco describe y discute los temas centrales del artículo, especialmente las pugnas entre los dos escritores de mayor relieve en la España de aquellos años: “Del artículo de *Cuadernos* se desprende, como hace notar Federico de Onís, que Ortega y Unamuno tenían un modo de ser demasiado parecido, una tendencia autoritaria que los llevaba a chocar irremisiblemente. «Los separaron más las semejanzas que las diferencias»”¹⁵.

Aquí se reproduce con el permiso de la Asociación de Mujeres Graduadas de la Universidad de Puerto Rico, para la cual Vientós Gastón editaba la revista *Asomante*, este breve ensayo de Federico de Onís, que da cuenta de los primeros años en el desarrollo de José Ortega y Gasset y de sus afinidades y diferencias con Miguel de Unamuno.

¹³ Lo acompañaba el artículo de Juan MANTOVANI, “La pedagogía de Ortega y Gasset”.

¹⁴ José BIANCO, “Unamuno y Ortega”, *Radio Nacional*, Audición “La Revista Literaria”, 4 de diciembre de 1957. Texto mecanografiado. Archivo Federico de Onís: O-Autores-Bianco, José (Cartapacio 192).

¹⁵ *Ibid.*

FEDERICO DE ONÍS

Ortega, joven

Un día de enero de 1916 se despidió Ortega formalmente de su juventud, desde su mirador del Escorial. Fue en el prólogo de su libro *Personas, obras, cosas*, en el que recogió “los trabajos menos imperfectos” entre los que había publicado en diversos periódicos en los nueve años anteriores entre 1904 y 1912. Con su tono habitual, de énfasis y reserva al mismo tiempo, dijo:

Al dar este tomo a la imprenta me ha parecido, pues, que me despedía de mi mocedad. Y en esa hora patética ha habido un instante peligroso: toda mi juventud se ha adelantado turbulenta en mi memoria, como legionarios de Roma en el día de su licenciamiento. He necesitado algún esfuerzo para que este prólogo no cayera en la tentación de dar solemnidad a la despedida, concediendo así injustificada importancia a esta escena vulgar del hombre que dice “adiós” a sus primeros fervores y dolores.

No está claro cuál es el año al que se refiere como fin de su juventud, pues aunque la despedida está fechada en enero de 1916, los artículos coleccionados como su obra de juventud van desde 1904 a 1912, período de nueve años, que un momento después se convierten en diez, cuando dice: “Esos mis diez años jóvenes”. Habiendo nacido el 9 de mayo de 1883, tenía en 1912 veintinueve años.

Estos cálculos habría que rectificarlos, si tenemos en cuenta los artículos de juventud recogidos en sus obras completas. En la primera colección, publicada en 1932 con el título *Obras*, no incluyó nada anterior a 1914, fecha de publicación de su conferencia *Vieja y nueva política* y de las *Meditaciones del Quijote*, con las que inicia el gran volumen de sus obras, y que en efecto fueron el principio de su producción madura genuinamente grande y original. En la nueva colección publicada en 1946 el título cambia de *Obras* a *Obras completas* y se dice que es la “Primera edición”. En ella se añaden, además de las obras escritas después de 1932, muchos artículos de distintas épocas, al mismo tiempo que se suprimen algunas de las obras contenidas en la primera edición de 1932. Mientras se publica una edición verdaderamente completa, habrá

que consultar todas para conocer su obra. La de 1946 retrotrae el principio de su producción literaria juvenil al año 1902 y lleva su fin hasta 1913, es decir, un período de once años desde sus diecinueve a sus treinta. En el clima español, es una juventud más bien tardía, de desarrollo lento, y por eso su producción literaria muestra desde el principio señales de madurez y no está claro el momento en que su juventud termina.

Cuando publica su primer artículo, “Glosas”, el 1 de diciembre de 1902 en *Vida nueva*, una de las revistas efímeras del modernismo, ya era Licenciado en Filosofía y Letras, y dos años después, en 1904, ya era doctor. Sus estudios del bachillerato y la Universidad los había hecho, como otros hijos de buena familia madrileña, bajo los jesuitas, en el Colegio de Miraflores del Palo, cerca de Málaga, donde fue *emperador* seis años, y la Universidad del Deusto. Todos esos años de su adolescencia y juventud apenas aparecen en su obra, y las escasas referencias que en ella se encuentran llevan un dejo de despecho y asco. Estas palabras fuertes son las que él emplea en el artículo que en 1910 escribió “Al margen del libro *A. M. D. G.*”, de Ramón Pérez de Ayala, y en el prólogo a sus *Obras* (1932), donde, al hacer “ese gesto de echar el brazo atrás y recoger el pasado”, que significa una nueva parada en su vida, nos dice: “Por fortuna, yo siento aún un extraño asco al recuerdo” y “el roce con la piel de mi pasado me repugnaba”.

Dejemos esos años anteriores a su licenciatura, que él no quiere recordar, y que, por lo que sabemos de ellos, se reducen a su infancia madrileña, en una familia típica de la Restauración, distinguida en las letras, el periodismo y la política, tanto por el lado Ortega como por el lado Gasset. Su padre, don José Ortega Munilla, a quien conocí como presidente, en su calidad de académico, del tribunal de las oposiciones a cátedras que hice en 1910, era un perfecto caballero y un novelista con personalidad y valor propios en la pléyade de la Restauración, y dirigía *El Imparcial*, gran rotativo madrileño liberal, que en su sección titulada *Los Lunes* daba acogida a la literatura, incluso la de los nuevos escritores de la generación modernista, quienes a través de ella pudieron llegar al gran público. La formación de Ortega es por lo tanto enteramente madrileña y su educación en los colegios de los jesuitas no la interrumpió puesto que volvería a casa durante las vacaciones hasta que terminó su carrera en la Universidad de Madrid en 1892.

En ese mismo año empezó a escribir; pero a pesar de las facilidades que tenía para publicar lo que escribiera, vemos que no tuvo prisa en hacerlo, pues solamente publicó un artículo en 1902, ninguno en 1903 y solo cuatro en 1904, año en que se doctoró con una tesis sobre el milenio, que no se publicó. En estos años decisivos, en los que, terminada su educación, fue dueño de sí mismo, nos interesa, para entender su formación, más que lo poco que escribió, lo mucho que sin duda hizo. En su primer artículo hay ya rasgos del estilo de Ortega e indicios de los problemas ideológicos que le van a preocupar toda la vida.

Empieza con esta frase que anuncia una actitud típicamente orteguiana: “Hablabá ayer con un amigo mío, uno de esos hombres admirables que se dedican seriamente a la caza de la verdad, que quieren respirar certezas metafísicas: un pobre hombre”. Esta primera frase que escribió Ortega a los diecinueve años indica ya que una necesidad interna de su ser le llevaba a ser filósofo, aunque con reservas irónicas. En el resto del artículo trata de lo personal y lo impersonal en la crítica, del individuo y la masa, tema bien orteguiano. En los cuatro artículos de 1904, publicados en *La Lectura* y *El Imparcial*, trata de temas literarios: uno, bellamente escrito, sobre “Las ermitas de Córdoba”, es el primero de los que toda su vida escribió sobre tierras y paisajes españoles; los otros tres versan respectivamente sobre libros de Valle-Inclán, Maeterlinck y la Condesa de Noailles. Se ve que por entonces su formación y sus lecturas son predominantes [*vic*] francesas, su gusto se inclina más hacia la literatura a pesar de su otra vocación filosófica, y su interés se dirige a los escritores españoles que pocos años antes habían interrumpido en la literatura: Valle-Inclán, Azorín, Baroja, Unamuno, Maeztu, Antonio Machado, con los cuales inició su amistad desde entonces como un amigo más joven.

¿Qué hacía en esos años en que escribió tan poco? Aquí tengo que conjeturar, porque yo no le conocí personalmente hasta 1908, ni tampoco conocía el mundo literario de Madrid hasta que fui en octubre de 1905 a estudiar para el doctorado. Tengo que hablar de mí mismo, porque mucho de lo que he de decir sobre la juventud de Ortega está basado en el conocimiento adquirido a través de nuestra amistad personal. Creo que desde 1902 a 1905, es decir de los diecinueve a los veintidós años, a pesar de sus múltiples relaciones sociales y literarias en el entonces pequeño gran mundo madrileño, vivió recogido en sí mismo, consagrado intensamente al estudio, sobre todo de la filosofía. En esos años adquirió los fundamentos de su extraordinaria cultura y llegó a las decisiones que iban a regir toda su vida posterior. La primera era la de adquirir una cultura normal europea antigua y moderna en su plano más alto y más amplio; la segunda era llevar a cabo la incorporación de España a la cultura universal. Para el conocimiento de la cultura europea antigua necesitaba la lengua griega, que había empezado a estudiar en Deusto con el entonces Padre Julio Cejador, que luego salió de la Compañía y por quien siempre guardó Ortega un respeto difícil de explicar por ser Cejador el defensor más típico y enérgico del casticismo español frente a todo intento de europeización. Supongo que acrecentaría por entonces su dominio del griego leyendo a filósofos, y que al mismo tiempo estudiaría el alemán para el conocimiento de la cultura europea moderna y como preparación necesaria para el viaje de estudio a Alemania que emprendió deliberadamente después de doctorarse y que duró dos años, de 1905 a 1907. En estos años aparecen en *El Imparcial* unos pocos artículos suyos, cuatro en 1906 y dos en 1907. Esta producción aumenta considerablemente a partir de 1908, después de su regreso a España.

Entonces fue cuando le conocí, en circunstancias que tienen importancia para entender en qué consistía la fuerza y el valor personal que Ortega tuvo siempre, desde aquel tiempo en que no había hecho apenas nada, y que nacía de una seguridad modesta y sincera en la superioridad propia, tal, que era aceptada por los demás. Le conocí en Salamanca, por casualidad, en un viaje que hice allá desde Oviedo, para algún asunto personal. Como siempre que regresaba a Salamanca, fui a ver a Unamuno, y me llegué a su casa al oscurecer, cuando sabía que él estaría allí de vuelta de su paseo cotidiano. Le encontré con un joven desconocido, a quien me presentó, y poco después nos despedimos, porque Ortega había estado todo el día con él y yo no tenía nada especial que decirle aparte de saludarle. Salimos juntos y pasamos varias horas caminando por las viejas calles de Salamanca. Para mí era bien conocido el nombre de Ortega y no sé si él sabía algo de mí; pero el caso es que hablamos como si nos conociéramos de toda la vida. Me habló de Alemania, de España, de lo que había que hacer, de lo que hacíamos en el Centro de Estudios Históricos, etc., etc.; pero guardó un extraño silencio acerca de lo que había hablado con Unamuno y del objeto de su viaje. Él regresaba aquella noche a Madrid, yo iba a ir allá dentro de pocos días, y quedamos citados para vernos, como lo hicimos y lo seguimos haciendo diariamente hasta mi salida para los Estados Unidos en 1916. Este primer encuentro con Ortega debió de ser hacia Marzo de 1908 y fue el principio de una estrecha amistad, expresada por él al dedicarme un ejemplar de sus *Meditaciones del Quijote* con las palabras: “como si fuera a mí mismo”.

Tenía entonces Ortega veinticuatro años y yo era año y medio más joven. Recuerdo la impresión de simpatía y de respeto que causó en mí toda su persona, como creo ocurría con todos los que le conocían y con los públicos que le escuchaban. Muchas de sus cualidades, incluso físicas, como la voz, la mirada, los gestos, continuaron toda su vida; algunas pasaron con la edad, como el pelo ondulado y espeso, que entonces tenía, y que poco después fue pasando por las varias fases de una prematura calvicie. Recuerdo, en cuanto a la indumentaria, que llevaba aquel día un sombrero negro de alas anchas, como se usaban por entonces en París, y supongo que en Alemania, por los literatos y artistas.

Lo ocurrido en la entrevista con Unamuno, sobre lo que ambos guardaron silencio, lo puedo reconstruir ahora por cosas que supe después y por la actividad pública y privada de los dos. Creo que es de primaria importancia para entender a Unamuno y a Ortega y la significación de ambos y cada uno en su época, conocer las relaciones entre los dos hombres que significaban más en la España moderna, y que representaban el pensamiento español fuera de ella, en el mundo contemporáneo. Me limitaré ahora a sus relaciones primarias durante la juventud de Ortega. Datan estas del principio mismo de la actividad literaria de Ortega, que sin duda por su edad leyó cuanto Unamuno había escrito hasta entonces. Pero no se limitó a la lectura, sino que mantuvo

correspondencia con Unamuno, de la que hay constancia en un artículo de este titulado “Almas de jóvenes”, de mayo de 1904, donde Unamuno transcribe y comenta dos cartas, dice, “de mi joven amigo J. O. G., que ha hecho ya, y con aplauso de los buenos, sus primeras armas”. Es significativo este reconocimiento inmediato por parte de Unamuno del valor del joven Ortega, que no había escrito más que los cinco artículos a que me he referido antes, y lo es también el hecho de que tan pronto hubiese entre los dos esta relación epistolar, en la que Ortega muestra una actitud de respeto hacia el maestro al mismo tiempo que una independencia en la que ya están claras las divergencias que habían de hacerles incompatibles toda la vida. No extracto aquí estas cartas, porque pueden leerse en las *Obras completas* de Unamuno.

La primera expresión pública de esta divergencia vino tres años más tarde en un artículo de Ortega “Sobre los estudios clásicos”, publicado en *El Imparcial*, el 28 de octubre de 1907, en el que dice: “Dejo para unas disputas que estoy componiendo contra la desviación «africanista» inaugurada por nuestro maestro morabito Don Miguel de Unamuno...”. Sigue mirando a Unamuno como maestro y por primera vez le aplica la denominación de morabito. Con todo esto, cuando al volver a España tiene Ortega conciencia clara de que el propósito y razón de ser de su vida ha de ser la salvación de su patria mediante su incorporación a la cultura europea, y se siente naturalmente llamado a dirigir y encauzar las fuerzas españolas con las que se ha de realizar esta obra, no duda un momento de que la mayor de todas es la personalidad de Unamuno, y por eso su primer paso es ir a Salamanca a recabar la colaboración del maestro en la obra común. No podemos saber lo que hablaron aquel día, pero por lo que escribieron desde aquella fecha podemos colegir que en aquella entrevista no se llegó al acuerdo que Ortega buscaba, sino a un disentimiento radical que cada uno manifestó a su manera. La de Unamuno consistió, como era natural en él, en empezar desde entonces a escribir contra la actitud de Ortega, sin nombrarle nunca ni referirse abiertamente a sus escritos. Unamuno escribía por rachas sus innumerables artículos de periódico, que solo en muy pequeña parte se han coleccionado en sus obras completas. A raíz de la entrevista con Ortega empezó una racha en la que con su insistencia y terquedad características repite incansablemente el mismo tópico de la “Kultura con K mayúscula”, con todas las frases que acuñaba para expresar sus actitudes polémicas. Estos artículos escritos durante varios años en la prensa no han sido recogidos en sus obras completas, y no es posible ni necesario citarlos.

En cambio, Ortega trató de ser reservado, circunspecto y hasta conciliatorio, y durante más de un año no contestó a los ataques de Unamuno. Así, en un artículo publicado en la revista *Faro* el 20 de septiembre de 1908, dijo:

Hoy mismo –quiero cuanto antes quitarme este peso– he publicado unos párrafos en *El Imparcial* acerca del último discurso de Unamuno. Creía haber com-

puesto en ellos una apología prudente de la acción política que con tanto nervio y firmeza va ejerciendo sobre la muerta nación el rector de Salamanca. No podía hacer yo otra cosa cuando las ideas de Unamuno son exactamente las mismas que trato de defender con la ruin lancilla moderna de mi pluma. Sin embargo, algunas personas han querido ver en aquellos párrafos no sé qué invectiva contra el gran publicista que pretendían honrar y aplaudir... Unamuno, el político, el campeador, me parece uno de los últimos baluartes de las esperanzas españolas y sus palabras suelen ser nuestra vanguardia en esta nueva guerra de independencia contra la estolidez y el egoísmo ambientes. A él solo parece encomendada por una divinidad sórdida la labor luciferina *–Aufklärung–* que en el siglo XVIII realizaron para Alemania un Lessing, un Klopstock, un Amman¹, un Jacobi, un Herder, un Mendelssohn. Y aunque no esté conforme con su método, soy el primero en admirar el atractivo extraño de su figura, silueta descompasada de místico energúmeno que se lanza sobre el fondo siniestro y estéril del achabacanamiento peninsular, martilleando con el tronco de encina de su yo sobre las testas celtíberas... El espíritu de Unamuno es demasiado turbulento y arrastra en su corriente vertiginosa, junto a algunas sustancias de oro, muchas cosas inútiles y malsanas.

Esta larga cita muestra la actitud razonada y política que Ortega quiso mantener después del fracaso de su entrevista con Unamuno, usando el procedimiento de una de cal y otra de arena y dejando la puerta abierta a una imposible [*sic*] reconciliación. Unos meses después, en abril de 1909, en un artículo sobre Renán, vuelve Ortega a hablar de Unamuno, y allí dice con más claridad algunas de las diferencias de ideas y de método que les separan. Son estas:

Los que aplican promiscuamente tal palabra [genialidad] a Newton y a Santa Teresa cometen, a mi modo de ver, un pecado de lesa humanidad... Si para la historia del planeta Tierra valen lo mismo las *Moradas* que los *Philosophiae naturalis principia mathematica* será que el mencionado planeta marcha en pos de lo absurdo.

Un síntoma extremo de achabacanamiento puede descubrirse en el afán de sinceridad que ahora sentimos todos; es una moda que se nos ha impuesto, a cuyo éxito no ha contribuido poco D. Miguel de Unamuno, morabito máximo que entre las piedras reverberantes de Salamanca inicia a una tórrida juventud en el energumenismo... No, no seamos sinceros, ni espontáneos, ni románticos... Los románticos nos retrotraen a la inocencia originaria y edénica, y como Federico Schlegel en su *Lucinda* nos ofrecen el elogio de la Insolencia o de la Pereza... o como el Sr. Unamuno nos invitan a la africanización de España.

Pero Unamuno que, como él decía, llevaba un zorro por dentro y a su modo pasional era también político, continuó impertérrito su campaña contra la Kultura, Europa y el germanismo, es decir, contra el programa de Ortega,

¹ [En las *Obras completas* de 2004-2010 (I, 221) aparece como Amann. Lo más probable es que se trate de un error en el texto y se refiera a Johann Georg Hamann (1730-1788). En las citas se respeta la transcripción de Onís del texto orteguiano].

aunque sin nombrarle. Y como Unamuno, para quien no había diferencia entre lo público y lo privado, utilizaba, para dar a sus ideas la fuerza de la repetición, no solo sus innumerables artículos periodísticos, sino sus cartas más numerosas aún, y el eterno monólogo que era su conversación, un día una de sus cartas privadas dirigida a Azorín fue publicada por este en el *ABC*, y Ortega no tuvo más remedio que darse por aludido y contestar a los ataques de Unamuno en forma que equivalía a una ruptura pública. Este artículo, titulado “Unamuno y Europa, fábula”, apareció en *El Imparcial*, el 27 de septiembre de 1909, hizo mucho ruido y puede leerse en las *Obras completas*. Hay en él palabras fuertes, como “filosofía soez”, “usos jaquescos”, “romper las reglas de la buena educación”. “D. Miguel de Unamuno, energúmeno español, ha faltado a la verdad. Y no es la primera vez que hemos pensado si el matiz rojo y encendido de las torres salmantinas les vendrá de que las piedras venerables aquellas se ruborizan oyendo lo que Unamuno dice cuando a la tarde pasea entre ellas”.

Las diferencias son las dos mismas señaladas antes y están en los párrafos que copio:

Cierto que el Sr. Unamuno me alude en esa carta: habla de “los papanatas” que están bajo la fascinación de “esos *europcos*”. Ahora bien, yo soy plenamente, íntegramente uno de esos papanatas; apenas si he escrito, desde que escribo para el público, una sola cuartilla en que no aparezca con agresividad simbólica la palabra: Europa. En esta palabra comienzan y acaban para mí todos los dolores de España.

(...)

¿A qué, pues, contestar la carta del rector de Salamanca? ¿Qué dice en ella, al fin y al cabo? “Si fuera imposible que un pueblo dé a Descartes y a San Juan de la Cruz, yo me quedaría con éste”... ¿Qué otra cosa es sino preferir a Descartes, el lindo frailecito de corazón incandescente que urde en su celda encajes de retórica extática? Lo único triste del caso es que a D. Miguel, el energúmeno, le consta que sin Descartes nos quedaríamos a oscuras y nada veríamos, y menos que nada el pardo sayal de Juan de Yepes.

(...)

Pero el Sr. Unamuno no es hombre que se ande en medias tintas: Como Juan de Yepes es superior a Descartes, es, en no pocas otras cosas, superior España a Europa.

Pero todavía termina el artículo diciendo:

Y, sin embargo, un gran dolor nos sobrecoge ante los yerros de tan fuerte má-quina espiritual, una melancolía honda... “¡Dios, qué buen vasallo si oviese buen señor!”.

Después Ortega no vuelve a escribir sobre Unamuno, salvo alguna alusión sin importancia, hasta el artículo que le dedicó con motivo a su muerte en 1936, en el que dice algo de la relación personal que volvieron a tener en los años

de la República. La amistad de Ortega y Unamuno fue un hecho importante y decisivo en la juventud de Ortega y para penetrar más a fondo en las causas de la incompatibilidad entre los dos hombres que han tenido mayor influencia en la España moderna, voy a acudir a datos más íntimos contenidos en la correspondencia privada que tuve con ambos. Como cada uno sabía la amistad que me unía con el otro, a veces se comunicaban a través de mí, sobre todo después de su ruptura en 1909. Como yo estuve mucho más tiempo en Madrid esos años al lado de Ortega, son menos las cartas de este que las de Unamuno.

Ortega se refiere a Unamuno en carta del 27 de septiembre de 1912, tres años después de su ruptura:

Sí, di en Vitoria con Unamuno. Charlamos seis horas seguidas. Las dos primeras estubo a la defensiva previendo alguna abrupción de mi parte. Mas al notar que yo no pretendo morder a las gentes y que, además, soy cuando menos el segundo en reconocer aquellos defectos míos que lo son, fue el hombre entrando en cordialidad hasta el punto de que si no yerro se llevó de mí muy grata impresión. Le encuentro débil, blando, entregado, sobre todo con poca actividad ideológica, aprovincianado. Anteayer me envió un artículo suyo.

Las cartas de Unamuno dan más luz para entender las fases de su amistad y las causas hondas de su incompatibilidad. En una carta del 12 de diciembre de 1910 hay un párrafo dedicado a Ortega, por el que se ve que no se escribían. Acababa de ganar Ortega su cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid, y me encarga que le dé la enhorabuena en su nombre. Dice así:

A Pepe Ortega dale la enhorabuena y dile que si no le escribo directamente es porque no tengo nada objetivo que decirle y no quiero molestarle con mis arbitrariedades y querellas. Que Dios, el Dios del engaño, le dé luces y fuerzas para engañar a sus discípulos con la filosofía, e infundirles la suprema ilusión.

Después de todo lo que sabemos, se verá que cada palabra de este párrafo quiere decir mucho más de lo que dice.

En otra carta del 18 de enero de 1913 hay un ataque a Hermann Cohen, el maestro de Ortega en Marburgo, y al idealismo neo-kantiano, que era por entonces la filosofía de Ortega, a quien no menciona:

Me acaba de irritar mi reciente lectura de obras del monstruoso saduceo de Marburgo, Cohen. Ese idealismo, ese poner la idea sobre el hombre, y el hombre-idea sobre el hombre de carne y hueso, subleva mis entrañas. Es cosa de sentimiento y no podemos con-sentirnos, aunque nos entendamos y estimemos. Si el hombre individual y concreto, si yo, pierdo mi conciencia de mí mismo al morir, si de aquí a cien, a mil, a un millón de siglos, siempre, no me acuerdo de ti, de Salamanca, de cuanto he vivido, me importa nada todo lo demás. No siento más que la inmortalidad del alma al modo popular católico. La ciencia me da miedo y tristeza. Es decir, me da miedo y tristeza la verdad.

No sé lo que yo le escribí, contestando a la carta anterior; pero pocos días después, el 28 de enero de 1913 me escribe insistiendo sobre el mismo tema:

Sí, acaso tengas *razón* en todo lo que dices, pero es que la razón no sólo no me basta sino que me atormenta. No con-siento más que dos posiciones, la del cristiano positivo (católico, protestante, etc.) y aun mahometano, que cree a pies juntillas en la otra vida como continuación de ésta, o la del incrédulo que sufre y se desespera por dentro y es pesimista. Y es esa desolación y rabia interior la que me lleva a mis campañas todas, sean de saneamiento moral, sean de agitación agraria. Y por eso dejo que me llamen reaccionario los unos, anarquista los otros, y loco no pocos. Y creo que para nuestro pueblo no es remedio la Kultura. Pero esto es largo.

En esta carta sale la Kultura con K mayúscula, que él atribuía a Ortega. Cuando este inició su actuación política con su conferencia en el Teatro de la Comedia el 23 de marzo de 1914 y la fundación de la Liga de Educación Política, sin duda yo escribí a Unamuno invitándole en nombre de Ortega a participar en ella, y en la revista *España*, que Ortega iba a fundar. Y me contesta el 6 de mayo, en forma, como se verá, recelosa y ambigua:

De la Liga de Educación Política sé poco. Sólo temo, como te dije, que se duerma en la suerte de la propedéutica y que en la pregunta de “¿qué se debe hacer?” no haya nada. En los casos de urgencia –y el de España es uno– el cirujano no debe perder tiempo en inquisiciones complicadas y largas, sino hacer una hipótesis y operar conforme a ella. También vi lo de la revista popular. Desde luego, si se cree que yo puedo ayudar en algo, aquí estoy. Son más las cosas que me unen con el espíritu de esa Liga que las que pueden separarme de ella. (Y no sé cuáles sean éstas, pues tal vez me equivoque respecto a lo que sea). Ayudaré, pues, en lo que me permitan mis trabajos obligados.

Y más adelante, al fin de la carta, ya nombrando a Ortega expresamente:

A Ortega y Gasset que formule cuanto antes una hipótesis –naturalmente, provisoria siempre y siempre modificable– y recete en concreto sin esperar al resultado de inquisiciones problemáticas. Una vista clara que recorre lo que a uno le rodea vale muchas veces más que cien estadísticas y el buen músico no necesita saber acústica ni matemáticas para templar la lira y distinguir una disonancia.

Hubo otro momento en el que Ortega se dirigió personalmente a Unamuno y fue al ser este destituido del cargo de Rector de la Universidad de Salamanca. Con este motivo me escribió una carta el 3 de agosto de 1914 en la que, entre otras cosas referentes a su destitución, me decía: “De las muchas cartas que he recibido hay dos que me han confortado y animado mucho, la de D. Paco Giner y la de Pepe Ortega (ésta generosísima y muy noble). Y he aceptado las ofertas de éste”.

Todo fue inútil. Había entre los dos demasiadas semejanzas para que pudieran estar cerca sin hacerse sombra. Por eso creo que les separaron más las semejanzas que las diferencias, pues estas no fueron obstáculo para que Ortega desde su juventud tuviera siempre muchos amigos y colaboradores. Veamos algo de cómo empezaron en su juventud estas relaciones, que luego iban a extenderse enormemente cuando desde 1914 empezó a desarrollar en grande sus varias actividades públicas, como escritor, como político y como hombre de acción.

Desde su primera juventud tuvo una amistad, que él llamaba fraternal, con Ramiro de Maeztu, que fue interrumpida después de su viaje a Alemania porque Maeztu se quedó viviendo en el extranjero por muchos años. Continuó su amistad íntima con los Maeztus que estaban en España, Gustavo, el pintor, y sobre todo María, que vino de Bilbao a Madrid para ser directora de la Residencia de Señoritas desde que se fundó. Otra amistad de aquella época, la de Pío Baroja, continuó sin interrupción toda la vida. Sería difícil concebir un hombre más distinto de Ortega que Baroja, hombre hosco y solitario que no se llevaba bien con nadie y menos que con nadie con Unamuno, y sin embargo Ortega y él se buscaban para gozar mutuamente de su conversación inagotable y desinteresada paseando sin objeto por las calles y más adelante en la redacción de *España*. Otros amigos antiguos por los que tuvo siempre predilección en el terreno íntimo fueron hombres del mundo intelectual que poseían cualidades más modestas, entre ellas el talento unido a la bondad y la simpatía personal, tales como Francisco de Alcántara, crítico de arte de *El Imparcial*, y Luis Bello, que publicó algunas revistas como *Europa* y la *Revista de Libros* en las que Ortega colaboró.

Ortega no era hombre de café ni de tertulia (hasta que fundó la suya en la *Revista de Occidente* muchos años después). En aquellos años de su juventud, desde 1908 a 1914, no se sumó a ninguno de los grupos y centros de reunión que había entonces, aunque los visitase ocasionalmente. Su centro era su casa, un piso modesto de la calle de Fortuny, en el barrio de Chamberí, donde vivía con su apacible, fina y santa esposa Rosa Spottorno y sus hijos, y libre de cuidados, podía consagrarse enteramente a su trabajo intelectual. Siguió manteniendo las relaciones familiares y sociales anteriores en la medida en que fueran compatibles con la concentración en sus estudios y su producción escrita, que aumenta considerablemente a partir de 1908 y da como resultado los libros que empieza a publicar desde 1914. Entretanto han ido aumentando sus amistades nuevas y su vida exterior no era tan quieta como acabo de decir. El 2 de octubre de 1910 me escribía: “Estoy tan atareado que no puedo escribir a V. más largo”, y el 4 de noviembre: “No he podido escribir a V. antes porque he estado de oposiciones. Las de V. están convocadas según creo, para el 15 de este mes”. En efecto, en aquella fecha empezó otra de sus actividades, la profesoral [*sic*], como catedrático de Metafísica, en la vacante que dejó

don Nicolás Salmerón, que aumentó la zona de su influencia poniéndole en contacto con varias generaciones de jóvenes que fueron luego sus discípulos. Pero su enseñanza no empezó aquel año, porque el 3 de enero de 1911 me escribía: “Yo salgo el lunes para Marburg; ya le enviaré mis señas”. Este viaje fue más corto que el anterior, pues regresó a Madrid para empezar su primer curso en la Universidad el 1 de octubre de 1911.

Asistí a este curso como estudiante, a pesar de que ya era catedrático, cosa que no tenía nada de particular en aquella ocasión porque yo era el más insignificante entre las cuarenta o cincuenta personas que asistieron al curso. No recuerdo a todos, pero desde luego el más importante era don Francisco Giner de los Ríos, con su barba blanca venerable, sentado allí día tras día como un párvulo. Sin citar nombres, diré que allí estaban personas de los campos más diversos y entre ellas se destacaban algunas de las más ilustres de España en la ciencia: físicos, biólogos, juristas, historiadores y filólogos. Podría decir mucho de aquel curso, del que conservo las notas que tomé. Me limitaré ahora a decir que trató de la teoría de las ideas, a base de la lectura y comentario de un diálogo de Platón, el *Theaetetus*, y de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Aparte de la innata maestría del joven Ortega, es de la más alta significación para entender la calidad de su persona, más que de su saber, este hecho de que hombres viejos y jóvenes, que cada uno en su disciplina eran superiores a él, reconociesen la superioridad de Ortega desde el mismo momento en que este empezaba a darse a conocer. Había en ello algo así como un culto al joven brillante que traía la buena nueva de la filosofía y la cultura europeas bebidas en sus mismas fuentes, algo que, si era europeo en el contenido, era todo lo contrario de lo europeo en la actitud de fondo casi religioso que nos unía en torno a él, algo como lo que Ortega señalaba en Unamuno cuando le llamaba morabito, a pesar de que sabía bien que era el hombre de aquel tiempo que poseía mayor cultura europea antigua y moderna. Otro morabito superviviente de la generación anterior era don Francisco Giner, el fundador de la Institución Libre de Enseñanza, con su iglesia y sus dogmas; como lo habían sido antes don Julián Sanz del Río, el introductor del krausismo, otra religión, y don Nicolás Salmerón, predecesor de Ortega en la cátedra, moro de Almería que no necesitó escribir para ser tenido por un gran filósofo, y como lo fue después don Joaquín Costa, almogávar de Aragón y profeta de la europeización de España. Lo que eran todos estos grandes hombres eran españoles, y Ortega, para su honra, tanto como el que más.

Pero dejando esto, que requeriría un estudio total de la personalidad de Ortega tal como se manifiesta en su obra posterior, quiero solamente decir algo de su vida en esos años poco conocidos a causa de la escasez de su producción. Esta se limitó por entonces a los artículos que siguió publicando en mayor abundancia y variedad de temas entre 1908 y 1911, sobre todo en *El Imparcial* y algunos en las revistas *Faro* y *Europa*. Los reunidos en sus obras completas

son 10 en 1908, 4 en 1909, 14 en 1910 y 9 en 1911. Luego bajan a 3 en 1912, 1 en 1913 y ninguno en 1914. Esta sencilla estadística nos hace ver cómo desde 1912 su creación se va orientando hacia la producción de los libros que empezará a publicar desde 1914 y que significan el principio de su madurez.

El centro de su vida en esos años era su casa, sus libros y su trabajo, salvo algunos viajes cortos por tierras de España, de esos de andar y ver, entre los que recuerdo uno que hicimos juntos a Sigüenza, vieja ciudad que visitó otras veces y sobre la que escribió. El círculo de sus relaciones aumentó considerablemente, porque a las antiguas, a las que siempre fue fiel, añadió otras nuevas, que vinieron a ocupar el primer plano de su interés. Le fue fácil entrar en este nuevo mundo más amplio, porque por aquel entonces la vida intelectual de España se había organizado por primera vez gracias a la Junta para Ampliación de Estudios y los centros e instituciones que ella fundó. Toda esta gran obra estaba inspirada en ideas de la Institución Libre de Enseñanza, que había sido antes y siguió siendo un organismo cerrado, abierto solo a los iniciados. Ortega, que nunca fue un institucionalista, mantuvo siempre relaciones amistosas con las personas de la Institución, de don Francisco Giner para abajo, quienes vieron en él el maestro indiscutido de la nueva generación. Tampoco perteneció Ortega a la Junta ni a ninguno de sus centros de investigación y de enseñanza; pero en todos ellos trabajaban su constante consejo y colaboración. Nadie como Ortega podía hablar a todos los científicos, como filósofo, por ser la filosofía la ciencia de las ciencias, y como político, que veía en la organización de la cultura la fuerza principal para la creación de una nueva España. Les daba lo que ellos no tenían y no vacilaron en reconocerle como maestro.

Trabajaba en su casa y a la tarde solía aparecer por el Centro de Estudios Históricos, donde trabajaban Menéndez Pidal, Hinojosa, Gómez Moreno, Asín, Rivera y sus jóvenes discípulos. Hablaba con todos, midiendo siempre las distancias; pero la verdadera amistad en el sentido personal la guardaba para unos pocos, que trataré de recordar. Entre las personas a quienes quiso y apreció de veras están Ángel Sánchez Rivero, cuya muerte temprana cortó su carrera de originalísimo escritor apenas comenzada; Manuel García Morente, que se reincorporaba a España después de una educación en Francia y Alemania, y que fue su constante colaborador en el campo de la filosofía; Fernando Vela, a quien conocí en Oviedo como empleado de Aduanas y que se trasladó a Madrid para conocer a Ortega y luego colaboró con él en toda su obra posterior; José Moreno Villa, que volvía de Alemania donde fue a estudiar ciencia y negocios y en Madrid se dedicó a investigador de arte en el Centro Histórico y a poeta, para cuyo primer libro de poesía escribió Ortega un prólogo tan largo como el libro; Alberto Jiménez Fraud, que había venido de Málaga, traído por don Francisco Giner, para dirigir la labor, más delicada

que ninguna otra desde el punto de vista institucionalista, de dirigir la educación de los jóvenes en la recién creada Residencia de Estudiantes.

Podría citar otros, pero los nombrados son los más representativos. Quiero decir algo más del último, porque la Residencia de Estudiantes, que él dirigía, fue uno de los centros cotidianos de la vida de Ortega por entonces. Cuando salíamos del Centro Histórico al atardecer, solíamos pasear por Recoletos y la calle de Génova y de Almagro hasta llegar a la primitiva Residencia, donde encontrábamos a Alberto Jiménez, y hablando en el jardín se hacían los planes para los trabajos que la Residencia desarrolló. Entre aquellos pocos residentes, que no eran más de doce o catorce, había uno que no era estudiante, Juan Ramón Jiménez, a quien se le dio un cuarto donde vivió hasta que salió para casarse en Nueva York en 1916. Llegaban por allí otras personas interesadas en la obra de la Junta para la Ampliación de Estudios y se sumaban a la conversación general en torno a Ortega. Aquellos proyectos se tradujeron en la organización de algunos cursos fundamentales para los residentes, dados al principio por Negrín y Artigas. Se organizó también una serie de conferencias, que tenían la ventaja de que algunos conferenciantes de fuera vivieran en la Residencia con los estudiantes, como por ejemplo Unamuno, que siempre que venía a Madrid se alojaba allí. Algunas de aquellas conferencias se publicaron en libro, como una de Eugenio d'Ors, otra de Luis de Zulueta y una mía, titulada *Disciplina y Rebelión*. Con ellas se iniciaron, bajo la dirección espiritual de Ortega y la tipográfica de Juan Ramón, las publicaciones de la Residencia, que significaron la afirmación de ciertos valores supremos españoles, al publicar la primera obra de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, y recoger por primera vez los *Ensayos* de Unamuno y las *Poesías completas* de Antonio Machado.

Esta base, un poco subterránea de la vida de Ortega, se ensanchó enormemente a partir de 1914, cuando fundó sus centros propios de acción pública, como la Liga de Educación Política y la revista *España*, donde reunió a los amigos privados de las varias fases anteriores de su pasado, con los nuevos amigos, discípulos y colaboradores que cada día se le sumaban. Pero todo esto, que es bien conocido y que vino a culminar muchos años más tarde en la *Revista de Occidente*, significa el fin de la juventud de Ortega y por lo tanto debe quedar fuera de este artículo.

Asomante. Homenaje a José Ortega y Gasset.

Asociación de Graduadas de la Universidad de Puerto Rico,
San Juan, Puerto Rico. Año XII, n.º 4, octubre-diciembre 1956, pp. 7-20.

ORTEGA EN SU ARQUITECTURA ORIGINAL: UNA RESEÑA SOBRE LA NUEVA EDICIÓN CHINA DE *ESTUDIOS SOBRE EL AMOR* *

ORTEGA Y GASSET, José: [*Estudios sobre el amor*].
Edición de X. Yang. Traducción de X. Cai. Beijing:
The Commercial Press, 2025.

YINGYING GUO

En abril de 2021 –hace ahora cinco años–, los estudios orteguianos vivieron un hito en China con el lanzamiento de la Colección de Ortega por parte de The Commercial Press. Es preciso subrayar que esta prestigiosa casa editorial, la primera institución moderna en la historia de la edición china, fue fundada a finales del siglo XIX, bajo el ocaso de la dinastía Qing. Hoy en día, sigue siendo un referente ineludible por el profundo impacto cultural de sus publicaciones y traducciones selectas en la sociedad asiática.

Por consiguiente, la trascendencia de esta Colección es innegable. Cabe destacar que, si bien existen varias versiones chinas de Ortega desde 1994, estas raras veces tomaban el español como idioma original, lo que resultaba en traducciones indirectas de una calidad bastante desigual.

En el lanzamiento inicial de la Colección, salieron a la luz al mismo tiempo *La rebelión de las masas* y *Meditaciones del Quijote*, ambas basadas en la edición de las *Obras completas* de Ortega, publicadas en 2004 y 2005 por Taurus y la Fundación José Ortega y Gasset. Tras más de cuatro años de labor editorial, la serie se enriquece con su tercera entrega –*Estudios sobre el amor*–, publicada en julio de 2025 y traducida directamente del español al chino por la profesora Cai Xiaojie, quien ya había participado como cotraductora en las *Meditaciones del Quijote*. Esta trayectoria de la traductora permite que la voz de Ortega en los *Estudios sobre el amor* conserve la

* Guangzhou Institute of Science and Technology.

Cómo citar este artículo:

Guo, Y. (2026). Ortega en su arquitectura original: una reseña sobre la nueva edición china de "Estudios sobre el amor". *Revista de Estudios Orteguianos*, (52), 203-207.
<https://doi.org/10.63487/reo.624>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 52. 2026
mayo-octubre



coherencia intelectual necesaria para el lector chino.

La edición china de esta obra orteguiana guarda una fidelidad absoluta con su versión original –integrada en el tomo V (1932-1940) de las *Obras completas* citadas. En concreto, se inicia con una nota aclaratoria: “los capítulos de *Estudios sobre el amor* fueron publicados primeramente como folletones en el diario *El Sol*, de Madrid, en los años 1926 y 1927...”. A esta, le siguen los capítulos principales en su orden riguroso, “Facciones del amor”, “Amor en Stendhal” y “La elección en amor”.

Sin embargo, un lector chino podría sentirse desconcertado ante la sobriedad estructural, al no encontrar más prefacio o guía que esa nota explicativa ya presente en la edición española. Tal vez, el único alivio sean esos fragmentos presentados como una breve introducción en la solapa trasera, que sirven como una brújula necesaria para orientar al lector chino, donde se lee [aquí, su traducción al español]:

esta obra se convirtió, con el tiempo, en una de las obras más difundidas de todo el corpus orteguiano.

El concepto del “amor” ocupa un lugar importante en el sistema del pensamiento orteguiano; como una forma de existencia, el amor define en gran medida el tono de su escritura filosófica, dotándola de una personalidad única. En *Estudios sobre el amor*, Ortega despliega su magistral prosa ensayística para abordar este tema clásico: en el capítulo “Facciones del amor”, distingue entre el amor y “los amores”, expandiendo la acepción del término “amor”; en

“Amor en Stendhal”, Ortega clarifica la esencia y los rasgos del amor al refutar la célebre teoría de la “cristalización” stendhaliana. Asimismo, en otros capítulos, se nos presenta un estudio comparado del amor frente a la mística, la psicología y el hipnotismo. Los estudios de Ortega sobre el amor poseen una perspectiva tan amplia y rica que el tema del amor se erige en el punto de convergencia de sus visiones histórica, emocional, ética y estética.

Es conveniente advertir que esta ausencia de mediación editorial no se limita a esta obra reciente, sino que es una constante característica en los tres volúmenes que integran la Colección hasta la fecha. De este modo, el lector chino se ve obligado a enfrentar un encuentro directo y desnudo con el pensamiento orteguiano.

Pero, ¿cómo es posible un encuentro de tal inmediatez, incluso para un público que lea en una lengua totalmente diferente? A mi juicio, la respuesta es doble. Por un lado, el propio Ortega sostiene el peso del encuentro: no debemos olvidar que estos textos nacieron como folletones periodísticos. Su naturaleza fragmentaria y la claridad de su prosa permiten un acceso ágil y fluido a la lectura.

Por otro lado, este encuentro directo exige, sin duda alguna, una traducción de altísima pericia que logre trasvasar la transparencia y la agudeza intelectual de Ortega al lector chino. Gracias a la labor de Cai Xiaojie, el público puede disfrutar de una aventura intelectual cuya experiencia es esencialmente idén-

tica a la del lector original en español. Siguiendo su trabajo en las *Meditaciones del Quijote*, Cai sigue optando por una estrategia de extranjerización equilibrada¹ que respeta el ritmo y la arquitectura del texto original². Es

¹ Por extranjerización equilibrada se entiende aquí una estrategia que preserva rigurosamente el ritmo, la sintaxis y la arquitectura intelectual del original de Ortega. Esta labor se manifiesta en el respeto a la integridad de las frases largas del filósofo, utilizando una puntuación adaptada a la respiración del chino y segmentando incisos explicativos o complementos extensos en breves unidades sintácticas. De este modo, se logra mantener el aliento y la tensión lógica de la prosa española sin fragmentar la idea central. Asimismo, de manera puntual, se matizan ciertos giros con expresiones propias del chino para dotar al texto de una fluidez natural, buscando que el lector perciba la alteridad del autor sin que el lenguaje se convierta en una barrera.

² Tomemos como referencia un ejemplo del capítulo IV en “Amor en Stendhal”, “要推翻结晶结论，只需集中关注这个理论明显不能涵盖的情况就可以：爱的成功范例在这些范例中，参与双方都神志清晰，在人为范围内没有犯错” (p. 37). Su correspondiente texto original es: “para dar al traste con la teoría de la cristalización basta con fijarse en los casos en que evidentemente no la hay: son los casos ejemplares del amor en que ambos participantes poseen un espíritu claro y dentro de los límites humanos no padecen error” (V, 475). Observamos aquí cómo la traductora mantiene la estructura deductiva de la frase original (“para dar al traste con...” en la traducción y utiliza los dos puntos como un resorte lógico para introducir el núcleo de la tesis, evitando fragmentar la densidad filosófica del autor. Aunque el chino no acostumbra a usar frases tan largas, esta traducción de Cai logra un gran equilibrio: mantiene el sabor del original pero se lee con total fluidez.

decir, la traductora no pretende domesticar o, mejor dicho, sinizar a Ortega con el fin de aumentar la legibilidad de su pensamiento traducido, sino que confía plenamente en la potencia comunicativa de su ensayo original.

El resultado permite que el lector chino acceda al filósofo madrileño en su esencia más pura. En otras palabras, esta fidelidad de Cai logra un equilibrio genuino: el lector chino percibe la estética del estilo al leer la obra, la legibilidad –apoyándose principalmente en la fluidez natural de Ortega– lo invita a continuar la lectura, pero al mismo tiempo, en unos textos, ciertos usos, ejemplos y conceptos del filósofo (por ejemplo, “el gabinete de la marquesa”, “si en las minas de Salzburgo se arroja una rama de arbusto” y “un estar ontológicamente con el amado”) le recuerdan al lector que se halla ante un autor extranjero del siglo XX.

En este sentido, la dosificación de dicho extrañamiento es fundamental: si fuera excesivo, se perdería la fluidez necesaria para la lectura; si fuera insuficiente, se diluiría la seriedad intelectual de la obra. En mi opinión, Cai logra el punto exacto, permitiendo que esos leves extrañamientos actúen como un ancla de rigor que preserve la seriedad y la profundidad del pensamiento filosófico de Ortega, evitando que el ensayo se confunda con una lectura complaciente.

Más allá de los dichos extrañamientos que constituyen el peso de la obra, conviene destacar aquí la consistencia terminológica en la traducción de Cai, una de las mayores virtudes de esta edición.

Es sabido que en estas páginas Ortega menciona una vasta tipología del “amor”. En “Facciones del amor”, se nos presenta *el amor* como un eterno insatisfecho, como “un acto centrífugo del alma que va hacia el objeto en flujo constante” (V, 462), mientras que habla de *los amores* como “historias más o menos accidentadas que acontecen entre hombres y mujeres” (V, 457). En “Amor en Stendhal”, se expone una teoría del amor que lo califica como constitutiva ficción o muchas perfecciones en un objeto; y encontramos también el *enamoramamiento* como fenómeno de la atención y el *encantamiento* como una concentración hacia su propio interior. Luego, en “La elección en amor”, aparece el *gusto*...

Tal densidad de vocabulario y tal pluralidad de conceptos imponen una exigencia altísima a la labor de traducción. La rigurosa coherencia de los términos es aquí una necesidad imperativa; de lo contrario, el lector chino acabaría extraviado entre las diversas acepciones del amor, perdiendo la precisión necesaria para seguir el hilo del pensamiento filosófico.

Afortunadamente, la versión de Cai está a la altura de este reto. Su traducción no solo identifica estos sutiles conceptos (por ejemplo, “爱”, “爱情”, “爱是幻觉”, “恋爱”, “喜欢”, “痴迷”, “魅惑”, entre otros), sino que los fija con un rigor léxico que permite al lector chino no solo leer sobre el amor en Ortega sino también pensar y reflexionar sobre el amor junto con el filósofo.

Si bien la fidelidad es la predominante característica de esta traducción, existe otra virtud que no se puede pasar

por alto: la labor de titulación complementaria llevada a cabo por Cai.

En capítulos como “Amor en Stendhal” y “La elección en amor”, donde el texto original se limita a una mera numeración romana (solo el VII de “Amor en Stendhal” lleva un título propio, que es “Enamoramamiento, éxtasis e hipnotismo”), la traductora ha optado por complementar cada subcapítulo con un título descriptivo. Esta intervención dota a la lectura de un marco temático y ayuda al lector chino en su navegación intelectual junto al filósofo español.

En concreto, podemos observar este acierto en los siguientes ejemplos: para el subcapítulo I de “Amor en Stendhal”, Cai propone el título “爱是幻觉吗”³; y para el II, la traductora opta por “一见钟情、终身不渝”⁴. Resulta especialmente notable que este segundo título (“一见钟情、终身不渝”) es, en realidad, una expresión clave ya presente al cierre del subapartado anterior. Al elevar esta frase a la categoría de título para la sección siguiente, Cai no solo mantiene la continuidad narrativa, sino que crea un eco semántico que refuerza la cohesión interna de la obra. Esta intervención paratextual permite que el lector chino transite de un bloque de pensamiento a otro sintiendo que el hilo de la lógica orteguiana permanece intacto.

³ Su traducción en español puede ser: “¿es el amor una ficción?”, o “¿es el amor una ilusión?”.

⁴ Su traducción puede ser: “amor a primera vista es amor de toda la vida”. Cai usa los modismos chinos 一见钟情 (“amor a primera vista”) y 终身不渝 (“amor de toda la vida”), los cuales se alinean con la expresión original del texto –súbitamente y para siempre.

Por último, cabe recordar que esta obra fue elaborada por el filósofo madrileño entre 1926 y 1927, un periodo en el que Ortega ya contaba con una mirada filosófica y sociológica bastante aguda. Como se observa en el subcapítulo V de “La elección en amor”, titulado por Cai como “日常事务的影响”⁵, el filósofo en 1927 ya sostiene que lo decisivo en la historia de un pueblo es el hombre medio y apunta el mecanismo de fuerzas entre las masas y las minorías selectas.

Desde esta perspectiva, la publicación de esta traducción de *Estudios sobre el amor* no solo enriquece el catálogo orteguiano en China, sino que actúa como un complemento esencial para la comprensión de *La rebelión de las masas* tanto para la academia china como para su público.

⁵ Su traducción en español puede ser: “la influencia de lo cotidiano”.

Si bien la visión de Ortega sobre el amor cuenta con limitaciones propias de su época –que no son objeto de esta reseña–, su reflexión ontológica sobre el amor y su llamamiento por las minorías selectas y por la responsabilidad de cada generación siguen resonando con fuerza en nuestro tiempo.

En suma, esta edición de *Estudios sobre el amor* trasciende la mera traducción; más bien, es un ejercicio integral que nos presenta a un Ortega vibrante y profundamente inteligible en su arquitectura original para el lector chino contemporáneo. Con esta obra, la Colección de Ortega de The Commercial Press incorpora un nuevo título de primer orden, profundizando así en el diálogo entre el país asiático y el filósofo español. Esperemos que nuevos libros de esta serie vean pronto la luz para seguir consolidando este fecundo encuentro.

FENOMENOLOGÍA DE UN SUELO COMPARTIDO*

SAN MARTÍN, Javier: *Creencia y realidad. Desde un diálogo con Ortega y sus intérpretes*. Madrid: Editorial Sicómoro, 2025, 694 pp.

ASTRID WAGNER
ORCID: 0000-0002-6311-625X

El libro de Javier San Martín, *Creencia y realidad. Desde un diálogo con Ortega y sus intérpretes*, condensa más de una década de trabajo sobre la noción de creencia y la convierte en el eje de una fenomenología sistemática de la vida humana. Su propósito declarado es perfilar una noción trascendental de creencia en diálogo estrecho con Husserl y Ortega, una noción que se distancia tanto de la tradición analítica de la creencia proposicional como del énfasis en las creencias histórico-sociales como vigencias colectivas en la segunda navegación orteguiana. El resultado es un volumen denso y muy trabajado, llamado a convertirse en referencia obligada para los estudios orteguianos y para la reflexión fenomenológica y analítica sobre la creencia.

* Este trabajo se enmarca en los proyectos ORTEGA-CM: “Proyecto interdisciplinar de innovación tecnológica aplicada a la investigación, difusión y transferencia del legado de José Ortega y Gasset” (PHS-2024/PH-HUM-57), financiado por la Comunidad de Madrid, e INCONRES: “Incertidumbre, confianza y responsabilidad. Claves ético-epistemológicas de las nuevas dinámicas sociales en la era digital” (PID2020-117219GB-I00), financiado por MCIN/AEI.

El libro se organiza en dos grandes bloques que, a efectos de lectura, pueden entenderse como cuatro movimientos bien diferenciados. Primero, una reconstrucción histórico-conceptual de la creencia que va de la *doxa* presocrática y platónica al cristianismo, Kant, el empirismo y pragmatismo ingleses, y culmina en la noción husserliana de *posicionalidad* y en la *Urdoxa* como creencia originaria. Segundo, un análisis sistemático de la etapa fenomenológica del “primer” Ortega (*Sistema de la Psicología*, lecciones de Buenos Aires), donde la creencia se formula ya como estructura básica de la vida consciente. Tercero, una larga sección dedicada al estado de la cuestión sobre las creencias en Ortega, en la que se revisan críticamente las principales lecturas –de Marías y Rodríguez Huéscar a Morón, Lasaga, Lorenzo o Laín– y se perfila la tesis de las dos nociones de creencia en Ortega (fenomenológica e histórico-cultural). Cuarto, un conjunto de capítulos en diálogo con la filosofía analítica y con Luis Villoro, que desembocan en un capítulo final de antropología filosófica sobre creencia, vida humana, cultura y locura.

La tesis nuclear es clara: la tradición orteguiana ha tendido a confundir la creencia originaria –la *Urdoxa* husserliana, creencia perceptiva que pone realidad– con las creencias histórico-sociales entendidas como vigencias colectivas, y sólo una lectura de Ortega a la luz del “nuevo Husserl” permite restituir la dimensión trascendental de la creencia y articularla con la razón

Cómo citar este artículo:

Wagner, A. (2026). Fenomenología de un suelo compartido. Reseña de “Creencia y realidad. Desde un diálogo con Ortega y sus intérpretes” de Javier San Martín. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (52), 208-212.
<https://doi.org/10.63487/reo.625>



vital e histórica. El “nuevo Husserl” al que apela San Martín no es el Husserl representacionista y abstracto de cierta *vulgata*, sino el Husserl de los manuscritos póstumos y de *La crisis*, que entienden de la subjetividad trascendental como vida concreta, corporal, intersubjetiva e histórica y sitúa la *Urdoxa* y el mundo de la vida en el centro de la filosofía.

Los primeros capítulos ofrecen un marco fenomenológico de la creencia que se sitúa explícitamente en la estela de Edmund Husserl y William James. San Martín parte de la noción husserliana de *posicionalidad* –la cualidad dóxica de los actos– y de la *Weltglaube* o “creencia en el mundo” como prerrequisito de toda vida consciente, para defender que la creencia no es un mero estado proposicional, sino la forma originaria en que se nos da la realidad. Husserl proporciona la arquitectura trascendental: *Urdoxa* como creencia originaria que cualifica toda percepción, *Urwahrheit* como verdad originaria enraizada en la continuidad acreditada del mundo, y *Urvernunft* como razón originaria que da normatividad a los hechos mismos. James aporta, por su parte, la idea de la creencia como “sentimiento de realidad”, un concepto que San Martín sitúa entre los antecedentes decisivos de la fenomenología husserliana de la creencia y del primer Ortega.

Sobre este trasfondo, el análisis de *Sistema de la Psicología* y de las lecciones de Buenos Aires muestra que Ortega adopta explícitamente ese modelo husserliano: la creencia aparece como estructura básica de la vida consciente, correlativa a un mundo real de cosas y

de cultura, y no como simple “fe irracional” o mera vigencia social. El primer Ortega se perfila, así, como fenomenólogo que concibe la creencia como posición de realidad antepredicativa, previa a juicios, interpretaciones e ideologías, lo que obliga a releer la segunda navegación desde este piso originario. Ejemplos como la creencia en la existencia de la calle al abrir la puerta, la solidez del suelo o la impenetrabilidad de los muros ilustran bien ese nivel de creencias en las que no se puede dejar de creer sin pérdida de mundo.

La parte dedicada a la obra madura de Ortega –*En torno a Galileo, Ideas y creencias, Historia como sistema, La idea de principio en Leibniz*– muestra cómo el discurso orteguiano oscila entre dos niveles que la tradición ha tendido a mezclar. Por un lado, Ortega piensa que las creencias, como vigencias histórico-sociales que configuran una época, pueden entrar en crisis y ser sustituidas, dando lugar a ideas como respuestas imaginativas a la zozobra. Por otro, sigue operando en segundo plano el concepto fenomenológico de creencia como correlato de una realidad primaria evidente y no simplemente “creída a crédito”.

San Martín sostiene que, a partir de los años treinta, Ortega amplía el concepto de creencia para pensar las grandes mutaciones de horizonte, pero esta ampliación se apoya en una noción previa, fenomenológica, de creencia como *posicionalidad* de realidad que no puede fenecer en la vida de un individuo. De ahí la propuesta de distinguir entre creencias “perdedoras” (históricas, susceptibles de crisis, ligadas

a sistemas de ideas concretos) y creencias “no perdedoras” (estructurales, trascendentales, propias de la razón vital). La tesis programática que recorre el libro puede formularse así: la creencia es un concepto propio de la razón vital, que funciona también en la razón histórica; el concepto elaborado en *En torno a Galileo* es el específico de la razón histórica, pero la función estructural de la creencia pertenece a la razón vital.

La segunda gran sección del volumen funciona como un exhaustivo estado del arte sobre la noción de creencia en la tradición orteguiana. San Martín discute con detalle las lecturas de Julián Marías, Antonio Rodríguez Huéscar, Ciriaco Morón Arroyo, José Lasaga, María del Carmen Paredes, Pedro Laín Entralgo, Alfonso López Quintás, Hans Widmer y otros intérpretes, y muestra cómo han contribuido a fijar un canon: las creencias serían vigencias sociales, colectivas, inconscientes, interpretativas, en las que “vivimos a crédito”, frente a ideas individuales, conscientes y justificadas. Este modelo describe bien un tipo de creencias histórico-culturales, pero se universaliza sin distinguir niveles, con el resultado de oscurecer el estatuto fenomenológico de la creencia.

En este panorama, la tesis de Rafael Lorenzo sobre “la creencia en la primera etapa de Ortega” ocupa un lugar privilegiado: para San Martín, es el primer trabajo que toma realmente en serio *Sistema de la Psicología* y las lecciones de 1916 como textos decisivos para comprender la articulación orteguiana entre creencia originaria y creen-

cias históricas. Reconoce ampliamente su deuda con Lorenzo –tanto por la reconstrucción cronológica como por la distinción entre una creencia originaria, ponente de realidad y necesaria para vivir, y las creencias histórico-sociales heredadas de la tradición y aceptadas sin evidencia directa–, al tiempo que discute algunos puntos (el uso del motivo del enigma, el peso de la matriz heideggeriana, entre otros). La combinación de exposición detallada y crítica interna convierte estos capítulos en una guía de referencia sobre la recepción de *Ideas y creencias* y sobre el doble nivel de creencia en Ortega: un núcleo estructural invariable y las múltiples concretizaciones históricas que pueden ser sometidas a revisión.

Otro bloque de gran interés es el dedicado a la “noción analítica de creencia”, donde San Martín se asoma al vasto campo de la filosofía analítica con una mezcla de reconocimiento e intensa reserva crítica. A partir de autores como Braithwaite, Ryle, Armstrong, Mosterín, Saab, Hintikka o Schwitzgebel, reconstruye la evolución desde el disposicionalismo fuerte (creer como estar dispuesto a actuar o decir “S cree que p”) hacia modelos representacionistas más complejos, donde la creencia es una actitud proposicional o un mapa interno dirigido al mundo. El déficit que detecta y que formula de manera muy sugerente es metodológico: se tiende a definir la creencia por sus manifestaciones conductuales o por su forma proposicional, relegando la experiencia de la creencia como modo originario de presencia de realidad.

El caso de Luis Villoro –*Crear, saber, conocer*, el ensayo sobre Ortega y *El poder y el valor*– sirve como laboratorio. San Martín muestra cómo Villoro oscila entre una definición muy cercana a la fenomenológica (crear es dar algo por real, tenerlo como parte de la realidad, y estar dispuesto a actuar en consecuencia) y un marco fuertemente disposicional, en ocasiones abierto al reduccionismo neurofisiológico. Sus análisis de expectativas, actitudes, valores y carencias lo aproximan, sin embargo, al horizonte husserliano-orteguiano, especialmente cuando vincula la actitud valorativa a una aprehensión afectivo-cognitiva del mundo vivido. La crítica de San Martín no consiste en descartar el arsenal analítico, sino en recolocarlo: disposición a la acción y formulación proposicional serían momentos derivados de una estructura más básica, la creencia originaria en la realidad del mundo y de los otros que se da en la percepción y en la vida afectiva.

Una de las dimensiones más pertinentes para el debate contemporáneo del libro –y quizá también una de las que suscitan más preguntas, sobre todo en lo que respecta al estatuto de las prácticas científicas– concierne al relativismo. San Martín distingue cuidadosamente entre el relativismo respecto al “mundo de los muertos” (donde todo es relativo porque no hay acceso perceptivo ni posibilidad de consensos racionales, de modo que todo lo que se diga de él depende de imaginarios culturales) y el mundo de los vivos, en el que la experiencia común del mundo de la vida permite hablar de verdad y

error. En este segundo ámbito distingue, a su vez, la relatividad ineludible de la perspectiva, que forma parte de la estructura misma de la verdad, del relativismo propio de las interpretaciones culturales que rellenan los horizontes abiertos de esa experiencia. Sobre esta base introduce una distinción interna en la *doxa*: una versión fuerte, perceptiva, que nos da las cosas y constituye el suelo originario de verdad y racionalidad, y otra derivada, que puebla los horizontes de la percepción y de la vida y es efectivamente relativa. La ciencia, insiste, no puede desligarse del suelo originario: “solo puede vivir de la *doxa* de la vida ordinaria, que es la que nos da los criterios de verdad y realidad” (p. 124); incluso cuando corrige creencias empíricas, lo hace apoyándose en evidencias y operaciones que remiten al mundo de la vida, de modo que el relativismo cultural no afecta al nivel originario de la creencia.

Ahora bien, el propio San Martín reconoce que la vida humana no se ejecuta en el plano de la *Urdoxa* pura, sino en un estrato “muy superior” en el que la realidad y nuestras creencias aparecen siempre ya mediadas por los otros y por la historia; en ese nivel, la realidad dada en la *posicionalidad* originaria queda reconfigurada como realidad socialmente puesta y “abierta a la decepción”. Desde aquí, la distinción entre creencias originarias e históricas, tan nítida en el plano conceptual, parece volverse más borrosa en la vida efectiva. Quizá la pregunta que deja abierta el libro sea precisamente esta: hasta qué punto las interferencias de ese nivel intersubjetivo e histórico no

desdibujan la frontera entre creencias originarias e históricas que el propio San Martín traza, y si la forma misma de la realidad creída –esa *posicionalidad* de realidad que sirve de suelo a la razón– no resulta también, al menos parcialmente, afectada por la mediación histórica y social que él tan finamente describe.

En este sentido, hubiera sido especialmente fructífero prolongar el diálogo fenomenológico hacia un autor como Merleau-Ponty, cuya descripción del cuerpo propio y del mundo vivido subraya con fuerza la historicidad encarnada de la percepción y podría aportar matices decisivos para pensar cómo se transforman, históricamente, no solo los contenidos de nuestras creencias histórico-culturales, sino también las formas mismas de aparición de la realidad, los modos en que el mundo se nos aparece y se gana o pierde evidencia.

Creencia y realidad es un libro de largo aliento: un ejercicio de filigrana conceptual y de paciencia hermenéutica que sólo puede escribirse desde décadas de trato íntimo con los textos. No es una puerta de entrada rápida, sino una obra de madurez destinada a quienes estén dispuestos a tomarse en serio la fenomenología, a releer a Ortega sin mitologías y a pensar la creencia allí donde más resiste a ser convertida en simple “opinión”: en el espesor mismo de la vida, de la razón y de nuestra común exposición a la realidad. En tiempos de proliferación de discursos sobre “posverdad”, burbujas informativas, “hechos alternativos” y crisis de confianza, no deja de ser significativo que una de las contribuciones filosóficas más sólidas a nuestro presente consista precisamente en tomarse en serio lo que significa, en rigor, creer en la realidad.

ACERCA DE LA CONVIVENCIA Y SUS LÍMITES: APERTURA, LENGUAJE Y CREENCIAS EN EL PENSAMIENTO DE JORGE ACEVEDO

ACEVEDO GUERRA, Jorge: *Acercas de la convivencia. Heidegger, Ortega y Gasset. Cotidianidad, concordia, lenguaje, comunicación, verdad*. Santiago de Chile: Ril Editores, 2026, 138 pp.

JESÚS MAROLLA
ORCID: 0000-0001-6215-0010

En las últimas décadas, la convivencia ha emergido como un problema central en las sociedades contemporáneas, particularmente en contextos marcados por la intensificación de los conflictos sociales, la polarización discursiva y la expansión de entornos digitales que reconfiguran y desafían las formas de relación entre los sujetos. Lejos de constituir únicamente un desafío normativo o institucional, la convivencia se revela como una cuestión de carácter más profundo, vinculada a las condiciones mismas en que los seres humanos coexisten, se comprenden y se reconocen en el mundo. Siguiendo a Heidegger, el *Dasein* es esencialmente un ser con otros, en tanto el ser-en es cooriginariamente ser-con (*Mitsein*) (Heidegger, 2000, §26, p. 122). Desde esta perspectiva, la convivencia no aparece como una dimensión añadida de la vida social, sino como una estructura originaria de la existencia, lo que obliga a desplazar su comprensión hacia un plano ontológico y fenomenológico, donde se interroga no solo cómo convivimos, sino qué significa, en sentido radical y orteguiano, vivir con otros.

El libro de Jorge Acevedo se inscribe precisamente en este desplazamiento, proponiendo una reflexión filosófica que sitúa la convivencia en el ámbito de las condiciones originarias de la existencia humana. En *Acercas de la convivencia. Heidegger, Ortega y Gasset. Cotidianidad, concordia, lenguaje, comunicación, verdad*, el autor articula el pensamiento de Heidegger y Ortega y Gasset para abordar la convivencia, no como un problema derivado, sino como una dimensión constitutiva de la vida humana. La incorporación de Ortega resulta clave en este marco, en tanto permite situar la convivencia en el plano de la vida concreta e histórica, donde el sujeto no existe al margen de su mundo sino en relación con él. Como afirma el propio Ortega, “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (Ortega y Gasset, 2005, p. 77), subrayando que la existencia humana es inseparable de las condiciones en que se despliega. En este marco, Acevedo tensiona especialmente el concepto de creencias como base de la vida humana, abriendo así una comprensión de la convivencia que desafía las lecturas instrumentales y amplía el campo de interrogación sobre la vida en común, el sentido de lo compartido y las posibilidades de concordia en contextos contemporáneos.

La tesis central del libro se articula en torno a esta idea de que la convivencia no constituye un fenómeno secundario ni derivado de la organización social, sino una estructura originaria del existir

Cómo citar este artículo:

Marolla, J. (2026). Acerca de la convivencia y sus límites: apertura, lenguaje y creencias en el pensamiento de Jorge Acevedo. Reseña de “Acercas de la convivencia. Heidegger, Ortega y Gasset. Cotidianidad, concordia, lenguaje, comunicación, verdad” de Jorge Acevedo. *Revista de Estudios Orteguianos*, (52), 213-216.

<https://doi.org/10.63487/reo.626>



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° 52. 2026
mayo-octubre

humano. En diálogo con Heidegger, Acevedo recupera la analítica existencial del *Dasein* para mostrar que la coexistencia no es una posibilidad entre otras, sino una determinación constitutiva del ser. El mundo del *Dasein* es siempre ya un mundo compartido con otros (*Mitsein*), una apertura que se despliega en un mundo común (*mitweltlich*) (Heidegger, 2000, §26, p. 122). Esta comprensión implica que la convivencia es una condición ontológica primaria que precede a toda forma de institucionalización o regulación. Desde esta perspectiva, el planteamiento de Acevedo adquiere un alcance decisivo, en tanto desplaza la reflexión sobre la convivencia desde el plano de las normas hacia el ámbito de las estructuras fundamentales de la existencia, abriendo una vía para repensar lo común más allá de sus formulaciones habituales.

La incorporación del pensamiento de Ortega y Gasset permite a Acevedo complementar esta fundamentación ontológica con una comprensión de la convivencia anclada en la historicidad y en la vida concreta porque, si en Heidegger la coexistencia se presenta como estructura del ser, en Ortega adquiere el carácter de experiencia situada, inseparable de las circunstancias en que cada vida se despliega. De ahí que su conocida formulación arriba citada no solo exprese una tesis ontológica, sino también una concepción radical de la vida como realidad compartida, profundamente vinculada a la razón vital. En este marco, convivir implica habitar un mundo común atravesado por tensiones, diferencias y posibilidades de encuentro, donde la relación con

otros no es opcional sino constitutiva de la propia identidad. Acevedo recoge esta perspectiva para mostrar que la convivencia no puede comprenderse al margen de su dimensión histórica y vital, lo que introduce una complejidad adicional al problema, donde la convivencia no solo es condición del existir, sino también tarea, en tanto se configura y reconfigura en el devenir de la vida social.

A partir de esta articulación, el libro desplaza la reflexión hacia la cotidianidad como el espacio en que la convivencia acontece en su forma más originaria, como ámbito donde el ser-con-otros se manifiesta –o se oculta– en la experiencia inmediata. Desde Heidegger, Acevedo permite pensar la vida cotidiana no como un nivel banal de la existencia, sino como el lugar donde se juega el desocultamiento (*Unverborgenheit*) del ser en su dimensión compartida. En *Ser y tiempo*, Heidegger desarrolla la verdad en su sentido más originario como apertura y desocultamiento, subrayando que aquello que aparece en la experiencia no es simplemente dado, sino que se revela en un proceso siempre frágil (Heidegger, 2000, §44). Desde esta perspectiva, la convivencia puede ser comprendida como una forma de apertura compartida del mundo, donde los otros no solo están presentes, sino que participan en la constitución de lo que se muestra como verdadero. Así, la cotidianidad deja de ser un mero trasfondo para convertirse en el lugar donde se decide, en cada interacción, la posibilidad misma de que lo común se desoculte o permanezca encubierto, en estrecha relación

con el concepto de *alétheia* y su vínculo con *lêthe*, el ocultamiento, también tratado en el texto de Acevedo.

En continuidad con lo anterior, Acevedo muestra que la comprensión de la convivencia exige atender no solo al desocultamiento (*alétheia*) sino también a su contraparte constitutiva: el ocultamiento (*lêthe*), dimensión irreductible del aparecer del ser. Siguiendo a Heidegger, la verdad no se da como transparencia plena sino como un juego tensional entre mostrar y ocultar, donde aquello que se revela lo hace siempre sobre un fondo de encubrimiento: “a la esencia de la verdad como desocultamiento pertenece el ocultamiento” (Heidegger, 2007a, p. 154). Desde esta clave, el lenguaje no opera como mero instrumento de comunicación sino como el ámbito en que el mundo compartido se abre o se retrae: “el lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre” (Heidegger, 2007b, p. 269). Lo que el texto de Acevedo subraya es que el lenguaje no solo abre sino que también encubre y delimita lo que puede ser dicho, inscribiendo la convivencia en una tensión irreductible entre apertura y ocultamiento. No como armonía transparente entre sujetos, sino como habitar frágil y siempre expuesto a la retirada del sentido compartido.

Por su parte, la lectura que Acevedo realiza de Ortega y Gasset introduce una dimensión complementaria para pensar la convivencia, vinculada al concepto de creencias como suelo invisible desde el cual los sujetos habitan el mundo común. A diferencia de las ideas (que se tienen y se discuten),

las creencias *se son*: constituyen el fondo no tematizado desde el que toda acción, todo juicio y toda relación con el otro cobra sentido o lo pierde, siendo parte fundamental en la conformación de la realidad del sujeto. En *Historia como sistema*, Ortega advierte que la vida humana no se despliega sobre verdades abstractas sino sobre un sistema de certezas heredadas, sedimentadas históricamente, que operan como horizonte de lo que puede ser vivido como real y compartido (Ortega y Gasset, 1983). Desde esta perspectiva, la convivencia no descansa en acuerdos racionales explícitos, sino en ese trasfondo de creencias que los sujetos raramente examinan y que, sin embargo, orientan silenciosamente su modo de estar con otros. Lo que Acevedo subraya es precisamente el carácter frágil de ese suelo, cuando las creencias se quiebran o se erosionan (como ocurre en los momentos de crisis histórica que Ortega tematiza) la convivencia pierde su sostén más profundo, y los sujetos quedan expuestos a una desorientación que no es solo intelectual sino vital y colectiva.

En esta misma línea, Acevedo profundiza en la dimensión comunicativa del pensamiento orteguiano para mostrar que la convivencia no se sostiene únicamente sobre creencias compartidas, sino también sobre la posibilidad, que es siempre frágil, de que los sujetos logren decirse algo verdadero el uno al otro. Para Ortega, hablar con otro es exponerle el mundo desde la perspectiva irreductible que cada vida encarna, de ahí que su perspectivismo no conduzca al relativismo sino a una comprensión

de lo común como aquello que se construye en el encuentro de perspectivas distintas. Cuando ese encuentro fracasa (cuando las creencias se vuelven impermeables o el lenguaje se degrada en consigna) la concordia pierde su suelo. La convivencia, en su dimensión orteguiana, es así siempre una tarea histórica y comunicativa, no algo dado de una vez, sino algo que debe renovarse en cada situación concreta de la vida en común.

A modo de cierre, el texto de Acevedo constituye una contribución filosófica rigurosa y necesaria para repensar la convivencia más allá de sus formulaciones habituales. Al poner en diálogo a Heidegger y Ortega y Gasset, el autor logra articular dos dimensiones que con frecuencia se abordan por separado, que son la estructura ontológica del ser-con-otros y la historicidad concreta en que esa estructura se despliega. El resultado es una comprensión de la convivencia que resiste tanto las lecturas instrumentales, que muchas veces la reducen a gestión o regulación, como las lecturas idealizadas, que en otros casos la proyectan como armonía alcanzable. En su lugar, Acevedo propone habitarla como un espacio de apertura y encubrimiento, de creencias compartidas y perspectivas en tensión,

de lenguaje que abre y que también sustrae. En un contexto en que la polarización, la intolerancia y la violencia simbólica erosionan progresivamente las condiciones de lo común, esta reflexión no es solo académicamente pertinente, sino filosófica y éticamente urgente como orientación para pensar qué significa, en sentido radical, seguir viviendo con otros.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS —

- ACEVEDO, J. (2026): *Acerca de la convivencia. Heidegger, Ortega y Gasset. Cotidianidad, concordia, lenguaje, comunicación, verdad*. Santiago de Chile: RiL Editores.
- HEIDEGGER, M. (2000): *Ser y tiempo*. Trad. de J. E. Rivera. Madrid: Trotta. Obra original publicada en 1927.
- HEIDEGGER, M. (2007a): "De la esencia de la verdad". En *Hitos*. Trad. de H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza, pp. 151-171. Obra original publicada en 1943.
- HEIDEGGER, M. (2007b): "Carta sobre el humanismo". En *Hitos*. Trad. de H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza, pp. 259-297. Obra original publicada en 1947.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983): *Historia como sistema*. En *Obras completas*, 12 vols. Madrid: Alianza/Revista de Occidente, vol. VI, pp. 11-50.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2005): *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra.

INDIVIDUO, NACIÓN Y SOCIEDAD. LECTURAS ACTUALES DE LA FILOSOFÍA DE ORTEGA

LUARSABISHVILI, Vladimer (ed.): *José Ortega y Gasset. Individuo, nación y sociedad*. Cham (Suiza): Peter Lang, 2025, 122 pp.

JUAN MANUEL MONFORT PRADES
ORCID: 0000-0003-1381-3687

El traductor e hispanista georgiano Vladimer Luarsabishvili, profesor en Tiflis y de la Universidad de La Frontera en Chile, acaba de editar este breve pero muy interesante trabajo sobre tres aspectos de la filosofía de Ortega: el individuo, la sociedad y la nación. Las publicaciones recogidas en este volumen están firmadas por notables expertos en la filosofía del madrileño y sus lecturas actualizan y recuperan aspectos del pensamiento de Ortega vinculados tanto a la antropología y la ética como a la política y la sociología.

Se abre el trabajo con una introducción del editor en la que se justifica la aparición del volumen: “¿Por qué Ortega hoy?”. Pues sencillamente porque la filosofía de Ortega puede seguir arrojando luz en el siglo XXI a los problemas antropológicos y políticos que nos rodean. Sus obras se han convertido en clásicos en el mejor sentido de la palabra, es decir, siguen interpelando a los lectores actuales más allá de la circunstancia concreta en la que fueron escritas. La obra de Ortega podría describirse según el editor como enraizada en los conceptos de individuo, sociedad y nación. Tres grandes preocupaciones

sobre las que se trata de dar razón tanto en el siglo XX como en el actual.

El prefacio corre a cargo de J. A. Garrido Ardila, profesor de la Universidad de Malta, el cual inicia su reflexión con un alegato frente a los que defienden que la filosofía española contemporánea se instaló en un erial donde apenas brotaron una o dos flores de cierto colorido. Destaca cómo la filosofía de Ortega se forja en diálogo con la generación del 98, en la que sobresalían pensadores como Unamuno o Ganivet y tiene continuidad en discípulos como Julián Marías, quien afirmó que Ortega a medida que pasa el tiempo se vuelve más fiel a la realidad, es decir, va apareciendo como más verdadero, más actual. En ello se fundamenta el autor para insistir en que las obras de Ortega poseen hoy sobrada relevancia y, si bien a través de sus obras encontramos descrita la sociedad del siglo XX, también encontraremos referencias para entender la del siglo XXI. La presentación de los cinco trabajos que componen el núcleo de la publicación cierra este prefacio y da paso a los ensayos que a continuación trataremos de presentar.

El primero es el de José Lasaga Medina, quien presenta una reflexión sobre el individuo en Ortega; más concretamente, se adentra en el misterio que supone el concepto de vocación en el fundador de la Escuela de Madrid. Pese a ser un tema recurrente entre sus propuestas, pues cabe recordar que su tesis doctoral versó sobre la

Cómo citar este artículo:

Monfort Prades, J. M. (2026). Individuo, nación y sociedad. Lecturas actuales de la filosofía de Ortega. Reseña de “José Ortega y Gasset. Individuo, nación y sociedad”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (52), 217-222.

<https://doi.org/10.63487/reo.627>



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 52. 2026
mayo-octubre

consistencia del yo en Ortega y uno de los aspectos más trabajados por él es precisamente la antropología de Ortega como filosofía primera, la propuesta que en este caso se presenta adquiere una relevancia especial por la claridad de su exposición y la contundencia con la que defiende sus argumentos.

La teoría del yo-vocación trata de dar claridad a la identidad humana. Hablar del yo nos lleva en Ortega al fondo insobornable, al proyecto de vida o a la vocación, conceptos todos ellos relacionados que marcan una distancia con lo que llamamos “hombre”. El yo o proyecto es uno de los conceptos más escurridizos de la filosofía de Ortega ya que, si es un proyecto, todavía no es. El elemento más misterioso de dicho proyecto es que resulta impuesto, viene de algún sitio, no es elegido, es lo más parecido a un actor que han lanzado a un escenario para el que no nos han preparado. “El yo es más un invitado que el dueño de la casa”, afirma Lasaga; el proyecto se descubre viviendo, no está escrito en ningún lugar y es la resistencia de la circunstancia la que nos va mostrando la identidad que se aspira a ser, la introspección no resulta una herramienta eficaz para descubrirla.

De todos los términos que Ortega usa para iluminar su teoría del yo, destaca claramente el concepto de vocación en cuanto programa de existencia, que suele Ortega explicar desde dos coordenadas: la referencia al lema pindárico y la vocación como llamada hacia nuestro auténtico destino o ser. El problema es ¿cómo reconocer cuál es la vocación correcta entre las diferentes

posibilidades que se nos brindan? La etimología del término “vocación” no debe engañarnos, no hay nadie que llame, no hay voz que reclame, el yo va y viene entre el pasado y el futuro imaginado, buscando orientación y reflexionando sobre sus actos. El yo soñado se desvela en el mismo acto de vivir, salvando la circunstancia y aceptando la limitación de su libertad.

La civilización ha ido fabricando diferentes programas vitales en función de las épocas, inspiraciones para vivir, profesiones, oficios, estilos, sin embargo, la vocación de la que habla Ortega tiene poco que ver con estas figuras. Si bien es posible que Ortega llegara al tema de la vocación por la crisis de proyectos de vida que predominaba en la primera mitad del siglo XX, no es más cierto que Ortega pretendía ir mucho más allá con el concepto de vocación y apuntar a las profundidades del yo con la llamada a la autenticidad, según el lema de Píndaro: “llega a ser el que eres”.

El lema pindárico es también la mejor expresión de la ética orteguiana; cumplirlo sería el mayor bien, desestimarlos, el mayor error. Pero esta derivación hay que matizarla si no se quiere caer en algunos errores comunes. En primer lugar, desde la interpretación que Aranguren lanzó sobre la ética de Ortega, se consideró que la ética del esfuerzo deportivo de los años veinte y la ética de la vocación eran dos modelos incompatibles. En opinión de Lasaga no hay oposición, no hay disyuntiva, sino complementariedad: la primera es una prefiguración de la segunda. En segundo lugar, si la

vocación no parte de un misterioso interior sino de lo que hacemos en el mundo, deberíamos hablar de ella como una necesidad metafísica y no tanto moral. Tratar, como propone Pedro Cerezo, de vincular vocación y racionalidad práctica para convertirla en una instancia parecida a lo que en un momento fue la divinidad y, en otro, el imperativo categórico no satisface a Lasaga. Sería un error interpretar la propuesta de Ortega como un formalismo ético; Ortega apuesta por un fin, la felicidad, la cual estaría representada por la auténtica vocación, el único fin que no puede convertirse en medio, el único fin necesario. Sin embargo, la realidad humana es un puro enigma y ello hay que tomarlo en serio. Naufragio y enigma es lo que encontramos cuando vamos al fondo del concepto de vocación.

El segundo trabajo que recoge este volumen ha sido escrito por Alejandro de Haro Honrubia, profesor de la Universidad de Castilla-La Mancha. Sus estudios sobre las élites y las masas, la educación y la pedagogía en Ortega gozan de un gran reconocimiento académico. En este caso, se propone analizar el concepto de virtud en Ortega circunscribiéndose a la etapa inicial de su pensamiento, su pensamiento de juventud, sus ideas previas a la publicación de *Meditaciones del Quijote*. Previamente a la influencia de la fenomenología, que acaba provocando un giro en la filosofía de Ortega, el pensamiento del madrileño orbita principalmente entorno al neokantismo. Ortega había disfrutado de varias estancias en Alemania que le habían

permitido ampliar estudios, acercarse a las filosofías vigentes en Europa y disfrutar de la metodología, el orden, el sistema y la ciencia alemana, lo cual dejó en Ortega una huella indeleble.

La comparación de España con Alemania en cuanto a producción científica era inevitable y Ortega insistió en que el problema español se debía a su retraimiento respecto de Europa. Alemania y Francia, principalmente, representaban para el madrileño el idealismo, el racionalismo y el culturalismo de la modernidad. De esta forma, Kant y el neokantismo de Cohen y Natorp definirán la idea que Ortega se va forjando de virtud en su mocedad.

Ortega hace en esta época una lectura del concepto de virtud típicamente ilustrada, es decir, idealista o racionalista. Se refiere a virtudes que potencien la humanidad, que la hagan crecer. Unas virtudes con un marcado carácter político, pues se alcanzan en comunidad, de la mano de los otros y no de forma aislada. Virtud es para Ortega ciencia y moral, es cultura en el sentido idealista y neokantiano.

La influencia de Kant y de Fichte en esta propuesta de Ortega resulta fundamental. Frente al “hombre de la naturaleza” se alza el “hombre de la cultura” o del deber, el progreso humano consiste en elevarse sobre la espontaneidad de la naturaleza, marchar de la animalidad a la cultura. O, en clave fichteana, ante el yo individual y salvaje, debe imponerse el yo de las normas, de las leyes, de la humanidad y la cultura. Estas ideas

se reflejan constantemente en los textos de Ortega anteriores a 1914.

El cierre del trabajo por parte del profesor albaceteño insiste en la presentación de la virtud orteguiana en este período como un concepto identificado con la ciencia y en el que no cabe nada instintivo. El socialismo cultural encarnaría perfectamente este ideal de virtud y, más que una necesidad económica, representa una moral y una justicia que debe ser alcanzada científicamente.

Juan Bagur es quizá actualmente uno de los mayores especialistas jóvenes en la filosofía política de Ortega, especialmente en lo que se refiere al problema de los nacionalismos y a la idea que de estos podemos rastrear en su obra. El título de su ensayo hace referencia a la tensión entre identidad individual frente a la identidad nacional que se da en los Estados actuales a la luz del pensamiento del madrileño.

La relación entre democracia liberal y nacionalismo es el problema principal que el trabajo aborda. La propuesta de Bagur estriba en valorar si la democracia liberal exige una fuerte identidad nacional para poder alcanzar sus fines o si, por el contrario, es posible plantear en las democracias liberales identidades postnacionales cuyo paradigma principal sería la Unión Europea. Para estudiar esta cuestión, se propone, de la mano de Ortega, afrontar las tensiones que se derivan de las dualidades razón y emoción, proyecto y tradición, individuo y sociedad. Según cómo se resuelvan, se dará una explicación u otra a la cuestión planteada.

La tensión entre razón y emoción está detrás del problema de la identidad nacional cuando, ya en un primer momento, se vincula la razón ilustrada con el proyecto liberal y el nacionalismo con el romanticismo y su exaltación de emociones y sentimientos. Ortega trató de mediar entre ambos extremos a través de su propuesta de razón vital. Aceptaba la importancia de la razón sin olvidar la importancia de la vida y ello, en el problema que el autor del trabajo pretende resolver, podría significar que la identidad común se puede compatibilizar con la autonomía individual.

La segunda dualidad que estudiar es la que representan el individuo y la colectividad. Si los neoliberales defienden a ultranza la importancia del individuo frente a los grupos y Estados, no es menos cierto que parte de la izquierda habría caído en parecidos planteamientos con la exaltación de derechos e identidades individuales frente a la conciencia de clase. Ortega reflexiona sobre el liberalismo desde sus primeros escritos, y fue pasando de una versión más socialista a una más conservadora. Entiende el liberalismo como el eje vertebrador y garante de la convivencia política, lo que significa para Ortega aceptar que, aunque cada uno tenga su propio proyecto de vida, se puede convivir juntos, se puede compartir un sistema de usos, costumbres y creencias ensamblados entre sí y que Ortega considera la nación propiamente dicha. El liberalismo huye del particularismo, del subjetivismo que no desea contar con los demás o de los proyectos absolutizadores

donde los intereses de grupos concretos tratan de imponer su visión al resto de los ciudadanos. El liberalismo de Ortega apuesta por la integración y la convivencia, por aceptar que los intereses y proyectos son plurales.

Proyecto y tradición componen la última dualidad que Juan Bagur presenta para analizar el problema de la relación entre identidad individual e identidad nacional. Al hablar de nación, existe una tensión entre la tradición recibida y el proyecto construido, entre el pasado y el futuro, entre conservadurismo y liberalismo; sin embargo, es posible que esta diferenciación no goce de la claridad que se le presupone. Ortega definía la nación como “proyecto sugestivo de vida en común”: en ella se aúnan la comprensión de la vida como proyecto, la ilusión y la convivencia, tres características que Ortega hereda de Renan y Nietzsche.

A partir de las reflexiones orteguianas sobre estos tres dualismos, el autor concluye que la propuesta del madrileño es conciliadora respecto a los conceptos de liberalismo y nación. Entiende que no son incompatibles los proyectos personales con las identidades colectivas y que las tesis de Ortega siguen aportando luz a los retos políticos del siglo XXI.

Marcos Alonso presenta “La sociedad como realidad técnica. Reflexiones desde Ortega, Sloterdijk y Mumford”, el cuarto ensayo que esta obra nos ofrece. Comienza el autor proponiendo la tesis que pretende defender: la sociedad humana puede entenderse como una elaboración técnica. La

justificación de la misma la llevará a cabo desde los trabajos de los autores citados en el título, aunque el mayor peso de la argumentación recae en la obra de Ortega. La sociedad sería, así, una gran creación técnica, una creación por la que el hombre consigue formar sociedades de tamaño igual o superior a las de otros animales más simples. Sería algo así como la técnica primigenia que dio origen o en la que radican el resto de las técnicas humanas. Marcos Alonso presenta a Ortega como un filósofo que en su tiempo vio esto con especial claridad.

La sociedad es una creación que permite desarrollar seres humanos; el hombre no nace siendo hombre y no lo será nunca de forma completa, no puede hacerse a sí mismo. Son los otros los que nos hacen humanos, es la sociedad el instrumento principal por el que los seres humanos llegamos a desarrollar nuestro ser, al menos en parte. Ortega definió al ser humano como heredero, como aquel que recibe una tradición y la transmite, pero los contenidos que se heredan han de deshumanizarse, convertirse en naturaleza, convertirse en usos. Estos usos son el principal mecanismo que usa la “máquina” que es la sociedad para “fabricar” seres humanos. Aunque el autor reconoce que Ortega no desarrolló esta tesis con toda la precisión que cabría esperar, entiende que es un hito elogiabile.

Sloterdijk también ha apuntado esta comprensión de la sociedad como técnica a partir de su crítica a Heidegger. Teniendo como punto de partida la inmadurez del ser humano en su condición de ser-en-el-mundo, propone

una idea de sociedad como “envoltura” que crea a los seres humanos como una madre engendra a un hijo. Mumford y su teoría de la organización humana como modelo de toda máquina también es otra perspectiva desde la que se puede justificar la tesis que se defiende.

A modo de conclusión, Marcos Alonso apuesta por entender la técnica como uno de los axiomas de la vida, uno de sus presupuestos fundamentales, sin el cual la vida no se puede entender. Aunque reconoce el autor que el concepto de técnica que maneja es amplio, no significa que toda habilidad sea técnica y, de la mano de Stiegler, intenta precisar esta afirmación. Si se suele reducir la técnica a los productos de la ingeniería científica, es importante sostener una visión más amplia. Técnica sería todo aquello que implica una conducta elaborada, una relación con el entorno mediada y no inmediata. La técnica sería así el factor fundamental de la vida humana como lo es de toda vida conductual, incluida también la vida animal.

El trabajo que cierra la obra está escrito por el profesor de la UNED Jesús M. Díaz Álvarez, quien pone el foco en la fundamentación de la vida común con “Crisis de creencias y fundamentación. Gadamer, Ortega y nuestro tiempo”. Si se suele decir que vivimos en sociedades egoístas, relativistas y nihilistas, esto se debe principalmente, según la visión heredera de la Ilustración, a que no hay una base sólida para ordenar nuestras creencias personales y comunitarias; es decir, para huir del particularismo y la barbarie, debemos encontrar un

sentido cosmopolita válido y universal. Frente a ello, otras tendencias insisten en que la pluralidad valorativa está aquí para quedarse y, si bien no es posible alcanzar ese fundamento universal donde asentar una sociedad cosmopolita, es necesario asumir nuestra condición y buscar acuerdos menos ambiciosos que permitan la convivencia. Jesús Díaz se sitúa en la segunda tradición y se propone justificarla sirviéndose del pensamiento de Ortega y Gadamer, asumiendo la contingencia, la finitud de nuestros planteamientos y su carácter falible como aquello que nos hace propiamente humanos, lo que podría llevarnos a una sociedad más tolerante y compasiva.

De Gadamer le interesa especialmente su reivindicación de la tradición y el prejuicio, pues en ambos se asienta la posibilidad del diálogo y la convivencia pacífica. El alemán entiende que si hay algo que nos diferencia del resto de criaturas es nuestra capacidad de comprender y dar sentido. El mundo en que nos movemos es cultural e histórico y ello implica que la comprensión actual del ser humano se hace desde una serie de conceptos e interpretaciones que siempre son el punto de partida y dan lugar a comprensiones finitas de la realidad. A la vez, puesto que sólo podemos pensar desde nuestros prejuicios y tradiciones, nos enfrentamos a un inevitable pluralismo valorativo y epistemológico, lo que nos lleva a preguntarnos ¿cómo saber qué tradiciones son fecundas y cuáles no? El profesor Jesús Díaz, a partir de las propuestas de Gadamer, ofrece unas indicaciones: por una parte,

el tiempo va seleccionando los cambios y evoluciones beneficiosas; por otra, la conciencia de finitud, de la contingencia y de la historicidad de los seres humanos facilita la aparición de tradiciones más inclusivas y abiertas a los otros. Si Gadamer defiende la tradición, no es en el sentido de un cierto tradicionalismo, aunque tampoco podemos decir que sea relativista; su pretensión estriba en la forja de comunidades abiertas donde la pluralidad es posible y el respeto al otro es la piedra angular.

De Ortega toma su reflexión sobre las creencias, pues a partir de ellas podemos entender que lo que nos hace humanos es nuestra historicidad contingente. Las creencias son para Ortega el estrato más profundo de nuestra vida, en ellas y desde ellas vivimos y somos, son fruto de nuestro ser indigente, necesitado de sentido, el cual se configura a partir de ideas que se convierten en creencias, formando así el suelo de nuestra vida. Ortega presenta cómo las creencias varían históricamente, es decir, que el ser humano no tiene naturaleza sino historia y que en el fondo de la vida humana no hay más que un misterio profundo, un enigma insondable. En consecuencia, según el autor, a Ortega se le puede interpretar desde una perspectiva cercana a la de Gadamer y otros antifundacionalistas, como Rorty o Vattimo. Para Ortega el mejor sistema de creencias sería el más consciente de su finitud, la mejor tradición la que no aspira a ser eterna, la que renuncia a

la perspectiva divina y se mantiene abierta al diálogo y al cambio.

El trabajo finaliza con una coda sobre la inclusividad de las comunidades, a propósito del concepto de patria y nación, a partir de un debate sobre un texto de Rorty de 1994: "The Unpatriotic Academy". El filósofo estadounidense hacía una dura crítica a la izquierda académica por haber abandonado el concepto de nación o de patria y haberla dejado en manos de la derecha conservadora, pues parecía que ambos conceptos no eran compatibles con una sociedad abierta y tolerante. Nussbaum respondió con la importancia de educar primero en una idea cosmopolita que resalte más la pertenencia a la humanidad que la pertenencia a una nación y aceptar aquellas particularidades que son compatibles con la idea de humanidad. Por otra parte, Taylor y Walzer apuntaron que no se puede edificar una nación tolerante desde una idea de humanidad general que no existe. No parece que se pueda pasar con facilidad por encima de los vínculos y emociones nacionales, por lo que es necesario contar con ellos. En opinión del autor, Rorty, Taylor y Walzer estarían en la línea antifundacionalista que trata de defender, lo cual no estaría reñido con una idea de patria o nación que recoja lo mejor de la peculiar, variable y contingente tradición democrática de cada país y que se atenga a una visión finita y abierta a la negociación y al diálogo.

Relación de colaboradores

CRISTIAN E. BENAVIDES SARMIENTO

Profesor de Grado Universitario en Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Doctor en Filosofía por la misma Universidad. Sus líneas de investigación son la historia de la filosofía, la metafísica y la antropología. Entre sus últimas publicaciones, destacan: “El eterno fundamento oscuro de la existencia en la *Freiheitsschrift* de Schelling de 1809” (2025); “La memoria como saber olvidado. Notas sobre la ἀνάμνησις platónica” (2025) y “Kierkegaard y la dialéctica del pecado: la lectura existencial de la ignorancia socrática en *La Enfermedad Mortal*” (2024).

JORGE BRIOSO

Profesor de la Facultad de Estudios Hispánicos del Carleton College. Sus líneas de investigación se centran en filosofía política, literatura latinoamericana y española y pensamiento español contemporáneo. Entre sus últimas publicaciones, cuentan: “Furor contra el límite: la polémica entre un intelectual público y un poeta en la Cuba republicana” (2025); *La lucidez confrontada. La filosofía política de Ortega en contrapunto* (2024), en coautoría con Jesús M. Díaz, o “La autonomía literaria, un ídolo sin el cual no habría literatura moderna” (2022).

TAN DENGHUA

Doctor con una tesis sobre la sociología del arte en Ortega en 2025 por la Facultad de Lengua y Literatura de la Universidad de Estudios Extranjeros de Beijing. Actualmente, trabaja en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Shantou, China. Sus líneas de investigación son la literatura comparada y los estudios interculturales. Entre sus últimas publicaciones: “La filosofía de la vida de Ortega y Gasset en *El tema de nuestro tiempo*” (2025); “Meditación del Marco: la ausencia de marcos en pintura china desde la perspectiva de la estética temprana de Ortega y Gasset” (2024) e “In Silence: A Preliminary Study of the Relationship between Ortega Gasset and Marxism” (2024).

SANDRA GARCÍA PÉREZ

Profesora-investigadora titular de la Facultad de Pedagogía de la Universidad Veracruzana. Su línea de investigación gira en torno a la innovación social educativa y ética, con estudios multidisciplinarios sobre ciencia, tecnología, sociedad y cultura, gestión del conocimiento y la filosofía de Ortega y Gasset. Entre sus últimas publicaciones: *La filosofía de Ortega y Gasset. Una aportación a las sociedades del conocimiento* (2023); “Ideas sobre la estética y el arte desde el neokantismo de Ortega y Gasset” (2018), con Román A. Chávez Báez y Rubén Sánchez Muñoz, o su coordinación, con este último, del libro *Meditaciones sobre la filosofía de Ortega* (2016).

ANTONIO GUTIÉRREZ POZO

Catedrático del Departamento de Estética e Historia de la Filosofía de la Universidad de Sevilla. Su investigación abarca la filosofía española del siglo XX, la fenomenología, la hermenéutica y la filosofía del arte. Entre sus últimos trabajos, cuentan: “Notas sobre la convergencia entre poesía y filosofía” (2025); “Vocación y aristocracia de intemperie: ética y política poéticas de Juan Ramón Jiménez” (2025) o “Pasión por ser. Pesimismo creativo y esperanza merecida en Miguel de Unamuno” (2024). Es autor, entre otros, del libro *La aurora de la razón vital. Fenomenología y vitalismo en el origen de la filosofía de Ortega y Gasset* (2003).

JOSÉ LASAGA

Profesor de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Su investigación abarca la filosofía española, con numerosos trabajos sobre Ortega y Gasset y la Escuela de Madrid, así como la filosofía contemporánea. Dirige la colección Escuela de Madrid, puesta en marcha por Ediciones Cinca y la Cátedra Internacional José Ortega y Gasset (UNED-Fundación Sicomoro). Entre sus últimos trabajos, cuentan las reediciones de *¿Qué es conocimiento?*, de José Ortega y Gasset; *Éthos y lógos*, de Antonio Rodríguez Huéscar, ambas en 2025; “Ortega y Trías. Notas para una ética metafísica” (2025); “Actualidad de Ortega. Escenarios del siglo XX para el siglo XXI” (2023) y *Meditaciones para un siglo: la filosofía política de Ortega y Gasset* (2022).

MIGUEL ÁNGEL NÁTER

Catedrático del Departamento de Estudios Hispánicos del Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico. Ha publicado libros de su especialidad en teatro y literatura hispanoamericana, así como estudios sobre literatura puertorriqueña, en revistas arbitradas y de prestigio internacional. Durante los últimos quince años, ha realizado una intensa investigación sobre la literatura

boricua en periódicos y revistas del siglo XIX y principios del siglo XX, que dará como resultado el libro *Archivo de poesía en Puerto Rico: desde los orígenes a la década del 30*. Fruto de esto son, también, sus ediciones críticas y anotadas de obras clásicas y textos menos conocidos. Dirige el Seminario Federico de Onís, la longeva *Revista de Estudios Hispánicos* y actualmente dirige la Revista General de la Universidad de Puerto Rico (*La Torre*).

LUIS NÚÑEZ LADEVÉZE

Catedrático emérito extraordinario de la Universidad San Pablo CEU. Catedrático jubilado de la Universidad Complutense. Coordinador del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales de la CEINDO. Director del Instituto de Estudios de la Democracia y fundador y presidente del comité editorial de la revista *Doxa Comunicación*. Entre sus últimos trabajos: “Giro de Nietzsche a Aristóteles: alegoría del arquero y la flecha en Ortega y Gasset” (2025); “Adán fuera del Paraíso: de Uexküll al Coloquio de Darmstadt” (2024), en coautoría con Margarita Núñez Canal, y “De primera a segunda navegación: metáfora y decir de José Ortega y Gasset, filósofo periodista” (2024).

JAVIER SÁNCHEZ-ARJONA VOSER

Profesor en el Departamento de Filología Alemana y Filología Eslava de la Universidad Complutense de Madrid. Especialista en relaciones hispano-alemanas y en las relaciones entre literatura y filosofía, su trayectoria académica incluye estancias de investigación en la Humboldt-Universität zu Berlin, la Klassik Stiftung de Weimar, la Westfälische Wilhelms-Universität Münster y la Università degli Studi di Firenze. En la actualidad, es el Investigador Principal del proyecto “Goethe en el contexto de la Generación del 27: recuperación y estudio de fuentes inéditas”, dedicado a reconstruir las redes intelectuales de la recepción de Goethe en la España de los años veinte. Asimismo, forma parte del equipo de investigadores del programa “El poema filosófico hoy” y del consorcio 4Trust-CM.

NORMAS PARA EL ENVÍO Y ACEPTACIÓN DE ORIGINALES

La *Revista de Estudios Orteguianos*, fundada en el año 2000 y editada por el Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, es una publicación semestral dedicada al estudio de la obra y la figura del filósofo español José Ortega y Gasset, desde una perspectiva cultural y académica.

Los trabajos que se envíen a la *Revista* han de ser originales, inéditos y no sometidos a su evaluación o consideración en ninguna otra revista o publicación.

El envío de manuscritos se realizará de forma exclusiva a través de la plataforma Open Journal Systems (OJS) de la *Revista*: <https://publicaciones.ortegaygasset.edu/reo/about/submissions>.

La selección de los trabajos se rige por un sistema de evaluación a cargo de revisores externos expertos en la materia. El anonimato del sistema de arbitraje se regirá por la modalidad de doble ciego. A finalizar el año se publicará en la página web de la *Revista* una lista con los nombres de los revisores que han actuado en este período.

La lengua de publicación de la *Revista* es el español pero, previa invitación, podrán enviarse para su consideración también originales escritos en inglés, francés, portugués, italiano o alemán. En caso de ser aceptados para su publicación quedará a cargo de los autores la traducción, que será revisada por los editores.

La remisión de originales implica la aceptación de estas normas.

Revista de Estudios Orteguianos
Centro de Estudios Orteguianos
Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón
c/ Fortuny, 53.
28010 Madrid (España)

Dirección electrónica: estudiosorteguianos.revista@fogm.es

Tfno.: 34 917 00 41 35

www.ortegaygasset.edu/publicaciones/revista-de-estudios-orteguianos

La presentación de los manuscritos deberá ceñirse a los siguientes criterios:

1. Los artículos no podrán tener una extensión superior a 20 páginas, tamaño DIN A4 (10.000 a 12.000 palabras) incluidas las notas, a un espacio. La fuente utilizada será Times New Roman, de cuerpo 12 para el texto principal y 10 para las notas al pie de página.
2. El manuscrito empezará con el título, centrado y en redonda. El título ha de ser también traducido al inglés.
Seguidamente debe figurar un resumen (abstract) de no más de 100 palabras y una lista de palabras clave (keywords), con no más de 8 términos. Tanto el resumen como la lista de palabras clave deben tener una versión en español y otra en inglés para facilitar su inclusión en las bases de datos internacionales y en los repertorios bibliográficos.
3. Con el fin de preservar el anonimato en el proceso de evaluación, en página aparte figurará el título del trabajo, nombre del autor o autores, datos de contacto (teléfono, dirección postal y de correo electrónico), así como un breve currículum indicativo (centro o institución a la que está(n) adscrito(s), datos académicos, líneas de investigación y las 3 ó 4 principales publicaciones). Con la misma finalidad se evitará cualquier mención al autor o autores en el resto del texto.
4. En el cuerpo del texto se evitará el uso de negritas y subrayados. Se resaltarán con cursiva los títulos de obras, textos en lenguas extranjeras o cualquier énfasis añadido por el autor o autores. Las citas textuales se escribirán entre comillas tipográficas, mientras que las citas largas irán en párrafo aparte, sangradas y sin entrecomillar.
5. Las referencias bibliográficas y las notas deben ajustarse a las pautas que siguen. Se preferirá utilizar el sistema de citas bibliográficas con notas a pie de página y al final del artículo figurará siempre un apartado de Referencias bibliográficas en que se recogerán, ordenados alfabéticamente por el apellido del autor, todos los trabajos citados en el texto. De todos modos, se aceptará cualquier modalidad recogida en la Norma ISO 690.

Citas bibliográficas en notas a pie de página:

- a) Monografías: José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1930, p. 15.
- b) Capítulos o partes de monografías colectivas: José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo", en Karl BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, 1950, p. 7.

- c) Publicaciones periódicas: José ORTEGA Y GASSET, “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, *Logos*, 1 (1941), p. 12.
- d) *Obras completas* de José Ortega y Gasset:
Se preferirá el uso de la edición de *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010.
Si las citas aluden a las *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos). Por ejemplo, en el caso de “La destitución de Unamuno”: I, 661-663.
Si las citas aluden a las *Obras completas*. 12 vols. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1983, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos), anteponiéndoles *Oc83*. Por ejemplo, en el caso de “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”: *Oc83*, V, 517-547.
Si las citas de *Obras completas* van en el cuerpo del texto se seguirá el mismo esquema.
- e) Para citas de ediciones electrónicas véanse más adelante los formatos de citación en el apartado de Referencias bibliográficas, teniendo en cuenta que en las notas se cita el nombre por delante de los apellidos del autor.
- f) Al citar los números de páginas, utilizar el esquema pp. 523 y ss. para referirse a una página y las siguientes.
- g) En las citas sucesivas de alguna obra citada con anterioridad se preferirá el uso de ob. cit. si se repite el título y se omite el lugar de edición y la editorial, siempre y cuando no sea la cita inmediatamente anterior, en cuyo caso puede utilizarse *ibidem* o *ibid.* si es la misma obra y distinta página o, *idem* o *id.*, si se trata de la misma obra y página.
- h) *Id.* o cfr. se emplearán para referirse a una obra cuyo texto no se ha citado directamente.

Citas bibliográficas en el apartado de Referencias bibliográficas:

- a) Monografías: ORTEGA Y GASSET, J. (1930): *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente.
- b) Capítulos o partes de monografías colectivas: ORTEGA Y GASSET, J. (1950): “Prólogo”, en K. BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 7-9.
- c) Publicaciones periódicas: ORTEGA Y GASSET, J. (1941): “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, *Logos*, 1, pp. 11-39.
- d) Sitio web: *Perseus Digital Library Project* (2008): CRANE, G. R. (ed.). [Online]. Tufts University. Dirección URL: <http://www.perseus.tufts.edu>. [Consulta: 7, octubre, 2008]. Añadir DOI en caso de tenerlo.
- e) Artículo en una revista electrónica: PATERNIANI, E. (1996): “Factores que afectan la eficiencia de la selección en maíz”, *Revista de Investigación*

- Agrícola-DANAC*, [Online], 1. Dirección URL: <http://www.redpavfpolar.info.ve/danac/index.html>. [Consulta: 22, abril, 2001]. Añadir DOI en caso de tenerlo.
- f) Trabajo publicado en CD-ROM: MCCONNELL, W. (1993): "Constitutional History", en *The Canadian Encyclopedia*, [CD-ROM]. Toronto: McClelland & Stewart.

Si se trata de referencias de idéntica autoría, deberán ordenarse de mayor a menor antigüedad:

- ORTEGA Y GASSET, José (1930): *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, José (1941): "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", *Logos*, 1, pp. 11-39.

En caso de que se cite según el estilo norteamericano el año irá entre paréntesis detrás del nombre del autor.

6. Los resúmenes de Tesis Doctorales, que irán acompañados de las correspondientes palabras clave en español e inglés, no deben exceder de 400 palabras. Deben adjuntar, asimismo, los siguientes datos:
- a) Título de la tesis.
 - b) Nombre y apellidos del autor de la tesis.
 - c) Nombre y apellidos del director de la tesis.
 - d) Departamento, Facultad, Universidad y año académico en que la tesis fue defendida y aprobada.
 - e) Datos de contacto del autor (teléfono, dirección postal y de correo electrónico).

En los casos en que la tesis no haya sido escrita en español, se incluirá la traducción al mismo del título y el resumen.

7. No se remitirán las primeras pruebas a los autores por lo que los manuscritos han de enviarse revisados. Los autores recibirán un ejemplar impreso de la *Revista* y un archivo pdf de su trabajo, con excepción de los trabajos que incluyan materiales que estén sujetos a derechos de autor.

El proceso de evaluación y aceptación de manuscritos se realizará del siguiente modo: Los autores remiten el trabajo a la *Revista* a través de la plataforma OJS. Tras la revisión editorial, los manuscritos serán objeto de dos informes a cargo de dos revisores externos, que desconocerán la identidad de los autores. Si hubiera discrepancia, se recurrirá al juicio de un tercer evaluador.

El Consejo Editorial decidirá, en vista de los informes respectivos, sobre la conveniencia de su publicación. La *Revista* enviará a los autores una comunicación motivada de la decisión editorial y, en caso de que esta haya sido favorable, la carta de aceptación para su publicación. Si fuera necesario se solicitará del autor una versión definitiva.

El proceso concluye habitualmente en cuatro meses, aunque en determinadas circunstancias y por razones diversas la comunicación a los autores puede demorarse.

Serán criterios excluyentes para la admisión de los manuscritos: no incidir en el ámbito cultivado por la *Revista*, excederse en la extensión establecida, no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada y no enviar el trabajo en el soporte requerido.

El Consejo Editorial de la *Revista de Estudios Orteguianos* acusará recibo y acepta considerar todos los originales inéditos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, salvo cuando sean aceptados, hayan sido expresamente solicitados o para comunicar el dictamen.

Las fechas de recepción y aceptación de los originales, figurarán impresas y en la página web de la *Revista* en el momento de su publicación.

Es condición para la publicación de originales inéditos en la edición impresa y electrónica que el autor o autores cedan a la *Revista de Estudios Orteguianos* los derechos de propiedad (*copyright*). Con posterioridad a dos años de su publicación en la *Revista*, los autores podrán reproducir previa autorización los trabajos o parte de los mismos, indicando siempre el lugar de aparición original.

La *Revista de Estudios Orteguianos* es recogida sistemáticamente por las Bases de Datos y Repertorios Bibliográficos: *Scopus*, *Dialnet*, *The Philosopher's Index*, *IPB-International Philosophical Bibliography*, *ISOC-Ciencias sociales y Humanidades*, *MIAR*, *Catálogo 1.0 Latindex* y está categorizada por CARHUS y CIRC en España y por ANVUR en Italia.

La *Revista de Estudios Orteguianos* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Revista de Estudios Orteguianos

Quién es quién en el equipo editorial

DIRECTOR:

Ignacio Blanco Alfonso, Universidad CEU San Pablo y Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.

SECRETARIO DE REDACCIÓN:

Iván Caja Hernández-Ranera, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.

REDACCIÓN:

Íñigo García-Moncó Pinedo, Universidad Carlos III de Madrid y Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.

Miguel Ángel López de la Asunción, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.

CONSEJO EDITORIAL:

Esmeralda Balaguer García, Universidad Complutense de Madrid, España.

Jesús M. Díaz Álvarez, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.

Tomás Domingo Moratalla, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.

Margarita Garbisu Buesa, Universidad Complutense de Madrid, España.

Domínguez Hernández Sánchez, Universidad de Salamanca, España.

Azucena López Cobo, Universidad de Málaga, España.

Francisco José Martín Cabrero, Università di Torino, Italia.

Astrid Wagner, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España.

CONSEJO CIENTÍFICO:

- Enrique Aguilar*, Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Paul Aubert*, Université d'Aix-Marseille, Francia.
- José María Beneyto Pérez*, Universidad CEU San Pablo, Madrid, España.
- Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo*, Universidad Complutense de Madrid, España.
- Marta Campomar*, Fundación José Ortega y Gasset Argentina.
- Helio Carpintero Capell*, Universidad a Distancia de Madrid, España.
- Pedro Cerezo Galán*, Universidad de Granada, España.
- Adela Cortina Orts*, Universidad de Valencia, España.
- Béatrice Fonck*, Institut Catholique de París, Francia.
- Juan Pablo Fusi Aizpurúa*, Universidad Complutense de Madrid y Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.
- Ángel Gabilondo Pujol*, Universidad Autónoma de Madrid, España.
- Luis Gabriel-Stheeman*, The College of New Jersey, Estados Unidos.
- Javier Gomá Lanzón*, Fundación Juan March, Madrid, Consejo de Estado, España.
- José Lasaga Medina*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.
- Gregorio Marañón y Bertrán de Lis*, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.
- José Luis Molinuevo Martínez de Bujo*, Universidad de Salamanca, España.
- Ciriaco Morón Arroyo*, Cornell University, Estados Unidos.
- Juan Manuel Navarro Cordón*, Universidad Complutense de Madrid, España.
- Nelson Orringer*, University of Connecticut, Estados Unidos.
- Andrés Ortega Klein*, escritor y analista, España.
- José Antonio Pascual Rodríguez*, Universidad Carlos III, Madrid, Real Academia Española, España.
- Ramón Rodríguez García*, Universidad Complutense de Madrid, España.
- Fernando Rodríguez Lafuente*, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.
- Concha Roldán Panadero*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España.
- Javier San Martín Sala*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.
- Ignacio Sánchez Cámara*, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, España.
- José Juan Tobaría Cortés*, Universidad Autónoma de Madrid, España.
- Fernando Vallespín Oña*, Universidad Autónoma de Madrid y Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.
- José Varela Ortega*, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid y Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.

Table of Contents

Number 52. May, 2026

ARCHIVE DOCUMENTS

Working Papers by José Ortega y Gasset

Notes about Plato. Second Part.

José Ortega y Gasset 5

Edited by

Jorge Brioso and José Lasaga 17

Biographical Itinerary

José Ortega y Gasset – Gerardo Diego. Correspondence (1921-1937).

First Part.

Presented and edited by Javier Sánchez-Arjona Voser 45

ARTICLES

*The Humanistic and Phenomenological Foundation of Art
in Ortega's Thought.*

Antonio Gutiérrez Pozo 79

*Fernando Salmerón, José Gaos and José Ortega: Points of
Convergence in their Philosophical Thought.*

Sandra García Pérez 99

Living in Circumstance, Existing in Freedom: Ortega and Kierkegaard.

Cristian E. Benavides Sarmiento 119

*Introduction, Translation/Publication and Research of José Ortega y Gasset
in China: Between Practical Utility and Philosophical Dialogue.*

Tan Denghua 139

GUEST SIGNATURE

From Beliefs to Transcendence.

Luis Núñez Ladevéze 159

CLASSIC AUTHORS ON ORTEGA

- An Article by Federico de Onís on the Young José Ortega y Gasset.*
 Introduced by Miguel Ángel Náter 183

- Ortega, Young Man.*
 Federico de Onís. 189

BOOK REVIEWS

- Ortega in his Original Form: A Review of the New Chinese Edition
 of Studies on Love.*
 Yingying Guo 203
 (José Ortega y Gasset, [*Studies on Love*].
 Edited by X. Yang. Translated by X. Cai)

- A Phenomenology of Shared Ground.*
 Astrid Wagner 208
 (Javier San Martín, *Creencia y realidad.*
Desde un diálogo con Ortega y sus intérpretes)

- On Coexistence and its Limits: Openness, Language and Beliefs
 in the Thought of Jorge Acevedo.*
 Jesús Marolla 213
 (Jorge Acevedo Guerra, *Acerca de la convivencia.*
Heidegger, Ortega y Gasset. Cotidianidad, concordia,
lenguaje, comunicación, verdad)

- Individual, Nation and Society. Current Readings of Ortega's Philosophy.*
 Juan Manuel Monfort Prades 217
 (Vladimer Luarsabishvili (ed.), *José Ortega y Gasset.*
Individuo, nación y sociedad)

- List of Contributors 225
 Author Guidelines 229
 Editorial Team 235



Boletín de Suscripción

Suscripción anual (2 números):

España,	24,04 €	Europa,	32,74 €
América,	33,66 €	Asia,	34,86 €

Ejemplar suelto:

España,	13,82 €	Extranjero,	18,63 €
---------	---------	-------------	---------

Número doble:

España,	25,00 €	Extranjero,	36,00 €
---------	---------	-------------	---------

PUEDA SUSCRIBIRSE POR:

CORREO POSTAL: Centro de Estudios Orteguianos. c/ Fortuny, 53. 28010 Madrid (España)

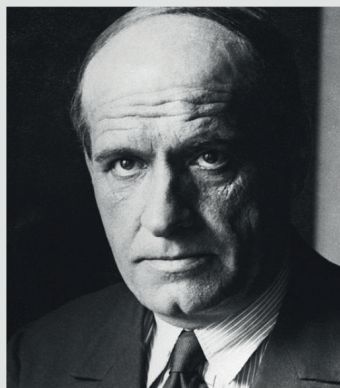
CORREO ELECTRÓNICO: estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es

TELÉFONO: 34 91 700 41 35

A TRAVÉS DE LA WEB: www.ortegaygasset.edu

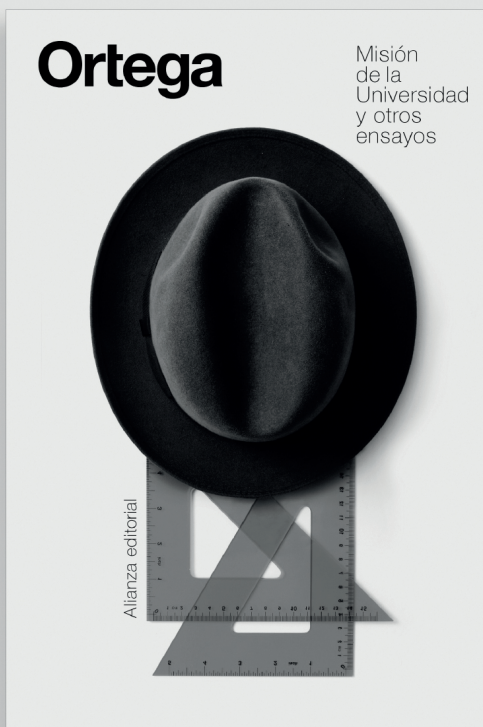
(Rellene los datos al dorso)





Ortega

 Alianza editorial



alianzaeditorial.es



Revistas Culturales

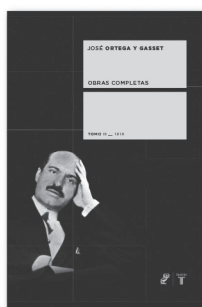
EN FORMATO ELECTRÓNICO

www.quioscocultural.com

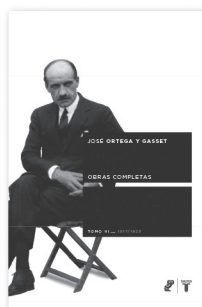
LA OBRA COMPLETA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET



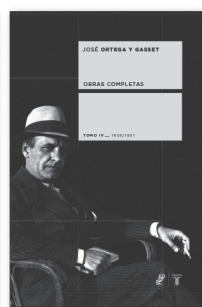
Tomo I (1902-1915)



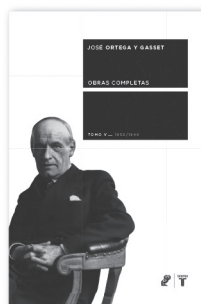
Tomo II (1916)



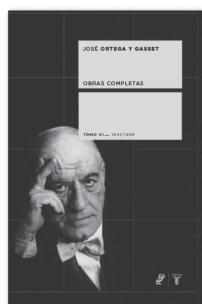
Tomo III (1917-1925)



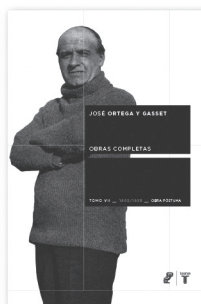
Tomo IV (1926-1931)



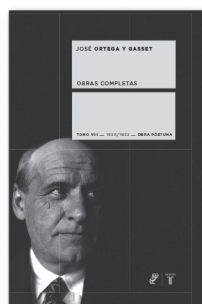
Tomo V (1932-1940)



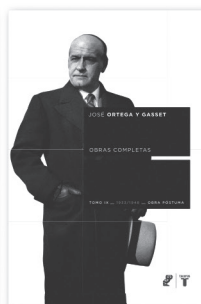
Tomo VI (1941-1955)



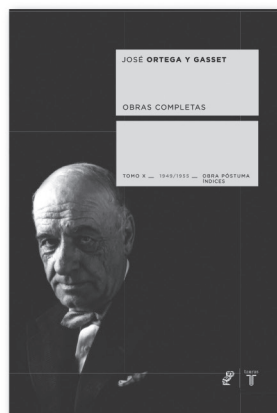
Tomo VII (1902-1925)
OBRA PÓSTUMA



Tomo VIII (1926-1932)
OBRA PÓSTUMA



Tomo XI (1933-1948)
OBRA PÓSTUMA



Tomo X (1949-1955)
OBRA PÓSTUMA E ÍNDICES GENERALES

«Por fin, Ortega entero: magnífico trabajo, cuidadoso cotejo con otras ediciones, índices, apéndices y anexos, publicación separada de textos que el autor no dio a la imprenta. Todo, en fin, como debe hacerse.»

SANTOS JULIA, *El País*

Edita

 **Fundación
Ortega-Marañón**

Fundadora

Soledad Ortega Spottorno

Presidente

Gregorio Marañón y Bertrán de Lis

Vicepresidente primero

Juan Pablo Fusi Aizpurúa

Vicepresidenta segunda

Inés López-Ibor Alcocer

Directora General

Lucía Sala Silveira

 Fundación
Ortega-Marañón

Centro de Estudios Orteguianos

Calle Fortuny, 53. 28010, Madrid

Tel: (34) 91 700 4139

Correo electrónico: estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es

Web: <http://www.ortegaygasset.edu>



13,82 euros