Revista de Estudios Orteguianos

12/13
2006

Revista de Estudios Orteguianos

Consejo Editorial
Juan Pablo Fusi, José Luis García Delgado, Andrés Ortega Klein, Fernando R. Lafuente, Jesús Sánchez Lambás, José Varela Ortega

Gerente
Carmen Asenjo

Secretario
Javier Zamora

Secretario Técnico
Iñaki Gabaráin

Redacción
Ignacio Blanco, Cristina Blas, José Ramón Carriazo, María Isabel Ferreiro Lavedán, Azucena López Cobo, Juan Padilla

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

Publicación Semestral

Revista de
Estudios Orteguianos

12/13
2006

Redacción, Administración y Suscripciones
Centro de Estudios Orteguianos. Fundación José Ortega y Gasset.
Fortuny, 53. 28010 Madrid
Teléf.: (34) 91 700 41 39 Fax: (34) 91 700 35 30
Correo electrónico: estudiosorteguianos.secretaria@fog.es
Web: http://www.ortegaygasset.edu



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

© Fundación José Ortega y Gasset, 2006

Diseño y maquetación: Vicente A. Serrano

Diseño de cubierta: Florencia Grassi

Esta revista ha recibido una ayuda de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas para su difusión en bibliotecas, centros culturales y universidades de España



ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882
Depósito Legal: M-43.236-2000 Artes
Gráficas Luis Pérez, S. A. Algorta, 33 -
28019 Madrid Impreso en España
https://doi.org/10.63487/reo.n12/13



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

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

Sumario

Números 12/13. Mayo-Noviembre de 2006

NUEVA EDICIÓN DE *OBRAS COMPLETAS*

Los clásicos de nuestros clásicos. Ortega y el arte de la recepción.
Domingo Hernández Sánchez 9

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de trabajo sobre la Elegancia
José Ortega y Gasset

Edición de
María Isabel Ferreiro Lavedán e Iñaki Gabaráin 31

Itinerario biográfico 57

Santander, 1932-1933: misión de una Universidad estival.
Ignacio Blanco Alfonso y José Ramón Carriazo 59

ARTÍCULOS

La meditación de Ortega sobre la técnica y las tecnologías digitales.
José Luis González Quirós 95

Guillén, Eliot, Valéry, Ortega y la deshumanización de la poesía.
Margarita Garbisu Buesa 113

Ortega y Marías, críticos del realismo. Antonio Diéguez 131

Una aproximación a la "impronta" pragmática de la filosofía de Ortega.
Eduardo Armenteros Cuartango 153

El desacuerdo social y estético de Ortega y Baroja.
Rafael García Alonso 173

Notas para un comentario a un ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset. Javier San Martín 195

La Escuela de Ortega

Julián Marías y la metafísica orteguiana.
Presentación de Helio Carpintero 207

La metafísica de Ortega. Julián Marías 217

Clásicos sobre Ortega

Raymond Aron escribe sobre Ortega y Gasset a sus setenta y ocho años de edad.
Introducción de José Lasaga Medina 227

Una lectura crítica de La rebelión de las masas.
Raymond Aron 231

Reseñas

El arte como clave. Tomás Salas
(José Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte,*
edición de Luis de Llera) 243

Dos importantes aportaciones a un libro básico de Ortega.
María Luisa Maillard
(José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo,* edición de José Lasaga;
María Zambrano, *Extractos del curso de Ortega sobre Galileo (1933),*
edición de Ángel Casado) 247

Menester de soledad. Concha D'Olhaberriague
(Paulino Garagorri, *Goethe y el epílogo de* La rebelión de las masas) 249

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

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

Espacio y tiempo en los paisajes de Ortega. Juan Francisco Fuentes
(José Lasaga (editor), *El Madrid de José Ortega y Gasset*) 252

La hora de Ortega. Jesús Díaz
(Fernando H. Llano Alonso y Alfonso Castro Sáenz (editores), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*) 256

Algunos intérpretes de Ortega. Jaime de Salas
(Tzvi Medin, *El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset*) 263

Narrar la razón histórica. Fernando H. Llano Alonso
(José Manuel Sevilla Fernández, *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospectiva vichiana su Ortega y Gasset*) 266

Ortega y la lingüística del decir: semántica del logos.
José Ramón Carriazo
(Jesús Martínez del Castillo, *La lingüística del decir. El logos semántico y el logos apofántico*) 270

Comentarios a *Obras completas*

Últimos escritos de Ortega. Jaime de Salas 275

Un selecto lector. Antonio Regalado 279

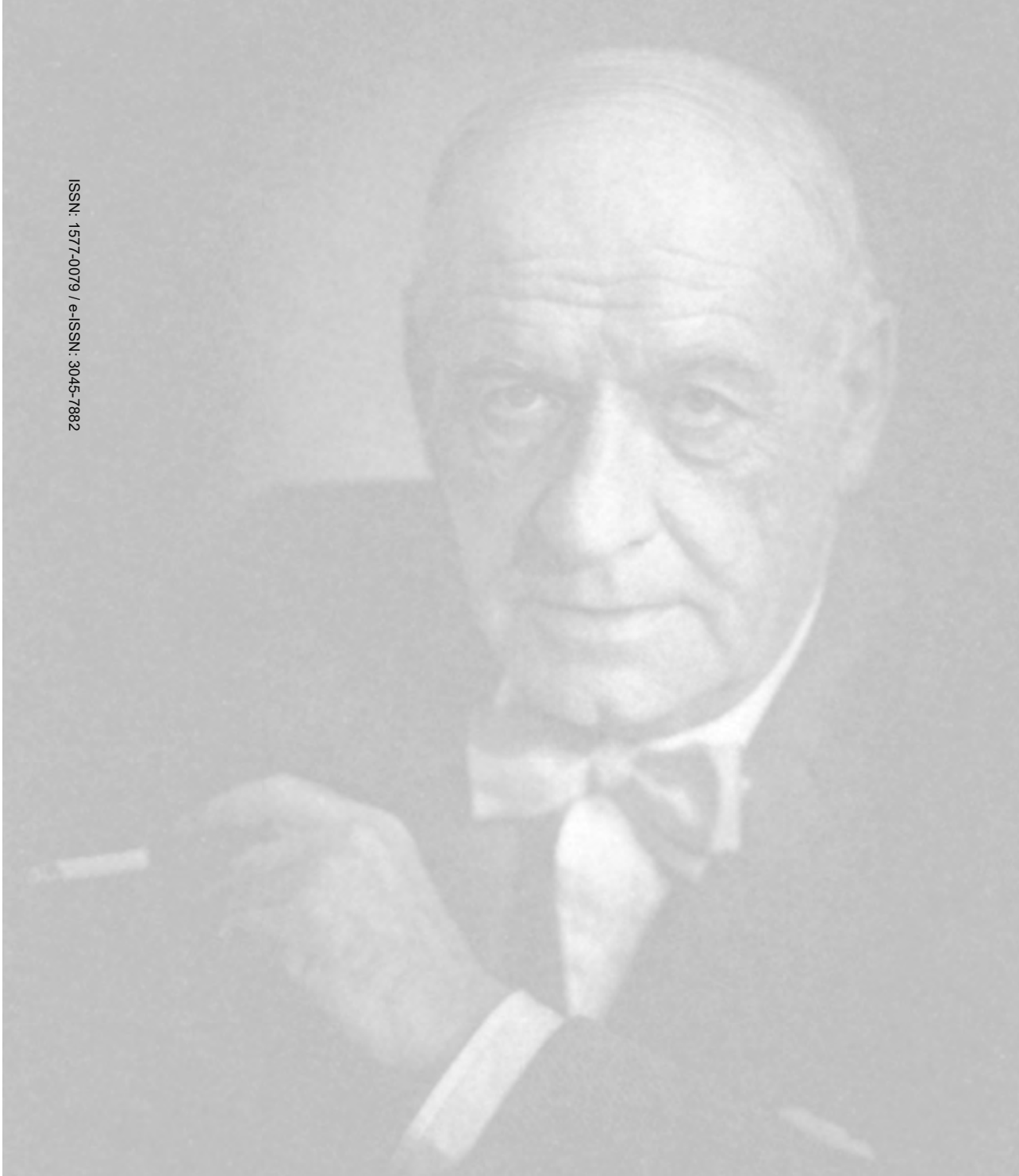
TESIS DOCTORALES

La prosa del arte nuevo en la colección Nova novorum.
Azucena López Cobo 287

El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset.
María Concepción D'Olhaberriague Ruiz de Aguirre 289

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2005
Ascensión Uña 291

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



Nueva edición de *Obras completas*

< Munich, 1954.

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

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

Los clásicos de nuestros clásicos
Ortega y el arte de la recepción

Domingo Hernández Sánchez
ORCID: 0000-0002-6893-6097

Sin duda alguna, la mayor contribución que realiza la nueva edición de las *Obras completas* de José Ortega y Gasset consiste en ofrecer la fijación textual definitiva del *corpus* orteguiano. Apoyadas en tan sólida base, serán posibles todo tipo de ediciones particulares, críticas o comentadas, mejores o peores, pero siempre dirigidas por esa base textual y, por tanto, a la altura de las nuevas circunstancias filológicas. Debido a esto, el tiempo de estas *Obras* no es sólo su presente sino, sobre todo, su futuro: la *definitividad* textual que se aporta ahora debe permitir la *indefinitividad* –por utilizar un concepto fundamental para el Ortega de los años cuarenta– de la crítica y el estudio. Nos hallamos, así, ante la posibilidad de enfrentarnos a Ortega de un modo diferente a como se ha venido haciendo hasta ahora, un modo más riguroso, más fiable y sólido, que, por fin, nos permita tratar a nuestro clásico como él hizo con los suyos.

Y es que resulta evidente que, en muchos casos, en la filosofía española hemos tratado a nuestros clásicos de un modo distinto, por no decir opuesto, a como ellos trataron a los suyos. En el caso de Ortega, la paradoja resulta evidente: mientras nosotros –insisto, la mayoría de las veces, no todas–, nos hemos limitado a exponer a Ortega, éste, por su parte, insistía una y otra vez en que la relación con el clásico no debe ser sólo de exposición, sino de utilización, de aplicación de las enseñanzas del clásico a nuestros temas y problemas a fin de ver qué había en él que fuera instructivo para nosotros. Esta paradoja tiene una parte positiva y una negativa. La positiva consiste en afirmar la fuerza de nuestros clásicos, de Ortega especialmente, para relacionarse con los suyos, es decir, la maravillosa teoría de la recepción que ya poseía nuestro clásico. Lo triste está en que esa teoría de la recepción presente en nuestros clásicos era, es, mu-

Cómo citar este artículo:
Hernández Sánchez, D. (2006). Los clásicos de nuestros clásicos. Ortega y el arte de la recepción. *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 9-30.
https://doi.org/10.63487/reo.629

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 12/13. 2006
mayo y noviembre

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

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

cho más avanzada que la nuestra. Nuestros clásicos estaban muy por delante de nosotros, su teoría de la recepción era muchísimo mejor que la nuestra, entre otras cosas porque la nuestra, respecto a ellos, está, la mayoría de las veces ausente.

En el caso de Ortega todo esto tiene una explicación más o menos clara. Como es sabido, Ortega poseía un concepto de *clásico* y una idea de *recepción* lo suficientemente fuertes como para apoyar en ellos la relación con los temas y autores que le eran útiles para sus intereses. De hecho, la teoría de los clásicos y de la recepción presente en Ortega iba más allá de ser una mera relación con los autores del pasado, por el simple hecho de que tenía connotaciones temáticas fundamentales en su filosofía. Esas connotaciones remiten a contextos como el de la historia, el futuro, la profecía en la historia, etc., y es en tales contextos donde aparecen autores determinantes para entender tanto la relación con la teoría de los clásicos y su recepción, como esos temas básicos en Ortega. Uno de esos autores es Hegel, otro August Wilhelm Schlegel, aunque éste último sólo lo sea por un pequeño aforismo.

Efectivamente, quizá a partir de estas nuevas *Obras completas* podamos comenzar a tratar realmente a Ortega como un clásico, o por lo menos eludiendo esa sospecha de que lo hacíamos con un material de lectura problemático. De hecho, quizá ahora, por primera vez, la lectura que hagamos con Ortega responda a las exigencias que él mismo hacía a todo lector. Para Ortega, la contemplación o recepción nunca debía ser pasiva, sino activa, y en este sentido adquiría los caracteres de una atractiva recepción estética: "el arte es siempre creación y no elección entre lo ya creado. Es creación, no sólo parte del artista productor, sino también del contemplador. Una estética torpe nos ha habituado a reservar el nombre de artista para el que produce la obra, como si el que la goza adecuadamente no tuviese también que serlo. Producción y recepción son en arte operaciones recíprocas" [1]. En ese texto, Ortega no remite únicamente a la necesaria conjunción de producción y recepción de la obra, sino también a la relación entre pasado y presente en los modos de interpretación. O, de otro modo, no se trata únicamente de que la recepción refiera al arte, sino de que la recepción misma es un arte: el diálogo entre el productor y el receptor crea constantemente la obra, la actualiza, sin por ello desvirtuar su situación y contextualización concretas en un determinado momento histórico. Es, así, la conjunción de pasado y presente la que dinamiza el proceso receptivo.

---

[1] José Ortega y Gasset, "Nuevas casas antiguas", en José Ortega y Gasset, *Obras completas*, tomo II (1916). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004, p. 655. A partir de aquí cito esta edición señalando, en el cuerpo del texto, únicamente el número de tomo en romanos y de página en arábigos.

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

Por ello, si se intenta no una actualización o contemporaneización del clásico, de la teoría pretérita, sino un simple traslado de lo recibido, una reinstauración de lo pasado en el presente, surge el escolasticismo, la tragedia de la recepción, y es que "no se suele percibir lo que tiene de trágico toda «recepción»"[2]. Es la tragedia del transporte integral de ideas, tragedia causada por la imposibilidad de hacer del pasado un presente. La teoría pasada únicamente llega hasta el presente si se la adecúa a los nuevos intereses, si se la actualiza y se aprovecha lo que de ella es útil. De este modo es como, por ejemplo, recibe Ortega a Hegel: en ningún momento pretende hacer presente un pasado, sino utilizar lo que de ese pasado puede ser contemporaneizado, adecuado a los nuevos intereses, a las propias teorías. La recepción de Hegel por Ortega no es una tragedia, sino la conjunción acumulativa, ampliadora, que supone el diálogo, la utilización del clásico, su salvación para conseguir la nuestra.

Esta es la idea que Ortega tiene de la recepción de los clásicos, y es la metodología que aplica a su recepción del clásico llamado Hegel: "No hay más que una manera de salvar al clásico: usando de él sin miramiento para nuestra propia salvación –es decir, prescindiendo de su clasicismo, trayéndolo hasta nosotros, contemporaneizándolo, inyectándole pulso nuevo con la sangre de nuestras venas, cuyos ingredientes son *nuestras* pasiones... y *nuestros* problemas. En vez de hacernos centenarios en el centenario, intentar la resurrección del clásico re-sumergiéndolo en la existencia" (V, 142). La conexión entre la teoría del clásico en Ortega, su teoría de la recepción, así como la relación con el clásico llamado Hegel, convergen de esta manera en un único punto común. Y es ese punto común el que, al igual que Ortega respecto al clásico Hegel, debemos aplicar nosotros al clásico Ortega. Ahora bien, hay que tener en cuenta que el clásico es necesario siempre, pero siempre también insuficiente. Necesario porque aquello que lo convierte en clásico no es el hecho de que ofrezca soluciones o respuestas a cuestiones hasta entonces irresueltas, sino precisamente lo contrario: que los problemas que él encontró siguen presentando batalla, "nos plantee problemas, discuta y se defienda de nosotros" (V, 231), con lo que su actualidad proviene de su problematismo, de su inconclu-

---

[2] José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, VIII. Madrid: Alianza Editorial / Revista de Occidente, 1983, p. 214. A partir de aquí cito esta edición de *Obras completas*, también en el cuerpo del texto, mediante *Oc*83 más el número de tomo en romanos y de página en arábigos. Las ideas que rodean a esa afirmación sobra la tragedia de la recepción las repite Ortega en más de una ocasión: véase, por ejemplo, "Medio siglo de filosofía", en José ORTEGA Y GASSET, *Origen y epílogo de la filosofía y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza (Obras de José Ortega y Gasset, 12), 1981, p. 139 ss.; y "Prólogo a *El collar de la paloma*, de Ibn Hazm de Córdoba", *Oc*83 VII, 47 ss.

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

sión, de, como escribe Italo Calvino en *Por qué leer los clásicos*, no acabar de decir nunca lo que tiene que decir. Así, la eternidad, la persistencia de los clásicos, se inicia en la propia inconclusión de los problemas y temas que plantean.

Pero, si ésa es su necesidad, también implica su insuficiencia, porque el hecho es que los problemas adquieren otras formas y solicitan respuestas adecuadas a las épocas nuevas. La urgencia y velocidad de la vida continúan presentando cuestiones a las ya iniciadas por los clásicos, cuestiones que exigen respuesta inmediata para superar el naufragio en el mundo. Es así como surge el enfrentamiento que posibilita la recepción. Los clásicos deben perder su clasicismo y ser utilizados para ayudar a superar el naufragio, salvar al clásico utilizándolo para nuestra salvación, con plenas pretensiones de actualidad. Por ello, "es preciso citar a los clásicos ante un tribunal de náufragos" (V, 122). Ante ese tribunal responderán a las cuestiones urgentes, las cuestiones de presente, las que refieren a la teoría propia originada en el tiempo propio. Perderán su clasicismo, pero mantendrán su actualidad. Ésta es, por tanto, la teoría de los clásicos en Ortega, que no sólo es expuesta insistentemente, sino también desarrollada en la práctica de un modo constante.

Quizá sea posible afirmar que, demasiado habitualmente, nosotros hemos eludido la aplicación al propio Ortega de este modo de entender al clásico, de lo que se desprende que no hemos utilizado al propio Ortega para poder superarlo, y quizá éste haya sido el error. Si hubiéramos obedecido a Ortega, en primer lugar tendríamos a un Ortega mucho más vivo, mucho más útil, y, en segundo lugar ya lo habríamos superado, en el sentido hegeliano de *Aufhebung*: no lo hemos superado precisamente porque no lo hemos recibido. Cuando Ortega exponía su teoría de los clásicos –y la ponía en práctica– no sólo nos contaba unas ideas, sino que nos hacía una petición, una petición nada humilde, pero sí totalmente realista: aplicad a mis teorías lo mismo que yo a las de mis clásicos, por la sencilla razón de que ésa será la única forma de que, primero, yo os sea útil, y, segundo, podáis superarme sin traumas. Ésa es la relación entre los clásicos y el futuro, y es lo que de modo explícito decía Ortega sobre sus libros: "Me importa ante todo el futuro, y en mis escritos he insultado siempre a la mujer de Lot, a la cual, entre paréntesis, tampoco le importaba el pasado, porque el pasado sólo importa desde y para el futuro. La memoria no es sino el culatazo que da la esperanza" (V, 112). Ahora bien, para entender este tema del futuro, sea en el contexto que sea, el autor fundamental en Ortega es, sin duda alguna, Hegel, un Hegel que, a su vez, podemos comprenderlo desde todos los referentes que proporciona la teoría de la lectura de Ortega, teniendo claro que, ahora más que nunca debido a la aparición de la nueva edición de las *Obras completas*, esa teoría de la lectura adquiere un interés renovado.

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

La recepción de Hegel por Ortega significa su citación ante el tribunal de náufragos. Hegel será resucitado no mediante exposiciones o interpretaciones, sino mediante su aplicación a los nuevos problemas o teorías, sabiendo, además, que la resurrección del clásico en los nuevos problemas exige todos los caracteres de la teoría de la recepción. No se trata, así, de exposiciones, tampoco de continuidad histórica o hermenéutica, sino de recepción estética en el diálogo y la co-realización de la obra, aprovechar lo que el clásico dice y lo que no dice, mostrar la lectura como aumento, completar la obra "completando su lectura" (I, 760), convertir la vista en mirada y el leer contemplativo en leer receptivo, en "leer pensativo" (I, 772).

Por todo esto, puede afirmarse que la conexión entre el clásico y la posibilidad de su recepción, de su contemporaneización, remite directamente a una teoría de la lectura en Ortega y del decir en general. Esa teoría iba a situarse de un modo explícito en un estudio concreto, los *Principios de la nueva filología*, uno de los capítulos del proyecto al que remite insistentemente Ortega y que no llegó a ver la luz, la *Aurora de la razón histórica*. Sin embargo, los dos principios sobre los que se sostendría la teoría los menciona Ortega en "La reviviscencia de los cuadros" y en el comentario al *Banquete* de Platón, dos textos del mismo año, 1946. Esos dos principios expresan la ley de deficiencia y exuberancia de los textos: "1.º Todo decir es deficiente –dice menos de lo que quiere. 2.º Todo decir es exuberante –da a entender más de lo que se propone" (*Oc*83 IX, 751). El clásico que se re-vitaliza al ser colocado ante los problemas y pasiones presentes conecta de este modo con una teoría de la lectura en la que la recepción del texto aprovecha tanto la deficiencia como la exuberancia de todo decir. Si el clásico no acaba de decir nunca lo que tiene que decir, el tema se amplía a toda enunciación significativa: ningún decir concluye nunca de decir. Hegel será situado por Ortega ante ambos contextos metodológicos, el del clásico y el de la lectura, y es esto lo que exige la utilización de una muy determinada teoría de la recepción para el análisis de la relación entre ambos, Hegel y Ortega.

Todo decir es deficiente y exuberante simultáneamente porque su intención es siempre querer decir tal cosa determinada, pero esa determinación no es nunca expuesta con plena suficiencia. Siempre habrá una inadecuación entre lo que se pretendía decir y lo que efectivamente se dice. Una gran cantidad de supuestos quedan tácitos, las cosas que, "por sabidas", se callan, supuestos que en el diálogo con el contemporáneo son coincidentes, pero no así si el diálogo se establece con el antepasado, con la figura histórica. En la lectura, el problema se acentúa. El leer es una faena utópica, que tiene que contentarse con aproximaciones al objetivo inicial de entender completamente un texto. En el esfuerzo que supone la aproximación, el lector extraerá una porción de lo que

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

el autor ha pretendido decir, pero siempre quedará un residuo ilegible. Al mismo tiempo, ese esfuerzo supondrá entender cosas que el autor no ha querido decir y que, sin embargo, en el proceso de lectura, en la recepción del texto, efectivamente dice. De este modo, "leer no puede consistir sólo en recibir lo que buenamente las frases escritas quieren volcar sobre nosotros, leer no es, sin más, deslizarse sobre el texto, sino que es forzoso salir del texto, abandonar nuestra pasividad y construirnos laboriosamente toda la realidad mental no dicha en él, pero que es imprescindible para entenderlo más satisfactoriamente" (*Oc*83 IX, *752*). Conjuntando los caracteres, "leer es interpretar" (*Oc*83 IX, *752*).

Salir del texto, abandonar la pasividad, construir lo no dicho. Ortega se refiere a la necesidad de apoderarse de la realidad vital que subyace al texto concreto para poder entenderlo, aunque sea de un modo aproximado. Es la conjunción de filología e historia: entender un texto significa entenderlo en la función activa, vital, que cumplió al ser enunciado. Y ello exige reconstruir la vida entera del autor, pero también la de su época, y la de las vigencias de la época, o, de otro modo, conjuntar la razón histórica con la razón vital. Ésta es la nueva filología que Ortega le muestra en carta a Curtius en 1938. A los dos principios, el de exuberancia y el de deficiencia, se une así un tercero: entender un texto implica conocer la realidad vital que le subyace, con lo que "se entrevé el riguroso sentido formal de principio para una nueva filología que posee la expresión: *Duo si idem dicunt non est idem*"[3]. Si en este sentido los principios de la nueva filología remiten a su conexión con la razón histórica y vital, esa conexión se establece en el contexto del primer momento: el momento de entender un texto o, en lo referente a Hegel, el momento que exige llegar hasta él. Pero hay un segundo estadio en el que la ley de deficiencia y exuberancia recae sobre lo que el receptor pone en su lectura, en su actividad creadora. Lo no dicho ya no referiría únicamente a la situación vital que sostiene el texto concreto, sino a la misión receptiva y constructora del lector. Esa misión es la que aparece en la teoría receptiva de los clásicos, la que hace prescindir del clasicismo del clásico y lo sumerge en la actualidad de la vida, de la teoría propia, del momento presente.

La teoría de la recepción en Ortega se establece en la conjunción de ambos momentos, la teoría de los clásicos y la teoría de la nueva filología. Consiste en mostrar los dos sentidos de la deficiencia y excedencia de los textos: lo no dicho como aquello que hay que averiguar, uniendo filología, vida e historia, y lo no dicho como aquello que hay que crear, mediante la recepción, mediante la utilización de la obra o texto con pretensiones de actualidad. Éste es el sen-

[3] José Ortega y Gasset, *Epistolario*. Madrid: Revista de Occidente, 1974, p. 111.

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

tido de la recepción que Ortega aplica a Hegel, y es el método de trabajo necesario para entender la relación entre ambos, pero también es el método que Ortega quería para sí mismo, que nos pedía a nosotros como sus lectores futuros, unos lectores, nosotros, que ahora ya podemos sumergirnos en los textos orteguianos desde el rigor de la nueva edición de *Obras completas*. Por ello, la recepción del clásico, que primero llega hasta él, y a continuación lo salva utilizándolo para nuestra salvación, muestra el doble sentido del *duo si idem dicunt non est idem*: *non est idem* porque cambian las situaciones vitales e históricas, pero, a la vez, *non est idem* si la repetición se muestra en términos de recepción. Cuando Ortega explícitamente utilice caracteres que Hegel remite al espíritu para aplicarlos al concepto orteguiano de vida se encuentra en este segundo momento, el momento de la recepción, en la que el clásico renace al situarlo junto a "nuestros problemas": es la reviviscencia del clásico en el momento de su recepción.

La nueva filología no remite, entonces, únicamente a la teoría de la lectura, sino de modo directo, y sobre todo, al contexto de la recepción en la relación entre estética e historia. No es casual que Ortega situara esa referencia a la nueva filología en "La reviviscencia de los cuadros", y no lo es porque es ahí donde se muestra su aplicación: la pintura es "un diálogo permanente entre el artista y el contemplador" (*Oc*83 VIII, 490), y, por ello, "contemplar una pintura no es sólo cuestión de ojos, sino de interpretación" (*Oc*83 VIII, 491). De la misma forma que los clásicos, que el objeto estético en general, y precisamente porque es objeto estético, "el cuadro nos está siempre haciendo señas". Y para entender esas señas hay que situar al cuadro en su momento histórico, como trozo de una vida, la vida de un hombre particular y concreto. Se trata de reconstruir la obra, ver el cuadro como fragmento de una vida, de una época, de una historia. Ver el pasado desde el presente, recibirlo, entender los supuestos sobre los que se sostenía y, con ello, entender al antepasado tal como él se entendió; pero "para entenderlo como él se entendió, no hay más remedio que entenderlo mejor" (*Oc*83 VIII, 494). En ese momento confluyen estética e historia y aparece la reviviscencia de los cuadros como su recepción.

Ver bien el cuadro, entenderlo, es verlo haciéndose, ejecutándose, en la biografía de un autor y de una época. Esa es su reviviscencia, que supone la forma activa de la contemplación, con lo que "no cabe, pues, contraponer una contemplación puramente estética a una contemplación histórica del arte" (*Oc*83 VIII, 505). La contemplación histórica, que muestra la reviviscencia de los cuadros, se reúne así con la contemplación detenida ante la obra. La contemplación histórica es contemplación activa, que entiende al antepasado mejor que él mismo, en tanto conoce los supuestos sobre los que se apoyaba y, simultáneamente, lo conduce hasta los problemas y temas del tiempo nuevo.

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

La recepción del cuadro, de la obra, del clásico, incluye la reviviscencia de su pasado desde la actualidad de un presente, de un tiempo propio. Se busca revivir y recibir el cuadro, y el objeto estético en general, en la biografía del autor, en la reconstrucción de una intimidad, de un yo ajeno. Pero ese "yo" ya no está concebido desde el tópico moderno cartesiano: ahora se trata de narrar una vida, y en esa narración lo substancial es la vida, no el "yo".

Por todo esto, en la dialéctica de esos dos caracteres que implica siempre el proceso de recepción del clásico o del objeto estético –la parte pasiva y la activa, la vista y la mirada, la exposición y la recepción, etc.–, ocupa un lugar fundamental una conexión que representa seguramente la clave para entender gran parte de las teorías de Ortega: la relación entre historia, vida y futuro. Es la relación que une a Hegel con el tema de los clásicos, la que une el modo de recepción del clásico Hegel con los temas fundamentales de Hegel para Ortega, la que vincula la teoría de los clásicos en Ortega con la solicitud que nos pide para él mismo: que lo tratemos como a un clásico, pero en su sentido. Ahora bien, la relación entre historia y futuro tiene, a su vez, otra clave interpretativa: el tema de las profecías.

Ya en la definición del espíritu hegeliano como actividad, movimiento y esencial agilidad se perciben las conexiones y las diferencias entre Hegel y Ortega: se admite, para la vida, el movimiento y la agilidad, pero no la vuelta a sí. Éste es, en el fondo, el hilo que guía la relación entre Ortega y Hegel, pues al primero le interesan caracteres determinantes del proceso del espíritu, su esencial agilidad, pero no sus finales, ni, por supuesto, que tales caracteres remitan a un espíritu. Esa esencial agilidad, más que a Hegel, remite a Fichte. Ortega lo dejará claro en la *Meditación de Europa*, cuando escriba: "el hombre, como persona o como colectividad, es siempre una ecuación entre su ser inercial –receptivo, tradicional– y su ser ágil –emprendedor, afrontador de problemas" (*Oc*83 IX, 279). A ese texto añadirá una nota determinante, que puede ya entenderse desde el contacto con Hegel que venía manteniendo desde hacía veinte años, y que permite ver qué es exactamente lo que buscaba Ortega en Fichte, Leibniz o el propio Hegel, a pesar de la temática de la superación del idealismo, o, mejor, permite ver qué es aquello con lo que quería quedarse Ortega después de la superación del subjetivismo:

> Empleo el término de «ser-ágil» en homenaje al genio enorme de Fichte, el primer pensador que define al hombre como siendo primaria y fundamentalmente *reine Agilität*. Sería, de todo el pasado, el filósofo más actual si no le estorbase su patetismo constante, ingenuo y predicante. En Fichte llega a madurez la grande idea de Leibniz, por tanto, la gran idea alemana de que la realidad, la sustancia no es forma, como creían los griegos –aun los que intentan superar-

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

> se como Aristóteles, o como tras ellos creyeron los escolásticos– y han creído siempre los mediterráneos, sino que es *vis activa*. Ahora bien, qué sea una realidad consistente en actividad, dice Leibniz, *arcus tensi illustrari potest*, puede representarse por un arco tenso hacia algo. Por eso, desde mis veinte años la portada de mis libros españoles lleva un arquerito salvaje lanzando su flecha. Pertenezco a la tribu de los flecheros (*Oc*83 IX, 278-279).

No hay mejor explicación que esta metáfora: Ortega no puede admitir una historia sin futuro –como la de Hegel, según la lectura de Ortega– porque él pertenece a la tribu de los flecheros. Pero la relación no es únicamente con Fichte y con Leibniz, y en esos textos de los años cuarenta, sino también con Hegel y en la situación de finales de los veinte y comienzos de los treinta. La conexión no es gratuita, sino que se apoya, por ejemplo, en ideas ya presentes en el "Hegel y América": "Ese Espíritu, que, consistiendo en un conocerse, consiste en una actividad, en un movimiento y esencial agilidad que le lleva del ignorarse hasta el saberse. Va, pues, pasando de idea en idea hasta arribar a la idea completa de sí, hasta volver en sí, como un jerifalte que vuelve al puño, si el puño fuera un jerifalte" (II, 668). Si en Fichte y Leibniz aparece esa realidad como actividad, como agilidad, por su parte "Hegel ha sido uno de los últimos filósofos para quienes el universo es algo real. Después de él vino el diluvio del fenomenalismo en todas las formas, formatos y variantes posibles. Como ahora sentimos –y no sólo sentimos– la urgencia de redescubrir la realidad tras de los meros fenómenos, más allá de todo relativismo, el contacto con Hegel, ya que no nos conquista, nos corrobora" (II, 668). Si se tiene en cuenta que esa realidad que Hegel descubrió fue el espíritu, y que éste se constituye como actividad y agilidad, evolución y movimiento, los caracteres se presentan idénticos. El problema de Hegel, y por eso "no nos conquista", es que su realidad no es humana, no es vital: para Ortega, la actividad y agilidad del espíritu se desperdicia en un marco lógico.

El hombre como ecuación del ser inercial y el ser ágil, o, de otra manera, de ser desde el pasado y ser hacia el futuro, muestra el punto culminante que ocupa toda categoría de actividad, de movilidad, pero en el sentido de Ortega, y que explica tanto su atracción como su repulsa por el concepto hegeliano de espíritu. Es en estos caracteres móviles donde se asienta la reunión de vida e historia, donde se explica la insistencia de Ortega en los talantes de acción, de aventura, de héroe y, por supuesto, donde se muestra el significado del arquero en sus dos referencias, la de la tensión, la del esfuerzo, y la de la dirección, la del proyecto. El conjunto exige la inseparabilidad de pasado y futuro, la presencia de la historia entendida en los caracteres vitales que la muestran determinando un futuro, definiendo cómo se ha llegado a cierto punto, cómo ha

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

tenido lugar el proceso, cuáles son las potencialidades, cuáles las posibilidades que tenemos y que deberemos amoldar a ese futuro como proyecto que rige nuestra actuación. Por esto el tema de los clásicos y el de la recepción deben ser siempre leídos en relación con éste del futuro, y por eso insistía yo al inicio que el tiempo de la nueva edición de las *Obras completas* no es sólo el presente sino también, y sobre todo, el futuro, entremezclando así, de un modo quizá demasiado atrevido, las cuestiones editoriales con las temáticas propias de la filosofía de Ortega.

A Ortega, en 1916, años antes, por tanto, de la aparición de los artículos sobre Hegel, no le importaba que eso activo, potencial, vital, histórico, recibiera un nombre u otro: "Llámesele alma, conciencia, espíritu o como se quiera, eso que somos consiste en un haz de actividades, de las cuales unas se ejecutan y otras aspiran a ejercerse. Consistimos, pues, en un potencial de actos: vivir, es ir dando salida a ese potencial, es ir convirtiéndolo en actuación" (II, 221), y, al hacerlo, gastándolo, consumiéndolo: "La vida, señores, es un fluido indócil que no se deja retener, apresar, salvar. Mientras va siendo, va dejando de ser irremediablemente" (II, 627). Ése es el talante histórico, la conexión de pasado y futuro, el carácter activo de la vida, que rige de modo explícito la relación con el tema de la recepción y los clásicos. A partir de estos contextos se entiende el sentido de la historia que no se consuma nunca, frente a la, para Ortega, historia sin futuro de Hegel. Por esto el enfrentamiento entre vida y espíritu: la vida es futuro, el espíritu consiste en su regreso a sí. Y, sin embargo, ese mismo espíritu es el que Ortega entiende como la realidad universal que Hegel descubre, y, en este sentido, conecta con la urgencia de "redescubrir la realidad".

El contacto se produce con eso que Ortega –basándose en una traducción demasiado forzada– llamaba "la máxima averiguación de Hegel", el "pensamos con las cosas" (V, 245), y la acusación general a la modernidad de pérdida de la sensación de realidad. Hegel habría reencontrado esa sensación; el problema estaría en que la realidad que siente no es la misma que la de Ortega: la de Hegel es espíritu, la de Ortega es vida, realidad histórica. O, de otro modo, el problema es siempre el mismo: se admite el carácter real, histórico, pero sin espíritu, se admiten ciertos caracteres de éste, pero aplicados a la vida y a la traducción que ejerce ésta sobre ellos. Hegel es "bueno" como compensación respecto al "fenomenalismo", pero no hay que detenerse en él. Por fenomenalismo está entendiendo ahora Ortega un sentido general, con caracteres únicamente negativos, de desatención por la vida como realidad radical y atención única hacia aspectos que olvidan el marco esencial y se centran en relativismos y positivismos futiles. Hegel habría descubierno la realidad absoluta que éstos pasaban por alto; la diferencia con Ortega será de contenido, el con-

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

tenido de esa realidad, el espíritu frente a la vida como realidad histórica. Por esto el problema de la relación entre tiempo e historia. Si para Hegel el carácter lógico de la idea exige la proyección en el tiempo de los estadios lógicos, representados siempre por algún pueblo, para Ortega ese tiempo, primero, no tiene nada que ver con estadios lógicos y, segundo, se trata de constituirlo como nuestro tiempo, esto es, con los caracteres de realidad histórica y vital. El marco temporal de la historia no remite para Ortega únicamente a su continuidad, sino también a su contemporaneidad, por lo que el tiempo histórico siempre tiene que posibilitar su conversión en nuestro tiempo, y, por ello, exige los caracteres de futuro. Esto sólo es posible si la historia abandona su marco lógico y adquiere el talante vital, si es capaz de adquirir un modo de expresión biográfico en el que el pasado siempre sea visto en términos de futuro.

Cuando Ortega culmina el artículo sobre Hegel y América citando el párrafo con el que Hegel cierra su exposición de "El Nuevo mundo", párrafo del que, en realidad, ha partido Ortega, y lo deja sin comentar, ya está mostrando cuál ha sido en concreto el enfrentamiento, que ya aparecía expuesto en *El tema de nuestro tiempo*: es el enfrentamiento entre Hegel y Schlegel, y es a éste a quien sigue Ortega. El texto de Hegel que culmina el "Hegel y América" es el siguiente: "Como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérnoslas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no sólo ha sido y no sólo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta"[4]. Ortega escribe en cursiva las primeras líneas del párrafo, cursivas suyas, no de Hegel. Aunque no comente el texto, el simple hecho de presentar subrayado ese "*como país del porvenir, América no nos interesa; pues el filósofo no hace profecías*" (II, 679), es toda una declaración de intenciones. Hay que salir del artículo sobre Hegel para entenderla, y hacerlo intentando encontrar una contraposición a esa hegeliana ausencia de profecías. En *El tema de nuestro tiempo* ha concretado Ortega el contexto del modo siguiente:

> Acaecen en una época mil azares imprevisibles; pero ella misma no es un azar, posee una contextura fija e inequívoca. Pasa lo propio que con los destinos individuales: nadie sabe lo que le va a acontecer mañana, pero sí sabe cuál es su carácter, sus apetitos, sus energías y, por tanto cuál será el estilo de sus reacciones ante aquellos accidentes. Toda vida tiene una órbita normal preestablecida, en cuya línea pone el azar, sin desvirtuarla esencialmente, sus si-

[4] G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Ed. J. Gaos. Madrid: Alianza, 1994 (5.ª reimp.), p. 177.

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

> nuosidades e indentaciones. / Cabe en historia la profecía. Más aún: la historia es sólo una labor científica en la medida en que sea posible la profecía. Cuando Schlegel dijo que el historiador es un profeta del revés, expresó una idea tan profunda como exacta[5].

La idea de la profecía en la historia aparecerá constantemente en Ortega, pero la referencia (explícita) a Schlegel únicamente la repetirá una vez más, en *En torno a Galileo*. Será ahí donde Ortega enfrente a Hegel y a Schlegel, pero la referencia a éste último no la muestra en el "Hegel y América". Aquí únicamente aparece, en cursiva, ese "el filósofo no hace profecías" de Hegel. Ahora bien, en ninguna de las dos apariciones de la idea de Schlegel muestra Ortega de dónde la tomó: es uno de los fragmentos del primer *Athenaeum*, de 1798, concretamente de los *Fragmente* de August Wilhelm Schlegel: "der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet"[6], el historiador es un profeta vuelto hacia atrás, de espaldas, o, como escribe Ortega, puesto del revés. La interpretación habitual de la idea de Schlegel remite al carácter religioso de su filosofía de la historia, a la "palabra creadora de Dios como llave para el correcto entendimiento" del conjunto de acontecimientos históricos[7]. Ortega, por su parte, utilizará al historiador como profeta del revés en un sentido muy determinado.

El enfrentamiento se produce entre el filósofo que no hace profecías de Hegel y el historiador como profeta del revés de Schlegel. Y, sin embargo, ese mismo enfrentamiento explicitará la relación entre Ortega y Hegel. En Hegel, el filósofo no hace profecías porque sigue los mandatos de una razón lógica, eterna, que se lo impide, al mostrarle que la historia únicamente tiene que ver con lo que ha sido y lo que es, no con lo que será; en Ortega, después de la crí-

---

[5] José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*. Ed. Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos, 2002, pp. 59-60.

[6] August Wilhelm SCHLEGEL, "Fragmente", en *Athenaeum*. Ersten Bandes Zweites Stücks, Berlin, 1798. Reimpresión: August Wilhelm SCHLEGEL / Friedrich SCHLEGEL (Hrsg.), *Athenaeum. Eine Zeitschrift*. Erster Band, erstes und zweites Stück. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, p. 196.

[7] Jean-Jacques Anstett, en la introducción a su edición de las lecciones de Friedrich Schlegel sobre filosofía de la historia, explica el fragmento de este modo: "Da der christliche Geschichtsphilosoph immer wieder an das uranfängliche Wort Gottes anknüpft und gemahnt, ist er wahrhaft «ein rückwärts gekehrter Prophet», nicht aber, weil für ihn die Erkenntnis der Wirkungen gewisser Ursachen in der Vergangenheit deterministisch auf die Wiederkehr derselben Wirkungen bei den gleichen Ursachen für die Zukunft schliessen liesse, sondern weil das schöpferische Wort Gottes der Schlüsel zum richtigen Verständnis vom Seienden und Werdenden, vom Alten und Neuen ist; insofern gehören Geschichte und Prophetie zusammen". Jean-Jacques ANSTETT, "Einleitung", en: Friedrich SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte. In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828. Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe, IX.* München, Paderborn, Wien: Ferdinand Schöningh, 1971, p. XLIX.

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

tica al carácter lógico y eterno de esa razón –aunque no a la razón en la historia–, las profecías vienen exigidas por la propia razón vital e histórica. O, de otro modo, al sustituir en la historia la razón lógica por la razón vital e histórica Ortega puede quedarse con el historiador como profeta de Schlegel frente al filósofo hegeliano carente de ese poder. Y de este modo se ve claramente cómo mantiene Ortega su relación con los clásicos: tanto de Hegel como de Schlegel utiliza "aquello que es instructivo para sus problemas" y, del mismo modo, les aplica su propia teoría de los clásicos, usándolos para "su propia salvación".

Para Ortega, la idea del historiador como profeta del revés, nada más y nada menos, resume toda la filosofía de la historia. Sin citar a Schlegel, escribirá en *La rebelión de las masas*: "Es falso decir que la historia no es previsible. Innumerables veces ha sido profetizada. Si el porvenir no ofreciese un flanco a la profecía, no podría tampoco comprendérsele cuando luego se cumple y se hace pasado. La idea de que el historiador es un profeta del revés resume toda la filosofía de la historia. Ciertamente que sólo cabe anticipar la estructura general del futuro; pero eso mismo es lo único que, en verdad, comprendemos del pretérito o del presente"[8], y años antes, en *El tema de nuestro tiempo*, "creo, pues, que no parecerá aventurada la expresión antecedente, según la cual la ciencia histórica sólo es posible en la medida en que es posible la profecía"[9]. Ahora bien, ¿cuál es exactamente el sentido que Ortega concede a la profecía? El contexto remite a los caracteres de la vida como ejecutividad. La vida no es una realidad cuyo ser le es dado al hombre, "como le es dado a la piedra" (V, 567), que recibe su ser de un modo inmediato y está terminada ya en su comienzo, sino que la vida humana hay que hacerla, y, por ello, está dirigida por las connotaciones de futuro que determinen ese hacer. En este sentido la vida es profecía constante, continua anticipación de futuro, en tanto solicita la anticipación de una dirección antes de dar cualquier paso, un proyecto previo a cualquier efectivización, cualquier elección. Éste es el carácter profético de la vida como futurición, cuya ejecutividad remite también al modo de la relación con los clásicos: éstos nunca están terminados, sino que constantemente tienen cosas que decir.

En la historia el marco se amplía. No se trata ya de individualidades, de vidas individuales, sino de épocas, de hacia dónde va una época, de dónde viene, por qué es como es. Es aquí donde se encuentran Hegel y Schlegel –el enfrentamiento deviene encuentro–, en tanto el tiempo de la historia única-

[8] José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Ed. Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos, 2003, p. 180.

[9] José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*. Ed. cit., p. 62.

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

mente revierte en nuestro tiempo si podemos hallar un sentido en el proceso que lo ha formado y, así, configurar un pasado que ya era futuro. Pero marcar ese proceso sólo es posible si pueden determinarse las leyes, las razones de la historia, de lo que se deduce, a su vez, que la profecía sólo es posible si hay leyes históricas. O, expresado de un modo más concreto, puede afirmarse que la profecía de Schlegel tiene sentido si asume el carácter racional de la historia, de Hegel. En la unión entre ambos se sitúa Ortega, y es el resultado de tal enfrentamiento el que exige el carácter vital de la razón histórica. Los clásicos, Hegel y Schlegel, convergen así, al ser "utilizados para nuestros problemas", en el propio Ortega. Ahora bien, estos dos caracteres, la historia de Hegel y la de Schlegel, Ortega sólo los presenta unidos al comienzo de la lección XI del curso *En torno a Galileo*:

> La realidad histórica, el destino humano avanza dialécticamente, si bien esa esencial dialéctica de la vida no es, como creía Hegel, una dialéctica conceptual, de razón pura, sino precisamente la dialéctica de una razón mucho más amplia, honda y rica que la pura –a saber, la de la vida, la de la razón viviente. / Pero claro es que si al reconstruir nosotros el pasado mediante la historia, hallamos que cada nueva época o estadio emerge del anterior con una cierta lógica o, dicho de otro modo, que a cada forma de vida sucede otra que no es cualquiera, sino precisamente una que la anterior predetermina, quiere decirse que también será posible en alguna medida lo contrario, a saber, viviendo en una época vaticinar cómo sera en sus líneas generales la inmediata futura, en suma, que es en serio posible la profecía. Schlegel solía decir que un historiador es un profeta del revés, pero yo sostengo que eso implica también que el profeta es un historiador a la inversa, un hombre que narra por anticipado el porvenir (*Oc*83 V, 135-136).

En la vida individual, ese carácter profético conduce a la vida como obra de imaginación, a la construcción del hombre por sí mismo, a su propio novelarse, pero también al que "construye" a sus propios clásicos llevándolos hasta sus problemas, el que los hace futuros. Es necesario vivir para el futuro, y contar con la historia como ciencia profética que, por lo menos, permita intuirlo o verlo a grandes rasgos. Para ello, la historia y la vida no pueden permanecer entendidas como una mera sucesión de azares, de hechos, sino que tiene que haber algo que los estructure, que les remita una razón y un sentido. Éste es el carácter de ciencia histórica, que pone en contacto historia y vida, y que se inicia en la razón lógica de Hegel, la cual, a su vez, es superada al conferirle carácter vital, histórico. Se trata del carácter de historiología, de la historia como ciencia que exige una razón, una ley: si se entiende el proceso histórico

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

como una serie de peripecias sin ley, entonces "no es posible, por tanto, ciencia histórica, ya que ciencia sólo es posible donde existe alguna ley que pueda descubrirse, algo que tenga sentido y que, por tenerlo, pueda ser entendido. / Pero la vida no es un proceso extrínseco donde simplemente se adicionan contingencias. La vida es una serie de hechos regida por una ley"[10]. Por ello, por el hecho de que los acontecimientos tienen un sentido y remiten a leyes históricas, profetizar el futuro sigue la misma operación intelectual que conocer el pasado: completar una línea, una ley, una estructura, continuar los pasos marcados. No se profetizarán hechos particulares o concreciones, pero sí talantes, tonos y estilos. Es el carácter futuro del pasado, la contemporaneización de toda historia mediante la conversión del tiempo en nuestro tiempo, lo cual posibilita utilizar la historia como previsión: "Cuando el sentido histórico se perfecciona, aumenta también la capacidad de previsión"[11].

Ahora bien, en Ortega las intenciones son muy claras: la capacidad de profecía vale para todo tiempo, pero a él el que le interesa es el suyo, su época, y su país, y su historia... pero no como finales, sino como inicios. Del mismo modo, también los clásicos tienen que adaptarse a las exigencias del tiempo nuevo, del presente. El clásico, precisamente por serlo, es un clásico de su tiempo, pero para el nuestro. Como en la vida y en la historia, también en el clásico, al ser historia viva, a través de su recepción se unifican con el pasado los otros dos modos temporales, el futuro y el presente, remitiendo a los problemas y exigencias que nos plantea nuestro propio tiempo.

Es cierto que Hegel, mediante la articulación de razón e historia, tiene "la ambición de justificar cada época, cada etapa humana, evitando la indiscreción del vulgar progresismo que considera todo lo pasado como esencial barbarie" (II, 669), pero la justificación de Hegel remite a las exigencias del concepto, al poder del presente, que utiliza todo pretérito como medio para llegar hasta él. La historia en la interpretación progresista carecía de interés porque "consistía simplemente en seguir todo derecho en una dirección preestablecida, por tanto, sin peripecia ni innovación"[12]. Pero el hombre es un animal de novedades, añade Ortega en nota a ese texto de las lecciones de 1928 en Argentina. No quiere restricciones, sino inseguridades, inquietudes, posibilidades... en una palabra: futuro. Ni el optimismo de Hegel, que muestra cómo todo pasado ha existido para que nuestro presente sea tal como es, ni el talante de seguridad, de quietud del progresismo son caracteres del tiempo nuevo. Hegel se enfrenta a la negación del pasado por parte del vulgar progresismo, Ortega

---

[10] José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*. Ed. cit., pp. 60-61.
[11] *Ibid.*, p. 62.
[12] José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*. Ed. J. L. Molinuevo. Madrid: F.C.E., 1996, p. 273.

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

no soporta el optimismo de Hegel: "El optimismo sin reticencia que esta actitud de Hegel revela es un punto de contraste para definir el cambio de sensibilidad que en los últimos años ha experimentado el alma «moderna», sobre todo la europea. El «moderno» no se cree ya tan ingenuamente la edad definitiva" (II, 669), y no se la cree, entre otras cosas, porque uno de los caracteres de la nueva sensibilidad es la ausencia de tiempos definitivos.

Es la crítica a Hegel y a su presente definitivo desde las lecciones de Argentina en el 28, en textos que luego utilizará Ortega en *La rebelión de las masas*. Es la crítica a Hegel desde los caracteres de nuestro tiempo, de la nueva sensibilidad: "Nuestro tiempo, en efecto, no se siente ya definitivo, al contrario, en su raíz misma encuentra oscuramente la intuición de que no hay tiempos definitivos, seguros, para siempre cristalizados, sino que, al revés, esa pretensión de que un tipo de vida –el llamado de «cultura moderna»–, fuese definitivo, nos parece una obcecación, y estrechez inverosímil del campo visual. Y al sentir así sentimos una deliciosa impresión de habernos evadido de un recinto angosto y hermético, de haber escapado y salir de nuevo bajo las estrellas al mundo enorme, profundo, imprevisible e inagotable, donde todo, todo es posible"[13], todo, tanto lo bueno como lo malo. Si hay algo que le impide a Ortega la aceptación de ese optimismo hegeliano es la inseguridad que se desprende del momento en que está escribiendo.

En "Hegel y América", por tanto, la intención de Ortega no era únicamente criticar la interpretación hegeliana de América sino, al hacerlo, mostrar la diferencia de sensibilidades. No sólo enfrentar la historia hacia adelante con la historia definitiva de Hegel, sino, sobre todo, dos talantes, el de los tiempos detenidos frente al de los tiempos móviles, el del optimismo frente al de la inseguridad, el de la sensibilidad de la razón pura frente al de la nueva sensibilidad de la razón vital e histórica. La crítica de Ortega a la situación hegeliana del tiempo en la historia responde a las necesidades de conformar ese tiempo como nuestro tiempo. Así, tal crítica desde la nueva sensibilidad es la que explica el ataque en este momento al sistema de Hegel. Este sistema es el de la historia, con un presente definitivo, y su crítica la que procede también de la historia, pero la de la razón vital e histórica, la de nuestro tiempo:

> A mí me abruma la cantidad de gratitud que esta idea me impone para esos seis mil años y esos miles de millones de hombres que se han fatigado en producirme. Pero ésta es la dimensión de ingenuidad que reside en el hegelianismo –de ingenuidad y de crueldad imperial. Es un pensamiento de faraón que mira el hormiguero de trabajadores afanados en construir su pirámide. A él debe el sis-

[13] *Ibid.*, p. 264.

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

> tema de Hegel su carácter de sistema cerrado, sin evolución más allá de sí mismo, sin mañana. El presente, para Hegel, no es un tiempo cualquiera; es éste y sólo éste. Y por eso nuestro presente no cambiará en nada esencial, perdurará idéntico, sin preterir jamás. (El estado de espíritu de un Trajano cuando edifica sus edificios eternos). [...] Prisionero de su propia perfección, hieratizado en ella, se condena el presente a una perdurabilidad que a mí me parecería desesperante. La etapa actual de la historia sería, por fin, la meta lograda, el lugar apetecido, en busca del cual todo el pretérito se afanó, se movió y, por lo mismo, pasó. Si yo estuviera convencido de esta idea hegeliana y me sintiese adscrito a este eterno presente, se me iría con nostalgia el alma hacia el pasado, que era un camino y un andar –no, como el presente, un haber llegado y reposar. Como Cervantes decía, es preferible el camino a la posada (II, 669-671).

Es importante la referencia a la frase de Cervantes. Incluso puede explicarse la crítica al presente eterno de Hegel mostrando únicamente los contextos de las distintas utilizaciones por parte de Ortega de esa preferencia del camino por la posada. Es la crítica a los tiempos detenidos, pero también a los autores y lecturas detenidos. Preferir el camino a la posada no sólo es una metáfora explicativa de los conceptos de historia y vida en Ortega, sino también su relación con los clásicos: los clásicos siempre están en camino, siempre tienen algo que decir, nunca aparecen detenidos. Estando en camino, continúan siendo clásicos, pero, a la vez, adecúan sus instrucciones a los momentos de presente. Por esto, puede entenderse como determinante la "historia" de la referencia de Ortega a Cervantes, la referencia a preferir el camino a la posada.

La primera vez que tal cita aparece en los escritos publicados de Ortega es en 1911, en "Libros de andar y ver", para resaltar la prioridad de la búsqueda de la felicidad sobre la felicidad lograda y, por tanto, que "la dicha no está en el placer, sino en la marcha hacia el placer; o, como Cervantes decía, que es mejor el camino que la posada" (I, 410). De nuevo se sirve Ortega de ella en 1915, en "La nación frente al Estado", para definir la vida noble: "Una vida noble no es una vida con buen éxito, sino una vida poblada de honrados intentos. Cervantes, nuestro divino y dolorido Cervantes, nos lo dice como en un supremo consejo: «Vale más el camino que la posada»" (I, 836). Reaparece en 1922, para ilustrar la misión del intelecual como inteligencia creadora, como forjador de empresas y de influencias: "La escena triunfal hace bostezar al verdadero triunfador. Lo importante en la vida es tener quehacer, una misión, una empresa, una tarea. Como Cervantes sugiere, es más sabroso el camino que la posada" (III, 384). Se utiliza de nuevo en 1928, en el texto citado, para criticar el presente eterno de Hegel, y en el mismo año la recoge Or-

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

tega en las lecciones de Argentina, mostrando la conexión de la crítica a Hegel con la sensibilidad del tiempo nuevo: "La auténtica plenitud vital no consiste en la satisfacción, en el logro, en la arribada. Ya decía Cervantes que «el camino es siempre más divertido que la posada»"[14]. Este mismo texto pasará a *La rebelión de las masas*, criticando los tiempos satisfechos, pero le añadirá Ortega una nota que interesa: "No dejen de leerse las maravillosas páginas de Hegel sobre los tiempos satisfechos en su *Filosofía de la historia*"[15]. En 1939, en la "Meditación de la criolla", comentando el "estilo" de la criolla como nuevo modo de ser mujer, y remitiendo a la necesidad de la presencia de la mujer en la nueva historiografía, vuelve a aparecer la frase de Cervantes: "Piensen que acaso tiene razón Cervantes –que tanto sabía del vivir– cuando asegura que después de todo es más divertido el camino que la posada. En la vida, amigos, lo importante no es llegar, sino ir, estar yendo" (*Oc*83 VIII, 418-519). Por último, en 1953, en la conferencia de Munich "Gibt es ein europäisches Kulturbewusstsein?" y en el contexto de que Europa debe superar las distancias y distinciones entre sus naciones para afirmar la conciencia cultural europea: "La cultura europea es creación perpetua. No es posada, sino un marchar. Ahora bien, Cervantes, que había vivido mucho, nos dice, ya viejo, que el camino es mejor que la posada"[16].

La nota que incluye Ortega en *La rebelión de las masas* es importante, y lo es porque, de nuevo, muestra la ambigüedad de la relación con Hegel: la ambigüedad de la relación con todo clásico y de toda recepción, que une un pasado y un futuro en un presente. En primer lugar, la descripión de Hegel de los tiempos satisfechos es muy similar a los caracteres que Ortega presenta tanto en las conferencias de Argentina como en *La rebelión de las masas* para definir el tiempo de plenitud, la modernidad, que precede al tiempo nuevo: los deseos agotados, el sentirse definitivo, la tristeza y el aburrimiento, etc. Pero, además, es importante porque la crítica que Ortega hace al eterno presente de Hegel estará basada en esos caracteres. Esto es, se criticará el eterno presente de Hegel con los materiales concedidos por el propio Hegel al definir los tiempos satisfechos. El tema de la recepción del clásico se encuentra tratado en toda su plenitud, mediante una paradoja espléndida: utilizar al propio Hegel para superarlo. Merece la pena citar esos textos de Hegel aludidos por Ortega:

---

[14] *Id.*

[15] José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*. Ed. cit., p. 150 n.

[16] José Ortega y Gasset, "¿Hay una conciencia cultural europea?", en Ortega y Gasset, J., *Europa y la idea de nación (y otros ensayos sobre los problemas del hombre contemporáneo)*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza (Obras de José Ortega y Gasset, 26), 1985, p. 28.

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

> Ahora bien, ¿qué sucede cuando el espíritu tiene lo que quiere? Su actividad ya no es excitada; su alma sustancial ya no entra en actividad. Su actividad sólo está ya en una lejana relación con sus intereses supremos. Sólo tengo interés por algo, mientras este algo permanece oculto para mí, o es necesario para un fin mío, que no se halla cumplido todavía. [...] La edad florida, la juventud de un pueblo es el periodo en que el espíritu es todavía activo. Los individuos tienen entonces el afán de conservar su patria, de realizar el fin de su pueblo. Conseguido esto, comienza el hábito de vivir. Y así como el hombre perece por el hábito de vivir, así también el espíritu del pueblo perece en el goce de sí mismo. Cuando el espíritu del pueblo ha llevado a cabo toda su actividad, cesan la agitación y el interés; el pueblo vive en el tránsito de la virilidad a la vejez, en el goce de lo adquirido. La necesidad que había surgido ha sido ya satisfecha mediante una institución; y ya no existe. Luego también la institución debe suprimirse. Y se inicia un presente sin necesidades. [...] Vive, pues, ahora en la satisfacción del fin alcanzado, cae en la costumbre, donde ya no hay vida alguna, y camina así hacia su muerte natural. Todavía puede hacer mucho en la guerra y en la paz, en el interior y en el exterior. Todavía puede seguir vegetando largo tiempo. Se agita, sí. Pero esta agitación es meramente la de los intereses particulares de los individuos, no el interés del pueblo mismo. La vida ha perdido su máximo y supremo interés; pues el interés sólo existe donde hay oposición, antítesis[17].

Ortega ha dejado claro que el tiempo nuevo, nuestro tiempo, es un tiempo que viene después de una época de plenitud. El tiempo nuevo no admite los finales, las conclusiones, los presentes definitivos. Para Ortega, la plenitud de vida es el horizonte abierto a toda posibilidad, y la plenitud satisfecha de la modernidad no era una apertura, sino una conclusión. El mismo carácter de conclusión es el que define al eterno presente de Hegel. Ortega identifica el tiempo satisfecho con el eterno presente, la tristeza del tiempo satisfecho con la perenne perdurabilidad del presente a la cual conduce el espíritu después de haber vuelto a sí. No es casual, entonces, que Ortega entienda como más "divertido" el camino que la posada, la transición y el avance que la conclusión. En el propio Hegel ha encontrado los caracteres de ese aburrimiento: el tiempo satisfecho es aburrido, la naturaleza –en la que no pasa nada, todo se repite siempre igual, en contraposición a la historia, que "es lo divertido" (II, 672)– es aburrida, pero para Ortega también es aburrido el espíritu hegeliano, el espíritu optimista del perpetuo presente. Lo es porque permanece en sí mismo, porque no permite la salida hacia un futuro. Pero la trascendencia co-

[17] G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Ed. cit., pp. 71-72.

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

mo lo divertido remite tanto a la apertura hacia un tiempo nuevo, como hacia un paisaje nuevo: la nueva sensibilidad, la conexión de España y América, la conexión de España y Europa. El camino más divertido que la posada no es, así, únicamente una muestra de los deseos de evolución, de progreso, sino también una definición del carácter más propio del tiempo nuevo, el carácter de posibilidad, de poder pasar cualquier cosa.

La imagen de Cervantes se presenta, entonces, en diversos momentos, desde la descripción de la vida noble como vida poblada de intentos, pasando por el carácter ejecutivo de la vida, de tener un quehacer, una tarea, hasta llegar a iluminar los rasgos de plenitud vital. El contexto siempre es el mismo: negar las detenciones, negar los estancamientos, negar el desfallecimiento en los intentos, para responder, de nuevo, a las exigencias de futuro. Y también de nuevo utilizando un modo fundamental de acercarse a los clásicos situándolos ante el tribunal de náufragos, es decir, pidiéndoles cuentas, desde sí mismos, para aplicarlos a los problemas presentes, aunque tales problemas exijan la superación de parte de las doctrinas de esos clásicos. Por ello, el historiador como profeta del revés llega hasta un punto en el que "esta nueva y más auténtica manera de ser profeta es inversa a la tradicional: el nuevo profeta será por esencia: profeta contra", indica Ortega en el curso de Lisboa sobre la razón histórica (*Oc*83, XII 269).

*****

Los clásicos de nuestros clásicos han tenido más suerte que éstos. Nuestros clásicos los recibieron de un modo espléndido, utilizándolos para sus problemas, haciéndolos presentes, salvándolos para salvarse ellos. Nosotros, por contra, no hemos hecho lo mismo con nuestros clásicos. Nos hemos limitado, en el mejor de los casos, a explicarlos, a exponerlos, y por ello, primero, no los hemos recibido y, segundo y como consecuencia, no los hemos superado. En Ortega, la recepción del clásico se muestra siempre como un proceso en dos fases: primero llegar hasta él, luego superarlo, primero la contemplación, luego la actividad, primero entenderlo, luego aprovechar lo que hay en él de instructivo para nuestros problemas. Eso es lo que hizo Ortega con sus clásicos, tanto en la teoría como en la práctica, y eso mismo es lo que nosotros no hemos hecho con Ortega con tanta frecuencia como se merecía: demasiadas veces nos hemos quedado únicamente con la primera parte, no hemos transformado el leer contemplativo en un leer receptivo, no hemos sido capaces de convertir a Ortega en un pensador futuro, que nos sirva, desde su papel de clásico, para nuestros problemas, los nuestros, no los suyos.

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

Este momento de futuro es precisamente una de las claves de las teorías de Ortega, que, con ello, tanto explica como aplica la teoría de los clásicos. Y en este tema del futuro, Hegel es fundamental. Por ello Hegel es el ejemplo perfecto: el ejemplo de un clásico que nos permite ver cómo lo recibe Ortega, pero, a la vez, el autor clave para entender el tema que explica el concepto de clásico, el tema del futuro. De Hegel toma Ortega los caracteres de actividad y agilidad del espíritu, los procesos, los movimientos, pero no los finales: admite la razón en la historia, pero no que esa razón sea una razón lógica, admite la "agilidad" del espíritu, pero no que esa agilidad sea, precisamente *del* espíritu. Y no puede admitir tal serie de caracteres precisamente porque no salvan el futuro, porque, para Ortega, Hegel no admite las profecías y no permite entender nuestro tiempo como tiempo futuro.

Ortega, entonces, necesita caracteres hegelianos –la razón en la historia, la agilidad, el proceso, el despliegue...–, pero exige la renuncia a otros. En el tema de la profecía, el enfrentamiento es maravilloso: enfrentar a Hegel con Schlegel... para quedarse con los dos, quedarse con el historiador como profeta del revés, de Schlegel, pero sabiendo que esas profecías sólo serán posibles si la historia tiene una razón –por supuesto, razón narrativa, vital, histórica, nunca lógica, pero razón a fin de cuentas–, es decir, si sigue manteniendo algunos caracteres hegelianos y prescindiendo de otros. Es la primera paradoja genial de Ortega en su enfrentamiento con el clásico Hegel: se utiliza a Schlegel para superar a Hegel, pero sabiendo que la idea de Schlegel sólo será posible si se mantiene la base hegeliana, con lo que nos hallamos ante una recepción de los clásicos en toda regla: utilizar lo que es instructivo para nuestros problemas –en este caso, los de Ortega– y salvarlos salvándonos a nosotros mismos.

Ahora bien, la segunda paradoja, la segunda muestra de ambigüedad en el tratamiento del clásico Hegel es quizá más astuta. Ortega no puede admitir el presente detenido de Hegel, el tiempo eterno; no puede admitir, para nuestro tiempo, el detenimiento de un carácter que no una el presente con el futuro, que no muestre al presente en todas sus posibilidades de futuro. Hay que atacar, entonces, ese carácter del tiempo pleno en Hegel, pero ¿cómo hacerlo? Pues utilizando al propio Hegel, al Hegel que criticaba los tiempos satisfechos en su *Filosofía de la historia*. La recepción de Hegel, en este sentido, es modélica: es preferible el camino a la posada, nuestro tiempo es un tiempo de futuro, de posibilidades, de peligros, de inseguridades... luego hay que acabar con el tiempo eterno de Hegel, y podremos hacerlo, precisamente, definiendo al tiempo anterior, a la modernidad, con todos los caracteres de los tiempos satisfechos que encontramos en Hegel. Contra los tiempos detenidos, entonces, pero también contra los autores detenidos, y, por ello, preferir el camino a la posa-

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

da no sólo refiere a la historia o a la vida, sino también a la recepción de los clásicos.

Es la diversión del tiempo nuevo, pero también la diversión de la recepción de los clásicos: las posibilidades constantes, la maravillosa capacidad de tener siempre algo útil que decir, la ambigüedad de las relaciones –acercamiento y superación, contemplación y participación, lectura y reviviscencia. Tanto la historia como los clásicos son para el futuro. El propio Ortega, como nuestro clásico, debería ser recibido a partir de los caracteres que él mismo aplica a sus clásicos. Esos caracteres dicen que hay que contemporaneizarlo, que hay que utilizar lo que sea instructivo para nuestros problemas y temas... que hay que recibirlo precisamente para superarlo, y es en su superación donde siempre tendrá algo nuevo que decir. Que a partir de ahora nos lo diga a través de una edición tan rigurosa como la de las nuevas *Obras completas* no hace otra cosa que aumentar nuestra responsabilidad en la recepción de Ortega.

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

José Ortega y Gasset
Notas de trabajo sobre la Elegancia*

Edición de **Isabel Ferreiro** *e* **Iñaki Gabaráin**
ORCID: 0000-0003-2841-6078

Introducción

Las Notas de trabajo que presentamos en este número están incluidas en una carpeta que lleva el título de "Elegancia", conservada en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset, y que contiene cuatro subcarpetas: la primera de ellas con tres notas, título de la mano de Ortega ("Seminario") y anotación de Soledad Ortega: "Como aparece"; la segunda, con diecinueve hojas, titulada "Sobre la elegancia", con fecha "1921" de la mano de Ortega y anotación de Soledad Ortega: "Como aparece"; la tercera, sin título ni fecha, consta de dos hojas y tiene también anotación de Soledad Ortega: "Falta la 1ª" (en efecto, no se encuentra la primera nota); y la cuarta y última, con nueve hojas y título de la mano de Ortega: "Elegancia".

El de la elegancia fue un tema que ocupó a Ortega sobre todo a partir de los años veinte, periodo en que puede datarse la casi totalidad de estas notas de trabajo. La relación de estos apuntes con textos de esa década es evidente, y de ella se da cumplida cuenta en las notas a pie con que se acompaña esta edición. No en vano es en un texto de 1927, "Cuaderno de bitácora", donde Ortega anuncia un trabajo sobre la materia que no llegará a concretar, si bien la reflexión seguirá presente aquí y allá en sus páginas: "Lector que me eres fiel: te prometo para un día u otro cierta *Meditación de la elegancia* que anda perdida entre mis papeles desde hace no sé cuánto tiempo"[1].

*Este trabajo se integra en los resultados del proyecto de investigación: HUM2006-11870/FISO, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia, y cofinanciado por los Fondos Europeos de Desarrollo Regional (FEDER).

[1] "Cuaderno de bitácora" (1927), en *El Espectador VII*, II, 701.

Cómo citar este artículo:
Ferreiro Lavedán, M. I. y Gabaráin, I. (2006). Notas de trabajo sobre la "Elegancia". *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 31-55.
https://doi.org/10.63487/reo.630

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

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

Quizá merezca destacarse que Ortega alude en este caso a un lector concreto, al de sus volúmenes de *El Espectador* (la mayor parte de ellos publicados en esa década de los veinte: tomos III-VII). Y es que el análisis de la elegancia cuadraba bien con el tono y el repertorio de temas que Ortega desgranaba en aquellas páginas, que procuraban elaborar un vademécum intelectual a partir de asuntos cercanos y cotidianos, como por ejemplo la moda o el amor, que en su pluma ensayística más libre y cómplice resultaban siempre elevados a rango filosófico sin perder un ápice de amenidad.

Este método intelectual nacía de una doble y profunda convicción: la necesidad de comprender lo humano y el convencimiento de que cada uno de los afanes en que emplea el hombre la vida es relevante para acceder a su conocimiento[2]. Es en esa convicción donde arraiga la dimensión sociológica del pensamiento orteguiano, plasmada en gran cantidad de sus escritos y vector paralelo de su metafísica de la vida humana, como deja patente la pareja de proyectos en que compendiaba Ortega el núcleo de su "segunda navegación": *Aurora de la razón histórica* y el "mamotreto sociológico" *El hombre y la gente*.

Este tratamiento filosófico de los fenómenos sociales (que anuncia en parte la posterior semiótica) explica, entre otras razones, el no por matizado menos intenso aprecio de Ortega por el autor de *Filosofía de la coquetería* o *Filosofía de*

[2] A este respecto resulta de lo más significativo que sea al ocuparse de la elegancia, en una conferencia cuyo texto es el más directamente relacionado con estas notas, como enseguida se verá, cuando Ortega afirme lo siguiente: "Sin embargo, no es esta verdad demasiado trivial [la elegancia existente en todos los tiempos] la que yo pretendía insinuar, sino más bien, ser característico de nuestro tiempo lo que casi nunca ha acontecido: que la vida del hombre medio sea ella elegante, que sea por tanto elegante inclusive el que no lo es por su propio don.

Pero el señor que se entera siempre un poco tarde cuando nuevas maneras de mirar se inician, oigo que me dice: ésa es una observación digna de un cronista de sociedad. [...]

Y bien, ¿qué importa? Si en la crónica de sociedad ha ido a perderse un cabo de la verdad hasta ella iremos sin ascos, sin remordimientos ni nostalgia abandonaremos las cátedras solemnes, los reverendos tratados donde la verdad falte. Ciertamente, no es lo más verosímil que en una crónica de sociedad venga a labrar su nido la discreción; pero tampoco es admisible huir *a priori* de lo que hasta el día no ha sido consagrado por el respeto. De esta manera sería imposible todo avance, todo nuevo enriquecimiento.

El hombre propende a no interesarse sino por aquellas cosas que se presentan con un gesto solemne, con un ademán patético, con un pasado de tradición que las consagra. De esta manera no podríamos avanzar. El pasado tiende a ahogarnos, pretendiendo que juntemos en nuestro angosto corazón las admiraciones que por separado han sentido los siglos. De este modo aconteciera que el mundo, todo él plenitud, tendría que quedar consagrado al culto de lo que fue, y no quedara lugar ni margen para que los hombres de hoy ni de mañana puedan vivir su vida actual en contacto inmediato y fresco con las esencias puras del vivir", *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*. Edición de José Luis Molinuevo. México: FCE, 1996, pp. 228-229.

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

la moda, presente en estas notas. Una estima que tiene su origen ya en los años de formación de Ortega en Alemania, cuando Simmel es profesor suyo en Berlín, y cuya perduración se refleja en la firma del alemán en *Revista de Occidente* y en la traducción de varias de sus obras en la editorial de dicha publicación.

Como sucedió con otros proyectos (las "meditaciones" sobre Baroja y Azorín, sin ir más lejos), en las páginas plurales de *El Espectador* alojará Ortega no pocas de las reflexiones que hubiera querido hilar en esa citada *Meditación de la elegancia*, eco inevitable de los asomos precedentes. No obstante, justo al año siguiente, en 1928, en la segunda de las conferencias del curso que a invitación de la Sociedad de Amigos del Arte impartió en Buenos Aires durante su segundo viaje a la Argentina, el filósofo ensayará una más elaborada escaramuza sobre el tema, en la cual cita "unas viejas notas", que son en su mayor parte las que ahora presentamos:

> Pero, ¿qué es la elegancia? Al preparar esta conferencia he tropezado con unas viejas notas que nunca he escrito, desarrollado ni comunicado, donde se intenta responder a esa pregunta. Yo quisiera proponer sus ideas al juicio benévolo de ustedes [...] haciendo una breve meditación de la elegancia[3].

A ellas se añaden, en el conjunto de notas que ahora sacamos a la luz, unas pocas cuartillas escritas en alemán, de diversa procedencia según se infiere de su contenido: dos de ellas pueden datarse entre mediados de los años veinte y comienzos de los treinta, pues Ortega alude en ellas a unas lecciones en su cátedra de Metafísica en la Universidad Central de Madrid; otras dos podrían situarse en la primera mitad de los cincuenta, si se entiende la alusión a los veinte años de "multiemigrado" como una referencia a su largo exilio e itinerancia tras el estallido de la guerra civil en 1936. En ambos casos se trata de anotaciones con vistas a una conferencia o ciclo de conferencias en Alemania, y reflejan la atención recurrente de Ortega al tema de la elegancia.

La inspiración de todas esas notas la expresa Ortega con exactitud en el mencionado texto "Cuaderno de bitácora":

> La elegancia es una faceta esencial de la especie humana –como la verdad, como la belleza, como la justicia. Tal vez hay otras especies de animales que tienen el sentido de lo elegante. Si se medita largamente sobre lo que es la elegancia, se descubre con sorpresa su secreto anudamiento a la raíz misma de la vida[4].

[3] *Ibidem*, p. 228.
[4] "Cuaderno de bitácora" (1927), en *El Espectador* VII, II, 701.

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

La elegancia, lejos de ser un conjunto de prácticas superficiales o frívolas, se relaciona para Ortega nada menos que con "la raíz misma de la vida". Esta consideración de la elegancia no declinará con el paso del tiempo, sino todo lo contrario, y así, en los escritos de sus últimos años serán frecuentes las alusiones al hondo significado de la elegancia entre los haceres humanos. Baste para confirmarlo este ejemplo extraído de una de las obras más ambiciosas de su "segunda navegación", *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (redactada en torno a 1947):

> Pero de 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. *Dies irae, dies illa*[5].

Este sostenido recordatorio del valor filosófico de la elegancia se modula a lo largo de su obra. En los años veinte el acercamiento a la elegancia aparece en relación con aspectos sociológicos como la moda o la estética. Pero la base filosófica de las consideraciones sobre la elegancia de estos años asoma en el citado fragmento de "Cuaderno de bitácora", cuando Ortega afirma que la elegancia es una faceta esencial de la *especie* humana, integrando ya la dimensión creativa en la meramente adaptativa[6]. La vida como lujo, como exuberante creación de formas es un pensamiento clave en el Ortega de estos años, y en la elegancia encuentra un estimulante campo de pruebas, afín, por ejemplo, al juego y al deporte, y vinculado a una ingénita expresividad de lo humano, que empezaría por el propio cuerpo[7]. De ahí que sea por entonces cuando se incorpore la elegancia al abanico de atenciones del filósofo.

Justo a partir de 1928, año que coincide con el de la mencionada conferencia bonaerense en que Ortega enhebra algunos apuntes sobre la elegancia, podemos situar la maduración de la razón histórica en la comprensión de la realidad radical "vida humana" como proyecto consistente en su propia ejecución. Sin perder la continuidad con la idea esencial de creación (que Ortega abordará en estos años también desde el concepto de *fantasía* y de la caracterización del hombre como animal *fantástico*), la elegancia se abrirá en ese nuevo marco a una dimensión ética y, sobre todo, reflejará la propia estructura de la vida humana, consistente en la elección del itinerario de un ser ejecutivo, cuya realización plena sería "hacer lo que hay que hacer" para llegar a ser quien se

[5] *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, *Oc*83, VIII, 293. Las cursivas son de Ortega.

[6] Véanse en este sentido más adelante las notas 31, 32 ó 45.

[7] En esta órbita se situarían escritos tan significativos como "El origen deportivo del Estado" o "Sobre la expresión, fenómeno cósmico", ambos de 1925.

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

es, según la divisa de Píndaro que Ortega gustaba de repetir. El ser humano sería entonces el animal *elegante*, la criatura abocada a la permanente responsabilidad y libertad de la elección y a dibujar en ella su intransferible perfil con el propósito, tal y como se dice en la última de las Notas que ahora presentamos, de alcanzar "una vida bella", o lo que es lo mismo, *elegante*.

Criterios de edición

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

Presentamos las Notas tal y como aparecen ordenadas en las carpetas citadas, con el deseo que anima esta sección de mostrar la forma en que se nos han conservado en su Archivo.

Cuando las Notas remitan a ideas contenidas en el *corpus* publicado de Ortega, se reproducirá al pie algún párrafo destacado donde se aluda al tema en cuestión, junto a la referencia de su lugar en las *Obras completas* (tomos I-VI, Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2006; para la obra póstuma se señala *Oc*83, pues se sigue aún la edición de Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983; en ambos casos se indica, tras el año de publicación entre paréntesis –o el año de redacción seguido de ? si se trata de escritos editados póstumamente–, el número de tomo en romanos y el de página en arábigos).

Cuando las notas consignan los libros utilizados por Ortega, se indica a pie de página la referencia exacta del libro mencionado. Asimismo, cuando remiten a una o varias páginas determinadas de un texto, se transcribe, siempre que ha sido posible, el párrafo o párrafos señalados por Ortega en los ejemplares que él mismo manejó. Para ello nos hemos valido de su biblioteca personal, conservada en la Fundación José Ortega y Gasset[8].

[8] En la Biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset se encuentran los siguientes libros de la biblioteca personal de Ortega relacionados con estas notas: los tres volúmenes de Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tubinga: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1921 (Tomo II que también es citado en *España invertebrada*, obra publicada en 1922 y redactada por las mismas fechas que estas notas: 1920-1922). De Georg Simmel se encuentran los siguientes libros: *Zur Philosophie der Kunst*, Postdam: Gustav Kiepenheuer Verlag, 1922; *Hauptprobleme der Philosophie*. Leipzig: Göschen'sche Berlagshanblung, 1910 (subrayado con lápices negro, azul y rojo por Ortega); *Lebensanschauung. Vier Metaphysische Kapitel*. Múnich & Leipzig: Verlag von Duncker & Humboldt, 1918 (subrayado con lápiz rojo por Ortega);

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

Respecto a los criterios de edición, se mantienen los rasgos de la pluma de Ortega, incluidos los guiones y otros signos de puntuación. Se normaliza la ortografía y se desarrollan las abreviaturas habituales de Ortega ("ej" por "ejemplo", "q" por "que", etc.). Cuando esas abreviaturas son iniciales que remiten a términos reconocibles, se mantiene la abreviatura y se completa la palabra señalando el añadido entre [ ]. Del mismo modo, todo añadido de los editores va entre [ ]. Las palabras ilegibles se señalan con [.]. Cada Nota va precedida de *. El cambio de cara o página en la ficha se marca con //, el comienzo de subcarpeta con **, y el de carpeta con ***. Los términos tachados se señalan asimismo al pie. Los subrayados de Ortega se reproducen mediante cursiva.

Schopenhauer und Nietzsche. Leipzig: Verlag von Duncker & Humboldt, 1907 (subrayado con lápices azul y rojo por Ortega); la edición española: *Schopenhauer y Nietzsche*. Madrid: Francisco Beltrán, 1915; *Goethe*. Leipzig: Verlag von Klinkhardt & Biermann, 1913 (subrayado con lápices negro, azul y rojo por Ortega); *Filosofía de la coquetería. Filosofía de la moda. Lo masculino y lo femenino*. Madrid: Revista de Occidente, 1945; *Soziologie*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humbolt, 1908 (con anotaciones al margen en tinta negra de Ortega); *Sociología*. Madrid: Revista de Occidente, 1927. Max MÜLLER, *Origine et Développement de la religion*. París: C. Reinwald et Cª, Libraires-Editeurs, 1879 (subrayado con lápiz azul, rojo y negro por Ortega).

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

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo sobre la *Elegancia*

– Simmel –

1er Sentido de sociedad.

"Complejo de indiv[iduos]" para S[immel] no es *por sí* sociedad. Sólo lo es en cuanto los I[ndividuos] están "socializados" es d[ecir] en acciones recíprocas – Éstas y *sólo* éstas son la soc[iedad]. Por tanto, el 1er sentido se reduce al 2º.

2º Sentido.

Relación consistente en la reciprocidad de acciones entre I[ndividuos]. Ej[emplo] conversar, amistad, mandar.

(La *forma* de las formas sociales es, pues, la reciprocidad).

Análisis del fenómeno "mandar"[1]– Aquí la S[ociedad] consiste exclusivamente en el puro acto "social" en su actuación.

*

Simmel –

Pero los actos lo son de I[ndividuos]. Por tanto, la S[ociedad] no es sino algo[2] I[ndividual].

Se dirá: no – es interindividual.

---

[1] [En *El hombre y la gente* leemos: "[...] al descubrir la forma –antigua para nosotros, pero aún usada por muchos pueblos– de poner el inferior sus manos entre las del superior, hago notar que la superioridad, la propiedad, el señorío, se decía en latín *in manu esse* y *manus dare* –de donde viene nuestro vocablo mandar"; y más adelante: "[…] *man-dar*, de *manu-dare*, es el imponerse porque se puede, porque se tiene poder superior, porque se es poderoso", *Oc*83, VII, 219]

[2] m [tachado]

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

Veamos[3]. El clavar es actuar sobre algo – clavo, tabla. Es una relación[4] de un I[ndividuo] con otra cosa como tal – e[s] d[ecir] en cuanto distinta del I[ndividuo]. A pesar de que el I[ndividuo] hace algo hacia y con otra cosa nadie dirá que su hacer no es individual y sólo indiv[idual]. Yo cuento al hacerlo con la respuesta de la cosa.

En el acto social la otra cosa es otro hombre. La diferencia está sólo en la respuesta presunta de éste – no en mi hacer.

Lo que es, pues, para Simmel una realidad individual

A ——— B El conjunto es una unidad irreal – de colección
| |
D ——— C

*

Cuando Simmel habla de acción recíproca entre individuos no usa formalmente este último término. La acción de A no se dirige a B *en cuanto* éste es tal individuo, sino a algo en él que puede no ser individual sino general. Para S[immel] el "cartero" es un individuo. No distingue en que el individuo sea siempre substrato último de la acción y de la pasión en el acto /o relación/[5] social y que la relación sea como tal interindividual – es decir, que en ella se relacionen A y B *porque* son los individuos que son.

Con esto desconoce y tapa precisamente // la cuestión sociológica – porque ésta consiste en que no habiendo primariamente sino individuos (primariamente = bajo un cierto ángulo visual o perspectiva ontológica) resultan realidades no individuales[6].

---

[3] a [tachado]

[4] no [tachado]

[5] [Superpuesto]

[6] [Dice SIMMEL: "El carácter sociológico de las formaciones duales consiste en asirse a las acciones recíprocas inmediatas", *Sociología*. Madrid: Revista de Occidente, [1908] 1927, I, 96. En la misma línea señala Max WEBER que la acción social es "una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo", *Economía y sociedad*. México: FCE, [1922] 1964, I, 5. A Weber es a quien Ortega en su obra hará esta crítica: "Max Weber consideraba que el fenómeno social consiste en el comportamiento de un individuo humano respecto a otro u otros individuos humanos. Lo esencial y distintivo de esta relación entre hombre y hombre es que al actuar cada uno de nosotros sobre otro individuo humano, sabemos que éste va a reaccionar frente a nuestra acción según ésta sea, lo cual nos obliga a anticipar en este comportamiento nuestro ésa su posible reacción. La piedra, en cambio, no prevé nuestra acción y por eso su reacción no es propiamente una respuesta. De aquí que nuestra relación con la piedra no sea trato, *intercourse*. Según esto, el fenómeno social consistiría en las relaciones interindividuales y nada más. El análisis de Weber definía muy bien lo característico de la convivencia humana, pero la cuestión es si la sociedad y lo social no son más que relación entre los individuos, si no son más que convivencia", cfr. "Una vista sobre la situación del gerente o *manager* en la sociedad actual", *Oc*83, IX, 733]

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

**

Proust

Los elegantes: Alcibíades, César – *el desceñido*[7]

*

Elegancia

En el que galgo ruso, cierto tipo entre el caballo de carreras y el árabe – aquél suele perder la elegancia porque los órganos de la velocidad son excesivos, éste por una complacencia en ciertas románticas curvas. Aquél se queda en una impresión de eficacia, éste de belleza (inutilidad) –

En utensilios y seres vivos la elegancia parece coincidir con la esbeltez –

Es ésta una proporción entre lo largo y lo ancho – en que lo decisivo es no tanto lo largo cuanto el que la longitud sirve de acento a la delgadez. No es lo alto lo elegante, sino lo esbelto. Y ésta es la sobriedad *de* volumen, que es la fundamental.

En el hombre la elegancia primaria es la del cuerpo, su esbeltez. En la mu // jer la elegancia de la figura suele quedar oscurecida por la gracia y la belleza. Porque /no/[8] estimamos a la mujer preferentemente por su funcionalidad[9].

Moda

Vestidos. Piénsese en qué zapatos, qué sombrero elegiría uno para que fueran elegantes – Siempre tendremos: de un lado /a)/[10] todo aquello de la forma

---

[7] [En la citada conferencia de Buenos Aires en 1928, afirma Ortega: "A mí me bastaría saber como sé, que Julio César fue un elegante y que cuidaba mucho de llevar desceñida su toga justo un poco más que era uso, para que el tema [la elegancia] me atraiga, porque si ha habido en el paisaje de la humanidad figura de varón ejemplar, esencial y completa ha sido la de éste", *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, ed. cit., p. 228]

[8] [Superpuesto]

[9] ["Y bien ¿qué figura de varón es más elegante? No hay duda: el hombre alto y sobrio de carnes, –es decir, el rectángulo vertical y la figura más simple. Lo elegante de un cuerpo es su esbeltez. En ella, con volumen de la forma más sencilla se manifiesta la plenitud de potencias zoológicas elementales, la agilidad, la elasticidad, la energía muscular, etc. En cambio, la figura de la mujer suele quedar oscurecida [por] la gracia y la belleza, que son calidades muy diferentes de la elegancia. A mi juicio se debe esto a que no estimamos, no nos interesa la mujer preferentemente por su funcionalidad, por su capacidad de cumplir esta o la otra actividad", *Ibidem*, p. 237]

[10] [Superpuesto]

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

impuesto por la finalidad del objeto – b) lo impuesto por la finalidad de expresar la riqueza de la persona – c) el cuidado de sí y el ocio. De otro lado la interpretación de todas[11] /esas/[12] formas impuestas en un vocabulario de sobriedad y precisión.

Pensar en la interferencia del momento moda en las condiciones de la elegancia. Perjuicio y fomento de éstas por aquélla –

*

Elegancia

Gestos y modales – Interesante desarrollar esto. Creo que se cumple también la definición –

Actos, conducta, sentimientos – Cogitandum. Mas una primera meditación me da también el carácter de que sólo les conviene el valor elegancia en tanto que ejemplos, signos o manifestaciones de poderíos latentes[13] –

Generales – Vemos el valor elegancia como valor de apariencias y no de realidades. La elegancia no garantiza la efectividad de esas potencias que expresa. Pero no es un valor de exterioridad, como ciertos valores de forma estética (la simetría, la clara estructura, etc[étera]) sino de *exterio* // rización[14].

*

Elegancia.

[15] ein Mahapuruscha müsse dick sein – weil sichtbar guter Nahrungsstand

---

[11] las [tachado]

[12] [Superpuesto]

[13] [*Vid.* nota 26]

[14] [En "Introducción a una estimativa" (1923) leemos: "El valor no es, pues, nunca una cosa, sino que es «tenido» por ella. La belleza no es el cuadro, sino que el cuadro es bello, contiene o posee el valor belleza. Del mismo modo, el traje elegante es una cosa valiosa, es decir, una realidad en que reside un valor determinado: la elegancia –esta distinción, decisiva para la teoría del Valor, se debe principalmente a Husserl, seguido luego por Max Scheler en su obra *Der Formalismus in der Ethik*, 1913, uno de los libros formidables que ha engendrado ya el siglo XX. Los valores se presentan como cualidades de las cosas. Busquemos en el traje elegante con los ojos de la cara esta su elegancia. Vana pesquisa. Veremos su color y su forma, que son ingredientes reales del traje. Su elegancia es invisible –es una cualidad irreal que no forma parte de los componentes físicos del objeto. Se dirá que un traje invisible, como el del rey del cuento, no puede ser elegante, que la elegancia es un atributo adscrito a cierta forma y color que un traje tiene. Es verdad, la elegancia es el valor invisible que reside en las líneas y colorido visibles del traje, es la peculiarísima dignidad que a estas formas reales pertenece. Pero la «dignidad» en sí misma es esquiva a toda visión física", III, 542]

[15] Un Dios [tachado]

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

als /Zeichen von/[16] Reichtum und Vornehmheit galt[17].

*

Elegancia

El elegante siente la necesidad de elevar la simple situación de estar presente ante los demás a un espectáculo que les dé. De este modo potencia la simple y nuda y pobre realidad de su presencia. Acaso no haya síntoma como éste para reconocer al verdadero elegante.

Sólo que eso debe estar en su punto y medida – no poner su presencia al servicio de su espectáculo, que es una degeneración de la elegancia.

*

Elegancia

Puede ser en: cosas naturales (la forma de un perro, la línea de una montaña), artificiales (un utensilio, un vestido, un automóvil), los[18] gestos de una persona[19].

---

[16] [Superpuesto]

[17] [Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II. Hinduismus und Buddhismus*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1921, p. 152. Texto subrayado por Ortega con lápiz rojo en su ejemplar. Traducción: "Un *mahapurusha* debía estar gordo – pues un estado alimentario visiblemente bueno se tomaba como signo de riqueza y elegancia".

Ortega aludirá al *mahapurusha* en la citada conferencia de Buenos Aires de 1928 al hilo de una reflexión sobre la elegancia oriental: "Pero yo no oculto a ustedes que contra esta teoría de la elegancia hay una fatal objeción. Si el prototipo de lo elegante es el cuerpo esbelto del varón y lo es porque expresa toda un serie de potencias vitales lujosas, de extremo activismo, de afán de movimiento, de carrera, de agilidad, de elasticidad, nos encontramos con que en todo el Oriente lo elegante es la obesidad.

¿Cómo se compagina lo uno con lo otro? Fuera fatal para la teoría no hallar salida ni compostura. En cambio, si esta teoría explica no sólo su norma europea sino también su excepción oriental, habría conseguido lo más a que puede aspirar una teoría, que es a un tiempo aclarar la regla y la excepción. En efecto, el Apolo chino, el Dios de la literatura, es un mandarín obeso, ventripotente, que con su corpulencia abruma a un caballito blanco. El Budha, retoño de la estirpe más elegante, la de los Shahyas, es representado como una figura inactiva, sentada, quieta, con formas tendientes siempre a la obesidad.

Pero más aún, en los libros indios, sobre todo en los libros de corte ritual, se dice una y otra vez que el *Mahapurusha*, es decir, el *gentleman*, el hombre distinguido, debe ser grueso para que se note que ha comido bien y no necesita trabajar", *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, ed. cit., pp. 237-238]

[18] actos [tachado]

[19] [De nuevo, en la citada conferencia bonaerense de 1928, leemos: "Pueden ser elegantes ciertos utensilios y manufacturas humanas, la forma de un jarrón, la línea de un automóvil, la fa-

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

Sus actos – una cierta manera de comportarse en una situación – en fin, los sentimientos, ("la melancolía propia a toda alma bien nacida")[20].

Pero no es un valor originariamente moral – no sólo porque incide también en sustratos no morales sino aun cuando adviene a actos personales – Intúyase la // extrañeza entre el valor de bondad moral y el de elegancia – Tal vez son incomportables[21].

[22]

Prueba elegante en matemática – [23]

Expresión literaria elegante –

¿En qué consiste? Tal vez haya que dejar a un lado la elegancia de carácter. En los demás fenómenos parecen por lo pronto darse como esenciales la so-

---

chada de un edificio, el gálibo de un yate, el corte de un vestido. Pero también son elegantes ciertas cosas de la naturaleza, el perfil de una serranía, el álamo en forma de huso, la planta de un caballo o de un toro. El hombre puede poseer la elegancia en la figura de su cuerpo, pero también en su alma o modo de ser; y hay gestos elegantes y hay acciones que lo son, puesto que existe una elegancia moral que no es igual a la simple bondad u honestidad", *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, ed. cit., p. 231-232.

Años después, en el "Prólogo a *Aventuras del Capitán Alonso de Contreras*" (1943), volverá a insistir: "[…] toda actividad humana […] tiene su posibilidad de elegancia" (VI, 334). Y seguirá recordando en varios textos, como en *Origen y epílogo de la filosofía* (1953), por ejemplo, que "Elegante es el hombre que ni hace ni dice cualquier cosa, sino que hace lo que hay que hacer y dice lo que hay que decir", *Oc*83, IX, 350]

[20] [Nuevamente, en la conferencia de Buenos Aires de 1928: "En fin, hasta hay sentimientos elegantes, porque es curioso recordar que dos seres tan distantes en todo como Aristóteles y la reina gótica doña Blanca de Navarra, coinciden casi en las palabras de esta misma frase: «la melancolía, propia de toda alma bien nacida, la melancolía es un sentimiento elegante; no lo es la tristeza»", *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, ed. cit., p. 234.

Hoy, esta célebre referencia aristotélica de la literatura sobre la melancolía (*Problemata*, XXX, 1, 953a), se conoce como de Pseudo-Aristóteles y se atribuye a Teofrasto]

[21] [En *El tema de nuestro tiempo* (1923) leemos: "[...] todo valor positivo es siempre superior, equivalente o inferior a otros valores. Cuando tenemos la clara intuición de dos cualesquiera notamos que el uno se eleva sobre el otro, se sobrepone a él, quedando ambos situados en diferente rango. La elegancia de un traje se impone a nuestra estimación, porque es un valor positivo; pero si la confrontamos con la honradez de un carácter vemos que sin perder aquélla su calidad de estimable se supedita a ésta", III, 596]

[22] ¿En qué consiste? [tachado]

[23] [De nuevo, en la conferencia de Buenos Aires de 1928 hallamos el desarrollo de este apunte: "En la matemática hay soluciones elegantes, y en la literatura elegantes expresiones. […] ¿A qué llama el matemático solución elegante de un problema, demostración elegante de un teorema? Nótese que a la matemática le interesa estrictamente resolver y demostrar. Como las soluciones y demostraciones inelegantes a la postre lo logran lo mismo que las elegantes, quiere decirse que la elegancia matemática rebasa de las virtudes estrictas de la matemática, que es algo superior o por lo menos ajeno a esta ciencia, y que viene súbitamente a resplandecer y penetrar dentro de ella. Se dice que una demostración es elegante cuando se consigue probar un teorema con el menor número de ideas intermediarias [...]

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

briedad y precisión con que es resulta una finalidad mayor. La sobriedad y precisión (evidencia y claridad) con que en la forma se manifiesta una[24] /eminente/[25], al menos, excelente potencia funcional. Ej[ejmplo] un yate, el auto Rolls-Royce[26].

Pues bien, yo diría que la elegancia matemática consiste en hallar la línea intelectual más corta entre un teorema y su demostración. Donde se elimina lo sobrante hay elegancia.

Entonces, se me hará observar, la elegancia matemática es simplemente economía intelectual. Se trata con ella de ahorrar esfuerzo, de suprimir elementos innecesarios. Pero aquí nos encontramos con lo peregrino y sustancioso del caso. El matemático sabe muy bien que la economía lograda por la elegancia es prácticamente mínima e inoperante y, en cambio, se da cuenta de que su emoción y su entusiasmo por el sesgo elegante de un razonamiento son provocados precisamente por lo contrario que un ahorro de esfuerzo. Lo que aplaude es que el elegante ha sabido hallar una prueba la cual por ser más breve es precisamente más difícil de encontrar, por tanto, que ha empleado un sobrante de fuerza intelectual más allá de la requerida, que ha hecho, pues, sin aparente esfuerzo algo más difícil y superfluo. Y, en efecto, la prueba elegante es la manifestación de un intelecto rebosante y elástico, que supera la dosis exigida, que representa un exceso de potencia, un hijo de la mente. Hay otras formas opuestas de manifestarse este lujo y esta sobra de potencia, por ejemplo, la que consiste en complicar excesivamente los problemas. Entonces no hay elegancia. Por lo visto, reside ésta en la expresión sobria de una lujosa, exuberante capacidad que la matemática no necesita, que le es añadida y como regalada. Ya el hecho de que en una ciencia como ésta donde todo anda sometido a rigorosa disciplina, que tiene unas maneras y unos hábitos tan conventuales aparezca de pronto esta palabra elegancia, siempre fragante de aromas mundanales nos indica que bajo ella el matemático siente un entusiasmo más que matemático, la jocundia de percibir en medio de su severa labor la pura dote vital del hombre que es el talento, no el talento como facultad especializada sino como poder primario y universal fuente inagotable de que proceden los otros talentos menores y forzosos", *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, ed. cit., pp. 233-234]

[24] gran po [tachado]

[25] [Superpuesto]

[26] [Nuevamente, hallamos el desarrollo de esta idea en la citada conferencia de Buenos Aires de 1928: "Si ahora nos preguntamos en qué consiste la elegancia atribuida a la línea de un automóvil o al perfil de yate nos encontramos con lo siguiente: son ambos artefactos creados para resbalar velozmente el uno sobre las calzadas, el otro sobre la espalda del mar. Ahora bien, nos parece que el automóvil ha llegado a su línea más elegante cuando visto en sección tiene la figura de rectángulo alongado y tendido sobre su lado mayor. Parejamente el yate ha de ser largo y estrecho. ¿Es esto un azar? Sabido es que el hombre no puede mirar una figura geométrica sin inyectar en sus puras líneas exánimes cierto dinamismo; que no podemos ver una columna bajo un frontis sin verla dotada de un esfuerzo que la hace sostener el frontis ni a éste sin sentir su gravamen, su pesadumbre actuando sobre el cuerpo gentil de la columna. Quiere esto decir que las figuras en el espacio son siempre representación de fuerzas, expresión de algo dinámico. Como la fuerza del automóvil ha de ejercerse en sentido horizontal su expresión más adecuada será una figura tendida y alargada, y de las figuras tendidas y alargadas la más simple es el rectángulo. Tenemos, pues, en materia tan distante de la matemática como es un automóvil el mismo módulo de elegancia: la expresión más sobria de una máxima potencialidad, de un poder activo y funcional. Antes era la función resolver problemas, ahora es deslizarse sobre un elemento, tierra o aire.

Pero es evidente que este dinamismo vital del automóvil no existe en él sino que nosotros desde nuestras propias sensaciones corporales lo proyectamos en el artefacto. Esto me importa mucho: sólo en la medida en que sentimos un objeto como viviente podemos descubrir en él ele-

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

*

Elegancia del traje[27]

1

Movimiento útil y movimiento expresivo.
Teoría de Darwin[28].
El hombre interno (psíquico) y el externo – Condensación de aquél – Desproporción con éste – Tendencia a restablecer el equilibrio – La expresión. El idioma –

---

gancia. La fuerza meramente mecánica no puede encontrar manifestación elegante. Dicen que un día podrá desintegrarse el átomo y que la fuerza desarrollada por tal desintegración será mayor, en tan minúsculo trozo de materia, que en toda una mina de carbón. No obstante, ese átomo no será nunca elegante porque su dinamismo no es vital. Por lo visto la elegancia es exclusivamente atributo y gracia de la vida", *Ibidem*, pp. 234-235.

Ya el año anterior, en "Tierras del porvenir" (1927), había escrito Ortega: "La elegancia es la sobriedad en la plenitud. Obtener un logro máximo con un mínimum de medios, es lo elegante en matemáticas, en guerra, en política, en arte y en indumentaria. Cuando la reducción de medios llega al punto de que se convierte en auxiliar favorable lo que precisamente constituía la dificultad, entonces la elegancia llega a su propia cima, que es la paradoja", IV, 87]

[27] ["Piensen ustedes que de todas las ideas la más errónea es justamente la más extendida, según la cual sería el origen del traje utilitario, con una finalidad práctica, de cubrirse ante la intemperie. Sin embargo, el hecho hoy bien notorio por los trabajos de los etnógrafos es que el primer traje fue la pluma de ave que pone sobre su frente el cazador, ciertamente que no con ánimo de cubrirse, sino todo lo contrario, de descubrirse ante los ojos de los demás, de hacerse notar. Sobre su frente, la pluma oblicua es el acento que acentúa su persona. Y si no es la pluma es el collar de conchas, o de huesos o de dientes de fieras. El collar, el primer traje, es decir que el primer traje fue un adorno, que el traje comenzó por lo más opuesto a la utilidad y a la práctica, por ser un ornamento, por ser un cuidado superfluo del cuerpo.

Está, pues, la idea recibida de tal modo opuesta a lo que todos los estudios etnográficos recientes van demostrando, que más vale no entrar en ello. Únicamente diré que este carácter expresivo y no utilitario del cuerpo, simbólico de estados interiores, como era simbólico el orgullo que siente el cazador por haber puesto su flecha debajo del ala del ave rara, como es la pluma, es poder expresivo, cuando luego en la historia se complica la existencia humana en sociedad, adquiere un valor simbólico representativo de fuerzas vitales que ya no son las corpóreas ni son puramente las íntimas espirituales, sino que son las fuerzas vitales sociales.

El traje elegante anuncia siempre un poderío social latente, el cual se expresa en la forma más sobria. Toda elegancia es modulación más simple de una moda dada, y la moda, a su vez, pretende expresar el bienestar de los círculos sociales superiores", *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, ed. cit., pp. 236-237]

[28] [En "Sobre la expresión, fenómeno cósmico" (1925) leemos: "El organismo posee un triple repertorio de movimientos externos: el movimiento reflejo, el voluntario y el emotivo. Los dos primeros son útiles; el tercero, que es involuntario, parece, al mismo tiempo, inútil. De aquí que haya constituido un gran problema para la teoría de Darwin y, en general, para toda la biología utilista. Que los ojos se cierren cuando se acerca a ellos rápidamente un objeto, que la mano avance cuando es menester apresar algo, son fenómenos que el principio de utilidad puede explicar. Pero que el hombre, preso de una pena, contraiga su faz y llore, o, en una hora jocunda,

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

[29]

El afán de que el cuerpo u hombre exterior sea el órgano expresivo del interior o verdadero. Sea vocabulario –

El cuerpo lenguaje del espíritu – metáfora esencial – los dientes felinos del indio – Los vedas y la metáfora.

"Ille, firmus, non rupes". El himno ofrecido a Dios, "non suavem cibum"[30].

El pintarse según las emociones de los indios norteamericanos – //

–2–

El adorno. La pluma del indio –

---

dilate las mejillas, dé convexidad al surco nasolabial, y eleve las comisuras de la boca; en suma: que ría, es cosa cuya utilidad no se comprende bien. Se dirá que al individuo es útil que los demás conozcan su estado íntimo... Así Darwin: «La estructura» –y claro está que podemos añadir los procesos todos– «de una criatura viviente es directa o indirectamente útil a su poseedor, o lo ha sido en otro tiempo». Al amparo del «indirectamente» puede entrar todo, y, consecuentemente, no explicarse nada. Pero, además, entre el ahora y el antes hay contradicción. La utilidad actual hace comprensible, racional, que un organismo esté constituido de una cierta manera. Esto implica que lo inútil no es comprensible: es un puro problema y enigma", *El Espectador VII*, II, 684.

En el mismo sentido escribe en *Estudios sobre el amor* (1941): "[...] no es que yo abomine del principio de adaptación, sin el cual no es posible manejarse en biología. Pero es preciso darle formas mucho más complejas y sinuosas que las que le dio Darwin, y, sobre todo, es preciso dejarlo en un puesto secundario. Porque es falso definir la vida como adaptación. Sin un mínimum de ésta no es posible vivir; pero lo sorprendente de la vida es que crea formas audaces, atrevidísimas, primariamente inadaptadas, las cuales, no obstante, se las arreglan para acomodarse a un mínimum de condiciones y logran sobrevivir. De suerte, que toda especie viviente puede y debe ser estudiada desde dos caras opuestas: como lujoso fenómeno de inadaptación y capricho y como ingenioso mecanismo de adaptación. Diríase que la vida en cada especie se plantea un problema de aspecto insoluble para darse el gusto de resolverlo, generalmente con riqueza y elegancia", V, 521]

[29] El adorno. La pluma del indio – El lenguaje de las plumas – [tachado]

[30] [En "Ensayo de estética a manera de prólogo" (1914) leemos: "Max Müller ha hecho notar que en los Vedas la metáfora no ha encontrado todavía para expresar su radical equívoco la palabra «como». En cambio, se nos presenta la operación metafórica a la intemperie, despellejada y asistimos a este momento de negación de la identidad. El poeta védico no dice «firme como una roca», sino *sa, parvato na acyutas –ille firmus, non rupes*. Como si dijera: la firmeza es, por lo pronto, sólo un atributo de las rocas –pero él es también firme–, por tanto, como una nueva firmeza que no es la de las rocas, sino de otro género. Del mismo modo el poeta ofrece al Dios su himno *non suavem cibum*, que es dulce, pero no es un manjar. La ribera avanza mugiendo, «pero no es un toro» –Max Müller: *Origine et développement de la Religion*, pág. 179". Ortega señala al margen con línea roja este párrafo en su ejemplar, I, 674-675.

En "Las dos grandes metáforas" (1924), en *El Espectador IV*, vuelve a decir: "Cuando el poeta védico quiere decir «firme como una roca», se expresa así: *Sa parvato na acyutas –ille, firmus, non rupes*. Es firme, pero no de roca. Del mismo modo, el cantor dedica a Dios su himno *non suavem cibum*, que es dulce, pero no un manjar. La ribera avanza mugiendo, «pero no es un toro»; el rey es bueno, «pero no es un padre»", II, 511]

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

El lenguaje de las plumas –
La flor de la mujer – la flor que es como el seno – el seno que es flor –
Paradoja del adorno: se usa para que sea mirado y no es éste su fin –[31]
El traje: lo útil y lo expresivo en él[32].
Utilidad: defensa contra agentes físicos: calor, frío, suciedad – *Pudor* –
El ocultar como expresar – La sexualidad interior – El gesto de la mano sobre la cara –en el azorado–
Expresividad: modificaciones del esquema utilitario del traje.
El ser distintivo de lo personal – no individual –

{ clase de edad
clase social
clase gremial. //

–3–

Error de Ihering y Simmel – Eso no debe llamarse moda.
[33] La moda separa una clase de otra pero equipara los individuos. No es del todo exacto.

---

[31] [En *Sociología* escribe Simmel: "El adorno es máximo egoísmo, por cuanto que destaca a su portador y le comunica un sentimiento de satisfacción a costa de los demás (ya que el mismo adorno usado por todos no adornaría a ninguno individualmente). Pero, al mismo tiempo, es también máximo altruismo, pues el agrado que produce es experimentado por los demás, no disfrutándolo el propietario sino como un reflejo, que es el que da al adorno su valor. En la creación estética en general, resultan íntimamente emparentadas las manifestaciones vitales que en la realidad se presentan como indiferentes o como enemigas; así también en la lucha entre el egoísmo y el altruismo del hombre, el elemento estético del adorno representa el punto en que ambas corrientes opuestas se refieren una a otra, sirviéndose alternativamente de fin y de medio", I, 387]

[32] [En "Sobre la expresión, fenómeno cósmico" (1925), en *El Espectador VII*, leemos: "Como tantas otras cosas que en un tiempo se supuso engendradas por el utilismo vital, vamos hoy viendo que el traje tiene un origen superfluo. No para guarecerse de la temperie fue inventado, sino para adornarse, para subrayar el cuerpo haciéndolo vistoso. Spencer resume las observaciones de muchos viajeros haciendo notar que los primitivos se quitan el traje cuando llueve o nieva para que no se estropee. Es gran error creer que el rigor del clima decide, sin más, la calidad del indumento. El fueguino va desnudo a pesar del frío, que ha acabado casi con su raza. En una misma zona geográfica confinan el tuareg, que va completamente cubierto, y el sudanés, que va completamente desnudo. El traje es primero adorno, y el adorno simboliza estados interiores. Cubre, pero, a la vez, descubre. El pudor induce a tapar el cuerpo porque el cuerpo exhala lo incorporal, expresa lo íntimo. Es el alma lo que se quiere cubrir, y de ella, lo más oculto: lo sexual. La sexualidad corporal queda oculta en nuestra civilización, no por ella misma, sino porque alude al mundo latente de la sexualidad psíquica. Pero, al cubrirnos, resulta que expresamos este deseo de ocultación, con lo cual volvemos a descubrirnos en otra forma y como en otro idioma: el idioma indumentario", II, 694]

[33] Según Sim [tachado]

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

No implica eso variación que es lo que entendemos por moda.

Supone Simmel que la clase sup[erior] toma un distintivo para diferenciarse de la inferior y lo abandona cuando éste pasa a la inferior. Es cierto pero esto no lleve a suponer que la inferior no tiene sus modas independientes. Hoy hay, es cierto, confusión[34].

Los trajes populares en los últimos siglos evolucionan con independencia. En nuestro Madrid. El [35] hombre del pueblo desprecia y no reconoce la elegancia de la clase superior.

La moda es una dimensión más sutil – Por tanto: sobre el esquema //

–4–

útil (que varía según las épocas), el esquema de expresión impersonal que varía a sí mismo – según la época y la sociedad.

La moda es la modificación o modulación de esos esquemas. Es, pues, muy limitado su campo –no varía del traje cuáquero al tapa rabos.

Esos dos esquemas obran como utilitarios. La moda más puramente expresiva – pero limitada a aquéllos.

Como la elegancia es, a su vez, una modulación de la moda –comprendemos que no se identifique con belleza– es siempre una calidad formal de esquemas dados, tal vez, feos[36].

Para determinar el fenómeno social que es la moda notar dos clases de hombres: los que la aceptan, esto es, aceptan de ella un mínimum //

---

[34] [Leemos en la *Sociología* de Simmel: "El adorno y acentuación, que presta a la personalidad, sólo le corresponde a ésta como medio de una clase que se distingue en común, por la adopción de la moda nueva, de las demás clases (tan pronto como la moda desciende a las demás, es abandonada por aquélla y surge una nueva). La difusión de la moda significa la nivelación de la clase hacia dentro y su acentuación frente a todas las demás", ed. cit., t. VI, p. 118.

Lo mismo señala en su ensayo *Filosofía de la moda*: "[...] la nueva moda sólo ejerce su influjo específico sobre las clases superiores. Tan pronto como las inferiores se la apropian y, traspasando las fronteras que la clase superior ha marcado, rompen la unidad de ésta que la moda simboliza, los círculos selectos la abandonan y buscan otra nueva que nuevamente los diferencia de la turbamulta. Sobre esta reciente moda actúa otra vez el propio mecanismo, y así indefinidamente. Porque, naturalmente, las clases inferiores miran y aspiran hacia lo alto". Este párrafo está señalado por Ortega con tres rayas verticales en lápiz rojo, ed. cit., p. 75]

[35] chulo eli [tachado]

[36] [En "En torno al *Coloquio de Darmstadt, 1951*" (1952) leemos: "[...] la perfección en arquitectura tiene que consistir en el tratamiento de unas formas estilísticas comunes, como la poesía tiene que manejar la lengua que es algo común, como la elegancia consiste en la acertada modulación de una moda dada. No hay en el vestir efectiva elegancia si ésta no juega su melodía sobre la «lengua común» de un sistema de formas indumentarias que la moda en cada fecha establece, como no hay melodía musical si no surge dentro de un sistema dado de sonidos", VI, 801-802]

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

5

por no [37] hacerse notar y los que la siguen, buscan y cultivan para hacerse notar.

La moda hay que explicarla partiendo de éstos últimos.

El goce de la vida es una función parcial de toda vida – Pero hay siempre minorías especializadas en el goce de la vida, que se dedican a esto /–la high life–/[38]. Dentro de los ricos y dentro de los pobres.

El Sport y el sportman.

La clase "mundana". La moda consistente en manidas modificaciones que no percibe el ocupado son la contraseña misteriosa que compagina este círculo. No sólo frente a los pobres, sino a los no mundanos. //

6

Son los especialistas de la vida como lujo. Pretenden ser y ser tenidos como los que no necesitan trabajar y que tienen atención vacante para lo inútil como tal –La moda como disciplina, ciencia y técnica– sólo averiguar los días de moda.

Moda *no es tendencia individualista sino al revés – para ser tenido como de un grupo* cuyas cualidades son

riqueza
ocio
curiosidad por lo superfluo [39]
preocupación de los demás (sociabilidad)
cuidado de sí //

7

Ésas son las cosas que /trata de/[40] expresar inequívocamente la moda.

Es ésta un lenguaje impersonal – por eso se puede objetivar – y hay gentes pagadas por enviar las normas anualmente –

---

[37] singulariz [tachado]

[38] [Superpuesto]

[39] [Son numerosas las ocasiones en que Ortega señala en su obra la importancia de lo superfluo. Así, por ejemplo, en "El origen deportivo del Estado" (1924), en *El Espectador VII*, leemos: "Lo más necesario es lo superfluo, el que se contente con responder estrictamente a la necesidad que sobreviene será arrollado por ella; la vida ha triunfado sobre el planeta gracias a que en vez de atenerse a la necesidad la ha inundado, la ha anegado en exuberantes posibilidades, permitiendo que el fracaso de una sirva de puente para la victoria de otra", II, 709]

[40] [Superpuesto]

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

En las épocas de fusión se extienden fácilmente y tiene que haber un ritmo rápido.

Macdonald y los salv. de África Sur y Este con las telas y quincalla de Europa[41].

[.] y los Balumba del Congo sur –Los tres tatuajes–

Países de moda retrasada y anticipada. //

8

[42]

Evolución objetiva de la moda –como de la ornamentación– Interés de su estudio porque es, más expresiva que la técnica.

Las modas de hoy y la ideología de hoy.

Cinemática de la evolución del traje – sobre los elementos que no varían.

Pero todos van *igualmente* a la moda.

El elegante entre los de moda. //

9

No es /el/[43] que falta a ella. El elegante antiguo – como sobre otra moda proyectado.

El griego elegante en abstracto.

Elegancia en el vestir es la última modulación de la moda, la personal, que expresa lo que la moda expresa con sobriedad y precisión. Dando la impresión de que se domina la moda misma, que casi se aparta uno de ella –un ligero acento de no-insistencia, de no subrayar la moda, de estar sobre ella, mediante una intervención personal – El elegante no está *muy* a la moda. Tampoco sirve a ésta[44].

---

[41] [Se refiere a la mujer del diplomático británico Sir Claude Maxwell Macdonald (1852-1951), a los que acompañó a Fernando Po en el Golfo de Guinea, Mary Kingsley, "la reina de África", de la que se sabe que comerció con telas, ron y tabaco]

[42] Todos van *igualmente* a la moda [tachado]

[43] [Superpuesto]

[44] [En "Notas del vago estío" (1925), en *El Espectador V*, leemos: "Sería forzoso decir que la mujer elegante, con frecuencia, no es la más interesante. ¿Qué le vamos a hacer? No se puede ser todo. Pero esto, a su vez, requeriría aclaración, porque de la elegancia se suelen tener ideas muy equivocadas. La elegancia se convierte en un oficio y, a fuer de tal, en una servidumbre, la más dura y constante. La «elegante» está todo el día al servicio de su elegancia. Tiene que asistir a los quince lugares cotidianos donde es elegante ir. La elegante vive siempre atropellada. Ya esto basta para que no pueda interesar. La admirable mujer que ahora nos preocupa revela en todo su ser un tesoro compuesto de horas de soledad. Se ve que abre en cada jornada un largo espacio para sí, que se liberta de «los demás». Hay ciertas cristalizaciones en química que sólo

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

*

Aporías de la elegancia

——

Mov[imiento] útil y expre[sivo]

——

El hombre interior y su desequilibrio exterior

——

El cuerpo lenguaje del alma. Los dientes felinos. Metáfora esencial. Los vedas.

——

Traje como útil y como adorno.

——

Traje útil – calor-frío, pudor-ocultación

——

Traje – expresión – I[ndividuo] – clases

——

Error Ihering y Simmel sobre la moda. Moda es variación.

——

Moda en lo superior y lo inferior

——

Moda dimensión sutil sobre esquema útil

2 expresivo –I–

Modi-ficación o modulación[45]. Su campo limitado. El cuáquero y el tapa-rabos. //

---

se producen en lugares quietísimos, exentos de toda trepidación, en el rincón más recóndito del laboratorio. Así las mejores reacciones espirituales que enriquecen y pulen la persona necesitan calma, ocio profundo, un no hacer nada para dejar que la milagrosa germinación se produzca. Esta mujer no volverá aquí en el resto del verano. Se ve que no va a todas partes, que no acepta el repertorio común de posibilidades, sino que elige y se queda con algunas, muy pocas. Y este divino gesto de elegir –dejar muchas, retener una– domina toda su persona. Así, las elegancias, al llegar hasta ella, se detienen y se inclinan. En su traje, las modas colaboran, pero rebajadas en un tono, como si una mano puesta sobre ellas las hubiese vencido. Y, sobre todo, la máxima diferencia: las demás mujeres que hay aquí parecen estar aquí enteras. Ésta, en cambio, permanece ausente; lo mejor de sí misma quedó allá lejos, adscrito a su soledad, como las ninfas amadríadas, que no podían abandonar el árbol donde vivían infusas. He aquí la razón de nuestro interés. Interesa lo que se presume y no se ve. Esta mujer posee un arcano *hinterland*...", II, 564-565]

[45] [En "Para la historia del amor" (1926) escribe Ortega: "La vida humana es en su propia substancia y en todas sus irradiaciones creadora de modas, o, dicho en otro giro, es esencialmente «modi-ficación». ¿La vida humana?... Acaso toda vida. De suerte que no existe otra forma de manifestarse el proceso espiritual que la serie continua de las modas intelectuales, estéticas, morales y religiosas. Como en los trajes y en las maneras, acaece con las ideas y las formas del sentimiento: que ciertos hombres las crean y otros las siguen. Para que la semejanza con

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

–2–

La moda recibe impuestos esos esquemas. Su idioma usa de esos abecedarios.

Eleg[ancia] *∂entro* moda – referida a ésta, así modas feas pero elegancia.

——

Los que soportan y los que cultivan la moda. Sport y sportman.

——

El círculo "mundano".

*

Aporías de la elegancia.

La el[egancia] del traje no es la belleza del traje. La crinolina no es bella y hubo damas elegantes con crinolina.

No es la sencillez /sin más/[46] entonces no es el Mad[ame] Pompadour o Buckingham.

** [47]

2

do que si un hombre, una mujer, un traje, un obj[eto] es elegante o no.

Esto supone que saben ambos lo que es ser elegante y se discute si en el ser concreto e individual de que se trata reside o no esa calidad.

Esto lo resuelven los *arbitres elegantiarum* – magistratura que existe en toda sociedad bien constituida – Donde no existe es mal síntoma.

Nuestro tema es el inverso:

no si ésta o la otra /cosa/[48] es elegante sino en qué consista la elegancia mis-

---

lo que habitualmente se llama «modas» resulte más perfecta, no faltan nunca individuos que se oponen a la corriente, como el pez esturión, y, yendo contra la «moda», dejan que ésta regule también a la postre su conducta. Digo, pues, que las cosas reputadas como las más serias marchan y varían regidas por el mecanismo biológico, esencial, de la moda, que así asciende a ley profunda de lo real, y claro está que si es así, así debe ser. Pero, a la par, conviene añadir que las modas en los asuntos de menor calibre aparente –trajes, usos sociales, etcétera– tienen siempre un sentido mucho más hondo y serio del que ligeramente se les atribuye, y, en consecuencia, tacharlas de superficialidad, como es sólito, equivale a confesar la propia y nada más", IV, 35]

[46] [Superpuesto. En "Introducción a *Velázquez*" (1954) escribió Ortega: "La elegancia de «no estar» y dejar ser a las cosas", VI, 912]

[47] [En esta subcarpeta falta la primera hoja. La indicación "Falta la 1ª" aparece en su portada con letra de Soledad Ortega]

[48] [Superpuesto]

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

ma ¿qué sea la elegancia en general? Evidentemente /por/[49] muchas y diferentes //

3

que sean las cosas elegantes lo serán por algo en último término común que es lo que propiamente significa esa palabra única "elegancia". La esencia, en suma. Esto es filosofía – la curiosidad no por las cosas sino sólo por su esencia –San Francisco y la cigarra– Es el amor a las esencias –sublime deporte–[50]

Lo primero que haremos será buscar[51] a qué mundo de objetos pertenece la elegancia. Contestar a esto un poco en serio llevaría varias conferencias. Pero diré lo más estrictamente preciso.

**

Foto "Reyes Magos" [.] por el elegante Rey negro. Ejemplo de elegancia gótica, es decir, trovadora.

*

Ilse –

Folleto Einstein –

*

La mujer y su cuerpo ("Percepción del prójimo")[52].

———

*

[49] [Superpuesto]

[50] [En "La metafísica y Leibniz" (1925) leemos: "San Francisco se alimentó durante una semana del canto de una cigarra. No menos sobrio, el metafísico se preocupa sólo de la significación de un vocablo. No se dirá que es un ansioso el metafísico. Por esta razón se apartan de él y de su disciplina todas las personas verdaderamente serias y, sin distraerse, avanzan rectas hacia sus negocios y menesteres. Todos los síntomas indican que la metafísica es una manía. Así lo reconoce Platón, sólo que para dulcificar las cosas –era él hombre de gran dulcedumbre, que llevaba el corazón abierto a fin de que en él melificasen las abejas– diría que es una divina manía, *theía manía*", III, 814]

[51] qué clase de [tachado y superpuesto] ese objetos "elegancia" hallaremos [tachado]

[52] ["Cómo nos vemos a nosotros. La mujer y su cuerpo" es un apartado de la serie "La percepción del prójimo" recogida en *Teoría de Andalucía*, que apareció como artículo en el diario *El Sol*, el 6 de noviembre de 1924, VI, 212-220]

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

Proyecciones

Un negro del Lebangi o de Luanda –
El barco de los vikingos

———

*

Leider, meine Damen und H., wir müssen unbedingt die Sache von sehr fern her und aus sehr tief aus nehmen. Wir müssen eben ein klein wenig über dem Wesen des Menschen sprechen weil sonst könnten wir nicht klar sehen was die Eleganz ist. Die Eleganz gehört zum tiefsten des menschlichen Wesens. Deshalb habe ich in meinem Lehrstul für Metaph. an der Mad'er Universität manchmal (alles vor zehn oder zwölf Vorlesungen) über die Eleganz vorgelesen.

Das würden die deutsche Universitäts prof. als etwas, wenigstens, wunderlich beurteilen[53].

Las Univ[ersidades] fuera de la vida- La Sor //

2

bonne – El puente de Coria
Also machen wir hier –eine Universitätsvorlesung über die Eleganz[54].
El hombre hijo de la fantasía.
Dualidad de proyectos – Necesidad de elegir – Etimología[55]

———

[53] [Traducción: "Lamentablemente, mis damas y caballeros, tenemos que extraer la cosa de muy lejos y de muy hondo. Tenemos por ello que hablar un poco de la esencia del hombre, porque si no no podríamos ver claramente lo que es la elegancia. La elegancia pertenece a lo más profundo de la esencia del hombre. Por ello he impartido algunas lecciones sobre la elegancia desde mi cátedra de metafísica de la Universidad de Madrid de hace diez o doce clases. Esto lo valorarán los catedráticos universitarios alemanes, como poco, como extravagante"]

[54] [Traducción: "Hacemos, pues, una lección universitaria sobre la elegancia"]

[55] [Son distintas las ocasiones en que Ortega hace referencia a la etimología de la palabra elegancia. En *El hombre y la gente* escribe: "[...] «elegante» es una palabra que viene de la palabra «elegir»; «elegante» es el que sabe elegir", VII (1983), 225.

En "El mito del hombre allende la técnica" (1952) desarrolla Ortega este apunte: "Pero este ser se encontró, por primera vez, ante estos dos proyectos completamente diferentes: ante los instintivos, que aún alentaban en él y ante los fantásticos, y por eso tenía que *elegir*; *seleccionar*.

¡Ahí tienen ustedes a este animal! El hombre tendrá que ser, desde el principio, un animal esencialmente *elector*. Los latinos llamaban al hecho de elegir, escoger, seleccionar, *eligere*; y al que lo hacía, lo llamaban *eligens* o *elegens* o *elegans*. El *elegans* o elegante no es más que el que elige y elige bien. Así pues, el hombre tiene de antemano una determinación elegante, tiene que ser elegante. Pero aún hay más. El latino advirtió –como es corriente en casi todas las lenguas– que después de un cierto tiempo la palabra *elegans* y el hecho del «elegante» –la *elegantia*– se había

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

/[.]/[56]
Die Bestimmung des Mensch ist elegant[57].

———

Einstein y la elegancia

———

*

Vor der [.] fünf Millionen junge Sportmäner habe ich vor vier tage zum ersten Mal öffentlich ausgesprochen was heimlich seit Jahre festglaube nämlich dass an der heutigen Welt ist die deutsche Frau diejenige – die mit einige Kleine reserve als die [.] Form sich [.] Das konnte ich merken und beherzigen weil seit 20 Jahren ich ein folgerleben erleben musste und /[.]/[58] dass wie Odysseus ein viel gewanderter [.] worden obgleich von nun aus Kein guter Reisender eher ein bleibender bin. Bei diese Wanderungen habe ich vieles uber die verschieden /[.]/[59] [.] Typen der [.] gelernt weil [.] aus [.][60]

———

desvaído algo, por ello era menester agudizar la cuestión y se empezó a decir *intelegans*, *intelligentia*: inteligente. Yo no sé si los lingüistas tendrán que oponer algo a esta última deducción etimológica. Pero sólo puede atribuirse a una mera casualidad el que la palabra *intellegantia* no se halla usado igual que *intellígentia*, como se dice en latín. Así pues, el hombre es inteligente, en los casos en que lo es, porque necesita elegir. Y porque tiene que elegir, tiene que hacerse libre. De ahí procede esta famosa libertad del hombre, esta terrible libertad del hombre, que es también su más alto privilegio. Sólo se hizo libre porque se vio obligado a elegir, y esto se produjo porque tenía una fantasía tan rica, porque encontró en sí tantas locas visiones imaginarias", VI, 817-818.

Y otro ejemplo más lo hallamos en *Origen y epílogo de la filosofía*: "Se trata de evitar el capricho. El capricho es hacer cualquiera cosa entre las muchas que se pueden hacer. A él se opone el acto y hábito de *elegir*, entre las muchas cosas que se pueden hacer, precisamente aquélla que reclama ser hecha. A ese acto y hábito del recto elegir llamaban los latinos primero *eligentia* y luego *elegantia*. Es, tal vez, de este vocablo del que viene nuestra palabra *int-eligencia*. De todas suertes, elegancia debía ser el nombre que diéramos a lo que torpemente llamamos *Ética*, ya que es ésta el arte de elegir la mejor conducta, la ciencia del quehacer", *Oc*83, IX, 349-350]

[56] [Superpuesto]

[57] [Traducción: "La determinación (o destino) del hombre es elegante"]

[58] [Superpuesto]

[59] [Superpuesto]

[60] [Traducción: "Ante la [.] de cinco millones de jóvenes deportistas he dicho por primera vez hace cuatro días públicamente lo que en secreto pienso firmemente desde hace años, a saber, que en el mundo actual es la mujer alemana la que –con algunas pequeñas reservas– [.] Esto lo puede notar y considerar porque desde hace 20 años tuve que vivir una vida de secuencias y que como Ulises me he convertido en un multiemigrado [.] aun cuando desde mi interior soy un "quedante" en vez de un buen viajero. En estas migraciones he aprendido mucho sobre los diferentes tipos de [.]"]

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

2

angeborene Neigung auf die Frauen [.] war. Das erlaubte mir ziemlich vieles zu wissen über dem inseren Zustand der Frauen fast in der ganzen Welt. Ich habe die [61] sehr genau beowachtet aber selbstverständlich und wie mir zunehmend ist nür aus der Ferne, wie die gesterne, oben sah ohne es besonders zu wollen ein [.] der Weiblichkeit geworden oder wie jemand von uns sagte ein halbes Jahrhundert her, ein [.] Bericht, Vater und Liebes theologe[62].

*

Vida bella antes de arte bello[63]

«Die Hauptsache ist, dass die Griechen sich selbst erst zur schönen Gestalt ausbildeten, ehe sie schöne Bilder schuffen. Ihre ersten eigentümlichen Kunstwerke [.] sind Menschen, die ihren Körper zur Schönheit, Gerechttigkeit ausgebildet haben»[64] – Hegel, Phil[osophie] d[er] Weltg[eschichte] 558

© Herederos de José Ortega y Gasset.

[61] selbstverständlich [tachado]

[62] [Traducción: "Una tendencia innata a la atención a las mujeres. Esto me permitió saber bastante sobre el estado interior de la mujer en casi todo el mundo. Las he observado con precisión pero, por supuesto como sólo se me puede presuponer, desde la distancia, como la de ayer, [.] arriba vi sin quererlo especialmente un [.] de la feminidad, o como uno de nosotros dijo hace medio siglo, un [.] informe, padre y teólogo del Amor"]

[63] [En el curso de 1929 *¿Qué es filosofía?* leemos: "El presente en que se resume y condensa el pasado –el pasado individual y el histórico– es, pues, la porción de fatalidad que interviene en nuestra vida y, en este sentido, tiene ésta siempre una dimensión fatal y por eso es un haber caído en una trampa. Sólo que esta trampa no ahoga, deja un margen de decisión a la vida y permite siempre que de la situación impuesta, del destino, demos una solución elegante y nos forjemos una vida bella", *Oc*83,VII, 435]

[64] [Traducción: "El asunto principal es que los griegos se formaban a sí mismos como figuras bonitas, antes de haber creado bellos cuadros. Sus primeras obras de arte propias son de seres humanos, que han formado su cuerpo en la belleza y la justicia"]

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

ITINERARIO BIOGRÁFICO*
Relato de una vida

Próximo ya a los cincuenta años, Ortega llega al cenit de lo que él mismo denominó, con Platón, su "primera navegación": reúne sus primeras *Obras* (Calpe, 1932) y se dedica de lleno a la política. Coincide este momento de su vida con el gran cambio institucional que supone el advenimiento de la República y todo el torrente de novedades que ésta trae en el mundo académico, universitario y cultural. Entre todas ellas, una de las que más fortuna tuvo, no sólo entonces, fue la Universidad Internacional de Verano en Santander, de cuya fundación se cumplen setenta y cinco años el próximo verano. En su intento por revivir el espíritu pedagógico de la Institución Libre de Enseñanza, el ministro de Instrucción Pública, Fernando de los Ríos, reunió a los más altos representantes de la universidad española en el patronato encargado de diseñar las funciones, fines y medios docentes de la innovadora institución. El decreto de nombramiento de los miembros de ese comité incluía a José Ortega y Gasset, que participó tanto en las deliberaciones previas al diseño definitivo de los cursos, como en el ciclo de conferencias de clausura de aquel primer verano de actividad académica en Santander. Nos ocuparemos en este itinerario biográfico precisamente de este momento crucial del desarrollo del pensamiento orteguiano (1932-1933), presentando los documentos conservados en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset relacionados con el diseño académico y con el curso por él impartido en la primera universidad internacional de verano española: la *Meditación de la técnica*.

*Este trabajo se integra en los resultados del proyecto de investigación: HUM2006-11870/FISO, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia, y cofinanciado por los Fondos Europeos de Desarrollo Regional (FEDER).

Cómo citar este artículo:
Blanco Alfonso, I. y Carriazo Ruiz, J. R. (2006). Santander, 1932-1933: misión de una Universidad estival. *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 57-92.
https://doi.org/10.63487/reo.631

Revista de Estudios Orteguianos
Nº 12/13. 2006
mayo y noviembre

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

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

SANTANDER, 1932-1933
MISIÓN DE UNA UNIVERSIDAD ESTIVAL

Ignacio Blanco Alfonso y **José Ramón Carriazo**
ORCID: 0000-0002-2595-464X ORCID: 0000-0002-0347-1284

El próximo verano se conmemorará el septuagésimo quinto aniversario de la publicación en la *Gazeta* de Madrid del decreto fundacional de la Universidad Internacional de Verano en Santander. El gobierno de la República pretende con él crear una "institución que satisfaga exigencias, no sólo nacionales, sino de más vasto horizonte"[1]. El día 23 de agosto de 1932, Niceto Alcalá-Zamora y Torres y el ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes, Fernando de los Ríos Urruti, crearon "por ello y para ello" la Universidad Internacional de Verano, en Santander. Se colmaban así las decimonónicas aspiraciones académicas de la pequeña ciudad cantábrica; y, al tiempo, se avanzaba en la línea de innovación pedagógica promovida, desde el cambio de siglo, por la Institución Libre de Enseñanza.

En la *Gazeta* del 25 de agosto se publicó la orden que designaba los miembros del Patronato y Secretariado "compuestos de la siguiente forma: presidente, Ramón Menéndez Pidal; vocales, Miguel de Unamuno, presidente del Consejo de Instrucción Pública; Claudio Sánchez Albornoz y José Ortega y Gasset, catedráticos en la Universidad de Madrid; Santiago Pi Suñer y Pedro Castro Barea, catedráticos de la Universidad de Zaragoza y Sevilla, respectivamente; Pedro González Quijano, profesor de la Escuela de Ingenieros de Caminos; Enrique Rioja Lo-Bianco, director del Instituto de San Isidro; Pablo Cortés Faure, director de la Escuela Normal de San Sebastián; Américo Castro Quesada, profesor del Centro de Estudios Históricos; Enrique Moles, pro-

[1] Decreto de fundación, *Gazeta* del 24 de agosto, 1932.

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

fesor del Instituto Nacional de Física y Química; Eduardo Hernández Pacheco, del Museo de Ciencias Naturales de Madrid; Miguel Artigas, miembro de la Sociedad Menéndez Pelayo [y director de la Biblioteca Nacional], y Emilio Díaz Caneja, director de la Casa Salud Valdecilla, de Santander"[2]. Aunque solo fuera por ello, la institución nacía unida a la figura de Ortega, quien se había vinculado en ocasiones anteriores a otras instituciones pedagógicas relacionadas con el ideario de la Institución Libre de Enseñanza, como la Residencia de Estudiantes[3].

No solo porque el decreto fundacional fuese firmado por un sobrino de Giner de los Ríos, aunque también, pero principalmente por los propósitos de modernización y convivencia pedagógicas que lo inspiran, la Universidad Internacional de Verano nació bajo el signo de la Junta para Ampliación de Estudios, entre cuyos miembros honorarios figuraban, entre otros, Ramón y Cajal, Marcelino Menéndez Pelayo o Joaquín Costa. De este modo, la Universidad estival de Santander siguió a otras instituciones nacidas del tronco institucionista: el Centro de Estudios Históricos (marzo de 1910), el Instituto de Ciencias Físico-Naturales (mayo de 1910), la Asociación de Laboratorios (junio de 1910), la Residencia de Estudiantes (mayo de 1910), la Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas (1911 y 1913) y el Instituto-Escuela (mayo de 1918). Este afán de renovación en pedagogía e investigación científica resurgió con la llegada de la República, cuando se crearon el Patronato de Misiones Pedagógicas (mayo de 1931), la Escuela de Estudios Árabes y la Sección de Pedagogía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid (enero de 1932); en agosto del mismo año se fundó la Universidad Internacional de Verano y, ya en 1935, el Instituto del Libro Español[4].

1921-1932. Antecedentes: los cursos para extranjeros y los cursos de vacaciones

La inspiración institucionista y la colaboración de tan altas figuras de la cultura de la Edad de Plata en el Secretariado y el Patronato de la institución académica veraniega no bastan para explicar el éxito de la idea en sus

[2] Benito MADARIAGA y Celia VALBUENA, *La Universidad de Verano de Santander*. Guadalajara: Universidad Internacional Menéndez Pelayo - Ministerio de Universidades e Investigación, [1981], pp. 61-62.

[3] Carmen ASENJO y Javier ZAMORA BONILLA, "Caminos de ida y vuelta: Ortega en la Residencia de Estudiantes", *Revista de Estudios Orteguianos*, 6 (2003), pp. 31-85 –primera parte– y 7 (2003), pp. 33-91 –segunda parte.

[4] Benito MADARIAGA y Celia VALBUENA, *La Universidad Internacional de Verano de Santander (1932-1936)*. Santander: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1999, p. 36.

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

primeros tres cursos de existencia, hasta la Guerra Civil. Junto a la iniciativa ministerial de Fernando de los Ríos, ha de señalarse la idoneidad del emplazamiento elegido como una de las claves del éxito obtenido. La proximidad por mar y tierra de Santander a los países europeos invitados, la comodidad de la pequeña ciudad y la belleza paisajística y riqueza monumental de la provincia fueron entonces algunos de los argumentos esgrimidos para optar por esa ciudad. Parece que tuvieron especial influencia en la decisión el Director de la Biblioteca Nacional, Miguel Artigas, que había sido el primer Bibliotecario de la Menéndez Pelayo en Santander, y Pedro Salinas, quien confiesa a Guillén en carta personal que estuvo a punto de no aceptar la designación como secretario de la institución[5].

La relación entre Cantabria y la Institución Libre de Enseñanza se remonta, al menos oficialmente, a la organización de las colonias infantiles en San Vicente de la Barquera, las más antiguas de las de la Institución madrileña, a la que debían sumarse la colonia del Niño Jesús y las del Hipódromo de Bellavista, que acudían a la capital desde inicios de siglo. A esta vinculación se deben añadir los antecedentes de los cursos para extranjeros, que tenían lugar en Santander al menos desde los inicios de los años veinte. En 1921, el hispanista de la Universidad de Liverpool E. Allison Peers, especializado entonces en la mística castellana y famoso después por su amplio estudio del Romanticismo[6], había elegido Santander para la realización de cursos de lengua y cultura española, que consistían en lecciones teóricas y prácticas de español y el conocimiento de la provincia y regiones limítrofes mediante excursiones pedagógicas[7]. La ciudad mantenía desde antiguo una estrecha relación, principalmente comercial, con el Reino Unido, debida al contacto marítimo frecuente. En la literatura costumbrista y la prensa provincial los barcos que cubrían la ruta Santander-Plymouth en el XIX eran conocidos como *macandros*, del nombre del armador McAndrews.

---

[5] Pedro SALINAS/Jorge GUILLÉN, *Correspondencia (1923-1951)*. Introducción y notas de Andrés Soria Olmedo. Barcelona: Tusquets, 1992, pp. 148-149, citado por Benito MADARIAGA y Celia VALBUENA, *La Universidad Internacional de Verano de Santander (1932-1936)*, ob. cit., p. 76.

[6] Fue lector de español en la Universidad de Liverpool en 1920 y desempeñó la cátedra Gilmour de español desde 1922 hasta su muerte; en este cometido introdujo el estudio de otras literaturas hispánicas en su departamento, como la portuguesa y la catalana. Difundió el Hispanismo por Gran Bretaña y en 1923 fundó el *Bulletin of Hispanic Studies*. Al año siguiente publicó en el *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo* de Santander el artículo "El romanticismo en España", germen de su conocida síntesis *Historia del movimiento romántico en España*. En 1934 apareció su traducción de las *Obras completas* de San Juan de la Cruz, quizá su obra más influyente. Mantuvo relación epistolar con Ortega y se conservan en el archivo del filósofo tres cartas del británico en las que le invita a visitar la Universidad de Liverpool en su viaje a Inglaterra de la primavera de 1950.

[7] Benito MADARIAGA y Celia VALBUENA, *La Universidad Internacional de Verano de Santander (1932-1936)*, ob. cit., p. 22.

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

También por entonces se afanaban en la creación de unos cursos de lengua y cultura españolas los miembros de la Sociedad Menéndez Pelayo, creada en la valiosa biblioteca legada por el polígrafo santanderino a la ciudad. Su primer director fue Miguel Artigas, a partir de 1915. Fue precisamente este filólogo quien programó, creó y dirigió los cursos para extranjeros en 1924, que empezaron a funcionar al año siguiente[8]. La consulta del archivo epistolar de esa época muestra la capacidad organizadora de Artigas y sus buenas relaciones con la Junta para Ampliación de Estudios y con los investigadores que trabajaban en el Centro de Estudios Históricos, de los que recabó colaboración[9]. En el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset se conservan dos cartas firmadas por Artigas y dirigidas a Ortega, una de 1926 y otra de 1932. En la primera le invita a participar en los "cursos de vacaciones que la Biblioteca ha organizado".

La existencia de dos cursos diferentes para extranjeros en la ciudad supuso un problema de competencia que no favorecía a ninguna de las dos partes, al que se unió en 1928 la concurrencia de la Universidad de Valladolid, que organizó cursos de verano en el recién creado Colegio Mayor Universitario. Por ello se llegó a un acuerdo entre las tres entidades para respetar las respectivas zonas de influencia: "Allison Peers se reservó la propaganda en el Reino Unido, la Universidad de Valladolid en España y la Sociedad de Menéndez Pelayo en un amplio ámbito, pues captaba el alumnado en los restantes países"[10]. Entre los colaboradores de Artigas en estos años se cuentan Pedro Salinas, Tomás Navarro Tomás, Rodolfo Grossmann, Jorge Guillén, quien en 1930 le prometió que haría desde Oxford propaganda de los cursos de verano de Santander, en los que participó también invitado por el propio Artigas[11].

Al impulso académico que supuso en la ciudad provinciana la organización de los cursos de lengua y cultura españolas para extranjeros, se vino a sumar, al final del decenio, la iniciativa universitaria nacional. Cantabria pertenecía por entonces al distrito universitario de Valladolid. Animado por Miguel Artigas, el vicerrector Arturo Pérez Martín se empe-

[8] Luis de ESCALANTE, "Prólogo", en *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, vol. I, número extraordinario. Homenaje a D. Miguel Artigas, Santander, 1931. Esta entrega se publicó al haber sido nombrado un año antes el homenajeado director de la Biblioteca Nacional y abandonar Santander.

[9] Rosa FERNÁNDEZ LERA y Andrés DEL REY SAYAGUÉS, "Correspondencia de Miguel Artigas en la Biblioteca de Menéndez Pelayo", *Boletín Biblioteca Menéndez Pelayo*, LXXIII (1997), pp. 238-318.

[10] Benito MADARIAGA y Celia VALBUENA, *La Universidad Internacional de Verano de Santander (1932-1936)*, ob. cit., p. 24.

[11] Véanse las cartas de Jorge Guillén del 8 de marzo y del 19 de mayo de 1930 publicadas en Benito MADARIAGA y Celia VALBUENA, *La Universidad de Verano de Santander*, ob. cit., p. 219.

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

ñó en la organización de cursos de verano para estudiantes de esa Universidad castellana. "El Colegio Mayor Universitario, adscrito a la Universidad de Valladolid y subvencionado por el Ministerio de Instrucción Pública, fue creado en 1928. […] Las clases iniciadas el 18 de julio, día en que tuvo lugar la inauguración en el Colegio Cántabro, comenzaron con lecciones diarias de francés, inglés y alemán por profesores de los respectivos países"[12]. A esos cursos se sumaban los ciclos de conferencias en el Ateneo de la ciudad, presidido también por Artigas, y las prácticas y ensayos de investigación que debían llevar a cabo los alumnos vallisoletanos en la Biblioteca Menéndez Pelayo (indagación literaria), la Estación de Sanidad del Puerto (Medicina) y en la de Biología Marina. En 1930, último verano del Colegio Mayor, se sumó a estos centros la Casa de Salud Valdecilla, con cursillos de investigación médica dirigidos por los jefes de Servicio, cursos que heredará después la Universidad Internacional[13].

Estas iniciativas universitarias de finales de la década fueron posibles por la existencia en la ciudad de tres centros de investigación al más alto nivel: el Centro de Biología Marina, la Casa Salud Valdecilla y la propia Biblioteca Menéndez Pelayo. En los primeros años de la República se contaba, además, con incrementar este elenco con dos nuevos proyectos luego truncados por la Guerra Civil: un centro de investigaciones literarias y museo galdosiano[14] y el Museo Nacional de Estudios Prehistóricos[15].

Todo ello confería a la ciudad cantábrica una serie de instalaciones y equipamientos idóneos para el emplazamiento en ella de la Universidad Internacional de Verano. El giro político del 14 de abril dejó sin uso, además, el Palacio de la Magdalena, construido por el Ayuntamiento santanderino y

---

[12] Benito MADARIAGA y Celia VALBUENA, *La Universidad Internacional de Verano de Santander (1932-1936)*, ob. cit., p. 26.

[13] Benito MADARIAGA y Celia VALBUENA, *La Universidad Internacional de Verano de Santander (1932-1936)*, ob. cit., p. 29.

[14] "Contaba […] Santander con la posibilidad de unir a sus centros culturales la Casa-Museo de «San Quintín», sede veraniega de Pérez Galdós. A su selecta biblioteca unía el escritor la posesión de valiosísimos epistolarios y los manuscritos de sus principales obras. […] El proyecto de adquisición fue aprobado, al fin, por la Cámara en octubre de ese año. Pero las gestiones se fueron retrasando hasta el verano de 1936, en que se daba por seguro que la célebre finca y sus tesoros documentales y bibliográficos pasaran a Santander, pero la declaración de la Guerra Civil anuló para siempre aquella posibilidad cultural" (Benito MADARIAGA y Celia VALBUENA, *La Universidad Internacional de Verano de Santander (1932-1936)*, ob. cit., pp. 40-42).

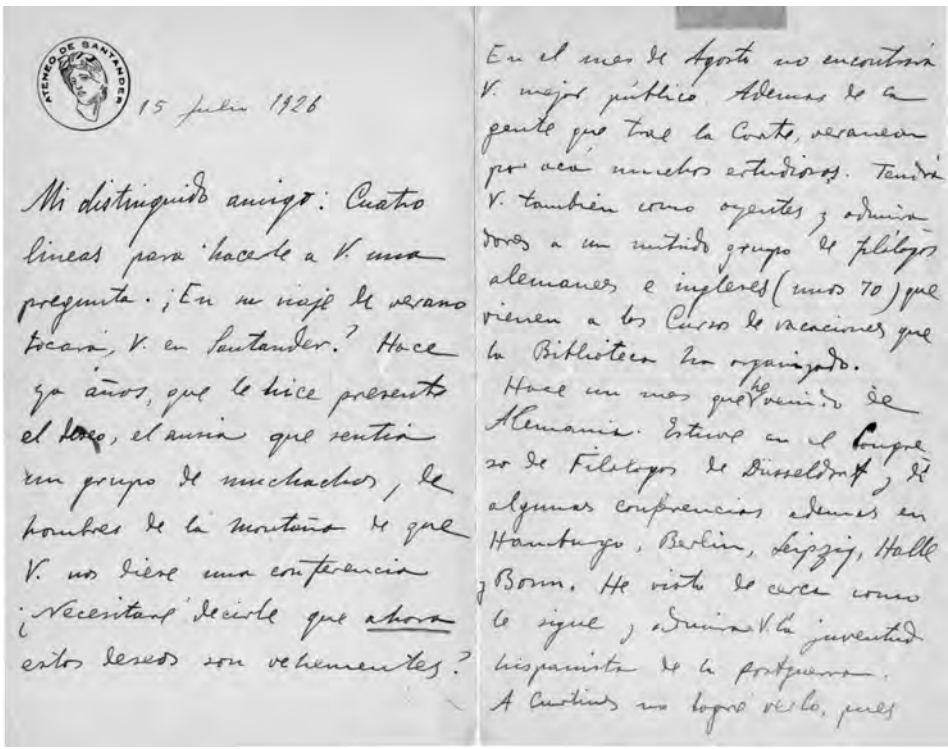
[15] "Precisamente, entre los futuros profesores de la Universidad de Verano iba a figurar Hugo Obermeier, descubridor de la cueva de La Pasiega y director de las célebres excavaciones en la cueva de El Castillo, en Puente Viesgo. Trabajó también en las de El Valle, Rascaño, Hornos de la Peña y Villanueva, y dirigió las excavaciones de Altamira" (Benito MADARIAGA y Celia VALBUENA, *La Universidad Internacional de Verano de Santander (1932-1936)*, ob. cit., pp. 38-40).

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

cedido a Alfonso XIII para su disfrute veraniego en 1913. La incautación del edificio causó gran polémica en la ciudad, avivada después por los robos y destrozos sufridos en él tras su apertura al público. Resultaba necesario buscarle un nuevo empleo a la construcción suntuosa: su utilización como Universidad estival quizá sea una de las anécdotas que más definen el espíritu que preside la fundación de la nueva institución académica. Miguel de Unamuno evocó la belleza del enclave santanderino en su *Cuaderno de la Magdalena*[16].

Documentos:

Carta de Miguel Artigas a Ortega, en papel timbrado del Ateneo de Santander, donde le invita a participar en los "cursos de vacaciones" organizados por la Biblioteca Menéndez Pelayo. 15 de julio de 1926



15 julio 1926

Mi distinguido amigo: Cuatro líneas para hacerle a V. una pregunta. ¿En su viaje de verano tocará V. en Santander? Hace ya años, que le hice presente el caso, el ansia que sentía un grupo de muchachos, de hombres de la montaña de que V. nos diese una conferencia ¿Necesitará decirle que ahora estos deseos son vehementes?

En el mes de Agosto no encontrará V. mejor público. Además de la gente que trae la Corte, veranean por acá muchos estudiosos. Tendrá V. también como oyentes y admiradores a un nutrido grupo de filólogos alemanes e ingleses (unos 70) que vienen a los Cursos de vacaciones que la Biblioteca ha organizado.

Hace un mes que he venido de Alemania. Estuve en el Congreso de Filólogos de Düsseldorf, di algunas conferencias además en Hamburgo, Berlín, Leipzig, Halle y Bonn. He visto de cerca como le sigue, admira V. la juventud hispanista de la postguerra. A Cantimpalos no logro verlo, pues

[16] Miguel DE UNAMUNO, *Cuaderno de la Magdalena*. Santander: Aldus, 1934. Resulta curioso que la imprenta que se encargó de los trabajos vinculados a la Universidad Internacional de Verano en Santander fuese Aldus, la misma que entre 1946 y 1947 imprimió la primera edición de las *Obras completas* de Ortega.

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

Fotografía del Palacio de la Magdalena desde el mar. [1932]



Noviembre 1932: primer programa, primer problema

Por lo que sabemos a través de la documentación conservada entre los Papeles de Interés Biográfico del Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset, los meses que van desde la creación de la singular institución universitaria en agosto de 1932 hasta finales de ese mismo año fueron intensos en lo que se refiere a la actividad del Comité de Estudios que debía pergeñar el programa académico del primer curso, que se impartiría en 1933.

Tal y como se ha explicado, la Universidad Internacional nacía con la vocación de conjugar la excelencia académica con la extensión universitaria, de modo que entre su oferta docente cupieran cursos de alta cualificación científica junto a programas más accesibles para un público no experto, sin que ello la rebajara al grado de Universidad *popular*, en el sentido peyorativo del término.

Las primeras reuniones del aludido Comité de Estudios debieron girar, sin duda, en torno a la interpretación de este deseo expresado en el decreto fundacional, y al calor de dichas interpretaciones llegaron las primeras fricciones a la hora de confeccionar el programa académico de 1933, un programa que debía armonizar las expectativas de quienes creían que la

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

Universidad Internacional debía ser más una institución académica que cultural, y viceversa, los que defendían un programa dirigido al gran público, universitario o no.

Las desavenencias de José Ortega y Gasset con la Universidad de Verano vendrían precisamente por este flanco. El 30 de noviembre de 1932 se reunió el Comité de Estudios para avanzar en el diseño del programa del primer curso. A esa reunión ordinaria no acudió el presidente de la institución, Ramón Menéndez Pidal, pero sí el secretario general, Pedro Salinas; Ortega tampoco se encontraba entre los presentes, pero sí Xabier Zubiri, que llevaba en la cartera una propuesta preparada por ambos, y en nombre de don José la presentó.

El texto de la propuesta de Ortega y Zubiri resulta esclarecedor para reconstruir las deliberaciones de aquel Comité. En el archivo de la Fundación se conserva un documento que plasma las intenciones de ambos. La primera parte del mismo consiste en una exposición de razones acerca de por qué la Universidad debe orientarse hacia la máxima exigencia científica y huir de la extensión universitaria que la relegaría a la categoría de subproducto cultural pero en ningún caso de rango universitario.

"La Universidad de Verano es el ensayo de una institución docente dedicada a los estudios superiores de nivel universitario", afirman Ortega y Zubiri. "No ha de entenderse este ensayo institucional como si se tratase de una obra de extensión universitaria. En la extensión universitaria el propósito es llevar la Universidad a grupos sociales de nivel inferior, en cierto modo, pues, de popularizar las ciencias. Nosotros creemos –prosigue el texto– que la nueva universidad estival debe apartarse radicalmente de este orden de intenciones. Antes bien, debe subrayar el carácter elevado de las disciplinas". Como se ve, Ortega coloca en el centro de la discusión la esencia misma de la Universidad de Verano, dando a entender que la tarea que se les ha encomendado consiste en construir una Universidad en el sentido estricto del término institucional, y no otro tipo de institución cultural. Por expresarlo con un juego de palabras, diríamos que lo que Ortega quiere evitar es que la nueva institución tenga más de Verano que de Universidad.

Respecto a los temores de quienes creen que la alta cualificación científica de los programas docentes pueden arruinar el espíritu fundacional de la nueva institución si ésta se limita a reproducir los esquemas de las Universidades tradicionales, Ortega y Zubiri proponen "defendernos de la presión que sobre nosotros ejerce el naturalísimo prejuicio de interpretar el tipo de nuestra obra como una simple transposición a tiempo reducido del plan de estudios universitarios". Además, no es éste el camino que Ortega quiere recorrer, sino más bien el contrario, pues comprende el reto y en-

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

tiende que "la obra que se nos propone perfilar da ocasión, precisamente, a intentar una experiencia que podría llevarnos a una efectiva innovación". No obstante, el filósofo advierte de que no tener la idea clara de lo que se quiere hacer y habitar en esos prejuicios es la causa de que el intento de programa que se había escuchado hasta ese momento hubiera desembocado "en un centón de cursos inconexos y arbitrariamente escogidos entre otros mil, igualmente posibles, que se ofrecen pululando sin orden a la atención de los estudiantes".

Hasta aquí se ve claro que los temores de Ortega por el éxito de la nueva institución se fundamentan en que el Comité de Estudios encargado de elaborar el plan académico no comparte una misma idea, definida y precisa, de lo que se quiere edificar. En esta falta de comunión entre lo que él parece ver claro y el discurrir de las deliberaciones hay que situar el origen de la inminente dimisión por parte del filósofo de sus funciones en el Patronato y resto de órganos rectores de la Universidad. Pero antes de que esto acontezca, Zubiri habrá presentado ante el Comité de Estudios el programa académico ideado por Ortega.

Las reflexiones de Ortega acerca de cómo debía estructurarse el programa académico de la Universidad Internacional de Verano bien podrían aprovecharse hoy para redactar el acta fundacional de cualquier institución universitaria. Reparemos en que no era asunto desconocido para el filósofo, no ya por su condición de catedrático y hombre de universidad, sino también porque la reflexión alrededor de lo que la Universidad es y lo que tiene que ser había ocupado un lugar importante de su obra desde sus primeros escritos hasta la *Misión de la Universidad*, que para esta fecha acababa de ser alumbrada, como quien dice, en las páginas de *El Sol* en 1930.

Pues bien, sobre la base de estos antecedentes, y en medio del clima de indefinición descrito, Ortega propone un programa académico que aborde el estudio de un mismo asunto desde una perspectiva multidisciplinar. "Si en vez de anunciar varios cursos abstractos sobre historia, física, economía, etc., nos proponemos presentar a los estudiantes y estudiosos el siglo XVI español primero, en una exposición general de sus hechos y problemas, luego analizándolo en cada una de sus facetas e ingredientes por el físico, que fijase el pensamiento cósmico de la época, el geógrafo, el economista, el jurista, el filósofo, etc., conseguiríamos una articulación más viva y orgánica de todas esas ciencias que, al aparecer ante nosotros no en abstracto sino como miembros de la realidad viviente que fue y es en nuestra mente el siglo XVI español, cobrarían nuevo atractivo".

Aquí está ya explicitado el carácter universitario que Ortega quiere imprimir a la nueva institución, que deberá ofrecer no un programa deslava-

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

zado en el que quepan muy diversas cuestiones programadas sin orden ni concierto, sino todo lo contrario, un programa académico en el sentido estricto del término, o sea, un conjunto de perspectivas interrelacionadas alrededor de un mismo tema. Nada más académico que la articulación del conocimiento, y nada más universitario que el enfoque multidisciplinar del mismo.

"Nosotros proponemos, pues, que se deseche el anterior programa conservando de él sólo lo proyectado por los físicos y los químicos, que con ligeras ampliaciones representa lo mismo que nosotros ahora nos aventuramos a insinuar", consta en el documento de Ortega y Zubiri.

Como se puede apreciar en el manuscrito de Ortega, el filósofo esboza un posible programa basándose en la estructura inicial de los cursos de verano que distinguía entre cursos generales y cursos especiales. Observemos cómo su propuesta contenía un primer curso titulado "El estado actual del problema de las categorías: tiempo, espacio, substancia, causa, finalidad". En el mecanoescrito, incluso, se conserva un desarrollo más pormenorizado de este ciclo, que consideraba los siguientes apartados:

1. El estado actual del problema de las categorías (Zubiri).
2. Las categorías físico-matemáticas. (Seis conferencias):
   a) conjuntos, números, funciones (Lebesgue)
   b) estructura del espacio (Cartan)
   c) materia, movimiento y causalidad en la física actual (Cabrera)
3. Vida, organismo y órganos (Hamburger)
4. Las categorías psicológicas (Morente)
5. Las categorías históricas (Ortega y Gasset)

Entre otros temas, vemos cómo Ortega proponía un curso sobre "El siglo XVI" y otro sobre "La técnica", que fue el que finalmente impartió don José y que en esta primera tentativa abordaba los siguientes apartados:

¿Qué es la técnica?
La técnica primitiva y la técnica en la antigüedad
La técnica medieval y moderna hasta el maquinismo
La técnica y las ciencias físico-matemáticas
La técnica y la industria
Técnica y economía
Técnicas particulares – Varios
Psicotécnica

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

Junto a ellos, Ortega incluía un curso titulado "Interpretación actual de la materia y sus problemas. La materia y sus radiaciones"; un curso general sobre "Hormonas y vitaminas"; otro alrededor de los "Problemas actuales del transformismo", y, por último, uno sobre Economía.

La propuesta presentada por Zubiri ante aquel Comité de Estudios estaba bastante abierta, como se ve, e incluso consideraba la posibilidad, "si en el horario y el presupuesto cupiera", de introducir un curso de "sustancia jurídica" que Ortega titula "El Estado actual: sus fuerzas y problemas".

En definitiva, lo que Ortega pretende es una "articulación de los estudios en convolutos organizados", que no fuera incompatible con el espíritu fundacional de la institución. Es más, para el filósofo, "si se repasa el enunciado de los cursos que integran cada grupo temático, se advierte, al punto, la existencia en ellos de una línea más o menos difusa que los divide en más o menos aptos para ser seguidos por un público no especializado". Porque no olvidemos que éste era el problema, la excesiva especialización de los contenidos y el consiguiente alejamiento de los intereses de un colectivo de naturaleza heterogénea. Sin perder de vista este hecho y en su descargo, Ortega dice no creer que "el espíritu del decreto al diferenciar las enseñanzas en generales y especiales pretenda otra cosa que asegurar, por un lado, ciertas enseñanzas comunes, donde convivan todos los estudiantes, viviendo juntos la emoción intelectual de enfrontarse con grandes asuntos de interés humano general, y, por otro, segmentar luego esa comunidad en grupos de especialismo profesional", que sin duda era la intención materializada en el programa académico expuesto.

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

Documentos:

El Sol: "Folletones de «El Sol» | La misión de la Universidad". 26 de octubre de 1930



FOLLETONES DE "EL SOL"

26 DE OCTUBRE DE 1930

La misión de la Universidad

POR JOSE ORTEGA Y GASSET

V

LO QUE LA UNIVERSIDAD TIENE QUE SER "PRIMERO". — LA UNIVERSIDAD, LA PROFESION Y LA CIENCIA

Aplicando estos principios nos encontramos con los siguientes lemas:

A. La Universidad consiste *primero y por lo pronto* en la enseñanza superior que debe recibir el hombre medio.

B. Hay que hacer del hombre medio, *ante todo*, un hombre culto—situarlo a la altura de los tiempos—. Por tanto, la función *primaria y central* de la Universidad es la enseñanza de las grandes disciplinas culturales.

Estas son:

1.ª Imagen física del mundo (Física).

2.ª Los temas fundamentales de la vida orgánica (Biología).

3.ª El proceso histórico de la especie humana (Historia).

4.ª La estructura y funcionamiento de la vida social (Sociología).

5.ª El plano del universo (Filosofía).

C. Hay que hacer del hombre medio un buen profesional. Junto al aprendizaje de la cultura, la Universidad le enseñará, por los procedimientos intelectualmente más sobrios, inmediatos y eficaces, a ser un buen médico, un buen juez, un buen profesor de Matemáticas o de Historia en un Instituto. Pero lo específico de la enseñanza profesional no aparecerá claro mientras no discutamos el lema

D. No se ve razón ninguna densa para que el hombre medio necesite ni deba ser un hombre científico. Consecuencia escandalosa: la ciencia en su sentido propio, esto es, la investigación científica, no pertenece de una manera inmediata y constitutiva a las funciones *primarias* de la Universidad, ni tiene que ver *sin más ni más* con ellas. En qué sentido, no obstante, la Universidad es inseparable de la ciencia, y por tanto, tiene que ser *también* o *además* investigación científica, es cosa que más adelante veremos.

Es lo más probable que sobre esta opinión heterodoxa caiga el diluvio de tonterías que sobre cualquier asunto amenaza siempre desde el horizonte, torrencial como panza de nube gorda. No dudo de que existan objeciones serias a mi tesis; pero antes de que estas lleguen se producirá la habitual erupción en el volcán de lugares comunes que es todo hombre cuando habla de una cosa sin haber pensado antes en ella.

Este plan universitario supone en el lector la benévola resolución de no querer confundir tres cosas que son de sobra diferentes: cultura, ciencia y profesión intelectual. Evitemos que todos los gatos se nos vuelvan pardos, porque ello acusaría en nosotros un inmoderado apetito de nocturnidad.

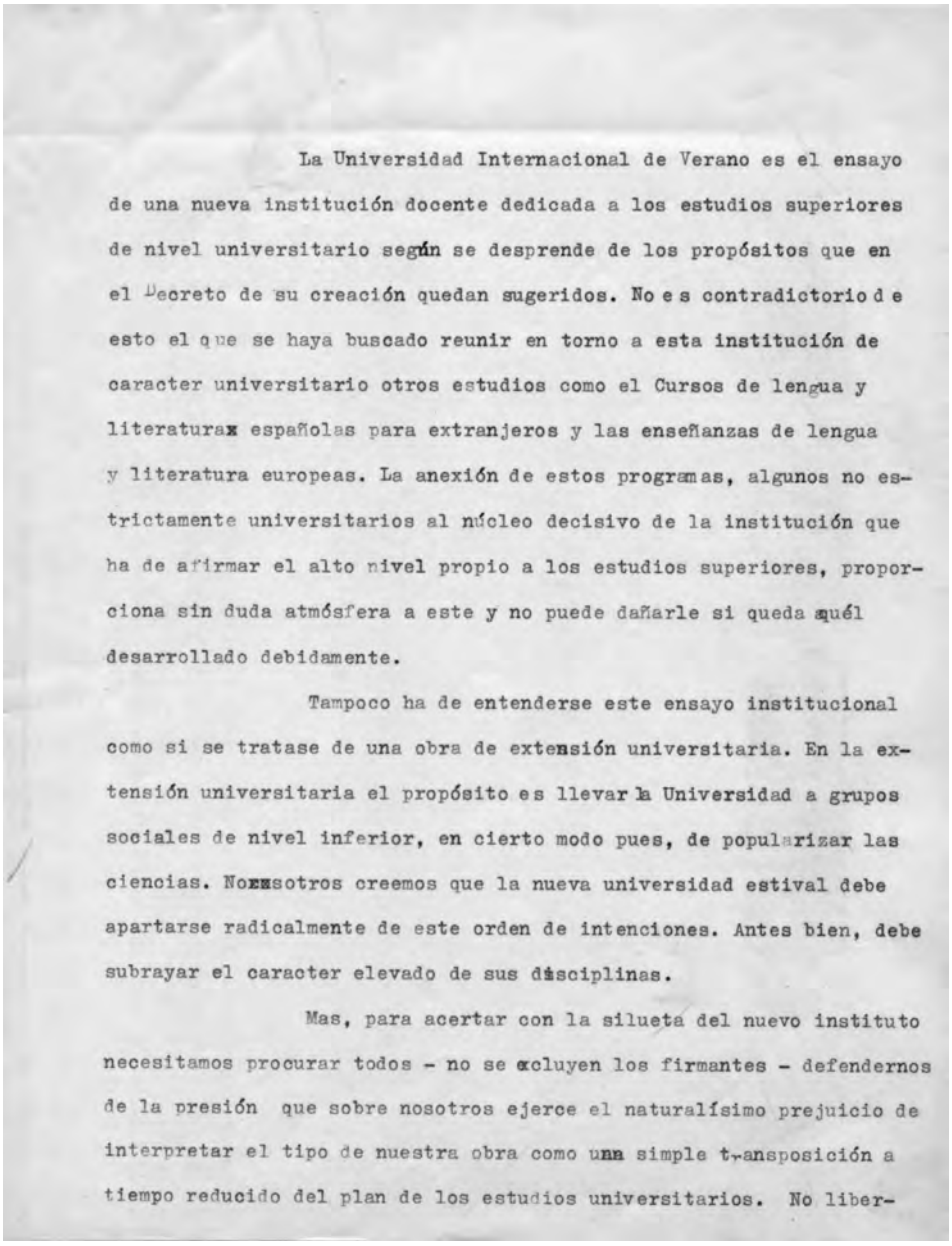
Ante todo, separemos profesión y ciencia. Ciencia no es cualquier cosa. No es ciencia comprarse un microscopio o barrer un laboratorio; pero *tampoco lo es explicar o aprender el contenido de una ciencia*. En su propio y auténtico sentido, ciencia es sólo investigación: plantearse problemas, trabajar en resolverlos y llegar a una solución. En cuanto se ha arribado a esta, todo lo demás que con esa solución se haga (1) ya no es ciencia. *Por eso no es ciencia aprender una ciencia ni enseñarla*, como no lo es usarla o aplicarla. Tal vez convenga—ya veremos con qué reservas—que el hombre encargado de enseñar una ciencia sea por su persona un científico. Pero en puro rigor no es necesario, y de hecho ha habido y hay formidables maestros de ciencias que no son investigadores, es decir, científicos. Basta con que *sepan* su ciencia. Pero saber no es investigar. Investigar es descubrir una verdad, o su inverso, demostrar un error. Saber es simplemente enterarse bien de esa verdad, poseerla una vez hecha, lograda.

En los comienzos de la ciencia, allá en Grecia, cuando aun no había apenas ciencia hecha, no se corría el mismo riesgo que ahora de confundirla con lo que no es ella. Hasta el punto de que las palabras con que se

(1) Salvo volverla a poner en cuestión, convertirla de nuevo en problema (criticarla), y por tanto, reiterar todo el proceso en que consiste la investigación.

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

Primera página del programa preparado por Ortega y Zubiri como propuesta para el primer curso de verano. [Noviembre de 1932]



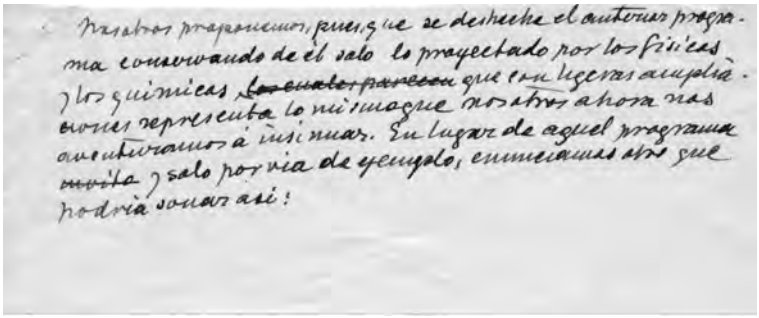
La Universidad Internacional de Verano es el ensayo de una nueva institución docente dedicada a los estudios superiores de nivel universitario según se desprende de los propósitos que en el Decreto de su creación quedan sugeridos. No es contradictorio de esto el que se haya buscado reunir en torno a esta institución de caracter universitario otros estudios como el Cursos de lengua y literaturax españolas para extranjeros y las enseñanzas de lengua y literatura europeas. La anexión de estos programas, algunos no estrictamente universitarios al núcleo decisivo de la institución que ha de afirmar el alto nivel propio a los estudios superiores, proporciona sin duda atmósfera a este y no puede dañarle si queda aquél desarrollado debidamente.

Tampoco ha de entenderse este ensayo institucional como si se tratase de una obra de extensión universitaria. En la extensión universitaria el propósito es llevar la Universidad a grupos sociales de nivel inferior, en cierto modo pues, de popularizar las ciencias. Nosotros creemos que la nueva universidad estival debe apartarse radicalmente de este orden de intenciones. Antes bien, debe subrayar el caracter elevado de sus disciplinas.

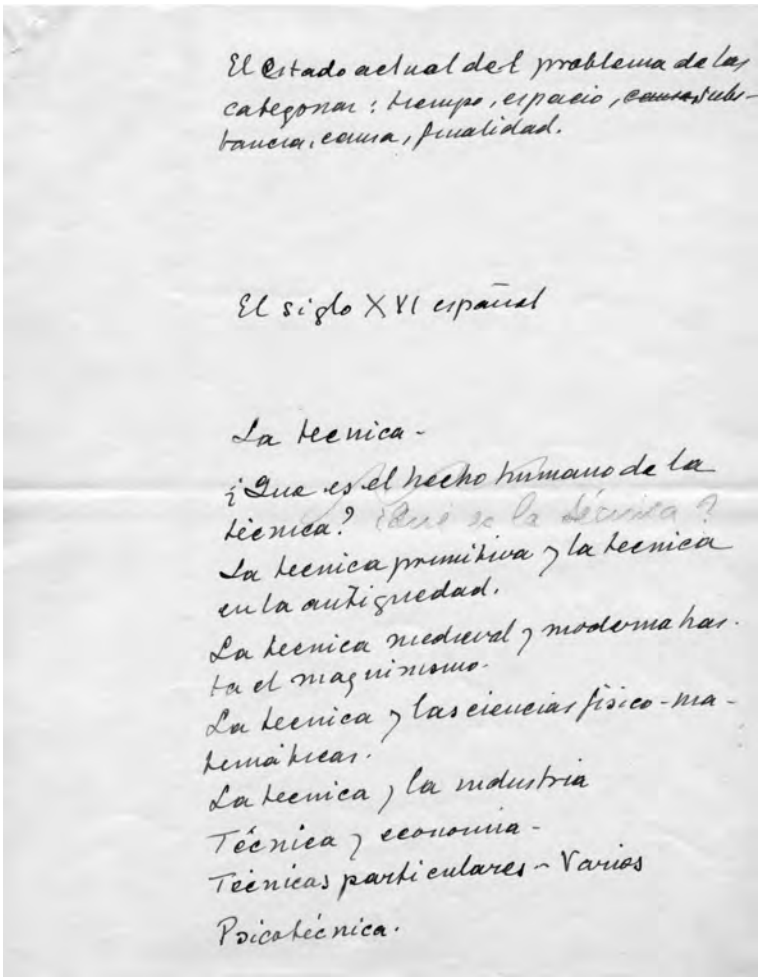
Mas, para acertar con la silueta del nuevo instituto necesitamos procurar todos - no se excluyen los firmantes - defendernos de la presión que sobre nosotros ejerce el naturalísimo prejuicio de interpretar el tipo de nuestra obra como una simple transposición a tiempo reducido del plan de los estudios universitarios. No liber-

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

Páginas del borrador manuscrito por Ortega con el esbozo del programa para el primer curso. [Noviembre de 1932]



Nosotros proponemos, pues, que se deshuche el anterior progra-
ma conservando de él solo lo proyectado por los físicos
y los químicos ~~los cuales parecen~~ que en ligeras ampliá-
ciones representa lo mismo que nosotros ahora nos
aventuramos a insinuar. En lugar de aquel programa
~~inútil~~ y solo por vía de ejemplo, enumeramos otro que
podría sonar así:



El Estado actual del problema de las
categorías: tiempo, espacio, causa, sub-
stancia, forma, finalidad.

El siglo XVI español

La técnica -
¿Que es el hecho humano de la
técnica? ¿Qué es la técnica?
La técnica primitiva y la técnica
en la antigüedad.
La técnica medieval y moderna has-
ta el maquinismo.
La técnica y las ciencias físico-ma-
temáticas.
La técnica y la industria
Técnica y economía -
Técnicas particulares - Varios
Psicotécnica.

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

Diciembre de 1932: dimisión de Ortega

La propuesta de Ortega y Zubiri no fue bien recibida por todos los miembros del Comité de Estudios. Carecemos del acta de aquella reunión celebrada el 30 de noviembre de 1932, pero sí disponemos en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset de la correspondencia posterior mantenida entre don José y los responsables institucionales de la Universidad de Verano, a través de la cual podemos reconstruir lo sucedido. Con fecha de 1 de diciembre, Ortega escribe al rector Menéndez Pidal y le presenta su dimisión irrevocable como miembro del Patronato; entre las razones que le impulsan a tomar semejante determinación, Ortega aduce "la reacción improcedente de por lo menos uno de los señores que integran ese Comité" tras la lectura, por parte de Zubiri, de su propuesta de programa académico. La carta, que por su interés biográfico reproducimos a continuación, resulta enjundiosa para conocer a fondo las ideas del filósofo sobre la Universidad Internacional.

Mi respetado y querido amigo:

Deploro sobremanera verme en el caso de presentarle con carácter irrevocable mi dimisión como miembro del Patronato de la Universidad Internacional de Verano de Santander.

Consta muy especialmente al Ministro de Instrucción Pública la complacencia con que acepté este puesto en que iba a trabajar bajo la Presidencia de usted. He colaborado en él hasta la fecha con todo entusiasmo y la oportuna intensidad. Mientras se preparaba durante varias sesiones del Comité de estudios un programa de cursos inspirado en un concepto de la nueva institución que yo consideraba erróneo, he aportado toda mi atención y activa solicitud. Cuando una vez confeccionado ese programa me pareció que su evidente insuficiencia podía llevar este ensayo de obra docente a un completo fracaso, me atreví a insinuar la posibilidad de organizar otro programa partiendo de un punto de vista distinto. Al ver que en principio se aceptaba la idea de tantear el nuevo proyecto, pensamos el Sr. Zubiri y yo que facilitaría el trabajo de la próxima reunión llevar redactado algo que valiese como germen de un dictamen y cuadro sobre el cual fuese más cómoda la discusión y canje de opiniones e iniciativas. Éste era el único propósito de las cuartillas leídas por el Sr. Zubiri en la sesión de ayer. Los temas en ella anunciados no tenían más significación que la de servir de ejemplo y todos ellos se adelantaban en condicional. La sustitución de todos ellos por otros completamente distintos hubiera contado no sólo con mi adhesión sino con mi aplauso. Pero más aún: si se hubiera rechazado de plano no sólo los temas paradigmáticos que el plan precisaba, sino la idea y principios mismos del plan sustituyéndolos por otros muy disparejos o con el simple retorno al programa primitivo, yo no habría opues-

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

to la menor objeción, porque este dictamen del Sr. Zubiri y mío no significaba para nosotros sino una de las muchas maneras plausibles como la nueva universidad puede entenderse. Nosotros mismos habríamos estado prontos a anular el presentado y elaborar otros que partiesen de otros puntos de vista diferentes del que ahora habíamos preferido.

Mas habiendo sido las cosas tan literalmente así, no admite disculpa alguna la reacción improcedente que provocó la lectura de esas inofensivas cuartillas en uno, por lo menos, de los señores que integran ese Comité. Y como he hecho norma de toda mi vida, que no es ya corta, ausentarme de todo lugar donde se producen reacciones improcedentes como ésta, no extrañará a usted, mi querido y respetado amigo, la resolución que he adoptado y esta carta le comunica.

Esto no quiere decir que no cuenten ustedes conmigo en calidad de obrero común para cuanto pueda servirles de mi persona en la obra de esa nueva universidad.

Le saluda afectuosamente, su amigo.

Dos conclusiones principales extraemos de la lectura de la misiva: por un lado, la confirmación de que el Comité de Estudios se reunió varias veces para tratar de proyectar el programa académico del primer curso de verano sin que se lograra unificar un criterio común sobre el espíritu fundacional de la nueva Universidad. Ortega, por lo menos, confiesa no compartir "el concepto de la nueva institución", que en vista del primer programa le parece "erróneo". Además, es importante interpretar la carta de Ortega a la luz de estos antecedentes, pues sólo desde ellos se puede comprender su dimisión; a la vista de los argumentos parece claro que la propuesta alternativa presentada por Zubiri pretendía reorientar la concepción de la futura Universidad, no imponerla al Comité.

Ni que decir tiene que la carta de Ortega suponía una pésima noticia para los responsables del proyecto. Ya hemos comentado que el rector Menéndez Pidal no estaba presente en aquella reunión, pero sí el secretario general Pedro Salinas. Ortega, a quien debió de llegar la noticia de lo acontecido en la víspera a través de Xabier Zubiri, envió la dimisión con tres copias: una al ministro de Instrucción Pública, Fernando de los Ríos, con la siguiente nota: "Querido Fernando: adjunta la carta que hoy mismo envío a D. Ramón Menéndez Pidal. El hecho a que ella alude supongo que le será a usted relatado con objetividad de tercero en discordia por Pedro Salinas. Un abrazo de su amigo". La segunda copia iba dirigida a Pedro Salinas, y la tercera a Flores de Lemus, a la sazón miembro del Comité de Estudios, con esta nota: "Mi querido amigo: como ha sido usted testigo de las reuniones que ha celebrado el Comité de Estudios de la Universidad Internacional, me importa mucho que conozca usted la carta que con fecha de ayer dirijo a nuestro presidente D. Ramón Menéndez Pidal. Un saludo de su viejo amigo".

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

Como se ve, Ortega dio bastante importancia a la "reacción improcedente" de uno de los miembros del Comité, cuya identidad desconocemos, como demuestra el hecho de que aperciba sobre ese detalle al propio ministro y adopte su determinación ante semejantes testigos. Es fácil de imaginar que la dimisión de una personalidad como la de José Ortega y Gasset del Patronato de la Universidad Internacional conllevaba más pérdidas que beneficios para el devenir de la nueva institución. De hecho, éste es el argumento principal empleado por Menéndez Pidal para disuadir a Ortega de su decisión, como se lo hace saber en una carta fechada el 3 de diciembre.

Menéndez Pidal trata de persuadir a Ortega de que reconsidere su decisión quitando hierro a lo sucedido con el argumento de que sus propuestas fueron incorporadas al instante. El rector era consciente del valor que una personalidad como Ortega podía proporcionar al proyecto, y así se lo pormenorizaba en la carta para convencer al filósofo de que reconsiderara su posición, aludiendo incluso al deber patriótico de salvar una institución como la naciente acaso fuera por la mejora del espíritu español.

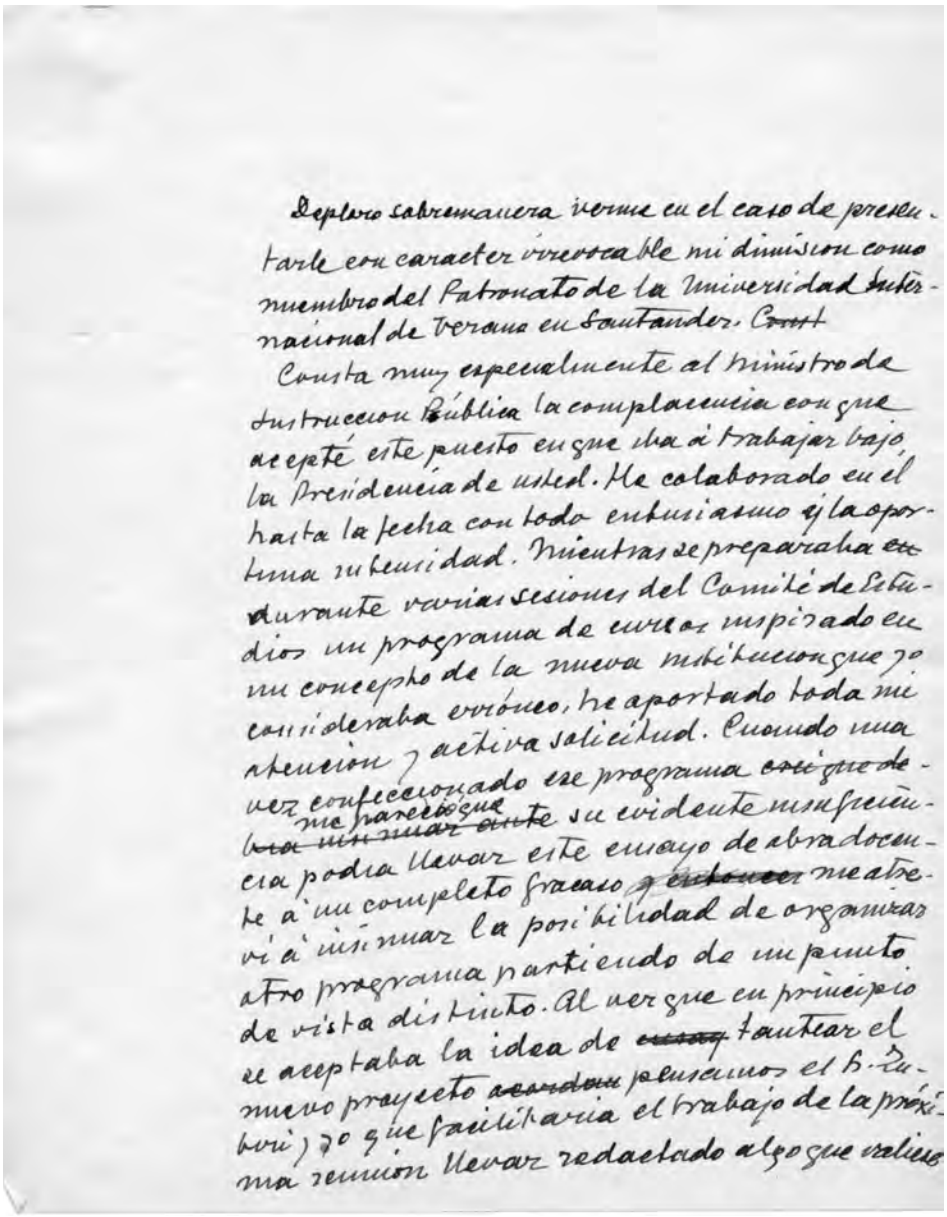
De nada sirvió, sin embargo, el empeño del ilustre rector para arreglar la situación. Ortega había adoptado una decisión irrevocable: no volver a inmiscuirse en las deliberaciones del Comité de Estudios. Unos días más tarde, Pedro Salinas presentaba la dimisión de Ortega ante el Patronato de la Universidad de Verano. El 26 de diciembre, Salinas escribía al filósofo trasladándole "el lamento unánime" del Patronato, que "expresó reiteradamente su deseo de que se realizaran todo género de esfuerzos cerca de V." para tratar de revocar la dimisión. El secretario general, como el rector, quedó encargado "expresa y urgentemente de esta misión", que Salinas se apresuró a cumplir como se puede ver en el documento que reproducimos junto a estas líneas.

Este desagradable incidente no supuso, sin embargo, la suspensión del curso sobre la técnica que iba a impartir Ortega. Como se desprende de la carta de Menéndez Pidal y se puede deducir por la documentación aportada en este itinerario, el primer curso del verano de 1933 se inspiraba en el programa diseñado por Ortega y por Zubiri. Luego, a pesar de que la nueva institución comenzó su andadura sin contar nominalmente con el filósofo entre los miembros del Patronato, Ortega sí formó parte del primer claustro al impartir el ciclo de seis conferencias sobre la técnica que tanta expectación despertó entre los primeros alumnos de la Universidad Internacional de Verano en Santander.

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

Documentos:

Primera página del borrador de la carta de dimisión de Ortega. [Diciembre de 1932]

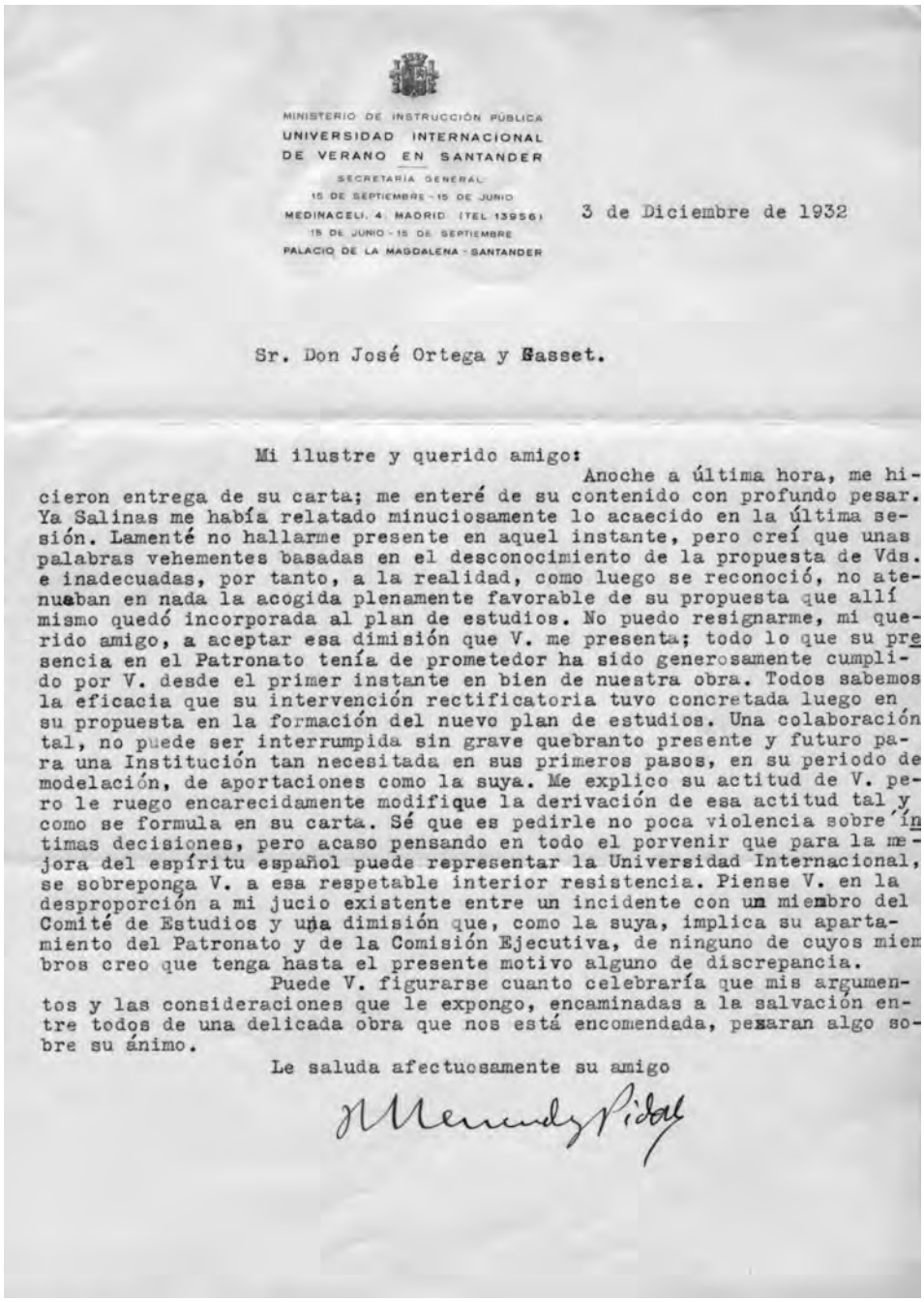


Deploro sobremanera verme en el caso de presentarle con caracter irrevocable mi dimision como miembro del Patronato de la Universidad Internacional de Verano en Santander. Creo

Consta muy especialmente al Ministro de Instruccion Pública la complacencia con que acepté este puesto en que iba á trabajar bajo la Presidencia de usted. He colaborado en él hasta la fecha con todo entusiasmo y la oportuna autoridad. Mientras se preparaba en durante varias sesiones del Comité de Estudios un programa de cursos inspirado en un concepto de la nueva institucion que yo consideraba erróneo, he aportado toda mi atencion y activa solicitud. Cuando una vez confeccionado ese programa conque debia me parece que ~~hacia~~ se evidente mi sinceridad podia llevar este ensayo de abrado comienzo á un completo fracaso ~~y entonces~~ me atreví á insinuar la posibilidad de organizar otro programa partiendo de un punto de vista distinto. Al ver que en principio se aceptaba la idea de ~~cursos~~ tantear el nuevo proyecto acordamos pensarlos el S. Zubiri y yo que facilitaria el trabajo de la próxima reunion llevar redactado algo que sirviese

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

Carta de Ramón Menéndez Pidal a Ortega. 3 de diciembre de 1932



MINISTERIO DE INSTRUCCIÓN PÚBLICA
UNIVERSIDAD INTERNACIONAL
DE VERANO EN SANTANDER
SECRETARÍA GENERAL
15 DE SEPTIEMBRE - 15 DE JUNIO
MEDINACELI, 4. MADRID (TEL 13956)
15 DE JUNIO - 15 DE SEPTIEMBRE
PALACIO DE LA MAGDALENA - SANTANDER

3 de Diciembre de 1932

Sr. Don José Ortega y Gasset.

Mi ilustre y querido amigo:

Anoche a última hora, me hicieron entrega de su carta; me enteré de su contenido con profundo pesar. Ya Salinas me había relatado minuciosamente lo acaecido en la última sesión. Lamenté no hallarme presente en aquel instante, pero creí que unas palabras vehementes basadas en el desconocimiento de la propuesta de Vds. e inadecuadas, por tanto, a la realidad, como luego se reconoció, no atenuaban en nada la acogida plenamente favorable de su propuesta que allí mismo quedó incorporada al plan de estudios. No puedo resignarme, mi querido amigo, a aceptar esa dimisión que V. me presenta; todo lo que su presencia en el Patronato tenía de prometedor ha sido generosamente cumplido por V. desde el primer instante en bien de nuestra obra. Todos sabemos la eficacia que su intervención rectificatoria tuvo concretada luego en su propuesta en la formación del nuevo plan de estudios. Una colaboración tal, no puede ser interrumpida sin grave quebranto presente y futuro para una Institución tan necesitada en sus primeros pasos, en su periodo de modelación, de aportaciones como la suya. Me explico su actitud de V. pero le ruego encarecidamente modifique la derivación de esa actitud tal y como se formula en su carta. Sé que es pedirle no poca violencia sobre íntimas decisiones, pero acaso pensando en todo el porvenir que para la mejora del espíritu español puede representar la Universidad Internacional, se sobreponga V. a esa respetable interior resistencia. Piense V. en la desproporción a mi jucio existente entre un incidente con un miembro del Comité de Estudios y una dimisión que, como la suya, implica su apartamiento del Patronato y de la Comisión Ejecutiva, de ninguno de cuyos miembros creo que tenga hasta el presente motivo alguno de discrepancia.

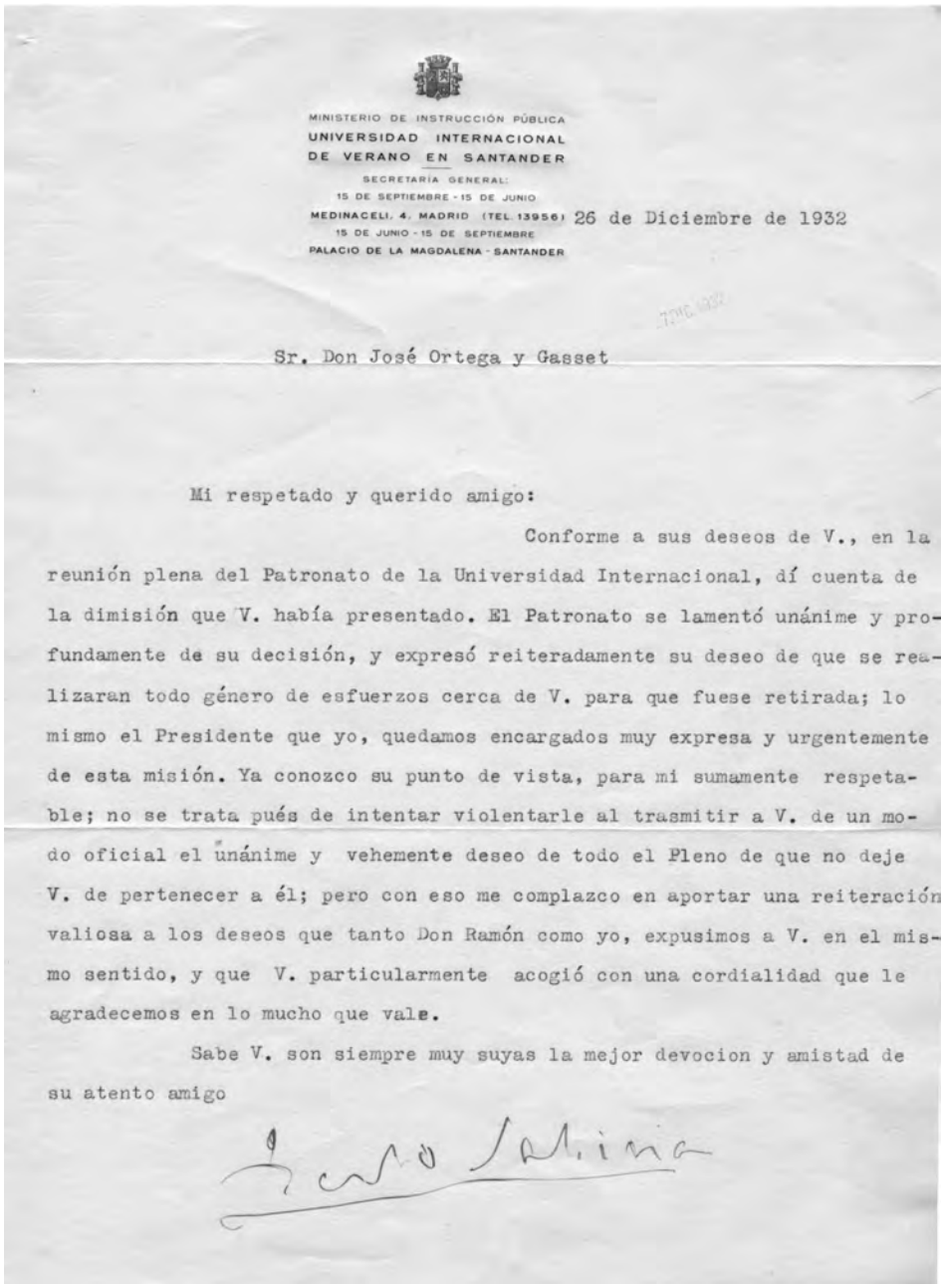
Puede V. figurarse cuanto celebraría que mis argumentos y las consideraciones que le expongo, encaminadas a la salvación entre todos de una delicada obra que nos está encomendada, pesaran algo sobre su ánimo.

Le saluda afectuosamente su amigo

R Menendez Pidal

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

Carta de Pedro Salinas a Ortega. 26 de diciembre de 1932



MINISTERIO DE INSTRUCCIÓN PÚBLICA
UNIVERSIDAD INTERNACIONAL
DE VERANO EN SANTANDER
SECRETARÍA GENERAL:
15 DE SEPTIEMBRE - 15 DE JUNIO
MEDINACELI, 4, MADRID (TEL. 13956)
15 DE JUNIO - 15 DE SEPTIEMBRE
PALACIO DE LA MAGDALENA - SANTANDER

26 de Diciembre de 1932

Sr. Don José Ortega y Gasset

Mi respetado y querido amigo:

Conforme a sus deseos de V., en la reunión plena del Patronato de la Universidad Internacional, dí cuenta de la dimisión que V. había presentado. El Patronato se lamentó unánime y profundamente de su decisión, y expresó reiteradamente su deseo de que se realizaran todo género de esfuerzos cerca de V. para que fuese retirada; lo mismo el Presidente que yo, quedamos encargados muy expresa y urgentemente de esta misión. Ya conozco su punto de vista, para mi sumamente respetable; no se trata pués de intentar violentarle al trasmitir a V. de un modo oficial el unánime y vehemente deseo de todo el Pleno de que no deje V. de pertenecer a él; pero con eso me complazco en aportar una reiteración valiosa a los deseos que tanto Don Ramón como yo, expusimos a V. en el mismo sentido, y que V. particularmente acogió con una cordialidad que le agradecemos en lo mucho que vale.

Sabe V. son siempre muy suyas la mejor devocion y amistad de su atento amigo

Pedro Salinas

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

Verano de 1933: encuentro de personalidades intelectuales en Santander

Instalada, desde finales de 1932, la secretaría de la Universidad de Verano en la calle de Medinaceli, número 4, compartía sede con la Junta para Ampliación de Estudios y el Centro de Estudios Históricos. Mientras, en Santander, avanzaban las obras del auditorio universitario en La Magdalena, financiado por el Ayuntamiento, y se solicitó, ya en junio, la instalación de una estación emisora de radio de largo alcance, "para funcionar principalmente durante el verano y difundir los cursos de la Universidad Internacional como propaganda de la misma y por el buen nombre de España"[17].

La inauguración oficial de los cursos tuvo lugar el día 3 de julio en el Aula Magna de La Magdalena. Ramón Menéndez Pidal destacó en su discurso el carácter internacional de la Universidad, se refirió a la sobriedad con la que se había transformado el edificio y agradeció a la ciudad que se hubiese sumado decididamente a la empresa: "La ciudad de Santander, a cuyos representantes me complazco en saludar, se sumaron desde el primer instante por sus agrupaciones rectoras, por su sentido popular, por su prensa, por la admirable Institución Valdecilla, a nuestra obra. Así era indispensable para que esta obra nueva viviese, y con ser esta Universidad Internacional compresivamente nacional, queremos que esta punta de Castilla que se asoma a los mares, esta Montaña, la tenga también por suya desde hoy"[18].

El otro ciclo que ocupó buena parte de la actividad académica durante el mes de agosto, también compuesto de series de seis conferencias, se tituló "Estado actual del problema de las categorías filosóficas". En él intervinieron Xavier Zubiri ("El estado actual del problema de las categorías" y "Las categoría físico-matemáticas") y Manuel García Morente ("Las categorías psicológicas" y "Las categorías históricas"). Los tres profesores de la Central coincidieron en Santander aquel verano, aunque quizá sea Zubiri del que se conservan más anécdotas[19].

La vida de los estudiantes mezclaba trabajo académico y descanso estival, aunque lo más destacado por las memorias de los que asistieron a los

[17] "La radio en el veraneo", *El Cantábrico*, 17 de junio de 1933, p. 1, citado por Benito MADARIAGA y Celia VALBUENA, *La Universidad Internacional de Verano de Santander (1932-1936)*, ob. cit., p. 93.

[18] *El Cantábrico*, 4 de julio de 1933, p. 2, citado por Benito MADARIAGA y Celia VALBUENA, *La Universidad Internacional de Verano de Santander (1932-1936)*, ob. cit., p. 97.

[19] "La gran atracción de aquellos veranos –y digo veranos, porque yo estuve dos, el 33 y el 34– era Xavier Zubiri. Ya estaba entonces secularizado, pero vestía siempre de gris y corbata negra. […] Después de comer, de tres a cuatro, hacíamos con él unos cuantos tertulia en el salón de la Reina […]. Era un hombre sencillo, asequible y tenía una facilidad para exponer los más complejos temas filosóficos, realmente extraordinaria", José BOTELLA LLUSIÁ, "Santander: el primer curso de la primera Universidad de verano (1933)", *Mar océana*, número 2, p. 165. Véase, a este respecto, la biografía de Zubiri recién publicada por José COROMINAS y Joan Albert VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus, pp. 287-295.

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

cursos es el estrecho contacto entre profesores y alumnos: "Después de comer había tertulias y podías, a tus veinte años, charlar con don José Ortega o con don Gregorio Marañón como si tal cosa"[20].

En los últimos días de julio y primeros de agosto se inició el curso monográfico *La técnica: su esencia y sus problemas*, con la serie de seis lecciones titulada "La técnica y la ciencia", impartida por Pedro González Quijano, profesor de la Escuela de Ingenieros de Caminos. Este curso se cerró en septiembre con la *Meditación de la técnica* de Ortega, que finalizó el día 6. Formaban el curso completo los siguientes ciclos de seis conferencias: "Técnica, industria y economía", por Federico Reparaz, profesor de la Escuela de Caminos; "Historia de la técnica hasta el maquinismo", por Joaquín Xirau, catedrático de la Universidad de Barcelona; "Psicotécnica", por Emilio Mira, catedrático de la misma Universidad; y las seis conferencias de Ortega tituladas "¿Qué es la técnica?", iniciadas el día 30 de agosto en el Aula Magna completamente llena de estudiantes de todas las disciplinas universitarias, de profesores, científicos y público interesado en la materia.

Documentos:

Fotografías tomadas a la salida del Paraninfo de la Universidad de Verano, en la explanada de las caballerizas, junto al campo de polo de La Magdalena, Santander. [1933]





[20] José Botella Llusía, *Mar océana*, ob. cit., ibid.

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

Fotografía de Ortega rodeado de alumnos y profesores de la Universidad de Verano. Paraninfo de la Magdalena, Santander. [1933]



Fotografía de Ortega y Gasset con Antonio Rubio Sacristán, secretario de la Universidad de Verano, Manuel García Morente, Pedro Salinas, Xavier Zubiri y José Ortega Spottorno. Jardines del Palacio de la Magdalena, Santander. [1933]



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

Fotografía de Ortega y Gasset con Pedro Salinas, Manuel García Morente y Teófilo Hernando. Palacio de la Magdalena, Santander. [1933]



Fotografías de Pedro Salinas, José Ortega y Gasset, Manuel García Morente y Teófilo Hernando (de izquierda a derecha). Palacio de la Magdalena, Santander. [1933]





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

Fotografía de José Ortega y Gasset con su mujer, hijos y sus sobrinos Ortega Rosales. Playa del Sardinero, Santander. [1933]



Fotografía de Ortega y Gasset acompañado por Pedro Salinas, Teófilo Hernando, José Ortega Spottorno, Ofelia Gordon, Manuel García Morente, Soledad Ortega Spottorno, Rosa Spottorno, Carmen Hernando y Antonio Rubio Sacristán. Palacio de la Magdalena, Santander. [1933]



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

30 de agosto - 6 de septiembre de 1933. Conferencias de Ortega sobre la técnica

Las crónicas de la época cuentan que, el 30 de agosto de 1933, un variado público llenó el Aula Magna de la Universidad Internacional de Verano en Santander, deseoso de escuchar al "ilustre catedrático" José Ortega y Gasset disertar sobre "¿Qué es la técnica?". El ciclo, que se impartió hasta el día 6 de septiembre, se estructuraba en seis conferencias y estaba incardinado en el curso monográfico *La técnica: su esencia y sus problemas*, en el que también intervinieron Pedro González Quijano, Federico Reparaz, Joaquín Xirau y Emilio Mira. Los cinco profesores abordaron el asunto de la técnica desde múltiples perspectivas, lo cual significaba el cumplimiento de las aspiraciones de Ortega respecto a la Universidad de Verano.

Si en este momento recordamos la polémica relatada páginas atrás sobre la división de criterios acerca de la misión de la nueva institución universitaria, comprenderemos fácilmente a qué venían las siguientes palabras de Ortega en la primera sesión de su curso, el 30 de septiembre:

> Hagamos ensayos de Universidad. Palpando aquí y allá, tratemos de encontrar modos eficaces de institución docente superior.
>
> Esta Universidad estival puede ser laboratorio oportunísimo para algunos de estos ensayos –se entiende, si hay constancia en la atención que año a año se preste a este organismo. Sería demostrar majadería que se nos exigiese desde el primer año haber acertado en toda la línea de sus propósitos. Ya es algo, para constreñirme a mi asunto, que por primera vez se haya puesto en contacto dentro de ella la cultura universitaria con la ingeniería, es decir, con la técnica por antonomasia.

Efectivamente, el curso titulado *La técnica: su esencia y sus problemas* era marcadamente multidisciplinar y proponía una disección del problema según la visión orteguiana de la "articulación en convolutos organizados" alrededor de una misma materia. De ahí que se hablara de "¿Qué es la técnica?"; "La técnica y la ciencia"; "Técnica, industria y economía"; "Historia de la técnica hasta el maquinismo", y "Psicotécnica".

Ortega se ocupó, en particular, de responder a la pregunta "¿Qué es la técnica?". En el Archivo de la Fundación se conserva un manuscrito del curso, que se componía de una "Introducción" más doce lecciones ordenadas y tituladas de este modo:

> Primera escaramuza con el tema
> El estar y el bienestar. La necesidad de la embriaguez. Lo superfluo como necesidad. Relatividad de la técnica
> El esfuerzo para ahorrar esfuerzo. El problema del esfuerzo ahorrado. La vida inventada

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

Excursión al subsuelo de la técnica
La vida como fabricación de sí misma. Técnica y deseos
El destino extranatural del hombre. Programas de ser que han dirigido al hombre. El origen del estado tibetano
El tipo "gentleman". Sus exigencias técnicas. El "water-closet". El "gentelman" y el "hidalgo"
Las cosas y su "ser". La pre-cosa. El hombre, el animal y los instrumentos. La evolución de la técnica
Los estadios de la técnica
Los estadios de la técnica, la técnica como artesanía. La técnica del técnico
Relación en que el hombre y su técnica se encuentran hoy. El técnico antiguo
El tecnicismo moderno. Los relojes del Carlos V. Ciencia y taller. El prodigio del presente

El contenido del curso apareció publicado, por primera vez, en *La Nación* de Buenos Aires, por medio de entregas dominicales entre el 28 de abril y el 13 de octubre de 1935. La serie de artículos compartía el titular genérico "Sobre la técnica", seguido de los títulos dados a cada lección del curso de verano. La cadencia de artículos fue la siguiente:

"Sobre la técnica. Primera escaramuza con el tema", *La Nación*, 28 de abril de 1935.
"Sobre la técnica. El estar y el bienestar. La «necesidad» de la embriaguez. Lo superfluo como necesario. Relatividad de la técnica", *La Nación*, 5 de mayo de 1935.
"Sobre la técnica. El esfuerzo para ahorrar esfuerzo es esfuerzo. El problema del esfuerzo ahorrado. La vida inventada", *La Nación*, 12 de mayo de 1935.
"Sobre la técnica. Excursiones al subsuelo de la técnica", *La Nación*, 19 de mayo de 1935.
"Sobre la técnica. La vida como fabricación de sí misma. Técnica y deseos", *La Nación*, 25 de mayo de 1935.
"Sobre la técnica. El destino extranatural del hombre. Programas de ser que han dirigido al hombre. El origen del Estado tibetano", *La Nación*, 2 de junio de 1935.
"Sobre la técnica. El tipo «gentleman», sus exigencias técnicas. El «gentleman» y el hidalgo", *La Nación*, 4 de agosto de 1935.
"Sobre la técnica. Las cosas y su «ser». La pre-cosa. El hombre, el animal y los instrumentos. La evolución de la técnica", *La Nación*, 18 de agosto de 1935.
"Sobre la técnica. Los estadios de la técnica", *La Nación*, 1 de septiembre de 1935.
"Sobre la técnica. Los estadios de la técnica. La técnica como artesanía. La técnica del técnico", *La Nación*, 15 de septiembre de 1935.

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

"Sobre la técnica. Relación en que el hombre y su técnica se encuentran hoy. El técnico antiguo", *La Nación*, 29 de septiembre de 1935.

"Sobre la técnica (y XII). El tecnicismo moderno. Los relojes de Carlos V. Ciencia y taller. El prodigio del presente", *La Nación*, 13 de octubre de 1935.

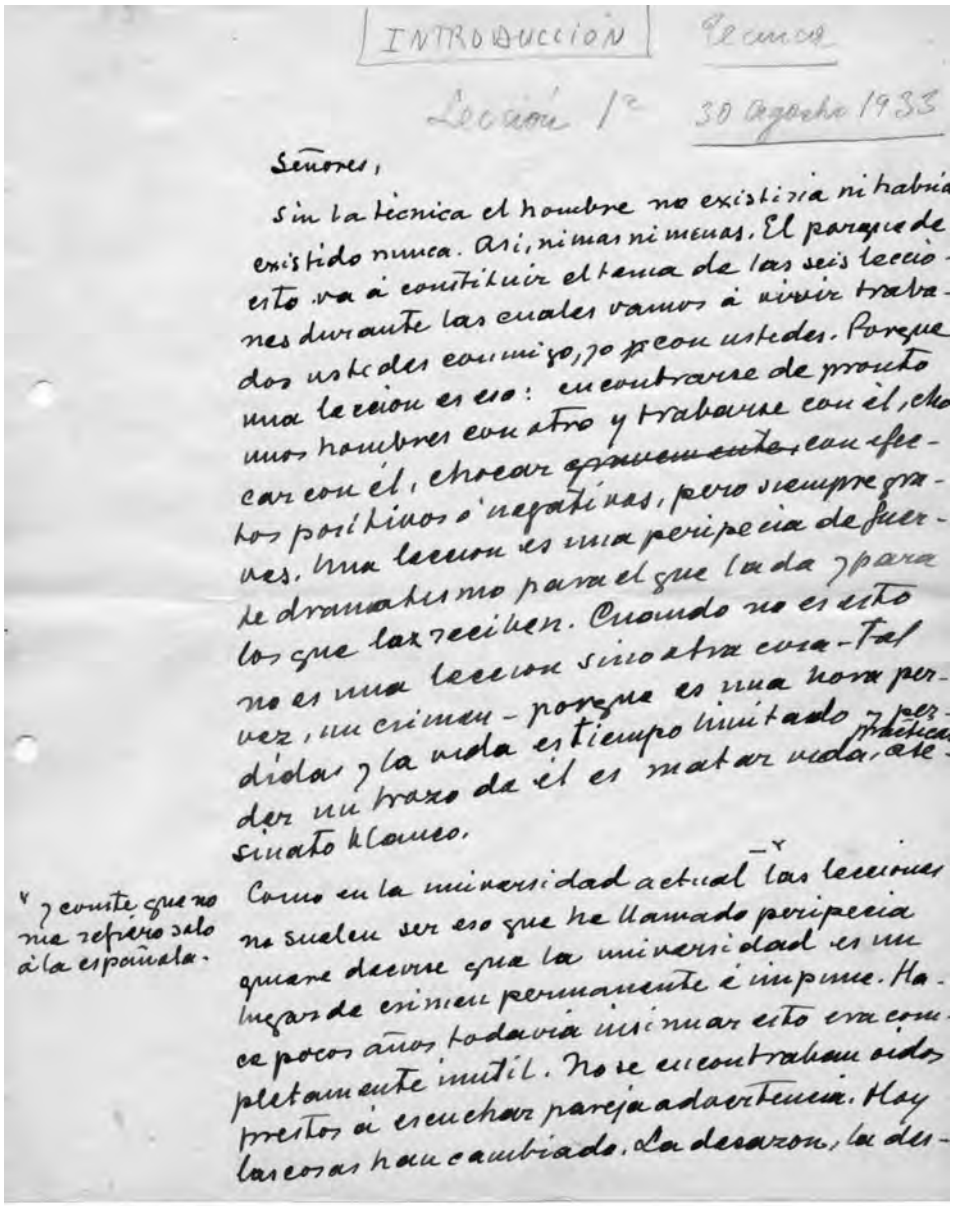
Unos años después, en 1939, Ortega decide reunir toda la serie en un mismo volumen que titula *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica* (Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1939). Es la primera vez que utiliza la expresión "Meditación de la técnica" y la antología se debe, tal y como Ortega explica en el prólogo, a que los "editores fraudulentos de Chile" estaban haciendo lo propio de forma clandestina, "en vista de lo cual he decidido –aclara el filósofo– hacer concurrencia a esos piratas del Pacífico y cometer el fraude de publicar estos libros suyos que son míos".

Tanto la versión periodística de 1935 como la libresca de 1939 no incluían la "Introducción" que Ortega redactó y pronunció en Santander en 1933 cuando impartió el curso. La nueva edición de las *Obras completas* recogen el contenido del mismo en el tomo V (pp. 527-605), mientras que la mencionada "Introducción" aparecerá en el tomo IX.

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

Documentos:

Página inicial de la primera lección del manuscrito del curso "¿Qué es la técnica?", impartido por Ortega entre el 30 de agosto y el 6 de septiembre de 1933



INTRODUCCIÓN Técnica

Lección 1ª 30 agosto 1933

Señores,

Sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca. Así, ni más ni menos. El porque de esto va a constituir el tema de las seis lecciones durante las cuales vamos a vivir trabajos ustedes conmigo, yo con ustedes. Porque una lección es eso: encontrarse de pronto unos hombres con otro y trabarse con él, chocar con él, chocar aprovechando con efectos positivos o negativos, pero siempre gratuitos. Una lección es una peripecia de fuerte dramatismo para el que la da y para los que la reciben. Cuando no es esto no es una lección sino otra cosa - Tal vez, un crimen - porque es una hora perdida y la vida es tiempo limitado y perder un trozo de él es matar vida, atentado horrendo.

Como en la universidad actual las lecciones no suelen ser eso que he llamado peripecia quiere decirse que la universidad es un lugar de crimen permanente e impune. Hace pocos años todavía insinuar esto era completamente inútil. No se encontraban oídos prestos a escuchar parejo advertencia. Hoy las cosas han cambiado. La desazón, los des-

* ¿conste que no me refiero solo a la española.

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

Recorte de prensa sin el nombre del diario: "D. José Ortega y Gasset, en Santander | Una conferencia". [31 de agosto de 1933]



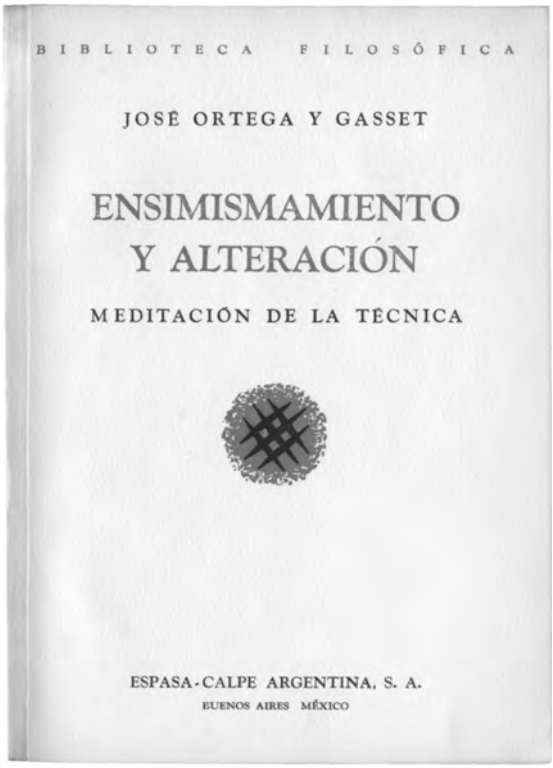
D. José Ortega y Gasset, en Santander

UNA CONFERENCIA

SANTANDER, 31.—En el aula de máquinas de la Universidad Internacional de la Magdalena ha dado una conferencia a profesores y alumnos de este centro de enseñanza D. José Ortega y Gasset. Disertó el ilustre catedrático acerca de lo que es la técnica. Con sugestiva galanura y copioso aportamiento de razones científicas vino a demostrar, como base de su conferencia, que sin la técnica el hombre no existiría ni habría podido existir jamás.

El auditorio subrayó en diversos momentos con vivo aplauso la disertación del Sr. Ortega y Gasset, y al final tributó a éste una ovación reiterada y unánime.

Portada de la primera edición del libro *Ensimismamiento y Alteración. Meditación de la técnica*, impreso en Buenos Aires. [5 de noviembre de 1939]



BIBLIOTECA FILOSÓFICA

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

ENSIMISMAMIENTO Y ALTERACIÓN

MEDITACIÓN DE LA TÉCNICA

ESPASA-CALPE ARGENTINA, S. A.

BUENOS AIRES MÉXICO

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

1934-1936. La Universidad de Verano sin Ortega

Tras el paso de Ortega por Santander, la Universidad Internacional de Verano siguió su andadura hasta el verano de 1936, en su primera etapa de existencia. En 1934 se completó la construcción del Paraninfo, a costa del Ayuntamiento, en el patio de las caballerizas del palacio. Aparte de eso, lo más destacado de esos años fue la continuidad de los cursos, el éxito en cuanto al número de alumnos y las actividades culturales que se llevaron a cabo en la ciudad y la provincia. El grupo teatral "La Barraca" visitó la Universidad en 1934 y 1935, con una pequeña gira por la provincia que lo llevó a la Casona de Tudanca, donde visitaron a José María de Cossío. En 1934 acudió Soledad Ortega Spottorno a los cursos estivales, aunque el filósofo madrileño ya no volvió a participar en las reuniones del Patronato ni asistió a ninguno de los cursos. A pesar de ello se conservan en el Archivo sendos programas de las actividades de los años 1935 y 1936.

La Universidad desaparecería con la Guerra Civil de 1936. Los cursos comenzaron ese año el seis de julio, aunque el acto de inauguración se pospuso hasta que llegase el presidente Azaña, que tenía pensado veranear en agosto en la ciudad. Intervinieron ese año el hispanista alemán Gamillscheg, el filósofo Paul Ludwig Landsberg, conocido en España por sus colaboraciones en *Cruz y Raya* y en la *Revista de Occidente*, y el profesor Reynaldo dos Santos, de la Universidad de Lisboa, famoso especialista en urología y primer visitante portugués de la Universidad Internacional.

A pesar de la situación política y bélica el curso llegaría al final previsto el 31 de agosto, si bien muy mermado en el número de profesores y alumnos. En los últimos días de julio llegaron a la ciudad buques de guerra de diferentes nacionalidades para evacuar a los alumnos extranjeros. De los que se quedaron, algunos fueron detenidos el 29 de agosto, tras la clausura del curso, y confinados en el buque prisión "Alfonso Pérez". El resto regresaron a sus lugares de origen vía San Sebastián, por Francia hasta Gerona y desde allí se dispersaron. El secretario general Salinas partió de Bilbao hacia los Estados Unidos, para enseñar en el Wellesley College de Boston[21]. Ese fue el final de la aventura universitaria estival en Santander.

La relación de Ortega con Santander, a partir de esa fecha, se reduce a las visitas veraniegas ocasionales (el último viaje antes de morir, en septiembre de 1955, le llevó a Santillana del Mar[22]).

---

[21] Benito MADARIAGA y Celia VALBUENA, *La Universidad Internacional de Verano de Santander (1932-1936)*, ob. cit., p. 195.

[22] Véase el itinerario biográfico del número anterior de la *Revista de Estudios Orteguianos* (10/11, pp. 79-150), donde se reproduce la última foto con vida de Ortega en Santillana del Mar (p. 150).

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

Documentos:

Fotografía de Maita Carnicer, Soledad Ortega y Catali Carnicer ante la fachada de Villa Piquío, en el Sardinero. Santander. [1934]



Maita Carnicer, Soledad Ortega y Catali Carnicer en los jardines de Piquío, con la segunda playa del Sardinero al fondo. Santander. [1934]



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

Programa del curso de la Universidad de Verano. 1935



Palacio de la Residencia de la Universidad Internacional.

MINISTERIO DE INSTRUCCIÓN PÚBLICA

UNIVERSIDAD INTERNACIONAL
DE VERANO EN SANTANDER
(ESPAÑA)

CURSO
1 9 3 5

Programa del curso de la Universidad de Verano. 1936



MINISTERIO DE INSTRUCCIÓN PÚBLICA

UNIVERSIDAD INTERNACIONAL
DE VERANO EN SANTANDER
(ESPAÑA)

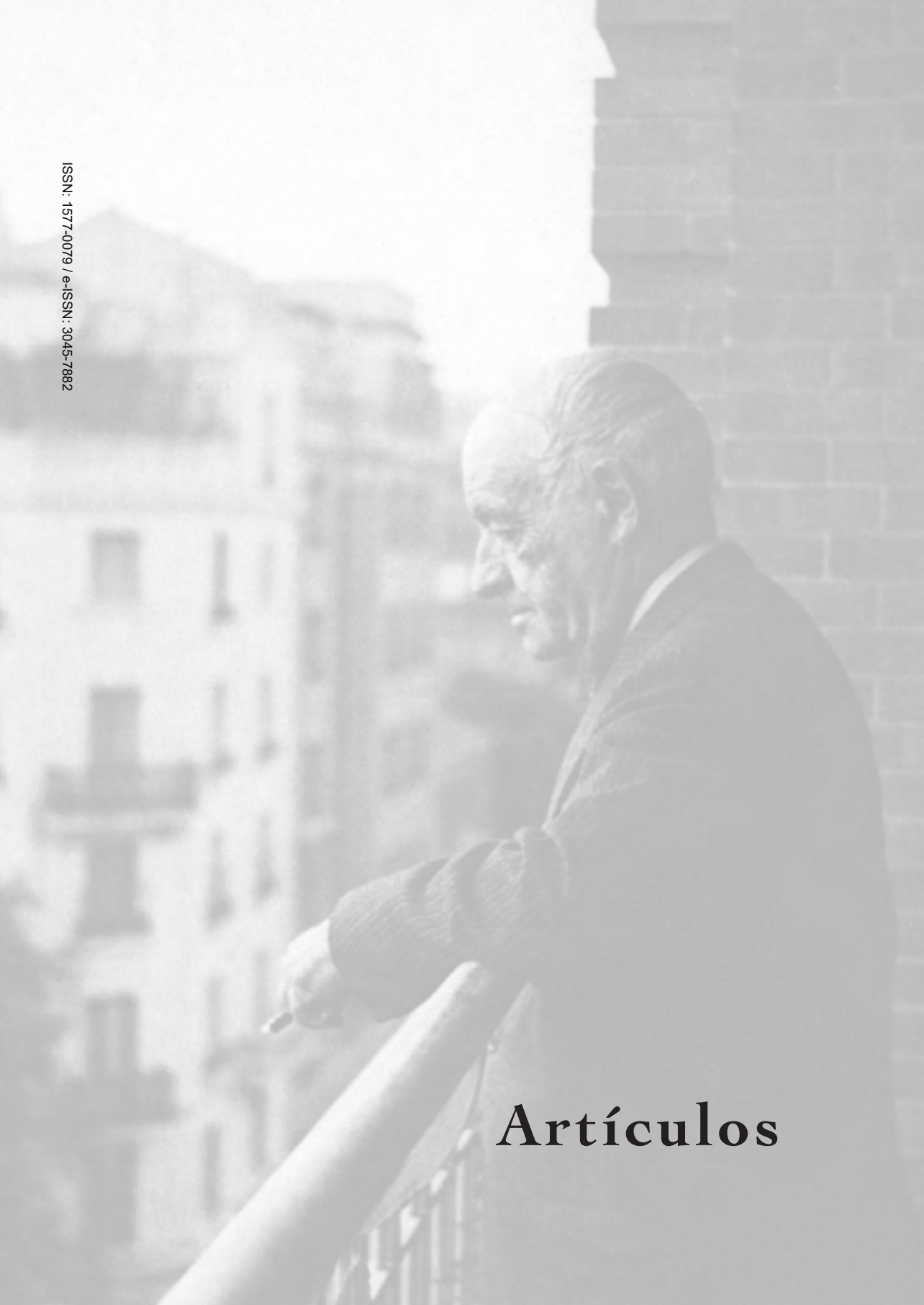
AÑO IV

PROGRAMA DEL CURSO
DE 1936

© Herederos de José Ortega y Gasset.

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

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



Artículos

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

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

La meditación de Ortega sobre la técnica y las tecnologías digitales. José Luis González Quirós

Guillén, Eliot, Valéry, Ortega y la deshumanización de la poesía. Margarita Garbisu Buesa

Ortega y Marías, críticos del realismo. Antonio Diéguez

Una aproximación a la "impronta" pragmática de la filosofía de Ortega. Eduardo Armenteros Cuartango

El desacuerdo social y estético de Ortega y Baroja. Rafael García Alonso

Notas para un comentario a un ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset. Javier San Martín

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

La meditación de Ortega sobre la técnica y las tecnologías digitales

José Luis González Quirós
ORCID: 0009-0000-9590-8406

Resumen

El pensamiento de Ortega contiene una visión original de la técnica que destaca en el panorama de su época por su optimismo. Se trata de ideas que cuadran bien con la revolución digital, con el desarrollo de las nuevas tecnologías porque, en el fondo, enlazan con el aspecto más profundo y renovador de su pensamiento, con su idea de la vida como invención. Las ideas de posibilidad y de creación cumplen un papel primordial en la filosofía orteguiana de la técnica y son esenciales para entender el desarrollo de las tecnologías digitales que están transformando nuestra imagen del entorno humano.

Palabras clave

Ortega y Gasset, técnica, tecnología, era digital, creación, posibilidad, invención, sobre-naturaleza, fantasía

Abstract

Ortega's philosophy conveys a original vision in regards to technology –a vision which stands out for its optimism. These ideas match perfectly with the digital revolution and the development of new technologies, because they ultimately link with the deepest, most innovative aspect of Ortega's thinking: his idea of life as invention. The ideas of possibility and creation play a key role in Ortega's philosophy of technology, and they are essential ideas for understanding the development of digital technologies –which are changing our image of human environment.

Keywords

Ortega y Gasset, technology, digital era, creation, possibility, invention, over-nature, fantasy

I. La condición específica de las tecnologías digitales

El carácter específico de las tecnologías digitales nos plantea un problema muy interesante desde el punto de vista del análisis filosófico, entre otras razones, porque lo que llamamos *era ∂igital* ha venido al mundo en un momento en el que, casi desde cualquier punto de vista, se habían consolidado ya tanto la convicción general sobre la importancia decisiva de la tecnología como las líneas maestras de la reflexión filosófica al respecto. El descubrimiento de la importancia de la tecnología para el pensamiento contemporáneo no es, en cualquier caso, una conquista reciente. Ignacio Quintanilla (2004, 18) ha recordado muy oportunamente el diagnóstico de

Cómo citar este artículo:
González Quirós, J. L. (2006). La meditación de Ortega sobre la técnica y las tecnologías digitales. *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 95-112.
https://doi.org/10.63487/reo.632

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

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

Whitehead, en 1925, conforme al cual la técnica estaba llamada a ser el tema capital de la filosofía en el siglo XX y, aunque cabe discutir el acierto de la profecía, es evidente que la filosofía de la tecnología ha dejado de ser una rama extravagante de la filosofía académica para relacionarse poderosamente tanto con la ontología como con la estética. Durante el siglo XX, sin embargo, la filosofía de la tecnología se ha desarrollado, sobre todo, teniendo presente el desarrollo de las tecnologías mecánicas, químicas, eléctricas y nucleares, muy antes de la *revolución digital*. La tecnología digital tiene un buen número de cualidades que la singularizan en el panorama de las diversas tecnologías de que dispone hoy la civilización justamente denominada tecnológica.

La primera de las características que hay que destacar es que las tecnologías digitales son tecnologías que se aplican, esencialmente, para gobernar procesos que tienen una potente base tecnológica no digital. Son tecnologías de control o *sobretecnologías*, algo así como tecnologías de tecnologías. Tanto si se trata de instrumentación como de telecomunicaciones el impulso digital ha actuado sobre la existencia previa de otras tecnologías poderosas. Únicamente en el desarrollo de la tecnología de los ordenadores han tenido las tecnologías digitales un papel más sustantivo aunque, aún en este caso, el inmenso desarrollo de esta rama del conocimiento y de la industria no habría sido posible sin los espectaculares avances en la electrónica realizados poco después de la segunda guerra mundial. Hasta 1947, la tecnología electrónica que se utilizaba estaba basada en las válvulas de vacío. El intento de construir potentes instrumentos de cálculo para soportar, entre otros, los desarrollos necesarios en la ingeniería nuclear, llevó al desarrollo de los primeros ordenadores. Uno de los ordenadores pioneros, el ENIAC (Electronic Numerical Integrator and Calculator), construido en 1946 utilizaba 17.468 válvulas de vacío, necesitaba ocupar varias salas y consumía más energía de la necesaria para alimentar 10 hogares. Los Bell Labs se plantearon la necesidad de crear un nuevo dispositivo que sustituyese a las válvulas de vacío que eran poco fiables, caras y ocupaban demasiado espacio, lo que las hacía de manejo complicado. En diciembre de 1947 J. Bardeen, W. Brattain y W. Shockley efectuaron un hallazgo decisivo: el transistor. Partiendo de esa nueva tecnología se fueron desarrollando los primeros circuitos integrados capaces de incluir cada vez más dispositivos electrónicos en una pequeña lámina de silicio. Gracias a estas invenciones, las tecnologías digitales comenzaron a ser una posibilidad real, algo más que un sueño lógico matemático.

La carrera por la reducción del tamaño de los dispositivos básicos, por aumentar su velocidad de proceso y por disminuir su consumo de energía no ha concluido todavía. La potencia creciente de las tecnologías digitales las han convertido en un mito: parece que nada les está vedado. Por eso han pasado a

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

ser el soporte principal de la imaginación cientificista (han sustituido a los viajes espaciales de la primera literatura de anticipación) y, junto con las biotecnologías, configuran hoy día la referencia implícita en cualquier discurso sobre la tecnología. Del miedo al desastre nuclear, que, en cualquier caso, pervive, hemos pasado al de la manipulación genética y al tipo de pesadilla que se funda en la imposibilidad de distinguir entre el mundo real y un mundo creado para engañarnos. Son las dos imponentes amenazas que aparecen ya en *Blade Runner*, unidos a una imagen oscura del poder policial y de las empresas de ingeniería genética, en una trama dramática que se desarrolla en un mundo de orwelliana *guerra exterior* y en el que la justicia y el estado de derecho no significan nada porque el individuo tampoco significa casi nada, porque, entre otras menudencias, ya no está claro quién (o qué) es una persona y qué (o quién) es una máquina replicante.

La segunda característica distintiva de las tecnologías digitales es que al manejar información han sido configuradas como tecnologías que reducen la realidad a la que afectan a una serie de parámetros que, en principio, son de fácil manejo por el usuario, aunque el precio que se pague por ello es que quien las utiliza puede desconocer absolutamente cómo hacen aquello que efectivamente hacen. Las tecnologías digitales son, a la vez, intuitivas y contraintuitivas, permiten un manejo sencillo a una inmensa multitud de personas, pero no muestran de ninguna manera sus músculos, sus procedimientos, el fundamento de lo que ofrecen. Por ello, aunque se configuren y vendan como tecnologías de uso universal, conllevan necesariamente una fuerte dependencia de diversos proveedores de servicios. Puede decirse, por ejemplo, que cualquiera que vea funcionar una locomotora de vapor ve lo que hace y cómo lo hace y que cualquiera que la maneje sabe lo que está pasando con ella y cuáles pueden ser las razones de sus fallos. Compárese la situación con quien maneja un ordenador y navega por Internet: aquello que hace le puede llevar casi insensiblemente hacia una especie de fantasía onírica, a olvidar quién es, dónde está y qué es lo que hace (aunque los fallos del asunto, en la práctica, ayudan mucho a recordarlo), mientras que para superar muchos de los problemas e insuficiencias que detecte en relación con los rendimientos que esperaba puede necesitar del concurso de una variada cohorte de especialistas. Contra la comparación anterior puede argüirse, y algo hay de verdad en ello, que todo es cuestión de costumbre: de hecho hay multitud de testimonios que atestiguan que cuando los primeros indios de Norteamérica vieron las locomotoras de vapor huyeron despavoridos porque, evidentemente, no las entendían y cabe suponer que, si todo sigue como va, un usuario del siglo XXII acabará por tener la misma *clarividencia* sobre qué hacen los ordenadores y cómo lo consiguen que la que nosotros tenemos acerca de calderas, vapores y bielas de las máquinas de vapor.

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

En cualquier caso hay que subrayar que si la naturaleza quedaba oculta tras la envoltura tecnológica de la sociedad industrial, en la *sobrenaturaleza* orteguiana (*Oc83*, V, 324)[1], en los últimos cuarenta años hemos desarrollado una nueva envoltura, una segunda *envoltura digital* (González Quirós, 1998, *74* y ss.), una situación en que nuestros hábitos intuitivos de trato con la realidad material (natural o tecnológica) se están viendo sustituidos por un manejo rutinario de informaciones prediseñadas para facilitarnos la vida: no es difícil suponer, por ejemplo, que al conducir un automóvil dotado con navegador, la impresión de cómo es la naturaleza y de la belleza del paisaje se acabará experimentando de muy otra manera.

En muchas de las propuestas de los correspondientes gurús se afirma que el futuro nos dotará de cada vez mayores instrumentos de control, de asistentes informáticos para todo porque las *cosas se pondrán a pensar*, esto es, nos lo darán casi todo resuelto. Apenas se puede poner en duda que, por una de sus vertientes, las tecnologías digitales nos invitan a parapetarnos detrás de cada vez más pantallas, a blindar nuestro peculiar mundo hasta hacer de él una especie de mónada sin ventanas. Si, como observó Ortega (*Oc83*, IX, 19) ya en 1948 el desarrollo de las comunicaciones ha transformado nuestra percepción del tiempo y del espacio "suprimiendo esa estúpida servidumbre y limitación que por ellos la vida humana padecía", las tecnologías digitales han ahondado en esa dimensión produciendo una cierta modificación del sentido del tiempo y del espacio, que, hasta el momento, han venido siendo determinaciones esenciales de nuestro trato inmediato con las cosas.

No se puede saber hasta qué punto nos adaptaremos a esas tecnologías que, en cualquier caso se diseñan partiendo de una cierta adaptación a nuestras capacidades y hábitos, pero no está de más recordar que muchas de las actividades que no consideramos tecnológicas, como la escritura o el cálculo, lo son inequívocamente desde sus más remotos orígenes: es un hecho que tendemos a reconocer como tecnológicas aquellas actividades que no podemos asimilar y olvidamos el carácter tecnológico de aquéllas que hemos incorporado plenamente como nuestras. En las tecnologías digitales que, como hemos recordado, son, fundamentalmente, *sobretecnologías*, no todo es novedad puesto que en ellas coexisten necesariamente lo viejo con lo nuevo y así, por ejemplo, seguimos alfabetizando cuando ya no es necesario, usamos todavía el teclado *qwerty*, utilizamos el viejo sistema de archivos de la burocracia de legajos, o seguimos catalogando los libros como si todavía no pudiésemos disponer más que de la serie clásica de descriptores cuando ahora podemos acceder a su contenido completo.

---

[1] Los textos de Ortega se citan según sus *Obras completas*, 12 vols. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983. El número en romanos indica el tomo, y el arábigo, la página.

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

En muchas ocasiones se ha considerado que la sociedad de la información puede convertirse en una verdadera sociedad del conocimiento, que las tecnologías digitales pueden transformar completamente la economía de nuestras sociedades y la naturaleza de nuestro trabajo porque nos permiten convertir a la información en una fuente inagotable de recursos: los datos pueden dejar, en efecto, de ser un bien escaso en la medida en que su disponibilidad se puede multiplicar cuanto se quiera sin incrementos proporcionales de costo, lo que en ningún caso quiere decir que estemos ante una tecnología que no vaya a exigir inversiones muy importantes[2]. En la forma de datos susceptibles de ser tratados por programas muy diversos, la información se pone realmente a nuestra disposición, se acerca a nosotros, se vuelve una imagen intuitiva y accesible del conocimiento mismo.

Las tecnologías digitales se pueden considerar tecnologías del conocimiento en la medida en que manejan entidades que tienen para nosotros un significado inmediato. Así, aunque el manejo de la información que efectúan los dispositivos digitales se funda siempre según reglas de naturaleza sintáctica (en programas), la enorme capacidad de manejar inmensas fuentes de datos puede conseguir que el ordenador obtenga resultados que muestren una apariencia de comprensión, que nos hagan creer que ha estado manejando información con criterios semánticos.

En el fondo, las tecnologías digitales tienen una cierta inspiración semántica, puesto que la digitalización se inventa para cifrar un signo que es inmediatamente comprensible para un ser humano, una realidad física que es portadora de propiedades semánticas. De hecho ha sido la extraordinaria complementariedad entre tecnologías reduccionistas (o inspiradas en saberes que lo son sustancial y metodológicamente como lo es la Física y, dentro de ella, la Electrónica) y las tecnologías de inspiración lógica (o, si se quiere, semántica), como son las propiamente digitales, lo que ha producido un empuje irresistible en las últimas décadas: la alianza entre la mano (la energía) y el cerebro (la información) es lo que ha transformado la *realidad* de que disponemos, la que ha puesto literalmente patas arriba ciertas limitaciones que parecían insuperables en nuestro trato con las cosas.

Esa síntesis de tecnologías que se traduce en la revolución digital está apoyada en una analogía poderosa entre la vocación atomista del reduccionismo y las técnicas reductivas de la digitalización; pese a esa similitud tan preñada de posibilidades, subsiste una distinción que no debiéramos olvidar y que se fun-

[2] A este respecto es muy instructiva la afirmación que hacen Schlögl y Vendel (2003, 16) respecto a que, contra una creencia muy extendida, el sistema de edición de revistas científicas en medios digitales no es menos costoso que el sistema tradicional.

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

da en lo siguiente: el reduccionismo busca determinar los elementos que componen una realidad dada y cuya articulación explica los fenómenos; la digitalización se construye a partir de un significado que está previamente dado, que no se descifra sino que se cifra digitalmente. El hecho de que ese cifrado se preste maravillosamente a una manipulación electrónica infinitamente rápida no debería confundirnos acerca de esta diferencia esencial. La electrónica y la lógica han partido de orillas enfrentadas y se han unido para dar a luz una realidad enormemente fecunda, las tecnologías digitales.

Su fecundidad se ha hecho proverbial en la *multiplicación de mundos* que nos ha permitido, en la continua multiplicación de *universos virtuales* que, como se ha insinuado, no carece de sus propios riesgos. Se trata, efectivamente, de una tecnología que ha construido una sobrenaturaleza tan completamente original como absolutamente inimaginable incluso para un pensador tan sagaz como era Ortega. Esta imprevisibilidad de los potentes desarrollos digitales es proverbial y circulan sabrosas historias acerca de la miopía de los zares de la industria de ordenadores acerca de cuáles iban a ser las posibilidades de crecimiento del negocio. Nadie ha sabido prever lo que hoy es un ordenador aunque, a toro pasado, nos pueda parecer ahora que lo tenían ante sus narices. Un tipo tan inteligente como John Von Neumann (1963), a quien tanto debe esta historia, en un artículo de 1955 (en el que afirma, por ejemplo, que en unas décadas la energía será libre y en el que supone que pronto el clima podrá controlarse) no acertó tampoco a ver como el uso del ordenador, cuya arquitectura lógica estaba en su cabeza, podría extenderse más allá de la automatización de procesos de control.

En cualquier caso, e independientemente de su indiscutible utilidad y de sus hipotéticos riesgos, la tecnología digital hace especialmente valiosa, como veremos, la clarividente concepción que Ortega tenía de la técnica.

II. Las ideas de Ortega sobre la técnica

Como ha escrito Javier Echeverría (2000, 23 y ss.) la tesis orteguiana sobre la tecnología comporta cuatro afirmaciones fundamentales: en primer lugar, que el hombre es un ser técnico[3]; en segundo lugar, que el hombre, en lugar de adaptarse al medio, adapta la naturaleza a sus proyectos creando una *sobrenaturaleza*[4]; en tercer término, que la necesidad que verdaderamente cuenta para

[3] "Un hombre sin técnica, es decir, sin reacción contra el medio, no es un hombre", (*Oc83*, V, 326).

[4] Los textos son bien conocidos: "Es, pues, la técnica, la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza", (*Oc83*, V, 324); "El conjunto de ellos es la técnica, que podemos,

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

el hombre es la de sentirse bien, la de llevar una vida conforme a sus deseos y proyectos; finalmente, que la acción técnica del hombre se traduce en una transformación recursiva del entorno que ya no es mera naturaleza.

Esta caracterización del pensamiento de Ortega sobre la técnica es irreprochable, pero, si analizamos detenidamente el pensamiento de Ortega buscando su fondo más original, iremos a parar a una formulación más arriesgada pero que apunta a la novedad esencial de las ideas orteguianas al respecto. Hay en Ortega una idea central sobre la técnica que es original y poderosa pero que, en diversos pasajes de sus escritos, se ve afectada por una cierta "evolución" que le lleva, un tanto en zig-zag, de profesar una mayor cercanía a las ideas y objeciones más habituales en otros pensadores (una visión de fondo muy crítico y negativo de la tecnología) a su propia e innovadora concepción, a ver la técnica como invención-creación del mundo humano, y a ver esa invención no como una mera acción, sino como genuino conocimiento del aspecto más profundo de lo real, aquel que lo encara con lo posible y con lo imposible, con la *lógica* (o la *antropo-lógica*) más profunda que la realidad tiene.

La concepción más honda de Ortega respecto a la técnica se expresa mediante afirmaciones que al no dejarse ordenar enteramente de modo cronológico representan, más bien, oscilaciones en la meditación orteguiana, una cierta variación que, en el fondo, se remite siempre de uno u otro modo a su pensamiento más original. En último término, la idea orteguiana sobre la técnica se resuelve en el trinomio conocimiento-posibilidad-creación: la técnica no es, sobre todo, cosa de hacer, sino de entender. Con ella es evidente que la naturaleza se transforma, pero lo hace en esa forma peculiar que consiste en seguir siendo lo que es sólo que ahora mejor conocida: nuestra creación técnica es un conocimiento que amplia las posibilidades de la naturaleza y esa ampliación, cuando se hace efectiva, es precisamente lo que hace que la naturaleza se torne *humana*. Para Ortega, además, la técnica nos lleva necesariamente a las profundidades de la ontología, precisamente porque nos pone (*Oc83*, IX, 619) "en las más profundas honduras de la filosofía, sin habérnoslo propuesto, porque tal vez el enigma más profundo de la filosofía se encuentre tras la relación entre posibilidad y realidad, como nos ha enseñado el inmortal Leibniz".

Lo que se podría llamar la "concepción heredada" sobre la técnica asoma, sin embargo, en varias ocasiones a los textos de Ortega. Hay que citar, en primer lugar, el prejuicio de considerar algunas de las nuevas invenciones técnicas (como la radio y el gramófono) en tanto que "nuevos enemigos del hombre"

---

desde luego, definir, como la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades", (*Oc83*, V, 324); "La técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto", (*Oc83*, V, 326).

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

(*Oc83*, V, 30), lo que remite a la vieja idea de autosuficiencia humanista de la conducta humana que tiene su origen en el pensamiento estoico y oriental: así cuando, por ejemplo, dice (*Oc83*, II, 721): "Es ella [se está refiriendo a la ciencia física], sin duda, admirable; pero como no resuelve los últimos problemas ni fundamenta el último sentido de sí misma, es perfectamente razonable que un hombre se desentienda de ella. Lo mismo la técnica. El automóvil es un aparato magnífico para ir de prisa de aquí a Socuéllamos. Pero, señor, ¡si yo no tengo nada que hacer en Socuéllamos!". Esa misma idea está presente en otro de los grandes temas orteguianos, la autenticidad de la vida, en tanto la técnica representa un peligro para lograr ese ideal, así cuando Ortega recuerda (*Oc83*, IX, 535) que "toda crisis humana se origina en que el hombre se ahoga en su propia abundancia", una vieja preocupación sobre la que se extendió a fondo en *La rebelión de las masas*.

El fondo de esa visión *humanista* comparece también en su conferencia en Darmstadt cuando Ortega (*Oc83*, IX, 671) afirma que "el nuevo mundo de la técnica es, por tanto, como un gigantesco aparato ortopédico que ustedes, los técnicos, quieren crear, y toda técnica tiene esta maravillosa y –como todo en el hombre– dramática tendencia y cualidad de ser una fabulosa y grande ortopedia". Por último, la técnica ha incrementado enormemente el nivel de riesgo de la vida humana hasta convertirse en un problema angustioso (*Oc83*, IX, 671): "la técnica que fue creando y cultivando para resolver los problemas –sobre todo, materiales– de su vida, se ha convertido ella misma, de pronto, en un angustioso problema para el hombre". Estas ideas que derivan de la "concepción heredada" convertirían a Ortega, en el caso de ser sus únicas afirmaciones al respecto de la técnica, en uno más de los pensadores que en la primera mitad del siglo XX hicieron una caracterización humanamente negativa de la técnica. Pero en Ortega hay mucho más, hasta el punto de que esos rasgos familiares en la filosofía de la época no se casan con facilidad con sus ideas más originales y profundas sobre la técnica.

Tal vez debido a esa tensión entre las ideas que eran dominantes en su época de formación[5] y su propia inspiración, puede decirse que las ideas de Ortega sobre la técnica están en una permanente transición, en un viaje de lo que le parecía inevitable decir (pues al fin y a la postre Ortega no puede, nadie puede, deshacerse de la tradición en la que ha aprendido a pensar) hasta lo que se atreve a decir como idea propia rompiendo con esa tradición en virtud de la fuerza que le presta su filosofía más personal. Así le vemos pasar en unas po-

[5] Es ilustrativo recordar, cómo, entre nosotros, Manuel García Morente (1980, 103) llegó a oponer tecnología y santidad, un punto de vista más apropiado a un lama tibetano que a un profesor de filosofía occidental.

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

cas páginas de la admisión de que el origen de la técnica se encuentra en la necesidad, aunque vea muy claramente que el concepto de "necesidad" necesita más discusión de lo que parece a primera vista (*Oc83*, V, 328), a la afirmación plenamente orteguiana de que "la misión inicial de la técnica es ésa: dar franquía al hombre para poder vacar a ser sí mismo" (*Oc83*, V, 342). Esta última afirmación es, sin duda alguna, una consecuencia inmediata de su análisis de la naturaleza de la vida humana, de su idea de que "la vida de cada uno de nosotros es algo que no nos es dado hecho, regalado, sino algo que hay que hacer. La vida da mucho quehacer" (*Oc83*, V, 341). Por eso puede afirmar que "acaso la enfermedad básica de nuestro tiempo sea una crisis de los deseos y por eso toda la fabulosa potencialidad de nuestra técnica parece como si no nos sirviera de nada […]. [L]a desazón es enorme, y es que el hombre actual no sabe qué ser. Le falta imaginación para inventar el argumento de su propia vida" (*Oc83*, V, 344). Aquí la técnica no sería ya una respuesta a la necesidad, por sofisticada que fuera, sino casi lo contrario: una posibilidad de nueva vida que no siempre sabe aprovecharse.

Esto abre el paso a su concepción más madura, a ver la técnica como la invención-creación del mundo humano a través de la categoría de posibilidad, una idea que implica sorpresa, impredecibilidad, algo que no se deja alojar fácilmente en la idea de proyecto, una concepción que supone, por el contrario, previsión, hipótesis más o menos fundadas sobre lo que se busca. A Ortega le gustaba subrayar la paradoja sofística a propósito de la idea de búsqueda, la ocupación con algo que no tenemos aunque, de algún modo, lo tengamos ya: eso es precisamente lo que pasa con la posibilidad. La idea de posibilidad nos enfrenta siempre a una tarea dialéctica: nuestra aproximación a lo posible comienza con una apertura a algo que en cierto modo no hay, pero esa posible invención, está severamente limitada por lo que hay, por lo que ya sabíamos que había y también por las nuevas formas de la realidad cuyo conocimiento alumbramos. Entre la sorpresa de lo inesperado y la confirmación de lo previsto hay una tensión intelectual, una alternancia habitual en cualquier investigación en terrenos ignotos que en ocasiones nos permite avanzar, a veces nos obliga a volver sobre nuestros pasos y en ocasiones, también, a quedarnos donde ya estábamos. En el reino de la naturaleza física, el dominio de la posibilidad es una asignatura que se cursa a trompicones. Ocuparse de la posibilidad es exponerse a un aprendizaje decisivo, disponerse a ser ontológicamente humildes.

Ortega era muy consciente del valor de esa disciplina intelectual, de la profunda significación del error en el aprendizaje de la verdad. He aquí el texto orteguiano decisivo: "El llamado espíritu es una potencia demasiado etérea que se pierde en el laberinto de sí misma, de sus propias infinitas posibilidades ¡Es demasiado fácil pensar! La mente en su vuelo apenas si encuentra resistencia. [...]

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

Sin las cosas que se ven y se tocan, el presuntuoso espíritu no sería más que demencia. El cuerpo es el gendarme y el pedagogo del espíritu" (*Oc83*, V, 373).

El hombre aprende de su trato con la posibilidad, de su enfrentamiento con las limitaciones de los cuerpos. Ortega no se contenta con afirmar esto, sino que añade algo que es también decisivo: que ese aprendizaje humano sólo es posible porque previamente ha habido éxito en "crear en su derredor un margen de seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre en aumento" (*Oc83*, VII, 85). Esa creación de un margen de seguridad nos dota de un grado de libertad que nos permite llevar a cabo dos de las acciones más genuinamente humanas, dos dimensiones de la vida que el pensamiento de Ortega ha subrayado de modo incesante. Nos permite, en primer lugar, enfrentarnos al mundo con nueva energía, pero lo que resulta determinante de nuestra condición humana es que ese margen de seguridad y confianza nos pone en las condiciones necesarias para poder entrar en nosotros mismos, para crear ese "interior" en que resulta posible el ensimismamiento que es típico del animal humano: "el hombre es técnico, capaz de modificar su contorno en el sentido de su conveniencia porque aprovechó todo respiro que las cosas le dejaban para ensimismarse, para entrar dentro de sí y forjarse ideas sobre ese mundo, sobre esas cosas y su relación con ellas, para fraguarse un plan de ataque a las circunstancias, en suma, para construirse un mundo interior" (*Oc83*, VII, 86). La técnica nos enseña pues quiénes somos y a ser quiénes somos, a ser ese curioso ser que consiste en "ser lo que no es" (*Oc83*, IX, 190), y, precisamente por eso, más que por la invención de cualesquiera clase de aparatos, la técnica es creativa, aunque no sea "una creatio *ex nihilo* –de la nada–, pero sí, en cambio, una creatio *ex aliquo*" (*Oc83*, IX, 618).

La originalidad de la concepción orteguiana de la técnica tiene una doble raíz en el pensamiento de Ortega: por una parte, su agudo sentimiento histórico y su insaciable curiosidad que le hacen reparar en la decisiva importancia que la técnica está teniendo en la configuración de un mundo radicalmente nuevo respecto a cualquier antigüedad. Por eso piensa Ortega que estamos comenzando a vivir en la era "de la «técnica»" como tal (*Oc83*, V, 358), en lo que él llamó, de una manera un tanto equívoca, "la técnica del técnico" (*Oc83*, V, 360); pero las ideas orteguianas sobre la técnica tienen un segundo fundamento muy profundo en su concepción del hombre como "fabricante nato de universos" (*Oc83*, V, 33), hasta el punto de que, como llega a decir en ese mismo lugar, "el mundo es el instrumento por excelencia que el hombre produce". Si no fuera por el hecho de que los textos más importantes en que Ortega se ocupa de la técnica forman parte de su producción intelectual más madura, podría decirse sin temor a exagerar que Ortega no sólo tiene una determinada filosofía de la técnica, sino que toda su filosofía es, precisamente, una filosofía de la

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

técnica ("tal vez el tema que me interesa más", *Oc83,* V, 369), puesto que es el peso de sus ideas más originales lo que le hace sostener una poderosa concepción del significado metafísico y antropológico de la técnica. Es su idea del hombre como el animal que ha entrado en sí mismo (*Oc83,* IX, 620) y, por consiguiente, como "el glorioso animal inadaptado" (*Oc83,* IX, 583) que para realizar sus más esenciales deseos tiene que crear una naturaleza nueva.

La vida humana es, por tanto, una lucha entre la fantasía que nos crea y la realidad que nos limita y nuestro hogar está en la colonización de lo que no es inmediatamente real pero es realmente posible y, precisamente por eso, "la historia universal es el intento de domar la fantasía sucesivamente, en diversas formas" (*Oc83,* IX, 622).

El hombre crea la técnica como condición y fundamento de su libertad, y ella le permite perseguir sus deseos; se libera mediante ella de la nuda necesidad y crea otros vínculos con las cosas y con los demás, hace historia. La condición histórica de la técnica le sirve a Ortega para recordar que la técnica no es la única realidad decisiva de la vida humana: "no se hable, pues, de la técnica como de la única cosa positiva, la única realidad inconmovible del hombre. Eso es una estupidez, y cuanto más cegados estén por ella los técnicos, más probable es que la técnica actual se venga al suelo y periclite" (*Oc83,* V, 332), porque, más profundas y poderosas que la técnica y que la misma razón, la política y la historia nos pueden quitar "el suelo de debajo de los pies" (*Oc83,* V, 331).

Se podría hablar de un dualismo orteguiano entre técnica e historia, entre inteligencia y poder: la técnica nos sitúa en el espacio, la historia nos coloca en el tiempo, esa realidad que fluye y que lo arrastra todo. La sugerencia de la técnica con respecto al tiempo es lo que se llama progreso y Ortega, al fin y al cabo, un optimista casi leibniziano pese a lo que le tocó vivir, creyó firmemente en la posibilidad de un cierto progreso indefinido precisamente porque estaba convencido de que "el hombre no es natural, no tiene naturaleza, no está adscrito a un ser fijo, es... infinito en posibilidades, como Dios es infinito en actualidades. Nadie puede decir de qué el hombre no es capaz en su tiempo y ocasión" (*Oc83,* IX, 200). Esa creencia comparece en la obra de Ortega de una manera muy temprana, como consecuencia de mirar y ver lo que estaba pasando con la ciencia y la técnica: "no hay duda que si se duplican los laboratorios y se dotan mejor, si se promete riqueza a los investigadores, puede pronosticarse, casi a fecha fija, la curación del cáncer y la tuberculosis, la invención de nuevas formas de energía que disminuyan el esfuerzo humano, etc., etc. He aquí un tipo de ciencia –la técnica– hacia la cual es honesto movilizar el entusiasmo de las muchedumbres. No se las defrauda, y se las invita a sacrificarse por lo que en efecto les interesa. La técnica de soluciones" (*Oc83,* II, 444).

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

Tampoco escapó a nuestro filósofo la importancia que ese progreso indefinido y, en efecto, tan rápido a sus ojos, iba a tener en la configuración de la sociedad, en la necesaria puesta a punto de una "nueva técnica de mutuo conocimiento entre los pueblos" (*Oc83*, IV, 305 nota), una necesidad auténtica provocada por el desequilibrio que introduce el crecimiento de la información, la falsa sensación de saber que nos produce el continuo tráfico de noticias. Ortega apuntó este problema tan peculiarmente nuevo (típico de la sociedad de masas, por otro lado, de la que tan brillantemente se había ocupado a finales de los años veinte) en su meditación sobre Europa: "en estos últimos años recibe cada pueblo, a la hora y al minuto, tal cantidad de noticias y tan recientes sobre lo que pasa en los otros, que ha provocado en él la ilusión de que, en efecto, está en los otros pueblos o en su absoluta inmediatez. Dicho en otra forma: para los efectos de la vida pública universal, los pueblos se han encontrado de improviso dinámicamente más próximos. Y esto acontece precisamente a la hora en que los pueblos europeos se han distanciado más moralmente" (*Oc83*, IX, 309).

Nada menos que la idea que unos hombres nos hacemos de otros está ahora en manos de una serie muy compleja y sofisticada de técnicas, una *sobrenaturaleza* informativa en la que el desarrollo de las tecnologías digitales está introduciendo, casi cada día, transformaciones de grandísimo calado cuyas consecuencias finales estamos muy lejos de poder adivinar. Sabemos que se están produciendo transformaciones muy de fondo en la situación de la vida humana conforme a propósitos definidos y, en principio, enteramente plausibles a primera vista, pero no podemos saber, como lo acredita una ya larga experiencia, qué novedades nos esperan y cómo se alterará el pronóstico que en cada momento nos merecen las cosas que pasan. Si sabemos que esa abundancia de información, de aparente proximidad, todo lo que hay de negativo en lo que llamamos globalización, nos enfrenta a retos intelectuales y morales nunca experimentados por nuestra especie. Si somos optimistas, podemos ver el conjunto de esos cambios como un escenario en que llegaremos a encontrarnos más cerca que nunca de que se haga realidad esa pregunta un tanto retórica que Ortega se hacía en su *Meditación de la técnica*: "la vida humana ¿sería entonces en su dimensión específica... una obra de imaginación? ¿Sería el hombre una especie de novelista de sí mismo que forja la figura fantástica de un personaje con su tipo irreal de ocupaciones y que para conseguir realizarlo hace todo lo que hace, es decir, es técnico?" (*Oc83*, V, 335).

Esa vida imaginada de la que habla Ortega, esa vida que se crea a sí misma, es una posibilidad que está, por otra parte, en contraste muy fuerte con los procesos de homogeneización que, para bien o para mal, avanzan por todas partes; es cierto que esa presión igualadora deja, de cualquier manera, un resquicio abierto a ciertas especies de la fantasía que se nutren de las prome-

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

sas de un desarrollo tecnológico inagotable, de una proyección a corto y medio plazo que nos ofrece desde ciertas formas de inmortalidad hasta una vida sin obstáculos ni dolor. Tal como ahora puede y suele plantearse, esa vida de novela (un tipo de vida que, al menos en apariencia, no tiene otro límite que el de la página en blanco) no sería ya sólo una mera posibilidad de la imaginación individual, el resultado del esfuerzo de un fiero individualismo que fuera capaz de sacar de si cualquier figura humana, pese a la presión hacia la normalidad que ejerce nuestra condición social. La originalidad, el abandono del peso de la identidad, es ahora casi un producto standard, una oferta corriente en el mercado, por paradójico que parezca. La red, por ejemplo, nos permite trasmutarnos en un alguien moral enteramente distinto a nuestro yo más convencional porque nos otorga muchas posibilidades de anonimato y de vivencia de distintos avatares, pero la biotecnología y la dinámica social en su conjunto también parecen conspirar para acercar cada vez más el momento en que *ser un hombre* sea, por fin, como en la utopía negativa de Orwell, una cosa del pasado. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que las tecnologías de la segunda mitad del siglo XX, de la época que Ortega no alcanzó a conocer, nos han dado una enorme y novísima gama de posibilidades y nos han entregado con ello una apabullante responsabilidad.

Muy probablemente Ortega desdeñaría esa excesiva asimilación de vida y tecnología que a veces se promueve y se presagia porque su idea de la vida no era biologista sino cultural, histórica y dinámica y nada podría extrañarle más que la identificación de la vida con una concreta realidad física que, además, pudiéramos manipular a nuestro antojo (por cierto: ¿desde dónde?). Para Ortega, la vida humana es fundamentalmente libertad, y, en consecuencia, destino, responsabilidad, de modo que cuanto pudiera afectarla no podría quedar reducido a un sistema de ecuaciones o de combinaciones, habría ser objeto de una decisión. Pero es evidente que Ortega ha pensado con mucha claridad el punto fundamental: la técnica no sólo nos hace ser sujetos de una determinada acción, sino que puede reducirnos a ser resultados inciertos de ella, convertirnos en algo que se manipula y se modifica a placer, y eso puede llegar a ser realmente muy peligroso porque la "barbarie del espacialismo", la condición de "hombre masa" impulsa fuertemente la creencia de "que la civilización está ahí, simplemente, como la corteza terrestre y la selva primigenia" (*Oc83*, IV, 220), lo que, evidentemente, no es el caso.

III. Navegando con Ortega

Hemos visto alguna de las ideas centrales del pensamiento de Ortega sobre la técnica que están enteramente conformes con lo que las tecnologías digita-

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

les nos dan que pensar, con la imagen de la tecnología que es necesario tener a la vista de su ubicuidad, de lo que suponen como impulso a nuestra creatividad y, por último, de su enorme éxito. El punto realmente interesante del pensamiento orteguiano en lo que se refiere a las tecnologías digitales es el que nos hace ver cómo la tecnología consiste en la puesta a punto de posibilidades que hay que inventar porque las posibilidades no comparecen a primera vista más que de una manera elemental. Lo que la naturaleza nos puede y nos suele sugerir es mucho menos de lo que realmente puede soportar. La tecnología es mucho más que manipulación, que instrumentación, que fabricación de máquinas. Hacer tecnología es invertir en posibilidades, es algo que tiene que ver más con el juego y con la creación que con la reacción y la defensa frente a la necesidad: se trata de una dimensión característica de la creatividad humana que Freeman J. Dyson (1998, 21) ha expresado de manera insuperablemente breve: "las tecnologías que tienen éxito suelen comenzar como aficiones".

Molinuevo (2004, 189) ha distinguido entre la técnica que sería, sobre todo, una modificación de la realidad, la tecnología que nos procuraría toda suerte de extensiones del cuerpo y las nuevas tecnologías que estarían consagradas a la creación de nuevas *realidades*. En los tres casos, lo que Ortega llamó la *acción técnica* consiste en descubrir primero una posibilidad, sea por azar, por oficio o por técnica, por decirlo con la distinción orteguiana (*Oc83*, V, 360), para luego crear algo nuevo, un uso, un instrumento, un nuevo orden o un espacio inédito. Sin embargo, la distinción de nuestro filósofo entre las tres etapas del desarrollo de la técnica, puede inducir a la confusión entre las formas en que se usa de una técnica y las condiciones necesarias para su invención; hay que tener en cuenta que en la invención tecnológica hay también mucho de azar, aunque se trate de un azar buscado, de un juego; no hay que suponer que la invención sea el fruto exclusivo del esfuerzo, del ataque sistemático a la naturaleza para destruirla y despiezarla: a veces llega también de casualidad en los proyectos más sofisticados y complejos. Y seguramente lo que podemos considerar fruto exclusivo del azar, como, por ejemplo, el aprender a producir el fuego, tuvo también mucho de cavilación y de asedio curioso a los secretos y misterios de la naturaleza.

Ortega distinguió entre instrumentos y máquinas, una distinción que puede considerarse especialmente acertada a la vista de la diferencia fundamental entre software y hardware que es absolutamente central en las tecnologías digitales cuya especial naturaleza nos ayuda a arrojar nueva luz sobre la naturaleza de las técnicas clásicas. Para Ortega, "esta distinción es esencial [instrumentos y máquinas]. La primera máquina propiamente tal, y con ello anticipo el tercer estadio, es el telar de Robert creado en 1825. Es la primera máquina, porque es el primer instrumento que actúa por sí mismo y por sí mismo produce

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

el objeto. Por eso se llamó *self-actor*, y de aquí *selfatinas"* (*Oc83*, V, 365). Ortega atribuye una superioridad a la máquina sobre el instrumento porque la máquina es capaz de un hacer del que puede ser incapaz quien la maneja, porque en la máquina se atesoran una serie de posibilidades (la máquina es más que una prolongación del cuerpo, es una nueva realidad con estructura propia) que exceden las de un instrumento ordinario que ha de ser manejado por alguien, que constituye una cierta prolongación de sus facultades, de la lógica de su acción. Por el contrario, la máquina, una vez puesta en marcha, una vez coordinadas todas las posibilidades que se ponen en juego, tiene una autonomía que la hace admirable y peligrosa, es una realidad a título propio sin especial subordinación a quien la usa. Esa admiración por lo que es capaz de obrar por sí mismo pertenece al mismo género del asombro que nos produce la naturaleza, en especial la naturaleza viva. Todavía ahora estamos tratando de lograr máquinas que tengan vida, que sean capaces de reproducirse, porque vemos que, en el plano bioquímico, el secreto de la vida está, precisamente, en que ciertas máquinas mínimas pero muy complejas tienen esa capacidad de reproducirse y de controlarse, y esperamos como un gran avance de la tecnología la realización efectiva de ese ideal, que una máquina sea capaz de hacer cuanto hace por sí mismo un ser vivo con sólo captar energía de su entorno.

De cualquier manera, más allá de las distinciones entre máquinas e instrumentos, entre uso e invención, lo decisivo es que cualquier técnica necesita estar fundada en lo que es posible, es decir que ha de basarse, desde el punto de vista humano, en algo más que un deseo, en algo que no puede reducirse a un intento desesperado o mágico de lograr algo. Éste es, justamente, el primer descubrimiento de cualquiera que esté envuelto en una investigación técnica: que tiene que regirse conforme a las posibilidades como algo que es distinto, y a veces contrario, a lo efectivamente real, a lo que es actualmente. Es bastante secundario que ese descubrimiento tenga un fin práctico (aunque suele tenerlo), porque lo que lo caracteriza decisivamente no es la persecución de un fin, sino la ampliación del horizonte en el que contemplamos lo real, de lo que es efectivamente real como algo más que un sueño o una posibilidad meramente imaginada pero que no hemos podido realizar.

En el caso de las tecnologías digitales se consuma una confusión entre las dos formas de acción humana que Ortega distinguía:

> ¿Por qué y para qué esta aspiración de crear otro mundo? ¿Por qué y para qué? La pregunta no es tan fácil de contestar porque estos movimientos fabriles se separan en dos direcciones diferentes. Frente a la construcción de máquinas, al cultivo del campo, etcétera, se halla la creación de cuadros, columnas, instrumentos musicales, bellos atavíos y lo que pertenece a la arqui-

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

> tectura; arte, precisamente, de la construcción. Hallamos ante nosotros, pues, tanto los utensilios técnicos como los enseres artísticos. No puede ahora diferenciar entre sí los dos tipos de instrumentos; sólo diremos que hay una notable diferencia entre lo que el hombre hace con los utensilios técnicos y su comportamiento con los enseres artísticos, cuando ya los ha creado. El hombre gasta y desgasta los instrumentos técnicos, es decir, que cuando ya los ha fabricado, los tiene en funcionamiento, los hace funcionar. Esto es un auténtico hacer del hombre. Pero frente a los objetos artísticos, el hombre no aparece tan simple. No los gasta, ni mucho menos los desgasta (*Oc83*, IX, 618).

Aunque sea característico de las tecnologías digitales producir instrumentos que, a veces, de puro baratos, son *de usar y tirar*, las tecnologías digitales se colocan por su propia contextura en un estado intermedio entre esos dos términos (lo técnico-instrumental o lo artístico) que Ortega quiso diferenciar nítidamente en su conferencia de Darmstadt. Las tecnologías digitales, pese a la especial voracidad con la que se promueve su obsolescencia comercial, tienen algo de eterno porque están hechas de la materia de los sueños, de la pura posibilidad. Creación y posibilidad se hacen sinónimos en el mundo digital que, en este sentido, tiene la misma naturaleza platónica que el mundo de los números o de las puras formas. Es evidente que, en la práctica, el mercado de las tecnologías no tiene nada de eterno, al contrario, es extraordinariamente efímero. Pero eso es posible, entre otras cosas, porque el fondo de que se nutre la tecnología digital es inagotable, no hay una ecología de los bits como no hay una ecología de los números. Las tecnologías digitales realizan a la perfección el ideal creativo que Ortega ha sabido ver en toda técnica. No crean *ex nihilo,* pero casi lo hacen.

Toda tecnología es consecuencia de una *idea*, aparece en el mundo como descubrimiento de algo que ha podido ser previamente imaginado o a lo que se llega por azar, de una manera inesperada y sorprendente, pero en cualquier caso, de algo que es el testimonio de una posibilidad que existía en el seno de lo real, normalmente oculta, aunque tampoco siempre del todo, hasta que la imaginación, el esfuerzo colectivo, un azar venturoso o, a veces, incluso, un uso imprevisto por los creadores de una invención previa, la sacan a la luz y empieza a ofrecernos novedades interesantes. Las tecnologías digitales son casos especialmente evidentes de lo que da de sí la mera posibilidad, de cómo la imaginación, el empeño y el uso acaban por iluminar posibilidades nuevas y así de modo casi inagotable. En tanto que tecnologías de control, de soporte de datos y de comunicación, estas tecnologías explotan un sinfín de funciones cuyo alumbramiento se funda, como dijimos, en la confluencia de dos tradiciones intelectuales distintas (aunque azuzadas por la misma ambición), la física reduc-

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

cionista y la fantasía matemática que había seducido a gentes como Lulio o Leibniz ya hace mucho tiempo. Que un simple número sea capaz de contener en sí cuanta información podamos imaginar es, ciertamente, una fantasía, pero una fantasía que se puede llevar a la realidad, que se está llevando a la realidad.

Ortega nos ha hablado de la doma de la fantasía por el centauro Quirón, pero también nos ha sugerido que la fantasía es necesaria para vivir porque nuestra vida no nos es dada hecha, tenemos que imaginarla antes de vivirla y, precisamente por eso, no siempre sale bien. Las ideas orteguianas se adaptan especialmente bien a la serie de novedades que representan para la reflexión filosófica las tecnologías digitales, a unas tecnologías que ya no se ocupan primariamente de modificar el mundo sino de hacernos vivir en un orden enteramente nuevo, de poner sobre bases firmes y a la vez flexibles el mundo humano, todo lo que sabemos, lo que imaginamos, lo que deseamos.

Es poco probable, sin embargo, que Ortega, tan contrario al histrionismo como preocupado por la verdad, sintiese simpatía por alguna de las muchas exageraciones que se han perpetrado a este propósito en la literatura contemporánea. Pero, como ha subrayado Molinuevo (2004, 185), la nueva "navegación" que nos mueve por la red le sería profundamente familiar. La metáfora de la "navegación" no resulta extraña a los escritos de Ortega que llega a hacer suya la frase que Plutarco atribuyó a Pompeyo para animar a unos marineros que se negaban a zarpar por temor a la tempestad: "*navigare necesse est, vivere non est necesse*". Los confines del océano digital no se dejan adivinar todavía aunque, a no mucho plazo, se atisba la posibilidad de habitar tierras de enorme fecundidad intelectual como las que podremos colonizar una vez que dispongamos de auténticas bibliotecas digitales. Para quien, como Ortega, usufructúe una visión positiva de la tecnología, el panorama apenas puede ser más incitante y alentador. ●

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DYSON, Freeman J., *Mundos del futuro*. Barcelona: Crítica, 1998.

ECHEVERRÍA, Javier, "Sobrenaturaleza y sociedad de la información", *Revista de Occidente*, 228 (2000), pp. 19-32.

GARCÍA MORENTE, Manuel, *Ensayos sobre el progreso*. Madrid: Dorcas, 1980.

GONZÁLEZ QUIRÓS, José Luis, "Anatomía de una fascinación", *Revista de Occidente*, 206 (1998), pp. 145-156.

GONZÁLEZ QUIRÓS, José Luis, *El porvenir de la razón en la era digital*. Madrid: Síntesis, 1998.

GONZÁLEZ QUIRÓS, José Luis, "Lo que la tecnología da que pensar", en GONZÁLEZ QUIRÓS, José Luis (ed.), *El buscador de oro. Identidad en la nueva sociedad*. Madrid: Lengua de trapo, 2002, pp. 199-234.

MOLINUEVO MARTÍNEZ DE BUJO, José Luis, *Humanismo y nuevas tecnologías*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

QUINTANILLA NAVARRO, Ignacio; MITCHAM, Carl; y MACKEY, Robert (eds.), *Filosofía y tecnología*. Madrid: Encuentro, 2004.

SCHLÖGL, Robert; y VELDEN, Theresa, "The Freedom of Internet", *Max Planck Research*, 3 (2004), pp. 15-17.

VON NEUMANN, John, "Can We Survive Technology?", en *Collected Works*. Nueva York: Mac Millan, 1963, vol. VI, pp. 504-519.

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

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

Guillén, Eliot, Valéry, Ortega y la deshumanización de la poesía

Margarita Garbisu Buesa
ORCID: 0000-0003-2025-713X

Resumen

El objetivo del presente artículo es analizar el cambio en el pensamiento poético de Jorge Guillén entre los años veinte y los cincuenta, a partir de las alusiones que incluye en su obra crítica a tres nombres de la cultura: José Ortega y Gasset, Paul Valéry y T. S. Eliot. De acuerdo con la evolución de sus ideas, el punto de vista con respecto a cada uno de ellos varía entre sus escritos de los años veinte y *Lenguaje y poesía,* ensayo que recoge las conferencias pronunciadas desde la Cátedra Eliot Norton de la Universidad de Harvard durante el curso 1957-58.

Palabras clave

Guillén, Ortega y Gasset, Valery, Eliot, deshumanización, poesía pura, tradición, crítica literaria

Abstract

The aim of this article is to analyse the change in the poetic thought of Jorge Guillén between the 1920s and the 1950s, based on the references in his literary criticism of three relevant authors: José Ortega y Gasset, Paul Valéry y T. S. Eliot. According to the evolution of his ideology, Guillén's point of view about those authors changes as shown in his writings of the 1920s and in his Language and Poetry, the essay that compiles the lectures he gave from the Charles Eliot Norton Professorship in Harvard University in the academic year 1957-58.

Keywords

Guillén, Ortega y Gasset, Valéry, Eliot, dehumanisation, pure poetry, tradition, literary criticism

Durante el curso académico 1957-58, el poeta Jorge Guillén impartió una serie de conferencias desde la cátedra de Poesía Charles Eliot Norton, cátedra que la Universidad de Harvard ofrecía anualmente a un hombre de letras de renombre internacional. Guillén eligió como argumento de sus intervenciones la visión y el pensamiento poético de diversos escritores de la literatura española a lo largo de lo siglos. Aunque se centra en teorías ajenas, va esbozando asimismo sus propias ideas, que finalmente expone de forma clara en la última de las charlas, la dedicada a su grupo poético, titulada "Apéndice: lenguaje de poema, una generación". Todas las conferencias fueron recogidas en el volumen *Lenguaje y poesía,* el que se ha convertido en el mejor ensayo sobre el pensamiento lírico de Jorge Guillén.

Para ese año, poéticamente hablando, el autor había sacado a la luz cuatro ediciones diversas de *Cántico. Fe de vida,* cada una de ellas ampliada con nuevos

Cómo citar este artículo:
Garbisu Buesa, M. (2006). Guillén, Eliot, Valéry, Ortega y la deshumanización de la poesía. *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 113-129.
https://doi.org/10.63487/reo.633

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

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

poemas[1], y en el mismo 57, "Maremágnum", la primera parte de *Clamor*; su segunda obra. Desde la primera edición de *Cántico* en 1928 hasta la aparición de *Maremágnum,* en el 57, es indudable que se produce una evolución en la creación guilleniana. En un principio la suya es una poesía escueta, que elude todo elemento vinculado con una realidad específica y que, desde la desnudez y pureza en la forma, pretende lanzar un grito de gratitud al mundo. A partir de la tercera edición, la de 1945, aparece por primera vez el subtítulo "Fe de vida", que, según Joaquín Casalduero, significa "certificado de existencia"[2]; es decir, el poeta está introduciendo creaciones más humanas y temporales, lo que provoca la presencia de lo negativo –camuflada antes por la vena optimista general– como un aspecto más del entorno que le rodea. Esta tendencia continúa *in crescendo* en *Clamor*.

Esta breve digresión sobre la trayectoria lírica de Guillén viene a colación del objetivo que se persigue con el presente trabajo. Porque la evolución en su obra creativa puede deducirse en las conferencias de la Charles Eliot Norton con tan sólo analizar las alusiones que en ellas introduce a tres nombres de la cultura europea; Guillén menciona, al margen de a los escritores elegidos como argumento, a José Ortega y Gasset, al francés Paul Valéry y al estadounidense nacionalizado inglés T. S. Eliot, tres escritores con pensamientos estéticos cercanos -aun con discrepancias en determinados aspectos–, a los que admiró y que indudablemente marcaron su trayectoria y pensamiento. Sin embargo, el tono de alusión es diverso dependiendo de cada cual: ante los dos primeros muestra cierta animadversión; ante el último, por el contrario, la admiración es palpable. Ortega y Valéry habían sido en cambio centro de interés en sus primeros escritos en prosa de los años veinte, mientras que Eliot no fue nunca mentado en aquellos momentos. Ahora, tres décadas después, Guillén acude a Eliot como referente en el que soportar sus opiniones; en concreto, a su ensayo *On Poetry and Poets,* publicado el mismo año 57, del que introduce más de una cita textual.

La intención de este artículo es tratar de explicar el porqué de la divergencia de parecer por parte de Guillén con respecto a ellos, según evoluciona su obra poética: ¿Dónde se encuentra el punto de inflexión que provoca el cambio? Partimos de una hipótesis fácilmente deducible: la discrepancia que aleja a

---

[1] La primera edición de *Cántico* sale a la luz en 1928 en la editorial de la *Revista de Occidente;* la obra contaba con setenta y cinco poemas. En 1936, se publica la segunda edición, también en Madrid, con la editorial *Cruz y Raya;* Guillén añade a la obra cincuenta nuevas creaciones. En el 45 la editorial mexicana *Litoral* publica la tercera edición, con un total de doscientos setenta poemas. En 1950, la editorial *Sudamericana* lanza la edición definitiva de *Cántico. Fe de vida*, con trescientas treinta y cuatro composiciones.

[2] Joaquín CASALDUERO, *"Cántico" de Jorge Guillén y "Aire nuestro".* Madrid: Gredos, 1974, p. 10.

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

Guillén de Valéry y Ortega se dio igualmente en el pensamiento de Eliot, y tal discrepancia no es otra que el rechazo a la poesía pura y a la deshumanización del arte por parte de ambos. En sus inicios, Guillén se acercó a estas ideas, pero en seguida se despegó de ellas valiéndose, con los años, del apoyo del poeta inglés. Todo esto se deja ver en las conferencias, nuestro punto final, pero para comprender el sentido de la meta es preciso recorrer el camino y detenerse, por un lado, en los principios de los que Guillén partió y, por otro, en la evolución de esos principios a lo largo de los tiempos, a través de sus escritos en prosa: desde la época del primer *Cántico* hasta el primer *Clamor*, esto es desde la década de los veinte hasta 1957, el año de "Maremágnum" y la Charles Eliot Norton. Para ello, acudiremos a dos fuentes fundamentales, que definen los dos momentos: por un lado, los artículos publicados en diversos medios periodísticos entre 1921 y 1929, recogidos por K. M. Sibbald en *Hacia Cántico. Escritos de los años veinte*, y por otro, como ya se habrá deducido, el ensayo *Lenguaje y poesía,* que fue publicado por primera vez en inglés en 1961 y al año siguiente en español en la editorial de la *Revista de Occidente,* respetando, como el propio Guillén indica en la introducción, el texto de las conferencias. De este modo se recorre el camino de un pensamiento que, según avanza, se desdice de sus orígenes para adquirir su perfil definitivo, sin dudas y vacilaciones, en la madurez de la vida.

Años veinte: cosmopolitismo intelectual y antirromanticismo

Durante la década de los veinte, rica en principios estéticos, intelectuales de diferentes países europeos creyeron en la idea de un cosmopolitismo cultural capaz de sacar al mundo de su postración: Paul Valéry, T. S.Eliot y José Ortega y Gasset son precisamente algunos de ellos. No hablaban de una cultura local o nacional, sino de una cultura europea o incluso universal, ignorante de fronteras, que dejara atrás los nacionalismos del XIX.

En "The Spiritual Crisis", artículo publicado en la revista inglesa *The Athenaeum* en 1919, Paul Valéry se lamenta ante una Europa de fantasmas intelectuales, incapaces de dar una salida a la agonía mundial. En un momento en que la Europa cultivada "has experienced the rapid resuscitation of its innumerable thoughts: dogmas, philosophies, heterogeneous ideals"[3], el mundo ha caído en una inevitable crisis de valores, provocada precisamente por esa esquiva he-

[3] "ha experimentado el rápido renacer de sus innumerables pensamientos: dogmas, filosofías, ideales heterogéneos". (Traducción de la autora). Paul VALÉRY, "Letters from France. The Spiritual Crisis", *The Athenaeum,* 4641 (1919), p. 183.

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

terogeneidad. El pesimismo del poeta es patente, pero la idea está ahí: Valéry cree en una "mente de Europa" capaz de regenerar la sociedad.

Ya en los años veinte, en términos muy similares a los de Valéry aunque alejados del hondo pesimismo de su colega, Ortega y Gasset y T. S. Eliot hablan de un "cosmpolitismo intelectual" y de una "idea de Europa", en sendos artículos publicados en 1924 y 1927, que llevan por título "Parerga: Cosmpolitismo" y "A Commentary. The European Idea" respectivamente. Con tres años de diferencia, los dos autores formulan un mismo pensamiento: en contra del nacionalismo del siglo anterior, en el periodo de entreguerras se está afortunadamente tendiendo a una internacionalización del saber que implica alentar una cultura europea en manos de mentes preparadas, capaces de educar después a la sociedad. Dice Ortega:

> Es, por lo pronto, un signo orientador advertir que esos intelectuales cosmopolitas no son todos los intelectuales de cada nación, sino únicamente los mejores de la generación vigente, los que forman hoy las avanzadas creadoras. Son, en suma, la minoría más selecta[4].

Y añade Eliot:

> It is a hopeful sign that a small number of intelligent persons are aware of the necessity to harmonize the interests, and therefore to harmonize first the ideas, of the civilized countries of Western Europe[5].

Ortega eligió como medio para dar a conocer su punto de vista las páginas de la *Revista de Occidente,* y Eliot las de *The Criterion,* es decir, las publicaciones que ellos mismos crearon y dirigieron durante los veinte y los treinta; no fue en absoluto casual, pues ambos concibieron sus revistas pensando en esta mente de Europa y con el objetivo de convertirlas en medio de entrada de las letras extranjeras en sus respectivos países.

En su artículo, Eliot deja ver un término al que recurre a menudo en su crítica literaria: el concepto de "tradición", expuesto por primera vez en 1919 en "Tradition and the Individual Talent"[6]. Eliot considera que la tradición no de-

---

[4] José ORTEGA Y GASSET, "Parerga: cosmopolitismo", *Revista de Occidente,* 18 (1924), p. 347.

[5] "Es esperanzador el hecho de que un pequeño número de personas inteligentes es consciente de la necesidad de armonizar los intereses y, por tanto, de armonizar primero las ideas de los países civilizados de Europa Occidental". (Traducción de la autora). T. S. ELIOT, "A Commentary. The European Idea", *The Monthly Criterion,* 6 (1927), p. 98.

[6] El ensayo fue publicado en 1919 en la revista *The Egoist* y al año siguiente en el volumen de ensayos *The Sacred Word.* Desde 1932 se incluye dentro de *Selected Essays.*

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

be entenderse como continuación de un pasado, sino como medio de unión de la temporalidad y atemporalidad de la literatura, del pasado y presente de la cultura:

> y el sentido histórico implica una percepción, no solo de lo que en el pasado es pasado, sino de su presencia; el sentido histórico empuja al hombre a escribir no simplemente con su propia generación en la sangre, sino con un sentimiento de que el conjunto de la literatura de Europa desde Homero, y dentro de ella el conjunto de la literatura de su propio país, tiene una existencia simultánea y constituye un orden simultáneo[7].

Todo poeta, antes de enfrentarse a la página en blanco, debe haber asumido esta tradición y haber adquirido un llamémosle canon literario (lo que él denomina "clasicismo") que le capacite como escritor.

En estrecha vinculación con esta idea, Eliot aboga asimismo por un arte elaborado e impersonal, que debe tener su vida en el poema y no en la historia del poeta; el arte, continúa explicando, parte sin duda de unos sentimientos que surgen de experiencias personales o emociones cotidianas del propio creador, pero al entrar éstos en contacto con la magia de la palabra lírica y el proceso de génesis poética, tienen que desvincularse del yo del autor. Con estas premisas está arremetiendo, sin mencionarlo expresamente, contra la literatura y cultura románticas, lo que supone asimismo rechazar el impulso creativo y la cultura de masas, y concebir el poema como una cuidada creación, a la que el poeta, un "simple" transmisor, concede vida propia y plena autonomía. Después, el poema, libre e independiente, encontrará a su adecuado lector en un ser inteligente y sensible, en nada semejante al receptor romántico universal. Este último aspecto no queda mentado en *Tradition and Individual Talent*, pero sí en otros escenarios del mismo año 19: "The only better thing is to address the one hypothetical Intelligent Man who does not exist and who is the audience of the Artist.", dice en un artículo publicado en *The Atheneaum*[8].

José Ortega y Gasset esgrime ideas muy similares unos años después en su ensayo *La deshumanización del arte,* que aparece primero publicado en el periódico *El Sol* en 1924 –no en su totalidad– y, como volumen, un año después en la biblioteca de la *Revista de Occidente*. El español, al contrario que el inglés, se

---

[7] *Selected Essays* fue traducido al español en 1944 bajo el título *Los poetas metafísicos y otros ensayos sobre teatro y religión*. T. S. ELIOT, *Los poetas metafísicos y otros ensayos sobre teatro y religión*. Traducción de Sara Rubinstein, Buenos Aires: Emecé, 1944, p.13.

[8] "Lo mejor es dirigirse a ese hipotético hombre inteligente que no existe y que es la audiencia del artista". (Traducción de la autora). T. S. ELIOT, "Kipling Redivivus", *The Athenaeum,* 4645 (1919), p. 298.

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

refiere directamente al arte del XIX, y define Romanticismo y Naturalismo como dos movimientos excesivamente personales y dirigidos a una inmensa mayoría. Habla de un arte nuevo en el XX, más puro y estilizado por ser menos personal, que tiende a la "eliminación progresiva de los elementos humanos, demasiado humanos"[9], y, por ello, hermético y difícil al lector medio; un arte, en suma, dirigido a seres sensiblemente preparados, a aquellos que forman parte del elitismo intelectual capaz de educar a la masa social.

Como Eliot, no elude la existencia de emociones en la obra creada, pero especifica diciendo: "Estas pasiones y sentimientos pertenecen a una flora psíquica muy distinta de la que cubre los paisajes de nuestra vida primaria y humana […] Son sentimientos específicamente estéticos"[10]; nunca, por tanto, específicamente personales o cotidianos; ni siquiera –y en esto se aleja del inglés– en su origen; de ahí la deshumanización del arte.

Las ideas de Ortega traen inmediatamente a la memoria la poesía pura de Paul Valéry; una poesía antimimética, impersonal y desnuda que ha de reducir al mínimo el número de palabras; una poesía vacía de ornato innecesario que evidencie la presencia del autor; una poesía capaz de existir por sí misma y de adquirir su propia autonomía; una poesía que anhela un lector inteligente y laborioso, dispuesto a enfrentarse ante cierta dificultad; una poesía, finalmente, según la cual el contenido emocional de la palabra no es más que un recurso más al servicio de la creación estética en el poema:

> El "fondo" no es ya *causa* de la forma, sino uno de sus efectos. Cada verso es una entidad, que tiene sus razones físicas de existencia. Es un descubrimiento, una especie de "verdad" intrínseca, arrebatada al azar[11].

Valéry, de este modo, intenta como Ortega deshumanizar plenamente el arte, olvidándose de la emoción primera que le dio vida. Esta es la diferencia entre Eliot y sus coetáneos: el inglés no habla, como el español, de "sentimientos estéticos" o, como el francés, de desintegración absoluta entre fondo y forma. Eliot, como Ortega y Valéry, cree en el poeta-artífice que concede autonomía a su creación, pero nunca olvida que el poema surge de una primera experiencia que, en la mayoría de los casos, será personal, viva y humana; Eliot niega de este modo la absoluta deshumanización de la cultura, idea que en el ensayo del 19 queda ya apuntada; la formulará de modo explícito años después desde diversos escenarios.

---

[9] José Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*. Madrid: Espasa Calpe, 2003, p. 55.
[10] José Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, ob. cit., p. 64.
[11] Paul Valéry, "Mallarmé", en *Estudios literarios*. Madrid: Visor, 1995, p. 277.

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

Guillén en los veinte: Valéry y Ortega como referentes

Cuando se publica *La deshumanización del arte,* Jorge Guillén acaba de llegar a España de París, donde había vivido entre 1917 y 1923. Los años parisinos son, sin duda, decisivos en su vida pues allí se define el poeta-profesor: en París escribe su primer poema e idea *Cántico,* trabaja como lector de español en la Sorbona y, además, se inicia como corresponsal en el diario *La libertad.* Entre 1923 y 1924 escribe también en *El Norte de Castilla,* y desde entonces hasta 1929 sigue colaborando con ambos periódicos pero ya de forma irregular. Durante esta década envía asimismo escritos ocasionales a otros medios.

En estos artículos Guillén va mostrando, con la precisión que le caracteriza pero con la frescura a que obliga el lenguaje periodístico, sus ideas sobre el arte y la literatura en general, sobre movimientos y autores en particular, y sobre diversos aspectos de la vida que le rodea. En ellos habla de poetas franceses y españoles, de vanguardias, de música, de cine y de los tiempos que corren: de las prisas de la vida moderna, de la industria del libro, de la publicidad… Y entre toda la verborrea asoman las similitudes con los principios estéticos del momento, esto es, con Eliot, Ortega y Valéry: Guillén alude a la tradición y al clasicismo, se opone a los nacionalismos, cree en una cultura europea, rechaza el romanticismo, y ensalza la poesía pura. Repasemos brevemente algunas de estas referencias.

Por ejemplo, en un artículo de 1924 en el que habla de Góngora, menciona "lo clásico" con un tono irónico que, sin embargo, deja asomar el perfil eliotiano del término:

> Ese que abomina de esta poesía clásica porque no es "sincera", ni "vivida", ni "entrañable"; como si lo clásico, de cualquier linaje, tuviese algo que ver con las "entrañas"…[12]

O en 1923, a propósito de Valle Inclán, se lamenta de "España" acercándose a las tesis europeas de los tres autores:

> ¡Oh, aquel terrible nacionalismo a retropelo de aquellos demoledores del 98! Basta, basta. Necesito ser *real* como un europeo cualquiera. No me place, hipotético, sentirme perdido, egregiamente perdido en la irrealidad de una España demasiado planteada como problema. ¡El problema de España! ¡Qué cansancio, qué fastidio![13]

---

[12] Jorge GUILLÉN, "El centenario de Ronsard", en *Obra en prosa.* Barcelona: Tusquets, 1999, pp. 167-168.

[13] Jorge GUILLÉN, "Valle-Inclán y el 98", en *Obra el prosa,* ob. cit., p. 225.

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

Pero es el rechazo al Romanticismo una de sus críticas más frecuentes. Guillén reacciona contra el lenguaje desordenado y excesivamente personal de los últimos románticos, tal y como se ve en "Cartas de Mallarmé", publicado en enero de 1924 en *El Norte de Castilla*:

> Precisamente, el romanticismo consiste en embrollarlo todo, y considerar como literatura lo que es aún solo vida, y considerar la literatura sobre todo en función de la vida. O dicho de otro modo: creer que un poema es una carta que se escribe al público, y una carta es un poema dirigido a la familia. Es tal la confusión traída al espíritu por un siglo de romanticismo, que ya resulta difícil y pedante querer distinguir términos tan claramente opuestos[14].

En marzo de ese mismo año en su artículo "Zarzuela", arremete contra la obra *Vasos de arcilla* de Francisco Villaespesa por excesivamente personal:

> El verso postrero nos descubre la intención confidencial que preside a esta poesía. Poesía personal, poesía de circunstancias sentimentales, poesía biográfica, poesía de historia. "Sentido histórico, calidad esencial de un romanticismo cualquiera", presumía ayer Ors. Y anteayer, Ortega, a propósito de Barrés: "Como buen romántico, vivió de las vidas ajenas, del pretérito, de lo ya hecho, «le pas dans le pas». Romántico es todo aquel para quien la Historia existe". Y, en primer lugar, la propia Historia. Hay una manera clásica de decir "yo". Hay otra, que es ésta, la biográfica, la del romántico[15].

Obsérvese que para corroborar su punto de vista, alude al antirromanticismo de Ortega, a quien nuevamente menta en un escrito del 19 de abril de 1924:

> Lo más gracioso de ese bulevar en que se exhibe Paul Morand –terraza de bar a la hora del aperitivo, y después en el interior, a la salida de los teatros– reside en sus elementos decorativos. El arte con que está engalanada *Lewis et Irène*, humano, sugestivo, ¿no procede de las fórmulas y manera más extremadas del arte que Ortega llama "deshumanizado"? El estilo de esta novela, ¿no es, en rigor, estilo de poesía?[16]

La cita en esta ocasión se refiere a la deshumanización, lo que muestra que Guillén había leído en las páginas de *El Sol* de ese año (o quizá por algún otro

[14] Jorge GUILLÉN, "Cartas de Mallarmé", en *Obra en prosa,* ob. cit., p.160.
[15] Jorge GUILLÉN, "Zarzuela", en *Obra en prosa,* ob. cit., p. 240.
[16] Jorge GUILLÉN, "La novela de moda", en *Obra en prosa,* ob. cit., p. 170.

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

medio) la primera versión de lo que en 1925 se publicaría como ensayo en la editorial de la *Revista de Occidente*. Guillén, en la crítica de la novela de Morand, está igualando su lenguaje narrativo con un lenguaje lírico, que no pretende imitar la realidad; de ahí que, en aquiescencia con Ortega, lo defina como deshumanizado.

Hablar de antirromanticismo y deshumanización es, como sabemos, hablar de arte puro y de Paul Valéry. Por tanto, no van a faltar en las crónicas de Guillén las alusiones al poeta, más teniéndose en cuenta que en París lo conoce y lo trata en persona: "El autor de estas líneas conoció a Valéry hacia 1921 ó 22 [...]. El visitante acudía a la casa del poeta, 40 rue de Villejust. (Hoy rue Paul Valéry)"[17].

La admiración de Guillén por el francés, aunque se prolonga durante toda su vida, se centra fundamentalmente en los años parisinos. En estos momentos el joven escritor, deslumbrado por la poesía del maestro, se convierte en su más fiel seguidor y su concepción poética, esto es la poesía pura, será su punto de partida. Por ello, en el mismo año 21 le dedica un entusiasta artículo con motivo de la publicación de *Album de vers anciens*:

> Hay una poesía que es todo sapiencia y rigor consciente. Hay una disciplina de la imaginación. Hay una matemática de la imagen y el ritmo. Hay, en suma, la medida y el número, que no entorpecen el juego, antes lo avivan. Quien considere inconciliable la pasión con el orden, ignora el meollo mismo del arte poético. Esta pasión infusa en cifras separa el vate del mero aficionado bruto, y constituye el fondo genuino de aquél en todas sus edades y condiciones. Pero hay una edad singularmente propicia a la perfección del poema, si se le percibe en su sesgo matemático: la edad en que prevalece el hechizo disciplinante[18].

Elogio de la creación lírica como universo exclusivamente poético, del cuidado extremo en la composición, del freno en la pasión, de la mesura en los sentidos, del poeta artífice: "Artista: artífice. Arte: artificio. No hay escape"[19], dirá en otra ocasión; elogio, en suma, de la poesía pura. En 1923, con motivo de la publicación de *Eupalinos o el arquitecto,* obra en prosa de Valéry, Guillén lo expresa directamente:

> De muy buena tinta saben que nada iguala hoy, en rigor y en fuerza, al verso de Valéry, que nadie discurre hoy sobre el problema de la Poesía con tanta profundidad como Valéry. […] "Poesía Pura": maravilloso hallazgo[20].

---

[17] Jorge GUILLÉN, "Valéry en el recuerdo", en *Obra en prosa,* ob. cit., p. 492.
[18] Jorge GUILLÉN, "Una jugada emocionante", en *Obra en prosa,* ob. cit., p. 49.
[19] Jorge GUILLÉN, "Curiosidades", en *Obra en prosa,* ob. cit., p. 197.
[20] Jorge GUILLÉN, "Un caso escandaloso", en *Obra en prosa,* ob. cit., pp. 152-153.

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

Hasta aquí las referencias; todas ellas se encuadran en el lustro 1921-1924; restan cuatro años para que salga a la luz *Cántico,* y el entonces aún poeta en ciernes Jorge Guillén, como teórico, se decanta aparentemente por la defensa de un arte puro deshumanizado. El marco desde el que lanza sus afirmaciones no es ni la cátedra ni el ensayo, sino la columna periodística, con lo que ello implica; los maestros en los que apoya su punto de vistas, el "deshumanizado" Ortega y el "puro" Valéry. ¿Y Eliot? Como adelantamos, en ninguna ocasión es aludido: ¿cómo se explica la ausencia? La respuesta fácil es pensar que por puro desconocimiento, pues para esos años la obra crítica de Eliot no había sido traducida al español y el inglés de Guillén era aún bastante elemental; sin embargo, la razón de peso es sencillamente la cercanía del poeta a unas ideas que se han nutrido en París, a la sombra de Valéry. Como bien recuerda Lázaro Carreter, Guillén aprende de él "que la poesía es un juego, sin objeto determinado fuera de ella misma, y que, por tanto, debe ser bien jugado"[21]; y la regla del juego es entonces la pureza, reforzada con la deshumanización de Ortega. Al amparo de dos nombres latinos, el poeta expone sus principios y pone las bases –quebradizas bases, como veremos– de su primera lírica. Una muestra de unión definitiva de las tres figuras será la traducción guilleniana de *Le cimitière marin,* publicada en 1929 por la *Revista de* Occidente. Aunque para entonces ya había nacido la primera edición de *Cántico* y el pensamiento del poeta había evolucionado.

Jorge Guillén a partir de los treinta: el contacto anglosajón

Precisamente en 1929 Guillén abandona la cátedra de Lengua y Literatura Españolas de la Universidad de Murcia a la que había accedido en 1926, el mismo año en el que remite a Fernando Vela la carta que es considerada una de sus manifestaciones críticas más importantes. En ella, de acuerdo con el pensamiento puro esgrimido en los veinte, dice:

> El mismo Valéry me lo repetía, una vez más, cierta mañana en la *rue de Villejust*. Poesía pura es todo lo que permanece en el poema después de haber eliminado todo lo que no es poesía. *Pura* es igual a *simple*, químicamente.

Sin embargo, añade a continuación:

> Como a lo *puro* lo llamo *simple,* me decido resueltamente por la poesía compuesta, compleja, por el poema con poesía y otras cosas humanas. En suma, una "poesía bastante pura" *ma non troppo*[22].

[21] Fernando LÁZARO CARRETER, *De poética y poética.* Madrid: Cátedra, 1990, p. 195.
[22] Jorge GUILLÉN, "Carta a Fernando Vela", en *Obra en prosa,* ob. cit., pp. 741-742.

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

La cita habla por sí sola: la deshumanización y la pureza se están rebajando pues Guillén no puede olvidar las "cosas humanas" o huella personal con que cuenta todo poema desde el momento que sale de la pluma del creador. En *Tradition and Individual Talent,* Eliot, en uno de los aspectos en los que se oponía a Ortega y Valéry, dejaba asomar una idea similar; el inglés, aun creyendo en un arte impersonal, no podía aceptar la deshumanización plena, y Guillén se está acercando a su punto de vista.

Así es aunque aún no ha comenzado el lazo con la cultura anglosajona al que el español va a estar atado durante décadas; un primer contacto llega el mismo 1929 cuando, tras el cierre de la Universidad de Murcia, acepta una plaza de profesor de español en la Universidad de Oxford; allí permanece hasta 1931.

En aquel momento uno de los protagonistas de la cultura inglesa es precisamente Thomas Stearns Eliot; el poeta estadounidense había llegado a la capital inglesa en 1914, en plena Guerra Mundial, aburrido del ambiente cerril de la sociedad en la que se había educado. La vida europea pronto le seduce y, junto con Ezra Pound, se convierte en uno de los muñidores de la renovación de la lírica inglesa y del ambiente cultural del Londres de entreguerras. En 1927 Eliot se hace ciudadano inglés y se convierte al anglocatolicismo, y bajo esta nueva condición, Guillén lo conoce personalmente en sus años de Oxford: "Una vez fui a Londres a conocer a T. S. Eliot, un señor que venía con una cartera, con un aire de ser empleado de banco... Estuvimos hablando dulcemente en francés"[23], nos recuerda el poeta.

La labor crítica de Eliot, que no se había interrumpido en los veinte tras *Tradition and Individual Talent,* continúa sin pausa a lo largo de toda su vida. Guillén, sin embargo, la detiene durante los treinta. Las colaboraciones fijas con diferentes periódicos han cesado y su vida está centrada en la escritura y la docencia: como poeta, está gestando la segunda edición de *Cántico*, que aparecerá en 1936 con cincuenta poemas más que en la primera entrega; como profesor, a su vuelta de Oxford en el 31, ocupa la cátedra de Lengua y Literatura Españolas en la Universidad de Sevilla hasta 1938. Por consiguiente, a excepción del Prólogo al *Cantar de los cantares,* de Fray Luis de León (1936), apenas dedica una línea a la prosa ni desde la prensa ni desde el ensayo.

Esta situación cambia con la nueva década. En 1938, ante una España caótica, Guillén parte hacia Estados Unidos en un exilio voluntario que durará cuarenta años, para enseñar en diversas universidades[24]; el vínculo anglosajón

[23] Jorge GUILLÉN, "Más allá del soliloquio (selección, montaje de textos y nota previa de Antonio Piedra)", *Poesía. Revista ilustrada de información poética*, 17 (1983), p. 12.

[24] Guillén regresa a España en 1977, una vez muerto Franco y asentada la democracia. Desde entonces hasta su fallecimiento en 1984 vive en Málaga.

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

es, por tanto, de nuevo una realidad, y, con él, la labor crítica del poeta reemprende su andadura. Así lo explica Díaz de Castro cuando afirma:

> Hasta pasadas las turbulencias de los años de la guerra civil y ya en el exilio, Jorge Guillén no volvería a la prosa con una dedicación regular. Y esa prosa ya era otra. No la del periódico, la de la crónica o la de la reseña, sino la del estudio en profundidad de los componentes artísticos de las obras admiradas[25].

Esto es, en los cuarenta nace el ensayista Jorge Guillén que, con un código diverso al de la columna periodística, centra ahora sus esfuerzos en "las obras admiradas" de autores españoles. Durante los veinte, el periodismo le obligaba a abarcar un amplio abanico de temas no culturales y culturales, y entre los últimos, la literatura europea argumentaba a menudo sus artículos; sin embargo, desde los cuarenta se inspira en su propio país y dedica su prosa a Cervantes, Góngora o Berceo, aunque también a Miró, Machado o Lorca. Guillén vuelve su vista al pasado pero sin olvidar el presente, y de ahí que K. M. Sibbald apunte al concepto de tradición como cimiento de la labor crítica del poeta[26]: Guillén cree en la tradición como unión intertemporal de las distintas épocas culturales: por eso acude al pasado, para vincularlo con el presente literario.

La idea no es nueva: la expuso Eliot en, una vez más, *Tradition and Individual Talent*, y Guillén ya la dejó ver en los artículos de los veinte; entonces este concepto compartía espacio con la pureza, el antirromanticismo, la deshumanización y el cúmulo de conocimientos esbozados en crónicas y reseñas; ahora lo toma de nuevo no ya como asunto sino como método en el que sustentar su crítica literaria. La tradición es la idea que se está imponiendo sobre cualquier otra en su prosa –incluidas, por supuesto, pureza y deshumanización–, aunque su expresión definitiva llegará con *Lenguaje y poesía,* el ensayo de las conferencias de la Cátedra Charles Eliot Norton; en él por primera vez arremete sin demasiados miramientos contra Valéry y Ortega, y rinde su incondicional homenaje a la tradición, al unir en un todo –en un volumen coherentemente estructurado– la historia literaria de España a lo largo de lo siglos. Eliot había hecho lo mismo en el 32-33, cuando como Guillén, recaló en Harvard también como profesor de la prestigiosa cátedra; sus conferencias fueron recogidas en el volumen *The Use of Poetry and the Use of Criticism.*

---

[25] Francisco J. DÍAZ DE CASTRO, "Introducción. La prosa de Jorge Guillén", en Jorge GUILLÉN, *Obra en prosa.* Barcelona: Tusquets, 1999, p. 15

[26] K. M. SIBBALD, "Prólogo", en Jorge GUILLÉN, *Hacia "Cántico". Escritos de los años veinte.* Barcelona: Ariel, 1920, p. 16.

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

1957-1958: La cátedra Charles E. Norton. Eliot como referente

Guillén y Eliot conciben la Charles Eliot Norton, aun con un cuarto de siglo de diferencia, bajo un esquema similar. Los dos realizan un recorrido por la literatura de sus respectivos países, deteniéndose en creadores de diversas épocas para analizar su visión poética y crítica en vinculación con el momento que está viviendo. Eliot se retrotrae al siglo XVI, al círculo de poetas y dramaturgos de la época isabelina, mientras que Guillén retrocede más en el tiempo ya que inicia su recorrido en el XIII de Berceo; ambos coinciden en la meta final: el siglo XX. Al mismo tiempo, y sin que este fuera su objetivo primordial, ambos muestran sus propias ideas sobre la poesía en general y el momento de creación poética, en particular. En este sentido, tanto Eliot como Guillén continúan fieles a muchos aspectos de sus primeros escritos de los veinte, que coincidían con las ideas de Valéry y Ortega: el afán por la depuración lírica, la importancia de la creación, la autonomía del poema, el distanciamiento entre arte y sentir humano. Sin embargo, en un punto concreto divergen de ellos: Eliot y Guillén expresan tajantemente su oposición a la poesía pura y deshumanizada, idea que ya habían mostrado –aunque sin la claridad actual– en *Tradition and Individual Talent* y en la carta a Fernando Vela, Guillén lo reitera en más de una ocasión. En su conferencia sobre Góngora afirma: "Tanta distinción entre poesía y prosa implica algo muy grave: la pureza. Porque la pureza es cruel"[27]. Y más tarde, al hablar de su generación, explica:

> ¿Poesía pura? […] Entre nosotros nadie soñó con tal pureza, nadie la deseó, ni siquiera el autor de *Cántico,* libro que negativamente se define como un anti-*Charmes*. Valéry, leído y releído con gran devoción por el poeta castellano, era un modelo de ejemplar altura en el asunto y de ejemplar rigor en el estilo a la luz de una conciencia poética. Acorde al linaje de Poe, Valéry no creía o creía apenas en la inspiración –con la que siempre contaban estos poetas españoles: *musa* para unos, *ángel* para otros, *duende* para Lorca. […] A Valéry le gustaba con placer un poco perverso discurrir sobre la "fabricación de la poesía". Esas palabras habrían sonado en los oídos de aquellos españoles como lo que son: como una blasfemia. "Crear", término del orgullo, "componer" sobrio término profesional, no implican fabricación[28].

La diferencia con la cita anterior es la inclusión del nombre de Valéry, ante quien Guillén expresa su cautela: sigue admirando, como en sus inicios, su ri-

[27] Jorge GUILLÉN, *Lenguaje y poesía.* Madrid: Alianza, 1992, p. 70.
[28] Jorge GUILLÉN, *Lenguaje y poesía,* ob. cit., p. 190.

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

gor poético, pero ahora le reprocha el escepticismo y la frialdad del asunto al que puede llevar tal rigor, y la elusión de la experiencia vital de la que considera se debe nutrir toda composición. Lejos han quedado sus primeras ideas líricas, y para verificar el cambio en su punto de vista, sustenta sus palabras con el peso, como ya adelantamos, de las de T. S. Eliot. Corrobora ambas citas con fragmentos extraídos no como pudiera pensarse de *The Use of Poetry and the Use of Criticism,* sino del ensayo que Eliot publicó en el mismo año 57 titulado *On Poetry and Poets.* Las dos alusiones son las siguientes:

> Góngora no nos habría jamás concedido que "in a poem of any length there must be transitions between passages of greater and less intensity", como afirma T. S. Eliot [29].

> T. S. Eliot […] lo ha dilucidado más tarde con su habitual sensatez: "Poets have other interests beside poetry –otherwise their poetry would be very empty: they are poets because their dominant interest has been in turning their experience and their thought… into poetry"[30].

Guillén se apoya en las teorías eliotianas del 57 por ser las más cercanas en el tiempo; sin embargo, si se hubiera retrotraído veinticinco años, el poeta habría encontrado palabras muy similares en el ensayo de la cátedra de Harvard; allí Eliot afirmó: "A mi juicio, la 'pura' apreciación estética es un ideal, si no una fábula, y así ha de ser mientras la apreciación de las artes sea cosa de seres humanos efímeros y limitados que existen en el espacio y en el tiempo. Tanto el artista como su público son limitados"[31]. Eliot, en contra de Valéry y Ortega, está evidenciando la imposibilidad del arte puro desde el momento en que el artista es hombre; y sin saberlo, está parafraseando una de las ideas más repetidas por Guillén hasta el final de su trayectoria. Dice en *Lenguaje y poesía:*

> Si hay poesía, tendrá que ser humana. ¿Y cómo podría no serlo? Poesía inhumana o sobrehumana quizás ha existido. Pero un poema "deshumano" constituye una imposibilidad física y metafísica.

---

[29] "[…] cualquiera que sea la extensión del poema, tiene que haber transiciones entre fragmentos de mayor y menor intensidad." (Traducción de la autora). Jorge GUILLÉN, *Lenguaje y poesía,* ob. cit., p. 70.

[30] "Los poetas tienen otros intereses aparte de la lírica; de otro modo su poesía resultaría muy vacía. Son poetas porque su interés principal ha sido convertir sus experiencia y sus pensamientos en poesía." (Traducción de la autora). Jorge GUILLÉN, *Lenguaje y poesía,* ob. cit., p. 190.

[31] T. S. ELIOT, *Función de la poesía y función de la crítica.* Traducción de Jaime Gil de Biedma, Barcelona: Tusquets, 1999, pp. 147-148.

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

Y añade a continuación:

> y la fórmula "deshumanización del arte", acuñada por nuestro gran pensador Ortega y Gasset, sonó equívoca. "Deshumanización" es concepto inadmisible, y los poetas de los años veinte podrían haberse querellado ante los Tribunales de Justicia a causa de los daños y perjuicios que el uso y abuso de aquel novedoso vocablo les infirió como supuesta clave para interpretar aquella poesía. Clave o llave que no abría ninguna obra. Habiendo analizado y reflejado nuestro tiempo con tanta profundidad, no convenció esta vez Ortega[32].

Como antes con Valéry, ahora Guillén se desdice de sus inicios criticando abiertamente el concepto de Ortega. Como a Valéry, nunca dejó de apreciarlo como persona, como filosofó y como teórico, pero desde 1957 quiere dejar constancia impresa de su personal batalla contra la deshumanización del arte. Tanto es así que no se cansa de repetir su rechazo al término siempre que tiene ocasión: en un encuentro con Claude Couffon en 1962:

> Jamás hemos pretendido que la poesía hubiese de ser sólo un ejercicio intelectual del que estuviese excluido el corazón. Ésta es también la razón de que yo proteste con todas mis fuerzas contra la fórmula aconsejada por Ortega y Gasset: *deshumanización del arte*. La poesía como tal es forzosamente humana. ¿Cómo no habría de serlo? Quizás hayan existido la poesía inhumana o la poesía sobrehumana; pero un poema "deshumano" constituye una imposibilidad física y metafísica[33].

A su vuelta a España en los 70, en diversas entrevistas a la prensa:

> Para mí Ortega, extraordinario Ortega, cometió un error grave: que habló de la deshumanización del Arte. Absurdo. Un desacierto que es raro en él que tenía cosas estupendas. El arte abstracto, la geometría, las matemáticas, ¿es eso deshumano? El hombre inventa esas combinaciones adjuntas... ¡Eso es humano![34]

Y lo mismo ocurrió con la pureza: el desdén hacia la idea orteguiana venía siempre acompañado de un desdén similar por el principio de Valery. Si la poesía se torna pureza absoluta, si el poema se construye con un código ple-

---

[32] Jorge GUILLÉN, *Lenguaje y poesía,* ob. cit., p. 191.

[33] Claude COUFFON, *Dos encuentros con Jorge Guillén.* París: Centre de Recherches de l'Institut d'Etudes Hispaniques, 1962, pp. 10-11.

[34] Jorge GUILLÉN, "Más allá del soliloquio", ob. cit., p. 20.

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

namente alejado de la realidad humana, ¿dónde queda entonces esa huella de experiencia primera que da vida a la creación? Es decir, si Guillén no cree en la poesía pura de Valéry ni en el arte deshumanizado de Ortega, es porque tampoco confía en la existencia de una estética totalmente desvinculada de la vida. Y Eliot, su ahora punto de apoyo, coincide plenamente con su criterio ¿Dónde han quedado Valéry y Ortega como referentes? En los escritos de los años veinte, exclusivamente.

A pesar de todo, con la publicación de *Cántico,* Guillén se convirtió ante algunos críticos hispanos en el mejor ejemplo de poeta puro español y fue comparado –como él mismo afirma en *Lenguaje y poesía*– con el propio Valéry[35]. La intención, en principio, no fue mala pero Guillén en seguida comprendió lo erróneo del apelativo, y reaccionó ante él con su reiterado rechazo y su empeño en proclamarse "poeta humano". Porque de hecho, tras la primera edición de *Cántico,* su lírica se fue tiñendo de un fuerte arraigo a la realidad; Guillén nunca abandonó el criterio formal del francés, nunca dejó de ser un poeta-artesano que, como Valéry, elaboraba una y otra vez sus creaciones de palabras escasas y evocadoras (por eso, el suyo era un arte difícil, para minorías, como defendía Ortega), pero, alejándose de la pureza, sus poemas se fueron paulatinamente humanizando con los años; y en esa carrera hacia lo humano, en la tercera edición (ya lo dijimos), la presencia del mal se acentúa, en vista de la realidad mundial; y la tendencia sigue en ascenso en la primera parte de *Clamor*; "Maremágnum", del 57, el año de Harvard, tal y como el propio Guillén explica:

> He emprendido un nuevo libro, *Clamor*, cuyas proporciones serán análogas a las de *Cántico*. En este último ya había aludido yo a ciertas fuerzas que considero negativas para el estado de plenitud en la vida. Se trata del mal, del desorden, del azar, del paso destructor del tiempo, de la muerte. En *Clamor* quisiera desarrollar estos temas, pero no ya de una forma general, como en *Cántico*, sino de una manera concreta, vinculada a la vida contemporánea y a la historia[36].

---

[35] Sin ir más lejos, éste fue el punto de vista de su compañero de generación Luis CERNUDA en su ensayo *Estudios sobre poesía española contemporánea,* de 1957. Dice Cernuda: "Los orígenes literarios de Guillén son claros: Paul Valéry y el movimiento francés de cuya denominación fue causa el abate Brémond al hablar de «poesía pura»". Y añade después, refiriéndose a las sucesivas ediciones de *Cántico*: "[…] no es Guillén poeta cuya obra haya sufrido mutación en dicho lapso; ha crecido, pero no ha cambiado". (*Obra completa.* Edición de Derek Harris y Luis Maristany, Madrid: Siruela, 1994, vol. II, p. 201).

[36] Claude COUFFON, *Dos encuentros con Jorge Guillén,* ob. cit., p. 17.

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

Nuevas voces críticas en seguida comprendieron el rumbo guilleniano y, como bien señala Luis F. Costa[37], los estudios de Dámaso Alonso, Concha Zardoya, Claude Vigée, Pierre Darmangeat y Biruté Ciplijauskaité, elenco al que cabe añadir la voz de Macrí, Bergamín y tantos otros, intentaron mostrar el error inicial en el que se había caído vinculando a Guillén con la estela pura[38].

Y lo cierto es que aunque la crítica le ayudó en el intento, fue el propio autor quien trató de desprenderse, a partir de *Lenguaje y poesía,* del molesto cliché; y para ello buscó su apoyo en Eliot, y en él encontró la palabra en la que cobijar su pensamiento poético. Pero el intento de todos fue vano porque hoy día Guillén sigue siendo estudiado por las sucesivas generaciones de alumnos que se acercan a nuestra literatura, como el poeta puro y deshumanizado que, a pesar de sus primeras manifestaciones críticas, nunca llegó a ser. ●

[37] Luis F. COSTA, "La expresión vital: Jorge Guillén y José Ortega y Gasset", en Salvador JIMÉNEZ FAJARDO y John C. WILCOX (eds.): *At Home and Beyond: New Essays of Spanish Poets of the Twenties.* Lincoln, Nebraska: Society of Spanish and Spanish-American Studies, 1983, p. 38.

[38] Por ejemplo, Joaquín CASALDUERO considera que tanto *Cántico* como *Clamor* parten de la realidad, aunque, en ocasiones, en la primera la influencia simbolista obliga al autor "a alejarse de la experiencia primera, punto de arranque del poema" (*"Cántico" de Jorge Guillén y "Aire nuestro",* ob. cit., p. 254). Concha ZARDOYA coincide con Casalduero en la existencia de una continuidad motivada por la presencia de la realidad, aunque matiza: "La diferencia radica en que, en *Clamor*, las realidades [...] son otras, y, al ser otras, exigen –por lo menos, algunas veces– otros cánones estróficos, otros recursos expresivos" ("*Maremágnum*: peculiaridades estilísticas", en Biruté Ciplijauskaité (ed.): *Jorge Guillén. El escritor y la crítica.* Madrid: Taurus, 1975, p. 387).

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

Ortega y Marías, críticos del realismo*

Antonio Diéguez
ORCID: 0000-0002-7785-9361

Resumen

Pese a ser una pieza fundamental de su filosofía, la crítica de Ortega y de Marías al realismo está escasamente elaborada y sólo es efectiva contra un realismo ingenuo muy distante de las variedades realistas actuales. De hecho, el realismo crítico desarrollado en las últimas décadas del pasado siglo mantiene algunas concomitancias interesantes con el raciovitalismo, ya que comparte con éste la voluntad de superar al idealismo asumiendo al mismo tiempo algunas de sus aportaciones fundamentales. Sin embargo, hay también diferencias importantes entre ellos, y éstas permiten ver con mayor realce algunas limitaciones en el raciovitalismo.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Julián Marías, realismo crítico, perspectivismo, verdad, realismo interno, relatividad conceptual, relativismo

Abstract

Ortega's and Marías' criticism of realism, in spite of being a fundamental ingredient of their philosophy, is poorly elaborated and it is effective only against a naïve realism very distant from the present varieties of realism. In fact, the critical realism developed in the last decades of 20th century offers interesting similarities with Ortega's ratio-vitalism. One reason of that is that both share the will to overcome idealism while accepting some of its main achievements. However, there are also important differences between them, and these differences enable us to see clearly some limitations in the ratio-vitalism.

Keywords

Ortega y Gasset, Julián Marías, critical realism, perspectivism, truth, internal realism, conceptual relativity, relativism

> *Las tan desacreditadas cosas en sí… La cosa en sí, ¡tan desacreditada!...* Me parece haber leído esto en alguna parte, y no ya una, sino muchas veces. Asusta pensar –decía Mairena– hasta dónde puede llegar el descrédito.
> Antonio Machado, *Juan de Mairena*

Es de sobra conocido que Ortega consideró la tarea de superar el idealismo como "la gran tarea intelectual de nuestra época", como "el tema de nuestro tiempo", y que presentó en varias ocasiones su propia filosofía como un logro conseguido en ese empeño, es decir, como una superación definitiva del idealismo, y con él también de la modernidad toda

* Un borrador del presente trabajo fue leído por José María Atencia, José María Herrera, José Lasaga y Mabel Salido. Sus observaciones críticas han sido casi todas incorporadas o atendidas de algún modo, lo cual ha contribuido a mejorar sustancialmente el texto. También ha sido de gran ayuda la lectura del trabajo inédito de José María Atencia titulado "El problema del ser y el conocimiento en José Ortega y Gasset".

Cómo citar este artículo:
Diéguez, A. (2006). Ortega y Marías, críticos del realismo. *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 131-152.
https://doi.org/10.63487/reo.634

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 12/13. 2006
mayo y noviembre

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

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

(cf. QF, VII, p. 392)[1]. Por su parte, Julián Marías siguió de cerca en este asunto a su maestro y asumió sus tesis principales, desarrollándolas y clarificándolas. Menos se suele destacar que esta tarea de superación del idealismo venía acompañada en la obra de ambos autores por una crítica, más toscamente elaborada, pero no menos contundente, del realismo, considerado por ambos como una filosofía ingenua y superada por el idealismo desde sus mismos inicios cartesianos.

Desde hace tiempo podemos encontrar en la bibliografía sobre Ortega excelentes estudios y análisis acerca de su crítica al idealismo. Por citar sólo uno de los más sólidos, está el libro de Antonio Rodríguez Huéscar *La innovación metafísica de Ortega*, publicado en 1982 y reeditado en 2002 por Biblioteca Nueva, que lleva como subtítulo precisamente "Crítica y superación del idealismo". Y se podrían añadir las numerosas páginas que Julián Marías ha dedicado a este tema en varias de sus obras. No entraré, pues, en este lado de la cuestión en el que nada de interés puedo aportar. Sin embargo, en extraño contraste con esta situación, no se ha prestado por parte de los estudiosos de Ortega una atención mínimamente comparable a la crítica que éste efectúa del realismo, a pesar de que desde los planteamientos orteguianos el acierto en esta crítica era una base necesaria para cimentar sobre ella la crítica al idealismo. En muchas ocasiones incluso se han dado por buenas sin más averiguaciones las explicaciones de Ortega acerca de la superioridad del idealismo sobre el realismo, como si esto fuera una verdad incontrovertida, como si realmente después de Descartes el realismo no hubiera tenido nada que decir, y como si de hecho no hubiese dicho nada.

No obstante, pese a esta menor atención recibida, la crítica de Ortega al realismo, secundada, como veremos por las referencias, por Julián Marías, es de enorme importancia para entender en todo su calado la innovación que Ortega creía representar en la tradición filosófica occidental (recuérdese que consideraba al realismo como el rasgo característico de la filosofía hecha hasta Descartes, es decir, el rasgo característico de casi nueve décimas partes de la

[1] En lo que sigue se utilizarán las siguientes abreviaturas de las obras de Ortega: MQ (*Meditaciones del Quijote*), IPS (*Investigaciones psicológicas*), TNT (*El tema de nuestro tiempo*), DGM ("Las dos grandes metáforas"), QF (*¿Qué es filosofía?*), LM (*Unas lecciones de metafísica*), ETG (*En torno a Galileo*), RH (*Sobre la razón histórica*), QC (*¿Qué es conocimiento?*), HG (*El hombre y la gente*), IPL (*La idea de principio en Leibniz*). Excepto QC, las demás obras serán citadas por la edición de las *Obras completas* de 1983, indicando el volumen en números romanos. En cuanto a las de Julián Marías, serán como sigue: IF (*Introducción a la filosofía*), OCV2 (*Ortega. Circunstancia y vocación*, volumen 2), AM (*Antropología metafísica*), OLT (*Ortega. Las trayectorias*), RF (*Razón de la filosofía*), PER (*Persona*). Las ediciones citadas pueden verse en las referencias finales.

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

historia de la filosofía). A esto hay que añadir que el debate sobre el realismo está lejos de haber cesado en la filosofía contemporánea, habiendo tenido un despliegue especialmente prolijo, argumental y conceptualmente, en la filosofía de la ciencia a partir de la década de los 60, y no sería nada sorprendente que ese debate nos hubiera enseñado cosas de utilidad con las que poder mirar a una nueva luz el pensamiento orteguiano. No para caer una vez más en el vicio ya habitual que Antonio Regalado acertadamente denuncia de intentar reconocer en la obra de Ortega las trazas de un supuesto pensamiento vigente, lo que no suele llevar más que a localizar en esta obra un elenco de intuiciones anticipatorias y de cuestiones superadas (cf. Regalado, 1990, pp. 19-20), sino para comprender mejor, desde planteamientos más amplios, el lugar filosófico que ocupan tanto la crítica de Ortega al realismo como las tesis del realismo actual[2]. Todo lector de Ortega que haya leído también las páginas del filósofo norteamericano Hilary Putnam entenderá perfectamente lo que quiero decir. Habrá sentido sin duda la necesidad de imaginar en qué términos habría transcurrido una discusión entre ellos. Se habrá preguntado por las razones últimas del paralelismo, y en ocasiones coincidencias casi literales, entre el realismo interno propugnado por el norteamericano y el perspectivismo orteguiano.

Creo que estos motivos justifican de sobra la incursión tras estas lindes que se realiza de forma tentativa en las páginas que siguen. Soy consciente, sin embargo, de que en el análisis no se hará plena justicia a Ortega. Introducirlo en un debate que ha sido y es fundamentalmente epistemológico y ontológico es forzar a su pensamiento a yacer en el lecho de Procusto. Al fin y al cabo, y esto lo ha advertido con claridad Pedro Cerezo (cf. Cerezo, 1984, p. 259), para Ortega la superación del idealismo (y del realismo) no era una cuestión principalmente de importancia epistemológica, sino de alcance existencial, y con repercusiones culturales amplias; por ejemplo, en el ámbito político. Y, lo que es más, el problema del conocimiento no era para él una abstracta cuestión epistemológica, sino algo a considerar desde su función vital. No obstante, este cercenamiento parece ser un precio que todo análisis debe pagar y, como tal, lo único que cabe hacer es asumirlo resignadamente si las ganancias lo compensan. Que el lector juzgue.

Para empezar, conviene precisar qué entienden Ortega y Marías por realismo. El rastreo por diversos lugares de sus obras[3] nos da como resultado, según mi

[2] Algo parecido se ha hecho ya con Heidegger y los resultados son ciertamente interesantes, hasta el punto de que para algún intérprete autorizado Heidegger aparece como un realista fuerte en lo que respecta a las ciencias naturales (cf. Dreyfus, 2001).

[3] Estos lugares, entre otros, serían: para las tesis (R1) y (R2) Ortega LM, XII, pp. 104-105, RH, XII, pp. 170-173 y Marías IF, p. 257; para la (R3) Ortega LM, XII, p. 104 y Marías AM,

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

criterio, que el realismo es aquella posición filosófica, presente como hemos dicho, al menos de forma implícita, en casi toda la filosofía anterior a Descartes, que sostiene las siguientes tesis:

(R1) Las cosas son la realidad primaria.
(R2) Las cosas son independientes de mí.
(R3) El mundo es el conjunto estructurado de las cosas.
(R4) Yo soy una cosa más entre las cosas.
(R5) Cabe un conocimiento de las cosas tal como son en sí, una "visión desde ningún lugar"[4]. El pensamiento es copia del ser, pura recepción pasiva de éste desde una posición externa y neutral.
(R6) La verdad consiste en la correspondencia unívoca de nuestras ideas con las cosas, entendidas las ideas como dúplicas de las cosas. La verdad es absoluta, en el sentido de que si una idea o teoría es verdadera, elimina toda otra posible acerca de la misma realidad.

Según ambos autores esta posición filosófica es, pese a su inmediatez y aparente plausibilidad, insostenible[5]. Es Ortega el que desarrolló el argumento en su contra, aunque ligado siempre a las subsiguientes críticas a la posición idealista, a las que dedicó mayor atención por considerarlas mucho más necesarias, dada la vigencia del idealismo.

---

pp. 114-115; para la (R4) Ortega DGM, II, p. 398, LM, XII, pp. 104-105 y Marías IF, p. 258, OCV2, p. 206; para la (R5) Ortega IPS, XII, pp. 385-387, DGM, II, p. 398, TNT, III, p. 199, QC, p. 167 y Marías OCV2, p. 177; y para la (R6) Marías IF, pp. 159-160.

[4] La expresión "visión desde ningún lugar" (*view from nowhere*), que aquí empleo, ha sido popularizada en nuestros días por Thomas Nagel (1986), pero Ortega la había empleado también al decir que no hay verdad "vista desde lugar ninguno" (TNT, III, p. 200).

[5] La caracterización del realismo que efectúan Ortega y Marías da como resultado algo sumamente parecido a lo que Putnam ha llamado "realismo metafísico". El realismo metafísico, según Putnam, sostiene tres cosas: (1) El mundo consta de una totalidad fija de objetos independientes de la mente, (2) hay exactamente una descripción verdadera y completa de "cómo es el mundo", y (3) la verdad supone una especie de relación de correspondencia entre palabras o signos mentales y cosas o conjuntos de cosas externas (cf. Putnam, 1981, p. 49). También hay una cierta similitud entre las estrategias empleadas en la crítica por Ortega y por Putnam. Ortega, como veremos a continuación, intentará mostrar que el realismo conduce inevitablemente a su contrario, el idealismo, y por tanto, a su propia anulación. Putnam intenta refutar el realismo por reducción al absurdo. Para ello despliega un complejo argumento basado en la teoría de modelos, que es ejemplificado con su famosa fantasía de los cerebros en una cubeta. La esencia del argumento está en mostrar que la idea de que pueda haber una verdad en principio incognoscible, o lo que es igual, de que una "teoría ideal" desde un punto de vista epistémico pudiera, pese a todo, ser falsa –posibilidad defendida por el realismo–, conduce a absurdos. Para una discusión de este argumento, puede verse Diéguez (1998), cap. 6 y, particularmente, Alvarado Marambio (2002).

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

El argumento de Ortega contra el realismo, que presenta diferencias de matiz en diversos lugares de su obra, puede reconstruirse en los siguientes pasos[6]:

I. Debemos partir de una tesis universal y carente de supuestos (firme, segura, indubitable). Sólo una tesis así puede darnos la *realidad radical*, esto es, la realidad que funda y explica todo lo demás.
II. El realismo sostiene que "la realidad o el ser consiste en las cosas y su conjunto que llamamos mundo" (LM, XII, p. 104).
III. Las cosas, según el realismo, han de entenderse como
   a) independientes de mí, y
   b) como algo fijado y concluso.
IV. La tesis realista es universal, se predica de todo el universo, pero no es segura, indubitable, ya que implica otra tesis de su misma extensión, a saber, "la realidad es un sujeto que piensa en el mundo".
   En efecto, una realidad independiente de mí no me puede ser indubitable a no ser que yo mantenga alguna relación (percepción, pensamiento) con ella, es decir, a menos que suponga la realidad de mi pensamiento. "Para que sea verdad que existe el mundo es preciso que constantemente adherida a esa verdad y como su anverso, vaya esta otra: existe pensamiento. Se trata, pues, de una complicación esencial entre dos verdades." (QC, p. 32). En otras palabras, el mundo es real en tanto que mi pensamiento lo pone como real. (cf. LM, XII, pp. 110-112). "El mundo de quien digo que existe es aquello que yo pienso como mundo, y el atributo existencia es también un pensamiento." (QC, p. 32). No es que el mundo sea mi pensamiento, sino que tanto mundo independiente como pensamiento independiente son meras hipótesis, meras construcciones (cf. QC, pp. 59 y 118-119, y RH, XII, pp. 180-181).
V. Por tanto, la tesis realista, según la cual la realidad es el mundo o conjunto de cosas es insegura y se anula a sí misma puesto que conduce a la tesis idealista.
   El realismo no nos da, pues, la realidad radical.

Como puede verse, la carga del argumento está principalmente en mostrar que la tesis realista contiene supuestos que constituyen su propia anulación y, al mismo tiempo, se nos dice que son supuestos que señalan a una realidad más radical que la del realismo, que la realidad de las cosas, a saber, las cosas en tanto que vividas por mí. Digamos, pues, que la acusación de Ortega contra el

[6] Fundamentalmente se encuentra expuesto de forma más detenida en LM, XII, pp. 105-106 y 110-112, RH, XII, pp. 174-175 y 180-181, y QC, pp. 28-32.

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

realismo es doble: por un lado es una tesis que conduce a su contraria, esto es, a la tesis idealista que pone el pensamiento como realidad primaria; por otro, es una tesis meramente hipotética, de segundo grado, y como tal supone la realidad previa de las cosas en mi vida[7].

A lo largo de su vida, pero con especial dedicación a partir de 1932, en lo que él mismo llamó su "segunda navegación", Ortega elaboró un sistema filosófico que sacaba plenamente las consecuencias del fracaso que, para él, habían representado el realismo y el idealismo. La razón vital y su aneja concepción perspectivista del mundo son el centro de ese sistema[8]. Y es perfectamente posible presentarlo, como haré a continuación, en contraposición directa con cada una de las tesis realistas mencionadas, aunque para ello no hay más remedio que ser excesivamente esquemático. En concreto, frente a esas tesis y en el mismo orden citado, el raciovitalismo (RV) sostiene lo siguiente:

(RV1) La realidad primaria y radical es "yo con las cosas", yo teniéndomelas que haber con las cosas, esto es, mi vida, la vida biográfica –no la biológica– de cada cual. Esta realidad de mi vida es lo primero que encuentro y en ella se da o aparece toda otra realidad. Es, de hecho, la única realidad auténtica; lo demás es apariencia. El yo y el mundo, aquello que constituía la realidad radical respectivamente para el idealismo y para el realismo, no son más que componentes de mi vida que sólo *a posteriori* abstraigo y separo. Ortega emplea, ya en 1916 (IPS, XII, p. 388), una imagen muy gráfica para explicar esta inextricabilidad de yo y cosas, la de los *Dii consentes*, los dioses unánimes o acordes, esos dioses de la mitología griega y romana que nacían y morían juntos. Ahora bien, mi vida no tiene una realidad sustancial, objetiva, estática, sino que su realidad es más bien dinámica, consiste en "pura ejecutividad", en su realización efectiva. La vida

[7] Hay una objeción más de fondo que queda insinuada en la exposición crítica de Ortega, a saber: el vocabulario sustancialista que subyace tanto al realismo como al idealismo es inadecuado para pensar la realidad y, particularmente, para pensar la realidad radical de la vida humana. Ortega está pues también denunciando ese vocabulario que entiende 'cosa' como algo dado de una vez por todas o que marca una dualidad insalvable entre "objeto" y "sujeto". Sobre esto algo más diremos después.

[8] Una exposición del pensamiento orteguiano muy clara y de lectura muy recomendable es la de José Lasaga (2003). En el presente análisis hemos tomado como representativo de dicho pensamiento las tesis desarrolladas en la década de los treinta. Conviene tener presente, si bien no todos los intérpretes coinciden en esto, que algunas de ellas experimenta modificaciones significativas en obras más tardías. Sobre los cambios de Ortega a partir de mediados de la década de los treinta puede verse el capítulo 8 de Graham (1994) y los capítulos finales de Regalado (1990).

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

"consiste en ejecutarse, y sólo en eso" (Ortega QC, p. 57, cf. LM, XII, pp. 35 y 119, RH, XII, pp. 180-181 y QC, pp. 43-47).

(RV2) El mundo está lleno de cosas, pero éstas son halladas desde mis instalaciones y vienen recubiertas de interpretaciones previas. Lo que llamamos "cosas" son interpretaciones de la realidad. Por debajo de estas interpretaciones las cosas sólo son "pragmata", utilidades, asuntos, es decir, dificultades o facilidades que se presentan en mi vida (cf. Ortega, LM, XII, p. 91, RH, XII, p. 209, QC, pp. 48, 90 y 121 y HG, VII, p. 117; Marías AM, pp. 65, 98-99, 112 y 187). Esto es tanto como decir que nunca encuentro las cosas aparte de mí, ni me encuentro yo aparte de las cosas; por eso "la realidad es la coexistencia mía con la cosa" (Ortega LM, XII, p. 119). No hay un mundo exterior subsistente con el que yo me encuentre, sino que hombre y mundo coexisten de forma indisoluble, son el uno para el otro y no existen el uno sin el otro. "Yo soy para el mundo y el mundo es para mí" (Ortega QF, VII, p. 403). Las cosas, por tanto, no son independientes de mí; al contrario, toda la realidad es inseparable de mí y yo soy un ingrediente de la realidad. "Existir para mí y existir en absoluto son –por lo pronto– sinónimos" (Ortega, QC, p. 121), pero no porque, como sostiene el idealismo, las cosas sean puros contenidos de conciencia, sino porque su existencia es siempre existencia *en mi vida* (cf. Ortega, LM, XII, pp. 119, 120, 123-124 y 127, y QF, VII, pp. 303, 401-402 y 409-411; Marías, IF, pp. 160, 253, 354 y 366-370 y AM, pp. 185-6). Las cosas no tienen, pues, un carácter sustancial, una realidad en sí, "su ser se agota en actuar sobre mí" (Ortega QC, p. 112). O dicho de otro modo, "mundo es *sensu stricto* lo que nos afecta" (Ortega QF, VII, p. 416). Consecuentemente, tampoco el yo tiene un carácter sustancial. Puedo *imaginarme*, eso sí, las cosas existiendo sin mí, y de hecho eso es lo que me lleva inicialmente a afirmar su existencia independiente; pero aún así, incluso poniéndome en esa situación, la realidad mantiene una referencia inevitable a mí, ya que este pensamiento sólo es inteligible en tanto me imagino a un doble de mí mismo viendo esas cosas en mi ausencia. La persistencia del mundo material es, pues, una hipótesis, una interpretación de segundo grado que presupone la realidad radical y primaria de las cosas en cuanto vividas por mí (cf. Ortega, QC, p. 118-119; Marías IF, p 367)[9].

[9] Sobre este punto Marías se expresa de forma bastante directa: "¿Qué quiero decir, en definitiva, cuando hablo de algo anterior a mí, o posterior a mí, o totalmente ajeno a mi presencia?

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

(RV3) El mundo, en la medida en que es lo que nos afecta, no es ni una cosa ni el conjunto de las cosas, sino el escenario del vivir en que éstas aparecen, algo "«abierto» e inagotable, opaco y nunca enteramente manifiesto, integrado por la *latencia* en todas sus formas –y principalmente la del futuro–" (Marías AM, p. 114, cf. Ortega, QF, VII, pp. 425 y 430-431). La realidad no tiene una fisonomía propia, independiente del punto de vista, es decir, no tiene un modo de presentarse único, acabado, total, e independiente por completo de mí (cf. Ortega, TNT, III, p. 200). No obstante, la estructura que presente la realidad no es la que nosotros buenamente queramos imponerle. Sin mi interpretación la realidad no tendría estructura definida, pero esa estructura que a la vez reconozco y proyecto *es de la realidad*. "Las conexiones entre los diversos elementos de la realidad que definen lo que llamamos «cosas», dependen al mismo tiempo de la estructura de lo real y de mi intervención, condicionada por su punto de vista o perspectiva" (Marías, IF, p. 192, cf. IF, pp. 194-196 y 363-364, AM, p. 68 y OCV2, p. 228).

(RV4) Yo no soy una cosa entre las cosas, sino alguien al que las cosas le son dadas en "su vida", alguien que mantiene una intimidad consigo y con las cosas (cf. Ortega, QF, VII, p. 408). En especial –y esto quien lo desarrolla sobre todo es Marías–, soy una persona, es decir, algo que tiene otra forma de realidad distinta a las cosas, una realidad no sustancial, sino dinámica, ejecutiva, proyectiva, o, como dice Marías, futuriza (cf. Ortega, QF, pp. 402-403, QC, pp. 125 y 140; Marías IF, p. 267, AM, p. 49, y PER, pp. 15 y 156).

(RV5) La relación primaria del hombre con las cosas no es la del conocimiento, sino la de su uso, la del trato precognoscitivo con ellas, la de la ejecutividad. Ahora bien, esforzarse por conocer forma parte esencial de la condición humana; el hombre no tiene más remedio que hacerlo, ya que pensar es una función vital (cf. Ortega, ETG, V, p. 22, RH, XII, p. 180, QC, pp. 93-95, 124-125 y 149, y HG, VII, p. 88). Cuando en el acto de conocimiento me enfrento a la realidad, mi vista de ella es siempre en escorzo, en perspectiva; pero, dado que la realidad se agota en su actuar sobre mí y no tiene un carácter sustancial propio, puedo decir al mismo tiempo que la realidad *es* escorzo, que existe para mí en perspectiva y, por tanto, que existe

---

Simplemente, que si pudiese ponerme en esa situación que de hecho me es inaccesible, *encontraría ese algo*; es decir, que al ponerme imaginativamente *con ello*, lo encuentro. Y eso es, ni más ni menos, lo que quiere decir realidad. *Pertenece, pues, al mismo sentido de la expresión su referencia a mí*". (Marías, IF, p. 367). Énfasis mío.

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

perspectivamente. La perspectiva es, así, un ingrediente de la realidad; y como las perspectivas son muchas y diversas, la realidad envuelve una esencial multiplicidad; es un repertorio de posibilidades que, en última instancia, posee un carácter histórico (cf. Ortega, TNT, III, p. 199; Marías, IF, p. 161, y OCV2, pp. 174, 231 y 244)[10]. Debe tenerse presente entonces que la perspectiva no es una deformación de la realidad, sino su organización. La perspectiva es el orden y la forma que la realidad toma para el que la contempla. No altera la realidad, sino que la deja ser. "Todos los aspectos y perspectivas lo son verdaderamente del objeto" (Ortega, IPS, XII, p. 439; cf. Marías, IF, p. 170 y OCV2, p. 235). Ahora bien, en la medida en que no hay "verdad no localizada, vista desde «lugar ninguno»" (Ortega, TNT, III, pp. 199-200), puede afirmarse también que no existe el punto de vista de Dios, el punto de vista absoluto, o dicho de otro modo, que "su punto de vista es el de cada uno de nosotros", y no uno que nos haga ver "la realidad universal"; "los hombres son los órganos visuales de la divinidad" (Ortega, TNT, III, pp. 202-203, cf. Marías, OCV2, p. 174)[11]. Nuestro acceso a la realidad es siempre mediato y construido. Lo que conocemos o pensamos no es nunca la nuda realidad, no es nunca una reproducción del ser de las cosas, "porque lo que pensamos es lógico, y la realidad es ilógica. Lo que pensamos es sólo un instrumento a través del cual nos es posible ver, intuir, hacernos patente la realidad. La inteligencia nos proporciona un plano topográfico que nos guía para llegar a un cierto paisaje y no perdernos en él; pero la realidad del paisaje no es lo que hay en el plano, que es un esquema irreal, sino lo que vemos de él con los ojos" (Ortega, RH, XII, pp. 233-234). Sin embargo, y conviene insistir en ello, ni el carácter perspectivo de la realidad ni nuestro acceso mediato a ella son razones suficientes para caer en el relativismo o en el escepticismo. "Cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente –escribe Ortega, utilizando una metáfora que también emplea

[10] Las similitudes con Putnam también se producen en este punto. Putnam escribe: "Existe en filosofía la perdurable tendencia a pensar que las propiedades perspectivas son subjetivas y no realmente propiedades de las «cosas externas», pero esto es un error". (Putnam, 1999, p. 159).

[11] Estas son ideas que, casi literalmente, aparecen en la crítica de Putnam a la existencia de un punto de vista del ojo de Dios (*God's Eye point of view*) (cf. Putnam, 1981, pp. 49-50). Aunque en el fondo hay coincidencia entre Ortega y Marías en negar que al hombre le sea dado acceder a un conocimiento que no esté situado en una perspectiva, Marías, dada su fe católica, lo presenta de un modo ligeramente distinto. Según él, cualquier intento de erigir un punto de vista particular en punto de vista absoluto equivale a querer usurpar el punto de vista de Dios.

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

Popper–, deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma. Esta es la función del sujeto, el ser viviente ante la realidad cósmica que le circunda. Ni se deja traspasar sin más ni más por ella, como acontecería al imaginario ente racional creado por las definiciones racionalistas, ni finge una realidad ilusoria. Su función es claramente selectiva. De la afinidad de los elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas –fenómenos, hechos, verdades– quedan fuera, ignoradas, no percibidas". (Ortega, TNT, III, p. 198). Por eso, como dice Marías, "mientras que en Nietzsche o en Teichmüller perspectiva se opone a realidad, significa apariencia, convención, ilusión que se desvanece cuando se suprime la visión perspectivista, *en Ortega es la perspectiva la condición de lo real y la posibilidad de acceso a su verdad*". (Marías, OCV2, p. 174, énfasis en el original).

(RV6) La verdad es el descubrimiento, revelación (*aletheia*) o iluminación de la realidad desde mi punto de vista circunstancial, es decir, es despojar a la realidad de su pátina de interpretaciones, es dejar que la realidad se haga patente, manifiesta (cf. Ortega, MQ, I, pp. 335-336; Marías, OCV2, pp. 245-258 e IF, pp. 159-163, 179-180)[12]. Es una verdad objetiva, pues es *de la realidad*, pero es parcial, pues es *desde mi*

[12] Ni Ortega ni Marías rechazan la noción de verdad como correspondencia, aunque la consideran secundaria, restringida a ciertos usos y, desde luego, no la interpretan en el sentido realista fuerte de una correspondencia entre nuestros juicios y una realidad independiente por completo de la mente. Así, si ya en *Meditaciones del Quijote* (de 1914) Ortega habla de la verdad como *aletheia*, en *Investigaciones psicológicas* (un curso de 1915-1916), p. 432, asume claramente la teoría de la verdad como correspondencia. En todo caso, la noción de verdad como correspondencia está subordinada a la noción más fundamental de verdad como descubrimiento o revelación, a la verdad como acción de quitar la costra de interpretaciones que velan la realidad. La correspondencia del pensamiento con las cosas sería una verdad "lógica", pero cabe también hablar de una verdad de los seres, y de una verdad de la vida (la autenticidad), etc., y las relaciones entre ellas son complejas. Rodríguez Huéscar señala que el sentido más profundo y originario de la verdad en Ortega es el de la autenticidad, la verdad como coincidencia del hombre consigo mismo (cf. Rodríguez Huéscar, 1985, pp. 221-253). En un breve texto Marías apunta la conexión, en mi opinión un tanto confusa, entre estas tres formas de concebir la verdad: "Y no hay, por lo demás, [en la idea de verdad como autenticidad] oposición a la idea de *alétheia*, sino profundización y complemento de ella. Sobre todo, aplicación de ella, específicamente, a la *realidad humana*: se trata, en efecto, de una correspondencia, adecuación o coincidencia del hombre consigo mismo, de lo externo con lo íntimo del hombre. Pero esa relación es intrínseca y obligada, pues el hombre consiste en *ambas cosas* […]. La autenticidad, la coincidencia del hombre consigo mismo no es sino la manera adecuada de hacerse patente lo latente en el hombre; con otras palabras, la forma humana de la *alétheia*". (Marías, OCV2, p. 278).

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

> *perspectiva*. (cf. Marías, IF, pp. 162, 179-80 y 363). Y "es una interpretación más, la que procede de la actitud teórica" (Marías, RF, p. 213). La verdad nunca es absoluta o única, caben visiones distintas y, sin embargo, verdaderas de una misma realidad: "la divergencia entre los mundos de dos sujetos no implica la falsedad de uno de ellos" (Ortega, TNT, III, p. 200); pero de nuevo esto no debe conducir al relativismo. Perspectivismo no es relativismo. No todo se reduce a "mi" verdad o "tu" verdad, sino que cabe conjuntar las diversas perspectivas para alcanzar planteamientos más objetivos. No obstante, la integración de las diversas perspectivas será siempre parcial y no podrá jamás proporcionar una verdad única y absoluta. Para el perspectivismo orteguiano, si algo hay relativo a un punto de vista, no es la verdad, sino la misma realidad. Siendo la perspectiva un componente de la realidad, la verdad podrá ser parcial, pero también objetiva (cf. Marías, OLT, p. 177, AM, p. 186, IF, p. 154 y Rodríguez Huéscar 1985, pp. 135-136).

Tras esta enumeración ordenada, resulta bastante clara la separación entre el raciovitalismo y el realismo al modo como lo entienden Ortega y Marías. De hecho, cada una de las tesis raciovitalistas supone la negación o la corrección severa de la correspondiente tesis realista (evitando a la vez caer en su contratesis idealista). No obstante, si ahora comparamos estas tesis raciovitalistas con las tesis ontológicas y epistemológicas que han venido defendiendo en las últimas décadas algunos autores realistas que podríamos calificar de "realistas críticos" se apreciará fácilmente que los paralelismos son más que notables, particularmente entre RV3 y lo que se designa a continuación como RC3, por un lado, y, por otro lado, entre RV5 y RC5. En efecto, el realismo crítico (RC)[13], tal como ha sido defendido por Karl R. Popper (de forma todavía embrionaria y parcial), Ilkka Niiniluoto, Raimo Tuomela, Alvin Goldman, John Searle y Philip Kitcher, entre otros[14], se puede resumir –salvando las diferen-

[13] Uso este apelativo pese a saber que existe una corriente en las ciencias sociales, suscitada básicamente por la obra de Roy Bhaskar y cuyo órgano de expresión es el *Journal of Critical Realism*, que se autodesigna de este mismo modo. No debe, empero, confundirse el realismo crítico del que hablo (también designado a veces como realismo modesto o moderado) con esta corriente, aunque compartan bastantes convicciones fundamentales.

[14] Cf. Popper (1983), Niiniluoto (1987, 1999), Tuomela (1985), Goldman (1986), Searle (1995), Kitcher (1993, 2001). Considero también cercano a esta posición que describo el contextualismo realista que Nicholas Rescher expone en su libro *Nature and Understanding* (2000). Como podrá verse en las tesis que siguen, el realismo crítico debe mucho al criticismo kantiano y, en algunos de sus representantes, le debe sobre todo a la versión más cercana al kantismo de la filosofía contemporánea, esto es, al realismo interno de Hilary Putnam, en especial a su tesis

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

cias individuales– en las siguientes tesis ordenadas siguiendo los mismos criterios anteriores:

(RC1) No hay realidad radical, en el sentido de indubitable y firme, o de una realidad en la que radique todo, que explique todo lo demás. No hay realidades radicales y realidades radicadas[15]. Toda posición de realidad es hipotética y, como tal, susceptible de ser cuestionada. En esto el realismo crítico adopta una postura naturalista. Del mismo modo, la distinción sujeto/objeto no es ontológicamente primaria. Las cosas no son primariamente objetos para un sujeto, sino que pueden ser consideradas con independencia de cualquier observador. Ser objeto es algo que puede sucederle a las cosas, pero no constituye su carácter ontológico básico. El realismo crítico no se compromete con el sustancialismo del sujeto y del objeto propio del realismo ingenuo.

(RC2) Tenemos buenas razones para postular la existencia de un mundo independiente de la mente. Esta existencia no se asume como artículo

---

de la relatividad conceptual. Sin embargo, el realismo interno, pese a su nombre, no debe ser incluido en el realismo crítico, porque algunos de sus planteamientos centrales están más cerca del antirrealismo contemporáneo que del realismo. Si, como sostiene Brian Ellis (cf. Shankey, 2002, nota 6), el realismo interno es la posición filosófica que niega que tengamos acceso epistémico al mundo nouménico y que considera que los objetos, la referencia y la realidad son relativos a los esquemas conceptuales, entonces podemos decir que se diferencia del realismo crítico en que éste, además de defender la teoría de la verdad como correspondencia, cosa que no hace aquél, sostiene que tenemos acceso al mundo tal como es en sí mismo (con lo que no tiene sentido hablar de noúmeno) y que, aunque los objetos y la referencia puedan ser relativos a los esquemas conceptuales, la realidad como tal es independiente de ellos. En el caso de Tuomela, que se califica a sí mismo de realista interno, su inclusión dentro del realismo crítico es más aceptable, porque, si bien defiende una concepción epistémica de la verdad cercana a Sellars y a Putnam, el resto de sus planteamientos son claramente realistas. El realismo de Searle, en cambio, es más fuerte que el que aquí presentamos. Y no conviene olvidar, por otro lado, que en las últimas décadas Putnam ha abandonado precisamente su concepción epistémica de la verdad (la verdad como afirmabilidad garantizada en condiciones epistémicas ideales) para adoptar una noción más fuerte de verdad y una posición más cercana al realismo, a la que denomina "realismo natural" (cf. Putnam, 1994, prólogo). Para una discusión de las posiciones realistas, puede verse Diéguez, (1998).

[15] Para no situar mal a Ortega, conviene aclarar que, según algunos intérpretes, él tampoco entiende que el ser la vida la realidad radical signifique que ella sea, de algún modo, un fundamento ontológicamente constitutivo de todo lo demás, y menos aún un fundamento epistemológico (cf. Lasaga, 2005, p. 18, Ledesma 2001, pp.133-137 y Morón Arroyo 1968, p. 138). Que la vida es la realidad radical quiere decir que en su acontecimiento le es dada a cada cual toda otra realidad (cf. Ortega, IPL, VIII, p. 274), enunciado, por cierto, que tiene todavía mucha tela que cortar, pero no es una tarea que podamos tomar aquí. No obstante, no todos ven las cosas del mismo modo y, por ejemplo, Marías tiende a interpretarlo en el sentido fundacionalista.

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

de fe o como algo demostrado, sino como proponía Max Planck, a modo de hipótesis de trabajo.

(RC3) El mundo no tiene una estructura ontológica acabada, no es un conjunto de cosas dadas. La realidad no viene con las etiquetas puestas. No está categorizada y estructurada de forma precisa con independencia de nuestros intereses y nuestros conceptos. No hay, por tanto, géneros naturales, clases objetivas de objetos independientes de nuestros lenguajes o de nuestros intereses. El realismo crítico rechaza lo que Tuomela ha llamado "la versión ontológica del mito de lo dado". Rechaza que el mundo real esté dado categorialmente de una vez por todas.

(RC4) Yo soy una parte del mundo, pero una parte muy especial, puesto que puedo conocer lo que me rodea, e incluso puedo conocer mi propia mente, convirtiéndola así en objeto y, por tanto, también en parte del mundo. En todo caso, mi mente es un producto natural, resultado de una evolución biológica y mantiene una relación causal con el resto del mundo.

(RC5) Sólo tengo acceso a la realidad a través de cierto lenguaje o cierto marco conceptual, lo que implica que puedo estructurar la realidad de formas múltiples; no hay un lenguaje o un sistema conceptual privilegiado desde el cual se daría la única descripción correcta posible del mundo (no hay un punto de vista de Dios). Pero una vez elegido el lenguaje o el marco conceptual, es la realidad misma la que determina qué cosas son correctas o no son correctas en dicho lenguaje o marco conceptual. Puedo, por tanto, conocer la realidad independiente, aunque de forma falible y conjetural. Se debe rechazar, en consecuencia, la distinción entre fenómeno y noúmeno. No se trata de que a través del fenómeno conozcamos el noúmeno, ni de que conozcamos directamente el noúmeno. Conocemos sencillamente una realidad con la que interactuamos y cuyas propiedades podemos a veces detectar con éxito. Este conocimiento de la realidad implica que la mente tiene un papel activo y no meramente receptivo, ya que es ella la que construye los lenguajes o los esquemas conceptuales, pero eso no nos da pie para decir que la mente construye la realidad. En otras palabras, conocer la realidad no es obtener una copia de ella. La mente no es ciertamente un espejo de la naturaleza. Pero tampoco es la constructora de la naturaleza. La mente es la constructora de los lenguajes con los que estructuramos la naturaleza.

(RC6) La verdad es la correspondencia de nuestros enunciados con la realidad. No obstante, nuestro conocimiento es falible y no cabe la verdad

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

> absoluta. Lo que sí cabe es conjeturar si, dada la evidencia disponible, estamos o no más cerca de la verdad que antes. La verdad es siempre verdad en un lenguaje. Caben, pues, diversas teorías verdaderas acerca de una misma realidad. Pero en cada lenguaje la verdad es aquello que la realidad determina como tal. El relativismo epistemológico, tan querido por muchos constructivistas, no está justificado. No toda clasificación de la realidad vale tanto como cualquier otra. En función de nuestros intereses y propósitos, habrá lenguajes, y por tanto clasificaciones, más apropiados que otros. No podrán ser nunca tenidos por los más apropiados desde un punto de vista absoluto, es decir, en todos los contextos y para cualquier propósito, pero sí que podrán ser tenidos por tales en contextos determinados. En suma, no existe el lenguaje perfecto que nos dará la clasificación auténtica de los verdaderos géneros naturales, objetos y propiedades, porque sencillamente esa clasificación es siempre relativa a ciertos intereses y propósitos; sin embargo, para ciertos propósitos puede mostrarse que una clasificación es mejor que otra.

¿Qué nos dice todo esto? ¿Qué consecuencias de interés podemos sacar de esta extemporánea comparación entre el perspectivismo raciovitalista y el realismo crítico contemporáneo? ¿Qué sugieren las similitudes y qué indican las diferencias? Porque si de algo vale esta comparación, como dijimos al comienzo, no es para señalar una vez más la presencia de ciertas anticipaciones en el pensamiento orteguiano, sino para obtener algún resultado, aunque sea crítico, que nos permita avanzar un tanto en la comprensión tanto del realismo y como del perspectivismo.

En esta tesitura, una primera consecuencia a extraer es que Ortega y Marías no contemplaron la posibilidad de que el realismo pudiese adoptar una forma más sofisticada capaz de contestar los desafíos teóricos del idealismo, y hacerlo sin caer en las deficiencias del realismo clásico. Bien es cierto que el realismo crítico ha sido desarrollado fundamentalmente a partir de los años 70 y que no se les puede exigir a Ortega y Marías que supieran con anticipación la evolución que tomaría el pensamiento realista. Pero no se puede tampoco ocultar que contaban con algunos antecedentes que quizás no fueron considerados con toda la atención que merecían, pese a que ambos los conocían de sobra (es el caso del llamado "realismo crítico" desarrollado dentro del neokantismo por autores como Oswald Külpe y August Messer –y que, pese a su nombre, no guarda ninguna conexión directa, hasta donde yo sé, con el realismo crítico contemporáneo–, o del realismo fenomenológico de Alexander Pfänder y Nicolai Hartmann, o del neorrealismo de Charles Sanders Peirce, de

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

George Edward Moore o de Bertrand Russell)[16]. En todo caso, es difícil evitar la impresión de que Ortega y Marías conceden demasiado pronto que el realismo no tiene nada serio que decirle al idealismo porque éste, en el fondo, sigue siendo una tesis más fundamental a la cual el propio realismo termina por llevar. Una crítica seria del realismo habría exigido al menos una atención comparable a la que ambos dedican al idealismo, y habría exigido preguntarse si el realismo no podía incorporar de alguna manera, e incluso contestar, las objeciones que le plantean.

Que el realismo crítico sea una forma de "superar" –por utilizar este problemático término– el idealismo explica, por otra parte, muchas de sus similitudes con el perspectivismo raciovitalista. Tanto uno como otro intentan incorporar las tesis más aceptables del idealismo, como, por ejemplo, el papel activo del sujeto en el proceso de conocimiento, la inexistencia de un punto de vista total establecido "desde lugar ninguno", la relación ineludible de la ontología del mundo con el sujeto cognoscente (con sus lenguajes, esquemas conceptuales, etc.), el rechazo del relativismo sin caer por ello en un objetivismo ingenuo. Podríamos incluso fijar el propósito último que a ambos anima en el intento de integración del idealismo y el realismo. No creo, sin embargo, que sea desencaminado decir que, pese a las intenciones de superación del idealismo por parte de Ortega, su perspectivismo hace más concesiones a éste que las que pueda hacer el realismo crítico. El realismo crítico, por ejemplo, no puede llegar al extremo –sin autodisolverse al hacerlo– de identificar el existir en absoluto con el existir para mí, como sí hace RV2, o de declarar que "el mundo exterior no existe sin mi pensarlo" (QF, VII, pp. 401-402), sino que se limita a defender que si bien existe una realidad independiente de mi mente, ésta no tiene una estructura intrínseca y no es una

[16] Antonio Rodríguez Huéscar escribe al respecto: "Claro que no es sólo Ortega el que se alza contra el idealismo; otros filósofos, procedentes de muy diversas corrientes de pensamiento, lo hacen igualmente –desde finales del siglo XIX–, pero en los casos más notorios y señalados (un Moore, un Russell…), lo hacen… en nombre de un nuevo «realismo» –es éste, en realidad, un denominador común a toda la cohorte variopinta de «realistas críticos» y «neorrealistas», tanto continentales como británicos o americanos, desde finales del XIX hasta mediados del XX–. Ahora bien, Ortega piensa que si algo no se puede hacer, al rechazar el idealismo, es recaer de nuevo en el realismo, por muy «crítico» o muy «neo» que éste sea". (Rodríguez Huéscar, 2002, p. 52). Muy bien, pero entonces la pregunta que debe hacerse es: ¿se funda también el rechazo de Ortega a estas formas nuevas de realismo en su argumento contra el realismo que hemos expuesto más arriba, o más bien hay un rechazo de base porque considera que ninguna forma de realismo será capaz de llevar a cabo la reforma radical de la filosofía que consideraba imprescindible? Si es lo primero, veremos ahora que se equivocaba, pues su argumento contra el realismo clásico fracasa si se lo traslada al realismo actual. Si es lo segundo, entonces su crítica al realismo huelga por completo. Podría haberlo rechazado como insuficiente para sus propósitos filosóficos sin necesidad de recurrir al argumento que venimos comentando.

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

realidad "prefabricada" (*ready-made*)[17]. El perspectivismo sostenido en RV5, en cambio, está muy cerca del realismo crítico, incluso teniendo en cuenta que no es sólo una tesis epistemológica, sino también ontológica: no se trata de que los seres humanos tengan siempre e inevitablemente una perspectiva desde la que contemplar el mundo, se trata de que la realidad misma existe perspectivamente, esto es, su existencia es sólo existencia en perspectiva, en referencia a un sujeto que interactúa con ella (lo cual, por cierto, es coherente con lo mantenido en RV2). En una línea parecida, RC5 reconoce la "relatividad conceptual" defendida por Putnam, o sea, que la ontología es relativa a nuestros lenguajes o sistemas conceptuales, sin que esto signifique que pueda imponérsele al mundo arbitrariamente cualquier ontología esperando que funcione en la práctica. El realismo crítico sigue manteniendo la creencia en un mundo independiente de nuestra mente que se nos resiste, aunque sea un mundo susceptible de diversas ordenaciones ontológicas.

En suma, mientras que para el realismo crítico tiene pleno sentido hablar de una realidad independiente de la mente, que desde luego no se agota en su actuar sobre mí, para el raciovitalismo –si bien la posición en este punto es oscilante–, la idea de una realidad independiente es ella misma precisamente una construcción intelectual que hace referencia necesaria a un sujeto y, lo único que podemos decir, es que las cosas se dan en mi vida y que su ser consiste en *serme* dificultades o facilidades. Es en este punto, en su base ontológica, no en sus consecuencias epistemológicas, donde se encuentra la diferencia fundamental entre el perspectivismo raciovitalista y el realismo crítico.

En segundo lugar, la discusión actual sobre el realismo nos puede ilustrar acerca de los puntos débiles (desde la perspectiva realista, claro está) en el argumento orteguiano contra el realismo. En concreto, dicho argumento puede ser contestado por el realista crítico en al menos tres aspectos centrales:

(a) La filosofía de Ortega y Marías sigue presa de la tradición infalibilista, una tradición que ve en la búsqueda de la certeza, del dato radical, un objetivo irrenunciable de la filosofía (tradición cuya trayectoria nos lleva por la senda Platón-Bacon-Descartes-Husserl). Por eso Ortega busca un punto de partida filosófico indubitable, y lo encuentra en la vida como realidad radical, lo que le lleva a llamar a su filosofía "cartesianismo de la

[17] Para ser justos hay que recordar que esa identificación del existir en absoluto con el existir para mí es sólo una mitad de la tesis raciovitalista. La otra mitad es que mi yo es igualmente dependiente de la circunstancia, que no existe sin ella porque coexiste con ella, que "sin objetos no hay sujeto", "si existe sujeto existe inseparablemente objeto, y viceversa" (QF, VII, pp. 402 y 408). Sin esa otra mitad, claro está, el raciovitalismo habría sido una forma más de idealismo.

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

vida"[18]. Pero la tradición infalibilista es hoy ampliamente contestada en la epistemología y desde hace tiempo ha cobrado una creciente relevancia la tradición filosófica alternativa, la tradición falibilista (que estaría representada en una de sus variantes por la línea Cicerón-Cusa-Hume-Peirce-Carnap-Popper). Esta tradición cuestiona que necesitemos una verdad indubitable para poder acceder a la auténtica realidad y para obtener un conocimiento adecuado de ella (cf. Niiniluoto, 1998). El falibilismo, tal como Popper lo presenta, es un punto medio entre el dogmatismo y el escepticismo: no podemos aspirar a la certeza, pero esto no significa que no podamos conocer nada de forma fiable. Pues bien, el realismo crítico es falibilista y asume que la existencia de una realidad independiente no es más que una hipótesis, si bien sumamente plausible y explicativa, o, por utilizar un término popperiano, sumamente verosímil[19]. Como tal, no pretende pasar por una tesis indubitable y, por tanto, el realismo crítico no se ve afectado por el reproche de Ortega en el argumento antes expuesto. Pero este carácter hipotético de la realidad no es asumido por el realismo crítico resignadamente o como premio de consolación por carecer de la certeza correspondiente, sino con la convicción a la que conduce el saber que esto es lo más que podemos conseguir en cuanto a fundamentación de cualquier afirmación empírica, lo cual, por cierto, no es poco. Nada de ello, además, exige poner "patas arriba toda la filosofía", como cree Ortega (HG, VII, p. 129, nota), a menos que uno no quiera abandonar la tradición infalibilista, como ocurre en su caso.

(b) No es cierto, por otra parte, que la tesis realista se anule a sí misma, conduciendo inevitablemente a la idealista. Obviamente no puedo pensar en una realidad independiente sin pensarla; no puedo verla saliendo fuera de mí mismo para contemplarla sin mis ojos. No tengo, en una palabra, acceso cognitivo a la realidad más que conceptualizándola. Esto es lo que se quiere decir cuando se afirma que no existe el punto de vista del ojo de Dios, que no hay un punto de vista absoluto, no representacional, des-

[18] Éste, dicho sea de paso, es uno de los rasgos que aleja a Ortega de cualquier veleidad postmoderna. Su mensaje no puede ser más claro: "El problema primero filosófico consiste en determinar qué nos es dado del Universo –el problema de los datos radicales. […] Nosotros nos instalamos, desde luego en este nivel, y lo único que hacemos es disputar con los modernos sobre cuál es la realidad radical e indubitable. Hallamos que no es la conciencia, el sujeto, sino la vida, que incluye, además del sujeto, el mundo. De esta manera escapamos al idealismo y conquistamos un nuevo nivel". (QF, VII, p. 422).

[19] En este punto el realismo crítico es más débil que el realismo empírico de Kant. Para éste, en efecto, la existencia de una realidad del mundo exterior es algo de lo que podemos tener plena seguridad.

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

de el que pueda comparar la realidad misma con mis representaciones mentales. Pero reconocer esto no tiene por qué llevar a aceptar que el concepto de realidad independiente remite necesariamente a un yo que lo piensa, o que no se tenga ningún acceso a esa realidad independiente de cualquier representación o conceptualización. Que no haya un mundo pensado sin pensamientos es una simple tautología que en nada obliga a sostener que no haya un mundo independiente de cualquier pensamiento. Para el realismo tiene perfecto sentido una realidad existente sin referencia a una mente. Por otra parte, el conocimiento empírico de nuestras capacidades cognitivas puede decirnos en qué medida y en qué situaciones estas capacidades son herramientas fiables o no para tratar con esa realidad independiente (dejo aquí de lado la acusación de circularidad que este enunciado suscita y que tiene su cumplida respuesta).

(c) Desde un planteamiento realista Ortega se equivoca al escribir: "Cuando el sello moldea la cera tenemos con la misma evidencia delante el sello y la huella por él dejada. Podemos, pues, comparar aquél con ésta. Pero al ver la sierra de Guadarrama no vemos sino su impresión en nosotros, no la cosa misma". (DGM, II, p. 399). Esto no es sino un viejo argumento antirrealista: para saber si tenemos un conocimiento verdadero de la realidad tendríamos que tener un acceso a dicha realidad que no fuera a través de nuestro conocimiento, a través de nuestras representaciones, lo cual es absurdo. Podemos comparar el sello con su huella en la cera porque podemos verlos ambos a la vez, pero no podemos comparar las cosas con su huella en la mente porque su huella en la mente es todo lo que tenemos y podemos tener de la cosa[20]. Berkeley emplea este argumento en el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (XXIII) para concluir que ser es ser percibido. Los escépticos se basan en él para decir que no hay ninguna garantía de estar conociendo la realidad, o incluso que no la puedo conocer en absoluto. Los empiristas, para sostener que lo único que conocemos son los *sense data*. Wittgenstein, aplicándolo al lenguaje –no puedo salir de mi lenguaje y verlo desde fuera– lo usa para declarar la inefabilidad de la semántica (cf. Hintikka, 2000). Ortega se conforma con afirmar que la realidad de algún modo es siempre una realidad para mí. Su existir es un existir para mí.

[20] Putnam repite también este argumento para deshacerse de la teoría de la verdad como correspondencia: "No se puede señalar una correspondencia entre nuestros conceptos y los supuestos objetos nouménicos sin un acceso a los objetos nouménicos" (Putnam 1981, p. 73). Por otra parte, el rechazo de Putnam al punto de vista del ojo de Dios es interpretable como la imposibilidad de adoptar un punto de vista externo a mí mismo (y a cualquier otro sujeto cognoscente) para contemplar las cosas desde él.

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

Ahora bien, el realista tiene un criterio muy diferente sobre este asunto. Para el realista, cuando vemos la sierra de Guadarrama no vemos ninguna impresión en nosotros, no vemos nuestra representación de la Sierra de Guadarrama, vemos la sierra de Guadarrama misma, aunque sea en una perspectiva determinada. Que no pueda salir de mi mente para comprobar si mi visión se corresponde exactamente con "la sierra en sí" no es una objeción frente al realismo crítico. El realismo crítico admite que sólo tenemos acceso cognitivo al mundo a través de una conceptualización, pero sostiene también que el mundo *es independiente* de dicha conceptualización y que las conceptualizaciones diversas no son cárceles que nos impidan acceder al mundo, sino más bien el vehículo con el que accedemos, aunque parcialmente, a su meollo[21]. El no tener un acceso cognitivo al mundo independiente de nuestros esquemas conceptuales lo más que nos dice es que no cabe la certeza total acerca de nuestros conocimientos, que éstos son siempre parciales y falibles, pero no que no quepa conocimiento alguno o que la realidad sea únicamente una realidad para mí. Nuestras conceptualizaciones pueden ser, de hecho, evaluadas objetivamente y comparadas con otras en muchos aspectos, incluido el de su éxito para explicar y predecir el comportamiento de los fenómenos. Tal éxito puede servir como indicador falible, pero en muchos casos bastante fiable, del acierto de nuestros postulados teóricos acerca del mundo. Y eso es suficiente para poder afirmar que tenemos buenas razones para creer que nuestro conocimiento es un conocimiento adecuado, si bien perfectible, de una realidad independiente del sujeto. El éxito de nuestras teorías no es una prueba de su verdad, pero un éxito continuado y en situaciones complejas, o un éxito en predecir fenómenos completamente novedosos o en realizar predicciones muy exactas, como el que a veces consigue la ciencia, sólo puede ser satisfactoriamente explicado si apelamos a la verdad (aproximada) de nuestras teorías. Nuestro acceso al mundo es, pues, mediado, parcial e indirecto, pero es un acceso al mundo real, exterior a la mente.

[21] E. Gilson (1974, p. 174) ha captado esto con suma claridad: "Para el realista no existe el «noúmeno», en el sentido en que lo entiende el idealista. Toda vez que el conocimiento presupone la presencia de la cosa misma ante el entendimiento, no hay por qué suponer, detrás de la cosa que está en el pensamiento, un doble misterioso e incognoscible, que sería la cosa de la cosa que está en el pensamiento. Conocer no es aprehender una cosa tal como está en el pensamiento, sino, en el pensamiento aprehender la cosa tal como ella es".

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

Conclusiones

La crítica de Ortega y Marías al realismo merece más atención de la que ha recibido, ya que es el presupuesto del que se parte en su crítica al idealismo y, por tanto, está en la base de la propuesta filosófica del raciovitalismo. Esta crítica al realismo está menos elaborada en la obra de ambos autores que la crítica al idealismo y se centra en un realismo ingenuo que ya para cuando Ortega escribe era cosa del pasado. Prácticamente da por supuesto sin demasiadas explicaciones que con Descartes el idealismo superó al realismo de una vez por todas. Ciertamente, las nuevas tendencias dentro del realismo no fueron tenidas en cuenta en esa crítica. Sin embargo, el realismo crítico desarrollado a partir de la década de los 70 del pasado siglo mantiene algunas concomitancias interesantes con el raciovitalismo, ya que comparte con éste la voluntad de superar al idealismo asumiendo al mismo tiempo algunas de sus aportaciones fundamentales, particularmente la afirmación del papel activo del sujeto en los procesos cognitivos. Sin embargo, hay también diferencias importantes entre ellos, y éstas permiten ver tres puntos al menos en los que podría basarse una réplica realista: el raciovitalismo, por un lado, se adscribe a una tradición filosófica infalibilista sumamente cuestionada en la epistemología actual; por otro, de la verdad trivial de que cualquier acceso a la realidad es siempre mediado por nuestras representaciones no se sigue que carezca de sentido una realidad independiente de nuestra mente; y, en tercer lugar, a pesar de su objetivismo y de su defensa del carácter no deformante de la perspectiva, Ortega parece inclinado a creer, al menos durante una fase de su pensamiento, que nuestras representaciones son una barrera en lugar de un instrumento para acceder a lo real. Esto último no sólo es rechazado por el realismo, sino que plantea algunos problemas de coherencia dentro del perspectivismo, pues si lo que percibo son sensaciones y no puedo salir de éstas ¿cómo puedo afirmar que mi perspectiva es verdaderamente un elemento de la propia realidad? ●

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

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVARADO MARAMBIO, J. T. (2002): *Hilary Putnam: el argumento de teoría de modelos contra el realismo*. Pamplona: Eunsa.

ATENCIA PÁEZ, J. M. (s. f.): "El problema del ser y el conocimiento en José Ortega y Gasset". (Inédito).

CEREZO GALÁN, P. (1984): *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel.

DIÉGUEZ LUCENA, A. (1998): *Realismo científico*. Málaga: Universidad de Málaga.

DREYFUS, H. L. (2001): "How Heidegger Defends the Possibility of a Correspondence Theory of Truth with respect to the Entities of Natural Science", en T. R. Schatzki, K. Knorr-Cetina & E. von Savigny (eds.), *The Practice Turn in Contemporary Theory*. Dordrecht: Reidel, pp. 151-162.

GILSON, E. (1974): *El realismo metódico*, (trad. V. García Yebra). Madrid: Rialp.

GOLDMAN, A. I. (1986): *Epistemology and Cognition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

GRAHAM, J. T. (1994): *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*. Columbia: University of Missouri Press.

HINTIKKA, J. (2000): "La filosofía contemporánea y el problema de la verdad", en M. J. Frápolli y J. A. Nicolás (eds.), *El valor de la verdad. Hermenéutica, semántica y política*. Granada: Editorial Comares, pp. 289-312.

KITCHER, Ph. (1993): *The Advancement of Science. Science Without Legend, Objectivity Without Illusions*. New York: Oxford University Press.

- (2001), *Science, Truth, and Democracy*. New York: Oxford University Press.

LASAGA MEDINA, J. (2003): *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- (2005), "Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica. (Ortega a medio siglo de distancia)". *Revista de Occidente*, 293, Octubre, pp. 5-25.

LEDESMA PASCAL, F. (2001): *Realidad y ser. Un ensayo de fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*. Madrid: Editorial Complutense.

MARÍAS, J. (1971): *Introducción a la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente (1.ª ed. 1947).

- (1973): *Ortega. Circunstancia y vocación*, 2 vols., Madrid: Revista de Occidente (1.ª ed. 1960).

- (1973): *Antropología metafísica*. Madrid: Revista de Occidente.

- (1983): *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza.

- (1993): *Razón de la filosofía*. Madrid: Alianza.

- (1996): *Persona*. Madrid: Alianza.

MORÓN ARROYO, C. (1968): *El sistema de Ortega*. Madrid: Ediciones Alcalá.

NAGEL, T. (1986): *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.

NIINILUOTO, I. (1987): *Truthlikeness*. Dordrecht: Reidel.

- (1998): "Escepticismo, falibilismo y verosimilitud", en P. Martínez-Freire (ed.), *Filosofía actual de la ciencia*, suplemento 3 de *Contrastes*, pp. 195-222.

- (1999): *Critical Scientific Realism*. Oxford: Oxford University Press.

ORTEGA Y GASSET, J. (1983): *Obras completas*. Madrid: Alianza.

- (1984), *¿Qué es conocimiento?*, Madrid: Alianza.

POPPER, K. R. (1983): *Realism and the Aim of Science*. London: Hutchinson (2.ª ed. London: Routledge, 1994).

PUTNAM, H. (1981): *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

- (1994): *Words and Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- (1999): *The Threefold Cord*. New York: Columbia University Press.

REGALADO GARCÍA, A. (1990): *Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza.

RESCHER, N. (2000): *Nature and Understanding*. Oxford: Clarendon Press.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1985): *Perspectiva y verdad*. Madrid: Alianza.

- (2002): *La innovación metafísica de Ortega*. Madrid: Biblioteca Nueva.

SEARLE, J. (1995): *The Construction of Social Reality*. New York, The Free Press.

SHANKEY, H. (2002): "Realism, Method, and Truth", en M. Marsonet (ed.), *The Problem of Realism*. Aldershot: Ashgate, pp. 64-81.

TUOMELA, R. (1985): *Science, Action, and Reality*. Dordrecht: Reidel.

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

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

Una aproximación a la ¨impronta¨ pragmática de la filosofía de Ortega

Eduardo Armenteros Cuartango

Resumen

Quizás la reforma de la ontología que Ortega trató de llevar a cabo tiene una "impronta" pragmática que hasta ahora ha pasado casi siempre inadvertida. Quizás Ortega, que estuvo a caballo entre el culturalismo y el vitalismo, el realismo y el idealismo, el racionalismo y el escepticismo, trató de hacer en el viejo continente lo mismo que los pragmatistas norteamericanos en el nuevo: obtener una comprensión de la realidad fuera de la trama intelectual en la cual surgen los dualismos cuerpo y alma, acción y teoría, ideas y *empiria*, sujeto y objeto, naturaleza e historia.

Palabras clave

Ortega y Gasset, pragmatismo, dualismos, ontología, verdad, praxis

Abstract

Perhaps Ortega's ontological renovation has a pragmatist "character" almost unnoticed until today. Maybe Ortega, who was halfway between the culturalism and the vitalism, the realism and the idealism, the rationalism and the relativism, tried to carry out the same proyect in Europe as the pragmatists in USA: to obtain knowledge of the reality out of the intellectual net in which the dualism as body and spirit, action and theory, ideas and empiricist, subject and object, nature and history, emerge.

Keywords

Ortega y Gasset, pragmatism, dualisms, ontological, truth, praxis

Que Ortega procuró una reforma radical de la ontología tradicional e inaugurar así una nueva etapa de la historia de la filosofía occidental, no parece que sea una cuestión especialmente novedosa en el ámbito de las investigaciones orteguianas desde que P. Garagorri terminara de publicar en 1983 las *Obras Completas* y diera así a conocer algunos textos en todo punto imprescindibles para disponer de una visión global de su filosofía, y que lamentablemente habían permanecido, no obstante, inéditos hasta entonces[1].

Sin embargo, sí puede resultar una cuestión relativamente novedosa y sorprendente la afirmación de que en la consecución y en el resultado de este empeño reformador de Ortega haya una "impronta" pragmática, a nuestro juicio

[1] Entre otros, nos referimos a *Investigaciones psicológicas* (IP), *Qué es filosofía* (QF), *Lecciones de metafísica* (LM), "Prólogo para alemanes" (PA), *Sobre la razón histórica* (Buenos Aires, 1940: RHBA; y Lisboa, 1944: RHL), *Idea de principio en Leibniz* (IPL) y *Una interpretación de la historia universal* (IHU).

Cómo citar este artículo:

Armenteros Cuartango, E. (2006). Una aproximación a la "impronta" pragmática de la filosofía de Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 153-172.

https://doi.org/10.63487/reo.635

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

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

fácilmente reconocible en sus ideas del Ser y del Pensar, que hasta la fecha ha pasado inadvertida en numerosas ocasiones.

En tal caso, de confirmarse que esto es así, puede que algunos nos viéramos en la obligación intelectual de tener que matizar varias de nuestras más firmes "creencias" acerca de Ortega, ya que entonces su filosofía, además de tener profundas raíces "continentales", como demostraron Ph. W. Silver y N. R. Orringer[2], haciendo saltar por los aires la comprensión tradicional del pensamiento de Ortega, aquélla que P. Cerezo luego llamó "hermenéutica venerativa"[3], tendría ocultas raíces "transatlánticas", como últimamente ha demostrado J. T. Graham[4], suscitando tal vez así cierta controversia entre quienes más persuadidos podrían estar de que a los investigadores de la obra de Ortega no les queda más tarea que la de conservar su legado intelectual y la de conversar apasionadamente con él sobre los temas de nuestro tiempo[5], inyectándole nues-

---

[2] Cfr. Ph. W. Silver, *Fenomenología y razón vital. Génesis de* Meditaciones del Quijote. Madrid: Alianza Editorial, 1978; N. R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979.

[3] Cfr. P. Cerezo, *La voluntad de aventura.* Barcelona: Ariel, 1984, pp. 12 y 193.

[4] A principios de los años noventa Graham emprendió el ambicioso proyecto de demostrar primero el carácter fuertemente unitario del pensamiento orteguiano, y segundo que la clave de esto era la temprana, muy determinante y casi siempre silenciada influencia de los pragmatistas norteamericanos en su quehacer filosófico. Como resultado de sus investigaciones Graham ha publicado: *A pragmatist philosophy of life in Ortega y Gasset*. Columbia: University of Missouri Press, 1994; *Theory of history in Ortega y Gasset*. Columbia: University of Missouri Press, 1997; y *The Social Thought of Ortega y Gasset. A Systematic synthesis in postmodernim and interdisciplinarity*. Columbia: University of Missouri Press, 2001. Graham dice haber descubierto pruebas fehacientes de que Ortega leyó a James y a Dewey; en concreto, ha encontrado en su biblioteca personal cuatro libros de James, lo cual, arguye él, es una prueba innegable de su temprana relación con el pragmatismo: una traducción al español de *Principios de psicología*, por Sorro (1909), una al alemán de *La voluntad de creer*, por Paulsen (1899), otra al francés de *Un universo pluralista*, por Le Brum (1910), y un ejemplar con una elogiosa introducción de Bergson de 1911 de *Pragmatismo* (1929). Aunque no los ha hallado físicamente, Graham tiene indicios de que Ortega también leyó *Las variedades de la experiencia religiosa*, quizás en una edición en español de 1926, y *El significado de la verdad* y *Ensayos de empirismo radical* (Cfr. ob. cit., 1994, pp. 147 y ss.). En lo que respecta a Dewey, Graham ha descubierto varios de sus libros en la biblioteca de Ortega, entre ellos *Democracia y Educación* (1916). Aunque no concreta el dato, Graham reconoce expresamente la influencia de Dewey en QF (Cfr. ob. cit., 1994, p. 149), con lo cual estamos absolutamente de acuerdo, pues tanto en aquel curso de 1929 como en la parte que de él volcó en 1947 en IPL, percibimos la sombra del deweyano texto *La búsqueda de la certeza* (1929).

[5] A nuestro juicio, el pensamiento de Ortega, a pesar de estar urdido en un ayer cada vez más lejano, tiene una enigmática plusvalía intelectual que a pocos deja indiferentes y que lo hace muy próximo a las circunstancias vitales de nuestra época. De ahí que cuando hablamos de "conversar" con Ortega acerca del "tema de nuestro tiempo", nos refiramos a los ensayos de autores que últimamente han sabido tender puentes entre ciertas áreas de la actualidad filosófica y la filosofía del propio Ortega, haciéndolo partícipe, por ejemplo, del debate abierto hace apenas dos décadas en torno a dos cuestiones colindantes con nuestra investigación, tales como el agotamiento de la metafísica occidental y el surgimiento del "pensamiento débil" como alternativa al tradicional logocentrismo racionalista, y del debate sobre las consecuencias sociales y culturales originadas por la sin par revolución tecnológica de nuestros días.

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

tra sangre en sus venas, tal y como el propio Ortega pensaba que había que hacer con los clásicos de la cultura en donde vivimos[6], para de esta manera descubrir primero y realizar después nuestro destino histórico como generación.

Pero hete aquí que, por difícil e improbable que parezca, puesto que lo esencial de la obra de Ortega ya es conocido y no hay indicios de que ningún escrito especialmente relevante esté traspapelado entre las carpetas y los legajos de sus archivos privados, quizás una parte del "subsuelo" de donde surge su pensamiento más genuino todavía esté por explorar, y que, por tanto, algo nuevo de "Ortega en cuanto Ortega" todavía esté por descubrir.

1. Una primera "orientación"

Para hacer pie y "orientarnos" en su no siempre bien comprendida filosofía, nuestro punto de partida es algunas de las cosas que Ortega, tan poco dado a hablar de sus entresijos, dijo de sí como filósofo, y ello aun a sabiendas de que en ciertas ocasiones podría haber sido más sincero y explícito acerca de las intimidades de su obra[7]. No obstante, Ortega nos merece crédito, y estimamos que hay momentos muy significativos, localizados entre 1915 y 1947 y en su mayor parte curiosamente inéditos hasta después de su muerte, en los que, dijera o no toda la verdad, y llamara o no a las cosas por su nombre completo, describió con aceptable transparencia lo fundamental de su trayectoria filosófica:

La primera ocasión a la que nos referimos fue en el curso académico 1915-1916, en las notas de IP, un texto en el que Ortega escribió que la palabra "ser" era terrible para la metafísica, pues, estando tan erizada de equívocos como la cabeza de Medusa, no se sabía por dónde cogerla[8]. La segunda data de 1930,

---

[6] Cfr. "Goethe desde dentro" (GDD), *Oc*83, IV, 419.

[7] En este sentido, nos consta que Ortega reconoció que su obra era muy compleja y estaba muy llena de secretos, alusiones y elisiones (Cfr. "A una Edición de sus obras" (EO), *Oc*83, VI, 347); sabemos que Ortega públicamente no quiso mostrarse tan diáfano como para que todos supieran fácilmente a qué atenerse intelectualmente con él (Cfr. RHL, *Oc*83, XII, 276); y además pensamos que tal vez por esto Ortega decidiera no exhibir casi nunca su "musculatura intelectual" (Cfr. PA, *Oc*83, VIII, 70; QF, *Oc*83, VII, 280) y ocultar casi siempre sus fuentes, al menos las más importantes (Cfr. "Meditaciones del Quijote" (MQ), *Oc*83, I, 318). Lo cierto es que Ortega tuvo que justificar su *genus dicendi* más de una vez, explicando que la filosofía nunca había poseído un *genus dicendi* específico sino que cada "genial pensador" había tenido que improvisar el suyo, y que sólo cuando la filosofía dejó de ser creadora y se convirtió en propaganda fueron inventados los manuales (Cfr. "En torno al Coloquio de Darmstadt" (ECD), *Oc*83, IX, 638 y s.). No obstante, nos parece que muchas de las críticas a su filosofía, de las que aún en vida tan orgullosamente se dolió (Cfr. GDD, *Oc*83, IV, 404; EO, *Oc*83, VI, 347; "Origen y epílogo de la filosofía" (OEF), *Oc*83, IX, 404 n.), hay que achacarlas a este peculiar estilo intelectual tras del cual estuvo embozado.

[8] Cfr. IP, *Oc*83, XII, 431.

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

en QF, un curso en el que Ortega hizo una indicación que nos resulta de máximo interés, pues de una parte invitó a su auditorio a perder el respeto al concepto de ser, tan venerable, persistente y ahincado en la tradición intelectual de Occidente; y de otra informó de que invalidaría el sentido tradicional del concepto de ser, haciendo jaque mate al ser de Platón, de Aristóteles, de Descartes, de Leibniz y de Kant; y finalmente confesó que, a consecuencia de ello, estaba metido desde hacía mucho tiempo en una reforma radical de la filosofía[9].

La tercera ocasión fue aproximadamente en 1932, en PA. Esta vez Ortega se describió a sí mismo como un navegante que había zarpado hacia una orilla aún inexistente, hacia una costa imaginaria nunca hollada, dejando atrás el continente idealista en particular y el de la Edad Moderna en general[10]. La cuarta es del mismo año y la hallamos en EO. Usando la misma metáfora náutica, Ortega describía aquel momento de su trayectoria filosófica como una "segunda navegación", y anunciaba además la intención de comenzar a plasmar su pensamiento en libros, además de en artículos, como había hecho hasta la fecha[11].

La quinta ocasión fue en 1933, en sus LM dictadas en la Universidad Central de Madrid. En ellas Ortega dijo a sus alumnos que aspiraba a tomar la filosofía en un estrato previo, más hondo que el habitualmente cultivado hasta ahora, refiriéndose a cuestiones tan fundamentales como el ser y el conocimiento[12]. Y la sexta y última ocasión fue en 1947, en IPL, un voluminoso libro póstumo en donde Ortega desveló a toro pasado que el programa de su carrera filosófica desde 1925 había consistido en un repensamiento radical del problema del ser[13].

Así es como, a partir de estas breves pero cabales indicaciones autobiográficas, podemos apreciar, en primer lugar, que Ortega se nos muestra como un autor que quiere romper con el pasado reciente de la filosofía occidental, que en concreto quiere desmarcarse del idealismo de los modernos, y que para ello se aventura en la búsqueda de algo filosóficamente nuevo y aún inexistente, que ya veremos qué es. En segundo lugar, también hemos de apreciar que Ortega se nos muestra ejerciendo verdaderamente de catedrático de metafísica; desde bien temprano Ortega da signos de ser perfectamente consciente de la dificultad que encierra el problema del ser y de su inextirpable relación umbilical con el problema del Pensar, en cuyo contexto se produce la citada alusión a los equívocos que encierra la terrible palabra "ser". Ortega acomete el

[9] Cfr. QF, *Oc*83, VII, 394.
[10] Cfr. PA, *Oc*83, VIII, 41.
[11] Cfr. EO, *Oc*83, VI, 354.
[12] Cfr. LM, *Oc*83, XII, 27.
[13] Cfr. IPL, *Oc*83, VIII, 272.

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

problema del Ser con una pretensión de radicalidad que, en su opinión, hasta ahora ha sido infrecuente en la historia de la filosofía. Y en tercer lugar, finalmente hemos de apreciar que Ortega se nos muestra emprendiendo con poco más de cuarenta años de edad una nueva y decisiva etapa de su trayectoria filosófica, curiosamente igual que les sucediera a L. Wittgenstein, M. Heidegger, M. Horkheimer y a otros grandes autores del siglo veinte, quienes al llegar a la madurez de sus vidas hicieron virar notablemente el curso de sus filosofías; y también con la voluntad de comenzar a escribir libros en donde verter sistemáticamente su pensamiento.

Pero en 1947 Ortega también dijo explícitamente que la idea del Ser y la idea del Pensar son parejas, y que es imposible innovación ontológica alguna si no va acompañada de una correspondiente innovación epistemológica[14]. No le parecía a Ortega que fuera posible enfrascarse exitosamente a repensar el Ser sin repensar antes o simultáneamente el Pensamiento, y de hecho, éste fue su proceder durante décadas. No es casualidad, por tanto, que Ortega, enfrascado desde 1910 en las profundas cuestiones de la ontología, primero hablara del hallazgo de la "razón vital", cuya primera referencia quizás date del curso académico 1915-1916[15], y a partir de 1924 de la aurora de la "razón histórica"[16], y que solo después, entre 1928 y 1933, diera a conocer los primeros desarrollos, más o menos sistemáticos, de su "teoría de la vida" como "realidad radical".

En adelante, una vez que en 1933 Ortega había apuntado lo fundamental de su ontología: el hecho previo a todos los hechos, en que todos los demás flotan

---

[14] Cfr. IPL, *Oc*83, VIII, 70.

[15] Cfr. IP, *Oc*83, XII, 392. En tan tempranero texto Ortega habla del "sistema de la razón vital" como el caso desconocido (todavía en germen) de un sistema cognitivo capaz de exponer la "verdad descriptiva" de las cosas. Inmediatamente antes Ortega acababa de distinguir entre la "verdad descriptiva" y la "verdad explicativa", haciendo ver que ésta en ningún caso puede tener efecto retroactivo sobre la otra. Los fenómenos, dice Ortega, "son lo en absoluto patente: lo que no pretende ni puede ser más que tal y como aparece" (IP, *Oc*83, XII, 391). Así, ninguna proposición de las ciencias de la realidad –por ejemplo la física– puede influir en las ciencias fenomenológicas y puramente descriptivas –por ejemplo la lógica, la ontología, la matemática y "aun otras (más) todavía por crear y que considero novísimos campos de inagotable fecundidad" (IP, *Oc*83, XII, 392)–. Entre éstas se encuentra el "sistema de la razón vital", aún en ciernes. Es curioso, y por eso lo hacemos notar, que Ortega, que apenas unas pocas páginas después va a arremeter contra el subjetivismo, el relativismo y el escepticismo, de los cuales el pragmatismo es un episodio contemporáneo, ahora en cambio diga, como quien no quiere la cosa, que el pragmatismo, aunque sea una forma "pobre" y "absurda" de conocimiento, anda cerca del mencionado "sistema de la razón vital". Más curioso se nos vuelve este comentario si además tenemos en cuenta que Ortega en esta época se encuentra en la pleamar de su afición a la fenomenología.

[16] Como es sabido, las primeras referencias de Ortega a la "razón histórica" datan de 1924 y las encontramos en "El sentido histórico" (Cfr. SH, *Oc*83, III, 260 y ss.). Las próximas menciones a la "razón histórica" son de 1927 y se localizan en "Abenjaldún nos revela el secreto" (Cfr. ARS, *Oc*83, II, 681).

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

y del que todos emanan, es la vida humana según es vivida por cada cual, y ésta tiene cuatro atributos básicos, que son la vida se entera de sí misma, es circunstancial, es decisiva y es perplejidad[17]; el resto de su programa filosófico ya estaba fijado y además tenía un título expreso: del ocaso de la "razón pura" a la aurora de la "razón histórica"; de manera que en el trance de una a otra razón su "teoría de la vida", todavía incipiente, se desplegara como vigorosa alternativa a la ontología tradicional del "optimismo del Ser".

2. Más allá de la "formulación impresa": los motivos pragmáticos de su filosofía

Así es como, tomando a Ortega como nuestro punto de partida, hemos logrado una primera, y creemos que suficiente, "orientación" en el "mar" de su filosofía. En adelante, gracias a esta elemental descripción de Ortega como filósofo ocupado en repensar radicalmente el problema del Ser y del Pensar, podremos emprender nuestra particular singladura por las "aguas" de su filosofía con el propósito fundamental de averiguar si, en efecto, tal y como sospechamos, tanto la nueva idea del Ser (la "vida de cada uno") como la nueva idea del Pensar (la "razón histórica"), urdidas por Ortega desde su específico "nivel de radicalismo", tienen una "impronta" pragmática que, advertimos nosotros, se hace más explícita a medida que nos internamos en su "segunda navegación".

Aunque en su "formulación impresa"[18] la filosofía de Ortega parezca tal vez un sistema inacabado e insuficientemente desarrollado, creemos que su cuerpo

---

[17] Cfr. LM, *Oc*83, XII, *47* y ss.

[18] Haciendo ver que una cosa era su ensayo de fundar la filosofía en la idea de la vida y otra distinta su "insuficiente expresión o formulación impresa", Ortega defendió el valor y el mérito de su filosofía de la vida ante otros ensayos contemporáneos, pero sobre todo ante Heidegger (Cfr. RHBA, *Oc*83, XII, 192). De hecho, en una larga nota a pie de página, en 1933 Ortega se refería al pensamiento de Heidegger como formalmente inconcluso y al suyo sólo como inadecuadamente desarrollado en forma *impresa* (Cfr. GDD, *Oc*83, IV, 403). También nosotros de alguna manera hacemos esta misma distinción: una cosa es el ideario fundamental de la filosofía de Ortega, congruente y bien hilado, y otra su insuficiente exposición discursiva o su incompleto desarrollo sistemático. En la misma línea de L. VILLORO (Cfr. "La noción de creencia en Ortega", en AA. VV., *José Ortega y Gasset*. Madrid: FCE, 1984, pp. 43 y ss.), J. L. ABELLÁN (Cfr. *Ortega y Gasset en la filosofía española*. Madrid: Tecnos, 1964, p. 77) y A. GUTIÉRREZ (Cfr. *La aurora de la razón vital*. Madrid: Mileto, 2003, p. 7), nos parece que Ortega fue un pensador más intuitivo que rigurosamente conceptual. En concreto, nos parece que Ortega como filósofo fue aquello mismo en lo que él hacía consistir el progreso de la filosofía, que no era algo lineal sino a base de "subitáneas fulguraciones", cada una de las cuales se convertía en un nuevo principio o centro desde donde trazar un nuevo círculo o punto de vista, en el que todo se ve de una manera nueva (Cfr. RHBA, *Oc*83, XII, 161). Así, sucede que Ortega usa distintos "motivos" o "imágenes" para referirse a las mismas cosas, y también al revés, que usa un mismo "motivo" o "imagen" para explorar realidades distintas, con lo cual resulta que su filosofía, más que un esquema conceptualmente bien perfilado, tiene una suerte de imaginario característico en que se

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

doctrinal, en términos generales, está bien ultimado. De hecho, examinándolo con cuidado, esta elemental aproximación que hemos hecho ganará en concreción, y nuestra sospecha acerca de la presunta "impronta" pragmática de su filosofía encontrará su vía de desarrollo y de investigación. Para ello, tal y como al mismo Ortega le gustaba hacer[19], procederemos sometiéndolo a una especie de "asedio ideológico", dando vueltas en torno a él y descorriendo al paso de cada circunvalación el velo que lo cubre, hasta que nos sea así patente su verdad, más allá de la equívoca apariencia de su insuficiente "formulación impresa".

En primer lugar, nos parece que la filosofía de Ortega tiene *dos premisas fundamentales*, una de índole ontológica y otra epistemológica, las cuales constituyen el bastidor sobre el que está tensado el lienzo de su ideario.

Primera: Ortega afirma que el hombre no tiene naturaleza sino historia. La "consistencia" última de la vida como "realidad radical" es la historia. A partir de cierto momento, mucho de lo que Ortega dice de la vida es consecuencia de su "consistencia" histórica. Que el hombre no tiene naturaleza sino historia significa que no tiene esencia, que vive excéntrico y fuera de sí, en algo totalmente heterogéneo a él, llamado "circunstancia". Que el hombre no tiene naturaleza sino historia significa que le ha sido dada la vida, pero una vida que es "quehacer", "empresa" y "aventura". Que el hombre no tiene naturaleza sino historia significa que el hombre vive en la forma de aún no haber sido, y que, por tanto, es "incertidumbre", "duda" y "perplejidad". Así pues, la "consistencia" histórica de la vida, vista de esta manera, forma parte del cimiento de su "arquitectura" de la vida. En el viraje historicista que Ortega diera en el transcurso de los años veinte, ya sabemos lo mucho que tuvo que ver Dilthey, cuya influencia, aunque siempre la matizó[20], Ortega nunca negó[21], lo cual es harto llamativo en él.

Segunda: Ortega sostiene que el conocimiento racional sólo es un tipo de pensamiento, cuya "consistencia" es la "fantasía" y cuya principal característica

---

expresa (Cfr. GDD, *Oc*83, IV, 404). Por tanto, en nuestra opinión, conocer la filosofía de Ortega no exige sistematizarla en exceso, porque eso es quitarle la vida para después practicarle la autopsia y conservarla momificada en la frialdad del esquema. A nuestro juicio, la filosofía de Ortega merece la pena aun con su "holgura" conceptual y aun con la "oscilación" de su incierto "sistema", igual que un cuadro impresionista merece la pena aun con su "desenfocado" punto de vista y sus formas sin perfilar. No obstante, también hemos de decir que la evolución del pensamiento de Ortega no transcurrió sin orden ni concierto. Aunque Ortega como filósofo quizás funcionara más de manera "intuitiva" y "plástica" que meticulosamente conceptual, polemizando a cada paso con las filosofías que encontró por el camino, sus cincuenta años de carrera intelectual estuvieron regidos por un programa claro, bien definido y muy audaz, cuyo cariz pragmático tratamos de desbrozar aquí.

[19] Por ejemplo, cfr. QF, *Oc*83, VII, 279; "Sobre el concepto de sensación" (SCS), *Oc*83, I, 260; OEF, *Oc*83, IX, 367.

[20] Cfr. "Guillermo Dilthey y la idea de la vida" (GD), *Oc*83, VI, pp. 165 y ss.

[21] Cfr. PA, *Oc*83, VIII, 32.

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

es la "exactitud"; y también que al hombre le cabe la posibilidad de un acceso prerracional e inmediato a la realidad. Ortega distingue entre "contar con" y "reparar en". A pesar de ejercer como "maestro de la sospecha" del Ser tradicional y del Pensar moderno, Ortega tuvo mucha dificultad para abdicar de la verdad, la cual consistía en hacérsenos presente la "cosa", entendida ésta como algo que de ninguna manera era producto de un Pensamiento irremediablemente clausurado en sí y vuelto de espaldas a la "realidad". Seguramente ésta sea una de las huellas más perdurables que la fenomenología de Husserl, una vez desprovista de su larvado idealismo de cuño "microscópico", dejó en Ortega[22].

En segundo lugar, nos parece que la filosofía de Ortega tiene cuatro *ideas centrales*, tan recurrentes y bien trabadas entre sí que no siempre es fácil individuarlas y definirlas por separado:

Primera: el "hecho radical", el hecho de todos los hechos, aquél dentro del cual se dan todos los demás como detalles e ingredientes de él, es la "vida de cada cual". Todo lo que no sea la "vida de cada uno" es una realidad secundaria y virtual. A la vida hemos de referir todo lo demás. La vida es la raíz y el hontanar de todo. La propuesta de Ortega de la "vida de cada uno" como "hecho radical", quiere estar a la altura de las dos anteriores tesis fundamentales de la filosofía occidental: el Ser es "cosa" (realismo) y el Ser es Pensamiento (idealismo).

Segunda: la vida es la "coexistencia" mía con las cosas, un "yo" en sus "circunstancias". La unidad mínima de Ser no es la absoluta identidad individual sino la relativa "interactividad". El yo es un "programa" y la aspiración de ser; y las "circunstancias" un repertorio de posibilidades y de dificultades, aquello con lo que he de contar en la faena de vivir. La vida es el enfronte de un "programa de ser" con las "circunstancias" en donde ha de realizarse.

Tercera: la carencia de un ser definido obliga al hombre a tenérselo que hacer. La vida es, pues, un "quehacer". La vida es dada al hombre, pero no hecha. Para tan forzosa tarea el hombre necesita unas convicciones o "creencias" acerca de lo que son las cosas, los otros hombres y él mismo. La vida del hombre consiste en estar siempre en alguna "creencia". Sin "creencias" el hombre queda "perplejo". No sabe qué hacer.

Cuarta: la ambigüedad de las "circunstancias" hace que la vida del hombre sea costosa. Las "circunstancias" lo oprimen. El hombre es un ser inadaptado (zoológicamente hablando un "monstruo", dice Ortega) al que las "circunstancias" le rompen las "creencias". Entonces el hombre cae en la "duda", en la cual no puede estar y de la cual procura salir haciéndose otras "ideas" acerca de su

[22] Cfr. PA, *Oc*83, VIII, *47*.

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

entorno, gracias a las cuales de nuevo sabe a qué atenerse y cómo comportarse.

Y en tercer lugar, nos parece que este entramado de ideas centrales y de premisas básicas contiene en su interior tres *motivos de índole pragmática*, de cuya confluencia resulta eso que hemos llamado la "impronta" pragmática de la filosofía de Ortega:

Primero: en el "nivel de radicalismo" de la filosofía de Ortega todo es *prágmata* y todo tiene una "oriundez utilitaria". Segundo: el conocimiento tiene un carácter eminentemente práctico, es una "tarea". Y tercero: la ontología es un trasunto de la antropología, y ambas son una cuestión fundamentalmente práctica.

Así es como a partir del trazado de esta serie de tres circunvalaciones finalmente logramos perforar la costra de la filosofía de Ortega, e ingresar en zonas íntimas de ella que con frecuencia han permanecido casi secretas e inadvertidas de puro serlas y de puro estar ahí. Visto desde este hipocentro de su filosofía, que acabamos de apuntar, quien hasta ahora se nos ha revelado como un reformador radical de las ideas del Ser y del Pensar, se nos va mostrar como el autor de una reforma ontológica que se alza pragmáticamente sobre la revocación del carácter absoluto de los principios y el establecimiento de su "nivel de radicalismo" en la cota de la necesidad como causa y motivo del acontecer de toda otra cosa en la vida del hombre; y cuyo resultado es el tránsito de la tradicional ontología del "optimismo del Ser" a otra que hace consistir el Ser en mero "ensayo" y "conato" de sí mismo, asumiendo de este modo el "problema pavoroso" que, a su juicio, la filosofía de su tiempo tenía responsablemente que afrontar[23].

---

[23] Cfr. "Del optimismo en Leibniz" (DOL), *Oc*83, VIII, 335. Dicho esto, antes de proseguir nos es de obligado cumplimiento hacer un *excursus* acerca del pragmatismo y aclarar que éste, más que una "tradición" o una "escuela" filosófica convencional en la que se comparte un "cuerpo doctrinal" bien definido, es una suerte de "territorio" filosófico en el que se tiene una misma "sensibilidad" intelectual; de ahí, por ejemplo, que F. C. S. Schiller dijera a O. Lovejoy –cuando éste identificó hasta trece variedades de pragmatismo (Cfr. "The Thirteen Pragmatisms", *The Journal of Philosophy*, 5 (1908), pp. 6 y ss.)– que existían tantos pragmatismos como filósofos pragmatistas había (Cfr. "William James and the Making of Pragmatism", *The Personalist*, 8 (1927), pp. 81 y ss.). No obstante, es cierto que el pragmatismo, a pesar de caracterizarse por esta indefinición teórica, tiene unas pocas "ideas seminales", que son en primer lugar el antidualismo y en segundo lugar el antifundamentalismo, siendo esta última consecuencia de aquella otra. De manera que la peculiar estrategia de este "movimiento" filosófico consiste en procurar una comprensión de la realidad fuera del ámbito teórico en donde antinomias intelectuales tales como "alma" y "cuerpo", "acción" y "teoría", "ideas" y "*empiria*", "materia" y "espíritu", "historia" y "naturaleza", surgen inevitablemente como consecuencia de premisas que natural y espontáneamente se dan por buenas. En este sentido, el pragmatismo representa el esfuerzo por no pensar a través de la misma trama intelectual en la cual han sido urdidos dichos dualismos, los cuales no son intrínsecos a la realidad, sino al hombre cuando piensa sobre ella

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

3. Algo "profundamente verdadero", aunque "centrifugado"

De entrada sabemos que nuestra tesis sobre la presunta "impronta" pragmática de la filosofía de Ortega no es fácil de admitir. En este sentido, nadie tiene que oficiar en contra de nosotros como abogado del diablo para decirnos lo que conocemos de antemano. No hay necesidad de hurgar demasiado en las entretelas del pensamiento de Ortega, basta estar mínimamente familiarizado con su filosofía, para poner sobre la mesa un repertorio de datos que rápidamente, al menos en su apariencia, contravienen nuestras sospechas, estrangulan nuestra hipótesis y dejan nuestra investigación sin suelo firme que pisar. Así, sabemos que en el compendio de todas sus obras:

Primero: Ortega habló del pragmatismo muy poco, y casi siempre mal[24]. Por ejemplo, Ortega dijo del pragmatismo cosas tan duras como que no era una filosofía de filósofos sino sólo de aquéllos que son incapaces de tener filosofía alguna[25]; que era el mayor delito que se puede cometer en filosofía[26]; más aún,

---

desde determinados supuestos. Esta necesidad de superación del dualismo viene causada por la continua oscilación de la filosofía entre el extremo de las explicaciones "materialistas" y el de las "espiritualistas", de modo que ni el uno ni el otro, después de tantos bandazos, se han mostrado suficientemente competentes para dar cuenta de la realidad, y en especial del hombre y de cómo él se relaciona con el mundo. En última instancia, a nuestro juicio, la clave de la comprensión pragmatista de la realidad radica en la sustitución de la categoría ontológica del "fundamento" por la de "relación". A fin de cuentas se trata de comprender que nada hay que sea "aparte" o "distinto" de lo que "hay" y en lo cual supuestamente encuentra su "reposo ontológico", como si de su razón de ser se tratara. Por tanto, creemos nosotros, el pragmatismo es la talentosa filosofía que logró emparejar lo que durante siglos había estado abocado a la enemistad. Así pues, dicho muy sumariamente, el pragmatismo surgió porque Peirce no sabía cómo reparar el cisma que filosóficamente lo partía en dos, obligándole a estar a caballo entre el escotismo de su ontología y el racionalismo de su epistemología; porque James no sabía cómo reparar el cisma que filosófica y vitalmente lo partía en dos, obligándole a estar a caballo entre el materialismo de su ciencia psiquiátrica y el teísmo de su creencia religiosa; y porque Dewey no sabía como reparar el cisma que también filosófica y vitalmente lo partía en dos, obligándole a estar a caballo entre los principios tradicionales en los que había sido educado y todavía creía y las nuevas prácticas y costumbres sociales vigentes y en absoluto inspiradas en aquéllos. También a Ortega, pensamos nosotros, un poliédrico cisma filosófico lo partía en dos, obligándole a estar a caballo entre el culturalismo y el vitalismo, el realismo y el idealismo, el racionalismo y el escepticismo; y también él, igual que hicieron los americanos, pero a su personal manera, optó no por buscar la solución a tales diatribas, sino su radical disolución, emprendiendo así el camino del pragmatismo, el cual consistió en su caso en el tránsito de la ontología esencialista del "optimismo del Ser", a la ontología radicalmente relacional del Ser como "ensayo" y "conato".

[24] Cfr. "Apología de la inexactitud" (AI), *Oc*83, I, 119; "Por qué se vuelve a la filosofía" (PVF), *Oc*83, IV, 97; "Los «nuevos» Estados Unidos" (NEU), *Oc*83, IV, 357; "A un diccionario enciclopédico abreviado" (DEA), *Oc*83, VI, 367; QF, *Oc*83, VII, 297 y ss., 310; IPL, *Oc*83, VIII, 234 y ss., "Para dos revistas argentinas" (DRA), *Oc*83, VIII, 372 y ss., 376; "La sociedad europea" (SE), *Oc*83, VIII, 318 y ss.; "Sobre la pequeña filosofía" (SPF), *Oc*83, X, 53; IP, *Oc*83, XII, 392.

[25] Cfr. DRA, *Oc*83, VIII, 373.

[26] Cfr. DRA, *Oc*83, VIII, 372.

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

que era un delito cuya comisión hace que quien lo ejecuta deje inmediatamente de ser filósofo[27]. Incluso, cuando algunos quisieron hacerlo pasar por pragmatista, Ortega confesó que ésta era una de las tergiversaciones más enojosas que podía sufrir su sensibilidad filosófica[28].

Segundo: Ortega solo hizo una mención expresa a Peirce[29], tres a James[30] y ninguna a Dewey; cifra en nada comparable a los cientos de referencias a Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Goethe, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Heidegger...

Tercero: Ortega usó el término *prágmata*[31], y en su defecto la expresión "campos pragmáticos"[32], once veces en total; cantidad absolutamente irrisoria al lado de las decenas de veces que empleó con acepción técnica términos tan característicos de su filosofía como "vida", "creencia", "crisis", "conocimiento", "idea", "duda", "orientación", "historia", "circunstancia"...

Cuarto: Ortega puso en solfa la utilidad y el confort como criterio de verdad[33], exaltando el carácter estrictamente necesario e imprescindible de lo nimio y superfluo para vivir[34]; y criticó la opinión de quienes en nombre de la

---

[27] Cfr. DRA, *Oc*83, VIII, 373.

[28] Cfr. DRA, *Oc*83, VIII, p. 372. Aunque ha sido Graham el que recientemente nos ha puesto en la pista del presunto pragmatismo de Ortega, la cuestión, pese a estar todavía poco estudiada, no es en absoluto nueva. Fue el argentino Homero M. Guglielmini, autor de una reseña de *El tema de nuestro tiempo* (TT) publicada en Buenos Aires en 1924, el que por primera vez acusó a Ortega de corroborar veladamente el punto de vista del pragmatismo. Un año más tarde, otro argentino llamado Alberto Rouges, autor del artículo "El perspectivismo de Ortega y Gasset", también publicado en Buenos Aires, denunció que el "realismo empirista" de Ortega no era consecuencia del "fenomenismo radical" de Mach sino del "empirismo radical" de James (Cfr. Graham, ob. cit., 1994, pp. 156 y ss.). En adelante, y a pesar del buen recibimiento que Ortega tuvo en Estados Unidos, nadie volvió a percatarse expresamente de su presunto pragmatismo, salvo las escasas excepciones de R. A. SCOTT-JAMES, en *Christian Science Monitor*, abril (1933), p. 10; J. CONWAY, "Ortega y Gasset's «Vital Reason»", *Thought*, 32 (1957), p. 595; R. MCCLINTOCK, *Man and his circunstances: Ortega as educator*. Nueva York: Columbia University Press, 1971, p. 562; y J. BARZUN, *Un paseo con William James*. México: FCE, 1986, p. 315. En el ámbito español tenemos constancia de un estudio de J. Nubiola sobre el pragmatismo y la filosofía europea en el que explícitamente relaciona a Ortega con Peirce (Cfr. "C. S. Peirce y la filosofía hispánica del S. XX", en A. ESTANY y D. QUESADA (eds.), *Actas del II Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, 1997, pp. 423 y ss.).

[29] Cfr. QF, *Oc*83, VII, 310.

[30] Cfr. IP, *Oc*83, XII, 417; *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*. Ed. J. L. Molinuevo. Madrid: FCE, 1996, pp. 45 y 134 n.; "Medio siglo de filosofía" (MSF), *Revista de Occidente*, 3 (1980), p. 15.

[31] Cfr. DEA, *Oc*83, VI, 360; "Veinte años de caza mayor" (VACM), *Oc*83, VIII, 430; "El hombre y la gente" (HG), *Oc*83, VII, 110 y ss., 117, 128 y ss., 144; IPL, *Oc*83, VIII, 234; "Campos pragmáticos" (CP), *Oc*83, IX, p. 643.

[32] Cfr. HG, *Oc*83, VII, 130; CP, *Oc*83, IX, 642 y ss.

[33] Cfr. PVF, *Oc*83, IV, 95 y ss.; "Ensayo de estética a manera de prólogo" (EEP), *Oc*83, VI, 249; QF, *Oc*83, VII, 296 y ss.

[34] Cfr. "Meditación de la técnica" (MT), *Oc*83, V, 326 y ss.

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

ciencia[35] o de la sola filosofía[36], hacían de la realidad y de la verdad un producto del sujeto. Aunque provocada por la urgencia y la utilidad, dice Ortega, la teoría misma no es utilidad[37].

A la vista de estos datos, tan obvios como incontrovertibles, podría pensarse que es no poco arriesgado seguir empecinado en la sospecha de que la filosofía de Ortega tiene una casi inadvertida "impronta" pragmática. Con tales datos en la mano es inevitable preguntarse, no con retórica compostura, sino con honestidad intelectual, en razón de qué motivos es posible atribuir a la filosofía de Ortega una "impronta" pragmática; cómo y de qué manera estos tres motivos pragmáticos, que hemos enunciado antes, salen del entramado de las ideas y premisas básicas de su doctrinario; y si, en efecto, el empeño reformador de Ortega tiene tan intensa índole pragmática como nosotros afirmamos.

Puestos en tan incómoda tesitura, una vez más es el propio Ortega, el que nos ayuda a "orientarnos" y hacer pie en el mar revuelto de su filosofía. Así, en una breve y discreta frase de 1930, escrita precisamente en uno de los pasajes en los que Ortega más altivamente criticó la noción utilitarista de verdad y más forzudamente arremetió contra los relativismos contemporáneos –principalmente contra el historicismo y el pragmatismo–, nos parece haber hallado la clave para llegar a comprender acertadamente, más allá de las apariencias, lo que a nuestro autor le pasó, o él hizo, con el pragmatismo, que no fue, sin más, criticarlo y despreciarlo, sino "centrifugarlo":

---

[35] Cfr. PVF, *Oc*83, IV, 97; QF, *Oc*83, VII, 297.

[36] Cfr. IP, *Oc*83, XII, 441 y ss.

[37] Cfr. "Meditación de Europa" (ME), *Oc*83, IX, 320 y ss. En efecto, como M. I. FERREIRO LAVEDÁN destaca en su recensión de la obra de Graham *The social thought of Ortega y Gasset* (Cfr. *Revista de Estudios Orteguianos*, 7 (2003), pp. 267 y ss.), Ortega explicó en ME que la verdad es útil precisamente porque no lo es. También J. ZAMORA BONILLA desestima la tesis de que la metafísica de Ortega tenga una base pragmatista inspirada en James, dado su menosprecio del utilitarismo; otra cosa es que Ortega estuviera interesado por James a cuenta de su vitalismo (Cfr. *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002, p. 506, n. p. 147). Al hilo de estas opiniones, traídas en refuerzo del aparente contrasentido de nuestra sospecha pragmatista en Ortega, nos interesa primero aclarar que quizás Ortega criticó, más que el pragmatismo en sí, las consecuencias epistemológicas en las que incurre quien hace un reduccionismo utilitarista de sus tesis; tal es el caso de Pío Baroja, que hizo del practicismo del "aventurero" el modelo ideal de vida para el hombre (Cfr. "Idea de Pío Baroja" (IPB), *Oc*83, II, 92). Y segundo nos interesa hacer ver el fortuito paralelismo entre el argumento empleado por Ortega contra el utilitarismo pragmatista de quienes defienden que la verdad es lo útil y el argumento usado por Peirce para distinguir el "método científico" de los otros tres. El método científico, dice Peirce, a la corta tiene menos ventajas prácticas que los demás, ya que la ciencia no sabe de urgencias vitales; lo que éstos garantizan de inmediato, explica Peirce, la ciencia lo asegura de manera mediata (*in the long run*), y sólo por eso es capaz de apaciguar nuestras dudas inmediatas (Cfr. "La determinación de las convicciones", en P. KURTZ, *Filosofía norteamericana en el siglo XX*. Madrid: FCE, 1972, pp. 60 y ss.).

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

"Con lo cual insinúo que en el pragmatismo, al lado de la audacia y de su ingenuidad, hay algo profundamente verdadero, aunque centrifugado"[38].

Nuestra idea es que si la filosofía de Ortega tiene una "impronta" pragmática, característica sobre todo de la "segunda navegación", y que si en el interior del entramado de su doctrinario descubrimos estos tres motivos pragmáticos, es porque nuestro autor estuvo a vueltas con el pragmatismo, "centrifugando" sus tesis, durante buena parte de su "primera navegación". Más aún, nuestra idea es que Ortega vio el pragmatismo tan bifronte como la cabeza del dios Jano, y que, de una parte, se entusiasmó con lo que de "profundamente verdadero" había en él, y que, de la otra, se enfrascó en la crítica de sus excesos. La verdad era su ontología y el error su relativismo epistemológico.

Con lo cual, aunque sostenemos que la "impronta pragmática" de su filosofía se nos hace especialmente palpable en la "segunda navegación", también creemos que no se trata de algo *ex novo*, inesperadamente sobrevenido en la madurez de su carrera como una imprevista inspiración o un fortuito descubrimiento filosófico de última hora que incluso lo apartara de los motivos y de los propósitos que lo orientaron desde su juventud: la superación del realismo y del idealismo en una nueva e integradora tesis ontológica, y del escepticismo y del racionalismo en una nueva e integradora tesis epistemológica. Muy al contrario, nos parece que su "impronta pragmática" es el producto de la compleja y dificultosa relación que nuestro autor mantuvo, durante más de dos décadas con el "movimiento" pragmatista; el resultado del quedo y dificultoso trabajo de estudio y de revisión de las tesis pragmatistas que nuestro autor llevó a cabo en lo que va de 1908 a 1939 aproximadamente. Y ello siempre rigurosamente al hilo, y como consecuencia inexcusable, de los motivos y de los propósitos que lo orientaron y ocuparon desde su juventud[39].

---

[38] QF, *Oc*83, VII, 303.

[39] Así es como nos surge la imagen hermenéutica del "centrifugado" para referirnos a la parte "adversativa" de la filosofía de Ortega, que es mucha, ya que a nuestro juicio Ortega no quiso ser idealista, pero no consintió la banalización del conocimiento; no quiso ser escéptico, pero criticó el carácter absoluto de la verdad; no quiso ser historicista, pero postuló una "razón histórica" y precipitó la historia como si de un ácido se tratara sobre la naturaleza, fluidificando temporalmente su solidez ucrónica; no quiso ser existencialista, pero explicó el carácter excéntrico y circunstancial del hombre; no quiso ser vitalista, pero hizo de "la vida de cada uno" la "realidad radical"; no quiso ser fenomenólogo, pero creía en la intuición como modo de conocimiento sintético y preintelectual; no quiso ser pragmático, pero aceptó que el hombre es "un haz de actividades" y que el conocimiento es una "tarea". C. MORÓN ha sido uno de los primeros estudiosos en hacerse cargo de esta parte "adversativa" de la filosofía de Ortega, hablando de su "carácter reactivo", el cual, dice él, es fruto del diálogo constante de Ortega con todas sus fuentes (*El sistema de Ortega*. Madrid: Alcalá, 1968, p. 442). Como P. CEREZO, también nosotros descartamos la idea de que Ortega tuviera una "adámica" inspiración personal de su noción fundamental de vida

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

Por tanto, en adelante no habremos de avanzar en nuestra investigación ocupándonos sin más y a las bravas de los tres motivos pragmáticos de la filosofía de Ortega, sino antes bien preguntándonos lo que a él le pasó con el pragmatismo durante la "primera navegación"; averiguando qué es lo que hizo con sus tesis, cómo y de qué manera se ocupó de ellas desde el regreso de su primera estancia en Marburgo, a mediados de 1908, hasta bien metido en la "segunda navegación". En definitiva, habremos de empezar nuestra investigación concretando los términos en que Ortega "centrifugó" el pragmatismo para quedarse con lo que de "profundamente verdadero" había en él. Quizás estas primeras indicaciones ya sean suficientes no para reconocer sin más el fundamento de nuestras sospechas y admitir una "impronta" pragmatista en la filosofía de Ortega, pero sí para hacer dudar, a quien de ello estuviera convencido, de que, en efecto, el pragmatismo es un "movimiento" filosófico en principio muy ajeno a Ortega, quien siempre estuvo en discusión, por un lado, con Descartes, Kant y Husserl, y con Dilthey y Heidegger, por el otro; y también de lo harto improbable que resulta que Ortega tuviera conocimiento y manejo directo y frecuente de las tesis pragmatistas, hasta el punto de tener con ellas algún género de débito filosófico.

4. Etapas de un proceso largo, complejo y discreto

La compleja historia de Ortega con el pragmatismo sucede en al menos tres etapas, de las cuales las dos primeras (de 1908 a 1914-1916 y de 1914-1916 a 1930-1935) transcurren casi íntegramente dentro de la "primera navegación" de su filosofía, y sólo la tercera (de 1935 en adelante) se desarrolla de lleno en la "segunda navegación" (comenzada en 1930-1932).

De las etapas primera y segunda nos da cuenta una decena de textos, de los cuales, salvo el caso de QF (1929) y TT (1923), ninguno es un escrito de

(Cfr. ob. cit., 1984, p. 193), aunque él así parezca reivindicarla (Cfr. PA, *Oc*83, VIII, 45). Sin embargo, mientras que P. Cerezo pondera el peso de Husserl en el punto de partida de la filosofía original de Ortega y opina que es la idea de la vida, como núcleo de su pensamiento, la que se va modulando al ir tropezando vez por vez con las filosofías de su tiempo (Cfr. ob. cit., 1984, p. 197), nosotros sostenemos, más en la línea de Graham, que el desarrollo de la genuina filosofía de Ortega es consecuencia de los continuos encontronazos de una noción pragmatista del Ser con las ideas filosóficas de su entorno, y todo ello siempre en pro de la superación del idealismo y del realismo. Por tanto, desde nuestra particular posición discrepamos de quienes opinan que la reforma orteguiana de la noción del Ser descansa en su peculiar concepción de la vida. A nuestro juicio, el asunto comenzó siendo más bien al contrario. Ortega no conoció el rasgo peculiar de su idea del Ser en la vida, sino que en ella lo reconoció y en ella lo engastó, conciliándolo con su espontánea dinamicidad y con su específica consistencia histórica. Ortega diseñó su filosofía de la vida en consonancia y como consecuencia de una ontología pragmática que entiende el Ser como la no-"cosa", y que había aprendido antes de instalarse en la gran "idea" diltheyana de la "vida".

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

Ortega especialmente afamado[40]. No obstante, estos trabajos merecen nuestra máxima atención, ya que en ellos encontramos, además de la mayoría de las referencias expresas de Ortega al pragmatismo, los episodios principales del "centrifugado" de sus tesis. En cambio, de la tercera etapa nos da cuenta el repertorio de las obras más célebres de Ortega, casi todas ellas, a excepción de MQ (1914) y de TT, escritas tras echarse a la mar por segunda y definitiva vez[41].

En la *primera etapa* (de 1908 a 1914-1916) Ortega pasó del rechazo absoluto del pragmatismo (1908-1914) a la gustosa aceptación de que el hombre es un "haz de actividades" (1914-1916). Sus primeras referencias al pragmatismo las encontramos en varios escritos que reflejan la relación intelectual del joven Ortega con dos destacados autores de la *Generación del noventa y ocho*: Ramiro de Maeztu y Pío Baroja, a los cuales, en el marco del "problema de España", les criticó la orientación básicamente pragmatista de sus ideas políticas, en el caso de Ramiro de Maeztu, y de su producción literaria, en el caso de Pío Baroja; primero (entre 1908 y 1910) con una contundencia plena de argumentos idealistas[42] que luego (en 1914-1916), cuando ya había incorporado a su antropología la tesis de que el hombre es "un haz de actividades", se tornó en alambicada y sutil crítica y aceptación[43].

La *segunda etapa*, mucho más controvertida y dilatada en el tiempo (de 1914-1916 a 1930-1935), queda enmarcada en el arduo problema de la verdad, y es que a partir de 1915 las referencias de Ortega al pragmatismo suceden a propósito de la crítica contra el idealismo y el escepticismo. Desde los primeros momentos de su carrera Ortega estuvo animado por una "resolución de verdad" que al menos hasta 1935 siempre fue *in crescendo*; lo cual explica que, al comenzar su reorientación antidealista, sobre todo después de la segunda estancia en Marburgo, quisiera evitar el extremo del relativismo y del subjetivismo, del cual el pragmatismo, en tanto teoría epistemológica, le parecía un episodio más, y por eso lo criticaba[44].

---

[40] "La reforma liberal" (RL), "¿Hombres o ideas?" (HI), AI, "Una primera vista sobre Baroja" (PVB), IPB, "Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa" (PB), IP, "Verdad y perspectiva" (VP), DRA, y PVF.

[41] *Historia como sistema* (HS), "Bronca en la física" (BF), *Ensimismamiento y alteración* (EA), *Ideas y creencias* (IC), "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia" (PTD), RHBA y RHL, IPL, OEF, "El mito del hombre allende la técnica" (MHAT), "Pasado y porvenir para el hombre actual" (PPHA).

[42] Cfr. RL, *Oc*83, X, 31 y ss.; HI, *Oc*83, I, 439 y ss.; AI, *Oc*83, I, 118 y ss.; PB, *Oc*83, IX, 481 y ss.

[43] Cfr. IPB, *Oc*83, II, 71 y ss.

[44] Cfr. VP, *Oc*83, II, 15 y ss.; IP, *Oc*83, XII, 392 y 417. A este respecto, es conveniente hacer una mención a las lecciones de la diez a la catorce de IP, en las que Ortega argumentó en contra del relativismo, y en cuyo contexto hallamos la primera de sus referencias a James, al cual simplemente cita como un caso (la verdad es el sentimiento de evidencia) entre otros (completan la serie los nombres de Hume, Nietzsche, Simmel, Lipps y Mill) de la tendencia al subjeti-

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

Así, en este escenario acerca del problema de la verdad, que aquí sólo podemos apuntar, encontramos el *quid* de la segunda etapa de la historia de Ortega con el pragmatismo, consistente en clarificar cómo y cuándo "centrifugó" dichas tesis de sus excesos y defectos epistemológicos, para poder instalarse en un justo medio o tierra de nadie, en algún lugar filosófico, aún inexistente y que él trató de inventar, ubicado entre los extremos de la manipulable y confortable verdad utilitarista del pragmatismo, y la inasequible y desencarnada verdad absoluta de los idealismos. Como puede suponerse, esto fue algo muy costoso para Ortega, puesto que, una vez aceptada la máxima pragmatista de que el hombre es un "haz de actividades" (1914-1916), en buena lógica le iba a ser inevitable tener que admitir, antes o después, que el conocimiento es una "tarea" y que la verdad es un producto práctico del hombre. Lo primero lo aceptó a las claras en 1923[45]. Lo segundo, en cambio, le era en absoluto inaceptable[46]. La idea de una verdad que es independiente del hombre, interpuesta entre él y el pragmatismo, le obligó a trajinar con gran pericia en sus tesis para librarse de los riesgos del subjetivismo y del relativismo[47].

---

vismo imperante en su época. Ortega trató de demostrar que el escepticismo es un contrasentido y que el subjetivismo, en cuanto un tipo de escepticismo, también lo es; y ello reivindicando la existencia de la verdad, si bien que de una verdad que por ser una "suposición" es cualitativamente distinta de la verdad del racionalista y del idealista (Cfr. IP, *Oc*83, XII, 413 y ss.). A nuestro juicio, Ortega en su crítica del relativismo y en su defensa de la verdad (como premisa necesaria para el sostenimiento de la cultura), empezó justo en el lugar en donde Peirce había abandonado su proyecto reformador de la filosofía. Así, mientras que Peirce procuró infructuosamente demostrar la existencia de la verdad, ya que a la postre hubo de recurrir a argumentos metalógicos (Cfr. "La determinación de las convicciones", en P. KURTZ, ob. cit., p. 67), Ortega vuelve del revés su fallido planteamiento, de modo que es el relativismo y no la verdad el que tiene sobre sí el peso de la prueba (Cfr. IP, *Oc*83, XII, 424).

[45] Cfr. TT, *Oc*83, III, 165.

[46] Cfr. DRA, *Oc*83, VIII, 373.

[47] Éste es el trajín que observamos en la obra TT (1923) y en el artículo DRA (1924). Aunque en la primera Ortega admitió el carácter pragmático del conocimiento (si bien en términos marcadamente organicistas, pues se trata de una "función" que el "organismo" humano ejecuta porque le es vitalmente necesaria), para no caer en el extremo del escepticismo subjetivista y relativista, Ortega se vio obligado a idear una suerte de "dinamismo doble" para los fenómenos "culturales" y "voluntarios", reivindicándoles un carácter "transbiológico" que sólo explicó en el caso de los "valores" (a los que atribuyó un tipo de cualidad –"espiritualidad" o "suficiencia plenaria"– que los convierte "en fin en sí mismos", pudiendo incluso subordinar a la vida que los produjo. Cfr. TT, *Oc*83, III, 103), y no en el de las "ideas". Un año más tarde, en su alegato antipragmatista Ortega habló de nuevo del conocimiento como de una "acción", pero esta vez, para alejar la sospecha de pragmatismo encubierto que se cernía sobre él, seguramente a cuenta de su debida explicación sobre el carácter "transbiológico" de los fenómenos "culturales", Ortega abandonó el vaporoso emergentismo que había adoptado en TT y optó por un extraño "ademán platonizante", aclarando que las "ideas" no son las "cosas" sobre las que pensamos y tampoco el "acto" mismo de pensar, sino una suerte de "fenómeno elemental" dotado de un modo de ser "irreal" y de un tipo de existencia "virtual", que garantiza el carácter transubjetivo del conocimiento (Cfr. DRA, *Oc*83, VIII, 374 ss.).

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

De este modo, de 1915-1916 a 1930, en velado litigio primero con Peirce y con James (1915-1916), y luego en elusivo careo con Dewey (1930)[48], Ortega llegó a aceptar que el sentimiento interviene en la tarea cognitiva del hombre[49], pero no que la verdad sea "hija del deseo"[50]; a admitir que la verdad es una "creencia", pero no que la verdad sea creación de la fe[51]; a consentir que el conocimiento es una "acción" y el "problema" es su corazón[52], pero no que el conocimiento se reduzca a la solución de contratiempos prácticos y que la verdad sea el producto de la utilidad y del confort[53]. Durante estos años, Ortega trató de abolir el dualismo vida y cultura, sujeto y objeto, práctica y teoría... Pero en ninguno de los dos intentos "solemnes" que llevó a cabo tuvo pleno éxito. Así, ni en TT (1923)

---

[48] Sólo al final de sus años Ortega reconoce que el pragmatismo ha sido una de las grandes filosofías de la primera mitad del siglo (Cfr. MSF, *Revista de Occidente*, 3 (1980), p. 15); pues hasta entonces, sus escasas referencias a él casi siempre fueron despectivas. Sin embargo, a nuestro juicio, Ortega tuvo muy en cuenta a los pragmatistas, aunque con una discreción mayor de la que habitualmente proporcionó al resto de sus fuentes. Primero Ortega discutió veladamente con Peirce y con James en IP, y luego con Dewey en QF y en IPL. En este sentido, que Ortega no aceptara acríticamente las ideas de los pragmatistas, sino que muy al contrario se esforzara en su "centrifugado", en absoluto invalida las sospechas acerca de su presunto pragmatismo, ya que en tal caso Ortega hizo con Peirce, James y Dewey lo mismo que ellos hicieran antes entre sí con sus respectivas doctrinas. Primero ocurrió que James hizo una tergiversación psicologista del pragmatismo de Peirce, quien de inmediato abandonó dicho nombre para referirse a su filosofía. Luego sucedió que Dewey se distanció de la metafísica realista de Peirce, aun admirando su enorme talento lógico y científico, y de la imprecisión epistemológica de James, aun seducido por su empeño antirracionalista y su brío vitalista. Así pues, a nuestro parecer, Ortega hizo en el viejo continente lo mismo que aquéllos en el nuevo, mas en silencio y con soberana libertad y autonomía intelectual, ya que no sólo criticó a James por los excesos de su psicologismo, sino además a Dewey por las exageraciones de su funcionalismo, logrando un pragmatismo "centrifugado" nada estridente y además fuertemente entroncado en la tradición filosófica europea. Si a Peirce el realismo de Escoto le fermentó en pragmatismo con la ayuda de Kant, y a James el empirismo con la de Bergson, y a Dewey el idealismo con la de Darwin; a Ortega le fermentó en pragmatismo la máxima "actualidad" del Ser (Aristóteles), el carácter "relacional" del pensamiento (Descartes), el valor ontológico de lo posible (Leibniz), el sujeto transcendental (Kant), el poder ejecutivo de la conciencia (Fichte), el carácter histórico e inesencial (Dilthey) y circunstancial y excéntrico (Heidegger) del hombre, y el acceso preintelectual e inmediato a la realidad (Husserl). Con lo cual, el presunto pragmatismo de Ortega, además de una ecuanimidad que no tienen James ni Dewey, que no supieron unir y subsumir la teoría y la práctica sin incurrir en su confusión y disolución, goza de un profundo arraigo en la tradición filosófica de Occidente, el cual pone de relieve su talla enorme como filósofo capaz de innovar sin romper, de superar sin olvidar y además de ser pragmático sin ser practicón y utilitarista, extremos estos últimos en los que quizás Graham, que ha insistido en exceso en la influencia de James, no ha reparado suficientemente.

[49] Cfr. PV, *Oc*83, II, 20.

[50] Cfr. QF, *Oc*83, VII, 392.

[51] Cfr. IP, *Oc*83, XII, 429 y ss.

[52] Cfr. QF, *Oc*83, VII, 323.

[53] Cfr. QF, *Oc*83, VII, 296 y ss.

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

ni en QF (1930) Ortega dio con la tecla para saber cómo unir sin confundir, y subsumir sin diluir magnitudes tan heterogéneas como aquéllas[54].

La *tercera y última etapa* de su relación con el pragmatismo arranca tras el anuncio de una "segunda navegación". Esta vez Ortega se echó a la mar con un descubrimiento de capital importancia: la "vida de cada uno" es la "realidad radical"; con la misma "resolución de verdad" que lo había mantenido a flote en la "primera navegación", a pesar de los flirteos con los escepticismos contemporáneos; y con el mismo deseo de unir el carácter irreductible e independiente de la verdad con el carácter práctico del conocimiento y con el carácter menesteroso e indigente de la vida, que lo había alentado desde el comienzo de su carrera.

Durante estos veinticinco años, antes, durante y después del exilio, Ortega irá imprimiendo a su reflexión, siempre de manera queda, eso que aquí hemos llamado la "impronta" pragmática de su filosofía. De modo que en los trabajos de esta época, tan accidentada como fructífera, Ortega irá componiendo su pensamiento a partir de los tres principios pragmáticos ya mencionados, los cuales no son una especie de dolmen colosal, como si cada uno de ellos fuera un macizo bloque de piedra, hercúleamente montado uno sobre los otros dos; sino más bien, y puesto que los consideramos el esqueleto arquitectónico del pensamiento de Ortega en su época de madurez, de tres grandes pilares maestros, hechos con una multitud de piedras sillares, encajadas unas con otras más con la paciencia de un orfebre que no con la fuerza de un cantero, sobre los que descansa la bóveda con que se cierra su reforma radical de la filosofía. Es decir, nuestra idea es que cada uno de estos principios pragmáticos, cuando nos acercamos a ellos, se nos revelan formados por otras ideas, que bien pensadas y bien engarzadas, como si fuera una "filigrana", que dijo el propio Ortega, les dan su específico aspecto pragmático.

---

[54] A la pericia que hemos visto que Ortega hubo de gastar en TT y en el subsiguiente artículo DRA, con el fin de unir teoría y práctica sin incurrir por ello en los excesos del pragmatismo, hemos de sumar ahora la acrobacia que se vio obligado a hacer en QF, esta vez con el propósito específico de admitir que el "problema" es el núcleo del conocimiento sin tener que aceptar que la teoría es netamente práctica. He aquí que Ortega sólo pudo admitir el carácter "problemático" del conocimiento en la medida en que el "problema" participara tanto de su condición teórica como de su condición práctica. Por tanto, Ortega estuvo obligado a distinguir entre el "problema práctico", que consiste en hacer que sea lo que no es pero conviene que sea (Cfr. QF, *Oc*83, VII, 322); y el "problema teórico", que consiste en estar a vueltas con la "tragedia ontológica" de las cosas, que están ahí sin aparente razón de ser (Cfr. QF, *Oc*83, VII, 323). Una cosa era admitir la preeminencia (pragmática) del "problema" sobre la verdad: la ciencia, consiente Ortega, es un sistema de "problemas" de limitada variación (Cfr. QF, *Oc*83, VII, 321); y otra distinta aceptar que en el "problema" se fusionen (pragmáticamente) ámbitos irremediablemente heterogéneos entre sí, como son el teórico y el práctico.

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

No obstante, esta "filigrana" tiene una "puntada" de máxima importancia, y fue dada en 1939[55]. Desde 1916, año en que aceptó que el hombre es un "haz de actividades", Ortega no ha sabido cómo unir el Ser, que tiene consistencia práctica, con el Pensar, que tiene consistencia teórica, sin acabar confundiendo la teoría con la práctica, o sin acabar diluyendo a aquélla en ésta, dejando así el conocimiento sin su específico *quid* intelectual. Por eso, y volviendo a la imagen arquitectónica, nuestra idea es que entre todas las piedras sillares que dan cuerpo a los tres pilares pragmáticos de la filosofía de Ortega, hay una que es la piedra angular. Hablamos, claro está, de las "creencias". Lo mismo que en cierta ocasión Ortega dijo del hombre, que era una especie de "centauro ontológico", que tiene media porción inmersa en la naturaleza y la otra trascendiendo de ella[56], diremos nosotros de las "creencias" que son una especie de "centauro epistemológico" que tienen media porción inmersa en la teoría y otra trascendiendo de ella.

Así pues, en primer lugar, la "impronta" pragmática del "nivel de radicalismo" de su filosofía, que se nos hace especialmente explícita en su "pensar contra" Descartes y Heidegger, tiene dos motivos importantes: uno es un modelo ontológico en el que no se concibe el Ser como "cosa" inmóvil que hay sino como superlativa "actualidad"; y otro es la definición del hombre como "insuficiencia viviente" y "real imposible". A partir de una y otra idea, Ortega hará ver que el Ser es puesto por el Pensar, como dijeron los modernos, pero también, y esto es lo novedoso, que el Pensar es puesto por la vida, a instancia de su necesidad, la cual es causa última de todo cuanto acontece en ella, y de que, por tanto, todo tenga "oriundez utilitaria" y todo sea *prágmata*, incluido el pensamiento[57].

En segundo lugar, la "impronta" pragmática de su idea del Pensar, que se nos hace especialmente explícita en su "pensar contra" Aristóteles y Leibniz, tam-

---

[55] En EA, a los diez años de QF, Ortega intentaría de nuevo unir *teoría* y *práctica*, *vida activa* y *vida contemplativa*; mas esta vez con éxito. Desde hacía tiempo Ortega estaba persuadido de que la única manera de evitar el extremo del idealismo y su desdén hacia la práctica, y del practicismo y su menosprecio de la teoría, pasaba por la simultánea afirmación de que sin "acción" no hay "teoría", y de que sin "teoría" no hay "acción" (Cfr. EA, *Oc*83, V, 304). Pero nuestra idea es que la causa de que Ortega hubiera fracasado hasta la fecha en su empeño se debía a la carencia de un marco conceptual que le permitiera unir sin confundir y subsumir sin diluir, la teoría y la práctica; y la causa de que, en cambio, en EA tuviera éxito es que ya disponía de él. Así, en esta ocasión, cuando se pone manos a la obra, Ortega tiene muy perfilada las nociones de "creencia" y de "idea", a las cuales, entre 1935 y 1940, les ha dado un acusado giro pragmático; y la distinción entre "ensimismamiento", "acción" y "alteración", la cual, no obstante, aunque presentada al filo de los años cuarenta, viene de su crítica a Pío Baroja a mediados de los años diez, por no distinguir suficientemente entre pragmatismo –el hombre como "haz de acciones"– y practicismo –la "acción por la acción" como modelo ideal de vida–.

[56] Cfr. MT, *Oc*83, V, 337.

[57] Cfr. IPL, *Oc*83, VIII, 262.

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

bién tiene dos motivos importantes: el primero y principal, que tiene dos partes, la una consecuencia de la otra, es que pensar es un tipo de hacer ("tarea") al que el hombre se entrega cuando no sabe cómo comportarse con las cosas ("duda"); y el segundo gira en torno al par "ideas" y "creencias", quizás, lo más original de la epistemología de Ortega[58]. A partir de estas ideas, Ortega hará ver que el carácter absoluto de los principios, tanto en el realismo aristotélico como el racionalismo leibniziano, son meros "usos sociales" o "creencias operantes" o "principios pragmáticos", que de todas estas maneras los llama; y que la escisión entre la *vida contemplativa* y la *vida activa* es sencillamente improcedente, porque no hay "acción" sin "ensimismamiento" ni "teoría" que no esté encaminada a la "acción". A la postre, Ortega se queda con una verdad contingente y con una teoría subsumida, que no diluida, en la práctica.

En tercer lugar, la "impronta" pragmática de su idea del Ser en lo sustancial la hemos enunciado como el primero de los dos motivos pragmáticos del "nivel de radicalismo" de su filosofía: Ortega sustituyó la noción del Ser como algo estático que hay, por otra máximamente "ágil", "ejecutiva" y "actual", en la que el clásico *agere sequitur esse* es reemplazado por el pragmático *esse est agere* o *agere est esse*; y el "individuo" subsistente e independiente como unidad mínima de ser por la "coexistencia" interrelacional. Para Ortega el Ser ya no es "participio" sino "gerundio"; no es "permanencia" sustantiva sino pura "transitividad"; no es serena "yuxtaposición" sino nerviosa "compenetración". En consecuencia, el Ser, explicaría Ortega, es insustancial, insuficiente e indigente: un anverso sin reverso, el muñón de un cuerpo que no hay, el accidente de una "no-sustancia" que es sí mismo. ●

[58] Así es cómo Ortega confeccionó una especie de esquema tripartito o trisecuencial como dato antropológico y epistemológico esencial y definitivo de su filosofía. Primero: el hombre está perdido en las circunstancias en donde vive, se siente náufrago en ellas. Es el momento de la "alteración". Las "creencias" están rotas. Segundo: el hombre se retira a su intimidad –esto es, el hombre se "ensimisma"– para revisar las "creencias" rotas por el envite de las circunstancias, y para formarse nuevas "ideas" acerca de las cosas y de su posible dominación. Tercero: el hombre sale de sí mismo, se sumerge de nuevo en el mundo y actúa en él desde sí y conforme a su plan preconcebido, que son las "ideas" (Cfr. EA, *Oc*83, V, 308).

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

El desacuerdo social y estético de Ortega y Baroja

Rafael García Alonso
ORCID: 0000-0003-2846-9401

Resumen

Ortega se ocupó de la literatura de Baroja en diversas ocasiones. Poco después de la publicación (1925) de *Ideas sobre la novela,* Baroja escribió un texto de respuesta en el que se rebelaba ante las pretensiones del filósofo de señalar el rumbo que este género literario podía tomar. De esta forma las discrepancias entre los dos autores iban más allá de la literatura del escritor vasco. En cuanto a la teoría estética, discutían respecto a las formas de la literatura y la crítica literaria. Por lo que concierne a la realidad española, se preguntaban por las posibilidades de contribuir a su modernización. Este artículo pretende explicar los reproches que Ortega dirigía a Baroja desde la estética del filósofo.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Pío Baroja, acción, crítica, novela, hermetismo, porosidad, presencia

Abstract

Ortega was engaged in Baroja´s literature in several occasions. Soon after the publication (1925) of *Ideas about the Novel* (1925), Baroja wrote a text as answer in then he rebelled against the philosopher´s pretensions of pointing the course that this sort of literature could take. In this way the discrepances between both autors went beyond the literature of the basque writer´s literature. Referring to aesthetics theory, they discussed about literature and liteary criticism. Concerning to the Spanish reality they wondered about the possibilities to contribute to its modernization. This essay tries to explain the reproaches that Ortega directed to Baroja from the philosopher's aesthetic.

Keywords

Ortega y Gasset, Pío Baroja, action, critics, novel, hermetism, porosity, presence

Son pocos los textos dedicados a la polémica que en torno a la obra de Pío Baroja sostuvieron éste y José Ortega y Gasset. En un artículo de 1959 Carmen Iglesias recorre el debate y concluye que, en ese momento, el recorrido de la novela ha dado la razón más a Baroja que a Ortega. Por su parte, Francisco Flores Arroyuelo en su introducción (1987) a "La nave de los locos" –en la que se incluye el "Prólogo casi doctrinal sobre la novela" (1925) redactado por Baroja en respuesta a los escritos de Ortega sobre él– considera que se trata de dos maneras de situarse ante la novela, la del filósofo que busca ideas y paradigmas frente a la del novelista que habla desde su experiencia literaria. En buena parte, tanto Iglesias como Flores repiten argumentos de Baroja a quien vienen a dar la razón. Por nuestra parte, intentaremos explicar la argumentación de Ortega teniendo en cuenta las dos duras conclu-

Cómo citar este artículo:
García Alonso, R. (2006). El desacuerdo social y estético de Ortega y Baroja. *Revista de Estudios Orteguianos,* (12/13), 173-193.
https://doi.org/10.63487/reo.636

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

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

siones que extrae sobre Baroja, cuya obra sería un confuso "*balbuceo ideológico y estético*"[1]. Efectivamente, a Ortega le interesa Baroja en sus *vertientes ciudadana y artística*. En la primera, Baroja es visto como un síntoma de los cambios que se están experimentando en España y también, de soslayo, en la transición del siglo XIX al XX europeos. En la segunda, refiriéndose a su novelística, se tratan asuntos de mayor calado teórico: qué es la obra de arte, qué debe hacer la crítica artística, qué peculiaridades tiene la antropología del artista y cuáles son las tendencias de la novela de su tiempo. No pretendemos presentar todos estos temas sino únicamente explicar las dos críticas expuestas anteriormente.

1. Baroja como síntoma ideológico

En un párrafo de sus escritos sobre Baroja, Ortega recuerda el lema metodológico hegeliano de la negación de la negación. Podría también haber recordado la dialéctica negación-afirmación tan abundante en los escritos de Nietzsche. Este ambicioso, juvenil y madurísimo Ortega de entre veintinueve y treinta y tres años considera que la generación anterior, en la que incluye a Ramón María del Valle Inclán, Ramiro de Maeztu, Miguel de Unamuno y Pío Baroja ha ejercido "la negación como sensibilidad"[2]. Un paso necesario para oponerse a una "cultura anémica"[3] que aniquila "la posibilidad España"[4], la cual en lugar, como sería su deber, de aumentar y potenciar la vida[5] perpetúa una tradición cuyas formas de ser y costumbres tienden a la más plúmbea *estabilidad*. Anticipando la distinción entre creencias e ideas (1940), Ortega, en 1912, define mitología como "el aire de ideas que respiramos a toda hora" y *mito* como "todo lo que pensamos cuando no pensamos como especialistas" [6]. Ahora bien, puesto que, sostiene en ese mismo párrafo, un pueblo es su mitología, la labor negadora de la generación del 98 ha sido sumamente enriquece-

[1] José ORTEGA Y GASSET, "Pío Baroja" (1912) e "Ideas sobre Pío Baroja" (1916), en *Meditaciones sobre la literatura y el arte. (La manera española de ver las cosas)*, edición de E. Inman Fox. Madrid: Clásicos Castalia, 1988, pp. 117 a 256 y 257-298, respectivamente. Se citará a partir de ahora con la abreviatura ORTEGA-MEDITACIONES, p. x. En este caso, ORTEGA-MEDITACIONES, p. 120. El artículo de Carmen IGLESIAS es "La controversia entre Baroja y Ortega acerca de la novela", publicado en *Pío Baroja*. Madrid: Taurus, 1979, y primeramente publicado en la revista *Hispanófila* (Chapel Hill, Carolina del Norte). Excepto que se indique lo contrario, las cursivas que aparecen en los textos citados son responsabilidad del autor del artículo.

[2] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 143.

[3] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 279.

[4] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 193.

[5] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 278.

[6] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 134.

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

dora. Ha puesto los gérmenes de un tipo de cambios decisivos en el tránsito –de dimensión europea– del siglo XIX al XX; a saber, el de modificaciones en las maneras de sentir, en lo que denomina la "perspectiva del estimar", la cual es de suma importancia en la configuración de *estilos de vida*. Con dos vectores, la sustitución del valor "utilidad" por el de "esfuerzo" y del valor "estabilidad" por el de "dinamismo". Especialmente a esta última modificación ha contribuido Baroja. Ortega elogia como virtud su decisión de "sentir lo que se siente y no lo que nos mandan sentir"[7]. Baroja, desde su *fondo insobornable*, ha contribuido a la mejora de España atacando a la cultura tradicional como hipócrita y farsante. Ha ejercido una "sensibilidad trascendente"[8] que se propone, mediante el *cinismo* como oposición a la cultura convencional, derribar el férreo marco impuesto.

El novelista es presentado por Ortega como un síntoma del estado de la vida española y como *precursor de una nueva sensibilidad*. Pero para alcanzar ésta hay que ejercer la negación de la negación. *Hay que pasar de la denuncia a la construcción*. Baroja propone en su obra demoler las instituciones caducas de la sociedad. Sin embargo, a tan necesaria obra de demolición le falta la "nota afirmativa"[9]. Ortega quiere contribuir a esa misión como líder de la minoría selecta. Dicho de otra manera: negando la cultura anémica se han puesto las bases para crear una cultura vigorosa, potenciadora, impulsora de ascensos y aumentos vitales colectivos. Ahora hay que pasar a una *acción* que merezca efectivamente tal nombre. Es decir –escribe un Ortega donde el idealismo aún pesa fuertemente– entendida como "la vida entera de nuestra conciencia cuando está ocupada en la *transformación de la realidad*"[10]. La cual no será posible como conducta individual sino colectiva. No como mera demolición sino como *organización*, pues el mal profundo de la estructura social española consiste en no ser propiamente una sociedad o, al menos, no una sociedad cuyas estructuras fomenten el enriquecimiento vital.

Es en ese momento cuando la obra de Baroja muestra, a juicio del pensador, sus *límites ideológicos*. En efecto, el cinismo, y en general la sensibilidad de los hombres de 1900, se justifica como momento negativo pero debe ser rechazada si pretende perdurar ya que entonces se constituiría en un obstáculo más al advenimiento de una cultura de ascenso[11]. La obra del novelista se revela como *balbuceo ideológico incapaz de contribuir a la organización de la vida colectiva.*

[7] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 297.
[8] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 265.
[9] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 168.
[10] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 284.
[11] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 148.

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

Incluso como rémora, ya que el autor vasco defiende posturas como el individualismo anarquizante; el sincerismo, que entraña el desdén por madurar las reacciones espontáneas; el afán destructivo –Baroja, cita Ortega, escribe "no hay que respetar nada [...] ahora hay que vivir"[12] –; la falta de reflexión y vida interior; el elogio de la acción por la acción como ideal del hombre sano y fuerte. Por tales razones, Baroja es mirado por Ortega con desconfianza: "al través de este alma vemos como por una ventana la destrucción de la España interior. Paisaje de terremoto"[13]. Desde esos presupuestos, la obra de Baroja se autocondena a no contribuir a transformar la realidad; no es propiamente acción. De ello es muestra clara la elección del *vagabundo* como héroe desdeñoso ante la posibilidad de organizar la vida colectiva. O de la *aventura* concebida como ejercicio de la acción por la acción, sin objetivo alguno preciso. En 1911, Georg Simmel había publicado en su libro *Cultura filosófica* un ensayo sobre la aventura. En él caracterizaba a ésta como la paradoja de que algo aislado y accidental pudiera responder a una necesidad y abrigar un *sentido*. Probable conocedor de este ensayo, el filósofo español matiza que "la aventura da una ficción de sentido a la vida"[14] ya que el aventurero no cree en nada. Su acción no se propone transformar la realidad, sólo actuar en ella. "Baroja reduce la acción a aventura"[15]. Las peripecias de uno de los héroes de Baroja, Aviraneta, prestando sus energías a las causas más dispares es ejemplo de ello. A Baroja, sólo le interesa negar, no afirmar. Por otra parte, su literatura –cuya justificación como balbuceo estético veremos a continuación– es ella misma consecuencia de la propia idiosincrasia de Baroja pero también caso ejemplar de un *frecuente modo de ser del alma española*. La esencia de Baroja, y de su obra literaria, es "su dispersión, su carencia de unidad interna"[16]. Constituye el espejo microcósmico de lo que más adelante (1922) denominará la España invertebrada, también ella dispersa y falta de articulación, cuyo medio moral, afirma ahora, "se halla inorganizado y roto"[17]. Es más, en sus escritos sobre Baroja aparece ya una anticipación de lo que será el "tema de nuestro tiempo" (1923), la integración de razón y vitalidad. Pues, refiriéndose principalmente a Friedrich Nietzsche, esboza la necesidad de integrar el intelecto y la contemplación con la pasión y la voluntad; o la deseable conjunción de la "animalidad" y la "racionalidad" bergsonianas.

---

[12] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 279.
[13] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 144.
[14] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 287.
[15] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 286.
[16] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 126.
[17] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 167.

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

En definitiva, desde un punto de vista ideológico, Ortega considera que la obra de Baroja se puede *salvar* en tanto síntoma de la negación de una cultura caduca y como sensibilidad e intención de enriquecer, aumentar, *trascender* el mundo. Ahora bien, pueden disculparse los errores ideológicos de Baroja en la medida en que es un literato y no un filósofo; "no es su fuerte pensar, sino sentir"[18]. A la intención, debe seguirle la realización[19]. Ya que ésta no se realiza políticamente cabe preguntarse si se realiza en cuanto literatura. Adelantemos que la respuesta de Ortega en cuanto crítico será que no; para comprenderla mejor tendremos en cuenta el sistema estético implícito en la obra de Ortega que hemos intentado desentrañar en *El náufrago ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset*[20].

2. ¿Por qué se irrita Baroja?

Con frecuencia Ortega alude, e interpreta en clave aristotélica, a una máxima de Píndaro: "llega a ser el que eres". Hemos visto, como una virtud del vasco, su anhelo de trascender la realidad española, su contribución a que se actualicen las potencias de España. Su aspiración podría cumplirse desarrollando una obra literaria en las que se cumplieran sus intuiciones de ascenso. Logrando, en fin, una buena literatura que incluyera el vector dinamismo –puesto que éste ha sido intuido vigorosamente por Baroja–. El problema reside en que, pese a su vocación literaria, Baroja carece, según Ortega, de temperamento de novelista en cuyo grupo no debe ser incluido. Baroja sociopolíticamente aspira a "romper la costra de opiniones y pensamientos recibidos"[21] pero paradójicamente queda prisionero en "una mazmorra de tópicos ideológicos y estéticos"[22] que hacen fracasar sus novelas puesto que no se actualizan sus posibilidades de plenitud. Son por ello un *balbuceo estético.* La acusación está servida y se despliega en torno al adjetivo "hermético", que será, quizás, tendenciosamente malentendido por Baroja. Según Ortega, las obras de Baroja no consiguen constituirse como *obras herméticas*; es decir –como justificaremos más adelante– bien construidas, donde no falte ni sobre nada y poseedoras de las *características* de unidad interna, intrascendencia o inmanencia, poder absorbente y densidad temática. Cualidades todas ellas que permiten que la obra aparezca ante el espectador como una *presencia* que reclama poderosamente su atención.

---

[18] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 279.
[19] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 287.
[20] Madrid: Siglo XXI, 1997.
[21] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 264.
[22] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 192.

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

La respuesta de Baroja oscila entre la defensa y el contraataque. Por una parte, mantiene que se halla abierto a la crítica y que estaría encantado de poder mejorar su técnica y disminuir sus errores. Pero, pese a ello, afirma también que toda tesis "es un alegato de defensa de sí mismo, de lo bueno y de lo malo que uno tiene"[23]. Lo cual adelanta su enrabietada proclama final de que se permitirá "todas las extravagancias y [...] libertades"[24] que le vengan en gana. Por otra parte, considera la labor crítica de Ortega como la inoportuna intromisión de alguien que es incapaz de comprender las dificultades de la labor literaria pero que pretende, soberbia y dogmáticamente, que ésta se desarrolle conforme a unos moldes muy rígidos: las tres unidades clásicas; ser un género moroso, de escasa acción, con pocas y muy perfiladas figuras; con tramas asépticas y carentes de nada trascendental, excepcional ni extraordinario. Según Baroja, Ortega vetaría la existencia de aventuras en la novela y pretendería que ésta ni estuviera abierta a la realidad ni tuviera contaminaciones psicológicas, filosóficas o de otro tipo. Ortega pretendería que la novela, incapaz ya de inventar nuevas intrigas, se consagrara más a la técnica, a la forma, que al contenido. Éste por otra parte no debería copiar la realidad tal como hizo, según el filósofo, al final de la Edad Media la literatura plebeya frente a la literatura noble. En resumen, Ortega actuaría con talante dogmático, soberbio, aristocratizante. Dándole la vuelta a la acusación de "porosidad" que Ortega le había hecho –y que habremos de explicar–, Baroja defiende que la novela sea *porosa* ante la realidad. Afirma que no existiendo un único tipo de novelas sus técnicas son diferentes y que él intenta mejorar la suya propia. A la hora de calibrar cómo es la novela en ese momento afirma que es "un género multiforme, proteico, en formación, en fermentación; lo abarca todo: el libro filosófico, el libro psicológico, la aventura, la utopía, lo épico; todo absolutamente"[25]. Afirmación que, respalda Iglesias, no habría hecho sino confirmarse a lo largo de la literatura del siglo XX y que, probablemente, hoy en día podríamos revalidar. En definitiva, el crítico debiera abstenerse de pretender "limitar el campo del artista"[26].

Pasemos ahora a intentar, como recomendaba Ortega, *comprender la realidad desde dentro*. En este caso, la labor crítica de Ortega desde su concepción estética. El filósofo era muy consciente de las dificultades de la crítica. Aunque,

---

[23] Pío BAROJA, "Prólogo casi doctrinal sobre la novela" (1925), en *La nave de los locos*, edición de Francisco Flores Arroyuelo. Madrid: Cátedra, 1987. Se citará en adelante como BAROJA, p. x. En este caso, BAROJA, p. 67.

[24] BAROJA, p. 94.

[25] BAROJA, p. 72.

[26] BAROJA, p. 70.

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

efectivamente, recomendara comprender la novela "desde su propio interior"[27] sabía también, había ya escrito en "Adán en el paraíso" (1910), que la estética corre el riesgo de pretender "encuadrar en la cuadrícula de los conceptos la plétora inagotable de la sustancia artística"[28]. Lo cual podría conducir a excesos y ser interpretado, tal como hace Baroja, como la fastidiosa tendencia a "poner diques a la corriente de la historia"[29]. De suceder así, ¿qué podría ser más contraproducente en un filósofo que considera el movimiento, el dinamismo, el cambio como vectores de la realidad?

3. La novela como género

En un imaginario "Diálogo sobre el arte nuevo" (1924) Ortega enfrenta a Azorín y Baroja, a quien hace decir tesis del filósofo. Entre otras que "lo característico de la vida es la aparición súbita de especies nuevas"[30], lo cual es aplicable al terreno del arte, incluyendo las mutaciones en el gusto y en su función social. En "Ideas sobre Pío Baroja" (1916) Ortega se declara curioso ante lo nuevo, deseoso no sólo de percibir nuevas voluntades artísticas sino de gozar de ellas con lo que Gottfried W. Leibniz denominaba *percepturitio*, afán de aumentar vitalmente. Para ser coherente y en tanto que lector, convendría que Ortega fuera receptivo a muy distintas formas de hacer literatura. Sería igualmente chocante que, como crítico, pretendiera dictar a los artistas lo que debieran hacer. Ciertamente Ortega se refiere únicamente a la novela de su tiempo. Pero, como filósofo, la contempla desde categorías más generales, y en cierta medida atemporales, de la estética. Especialmente considera que "la obra de arte vive más de su forma que de su materia [...] la obra de arte lo es merced a la estructura formal que impone a la materia o al asunto"[31]. Así convendría que lo entendiera, sino el vulgo, sí el lector calificado que habría de darse cuenta de que lo importante no es, como parece a primera vista, la trama sino "que sea vea bien algo humano, sea lo que quiera"[32]. Predominio ontológico, pues –con consecuencias sociológicas al implicar distintos tipos de gusto– de la forma sobre la materia. No importa tanto lo que se narra, que puede ser contado con mayor o menor brevedad, sino el modo de narrarlo. Esta considera-

---

[27] José ORTEGA Y GASSET, "Ideas sobre la novela" (1925), en *Obras Completas*. Madrid, Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2006. III, 903. Se citarán en adelante por el tomo en romanos y la página en arábigos.

[28] José ORTEGA Y GASSET, "Adán en el Paraíso" (1910), II, 62.

[29] BAROJA, p. 93.

[30] José ORTEGA Y GASSET, "Diálogo sobre el arte nuevo" (1924), III, 713.

[31] José ORTEGA Y GASSET, "Ideas sobre la novela" (1925), III, 890.

[32] *Ibídem*, III, 883.

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

ción está directamente relacionada con lo que Ortega denomina *hermetismo*, concepto que remite a una idea muy extendida a principios del siglo XX, a saber, la de que la obra de arte sea completamente autónoma. No es casual, en efecto, que en 1912 apareciera la primera pintura abstracta de Vassily V. Kandinsky o que fuera habitual desde entonces que muchos cuadros se denominaran "sin título". Pues, efectivamente, a esa denominación le subyace el propósito de que la atención no compare la pintura o la escultura con nada exterior a ellas mismas. A este respecto, creemos que Guillermo de Torre –pese a lo que matizaremos más adelante– iba bien encaminado cuando en 1956, en la revista *Sur*, afirmaba que "la doctrina orteguiana pretendía extender a la literatura una característica de orígenes y alcances privativamente plásticos"[33]. Es, entonces, cuando a Ortega se le va la mano y, efectivamente, exagera al intentar identificar las tendencias en literatura. Parte del presupuesto de que la novela es un género literario lo cual implica un "repertorio limitado de posibilidades"[34]. A continuación, afirma que la materia de la novela, las tramas, escasean hasta el punto que existe "la imposibilidad práctica de inventar hoy nuevos argumentos interesantes"[35]. A esta sorprendente e irritante aseveración Baroja responde que, lejos de ello, la realidad está siempre proporcionando nuevas situaciones y que buenos talentos literarios son capaces de inventar y urdir nuevas intrigas literarias[36]. En nuestra opinión, a la insólita afirmación de Ortega, le subyace otra razón de más calado. Nos referimos a los ya citados cambios en la *sensibilidad colectiva*. Ésta, cree entrever Ortega, está modificándose y, como consecuencia –al menos para el lector culto provisto con conocimientos de psicología científica– al receptor le aburre la psicología imaginaria de las novelas que constituyen propiamente su trama; el lector tendría embotada la capacidad de impresionarse[37]. La consecuencia es que el mismo tipo de lector se interesará preferentemente por lo propiamente artístico, la forma de la novela. Baroja no entiende por qué al público no habría de interesarle la evolución psicológica de un personaje y está seguro de que el público no leería novelas cuya preocupación constructiva fuera abrumadoramente formal. (Como en la literatura experimental)[38].

---

[33] Guillermo DE TORRE, "Las ideas estéticas de José Ortega y Gasset", *Sur*, Buenos Aires, julio-agosto, 1956, p. 87.

[34] José ORTEGA Y GASSET, "Ideas sobre la novela" (1925), III, 880.

[35] *Ibídem*, III, 885.

[36] BAROJA, p. 74.

[37] José ORTEGA Y GASSET, "Ideas sobre la novela" (1925), III, 881.

[38] Podría preguntarse si, aún cuando Ortega tuviera razón y durante un tiempo el público prefiere novelas en las que la materia sea absolutamente secundaria, no sería posible que en otros futuros se dieran distintas combinaciones. Por su parte, José Lasaga Medina ha explicado có-

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

Ha de reconocerse que Ortega realiza, como vemos, una interesante incursión en la *recepción estética*. También en este caso el presupuesto de fondo consiste en identificar las *transformaciones de la sensibilidad colectiva*. Considera que la atención del lector culto de hoy "va más a los personajes por sí mismos que a sus aventuras"[39]. Le divierten más, ejemplifica, Don Quijote y Sancho que las peripecias que sufren. Cambiando de género, contrapone el espectador del teatro español, que acude a un espectáculo popular lleno de peripecias, al del teatro clásico francés que disfruta analizando las pasiones de unos personajes cuyas acciones han sido reducidas al *minimum*. La actitud del espectador francés ante las obras clásicas se halla próxima a lo que es propiamente el goce artístico, el "deleitarse en la contemplación"[40]. Hoy, cincuenta años después de la muerte de Ortega, con nuevos medios expresivos, con las vanguardias y hasta las postvanguardias convertidas en dato histórico, sabemos que la contemplación es sólo uno de los placeres estéticos y podemos discutir su prioridad.

Sin embargo, el predominio de la contemplación como fuente de placer estético con su defensa de la primacía de la forma sobre la materia le lleva a una conclusión sugestiva, pero enormemente discutible, ante la que Baroja reacciona airado. Nos referimos a la exigente postulación de la reducción al *minimum* de la acción; ésta no sería en la novela moderna (cuyo lapso temporal Ortega no identifica) sino el soporte mecánico, la excusa, de la narración. De ahí la afirmación de que la novela "hoy es y tiene que ser un género *moroso*"[41]. Entiende por tal aquél que tiene un talante *atmosférico*, capaz de envolver al lector en un ambiente en el que se muestra el vivir, ser y estar de los personajes. Dirigido a un lector culto que se interrogará por los personajes y el clima en el que se desenvuelven. Al respecto, Ortega identifica en la novela de su tiempo un interés mayor por el análisis de personajes que por las aventuras. Una tendencia que quizás se ha hecho más visible a partir de la segunda mitad del siglo XX y que nos permite contraponer –cambiando de medio expresivo– el cine reflexivo, de autor, de arte y ensayo o como le queramos llamar al cine de acción. Sin embargo, Ortega sabe que la acción concreta es "esencial al

---

mo la convicción barojiana de inventar almas interesantes está vinculada a un intento de explicar el propio yo del novelista a partir, orteguianamente, de su fondo insobornable y no de su carácter empírico. En esa profundidad se da la tensión entre atracción de la aventura y el quietismo que surge del pesimismo del vasco. Teniendo en cuenta este aspecto resultaría más comprensible la renuncia de Baroja a superar el momento de negación de su realidad histórica con pasos positivos. Cfr. "El camino de Baroja hacia Aviraneta" en Vicent MARTIN (ed), *Clarines de pluma. Homenaje a Antonio Regalado*. Madrid: Síntesis, 2004, pp. 205-231.

[39] José ORTEGA Y GASSET, "Ideas sobre la novela" (1925), III, 885.

[40] *Ibídem*, III, 895.

[41] *Ibídem*, III, 885.

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

género"[42] novelesco y que la trama no puede ser prácticamente anulada como ocurre, a su juicio, en la obra de Marcel Proust.

Baroja reacciona con *irritación* por varios motivos. En primer lugar, la intervención de Ortega le parece *dogmática* en la medida en que pretende dictar al artista lo que tiene que hacer. En segundo lugar, argumenta: "la morosidad no es un valor, podría presentar para probarlo ejemplos de mil novelas pesadas, prolijas y malas"[43]. En tercer lugar, afirma que el oficio de novelista no tiene metro y que en la novela apenas hay arte de construir[44]. Por ello, le suena a rancia preceptiva las recomendaciones orteguianas de cercar al lector mediante múltiples detalles y menudencias[45]. Lo cual sólo podría conducir a "formulas amaneradas"[46]; algo que a Ortega, enemigo del manierismo, debió hacerle dar un respingo en su asiento al leerlo. En cuarto lugar, en clave ontológica, como ha señalado Iglesias y el propio novelista reconocía, Baroja aspiraba a capturar el fluir de la existencia; la "pesadez, la morosidad, el tiempo lento"[47] no podían ser virtudes. En quinto lugar, y muy principal, a Baroja la técnica le parecía mucho menos importante en la génesis de la obra que "el fondo sentimental del escritor"[48], las vivencias y mundo interior que éste había atesorado. En sexto lugar, a Baroja le parecía inaceptable limitación que de los múltiples modos –y técnicas en caso de existir– de hacer novelas se pretendiera que sólo uno de ellos era el adecuado aunque fuera para un tiempo determinado. En definitiva, Baroja considera fuera de lugar las exigencias del "dogmatizador" Ortega, que pecan de soberbia y que, sobre todo, son ineficaces: "Una disciplina así no me sirve para nada"[49].

Por nuestra parte, creemos que las exigencias de Ortega son contradictorias con su defensa de la *percepturitio* leibniziana citada –pues tiende a reducir las posibilidades literarias de la novela moderna a una básica–. También con su

---

[42] *Ibídem*, III, 893. Es interesante notar que Vassily KANDINSKY en su libro *De lo espiritual en el arte* (1911) se plantea un problema análogo en las artes plásticas. Escribe que aunque las formas naturales obstaculizan la manifestación del sentir íntimo, no sólo del artista sino de todo un periodo, no se puede prescindir en esos momentos de ellas empeñándose en lograr composiciones cromáticas y volumétricas totalmente emancipadas de las mismas. No basta con la combinación de color puro y forma independiente ya que entonces las obras parecerían mera ornamentación geométrica como la de una corbata o una alfombra. Interesa remarcar que se trata, en buena medida, también para Kandinsky, de la sensibilidad del público hacia un nuevo estilo artístico. Ortega, por su parte, afirma que en novela un *minimum* de acción es imprescindible.

[43] BAROJA, p. 82.

[44] *Ibídem*, pp. 90 y93.

[45] José ORTEGA Y GASSET, "Ideas sobre la novela" (1925), III, 903.

[46] BAROJA, p. 84.

[47] *Ibídem*, p. 85.

[48] *Ibídem*, p. 92.

[49] *Ibídem*, p. 89.

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

sentido histórico que considera el cambio como un elemento permanente de la realidad ya que parece considerar que esa literatura morosa se prolongaría indefinidamente en el tiempo. Puede que Ortega cayera en la por él mismo advertida tentación de pretender cuadricular en categorías estéticas el fluir de la novela. Quizás como consecuencia de su inveterado aristocratismo no se resistió a dictar rumbos al artista desde la presunta superior altura intelectual de los "mejores", en esta ocasión del filósofo –él mismo– a los artistas. Ante la dureza de las críticas de Ortega a Baroja en 1914 y 1916 da la impresión de que la publicación de "Ideas sobre la novela" (1925) debió colmar el vaso de la paciencia del novelista. Nos imaginamos a Baroja exclamando: ¡Hasta aquí hemos llegado! para emprender en seguida la redacción de su "Prólogo casi doctrinal sobre la novela" (1925).

4. ¿Qué es eso del hermetismo?

Las discrepancias entre Ortega y Baroja cobran carácter de desencuentro cuando Baroja critica los conceptos de hermetismo y porosidad. Baroja invierte la valoración que Ortega daba a los adjetivos derivados de ellos. "Hermético" y "poroso" eran para Ortega –en el arte, no en la vida– valoraciones respectivamente positiva y negativa. Por el contrario, en literatura, "hermético" es, para Baroja, un término cargado de valor negativo mientras que "poroso" es positivo en la medida en que significa abierto a la realidad. Es evidente que usan los términos en sentidos distintos. Conviene a nuestro juicio aclarar, con la mayor brevedad posible, la importancia y consecuencias de la noción de "hermetismo" en la estética orteguiana. Sólo entonces se puede comprender el alcance del fracaso, del balbuceo estético, de la obra de Baroja según el filósofo.

Aunque es en "Ideas sobre la novela" cuando Ortega expone con mayor claridad su defensa del hermetismo, desde mucho antes, quizás 1910, ha ido avanzando esa posición. Ésta no es especialmente original sino más bien clásica, aunque Ortega saca interesantes consecuencias de ella y le da una dimensión potentísima al remarcar la importancia ontológica de lo irreal o virtual como uno de los componentes de la realidad; uno de los "lados del ser". En efecto, la noción de hermetismo concibe la obra de arte como un organismo en el que las partes y el todo están perfectamente acoplados de tal modo que no falta ni sobra nada. De nuevo se acentúa la prioridad de la forma sobre el contenido: "ningún horizonte [...] es interesante por su materia. Cualquiera lo es por su *forma*, por su forma de horizonte, esto es, de cosmos o mundo completo. El microcosmos y el macrocosmos son igualmente cosmos"[50]. *La obra de arte no es*

[50] José ORTEGA Y GASSET, "Ideas sobre la novela" (1925), III, 899. Cursivas de Ortega.

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

un microcosmos porque refleje a tamaño reducido lo real sino porque, a partir de ello, inventa una nueva realidad que se distancia de la vida cotidiana transustanciándola. Por eso, Ortega desdeña el arte que aspira a copiar fielmente la realidad, el arte de *mímesis* tradicional. "El artista comienza justamente donde concluye lo recibido y se inicia la invención"[51]. "Hay siempre un abismo entre el arte y la vida"[52]. Al respecto, Ortega abunda en la defensa de la noción de autonomía artística habitual en el siglo XX pero parece considerar que tal noción vale para toda la historia del arte. Incluso, añadimos, una mimésis bien entendida –cuyo contraejemplo no del todo valido sería el trampantojo– no tiene más remedio que confeccionar una realidad virtual distinta a la real[53]. Como efecto y virtud decisiva del hermetismo, el literato consigue "aislar al lector de su horizonte real y aprisionarlo en un pequeño horizonte hermético e imaginario que es el ámbito interior de la novela [...] sólo así se interesará por lo que *dentro* de la novela pase"[54]. Enunciado de esta manera el hermetismo profundizaremos en sus características y explicaremos por qué la obra de Baroja no cumplía ninguna de ellas, razón por la cual era estéticamente un fracaso.

La obra de arte hermética tiene, según nuestra interpretación de la estética orteguiana, *cuatro características complementarias*: unidad interna; inmanencia o intrascendencia; poder absorbente; densidad.

Unidad interna. Ortega consideraba que la unidad era un valor fundamental en la obra de arte. La unidad debía surgir de la construcción de la obra misma, de su interior. Ello es posible cuando el microcosmos creado por el autor es congruente, verosímil, tanto en lo que se refiere a los personajes, a los ambientes o a los sucesos que acaecen. Y ello independientemente de que la obra sea, por ejemplo, de índole costumbrista o de ciencia-ficción. En efecto, como había señalado ya en "Adán en el paraíso" (1910), la obra de arte se da en dos pasos: desarticulación de la naturaleza y articulación de la forma estética. Es el escritor quien debe controlar los sucesos dramáticos. Una novela de aventuras, para merecer tal nombre, no debe ser confundida con un libro de viajes ni con la acumulación de personajes ni peripecias. La vida, ciertamente, presenta a menudo una dimensión de azar y casualidad muy grande pero es el novelista

---

[51] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 183.

[52] *Ibídem*, p. 181.

[53] La convergencia de la noción de hermetismo con un párrafo del ensayo de Simmel citado anteriormente es notable. Según Simmel constituye "la esencia de la obra de arte el hecho de que extraiga un fragmento de las series interminables y continuas de la evidencia o de la vivencia, que lo separe de toda interrelación con lo que viene antes y lo que viene después, y le dé una forma autosuficiente, como determinada y sustentada por un centro interior [...] he aquí la forma común a la obra de arte y a la aventura", Georg SIMMEL, "La aventura" (1911), en *Sobre la aventura*. Barcelona: Península, 1988, p. 13.

[54] José ORTEGA Y GASSET, "Ideas sobre la novela" (1925), III, 899.

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

quien otorga "sentido y trayectoria"[55] a lo que carece de ella. Es él quien debe lograr que la aventura tenga significación y para ello debe procurar la "unidad de los momentos dramáticos"[56]. Algo, continúa, de lo que no es capaz el novelista vasco debido a la *dispersión* anómala que padece su propio espíritu. Un ejemplo claro de ello lo hallamos, según Ortega, cuando comprobamos que las obras de Baroja no están sometidas a la exigencia interior, surgida de la propia construcción de la obra, de tener una determinada extensión. Podrían ser muy breves o prolongarse indefinidamente, "son libros sin cámara, sin interior, donde no encontramos más que poros"[57]. La acusación de *porosidad* deriva por tanto, de la falta de unidad interna; dispersión, falta de congruencia, inverosimilitud son términos complementarios. Otra muestra de este error reside en que pese a tratarse presuntamente de novelas de aventuras, los personajes resultan inverosímiles ya que más que actuar sobre todo charlan y teorizan[58].

Inmanencia o intrascendencia son valores cruciales para construir la obra de arte hermética. Con mucha frecuencia, los conceptos cambian de valor según cual sea la región ontológica en la que nos encontremos. "Agresivo" puede ser un término descalificador si hablamos de relaciones amistosas y positivo si lo empleamos en el terreno económico o deportivo. De la misma manera, como hemos explicado en nuestro libro sobre la estética de Ortega, el adjetivo "deshumanizado" es negativo en la vida cotidiana pero positivo en el uso estético que el filósofo hace de él. Pues en ese caso, Ortega lo está vinculando a la "pureza" de separar la vida del arte, de que éste no se vea lastrado por consideraciones externas a él; de que sea autónomo y no deudor de dimensiones sociológicas, políticas, religiosas… Hemos señalado anteriormente que Ortega considera como positivo el impulso trascendente que los hombres de 1900, la generación del 98, querían dar a la vida española. Es decir, su deseo de enriquecerla. Por eso, afirma inspirándose en Simmel, "la vida consiste precisamente en ser más que vida; en ella, lo inmanente es un trascender más allá de sí misma"[59]. La propia dimensión artística, a partir del proceso desarticulación-rearticulación de la realidad, constituye una dimensión trascendente de la vida puesto que "aumenta", "salva", "supera" las circunstancias de la vida. Pero, al hablar de esta manera, nos estamos refiriendo a la función cultural y sociológica del arte. Debemos ahora situarnos en otro plano de la real, en el ámbito estético, y, en concreto, en el de la construcción de la obra de arte.

---

[55] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 295.
[56] *Ibídem*, p. 292.
[57] *Idem*, p. 292.
[58] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 165.
[59] José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 581.

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

¿Qué significa que Ortega propugne que la obra de arte sea "inmanente" o "intrascendente"? No que sea inane o carente de poder configurador de la realidad sino, en primer lugar, que lo que prime en su construcción sea la intención estética y no impulsos de otro tipo, por ejemplo, religioso o político. Por ello, critica a Baroja cuyo impulso energético es "una inspiración filosófica, no literaria"[60]. Como ya señalamos, Baroja tiene talante más de metafísico que de novelista. En segundo lugar, "intrascendente" significa que la obra de arte es autónoma y tiene valor por sí misma. *Precisamente porque es un microcosmos bien trabado se basta ella sola para tener sentido.* El arte de vocación mimética es trascendente en la medida en que tanto el autor durante la elaboración de la obra como el receptor cuando la contempla tienen que dirigir su atención sucesivamente de la obra artística a la realidad reflejada. Por el contrario, un buen microcosmos hermético –en cualquier disciplina artística aunque aquí se haga referencia a la literatura– consigue "hacer olvidar la realidad que deja fuera de la novela (…) Por eso nace muerta toda novela lastrada con intenciones trascendentales, políticas ideológicas..."[61].

La significación de "intrascendente" en la estética de Ortega es, creemos, el que acabamos de explicar. Para su comprensión es suficiente la lectura atenta de varios textos del filósofo. A Baroja le bastaba leer los ensayos que a él se referían e "Ideas sobre la novela" (1924-1925) para comprenderlo. Sin embargo, el desencuentro entre Ortega y Baroja sobre el término trascendente deriva de que lo usan de distinta manera. Baroja, al parecer, no se percata de que Ortega usa el término trascendente con distinto significado según se refiera al ámbito cotidiano o estético de la realidad. En su opinión cuando Ortega pide que la novela sea intrascendente propone el disparate de que carezca de contacto con la realidad. Aprovechándose de la importancia que Ortega da a la forma en la obra artística y a su recomendación de morosidad en la novela moderna, malinterpreta al filósofo pretendiendo que "intrascendente" significa juego retórico y amanerado con el lenguaje. Entiende que Ortega está proponiendo la elaboración de una "novela cerrada, sin trascendentalismo, sin poros, sin agujeros por donde entre el aire de la vida real"[62]. Se trataría de novelas asépticas, sin nada trascendental, excepcional o extraordinario. Y contraataca afirmando que no existe una novela clara, de arte puro, sin disquisiciones filosóficas, psicológicas. Pretender, concluye, que la novela sea intrascendente o hermética es condenarla al anquilosamiento, la sequedad y la muerte. A un clasicismo artificioso, simétrico y unitario, frente al que prefería la naturalidad, la espontaneidad, del jardín romántico.

---

[60] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 166.
[61] José ORTEGA Y GASSET, "Ideas sobre la novela" (1925), III, 899.
[62] BAROJA, p. 73.

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

Esta lectura es claramente errónea. Es más, Ortega se había anticipado a una posible mala interpretación de su posición en "Ideas sobre la novela". Desde un análisis filosófico más técnico conviene aclarar que Ortega tiene en cuenta la distinción entre distintas regiones o ámbitos ontológicos de la realidad. En general, el del ser real y el del ser irreal. O, más detalladamente, el de la vida cotidiana, el de lo político, lo religioso, lo artístico, lo sociológico, etcétera. El filósofo puede afanarse en la elucidación de cada uno de ellos. Comprenderá entonces que su organización interna revela en cada uno de ellos realidades de mayor o menor importancia, es decir, *distintos planos de la realidad*. Para comprenderlos hay que tener en cuenta esta estructuración interna. Pues bien, el ámbito artístico se refiere a un tipo de entes irreales, virtuales, que son los entes artísticos –a su vez divididos en distintas especies. Ortega intenta aclarar algunos de ellos, por ejemplo el teatro y la novela, exponiendo cuales son sus características definitorias. Investiga también cuáles son las características del ámbito artístico en general. Se preocupa, entonces, por determinar en qué consiste la estructura de la obra de arte.

Pues bien, en la obra citada Ortega sale al paso de posibles malentendidos con dos precisiones. La primera de ellas consiste en afirmar que al novelista debe interesarle la construcción de su mundo imaginario más –por lo menos mientras se ocupa de su tarea artística– que ningún otro cosmos posible[63]. Consecuentemente, puede decirse que "*dentro* de la novela cabe casi todo: ciencia, religión, arenga, sociología, juicios estéticos –con tal que todo ello quede, a la postre desvirtuado y retenido en el interior del volumen novelesco, sin vigencia ejecutiva y última. Dicho en otro forma: en una novela puede haber toda la sociología que se quiera; pero la novela misma no puede ser sociológica"[64]. Todos esos "elementos extraños" a la novela deben ser disueltos en la atmósfera de la misma. Es decir, lo fundamental, lo que debe constituir el *primer plano* de la realidad artística, es su propia elaboración interna. Subordinados a ella, en *segundo plano*, pueden hallarse elementos de todo tipo –científicos, religiosos, políticos…– procurando que no asciendan al primer plano. Precisamente ese error consistente en una *alteración de los planos del ámbito artístico* es, a juicio del filósofo, el que comete Baroja, cuyas novelas son mero pretexto para exponer sus inquietudes de tipo propiamente extraartístico, políticas, sociológicas. En efecto, las preocupaciones justificadamente trascendentes de Baroja –políticas, culturales…– ocupan el primer plano de sus construcciones novelísticas (en las que, por el contrario –según la estructura ontológica del ámbito estético– debieran ocupar un segundo plano, una posición subordinada). Ésta es, en nues-

[63] José ORTEGA Y GASSET, "Ideas sobre la novela" (1925), III, 903.
[64] *Ibídem*, III, 907. Cursivas de Ortega.

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

tra opinión, la razón de fondo por la cual para Ortega las obras de Baroja son un *balbuceo* estético. Una vez más, *no llegan a ser* lo que potencialmente son, es decir, obras literarias[65].

La segunda precisión que hace Ortega se refiere al *proceso de recepción de la obra*. ¿Defendía, acaso, la creación de obras estéticas vacías, inanes? Pese a que el "imperativo genérico del arte"[66] sea, con la significación explicada, la intrascendencia, son legítimas las posibles desarticulaciones y rearticulaciones de la obra artística, las interpretaciones, las acciones prácticas y, en definitiva, las *resonancias vitales* que la recepción de la obra literaria suscite. Pero ello ocurre también en un segundo plano y momento –*secundariamente*–, pues el primer paso es el de haber quedado atrapado, durante el tiempo de la lectura, en el *interior* de la obra.

Como última y breve aclaración en este apartado, es oportuno desmentir la mala interpretación, casi tendenciosa, que Baroja hizo al referirse a la distinción realizada por Ortega entre la literatura noble y plebeya –los términos no fueron probablemente los más precisos– del final de la Edad Media. La primera, afirma, pretende aumentar el universo y *crea* un cosmos hermético, novísimo, "íntegramente nacido del arte"[67].

La intención de la segunda es criticar y se limita a la *copia*. Probablemente, en estos textos a Ortega le interesa más la construcción de su teoría estética –distinguiendo entre las obra de arte autónomas y herméticas de las heterónomas– que la precisión del dato histórico. Pero lo que ni Baroja ni los otros estudiosos mencionados tienen en cuenta es la importancia estructural en la filosofía de Ortega del término y del vector *"integración"*. Ortega continuamente aspira a realizar una "salvación", una "Aufhebung", de conceptos o realidades dicotómicamente separadas. Cree hallar esa convergencia entre lo noble y lo popular –pero también entre lo autónomo y lo heterónomo, y entre forma y materia– en *El Quijote* de Miguel de Cervantes del cual dice es "la primera novela *integral*" –frente a la noble y a la popular que eran parciales–, capaz de aunar "el mundo imaginario e ingrávido de las formas y el gravitante, áspero de la materia"[68].

---

[65] El artista parte de una intuición o inspiración de lo que ha de ser el objeto. Pero no basta con la inspiración. Hay que construir el objeto estético. En el caso de Baroja, "el novelista no hace novelas". Falla la intención de lo que hubiera querido ser. La aspiración no se convierte en realización y es imposible que sus obras se conviertan en clásicas ya que, al contrario de lo recomendado por Píndaro, no logran coincidir consigo mismas ni "ser lo que pretendían ser". Balbuceo. ORTEGA-MEDITACIONES, pp. 178 y 179.

[66] José Ortega y Gasset, "Ideas sobre la novela" (1925), III, 901.

[67] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 174.

[68] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 175. Estas aclaraciones junto con las que hicimos un poco más arriba respecto a la jerarquía ontológica de planos pueden matizar ahora el acuerdo que

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

Poder absorbente. Consecuencia habitual en la contemplación artística de la convergencia entre unidad interna y hermetismo es que el receptor se siente "dentro" del mundo artístico. El universo hermético es capaz de absorber hacia su interior al receptor, que olvida transitoriamente la realidad cotidiana sumergiéndose en la virtual. Es más, una vez vuelto el receptor a la realidad habitual, la obra artística puede suscitar en él otras resonancias vitales –lúdicas, reflexivas, económicas... También en este aspecto fracasa Baroja a juicio de Ortega. En primer lugar porque, debido a la dispersión de cada una de sus novelas, y a su habitual acumulación de peripecias y personajes, "Baroja no consigue introducirnos en la realidad por él inventada"[69]. Lo sucedido no deja huella en un receptor atropellado y aturullado por el flujo desordenado y contingente de lo que acaece. En segundo lugar, porque al carecer de la intrascendencia exigida por el filósofo, la obra del novelista vasco "no nos retiene [...] dentro de sí, sino que más bien nos despide hacia su autor"[70]. No nos interesamos por las novelas de Baroja sino por éste mismo. A ese respecto, la literatura del autor de "La nave de los locos" no llega a desarrollar sus potencialidades.

Una razón para ello, aparentemente secundaria, es que muchos de los personajes de sus novelas no son sino proyecciones del propio Baroja. Ello es más grave, empero, en la medida en que manifiesta que no se han separado suficientemente el ámbito real y el virtual. Se trata de un testimonio más de la debilidad barojiana en el *proceso de desarticulación-rearticulación* que debe operar la obra de arte. En ese sentido, Ortega achaca al yo-artista Baroja su incapacidad por "*superar* el resto no-artista"[71].

d) *Densidad* es, en nuestra lectura de la estética de Ortega, la última característica de la obra de arte hermética. Convergente con las anteriores consiste en que la obra artística se afirme "entre las cosas, como una de ellas o *más* cosa que ellas"[72]. Es decir, que advenga como un nuevo ser al mundo cuya necesidad se nos impone. Creación (el vocablo estrella de la época). Algo que, dice

---

expresamos anteriormente con De Torre. Ortega era muy consciente de la disparidad entre las artes plásticas y la literatura. De ésta no podían estar ausentes como elementos los componentes sociológicos en sentido amplio. Sin embargo, al contrario de lo dicho por De Torre, la consideración de la obra de arte autónoma sí que puede ser aplicada a la literatura. Un texto que condensa bien la apuesta por la autonomía del arte literario y la crítica a la concepción mimética es el siguiente: "es un arte que no tiene independencia estética, necesita de la realidad fuera de ella ([...] levantamos los ojos del libro y comparamos con la realidad buscando y gozando de la exactitud [...]) es arte de copia", ORTEGA-MEDITACIONES, p. 176.

[69] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 290.

[70] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 150.

[71] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 183.

[72] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 162.

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

expresamente en ese pasaje, Baroja no logra. Esta característica es importante porque ayuda a discriminar, por ejemplo, entre obras artísticas absorbentes pero vacías –por ejemplo, un folletín de mala calidad– y buenas obras literarias. La densidad está vinculada, una vez más, a la construcción artística de la realidad. Escribe Ortega: "ese ámbito virtual donde vive lo estético no necesita hallarse fuera de lo real y pasajero [...] pero donde está lo real, compenetrado con lo real se halla lo ideal [...] Arte y poesía [...] más que circunstancia, son la *superación* de la vida y de la circunstancia"[73]. Por eso, no puede aceptar de Baroja su mero traspasar personajes o acontecimientos, con mínima labor de construcción, de la esfera real a la virtual. Aunque, siempre a juicio de Ortega, Baroja no logre suficientemente esa transustanciación sí que la intuye. Por eso, el novelista afirma que las cosas imaginadas no son nunca como la realidad o que "la novela quizá es la que debe ser como la vida"[74]. En un pasaje, Ortega comenta cómo Baroja viaja acompañado de un cuaderno de notas en el que, entre otras cosa, toma referencia de personajes y vidas humanas, pero "como se las cuentan, nos las cuenta"[75]. Sin que en su relato se advierta –escribe Ortega con un tinte aún idealista– una exigencia de perfección, de completamiento. En sus historias no se cumple la salvación –Aufhebung– de la realidad que ejecuta la buena obra de arte, la cual es siempre "superación de la vida y de la circunstancia"[76]. Por contraposición a Baroja, Ortega se refiere a Fiodor Dostoievsky cuyas obras alcanzan *intensidad* y *densidad* no gracias a la yuxtaposición de aventura tras aventura sino logrando hacer presente ante el lector los distintos elementos de su obra. Esta última ejemplificación nos permite ahora referirnos a un rasgo sumamente importante para discriminar las buenas obras de arte de las malas, así como para comprender mejor una de las críticas a Baroja, que éste no parece comprender en su dimensión filosófica.

5. Presencia y alusión

Entre los términos omnipresentes en la estética de Ortega hay tres que hemos de mencionar ahora y cuya importancia es crucial: presencia, alusión y ausencia. Fueron tematizados en su escrito, "Conciencia, objeto y las tres distancias de éste" (1915-1916). En nuestro libro citado se dedica un amplio apartado a la aclaración de los mismos. Limitémonos ahora a decir que las realidades aparecen ante la conciencia como *presentes* cuando lo hacen con una

[73] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 184.
[74] BAROJA, p. 79.
[75] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 162.
[76] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 184.

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

gran intensidad, tal como sucede por ejemplo con las impresiones materiales, pero no sólo con ellas. Algo aparece ante la conciencia como *ausente* cuando no está presente sino representado. Es lo que ocurre, por ejemplo, con los recuerdos narrados o con las realidades cósicas a las que se refieren las artes plásticas o la literatura en su vertiente mimética. Por ejemplo, la descripción o la representación pictórica de una calle. Finalmente, mediante los conceptos se *alude* a la realidad. Gracias a ellos esquematizamos la realidad otorgándola significación y haciendo posible la vida abstracta del pensamiento.

Las artes tienen la potencialidad, que no siempre actualizan, de presentar ante la conciencia lo irreal y lo ausente con gran vivacidad y densidad. Cuando lo logran, los seres patentizados –como en una pintura abstracta o en la danza no mimética– o representados –plástica o literariamente– parecen mostrarse "con toda la *plenitud de su ser* y como en *absoluta presencia*"[77]. Por el contrario, en el chafarrinón –termino que en este texto se refiere explícitamente a la pintura pero que puede extenderse a cualquier otra arte– "el objeto no está presente, sino que hay de él en el lienzo o tabla sólo algunas pobres e inesenciales *alusiones*. Cuanto más lo miremos, más clara nos es la *ausencia* del objeto" (*Idem*). *El grado de presencia de la obra artística es, por lo tanto, un criterio de valor.* En los ensayos orteguianos que nos están siendo de mayor utilidad para nuestro artículo estas tres formas de conciencia aparecen continuamente. Sin duda, lo que le interesa a Ortega es la formulación de su teoría estética; el análisis de la obra de Baroja le permite su aplicación y contrastación. Al hacerlo se desvelan esos errores que el novelista aseguraba –en su prólogo en respuesta a Ortega– que le gustaría que le explicaran para poder corregirlos. Pero, pese a esa predisposición, Baroja no quiere aceptar la crítica de Ortega y/o no la capta en su profunda dimensión fenomenológica.

Como contraejemplo de los errores de Baroja, Ortega se refiere a Stendhal, a Cervantes y, sobre todo a Dostoievsky. Todos ellos consiguen que, poco a poco, el espectador imagine y se vaya haciendo idea de un determinado ambiente, acciones o personas. Lo logran a través de las conversaciones que se producen, mediante la narración del proceder de los personajes o de las contradicciones y equívocos en los que se ven envueltos. Al hacerlo así el artista otorga un *papel activo al espectador* –"es siempre la lectura una colaboración", escribe Ortega[78]– ante quien los sucesos se suceden no mediante una dialéctica alusiva conceptual, como la hegeliana, sino gracias a una *dialéctica fenomenológica* que "no es de conceptos, sino real; no es del *logos*, sino de la cosa misma[79].

---

[77] José ORTEGA Y GASSET, "Ideas sobre la novela" (1925), III, 882.

[78] José ORTEGA Y GASSET, "Ideas sobre Pío Baroja" (1912), II, 212.

[79] José ORTEGA Y GASSET, "La reviviscencia de los cuadros" (1946), en *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983, VIII, 504. Cursivas de Ortega.

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

El yo-artista supera de esta manera al yo-no-artista. Ambos tienen la elegancia de desaparecer discretamente mientras ejecutan el milagro de *presentarnos* la realidad virtual en su génesis, en su perpetuo *status nascens*. Por eso mismo, añadimos, la buena obra de arte no se agota generalmente en una sola contemplación, sino que –con suerte y la disposición oportuna– vuelve a asombrarnos mostrándonos de nuevo, quizá con variantes, el hacerse presente de la obra. Algo que nos ocurre en cualquier género artístico. Volviendo a Ortega, éste afirma que el *imperativo de la novela* es "la autopsia. Nada de referirnos lo que un personaje es: hace falta que lo veamos con nuestros propios ojos"[80]. La buena obra de arte presenta sus objetos ante la conciencia.

Por el contrario, a juicio del filósofo la forma habitual con la que Baroja nos presenta la realidad es mediante la *alusión* y, como consecuencia, lo que narra resbala por la conciencia del lector haciéndose *ausente*. Por esa razón, no consigue que el receptor quede absorbido por la obra ni que ésta permanezca en su memoria. La intención de hacer buenas novelas se frustra, queda reducida a balbuceo. Quizá Baroja no hubiera debido tomarse tan a la tremenda las críticas de Ortega. En realidad, le estaba dando cuenta con claridad meridiana de algunos errores técnicos. Por ejemplo, (a) Baroja no presenta el clima de la novela sino que lo *define*. Ahora bien, toda definición es una alusión[81]. (b) No presenta nunca el objeto al lector, sino sólo la *reacción subjetiva* ante él; algo que se puede permitir en la lírica pero no en la novela. (c) "Suplanta la realidad de sus personajes por la *opinión* que él tiene de ellos"[82]. Baroja, en definitiva, no se distancia contemplativamente de la realidad sino que, con ese vicio románticamente decimonónico, se deja arrebatar por su yo en lo que Ortega denomina *sinceriśmo*; a saber, el empeño incontrolado por expresar lo que el artista como persona concreta siente y opina sobre la realidad. Ante la clara explicitación de tales errores resulta dramáticamente ingenuo que Baroja se confesara perdido ante sus posibilidades de aportar alguna novedad y que apuntara únicamente la posibilidad de lograr alguna intriga más complicada o alguna difusa variación en la técnica[83].

---

[80] José ORTEGA Y GASSET, "Ideas sobre la novela" (1925), III, 882.

[81] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 125.

[82] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 293.

[83] BAROJA, p. 69. El fondo insobornable y la vocación de cada cual, el empeño de llegar a ser lo que verdaderamente se es tienen que ver con la realización de uno mismo. Sin embargo, una dimensión constitutiva es la oscilación entre el ensimismamiento y la alteración como dos modos de ser hombre; una de las formas de estos dos modos está relacionada con el lado serio y el lado de farsa de la vida sobre los que Ortega se extiende en su conferencia "Idea del Teatro. Una abreviatura" (1946). Permítasenos remitir al apartado 27 "Necesidad de irrealidad" de nuestro libro ya citado sobre la estética de Ortega.

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

El acierto, y el "realismo" de autores como Dostoievsky reside también en que "vemos directamente vivir"[84] a sus personajes y el resto de la realidad que nos *presenta*. Un aspecto que para el Ortega fenomenólogo es de la máxima importancia. Gracias a ello, puede decir que el arte *"va del signo habitual a la cosa misma"*[85]. La grandeza del buen arte consiste en que consigue hacernos transitar de los signos convencionales –palabras, colores, notas, imágenes en movimiento...– a la propia realidad. Sorpresa: el ámbito virtual de la irrealidad nos conduce a la captación profunda de lo real. ¿Qué más se podría pedir?

Como hemos intentado exponer, creemos que Baroja no entendió y en parte no quiso entender las críticas de Ortega. Éstas eran muy duras –probablemente más demoledoras de lo que el propio Baroja comprendió– y bastante humildad tuvo Baroja dejándose censurar públicamente sin responder públicamente durante años. Puede que su amistad hiciera que Ortega no disimulara sus objeciones tal como hizo respecto a los hermanos Zubiaurre.

Ortega sabía que Baroja era "tan inasequible a la lisonja como al vituperio"[86]. Estaba seguro también de que el novelista actuaría con fidelidad a sí mismo, con libertad, es decir, por sí mismo, coherente con su "ideario íntegro"[87]. Parte de su respuesta fue su escrito contra el "dogmatizador" en el que cuestionó con acierto algunas afirmaciones del filósofo. La amistad estaba, creemos, a salvo. Al fin y al cabo, la labor crítica que ejerció Ortega sobre Baroja estaba subordinada a sus investigaciones estéticas de mayor calado. Aquélla era un instrumento de éstas. ●

[84] José ORTEGA Y GASSET, "Ideas sobre la novela" (1925), III, 892.
[85] *Ibídem*, p. 883.
[86] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 297.
[87] ORTEGA-MEDITACIONES, p. 130.

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

Notas para un comentario a un ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset[1]

Javier San Martín
ORCID: 0000-0003-4786-6605

Resumen

Se trata de un recorrido por el libro de José Lasaga, *Figuras de la vida buena,* destacando que en él se fundaría un nuevo paradigma para el tratamiento de la ética de Ortega, y subrayando el hecho de que la filosofía de Ortega, una metafísica de la vida humana, es en sí misma un tratado de ética, por ser moral la vida misma. La interpretación de las figuras de una vida moral que utiliza Ortega, la llamada "vida buena", recibe en el libro una posición central.

Palabras clave

Ortega y Gasset, moral, ética, antropología filosófica, vocación

Abstract

It is a commentary of José Lasaga's book *Figures of the moral life,* highlighting that a new paradigm for the treatment of Ortega's ethics is founded in it, and underlining the fact that Ortega's philosophy, a metaphysics of the human life, is in itself an ethics treaty, because the human life is moral itself. The interpretation of the figures of a moral life of the so named "a good life", that Ortega applies, receives in the book a central position.

Keywords

Ortega y Gasset, moral, ethics, philosophical anthropology, vocation

En un mes cuajado de motivos orteguianos y recién inaugurada la impresionante Exposición "El Madrid de Ortega y Gasset", de la que José Lasaga ha sido brillante Comisario, ha aparecido su libro *Figuras de la vida buena*, con el que vemos culminar los actos de la celebración del 50 Aniversario de la muerte del filósofo madrileño. No es difícil estar de acuerdo en que, a la hora de este medio siglo de la muerte de Ortega, los vientos que soplan en la consideración de su obra son infinitamente más propicios que los que soplaban en cualquiera de las otras celebraciones. La del centenario de su nacimiento, en 1983, fue una brisa optimista, pero porque ya había un movimiento de base que iba en esa dirección. Esta vez podemos decir con satisfacción que el grupo de personas e Instituciones, principalmente la Fundación Ortega, que hemos estado empeñados en la recuperación de Ortega como filósofo podemos sentirnos relativamente satisfechos porque es fácil constatar los frutos de esa recuperación. La publicación de este libro es otro muy buen indicio de

[1] José Lasaga Medina, *Figuras de la vida buena. Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset*. Madrid: Enigma Editores / Fundación José Ortega y Gasset, 2006.

Cómo citar este artículo:
San Martín, J. (2006). Notas para un comentario a un ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 195-204.
https://doi.org/10.63487/reo.637

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

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

esa recuperación. Reseñar y, más aún, comentar este libro constituye una especial satisfacción, primero, por ser de un amigo; segundo, de un amigo máximo experto en el tema; y, tercero, por ser un libro que nos dará mucho que hablar.

El libro *Figuras de la vida buena* ha representado para el autor un considerable esfuerzo de síntesis, de una síntesis que venía buscando desde que hace ya quince años presentara su tesis doctoral en la Universidad Autónoma de Madrid, con el llorado Julio Bayón como director, que sería uno de sus amigos que con más satisfacción hubiera leído este libro, de no habérnoslo arrancado antes la muerte. Por supuesto, no quiero dejar de citar y felicitar a la editorial Enigma Editores, impulsada por la Doctora Luisa Maillard, ya que, con toda seguridad, gracias a este libro va a verse citada innumerables veces, por las razones que iré exponiendo en esta breve presentación.

Podría dividir mi comentario en dos secciones, una positiva laudatoria y otra de discusión crítica. Aquí me voy a ceñir a la primera. Para otro momento dejaré la segunda, primero, porque no es la pertinente en este momento, y segundo porque un planteamiento crítico sobre la propuesta de José Lasaga exige un análisis pormenorizado de textos que excede el marco de este comentario. De todas maneras me gustaría añadir que cualquier planteamiento crítico que pudiéramos hacer en todo caso parte de un máximo reconocimiento de la valía del texto que tenemos delante, así como de la capacidad de síntesis sistemática de los diversos conceptos de la reflexión ética de Ortega que este texto nos ofrece. Por tanto, la segunda posible sección de un comentario sobre el libro *Figuras de la vida buena* la dejaré para otro momento, que, por el alcance del libro de José Lasaga, deberá llegar, ya que la propuesta que nos hace nos emplaza a entrar de lleno en ella en otro momento.

1. ¿Un cambio de paradigma?

Con esto me centro ya en el libro que quiero comentar y presentar. Y lo primero reseñable es que este libro va marcar una fecha clave en relación con el escrito de Aranguren de 1958. Tanto como eso. Pensé en titular el texto como "cambio de paradigma" en el estudio de la ética de Ortega desde Aranguren, pero me he reprimido porque quizás en el libro de Pepe no hay tanto un cambio de paradigma como una explicación exhaustiva de todos los puntos que cita Aranguren pero encajándolos. Y quizás ese encaje, que es la novedad del libro *Figuras de la vida buena* suponga un auténtico cambio de paradigma. Quiero decir que, en la consideración de la ética de Ortega, hasta ahora hemos vivido del libro de Aranguren. Yo me he enfrentado varias veces con este tema y revisando la literatura sobre la ética de Ortega, no había encontrado ningún

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

avance sustancial más allá de los intentos del mismo autor José Lasaga ya hace años, que procedían de su tesis, que yo tanto le estimulaba a publicar por las novedades que en ella veía a este respecto.

En un texto con el que yo inauguré mi participación en *Estudios Orteguianos* quería apuntar a la necesidad de acudir a *Meditaciones del Quijote* para fundar, en Ortega, una ética como contenido, pues la apelación que allí se hace a la intuición de los auténticos valores éticos da una orientación más allá de la mera ética como estructura, que desde Aranguren se le ha reconocido y a la vez reprochado a Ortega. Por supuesto, yo no hacía más que indicar esa línea de investigación que debería ocupar a los profesionales de la ética. En unos días saldrá el texto de una conferencia mía en la que vuelvo a hacer una llamada a los éticos para que se ocupen, en este caso, de ver el tema de la vocación y profesión en Ortega, porque me daba la impresión, primero, de que desde Aranguren no había ninguna aportación que fuera más allá de Aranguren; segundo, porque creo que el tema de la vocación y la profesión, ésta como el modo principal de cumplir la vocación, es un tema clave en la ética de Ortega.

Muchas veces he acudido a la tesis de José Lasaga, que conocía por haber participado en la Comisión que la juzgó. Conocía también varios artículos suyos sobre el héroe, sobre la diferencia del héroe unamuniano –Don Quijote–, anclado en la tragedia, y que termina corroído por la melancolía que le lleva a la muerte, y el héroe orteguiano, el héroe sin melancolía. Conocía, sobre todo, el magnífico artículo para el libro *Meditaciones sobre Ortega y Gasset* publicado en 2005, y que constituye el capítulo IV del libro que presento aquí y que quizás, con el capítulo V, es el núcleo principal del mismo. Pero más allá no sabía cómo iba a encajar la segunda parte de la obra de Ortega, en la que aparece el concepto de vocación y, más allá de eso, la aclaración de la magnanimidad, de la contingencia e indigencia de la vida humana, y, al final, la confrontación con el problema del mal. Así, el libro de José Lasaga recoge todos los temas que aparecen en la ética de Ortega de Aranguren pero encajándolos en su quicio, conectándolos unos con otros hasta ofrecer lo que creo que se puede llamar un nuevo paradigma sobre la ética de Ortega, en el cual temas que Aranguren deja indecisos, por ejemplo, el tema de la moral como deporte, o el de la trascendencia, o el de la vocación, o el de Don Juan como modelo de moral, con el escándalo que eso puede suscitar, encuentran su justo lugar en el rompecabezas que es la obra de Ortega sobre la ética. En ese sentido, en relación con la ética de Ortega, estamos ante un libro que representa una ampliación sustancial respecto a todo lo que hasta ahora teníamos.

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

2. Armando el rompecabezas

Todos recordamos aquellos rompecabezas hechos, los más sencillos, de doce cubos, que nos solían traer los Reyes Magos, y que cuando teníamos cuatro o cinco años nos mantenían ratos y ratos dando vueltas a los cubos para armar las seis caras diferentes que con ellos se podían hacer. Pues algo así es la obra de Ortega en relación con la ética.

En efecto, hasta ahora, en la obra de Ortega, teníamos en primer lugar unas continuas referencias a la ética y a la filosofía práctica, incluida esa promesa de escribir una ética. En segundo lugar contábamos con el magnífico ordenamiento que en su momento, en 1958, hizo Aranguren de todos esos elementos. Pero después, poco más, si se puede decir, algo más[2]. Y aquí tenemos que los diversos cubos van encajando poco a poco, a veces con dificultad, pero a la postre con éxito. Y el primer elemento del rompecabezas es que Ortega no escribe una ética porque toda su obra es una ética. Así tenemos la caja misma del rompecabezas, la obra de Ortega es una ética, por tanto no tendría ningún sentido que escribiera una ética. Su "teoría de la vida humana como realidad radical subsume el imperativo ético en el imperativo vital" (p. 17), de manera que lo moral está radicado en la vida humana. Yo diría que de lo que se trata es de pensar a fondo esa "radicación" (ver p. 22). Dado que la obra de Ortega es una teoría metafísica de la vida humana y ésta es radicalmente acontecimiento en el que tenemos que elegir qué hacer, las categorías que la describen son a la vez metafísicas y éticas (p. 23).

Claro que si el propio Ortega nos promete una ética, es que quizás él mismo, en ese momento, en 1929, echa en falta el modelo de acuerdo al cual ordenar los cubos del rompecabezas para dar su ética. Pues bien, el primer mérito de José Lasaga es darnos esa imagen modelo en el que encajan las piezas.

El segundo elemento a encajar es el imperativo pindárico: "llega a ser el que eres". Para José Lasaga este punto es la primera "formulación conceptual" (p. 11) de la tesis ética que da unidad a las reflexiones éticas de Ortega a lo largo de su vida y en la que se dice lo mismo que en la exigencia de autenticidad, que será el punto con que va terminar el cierre de encaje de la ética orteguiana. El ideal pindárico es vacío (p. 196), una vaciedad que hay que entender "proyectivamente", es decir, que hay que llenar creando "los propios criterios de ac-

[2] A la salida del acto en el que leí el texto que precede a éste, Javier Muguerza me sugirió que debería considerar la mediación del libro de Antonio Rodríguez Huéscar *Ethos y logos*, editado en la UNED por el propio José Lasaga. Siendo cierta la influencia del escritor manchego sobre Pepe Lasaga, creo sin embargo que el libro de R. Huéscar no es tanto un comentario sobre Ortega cuanto un desarrollo más allá de éste, que sin duda habrá hecho percibir a Pepe Lasaga el justo lugar de algunos conceptos del mismo Ortega.

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

tuación" (*idem*), con lo que el ser humano es un novelista de sí mismo, y eso significa que yo no estoy dado, tengo que crearme la carta "a que merece la pena poner la vida" (p. 197).

Pero, ¿no es eso caer en el subjetivismo?, no, porque "el proyecto no se elige, ni siquiera se imagina. En cierto modo él nos elige y nos imagina a nosotros" (*idem*). Aquí engarzará José Lasaga la vocación de acuerdo al texto de "Pidiendo un Goethe desde dentro", ya del año 1932, que es donde Ortega más desarrolla la idea del yo como proyecto desde una vocación que no inventamos sino que nos interpela, y que es un concepto que aparecerá relativamente tarde en la obra de Ortega.

De la vocación depende la idea de felicidad, de llevar una vida encajada en su quicio y perfección, porque si uno es feliz en esa tarea, intentará llevarla a su perfección, por eso cumplir la vocación es un esfuerzo, como el esfuerzo deportivo.

Pero, a la vez, Ortega nos dirá que la vida humana no tiene naturaleza sino que es historia, por tanto las metas se las tiene que dar a sí misma, de ahí "la forzosidad [...] de producir los principios de orientación, esto es, los fines a que ponemos la vida" (p. 201), y aquí ve José Lasaga la justificación tanto del rasgo deportivo, que ya hemos visto, como del aspecto lúdico, porque tenemos que jugar ese juego, de manera que, si no lo hacemos, no jugamos a nada, mas entonces, no vivimos humanamente.

También es preciso situar en su lugar preciso las figuras con las que piensa Ortega *modelos de vida humana* en la vertiente que toca a la ética, quizás lo más interesante del libro, que no en vano se titula *Figuras de la vida buena*. En el libro se puede encontrar una magnífica exégesis del lugar y función estructural que tiene cada figura, desde Don Quijote, el San Mauricio del Greco, El Escorial, Don Juan, Sócrates, o El Arquero, éste como modelo del héroe sin melancolía. Estas figuras, que constituyen series dialécticas, se sintetizan en ese esquema del final del capítulo IV. José Lasaga ha dedicado todo un libro a la figura de Don Juan[3], por eso conoce muy a fondo todo lo que dice Ortega sobre el mito de Don Juan, y nos da una magnífica explicación de en qué sentido Don Juan es un modelo de moralidad, porque es capaz de poner su vida a una carta, jugar ese juego que veíamos antes. En pocas figuras como en Don Juan se ve el rasgo deportivo, pero a la vez tremendamente serio, del juego de la vida, porque la vida se expone en serio, por más que Don Juan la exponga frente a un destino que es la muerte; llena este mundo de sentido, pero a costa de quedarse totalmente sin sentido. Muy distinto el caso de San Mauricio, el general de la Legión tebana que arriesga y pierde su vida por no abjurar de su

[3] José LASAGA MEDIANA, *Las metamorfosis del seductor. Ensayo sobre el mito de Don Juan*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.

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

fe cristiana; la pierde en un gesto de pleno sentido, no para este mundo sino para el otro. Frente a estos dos modelos, tenemos, en un extremo, a Don Quijote, que crea un mundo ideal alejado del mundo real, para terminar en la melancolía; en el otro, al héroe orteguiano, el héroe sin melancolía, que debe querer llevar las cosas a la plenitud de su significado, en un querer razonado, desde el que se generen los ideales que prolonguen las líneas de perfección del mundo, y de esa manera cumplir su vocación y elegir una vida plena.

El capítulo V va a hacer un poco de gozne de los problemas que se insinúan en los dos párrafos anteriores, porque en ellos hay una ausencia de contenido en relación con las exigencias del héroe sin melancolía, o de la vocación, del llegar a ser el que se es, es decir, el que uno tiene que ser. Pero ¿qué tiene uno que ser? ¿Cómo saberlo?

En el capítulo VI, "El *ethos* de la Modernidad", que, como se dice en la introducción, proviene de un capítulo del apéndice de la tesis, se comenta, no sin oscilaciones, el intento orteguiano de acogerse a la filosofía de los valores de "sabor scheleriano" (p. 142), para dar respuesta a la pregunta por el contenido de la moral, de la vocación, del llegar a ser el que se es, porque se es interpelado por algo que no depende sólo de uno sino que tiene un anclaje en la realidad. En el caso de los valores, no se trata de "objetos transempíricos", sino de la "dimensión de virtualidad, de perfección que puede ser captada por el sujeto mediante su capacidad estimativa", así los valores se equiparan a los ideales, como "perfecciones ocultas" que una mirada irónica "será capaz de advertir... en el mero prágmata" (p. 150). Así la teoría de los valores como ideales estaría "centrada en la tesis de la realidad virtual" (p. 149).

Sin embargo, Ortega va a dejar esta solución, que consistía en afirmar "el carácter irreal del valor y su régimen de objetividad en cuanto componente del mundo de objetos ideales" (*idem*), porque sería "inseparable de una concepción de la persona" que rompe la unidad del sujeto, al concebirlo en esta época como alma y espíritu. De hecho esa adscripción a una filosofía de los valores queda, según J. Lasaga, totalmente superada en 1929, e incluso en 1927, como nos dice en nota. Pero se pregunta J. Lasaga en la misma nota: "¿Significa esto que esa ética que nunca escribió se queda sin contenidos, mera formalidad de la vocación y la autenticidad?" (n. 26, p. 151). El intento de respuesta, se aplaza a los dos "últimos capítulos" (p. 152), que deberían aportarnos el cierre del esquema de la ética orteguiana.

Pero antes hace Lasaga una incursión en el *ethos* del hombre masa, tal como está propuesto en *La rebelión de las masas*, porque en este libro encontraríamos "la mejor propedéutica a la reflexión ética orteguiana" (p. 174). Y así, a la altura de 1930, se podría establecer según José Lasaga "Un primer balance de la moral orteguiana". A esa altura de la vida, los planteamientos éticos de Or-

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

tega no cambian pero sí reciben "nuevo acomodo" en la nueva teoría de la vida, que Ortega expone a partir de 1929. Y la tesis central de José Lasaga puede leerse en este momento: "Las categorías metafísicas de madurez proporcionan los elementos para pensar analíticamente la intuición de que «salvar la circunstancia» y ser fiel a uno mismo es, en rigor, una y la misma cosa cuya síntesis se contiene en el mandato de «reabsober la circunstancia»" (p. 176). En adelante, todo el esfuerzo del texto consistirá en probar esa tesis y que ahí se evitaría "la principal y más grave debilidad que ofrecería la ética de Ortega", el subjetivismo, que consiste en confundir con nuestra "auténtica misión en la vida" el "deseo o querer" que cada uno podemos tener. Y para superar ese subjetivismo, J. Lasaga escribe, consciente "de la dificultad que encierra" (p. 176), que "el yo sólo puede reconocer su propia textura justificando su quehacer. Son sus acciones quienes revelan su identidad que ni está dada, ni es firme" (*ídem*).

Ese yo es proyecto y vocación, una vocación que nos llama a seguirla, cumpliendo el imperativo pindárico, y un proyecto que debe realizarse en una circunstancia "que nos impone unas exigencias de realidad históricamente dadas" (p. 177). Esta inspiración histórica, que tiene que lidiar con "la crisis de la cultura idealista del siglo XX, ha de añadirse a la concepción metafísica de lo real, que, al tener que salvarse, muestra la concepción de lo real como indigente. Si la primera inspiración lleva a una ética de la ilusión, volver a ilusionarse para recrear ideales, la segunda apunta "al corazón de la metafísica orteguiana de la vida individual como realidad radical" (p. 178), lo que permite la justificación de las ideas éticas de Ortega, y sobre todo de la más importante, de la ética de Ortega como "*éthos* de la autenticidad" (p. 179).

En el último párrafo encontramos encajada la ilusión con la autenticidad, así empieza el capítulo VII. La ilusión como convicción conecta al yo "con el plano de las realidades que llamamos virtuales" (p. 182), asentando el imperativo en el corazón, no en la cabeza, como lo hace el deber.

Pero aún estamos en una acción moralmente neutra, ya que para la moralidad necesitamos una segunda condición, a saber, el respeto a la realidad, que se concreta en el respeto a la vocación y a la circunstancia. El nombre de este "doble imperativo es «autenticidad»" (p. 184), de manera que el núcleo de la ética de Ortega es "un modelo realista que sostiene como punto de partida de la acción humana la ilusión" (*ídem*), decidir "de acuerdo a las convicciones íntimas", pero "sometida a una segunda cláusula, trascendente ésta a la esfera de la intimidad, la autenticidad del propio quehacer", y apostilla a esta palabra, tres palabras más que no aparecían en la tesis de 1991, "del propio mundo, en fin, de la propia vida" (p. 184). En esta vida están inscritas las líneas de perfección, que no son caprichosas ni procedentes de una naturaleza que no existe.

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

De ahí que todo se va a ventilar en la prueba de que esas líneas de perfección coincidan con la vocación, porque eso sería cumplir la segunda condición sobre la ilusión, la ilusión debe transcurrir por los cauces de una vocación en la que se salva el yo y se salvan las cosas. Todo el problema de la ética de Ortega se ventila, por tanto, en el tema de la vocación, de su autenticidad, de su reconocimiento y de su justificación, títulos de cada uno de los epígrafes de este importante capítulo.

La vida debe decidir qué hacer, más allá de la naturaleza, y lo decide en una libertad que empieza siendo esa liberación de la naturaleza, pero a la vez nos entregamos a una norma, religión, profesión, y en esa entrega el hombre se siente libre (cfr. p. 187); pero ese mandato lo hace en unas circunstancias dadas, por eso es destino, pero es MI destino, porque soy yo quien tiene que hacer mi vida, y la hago como proyecto en unas circunstancias.

El tema de la consistencia del yo como proyecto, que sólo es concreto como vocación, es el tema en que desemboca la ética de Ortega, en la que se aúnan los diversos elementos que nos han ido saliendo, porque la ejecución del proyecto reclamado por la vocación es la autenticidad, "el concepto fundamental de la ética de la razón vital" (p. 193), o como dice en la nota siguiente (n. 11, p. 195), "la clave de bóveda de su edificio ético". La vocación como algo heterónomo posibilita la autonomía moral. Reconoce Lasaga, no como problema sino como virtud, este rasgo heterónomo, que salva la autonomía, ya que no podemos renunciar a ella aunque siempre está amenazada, porque su suelo, la heteronomía de la vocación, se nos escapa, pues es "lo desconocido e inseguro de una reclamación que tiene que realizarse en el mundo" (p. 194 y ss.).

El problema está en la garantía del reconocimiento de la vocación, ¿cómo saber que "estamos cumpliendo el imperativo de autenticidad?" (p. 202). El ensimismamiento es "una primera condición del acierto moral" (p. 205), pues ahí se revela la verdad, se entiende, de la vocación, y por tanto del "programa de acción" –"que es lo que formalmente entiende Ortega por moral" (*ídem*). Pero no basta con esto, porque ya estamos en la acción. La autenticidad es asunción del propio destino, mas éste tiene dos caras: "tan «destinador» es el yo-vocación como la circunstancia" (p. 205), y ésta exige "abrirse al imperativo de la hora" (*ídem*), de manera que son las "cosas, situaciones, personas que pueblan mi mundo" (p. 206), las que "solicitan de mí su «ser mejor» y me imponen el deber de «salvarlas»" (*ídem*). De ahí viene la moralidad de la vida: "la vida es de suyo moral porque esas cosas" (*ídem*) me piden su salvación. Lo que nunca puede garantizar la seguridad absoluta. Pero con ese llamado a la solicitud de las cosas, léase, de la búsqueda de la perfección de las situaciones en que estamos, estamos recuperando una de las intuiciones sobre el contenido de la moral que ya aparecían en *Meditaciones del Quijote* y, a la vez, estamos dando

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

sentido a la virtud fundamental que Ortega propondrá en su ética, a la magnanimidad, pues ésta no es sino la "disposición del corazón a conceder a lo real su multilateralidad, sus «salvaciones»", la perfectibilidad de las cosas, de manera que la magnanimidad, el alma grande, no es sino "el principio ético que se realiza en el cumplimiento de la propia misión, esto es, pre-disposición para el cumplimiento de la vocación en la circunstancia" (p. 104); sería así la traducción a términos concretos del "principio formal de la autenticidad" (*ídem*).

Pero aún le falta un punto para rematar el esquema, el de la justificación, pero con ella se introducen algunos conceptos clave, como el de temple, que va a resultar ser el "verdadero actor moral de nuestra vida" (p. 211). La justificación es "la operación de dar razones de la propia actuación" (p. 209), y eso se hace desde la experiencia de la vida, orientada "hacia la clarificación moral en la forma de prudencia o sabiduría" (*ídem*). Se trata de rendir cuentas, pero en la propia acción, con lo que se pide un "pensamiento alerta", ante el hecho de que no haya principios *a priori,* pues todo el conocimiento es "negativo, parcial y *a posteriori*". En la acción y las decisiones morales, explícitas o implícitas, se constituye "el surco decisivo desde el que actuamos habitualmente", y que constituye el "ethos de la persona" (p. 210), desde el que emanan el estilo y espontaneidad, es decir, el temple, que así es un contenido muy importante de la vocación (cfr. p. 211), del que somos responsables.

Llegado aquí cree José Lasaga haber mostrado, pese a sus dificultades, cómo se fundamenta "sobre [el]... designio" de la vocación "una moral que no renuncia ni a postular la autonomía del hombre ni a suscitar la perfección ética" (*ídem* y ss.), que sería "el imperativo que algunos hombres sienten de ser mejores" (p. 212, cfr. *Oc*83, VIII, 566). Esta última cita es de un texto de la "Introducción a Velázquez", de 1947, que sería el mejor texto sobre el significado de "la vocación como imperativo ético" (*ídem*), que no es sino "el deber de ser uno mismo, el deber de dar a la propia vida su plenitud y perfección" (*ídem*). Evidentemente, con esto, estamos en una moral de minorías, porque de minorías es "esforzarse en hacer las cosas de la mejor manera posible" (*ídem*).

De todos modos, la vocación en que se asienta la moral sólo es firme si es justificada, con lo cual la justificación "se convierte en la clave de bóveda de la moral de la autenticidad" (p. 213). Pero no alcanzamos nunca la seguridad, y por saber esto y no desesperar, el ser humano moral es un ser elegante, que elige, y elige bien. La elegancia es a la ética de Ortega como la prudencia a la de Aristóteles, la elegancia es el arte de elegir la mejor conducta: "el elegante no es sino el hombre auténtico, el Arquero" (p. 215). Con esto hemos llegado al punto de la circunferencia en el que empieza la narración. Porque en el fondo, la ética orteguiana tanto en su exposición, como en la justificación que requiere, no es sino una narración: "la justificación no significa otra cosa que «narración», esfuerzo por dar coherencia" (p. 216).

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

3. Entre la estructura y la historia

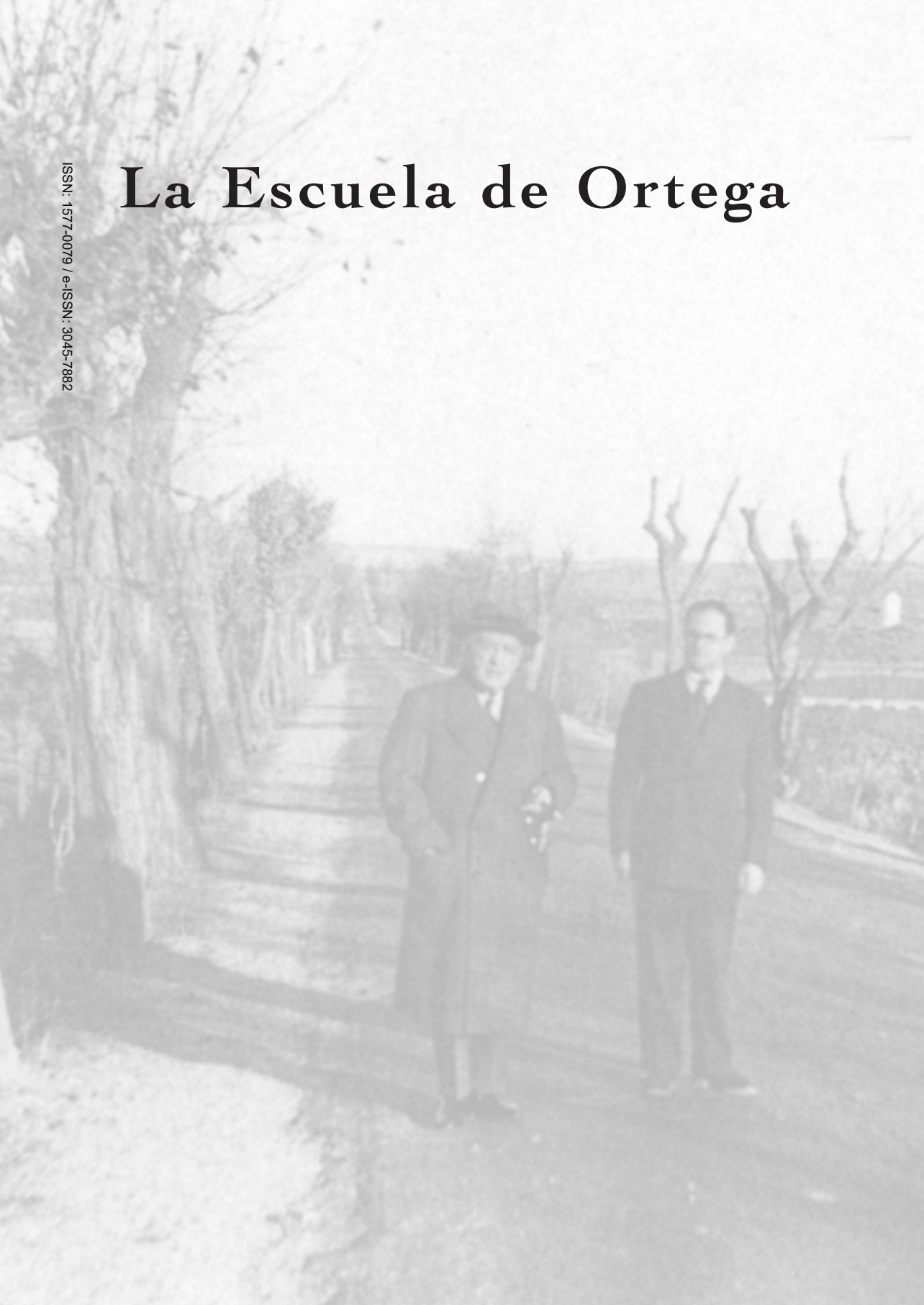
Para terminar quiero ofrecer dos breves consideraciones. La primera que en el libro *Figuras de la vida buena* se compagina perfectamente una perspectiva estructural con otra histórica. En mi opinión se trata de la única forma de acceder al pensamiento de un autor. Se trata en primer lugar de ver la estructura. En el libro se da con precisión la estructura de la ética de Ortega, que en cierta medida está ya formulada, aunque sea con algunas cosas en hueco, en la primera obra de Ortega, *Meditaciones del Quijote*. Pero la obra de una vida no es algo fijo, en ella hay ajustes, ampliaciones y cambios. José Lasaga está en su libro muy atento a las inflexiones que se dan en la obra de Ortega, incluso a salidas que podrían ser consideradas, en su opinión, como fracasadas. En todo caso hay una atención especial al intento que hace Ortega de fundar en la teoría metafísica de la vida humana los elementos de su ética, de esa ética que nunca escribió porque no lo requería. Como se sabe, esa teoría de la vida humana aparece perfectamente delimitada a partir de 1929, fecha por tanto que también respecto a la ética representa un nuevo nivel. Pero es un nivel sin rupturas, ya que se limita a reabsorber e integrar los motivos anteriores en el nuevo nivel alcanzado en esa fecha.

En segundo lugar quisiera invitar a la lectura del libro, que no se asimila de una vez, sino en sucesivos rodeos, en series dialécticas, porque en él hay puntos que sólo por lo que viene después encuentran clarificación. Y más allá, creo que su lectura y relectura será una buena oportunidad para acercarnos a una problemática que, como muestra el libro, recorre toda la obra de Ortega, pues, si algo podemos decir de esta obra, es que es ante todo una filosofía para orientarnos en la acción.

Y en tercer lugar, me gustaría, en el último párrafo y abriendo paso a reflexiones ulteriores, aludir a un punto especial: el papel protagonista que, según Ortega, tiene lo virtual en la vida humana. Ya en las *Meditaciones* se ve con claridad este papel, aunque, en la "Meditación preliminar", aplicado a la cultura o modo de ver las cosas. José Lasaga lo aplica a los ideales. Ese es uno de los puntos que deberían ser estudiados en el futuro, cómo pasar de la virtualidad que es la sustancia de toda cultura, porque ésta es sentido, a la virtualidad que es también la entraña de los ideales, porque también éstos nos marcan la dirección que queremos imprimir a nuestras acciones. Mas hay que preguntarse cuál es la diferencia, si es que hay alguna digna de ser señalada, entre una y otra virtualidad, y qué nutre a ambas virtualidades. Sería, posiblemente, una pregunta por la fundamentación tanto de la cultura como de la ética. ●

La Escuela de Ortega

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



< Ortega y Julián Marías en una excursión por la provincia de Soria. 1953.

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

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

Julián Marías y la metafísica orteguiana

Presentación de **Helio Carpintero**
ORCID: 0000-0003-2759-1704

La muerte del maestro obliga siempre a los discípulos a un esfuerzo de reflexión y evaluación de su obra. La distancia que impone la ausencia hace que emerja con fuerza la figura total de aquél, al desaparecer todos los sesgos prácticos y urgencias vitales, quedando frente a frente con su obra.

En 1955 murió Ortega, en Madrid, tras regresar allí unos años antes, después de vivir la tragedia de un exilio que le había llevado por Francia, Argentina y Portugal, en busca de un lugar donde rehacer la vida que la guerra civil española le había desbaratado.

Su regreso había hecho posible una puesta al día de su labor intelectual. En 1946 había dado a la imprenta sus *Obras completas*, nueva edición en seis volúmenes, que ofrecía una imagen bastante cabal del desarrollo y crecimiento de su pensamiento. Su decisión de permanecer alejado de la España oficial establecida por el gobierno franquista, tras la guerra, y singularmente de su universidad y su cátedra, fue acompañada de una actividad limitada a ciertas esferas de la vida cultural, entre las que se encuentra su creación de un Instituto de Humanidades, en Madrid (1948), en el que durante un par de años cobró existencia pública un grupo de investigadores e intelectuales que se posicionaron alrededor de su magisterio[1]. Al organizarlo, incorporó como codirector a un joven discípulo, treinta años más joven que él, en quien había encontrado discipulado, amistad, colaboración, y una absoluta independencia respecto del régimen político. Era Julián Marías.

[1] J. ZAMORA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002.

Cómo citar este artículo:
Carpintero Capell, H. (2006). Julián Marías y la metafísica orteguiana. *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 207-224.
https://doi.org/10.63487/reo.638

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

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

Marías había sido alumno de Ortega en la Universidad de Madrid, antes de la guerra. Nacido en Valladolid en 1914, y trasladado muy pronto a Madrid (1919), vino a encontrar en la Facultad de Filosofía madrileña el hogar adecuado para el desarrollo y consolidación de su vocación filosófica, bajo el magisterio de Ortega, y el de los otros maestros entonces reunidos en aquélla: Manuel García Morente, Xavier Zubiri y José Gaos. Al encontrarse con Ortega en persona, en octubre de 1932, comprendió que aquélla era una experiencia esencial. "Nunca dudé –escribió– que en muchos sentidos empezaba allí una etapa de mi vida". Y ello por una razón bien simple: "En aquel pensamiento me iba la vida: la vida intelectual, claro es, que cuando es auténtica no se distingue de la otra"[2].

Disponemos de testimonios varios que nos ilustran acerca de aquella amistad personal y filosófica, que iba a durar veintitrés años, y que luego perduraría en forma de discipulado y recuerdo hasta su muerte reciente (2005). En volúmenes como *La Escuela de Madrid* y una colección segregada de esos escritos, *Acerca de Ortega*, pero sobre todo en sus memorias de *Una vida presente* (1988), hay recogidos un sinnúmero de recuerdos personales del maestro: de sus clases, de sus consejos, de la visita a Lisboa que hicieron Marías y su mujer Lolita una vez acabada la guerra, del trato íntimo y continuado en Madrid tras regresar Ortega, hasta su muerte. De otra parte, en *Ortega I. Circunstancia y vocación*, y *Ortega. Las trayectorias*, ofrece una imagen profunda y personal del pensamiento de su maestro, desde una comprensión honda de su filosofía y una continuidad ideológica con ésta. Y hay, en fin, los escritos ocasionales de polémica, en defensa de Ortega, frente a ciertos ataques a su filosofía que, ya en los años cincuenta, trataban de encontrar el modo de deformarla y desautorizarla.

Recién terminada la guerra civil, exiliado Ortega e instalado en el poder un gobierno sumamente conservador e intolerante con el pasado liberal y republicano, Marías había hecho un gesto público de posicionamiento frente al nuevo régimen. Dio a la imprenta su *Historia de la Filosofía* (1941), libro que dedicaba a Ortega y a Zubiri, sus dos maestros de la ahora desmantelada Facultad de Filosofía madrileña, el uno en el exilio, y el otro forzado a trasladarse a otra universidad. Toda vinculación con el pasado republicano, político o cultural, era ahora vista negativamente. No obstante lo cual, aquel manual, que se abría con un prólogo de Zubiri, recogía el espíritu filosófico de la Facultad de preguerra, y terminaba con un capítulo dedicado a exponer la filosofía de Ortega. Sus palabras finales son bien significativas: "La historia de la filosofía se cierra en el presente, pero el presente, cargado de todo el pasado, lleva den-

[2] J. MARÍAS, *Obras*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, t. V, p. 378.

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

tro de sí el futuro y su misión consiste en ponerlo en marcha. Tal vez en el tiempo venidero no sea ya ajena a ese movimiento España, que en Ortega ha hecho suya la filosofía"[3].

Frente al esfuerzo del régimen franquista por desarraigar y dar al olvido logros culturales recientes, como la tradición liberal de la Institución Libre de Enseñanza, la generación del 98 o la obra de Ortega, Marías dedicó buena parte de sus esfuerzos a la comprensión y análisis del pensamiento de Unamuno, al estudio de la filosofía de Ortega, y a mantener vivas todas aquellas tradiciones que ahora se hallaban en peligro. Lo hizo al precio de permanecer durante muchos años en un exilio interior, y quedar fuera del mundo de la universidad, al que su vocación le llevaba. Hubo también de soportar el ver suspendida su tesis doctoral sobre *La filosofía del P. Gratry* en 1941, aunque se publicara y circulara como libro; sólo se la aprobarían tras más de una década de espera, cuando unas nuevas autoridades universitarias decidieron poner fin a tan lamentable situación.

Ortega encontró en Marías un discípulo que había llegado al fondo de su propio pensamiento, y que, además, al igual que él, estaba libre de ataduras a la nueva situación y "no tenía nada que perder". Accedió a escribir un 'epílogo' para aquella *Historia de la Filosofía*, que prologaba Zubiri, y describió la situación en una nota que hemos conocido recientemente: "Mi hijo José que desde hace unos años dirige las ediciones de la Revista de Occidente –de quien sólo queda en el aire el nombre– quería publicar la segunda edición de la *Historia de la Filosofía* compuesta por Julián Marías discípulo de Javier Zubiri y mío. Marías rogó a mi hijo que me pidiese unas páginas de epílogo. Como el libro lleva ya un prólogo de Zubiri nos reuníamos en él tres generaciones de hombres que con continuidad desusada y en estrecha relación personal se han ocupado en el desnudo e implacable mediodía de Madrid, bajo los cierzos de la vecina serranía, de intentar hacer filosofía. Íbamos, pues, a aparecer juntos y confundidos en un solo libro, simbólicamente entreverados y mixtos –porque, en efecto, el único lío que nos hemos hecho los tres es no saber ya si somos cada cual de los otros dos discípulos o maestros"[4].

Semejante 'lío de maestros y discípulos' no podía ser más elogioso para el autor del libro, ni más generoso por parte del maestro. Éste, por cierto, terminó por escribirlo, años después, y hoy prólogo y epílogo acompañan con normalidad al resto del libro en las sucesivas ediciones.

Para Marías, el libro de historia representó un movimiento gracias al cual in-

[3] J. MARÍAS, *Historia de la Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1941, p. 399.
[4] J. ORTEGA Y GASSET, *Notas de trabajo. Epílogo...* Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Alianza, 1994, pp. 38-39.

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

corporar personalmente ese pasado de ideas, y quedar así en franquía para dar el paso segundo: la construcción de su personal *Introducción a la Filosofía* (1947). Una introducción a la filosofía que iba a hacerla precisamente desde el horizonte mismo de la doctrina orteguiana de la "razón vital".

Es este un libro profundamente singular. Aunque pertenece al género de las introducciones a cierto campo del saber, la filosofía en este caso, tiene una esencial vinculación a aquella filosofía desde la que está pensado. La filosofía de Ortega, y en general todo su pensamiento, quiso su autor que estuviera radicalmente enlazado con la situación en que nacía, porque precisamente pensaba que el conocimiento es resultado de una acción que tiene sus raíces en una circunstancia, y que busca precisamente 'saber a qué atenerse' en ella. Por eso esta introducción comienza, no con erudiciones terminológicas ni revisiones históricas del tema, sino con un examen de la situación histórica precisa en que se halla quien lo escribe, que por encontrarse así 'necesita' filosofar. Representa, por tanto, un caso ejecutivo de la filosofía en que se mueve y a la que aspira: un saber de lo real desde una perspectiva precisa, también real.

En ese sentido, la *Introducción* ofrece una construcción pensada desde los conceptos propios de la concepción de Ortega, sin quedar por otra parte reducida a una mera exposición didáctica de los mismos. Cabría decir que está inspirada en el precepto famoso de John Dewey, aplicable a toda la educación en general: 'aprender haciendo' –en este caso, aprender filosofía justamente filosofando. Cumpliría también la enseñanza kantiana: no tanto aprender filosofía, sino aprender a filosofar. Y, añadiría yo, a filosofar 'según la razón vital'. Marías habría así llevado a término el primer 'texto' de filosofía orteguiana, en que esas ideas habrían sido no ya descritas, sino utilizadas para obtener una comprensión en profundidad del núcleo de problemas centrales de la filosofía.

Una síntesis metafísica

El artículo que aquí se ofrece es uno entre muchos otros posibles. La razón de mi preferencia al seleccionarlo es clara: ofrece una apretada síntesis del núcleo metafísico de Ortega, a su vez núcleo intelectual de su gran obra de pensamiento.

Ortega escribió en cierta ocasión que toda buena metafísica debía ser "metafísica de bolsillo"[5]. Así cumpliría la pretensión de dar idea acerca de lo que es la realidad a cuantos necesitan ponerse en claro respecto de tales ultimidades. Es lo que ofrecería, de modo paradigmático, la *Monadología* de Leibniz, a propósito de la cual haía el comentario.

[5] *Oc*83, III, 432.

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

Este artículo de Marías, escrito tiempo después de su *Introducción*, logra presentar en forma sintética, diríamos que 'en edición de bolsillo', el núcleo de ideas que caracterizan la posición de Ortega.

Toda su filosofía está determinada por su idea de la realidad, es decir, por su concepción metafísica. Y ésta, según Marías, marca el advenimiento de una etapa nueva, precisamente porque ha dado un nuevo sentido de lo que es realidad. Ello representa un 'punto de inflexión' en la historia de la metafísica.

Ortega ofrece un resumen de tales inflexiones en *¿Qué es filosofía?*, el curso de 1929 –un curso que Marías, a sus quince años, no siguió, y pudo en cambio leer sólo en 1958, ya como libro póstumo. Y, con ciertas variaciones de peso, también lo volvemos a hallar en las lecciones que dio en el curso 1932-1933, publicadas ya como *Unas lecciones de metafísica* (1966).

El esquema es sencillo. Se contiene con gran claridad en *El Espectador IV*, en su ensayo "Las dos grandes metáforas". La primera respuesta corresponde a la llamada 'realidad' del 'realismo'. La realidad ha sido, durante un tiempo, la *res* o cosa, consistente y resistente, rica en sustancia, o ser *en sí;* precisamente porque ya es en sí, puedo yo encontrármela frente a mí; y encuentro ante mí lo que antes ya era, previamente y aparte de mí.

Ésta ha sido cuestionada desde el 'idealismo'. Aquí tenemos uno de tales puntos de inflexión. Es la segunda respuesta: 'realidad' será por lo pronto algo que hallo yo, y que en esa medida depende de mí. Su dependencia termina por ser vista como siendo la misma que tiene la idea pensada respecto de la mente que la piensa: la idea o ideas que dependen del 'yo'. Este es el horizonte en que se gesta la filosofía de Ortega.

Ésta tendrá como primer objetivo el 'salir del recinto encerrado del yo' para recuperar el 'plain air', o como dirá en varias ocasiones con palabras del Dante, "*a riveder le stelle*", a ver las estrellas: la superación del idealismo[6]. Nos las habemos con una nueva inflexión.

La inflexión orteguiana consiste en descubrir que todas las realidades 'cosistas' y la realidad de mi propio yo, objetos o algos que encuentro y puedo describir, se me muestran como reales al encontrármelos 'en mi vida'. Están pues dados dentro de una estructura u organización, que es además de índole procesual, y que, antes de que la analicemos o conceptualicemos, se nos muestra como 'mi vida', esto es, 'yo viviendo y haciendo algo con las cosas', 'lo que hago y lo que me pasa', lo que llama Marías "la organización real de la realidad"[7]. Es la estructura o ámbito real donde toda otra realidad ha de darse pa-

[6] A. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982.

[7] *Obras*, ob. cit., t. II, p. 401.

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

ra serme tal. Y esto, dice Marías, le ha llevado a ver que lo que es realidad ahora se desdobla en: 1) la estructura, ámbito, organización donde *todo* está aconteciendo, a saber, mi vida, a que llamará 'realidad radical' –porque todo se ha de dar o presentar radicando en ella–; y 2) 'realidades radicadas', esto es, la totalidad de realidades –el mundo y yo mismo–, que se dan en aquella primera. *Primum vivere, deinde philosophari*; lo primero, vivir, luego todo lo demás. Pero ahora con un sentido mucho más radical: lo primero es, desde luego, 'vivir', pero no hay ningún 'vivir' impersonal, no hay un 'vivir' sin sujeto: es siempre, y en sentido recto, 'yo viviendo con lo que me rodea'. (Ya William James dijo en cierta ocasión[8] que el hecho radical parecería ser 'se piensa', expresión muy cercana a esta otra de 'se vive', si no fuera porque no hay tal impersonal, dado que es siempre 'yo pienso', o lo que aquí es más correcto, 'yo vivo en situación').

Caracteres de mi vida

Esta realidad de mi vida no es realidad 'tipo cosa', ni 'tipo sujeto': es, podríamos decir, realidad 'tipo estructura'. Por eso lleva consigo una serie de determinaciones que son ajenas a los objetos-tipo cosa y a los objetos-tipo sujeto. Sus categorías son nuevas respecto de la metafísica tradicional.

Es, anota Marías, un quehacer, un quehacer circunstancial, situado en un aquí y un ahora. Y un quehacer caracterizado a la vez por su forzosidad –yo tengo que hacer mi vida, haciendo una u otra cosa pero siempre algo–, y a la vez por su libertad –soy *por fuerza* libre–, y he de decidir lo que voy a hacer en el instante siguiente –es futurición. Es, justo por eso, plasmación de un 'proyecto', de aquello que quiero ser y quiero hacer, aquello que prefiero entre otras posibilidades, y que por eso en un modo u otro puedo y debo justificar, por lo pronto ante mí mismo.

Cuanto entra en mi vida tiene primariamente una condición dinámica: el sujeto como 'proyecto' o 'presión', el mundo como 'facilidad o dificultad', se trata de 'fuerzas' en relaciones funcionales de interacción respectiva. Por todo ello, dice Ortega, y comenta Marías, "la vida humana no es una cosa". Cierto que hallo 'cosas naturales', e incluso reconozco la existencia de una "estructura" estable que condiciona mi propia realidad, y cuyo sentido primario es el de mi corporeidad. (Marías recuerda aquí la expresión orteguiana de "centauro ontológico" que usó su autor en *Meditación de la técnica*: "[el hombre] es a un tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico, que media porción de él está inmersa… en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de

[8] *Principles of Psychology,* 1890, p. IX.

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

ella"[9]. El análisis de esa dimensión natural, empírica, con que se realiza la vida humana, la ha desplegado con singular finura Marías en su *Antropología metafísica* (1970), centrada en torno a lo que llama 'estructura empírica' de esta vida humana, cuya 'estructura metafísica' hallamos sintéticamente representada en el artículo presente que comentamos).

Por eso, al tratar de pensar la vida, –siempre vista como 'vida biográfica', no como 'vida natural, orgánica, biológica'–, Ortega ha tenido que pensar en un "ser indigente", y no en un "ser eleático" o "ser suficiente": y ha tenido que introducir entonces en el curso del pensamiento un nuevo punto de inflexión.

La comprensión de las realidades radicadas exige, al verlas desde el nuevo nivel, que se las contemple precisamente desde la realidad radical, desde mi vida. Porque es en ésta donde cobran un sentido, justo porque es en ésta donde tienen un 'papel'. Por ello la vida, mi vida, que puede explicar y analizar los objetos mediante la razón abstracta, ha de recurrir a la comprensión de aquellas realidades 'irreductibles', las que nos 'interesan por sí mismas', en su singularidad –la realidad de la vida, de la historia, de la persona–, a partir de la misma vida: "la vida misma funcionando como *ratio*", dice Marías, la "razón vital".

La metafísica de Ortega, en el escorzo que de ella nos ofrece el artículo presente, contiene a su vez el objeto propio de su investigación –mi vida, la vida humana–; el método de indagación –la razón vital–, y el fin en ella buscado –el radical saber a qué atenerse que la filosofía, al poner la realidad en su verdad (*alétheia*) permite alcanzar al hombre.

Una nota sobre el contexto intelectual

En su apretada síntesis, no deja de ofrecer este artículo al lector ciertas claves contextuales del marco teórico que corresponde al pensamiento de Ortega.

La singularidad de la realidad de la vida humana, y su irreductibilidad a los conceptos del realismo y del idealismo, nos recuerdan la superación orteguiana propuesta al hilo de las dos grandes metáforas –en el ensayo antes citado–, doctrina que Ortega formulara ya en 1916, primero en Madrid y luego en Buenos Aires. Hombre y mundo, o mejor, sujeto y objeto, deberían ser pensados, no como la tabla de cera (*ekmageion*) donde dejan huella los objetos exteriores (realismo), ni como 'el continente y su contenido' (imagen propia del yo y sus ideas, del idealismo), sino como Cástor y Pollux, *dii consentes*, distintos aunque inseparables, metáfora que ya encontramos en *Investigaciones psicológicas*[10], y en el aún más reciente volumen *Meditación de nuestro tiempo*, donde ve la luz el curso bonaerense de 1916[11].

[9] *Oc*83, V, 334.
[10] Madrid: Revista de Occidente en Alianza, 1982, p. 80.
[11] Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 166-167.

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

Pero hay más detalles. Porque es que la singularidad de la vida humana se había ido barruntando y entreviendo por varias caminos: el bien conocido 'camino alemán' de Fichte a Dilthey, o el menos sabido 'camino francés', de Turgot hacia Laromiguière, Maine de Biran –sobre todo, Maine de Biran– y, en fin, el P. Gratry, y más adelante Bergson. Y también se recuerda la proximidad, sin identidad, que reúne a 'mi vida' con la estructura heideggeriana del *Dasein* –que es estructura de subjetividad, pero no estructura de 'yo y circunstancia', como lo es aquélla–; sin olvidar el 'camino español', del que Unamuno representa su nombre máximo como precedente y estímulo y excitante de la reflexión orteguiana.

También hay referencias a la actitud de 'vuelta a las cosas mismas', de ir a "señalar con el dedo la realidad tal como la encuentro", actitud bien aprendida por Ortega en la fenomenología de su maestro Husserl (la relación de Ortega con Husserl la encontrará el lector curioso del artículo presente hojeando unas pocas páginas después, en el volumen *La Escuela de Madrid*, otro artículo publicado al año siguiente (1956), "Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología", donde temáticamente Marías examina de qué modo y por qué camino Ortega, apenas asumida la fenomenología, vino a superar su condición idealista al criticar e ir a fondo en la tesis husserliana de la 'epokhé' –en un trabajo de 1914, el 'Ensayo de estética a manera de prólogo'–; muchos años después, al escribir su libro sobre *La idea de principio en Leibniz*, Ortega recordaría aquella antigua crítica, presente en algún otro de sus escritos).

Y, en fin, no falta alguna referencia a un cierto pensamiento europeo ("algunos filósofos de la generación más joven") que podría parecer próximo a las ideas de Ortega, a quien sin embargo no se cita. La fórmula enigmática empleada por Marías tal vez pudiera serlo menos si consideramos que también en el libro en cuestión que manejamos (*La Escuela de Madrid*) se incluyen las páginas de otro trabajo, "Presencia y ausencia del existencialismo en España", en que reflexiona sobre la mayor o menor proximidad de esta doctrina a las reflexiones muy anteriores de Unamuno y de Ortega, y cabría pensar que ahí tal vez esté la clave de esta levísima alusión incluida en el artículo que hemos seleccionado para su reedición.

Final

Es evidente la esencial sintonía del pensamiento filosófico de Marías con las tesis básicas de su maestro Ortega, y su coincidencia en la afirmación de 'mi vida' como realidad radical, y de la 'razón vital' como método de la metafísica con que se analiza y contempla aquélla. La presentación de este artículo no es, a mi

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

juicio, el lugar adecuado para entrar en consideraciones sobre los desarrollos propios del pensamiento de su autor. Con todo, alguna referencia ya va hecha a sus aportaciones en el terreno de la antropología, y su idea de "estructura empírica de la vida humana", posiblemente su mayor aportación a la filosofía de la "razón vital".

Sí conviene, no obstante, notar que la filiación orteguiana del pensamiento de Marías no es primariamente una relación erudita, ni se mueve básicamente en el nivel de la filosofía como 'saber escolar' o disciplina académica. A Marías, como a Ortega, como a aquellos que importa la filosofía por lo que tiene de saber con que se trata de responder ante "un tribunal de náufragos" –singular expresión de Ortega–, le han importado todas estas tesis justamente porque desde ellas se ha esforzado por pensar y clarificar la realidad. En una medida muy alta, creo que Marías ha coincidido con Ortega no sólo en las tesis filosóficas, sino en la idea radical que ambos se han hecho de la filosofía como saber vital, de raíz circunstancial, lo que en ambos casos querría por eso decir 'de raíz española'. Por eso, frente a otros trabajos más 'escolares' o 'eruditos' suyos, he preferido éste, escrito con la pasión y el dolor que la muerte de Ortega supuso al autor, y con la coherencia y empuje de un único movimiento mental, en el que supo plasmar su visión sistemática y sintética de aquella metafísica en que él mismo había venido a coincidir, filial, discipular, a la vez que personal y creadoramente, con su maestro Ortega: un texto paradigmático del sentido que puede darse a la expresión "Escuela de Madrid".

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

JULIÁN MARÍAS

La metafísica de Ortega

Desde hoy el mundo tiene menos luz y España ha perdido su torre más alta; creo que también la más honda y nutricia de sus raíces. El 18 de octubre de 1955 murió Ortega; de la orfandad que esto va a ser para todos nosotros, tardaremos en darnos cuenta; pero por mucho más tiempo seguirá dándonos Ortega la riqueza incomparable de su realidad, y ganando –no para él: para España y para la verdad– batallas después de muerto.

Lo que Ortega ha sido en este medio siglo pocos lo saben, tal vez nadie; lo que sin él hubiera sido la España del siglo XX es difícil de imaginar. En todos los órdenes sin excepción ha dejado su huella, nos ha configurado más que otro hombre individual cualquiera, más de lo verosímil, más de lo creíble. Hacer la cuenta de nuestra deuda colectiva con Ortega será tarea larga y que reclamará una hora más serena. Pero importa recordar –y esto desde hoy– que la acción de Ortega sobre España, y desde ella sobre el resto del mundo, se ha nutrido siempre de lo más profundo de su intimidad, de aquel estrato último de su persona que a fuerza de ser personal era transpersonal, aquél en que pudo gestarse esa casi impalpable realidad que es una metafísica: aunque parezca extraño, lo que más falta ha hecho a España en toda su historia, lo que puede abrir nuestras mejores esperanzas, si es que nos es lícito tenerlas.

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 12/13. 2006
mayo y noviembre

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

Porque una metafísica es una idea de la realidad. Cada metafísica es distinta de las demás porque ha descubierto y explorado una realidad nueva, o por lo menos la ha mirado desde una perspectiva que antes no se había ensayado y que manifiesta un nuevo aspecto suyo, una nueva dimensión que no era conocida. "Yo sólo ofrezco *modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas", dijo Ortega, todavía mozo, al frente de su primer libro, y hay momentos en la historia de la filosofía en que el cambio es mayor, quiero decir de otro orden de magnitud: no basta ya añadir a la visión previa de la realidad la de otras regiones u otros aspectos de lo real, hasta ahora desatendidos o ignorados: ocurre que el sentido mismo de la realidad se convierte en cuestión. El problema no es ya saber cuáles son las realidades más importantes, ni siquiera cuál es la realidad primaria, sino algo más grave: independientemente de la jerarquía de las realidades cualesquiera, hay que saber qué es *realidad*, cuál es la significación de la palabra "realidad". En esos momentos la filosofía experimenta una inflexión decisiva; comienza una de sus etapas, una de las grandes articulaciones de su historia.

No se trata tanto de una estimación, de un juicio de valor, como de una determinación real, de una localización histórica. Porque hay que decir que esas inflexiones de la filosofía no se deben nunca simplemente a la genialidad personal de los filósofos, que es ciertamente necesaria para llevarlas a cabo, sino que son impuestas y exigidas por la situación a que el hombre ha llegado, y por eso son preludiadas, anunciadas, ensayadas por la época entera. Por otra parte, sucede muchas veces que una nueva idea que ha surgido en el área histórica, suscitada por un cambio radical de situación, no alcanza su madurez filosófica, no se realiza de modo satisfactorio, no se logra. Piénsese, por ejemplo, en la idea de realidad cuya génesis se encuentra en la situación general definida por el cristianismo, y que espera aún su elaboración filosófica adecuada, la que le permitiría desarrollar sus posibilidades intelectuales, que han sufrido durante siglos toda suerte de interferencias capaces de enmascarar y desfigurar la faz verdadera de esa idea de lo real.

Pues bien, la innovación filosófica de Ortega –que, por cierto, representará una posibilidad extremadamente valiosa si algún día se intenta en serio esa elaboración– es de un orden de magnitud sumamente preciso o, si se prefiere, está claramente localizada en la historia del pensamiento: está situada en el centro de una de esas inflexiones. Sea lo que quiera de la cuestión de hasta dónde se lleve esa idea de la realidad –se trata de la tarea de varias generaciones–, lo cierto es que su descubrimiento inequívoco y riguroso corresponde a Ortega.

Se trata de saber a qué atenerse acerca de la realidad. Saber a qué atenerse es para Ortega la forma primaria y decisiva del saber. El realismo y el idealismo partían de la misma noción de realidad, y su oposición afectaba, sobre to-

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

do, a la prioridad de una realidad respecto a las otras. Realidad quería decir cosas, *res*, extensa o pensante, siempre se trataba de una cosa, cuyo carácter de tal permanecía inmutable. En el fondo, se trata de ser *en sí –per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur*, dirá Spinoza siguiendo a Descartes–, porque hasta el *yo* de los idealistas se concibe como un "en mí".

Ortega introdujo la distinción entre *realidad y realidades radicadas*, es decir, que tienen su raíz en la primera, y que se constituyen como realidades en el área de la realidad radical. La realidad radical no son las cosas, no es el yo; es nuestra vida. Mejor aún, *mi vida*. Toda realidad, efectiva, o presunta, o ficticia, o aun imposible, en la medida en que los imposibles tienen alguna realidad, aparece en mi vida, es allí donde la encuentro. Y del otro lado, la realidad radical es lo que queda cuando elimino, de todo lo que encuentro, aquello que he puesto yo como teoría, interpretación o idea.

Al decir que la realidad radical no es ni las cosa ni yo, sino la vida, Ortega se aparta, al mismo tiempo, del realismo y del idealismo y del fundamento que es común a uno y otro, porque no propone una tercera cosa, sino algo que *no es cosa*, y con ello llega a un sentido nuevo de la expresión "ser real".

Pero se podría acaso objetar que si decimos que la realidad radical, más allá de todas las teorías, es nuestra vida, proponemos una teoría más. No se trata de teoría; es una simple constatación, porque la vida es lo que encontramos, querámoslo o no, cuando suprimimos todas las teorías. "Vivir –dice Ortega– es lo que hacemos y lo que nos pasa." No se trata de teoría, sino de señalar con el dedo la realidad tal como la encuentro, tal como me obliga a hacer teorías para saber a qué atenerme y vivir en ella.

¿Qué es lo que encuentro? Me encuentro a mí mismo con las cosas, rodeado de ellas; yo y las cosas en torno mío; si lo decimos en latín podemos decir que la vida es "yo y mi circunstancia", *circum-stantia*, las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor (*Meditaciones del Quijote*, 1914). ¿Se trata de una adición de dos términos, yo y las cosas? No, porque lo primario es la vida, lo que yo hago con las cosas. Vivir en el sentido de vida humana, que no es por lo pronto biológico, sino biográfico, significa hacer algo entre las cosas y con ellas, y eso que hago es precisamente mi vida. La vida me es dada, pero no me es dada hecha, sino por hacer, como una tarea. Yo no soy el creador de mi vida; me he encontrado un día viviendo, sin haber sido previamente consultado, y en cada instante tengo que hacer algo para vivir. La vida es algo que hacer, es un *quehacer*; las cosas y el yo sólo son elementos parciales y abstractos de mi vida; esto es lo que yo *hago* con ellos, un drama con un personaje, un argumento y un escenario, que llamo *mi vida*.

Lo que tengo que hacer está condicionado por las circunstancias, que por lo pronto no son más que facilidades y dificultades, que llegarán a ser la fuente

de mis posibilidades. Pero las circunstancias, que limitan mi vida no la deciden, no pueden definirla; soy yo quien tiene que decidir en cada instante hacer una cosa u otra entre las que me están ofrecidas o propuestas; tengo que tener un proyecto vital, una imagen más o menos vaga del argumento de mi vida, un programa o pretensión que me constituye y que me permite elegir a cada instante entre mis posibilidades. Pero hay que observar que las posibilidades no me están dadas. Resultan de la proyección de mi proyecto sobre las circunstancias.

Vivir, para el hombre, consiste en encontrarse sumergido o inmerso en una situación, súbitamente y sin saber por qué, dice Ortega, proyectado a un mundo, un medio o ambiente inalienable, que es el del momento presente. El hombre tiene que hacer siempre y en cada instante algo, justamente para seguir siendo él mismo; y esa tarea no le es impuesta por las circunstancias, como el repertorio de sus discos le es impuesto al gramófono o la trayectoria de su órbita a un astro, sino que el hombre tiene que decidir por sí mismo en cada instante y en vista de las circunstancias lo que va a hacer, es decir, lo que va a ser después en el futuro. Y esta decisión es absolutamente irrenunciable: nadie puede sustituirme en esta faena de decidir por mí mismo, de decidir mi vida, porque si confío en la decisión a otro, tengo que decidir a cada instante hacerle caso, seguir su decisión.

Esto quiere decir que para poder vivir, para decidir, es decir, preferir una posibilidad a otra, tengo que *justificar* por qué. La vida es necesariamente justificación y por tanto responsabilidad, es intrínsecamente moral. La moralidad de la vida no es algo que se le añade, una especie de barniz, sino una condición absoluta. Todo hacer humano, y la vida como conjunto, es necesariamente moral –quiero decir moral o inmoral –. Y el hombre es *necesariamente libre.* Un texto de 1935 (*Historia como sistema)* es de lo más claro: "El hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama –su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras facilidades y puras dificultades para existir. El existir mismo no le es dado «hecho» y regalado como a la piedra… frente al ser suficiente de la sustancia o cosa, la vida es el ser indigente, el ente que lo único que tiene es, propiamente, menesteres… Este programa vital es el *yo* de cada hombre, el cual ha elegido entre diversas posibilidades de ser que en cada instante se abren ante él… Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Esto es lo único que encuentro y que me es dado: la cir-

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

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

cunstancia… El hombre es novelista de sí mismo, original o plagiario. Entre esas posibilidades tengo que elegir. Por tanto soy libre, entiéndase bien, soy *por fuerza* libre, lo soy quiera o no. La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el cual aparte y antes de ejercitarla, tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad." En 1933, Ortega había dicho: "Si recapacitan ustedes un poco hallarán que eso que llaman su vida no es sino el afán de realizar un determinado proyecto o programa de existencia. Y su «yo», el de cada cual, no es sino ese programa imaginario… He aquí la tremenda y sin par condición del ser humano, lo que hace de él algo único en el Universo… Un ente cuyo ser consiste, no en lo que ya es, sino en lo que aún no es, un ser que consiste en aún no ser… En este sentido el hombre no es una cosa sino una pretensión de ser esto o lo otro."

Se pensará que la simiente de estas ideas de Ortega ha producido una rica cosecha en Europa. Y a veces sorprende el "azar" por el cual algunos filósofos de la generación más joven, cuyas doctrinas son con frecuencia una paráfrasis –mezclada con errores– de los pasajes que acabo de citar, parecen ignorar el nombre de Ortega, que los escribió diez o veinte años antes en el mejor español de nuestro tiempo.

La vida humana no es una cosa. Decimos, sobre todo desde el cristianismo, que el hombre es persona, pero toda la tradición intelectual de Occidente, con pocas excepciones, se obstina en pensarlo como una cosa, con conceptos válidos sólo para las cosas. Al no ser ni una cosa ni una simple "actividad" dimanante de una "naturaleza" fija, se trata de una realidad bien diferente y que obliga a buscar conceptos nuevos para pensarla. Hay que hacer una transformación de la lógica y de la idea misma de razón, por consiguiente de la idea del ser, e incluso –y esto es lo decisivo– ir más allá de esta idea. Sólo una idea eleática del ser permitiría comprender desde este punto de vista la realidad de la vida, que es algo por hacer, y no sólo en el sentido de que el hombre tiene que "realizarla", sino que tiene que imaginarla o inventarla previamente: vivir, suele decir Ortega, es faena poética.

Cuando Ortega dice que el hombre no es cosa, que no tiene "naturaleza", sino historia, no quiere decir que no haya nada constante y universal en el hombre, sino que no tiene naturaleza en el sentido de las cosa y que , en la medida en que *tiene* naturaleza, no se identifica con ella. El ser del hombre, ha escrito, es a un tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico; la realidad humana tiene una estructura inexorable. El hombre está determinado por su "naturaleza", en la medida en que es un animal, un vertebrado superior,

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

dotado de un psiquismo, y todo ello sometido a las leyes de la física, la biología o la psicología; pero la vida humana no se identifica con esos elementos naturales: es *lo que yo hago con ellos*.

Esta *vida humana* –que no es el "yo", ni el "hombre", ni la "existencia", ni el "*Dasein*", cuya teoría no es una propedéutica para la metafísica, sino la metafísica sin más– es el "lugar" o el "área" en que la realidad como tal se constituye. Todo lo que se puede llamar *real* aparece de alguna manera en mi vida, incluso si *eso que es real* trasciende de mi vida y hasta es su causa; el cuadrado redondo o el color inextenso "aparecen" o "están radicados" en mi vida, pero no "están" en mi vida, porque coexisten en ninguna parte, ni en el mundo físico, ni en el mundo de los objetos ideales, ni en el mundo de la ficción.

Esta idea de la vida que descubre una realidad nueva, obligó a buscar un nuevo método. El descubrimiento de la vida humana como tal ha sido lento y penoso. Al lado de los nombres mejor conocidos de Fichte, Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Bergson, hay que añadir toda una línea de pensamiento francés que comienza en Turgot y d'Alembert, continúa en la obra de Laromiguière y Degérando, alcanza una primera madurez en Maine de Biran y el padre Gratry. Todos estos filósofos han tenido más o menos conciencia de la necesidad de encontrar una vía de acceso a esa realidad evanescente, fugitiva, siempre haciéndose, que se llama la vida o la historia. En el fondo se trataba de una crisis de la idea de conocimiento que había dominado en las ciencias de la naturaleza: la razón como explicación ". Conocer es explicar, *ex-plicare*, desplegar, explicitar lo que está envuelto implícito, en suma, *reducir* la cosa a sus elementos, causas o principios, lo cual nos permite manejarla" –con las manos o con el pensamiento–. Pero al reducir algo a sus elementos o principios, tengo esos elemento, pero en cambio pierdo la cosa; y tan pronto como se llega a realidades que interesan ellas mismas, que son *irreductibles*, el conocimiento explicativo ya no es suficiente; es el caso de la vida y de la historia; y como la razón se identificaba con el pensamiento explicativo –razón pura, razón geométrica, razón físico-matemática–, se llegó a un irracionalismo perfectamente razonable, cuyo representante español más ilustre fue Unamuno.

Hace cuarenta y un años, en 1914, Ortega publicaba su primer libro: *Meditaciones del Quijote*; bajo este título se escondía el bosquejo de una metafísica, es decir, de una teoría de la realidad y su conocimiento. Allí estaba la primera formulación de su idead de la vida –"yo soy yo y mi circunstancia"– , la tesis de que "la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre", la afirmación de lo individual, concreto y espontáneo, por oposición a lo abstracto, genérico, esquemático –"el martillo es la abstracción de cada uno de su martillazos"–, una teoría del concepto, una interpretación de la verdad como *alétheia* o *apokalypsis*, descubrimiento, desvelamiento, revelación, quitar de un

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

velo o cubridor –trece años antes que Heidegger –; y, sobre todo, el postulado de una nueva idea de la razón, *la razón vital*.

Ortega se vuelve ásperamente contra la oposición entre la razón y la vida, que le parece una especie de pereza mental: "¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mimo linaje que el ver o el palpar!" Esta idea es el núcleo de la filosofía de Ortega, sin ella, hubiera sido uno de los filósofos que han explorado la vida humana, acaso cercano al existencialismo, parte de cuyas verdades anticipó largos años, pero no hubiera llegado a una metafísica como teoría de la realidad radical, más allá de todas sus interpretaciones, y por tanto más allá de la misma idea del ser. Y esa realidad radical es mi vida; no como "*Dasein*", existencia o subjetividad, sino como lo que he llamado alguna vez "la organización real de la realidad" (*Idea de Metafísica,* Buenos Aires, 1954).

El irracionalismo, que en el siglo XIX era bastante razonable, no tiene más que una dificultad: es imposible. No se puede uno pasar sin la razón, simplemente para vivir, si se es hombre. Porque la vida no me es dada hecha; no dimana de estructuras dadas, por ejemplo de un sistema de instintos; la vida no es una *reacción* más o menos automática a un estímulo (acaso fue Maine de Biran el primero que vio esta condición del hombre), es siempre elección, decisión, invención, anticipación imaginaria o proyecto de lo que voy a ver en el futuro. (Quiero decir entre paréntesis que no todo es selección en la vida humana, como se dice a veces, no sin "precipitación y prevención"; hay dos elementos decisivos de mi vida que no he elegido: uno, mi circunstancia –mi cuerpo, mi psiquismo, el mundo físico, mi país, mi clase social, mi tiempo, mi horizonte–; el otro, mi vocación, que no elijo, que me es propuesta; ciertamente siempre hay elección, porque tengo que decidir lo que voy a hacer con mi circunstancias, y elijo también ser fiel o infiel a mi vocación, pero no elijo ni la una ni la otra.). Y para decidir, para elegir, tengo en cada instante que justificar mi elección, y por tanto *dar razón* de mi situación entera, saber a qué atenerme respecto a ella en su conjunto, aprehender la realidad en su conexión, lo cual es rigurosamente la definición de la razón que he propuesto.

El primer sentido de la expresión razón vital es éste: la razón que necesito para decidir, es decir, justificar mi elección, en suma, vivir. Pero hay otro sentido aún: razón, comprender, entender, quiere decir hacer entrar algo en el movimiento interior de mi vida, darle una función o papel dentro de ella. Es la vida misma la que da razón, es el órgano del conocimiento, *instrumentum reddendi rationem*. La razón vital es la vida misma funcionando como *ratio*.

Y esto no es más que el punto de partida de la metafísica de Ortega. Sólo sus obras ya publicadas representan la aportación más honda y original a la filosofía que se ha hecho en cualquier país dentro de nuestro siglo, y sabemos que una parte de la obra de Ortega, quizá la mejor de ella, está aún sin editar.

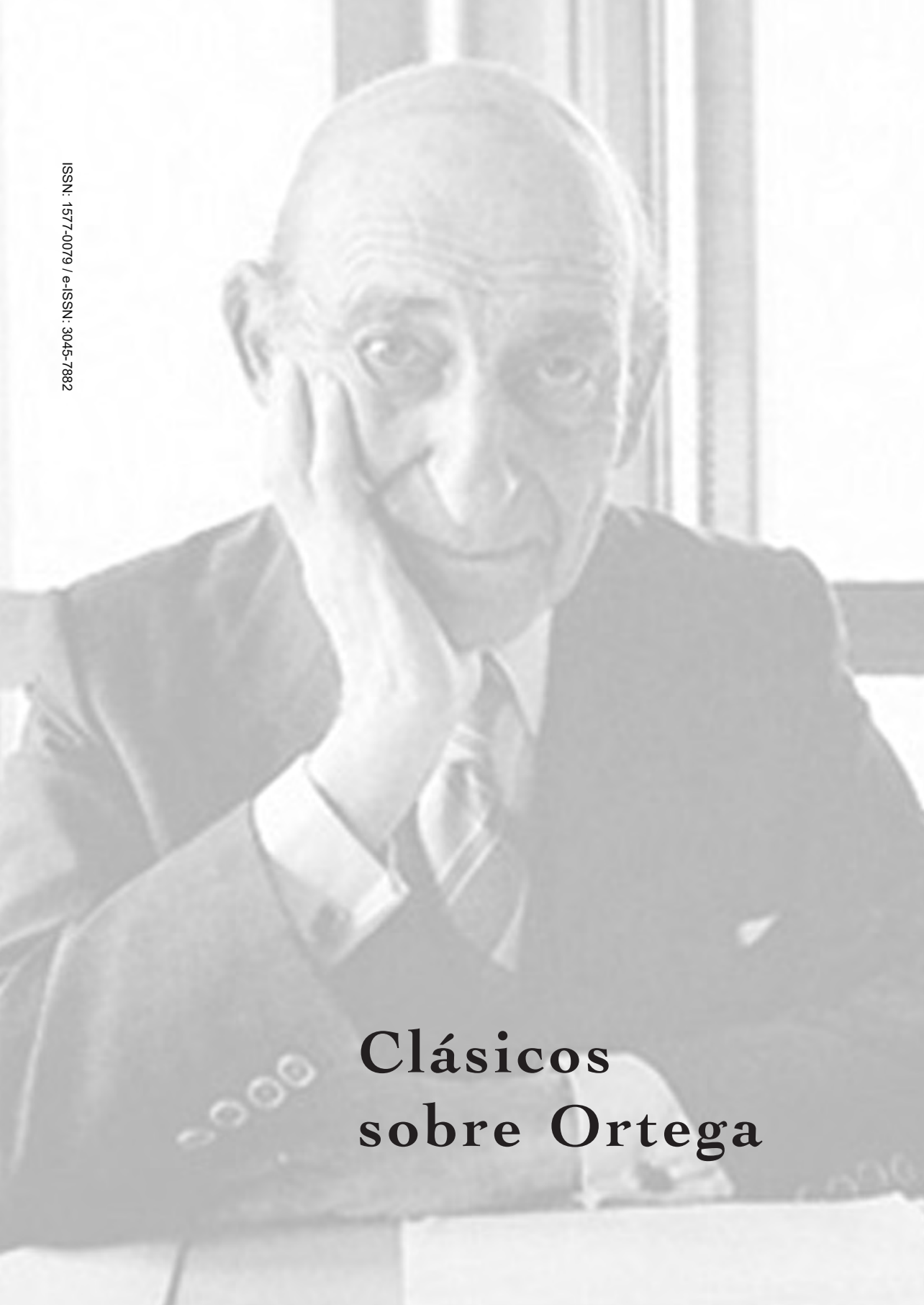
De lo que todavía hubiera podido hacer, en los años que hubiera podido vivir, no me consolaré nunca. Pero tengo al menos la seguridad de que, como escribí una vez hace quince años, España en Ortega ha hecho suya la filosofía, y por él y por los que sepan ser dignos de su herencia tendrá un puesto en su historia.

Madrid, 1955.

Reproducido de Julián Marías
La escuela de Madrid.
Buenos Aires: Biblioteca de la Revista de Occidente-
Emecé editores, 1959.

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

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



Clásicos sobre Ortega

< Raymond Aron.

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

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

Raymond Aron escribe sobre Ortega y Gasset a sus setenta y ocho años de edad

Introducción de **José Lasaga Medina**
ORCID: 0000-0001-8825-9874

El texto que el prestigioso intelectual, profesor y periodista escribió poco antes de morir estaba destinado a ser leído como conferencia en la Fundación-Instituto Universitario José Ortega y Gasset en mayo de 1983. Sin embargo el viaje no llegó a realizarse, suponemos que por problemas de salud. Permaneció inédito hasta que cinco años después, en su número de invierno del curso 1987-1988 lo publicara la revista *Commentaire*[1], fundada por el propio Aron en los años sesenta. Entre nosotros lo publicó el diario *ABC* y que yo sepa, no ha sido reeditado hasta la fecha.

El autor y el tema son lo suficientemente "principales" como para que haya que dar alguna explicación de por qué los traemos a esta sección.

El lector advertirá que el texto, además de cumplir sobradamente la promesa incoada en el título, un estudio crítico sobre el libro de Ortega sobre las masas, tiene otros atractivos. En los párrafos que sirven de introducción se hace

[1] *Commentaire*, Invierno 1987-1988, vol. 10, n. 40, pp. 733-740. El ensayo de Aron titulado "Ortega y Gasset et la revolte des masses", aparecía en una sección titulada "Les clasiques de la liberté" *(XX)* e iba seguido de un ensayo firmado por Michel Pasquet titulado "En l´honneur d´un vivant: Ortega y Gasset (1883-1955)", pp. 741-749.

Cómo citar este artículo:
Lasaga Medina, J. (2006). Raymond Aron escribe sobre Ortega y Gasset a sus setenta y ocho años de edad. *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 227-242.
https://doi.org/10.63487/reo.639

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

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

eco Aron de la situación de Ortega en el medio intelectual francés, que es de absoluta ausencia. Lo fue antes de la fecha en que escribe y lo ha sido después, a pesar de los esfuerzos de algunos editores, entre los que estuvo Albert Camus, que propuso a Gallimard la edición de las obras completas del filósofo español, y de algunos estudiosos de su obra. Incluso entre los hispanistas, excepción hecha de Allan Guy y ahora de Beatrice Fonck, Ortega ha sido una figura menos estudiada que Unamuno. El propio Aron no es ajeno a esa tendencia que Ortega detectó pronto y padeció en su biografía, al vivir exiliado en París varios años en casi total alejamiento del *milieu* intelectual francés, que lo ignoró concienzudamente a pesar del meritorio esfuerzo de algunos amigos como Victoria Ocampo. El tiempo transcurrido y los vientos nuevos que comenzaban a soplar, vencidos los setenta, permitieron a Aron advertir que, en efecto, Francia había cometido una pequeña injusticia con Ortega.

Cuenta Aron que leyó muy pronto, a comienzos de los treinta –en traducción alemana– *La rebelión de las masas*. Tenía en común con Ortega su formación alemana, pues hacia 1930 estudió en Colonia con Leo Spitzer. Pero sus intereses eran distintos: Aron no estaba genuinamente interesado en la filosofía sino en la ciencia política y en la sociología. Aunque en su lectura juvenil debió percibir la finura de muchas observaciones de aquel libro de moda escrito por un español, el tono general, el lenguaje en que se expresaban aquellas ideas debió parecerle –y más a un weberiano formado en la disciplina de La Escuela Normal Superior–, impreciso.

Muchos años después, cuando casi cumplida su trayectoria profesional y habiendo vivido los grandes acontecimientos del siglo XX, vuelve al libro, advierte –y eso se transmite en la lectura, aunque no lo diga expresamente– que contiene no sólo atisbos e intuiciones, sino un cuadro de conjunto de la situación de Europa y de la crisis de la Ilustración que apenas ha sido mejorado.

Además de una presentación sobria, ordenada, desprejuiciada y perspicaz de los contenidos de la obra, Aron añade dos consideraciones de interés. Hace, primero, una somera comparación del concepto de minoría de Ortega con la teoría de las élites de Pareto, señalando las diferencias y coincidencias entre uno y otro y sitúa el libro de Ortega en la tradición de la *Kulturkritik*, recordando que *La rebelión* era una obra de la misma estirpe que, por ejemplo, algunos de los escritos de Herbert Marcuse, como *El hombre unidimensional*. Y reflexiona sobre el espíritu general de la filosofía de Ortega, identificando su núcleo con la doctrina de la razón histórica. Es curioso que el proyecto de esa razón, necesariamente distinta de la razón científica moderna, concebida para dar cuenta de los acontecimientos humanos, sea pensado por Ortega en una serie de escritos redactados entre las fechas de elaboración de *La rebelión*: 1930,

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

para el cuerpo principal del libro y 1937-38 para los "Prólogo para franceses" y "Epílogo para ingleses". Aron sospecha acertadamente a mi juicio, que hay una relación entre el modelo teórico de la razón histórica y los mismos fenómenos que acierta a describir. De este nuevo estilo de pensamiento destacaba Aron una novedad que le había ocupado en su actividad como científico social. Advertía que Ortega había resuelto la disyuntiva entre hechos y valores asumiendo que la razón histórica es interpretación de sucesos, juicio por tanto, no descripción neutra supuestamente depurada de valoración.

Fue una causa mayor lo que impidió a Raymond Aron venir a Madrid a dar su conferencia. Quizá nos habría sugerido que una de las injusticias del siglo XX haya sido que los prejuicios políticos ensombrecieran la recepción de una obra tan oportuna para los destinos europeos como es la de Ortega. Pero nunca es tarde para rectificar como demuestran las generosas palabras que dedicó el viejo y sabio Aron a un Ortega aún viviente.

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

RAYMOND ARON

Una lectura crítica de
La rebelión de las masas

Querría confesarles los sentimientos que me embargan en el momento de tomar la palabra ante ustedes para comentar algunas ideas de Ortega y Gasset, el maestro del pensamiento español en este siglo. ¿Por qué disimular mi embarazo, o mejor dicho, mi mala conciencia? No poseo ningún título que me califique para esta tarea.

Ortega y Gasset era, evidentemente, conocido en Francia, aunque –y debo decirlo con cierta vergüenza– compartió el mismo destino que Benedetto Croce. A pesar de haber dominado la cultura italiana durante más de medio siglo, las obras de Croce sólo han sido, incluso hoy día, parcialmente traducidas al francés y su influencia apenas sobrepasa algunos círculos muy restringidos, sobre todo los de los italianizantes. Lo mismo ocurre con Ortega y Gasset: dos de sus obras más importantes, *Ideas y creencias* y *La rebelión de las masas*, que sí fueron traducidas, están muy lejos de expresar el conjunto de su pensamiento y ni siquiera explican el núcleo de su reflexión filosófica.

Hay algunos libros en francés consagrados a Ortega que tampoco han conseguido introducirle en ese círculo de filósofos extranjeros con quienes nuestros filósofos juzgan conveniente, si no necesario, discutir. Cuando acepté dictar en este Instituto una conferencia en honor de ese gran hombre, al que sólo hablé una vez, he querido hacer un acto de contrición personal y, por decirlo así, colectivo.

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 12/13. 2006
mayo y noviembre

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

Guardo un vivo recuerdo de *La rebelión de las masas*, que leí por primera vez hace medio siglo, en 1931 ó 1932, en una traducción alemana, durante el ascenso del movimiento hitleriano. En aquella hora trágica de la historia europea, la especulación intelectual sobre las "masas" y las "élites" pertenecía al *Zeitgeist*, al "espíritu del tiempo". Si mis recuerdos no me engañan, hombres de opiniones políticas contrapuestas decían inspirarse en las tesis de Ortega. ¿Podía considerarse a Hitler como un miembro de la "élite" que restablecía el sentimiento de obediencia en las "masas"?; o, por el contrario, ¿no era acaso el representante por excelencia de las "masas", ya que él mismo era un "hombre-masa", primitivo, violento, desprovisto de una cultura verdadera? Quien haya comprendido a Ortega no dudará la respuesta que merece esa pregunta, aunque el caso de Hitler sea tan singular que probablemente escape a toda clasificación.

Me esforzaré en comparar la teoría de Ortega con la de otros historiadores o filósofos que utilizaron estos mismos conceptos de "masa" y "élite". Me arriesgaré también a adivinar, a través de esa selección de artículos, cuál era la inspiración filosófica de su obra completa.

Masas y élites

Quien haya recorrido las páginas de *La rebelión de las masas* sobre todo recordará la descripción de las "masas", o, aún más, la del "hombre-masa". ¿Cómo definirle? Es el hombre medio, el mediocre. También "el hombre previamente vaciado de su propia historia, sin entrañas de pasado y que, por eso mismo, es dócil a todas las disciplinas llamadas internacionales…, le falta un «dentro», una intimidad inexorable, inalienablemente suya, un yo irrevocante. Siempre está dispuesto a fingir que es esto o que es lo otro. No tiene apetitos, sólo cree tener derechos, nunca obligaciones. Es el hombre sin la nobleza que obliga –*sine nobilititate*-snob–". ¿En qué se distingue el hombre "élite"? Es, creo yo, el que tiene un proyecto, el que se entrega sin reservas a una tarea en vez de abandonarse, y que se obliga a sí mismo. El hombre de "élite" se obedece a sí mismo, a las obligaciones que él solo se impone.

Todo esto presenta una objeción: ¿el número de los "hombres-masa" no fue siempre mayor que el de los "hombres-élite"? "Élite" significa "elección", de la naturaleza o de la sociedad, de ahí su siempre escaso número. Ortega aceptaría con gusto esa objeción. Su tesis no trata de estos dos tipos de hombres, sino de la rebelión de uno de ellos, del "hombre-masa" que impone su ley, su mediocridad, al conjunto de la sociedad. En resumen: la rebelión de las masas puede entenderse también como la deserción de la élite.

Un lector superficial extraería de estos planteamientos la desagradable conclusión de que Ortega habla con otras palabras del enfrentamiento entre el

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

pueblo y las clases superiores. A esa interpretación el filósofo responde con el rechazo de cualquier visión sociologista de su tesis. Existen hombres de "élite" en todas las clases de la sociedad, aunque inevitablemente haya un mayor número en las superiores. Y, de paso, detecta también la existencia de "hombres-masa" entre los intelectuales; asimismo, los encuentra entre los sabios, en su mayoría especialistas confinados a una parcela muy reducida, más técnica que científica. Max Weber hablaba de los *Fachmenchen ohne Geist*, los "especialistas sin espíritu", expresión que Ortega no habría rechazado.

"Hombre-élite" y "hombre-masa" se oponen porque uno tiene vida interior y el otro no. También porque uno conserva en sí mismo las entrañas de la historia y el otro ha roto con su pasado. Un hombre de cultura tiene conciencia histórica, sin la cual es imposible acceder a la razón histórica, que es de diversa naturaleza que la de las ciencias matemáticas y físicas. Es la razón que actúa en las ciencias sociales, cuyo éxito transforma el medio, los recursos de la humanidad, y que capta los aspectos parciales y abstractos de la realidad. Debe sus límites y sus logros al método que emplea, a las verdades analíticas que establece. Es necesario una razón distinta o un distinto modo de utilizarla para comprender el mundo de los hombres en perpetuo cambio, la historia concreta en la que se desenvuelve el hombre "élite".

La rebelión de las masas

Lo que caracteriza a nuestra época es la rebelión de las masas. Rebelión debida tanto a la deserción de las "élites" como a las pretensiones de los "hombres-masa". Según las circunstancias, el filósofo tan pronto se fija en la aparición de "los grandes números" como en la abdicación de los "pequeños números". "La característica del momento –escribe– es que el alma mediocre, que se sabe mediocre, tiene la osadía de reafirmar los derechos de la mediocridad y de imponerlos". En otro pasaje, en cambio, advierte que la "sociedad distinguida" también está de acuerdo con su tiempo. "He pensado mucho en las palabras de aquella joven encantadora, muy *a la pàge* y primera figura en los círculos elegantes madrileños, que me confió que «no podía tolerar un baile al que se hubiese invitado a menos de ochocientas personas»".

Esta reflexión me hizo comprobar en qué medida hoy triunfa el estilo de las "masas" en todos los ambientes y se impone, incluso, en los últimos reductos que hasta ahora parecían reservados a los *happy few*. El gusto por el número, por lo colosal, es el signo visible de la dominación de las "masas".

Las palabras empleadas por Ortega suscitarían en un auditorio francés lo que en vocabulario parlamentario se denomina "movimientos diversos". ¿No resulta casi indecente despreciar al pueblo, a las "masas", y ensalzar a las "éli-

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

tes" conscientes y dignas de su misión? De hecho, el pensamiento de Ortega es todo menos pesimista en su juicio sobre nuestra época. Al contrario de la idea que muchos se hacen de su pensamiento, Ortega no cesa de celebrar la elevación del nivel histórico de nuestro tiempo. Más aún, el nivel histórico es la causa de todo lo que el presente y el inmediato futuro contienen de bueno y malo.

El nivel histórico, por una parte depende del número. En el tan denostado siglo XIX la población europea ha crecido más del doble. Ha pasado de ciento ochenta millones a cuatrocientos en 1914. Gracias al desarrollo tecnológico del siglo pasado, las condiciones de vida reservadas a una minoría son, desde entonces, accesibles a la mayoría. Las "masas" tienen deseos y necesidades que antaño se calificaban como refinamientos porque eran el privilegio de unos pocos. A esta elevación del nivel material se une otra, a la que podríamos llamar jurídica o moral. Los derechos del hombre constituyeron en principio más que una especulación de algunas minorías que descubrieron en todo ser humano, por el solo hecho de poseer tal naturaleza, y sin necesidad de ninguna cualificación especial, ciertos derechos políticos fundamentales.

Todo derecho inherente a dones especiales fue denunciado, a partir de entonces, como privilegio. Pero, incluso en el siglo XIX, las "masas", que se entusiasmaban con la idea de estos derechos, continuaban viviendo y sintiendo como en el Antiguo Régimen, aunque se rigieran ahora bajo legislaciones democráticas. El pueblo no se sentía "soberano", hoy sabe que lo es, y lo siente. El sentimiento de la soberanía del individuo no cualificado, el individuo como tal, se ha convertido en uno de los estados psicológicos fundamentales del hombre medio.

Y Ortega se dirige irónicamente a los que deploran las consecuencias de las ideas que ellos mismos han profesado: "La razón de ser de esos derechos era sacar a las almas humanas de su servidumbre interior y despertar en ellas una cierta dignidad, una cierta conciencia libre. ¿No se pretendía que el hombre medio se sintiese el único dueño de sí mismo y de su vida? Ya se ha cumplido. ¿De qué se lamentan, pues, los liberales, los demócratas, los progresistas de hace treinta años? Al igual que los niños, quieren las cosas, pero no sus consecuencias". Lo positivo de esta coyuntura es que la vida del hombre medio está constituida ahora por el conjunto de posibilidades vitales que en otro tiempo caracterizaban sólo a las minorías dominantes. Lo negativo es que el "hombre-masa", el hombre sin cualificación, impone su voluntad, sus gustos, su mediocridad.

Se puede decir, por tanto, que Ortega acepta la revolución democrática; esto es, la realización progresiva del ideal de los derechos del hombre como principio de la igualdad. Hay que notar que el estado de espíritu del hombre medio, que existió en América desde el siglo XIII, se ha hecho dominante en Europa. No es que Europa se haya americanizado, como se dice vulgarmente, ni que de-

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

ba a la influencia americana la aproximación moral de europeos y americanos: "el triunfo de las «masas» y la magnífica elevación del nivel, que es su consecuencia, han llegado a ser una realidad en Europa por razones internas, tras dos siglos de educación progresista de las «masas» y un paralelo enriquecimiento de la sociedad". Estas líneas fueron escritas en 1926, en un tiempo en el que la americanización aparente no se debía a la influencia de los americanos.

Un liberal

Ortega se complace en escribir varias veces a lo largo de su libro que no hace política. Pero sabemos bien que, en Francia, una frase de esta índole se hace inmediatamente sospechosa. He citado a menudo la frase de Alain: "Cuando se me pregunta si la escisión entre partidos de derecha y de izquierda, entre hombres de derecha y hombres de izquierda, tiene todavía sentido, la primera idea que me viene a la mente es que quien plantea esta cuestión no es un hombre de izquierda". A lo que Ortega responde: "Ser de izquierdas o ser de derechas es escoger una de las innumerables maneras que se ofrecen al hombre para ser un imbécil. Ambas son formas de hemiplejía moral". Si me hubiese acordado de esta frase, hubiese encontrado la mejor respuesta a los que me preguntaban si yo era de derechas o de izquierdas.

Sin embargo, este libro, que no era político –en la acepción partidista–, analiza la situación de la Europa de hace más de medio siglo de una manera, todavía hoy, tan acorde con la realidad que constituye una ilustración de la razón histórica.

Ésta rechaza, creo yo, la separación radical entre los hechos y los valores. La comprensión histórica contiene en sí misma, por decirlo de alguna manera, su lección. Ortega es antirrevolucionario. Acaso habría que decir que detestaba la actitud revolucionaria. No me resisto al deseo de citarlo, puesto que yo he pretendido vanamente, y peor que él, desarrollar ideas análogas: la demagogia es una forma de degeneración que aparece en Francia, como fenómeno de amplitud, hacia 1750. ¿Por qué en este momento? ¿Por qué en Francia? Ahí reside uno de los puntos neurálgicos en el destino de Occidente y en el destino francés.

Es un hecho que a partir de este momento, Francia y, por irradiación casi todo el Continente, creen que el método para resolver los grandes problemas humanos es el método de la revolución… A causa de ello, esa maravilla que es Francia ha llegado en tan malas condiciones a la difícil coyuntura del presente. Porque este país posee –o cree poseer– una tradición revolucionaria. Es cierto que en Francia se ha hecho una gran revolución y algunas otras, siniestras o risibles. Estas revoluciones han servido, sobre todo, para que nuestra na-

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

ción viviera durante todo un siglo –salvo algunos días o semanas– bajo formas políticas más autoritarias y más contrarrevolucionarias que las vigentes en cualquier otro país. Y Ortega añade que los veinte años del Segundo Imperio, "la gran trinchera moral de la historia francesa", son imputables "a la ligereza y a la necedad de los revolucionarios de 1848". Tocqueville habría suscrito esta afirmación.

Ser antirrevolucionario no es ser de derechas o de izquierdas. Esto no implica tampoco que en toda circunstancia se sea hostil al derribo de un régimen detestable o anacrónico. Se trata más bien de juzgar la idea de la revolución, de la transformación total de la sociedad como una iniciativa peligrosa, falsa, rechazada por la experiencia histórica de los últimos siglos del pasado europeo. Si Sartre se ha equivocado tan a menudo cuando escribía sobre política, es porque jamás se curó de su revolucionarismo.

Esta afección mental, o moral, consiste en un desconocimiento de los deseos imperativos de la "razón histórica": la continuidad y el cambio. Ortega, que detesta a los revolucionarios, permanece fiel al liberalismo. Respeta y admira a los "doctrinarios" franceses, tan omitidos o ignorados en su propio país. Más aún, no duda en escribir: "Es posible que el porvenir pertenezca a tendencias intelectuales análogas a las suyas. A diferencia del racionalismo linfático de los enciclopedistas que encuentran el absoluto en abstracciones de pacotilla, los doctrinarios descubren que la Historia es el verdadero absoluto. La Historia es la realidad del hombre. No tiene otra. En ella el hombre ha llegado a convertirse en lo que es. Negar el pasado es absurdo e ilusorio porque el pasado es lo natural del hombre que retorna al galope". El hombre difiere de los animales en que no olvida su pasado, porque cada generación no vuelve a comenzar desde cero. El tesoro del hombre es su pasado.

Por lo que respecta a las instituciones políticas, Ortega formula con toda claridad cuál es su elección: la democracia parlamentaria o, si se prefiere, las instituciones representativas. Ortega no niega la necesidad eventual de reformar estas instituciones, pero las defiende, las justifica a la luz de la razón histórica. ¿Quiénes son los enemigos de las instituciones representativas? Primero, y ante todo, aquellos que rechazan la discusión y no se consideran obligados a justificarse a sí mismos y a sus acciones. "Bajo las especies de sindicalismo y fascismo aparece por primera vez en Europa un tipo de hombre que *no quiere dar razones ni quiere tener razón*, sino que, sencillamente, se muestra resuelto a imponer sus opiniones".

El antifascismo de Ortega es, por decirlo así, obvio. Un filósofo civilizado –y permítanme esta conjunción de las dos palabras, que puede parecer redundante, pero ha habido en nuestro siglo filósofos de renombre que, políticamente, pensaban como bárbaros–, un filósofo civilizado, decía, quiere reducir la fuer-

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

za a la *ultima ratio*. La "acción directa" consiste en invertir este orden, y proclamar la violencia como *prima ratio* e incluso como única razón. Escribiendo antes del ascenso del nazismo, Ortega ve en los sindicalistas revolucionarios franceses, en la Acción Francesa, a los pioneros de esta barbarie.

Entre la dominación de las masas y el gusto por la "acción directa", el filósofo ve, con juicio justo, una relación estrecha: "Cuando la intervención directa de las masas en la vida pública ha pasado de casual e infrecuente a ser lo normal, aparece la «acción» directa oficialmente como norma reconocida".

Pero la justificación de la democracia liberal no se deriva de la pobreza intelectual, de la brutalidad de quienes la combaten: "La forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal. Ella lleva al extremo la resolución de contar con el prójimo y es el prototipo de la «acción indirecta»". Y dice además: "El liberalismo –conviene hoy recordar esto– es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a la minoría y es, por lo tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo: más aún, con el enemigo débil".

En este punto surge un interrogante: puesto que Ortega no fundamenta sus valores en principios abstractos, fuera de la historia, ¿cómo llega a fundamentar en la historia un liberalismo que la masa tolera cada vez menos? Si la masa odia a muerte todo lo que no es como ella misma, ¿cómo sobrevivirán a su dominio la coexistencia con el enemigo, el respeto hacia el adversario? El filósofo, me da la sensación, no se toma por un garante del porvenir: la "razón histórica", no profetiza, sino que aprehende la originalidad de las situaciones, formula las preguntas, se esfuerza por distinguir entre la vía abierta y los callejones sin salida. El liberalismo del siglo XIX no está condenado, olvidado en las arcas de la historia por la toma de conciencia de lo "social", de la comunidad. Del mismo modo que las instituciones representativas no se han hecho anacrónicas bajo el pretexto de que ahora las masas aspiran directamente al poder soberano. La democracia parlamentaria no es la excepción de una proposición general: todas las sociedades son aristocráticas, en el sentido de que implican la existencia de una minoría que inspira o reina. Las instituciones representativas dependen, para su funcionamiento, de la élite de la clase política. Esta última fórmula, por decirlo así, las cuestiones que se plantea al pueblo, ofrece la elección entre dos equipos rivales. El modo de escrutinio determina la modalidad de la elección, modalidad de un alcance decisivo que, frecuentemente, conlleva el éxito o el fracaso del propio régimen.

Una objeción clásica se presenta aquí. Puesto que la historia es el absoluto, ¿cómo podría ésta dictar los valores, dado que unos y otros, portadores de valores enemigos, se encuentran en "combate inexplicable", como decía Max Weber? ¿Permite la propia historia la discriminación entre los dioses en guerra?

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

Si comprendo bien a Ortega, su respuesta, simplificada, se aproximaría a los siguientes términos: la razón histórica no es narración, sino interpretación y discriminación. La acción indirecta es preferible a la acción directa porque esta última implica la violencia y transgrede las reglas elaboradas a través del tiempo y que se confunden con la civilización. A aquél que prefiera la violencia a la civilización, la razón histórica no puede oponerle un imperativo categórico, positivo o negativo, sino que muestra a aquéllos que lo quieran ver dónde están la vitalidad, la creación, la convivencia. Habiendo descartado la ontología, los dogmas religiosos, los principios abstractos, la razón histórica ejerce su poder de discriminación sobre la propia realidad vivida.

Antes de comparar la filosofía de las élites de Ortega con la de algunos de sus contemporáneos, me parece necesario resumir su análisis de la coyuntura internacional, del lugar de Europa en el mundo. En efecto, en el pensamiento que estamos intentando dilucidar, el declive de Europa constituye una de las causas principales de los fenómenos que Ortega observa y deplora. La cultura europea le parece encarnada, en aquella fecha, por tres Estados nacionales, Gran Bretaña, Francia y Alemania. Europa, durante siglos, había mandado en el mundo; después de la primera Guerra Mundial pierde esta capacidad de mando.

Y si Europa está desmoralizada, ¿quién puede ponerse a la cabeza y mandar? ¿Rusia? "Rusia necesita siglos todavía para optar al mando. Porque carece aún de mandamientos, ha necesitado fingir su adhesión al principio europeo de Marx. Porque le sobra juventud, le bastó con es ficción". En cuanto a América, es aún más joven que Rusia: "Yo siempre, con miedo de exagerar he sostenido que era un pueblo primitivo camuflado por los últimos inventos… América no ha sufrido aún; es ilusorio pensar que pueda poseer las virtudes del mando".

Sería vano especular cuál sería el pensamiento de Ortega sobre los gigantes de nuestros días. Con toda probabilidad, habría modificado su juicio acerca del papel del marxismo en la Unión Soviética. Ese papel es completamente diferente del que Ortega le reconocía. Joven o no, Rusia se ha entregado a una ideología que no ha perdido su capacidad de expansión, aunque en Europa occidental parece destinada a una decadencia irresistible. En lo que concierne a los Estados Unidos, Ortega, al menos en este libro, se equivoca en un punto importante (quizá, más tarde, haya expresado una opinión diferente). Ortega estimaba a los Estado Unidos demasiado estrechamente utilitarios como para mantener sin Europa la llama de la ciencia pura, desinteresada. Y sin el progreso de la ciencia –escribía– también la técnica perecerá. Sin embargo, después de la segunda Guerra Mundial los Estados Unidos han alcanzado, también en la ciencia pura, un lugar eminente. Dicho esto, la potencia militar

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

actual de la Unión Soviética y de los Estados Unidos no habría modificado necesariamente el diagnóstico fundamental de Ortega. Quizá habría añadido que los grandes no mandan ni juntos ni separados, y que los nacionalismos, incluso los más minúsculos, gesticulan y vibran más que nunca.

La cuestión central que nos plantea este libro, que tiene ya medio siglo, concierne a Europa. Desde luego, en 1924-1926, cuando el libro fue escrito, o en 1937, cuando se escribió la introducción para la traducción francesa, la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial todavía no había tenido lugar. Alemania, Francia e Inglaterra eran las grandes potencias, dos de ellas metrópolis de imperios. Hoy son, como comúnmente se dice, Estados medios, reducidos el uno a su isla, el otro a su hexágono, y el tercero a un territorio disminuido a la mitad: añadámosles Italia y España, de un calibre inferior, y los pequeños países periféricos. ¿Tiene aún algo que decirle el libro de Ortega a esta Europa, algo que enseñarle?

¿Qué decía él en 1924? Que Europa constituye una sociedad, que es homogénea en su pluralidad y que debe preservar celosamente la una y la otra. La uniformización es la ruina de la civilización europea; la inconsciencia de la homogeneidad entrañaría el repliegue de cada país en su provincialismo. La nación –añade Ortega– nace con el Estado. "Pocas veces, por no decir nunca, habrá *el Estado coincidido con una identidad previa de sangre o idioma*". La unidad de idioma nace de la unificación política. El Estado nacional es en su esencia democrático; encarna, como las instituciones representativas, una conquista de la humanidad a través del tiempo. Pero nunca está replegado sobre sí mismo, cerrado definitivamente. El Estado nacional pasa por tres fases sucesivas, y la tercera de ellas es la que atraviesan lo Estados nacionales de Europa: "El Estado goza de plena consolidación. Entonces surge la nueva empresa: unirse a los pueblos que hasta ayer eran sus enemigos. Crece la convicción de que son afines con el nuestro en moral e intereses, y que juntos formamos un círculo nacional frente a otros grupos más distantes y aún más extranjeros. He aquí madura la nueva idea nacional". Ahí tenemos la unidad de Europa e incluso los Estados Unidos de Europa, como escribe Ortega en el prefacio de 1937.

En este punto se dan cita todos los elementos del diagnóstico. La rebelión de las masas deriva de la deserción de las élites. Las masas ya no obedecen a las élites, en las que no creen. Y las élites tampoco creen en sí mismas cuando dejan de tener proyecto. Una nación tiene tanta necesidad de un futuro como de un pasado. ¿Cuál es el futuro de las naciones europeas que descubren la inadecuación de su cuadro político a las exigencias de la vida económica? El único futuro que se le ofrece es un Estado nacional europeo. Cito aún a Ortega: "La unidad de Europa no es una fantasía. Es la realidad misma; y lo que es fantástico es precisamente la otra tesis. La creencia de que Francia, Alemania, Italia

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

o España son realidades sustantivas independientes". Y Ortega cita a Montesquieu: "Europa no es sino una nación compuesta por varias naciones".

Ahora debo comparar el pensamiento de Ortega con las teorías de la élite que han desarrollado los sociólogos de nuestro siglo. Es evidente que el filósofo de Madrid usa un vocabulario muy diferente al del economista-sociólogo de Lausana, y me refiero a Pareto. Este último opone también las élites a la masa, pero no formula ningún juicio de valor para definir ésta por relación a aquéllas. La élite está compuesta por todos aquellos que han tenido éxito en su actividad, tanto las señoritas de compañía como los científicos que han recibido un premio Nobel. De hecho, Pareto no le concede una superioridad moral en relación con la mayoría, ni siquiera explícitamente una superioridad intelectual, mientras que Ortega sólo incluye entre los miembros de la élite a los hombres que se exigen a sí mismos, que forjan su vida en lugar de sufrirla.

La mayor parte de los sociólogos de nuestros días, en su manera de distinguir entre masa y élite, siguen a Pareto. Unos hablan de "minorías estratégicas", minorías que se encuentran en puntos claves del tejido social, y por ello, ejercen sobre el funcionamiento social una influencia desproporcionada con su pequeño número. Otros ponen en cuestión la misma existencia de élite. No niegan que haya privilegiados en prestigio, en fortuna, en poder. Niegan que estos privilegiados constituyan un grupo, consciente de su unidad, capaz de actuar habitualmente como si se obedeciera a una voluntad o se diera un objetivo. En cualquier caso, el trecho entre el estilo de Ortega y la sociología contemporánea sigue siendo muy largo.

Croce testimonia durante toda su vida una resuelta hostilidad hacia la sociología, aunque en su juventud participó en los debates sobre el marxismo. No conozco los textos en los que Ortega habló de la sociología. Debía desconfiar de la matematización de los fenómenos sociales, pero me parece que la razón histórica, según la concibe Ortega, no condena ni desdeña necesariamente las enseñanzas de la sociología empírica tal como se ha formado en Europa, extendido en los Estados Unidos y vuelto a Europa tras la segunda Guerra Mundial.

Ortega nunca ha suscrito, me parece, el historicismo radical de Benedetto Croce, aunque haya un parentesco de inspiración entre los dos hombres: uno y otro admitían la tesis de que la reconstrucción del pasado se refiere inevitablemente al presente del historiador. Yo no sé si Ortega habría llamado al devenir europeo "la historia de la libertad", como lo hizo Croce. Éste, sin abandonarse a las facilidades del progresismo, creía más que Ortega en el *happy end*.

Por su liberalismo, ambos pertenecían a la misma familia espiritual. Ambos se interesaron por los liberales "doctrinarios" franceses de principios del pasado siglo, de los cuales los propios franceses se desinteresaron. Croce, en los pri-

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

meros años del siglo XX, estuvo más próximo al marxismo de lo que Ortega estuviera nunca. Pero él, que en su juventud había criticado tan duramente el parlamentarismo italiano, tomó hacia el final de su vida una actitud comparable a la de Ortega respecto a la democracia liberal. Sin embargo, los fundamentos filosóficos de uno y otro diferían profundamente. Lo que nos induce a aproximarlos es su cultura enciclopédica, la inmensidad de su obra, la diversidad de sus libros. No hay dominio de las humanidades que les haya sido ajeno y sobre el que no hayan escrito. Uno y otro se sitúan en la prolongación filosófica alemana. Me reconforta pensar que Ortega no desdeñaba el periodismo. Escribió innumerables artículos, grandes o pequeños.

La manera de filosofar de Croce y Ortega, ¿pertenece al pasado? Desde luego, esa manera exige la existencia del hombre capaz de practicarla (los Croce o los Ortega no surgen a voluntad), pero la cuestión que yo querría plantearme, como conclusión, atañe a la vez al método y al contenido. *La rebelión de las masas* pertenece al género de lo que se ha llamado *Kulturkritik*. Ahora bien, este género no ha desaparecido con el desarrollo de la sociología. El libro de Herbert Marcuse *El hombre unidimensional* realiza también juicios de valor sobre los hombres, su manera de vivir y de pensar. Una aproximación puede ilustrar la permanencia de ciertos temas de la *Kulturkritik*. Para Ortega, los hombres-masa son como niños malcriados; gozan de ventajas materiales e incluso morales antes reservadas a una estrecha minoría, pero lo quieren todo, todo a la vez: lo que es dado a alguno deber ser dado a todos; las innovaciones se difunden a través de la masa y despiertan los deseos de todos. Marcuse, con el lastre de su vocabulario hegeliano y freudiano, presenta a los individuos de la sociedad industrial avanzada como alienados, víctimas de los *media*, asfixiados de bienes, porque los productores suscitan la pasión de consumir, sin la cual la máquina económica dejaría de girar. El primero dice que los hombres de las sociedades ricas se han convertido en niños malcriados que quieren obtener todo sin comprender las causas de su opulencia, sin someterse a mandatos morales. A este análisis de moralista se opone el análisis freudo-marxista: es el régimen quien crea a los hombres que necesita.

Entre esos dos métodos o esos dos vocabularios, yo no dudaría, en otras circunstancias, en formular mis preferencias. Me limitaré aquí a constatar que Ortega y Marcase coinciden al menos en *juzgar* la condición de los hombres en su sociedad. Marcuse es uno de los sociólogos de nuestro tiempo que no duda en expresar sus apreciaciones morales al mismo tiempo que analiza. Pertenece a la escuela de Frankfurt que no obedece el imperativo weberiano de la rigurosa separación entre *análisis de los hechos y juicio de valor*.

Espero que el desarrollo, legítimo y fecundo, de la sociología científica deje, sin embargo, un lugar a los moralistas de la "razón histórica" como Ortega o

Croce. Ambos son un elemento precioso de la vida europea porque, aun siendo vivamente conscientes del carácter "artificial" y, si se quiere, "relativo" de cada "cultura", no renuncian a juzgar, a diferenciar entre aquello que alimenta la civilización y aquello que aporta la barbarie, por ejemplo entre una élite que se somete al sufrimiento de las "masas" y una élite que sabe lo que quieren las "masas" sin necesidad de interrogarlas. Ortega y Croce encarnan esa "autocrítica" que sigue siendo sin duda la fuente más fecunda de la vitalidad europea. Y es por eso por lo que, a pesar y a causa de las inquietudes que formula, el libro de Ortega del que les he hablado tan brevemente me estimula a defender más vigorosamente la causa de una Europa que se cree decadente.

ABC Literario, 6 y 13 de febrero, 1988

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

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

EL ARTE COMO CLAVE

ORTEGA Y GASSET, José: *La deshumanización del arte*, ed. de Luis de Llera, Madrid: Biblioteca Nueva, 2005. 198 p.

TOMÁS SALAS

Las ediciones de los textos de Ortega consisten, generalmente, o en las *Obras completas* (la clásica y ya antigua de Revista de Occidente, con su familiar encuadernación gris y la que está en curso desde 2004, auspiciada por la Fundación) o en las ediciones sueltas que suelen recoger varios títulos en un tomo. Guardo casi como una reliquia un tomo de la antigua colección Austral, que recoge *Meditaciones del Quijote* e *Ideas sobre la novela*. Así también la magnífica y manejable colección El Arquero reúne los títulos de Ortega, uniéndolos desde un punto de vista temático. A esto contribuye el carácter mismo de los textos, su dispersión, su origen en conferencias, artículos periodísticos, prólogos; en una palabra, formas circunstanciales, que tanto se avienen a ese talante orteguiano de "vivir la circunstancia". La mayoría de las obras de Ortega son breves y tienen muchas de ellas un carácter incompleto. Julián Marías ha recordado en más de una ocasión que Ortega, en rigor, nunca escribió un libro. Debido a esta dispersión y circunstancialidad, son necesarias y convenientes ediciones como ésta que hace de *La deshumanización del arte* el profesor Luis de Llera; ediciones que acerquen a los lectores con comodidad, sin que ésta esté reñida con el rigor, las obras fundamentales del filósofo madrileño.

El profesor Llera, que ya ha trabajado en otras ocasiones temas de cultura española contemporánea, recoge este breve texto orteguiano, que por otra parte no plantea muchos problemas textuales y de variantes, y le antepone una sustanciosa introducción, que prácticamente, por su extensión y enjundia, supone un ensayo introductorio a la obra de Ortega y a su contexto histórico, político y

Cómo citar este artículo:
Salas, T. (2006). El arte como clave. Reseña de "La deshumanización del arte". *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 243-246.
https://doi.org/10.63487/reo.640

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

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

cultural. Se remonta en esta contextualización a la historia española del siglo XIX que, para él, es una época de decadencia en la que "una escolástica poco brillante y repetitiva había señoreado en universidades y seminarios" (p. 12)[1]. No aclaran este sombrío panorama ni la aportación del krausismo y la Institución Libre de Enseñanza ni, en el otro bando, la de los pensadores tradicionalistas como Balmes o Menéndez Pelayo. A continuación hay una etapa de brillantez y riqueza en la cultura española, lo que se ha llamado la Edad de Plata[2], cuyo comienzo se data a mediados de la primera década del XX y termina, abruptamente, en 1936 con el inicio de la guerra civil española. Es frecuente asociar esta etapa al sistema político de la II República, cuando, en realidad en la monarquía de Alfonso XIII ya están sentadas las bases de este renacimiento; y así lo reconoce, de forma que me ha llamado la atención por lo infrecuente, el profesor Llera: "Generosos [son] los años de la monarquía de Alfonso XIII para con la cultura española" (p. 18). Esta etapa supone una elevación del nivel en todos los campos de la cultura: el literario, el artístico, el científico, el jurídico… Se comienzan y desarrollan iniciativas educativas que van a dar extraordinarios frutos. A Ortega, en este resurgir, le corresponde un liderazgo intelectual que no tiene parangón en la historia española. Es el hombre que aglutina distintas sensibilidades y tendencias, que puede influir y proyectar su magisterio en distintos ámbitos (arte, pensamiento, política, ciencia) y, además, que traza las grandes líneas de un programa ambicioso que, al final, vino a truncarse de forma brusca. Llera lo dice con una neologismo un poco estridente: Ortega fue "el baricentro de la cultura española en la Edad de Plata" (p. 22). Es como un eje alrededor del cual todos giran y que irradia sobre los otros su luz de astro. Ejerció un magisterio y una jefatura intelectual con un asentimiento unánime al que otros intelectuales españoles (pienso en Menéndez Pelayo y en Unamuno) se acercaron pero no igualaron. Además se estudian posibles relaciones con pensadores y escuelas, sobre todo alemanas. Éste es un tema controvertido. Lo que Ortega recoge de Nietzsche, Heidegger, Dilthey, Husserl ha sido rastreado por la crítica. En el caso del último, Llera establece una relación, que me parece pertinente, entre la idea de "reducción eidética" de la fenomenología y la búsqueda que hace Ortega de lo que llamaríamos la "categoría estética pura", sin contaminación de emoción humana.

Si se pone a la obra y a su autor en relación con el contexto cultural presente y pasado y con las corrientes de pensamiento coetáneas, también se sitúa la obra en el contexto de la producción orteguiana y de su evolución biográfica. Llera trae a colación otros textos del autor ("Musicalia", "Ensayo de estética a manera de prólogo", "Diálogo sobre el arte nuevo", "Góngora 1627-1927", *La rebelión de las masas*) y comprueba como anteceden o continúan las ideas

[1] En adelante, indico entre paréntesis las páginas que hacen referencia al libro comentado.

[2] Luis de LLERA dedica a este tema la obra *Ortega y la edad de plata de la literatura española*. Roma: Bulzoni, 1991.

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

de *La deshumanización;* comprueba la coherencia del filósofo en sus textos estéticos, por una parte, y de éstos con los fundamentos filosóficos y, en este caso, sociológicos. A este contexto que llamaríamos textual, Llera une la idea de explicar la obra desde un contexto biográfico. "A la altura de 1923 [siente] los síntomas de una nueva crisis que se manifestaría más nítidamente en la década siguiente […], en 1923 como en 1925 los motivos de desaliento habían logrado, superar en buena parte los ideales de regeneración" (p. 103). Llera coloca en este período de la evolución intelectual de Ortega una tríada de obras cronológicamente cercanas: *El tema de nuestro tiempo* (1923), *La deshumanización del arte* (1925) y *La rebelión de las masas* (1930). Las tres suponen el esfuerzo de abordar el problema (desde tres puntos de vista fundamentales: el filosófico, el sociológico y el estético) de lo que Llera ve como un proyecto que llega a una especie de callejón sin salida: debe haber unas minorías rectoras que dirijan a las masas, pero aquéllas no cumplen su función, no son capaces de desarrollar una cultura vigorosa.

La deshumanización del arte se publica en Revista de Occidente en 1925, pero había aparecido un año antes en forma de artículos en *El Sol.* El título de la obra es un feliz descubrimiento que, como *La rebelión de las masas,* resume como un lema toda una teoría. Sin embargo, este mismo carácter de "fórmula" hace que pueda simplificarse y manipularse con suma facilidad. Precisamente el término "deshumanizado" parece propicio para que se pueda hacer este uso superficial de él y sea aplicado en distintos ámbitos: poesía deshumanizada, novela deshumanizada, etc. Puede ocurrir en estos casos que se cree una fórmula (vitalismo, deshumanización, elitismo) a la que se le da curso sin que se recuerde cuál es su sentido original ni dónde están y qué dicen los textos concretos donde se desarrolla. Lo explicaré con un ejemplo que conozco más de primera mano, el de la novela. Un poco por mimetismo con el libro comentado se llega a hablar de una "novela deshumanizada" postulada por Ortega. La fórmula se convierte en una moneda que va de mano en mano (de crítico en crítico), hasta convertir a Ortega en el inspirador directo de, por ejemplo, Benjamín Jarnés y de los autores que publican en la tantas veces citada colección *Nova novorum* (1926) de la Revista de Occidente (se hace referencia a ella en la p. 48). Sin embargo, si se ven los textos fundamentales sobre la novela y sus críticas, se comprobará que no se postula una "novela deshumanizada" por ningún sitio, sino más bien todo lo contrario, y que no hay una relación directa entre las teorías de Ortega y la práctica literaria de sus supuestos seguidores[3]. ¿Ocurre algo parecido con la obra comentada y su relación con las vanguardias artísticas? Puede que haya una relación más estre-

[3] No alargo más lo que digo a modo de ejemplo. Véase mi libro *Ortega y Gasset, teórico de la novela,* (Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1996) y el artículo "Sobre el concepto de novela deshumanizada (aportación a la teoría orteguiana de la novela)", en *Analecta Malacitana,* Universidad de Málaga, vol. XIII, nº1, 1990.

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

cha que en el caso de la novela, pero en todo caso estamos en el riesgo de convertir a Ortega en un animador de vanguardistas, en un autor de manifiestos, una especie de André Breton español, cosa que es discutible. Dicho en pocas palabras: no está tan clara la relación entre las tesis orteguianas y la práctica artística; por lo menos, si hablamos de una relación directa.

En general, pues, me parece bien la amplia introducción como lectura provechosa para situar el texto en su tiempo y en la obra del autor, como propedéutica útil. Igualmente considero acertadas las notas explicativas al texto de *La deshumanización,* que elige puntos esenciales y no cae, como sería fácil en este caso, en lo exhaustivo y engorroso. El editor hace, no obstante, algunas observaciones que me resultan discutibles. Ejemplo: considerar la Dictadura de Primo de Rivera (con la que Ortega no tuvo en principio malas relaciones, como ha demostrado Antonio Elorza[4]) como "precedente inequívoco del régimen franquista" (p. 58). También necesita matización la afirmación, por otro lado muy habitual, de la falta en Ortega de "un sistema de filosofía riguroso, acabado y difícil" (p. 50) y su esfuerzo por adaptarse a las circunstancias lanzándose a "la polémica filosófica, literaria y política" (p. 51). Lo que se da en Ortega, más bien, es una continua tensión entre estas dos cosas: su pretensión y vocación de sistema riguroso y la necesidad que le impele a actuar en esa "plazuela" (Ortega dixit) del periodismo y la polémica social. Esa tensión fue continua en toda su vida y además dolorosa, como lo expresa en sus cartas[5]. Se hace, por otro lado, una referencia a Julián Marías, que más que inexacta es injusta: "La obra de Marías [...] resulta demasiado apologética. Todos los escritos de Marías son un reflejo de Ortega y muchos de sus libros lo mantienen en el título" (p. 91, nota 151).

En fin, lo importante es que hay que leer –volver a leer– este texto fundamental, y esta edición es una buena ocasión para ello. Hay que leerlo para restituirlo en su sentido verdadero, para comprenderlo en su apasionante contexto histórico y cultural y para acceder a una de las claves –la artística– que nos explica nuestro terrible y recién despedido siglo XX.

[4] Cfr. *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset,* Barcelona: Anagrama, 1984.

[5] Un texto clave, por lo que tiene de autobiográfico, para comprender esta íntima contradicción es "Prólogo para alemanes".

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

DOS IMPORTANTES APORTACIONES A UN LIBRO BÁSICO DE ORTEGA

ORTEGA Y GASSET, José: *En torno a Galileo*, ed. de José Lasaga Medina. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005. 229 p.

ZAMBRANO, María: *Extractos del curso de Ortega sobre Galileo (1933)*, ed. de Ángel Casado. Valencia: U. P. V., 2005. 120 p.

MARÍA LUISA MAILLARD
ORCID: 0000-0002-1125-0529

Entre las numerosas publicaciones que, como no podía ser menos, han ido apareciendo en torno al cincuentenario de la muerte de Ortega y Gasset, destacan estas dos aportaciones a un libro del autor, *En torno a Galileo*, que fue en su origen un curso dictado por Ortega en la cátedra Valdecilla de la Universidad de Madrid de febrero a junio de 1933 y que, como muy bien señala el profesor Lasaga, editor del primer libro que comentamos, supone el paso definitivo del filósofo en la búsqueda de esa nueva racionalidad que resolverá la razón vital en razón histórica y que según expresión del mismo Ortega, inicia su "segunda navegación".

El primero de estos libros es una cuidada edición crítica, a cargo de José Lasaga Medina, quien parte de la última edición de 1982, considerada definitiva por Paulino Garagorri, para presentar este trabajo, enriquecido con una esclarecedora introducción y un aparato de notas que, sin postergar las palabras e ideas de Ortega, pretende arrojar luz sobre algunos puntos del texto, dando referencias bibliográficas; contextualizando ideas y contextos; ampliando información sobre filósofos citados por Ortega; y finalmente, aclarando algunas alusiones culturales del texto. Se cierra la edición con un índice de nombres propios y otro de los conceptos comentados en el aparato de notas.

Sin desdeñar la labor propiamente editora y la precisión y oportunidad de las notas, hay que destacar la introducción de José Lasaga que, bajo el título "¿Qué es la razón histórica?", se adentra en sus apretadas páginas en el núcleo duro de la filosofía de Ortega, subrayando la inevitabilidad de que la razón vital derivara en razón histórica desde el momento en que el filósofo llega a la conclusión de que la vida humana –el elemento metafísico fundamental de su filosofía–, es biografía y la biografía es historia; algo que ya se anuncia en "Qué es filosofía" y en los cursos universitarios que arrancan de las lecciones de Buenos Aires. No hay variación pues en la consideración de la vida humana y sus categorías fundamentales en este giro decisivo de Ortega, sino abandono de cierto modelo de racionalidad, que conservaba aún elementos del idealismo moderno, por otro que entiende que todo lo humano, incluida la razón que piensa lo real, es histórico en el sentido de que proviene, en palabras de Ortega, de "las profundas necesidades de nuestra vida".

Según señala el profesor Lasaga, tres son los temas centrales que le interesa subrayar a Ortega en este momento crucial de su pensamiento. En primer lugar, aclarar de forma definitiva su principal categoría filosófica, "vida humana", distanciándola de la realidad

Cómo citar este artículo:
Maillard García, M. L. (2006). Dos importantes aportaciones a un libro básico de Ortega. Reseña de "En torno a Galileo" de José Ortega y Gasset y "Extractos del curso de Ortega sobre Galileo (1933)" de María Zambrano. *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 247-249.
https://doi.org/10.63487/reo.641

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

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

hombre como sustancia para entenderla como drama entre un yo y su circunstancia, y que según José Lasaga desplaza a la libertad –y no a la naturaleza y no a la razón– el fundamento de la vida humana. En segundo lugar, alejarse de cualquier forma de historia idealista o positivista para buscar una ciencia histórica basada en un elemento equiparable a lo que fue la mecánica para la ciencia física y que en el caso de la historia sería la estructura misma de la vida humana ya que "es idéntica en todos los lugares y todos los tiempos". Finalmente comprender las crisis o cambios históricos analizando los cambios que se han producido en dicha estructura, concretamente por una mengua de verdad en el sistema de creencias vigente en una sociedad en un momento dado y que le permite realizar un paralelismo entre las crisis del mundo antiguo y medieval y la crisis del siglo XX.

El segundo libro, del que hay que destacar también la cuidada edición a cargo de Ángel Casado y el breve pero oportuno prólogo de Agustín Andreu consta, según indica el título, de los extractos y resúmenes de los cursos dictados por Ortega en 1933 que, como ya sabemos, se encuentran en el origen de las sucesivas ediciones de *En torno a Galileo* y que una de sus discípulas más destacadas, María Zambrano, publicó en seis números sucesivos –marzo-agosto de 1933– de la *Revista de Pedagogía* fundada en 1922 por Lorenzo Luzuriaga y su esposa María Luisa, ligados ambos al proyecto ideológico de la Institución Libre de la Enseñanza. Estos resúmenes constituyen pues la primera visión de conjunto impresa en España del libro que, a partir de su inclusión en 1947 en las *Obras completas* de Ortega, se conocería como *En torno a Galileo*.

Esta segunda edición que comentamos resulta doblemente interesante por dos razones que se cuida de subrayar el editor Ángel Casado. En principio y como se puede comprobar en el anexo I, el estudio comparativo de calas significativas de la edición de 1947 y los extractos que comentamos, pone al descubierto que la fidelidad a las palabras de Ortega, cuando no es literal, es porque la discípula ha realizado el esfuerzo de captar el sentido profundo de las ideas de su maestro, en el intento de reproducir con la mayor justeza posible el alcance filosófico-vital de sus propuestas. Zambrano no sólo conoce a la perfección sino que asume en el inicio de su madurez filosófica las principales categorías orteguianas, así como su punto de partida, la crítica al idealismo. Sabemos además por sus propias palabras que ella se cree aún en el seno de la razón vital cuando un año después publica artículos como "Nostalgia de la tierra", "Por qué se escribe" o "Hacia un saber sobre el alma" donde ya se encuentra la simiente de su razón poética

No hay pues ruptura ni absoluta originalidad en el planteamiento posterior de Zambrano, sino desarrollo de algunas de las categorías centrales de su maestro referidas a la interioridad humana, a ese yo que conjuntamente con la circunstancia forma la realidad radical que es la vida humana. Y es precisamente aquí donde se halla la segunda razón del interés de estos extractos que

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

también se encarga de subrayar el editor: cualquier estudioso de Zambrano encontrará sin duda pistas que confirmen cómo el interés de la discípula se centra ya en algunos temas y categorías orteguianos como el amor y la vocación, por ejemplo, cuyo desarrollo constituirá el camino que acabará separando su reflexión de la razón histórica de su maestro. Muy oportuna a este respecto es la inclusión del segundo anexo que reproduce un artículo de 1933 de Zambrano con motivo de la publicación de las *Obras completas* de Ortega, "Señal de vida", y en donde ya se aprecia que algunas categorías que serán centrales en el posterior desarrollo del pensamiento de la filósofa como la trascendencia misma de la vida, ancla sus raíces en la idea orteguiana de la trascendencia de la vida sobre cualquiera de los actos por ella realizados y en donde Zambrano ya intuye esa forma de trascendencia que es el destino y como no, la vocación.

Dos ediciones estas que no defraudarán y en las que se percibe además el pálpito de esa luminosa hora del pensamiento español en donde autores de la talla de Ortega y sus discípulos, confluían con revistas como *Cruz y Raya*, *Revista de Occidente* y la misma *Revista de Pedagogía*, cuyo contenido demostraba que en España, la educación aún se consideraba amiga del pensamiento filosófico.

MENESTER DE SOLEDAD

GARAGORRI, Paulino: *Goethe y el epílogo de* La rebelión de las masas. Madrid: Caro Raggio, 2006. 133 p.

CONCHA D'OLHABERRIAGUE
ORCID: 0000-0003-4269-3266

La pasada primavera y gracias al acierto de la editorial de la familia Baroja vio la luz en la colección "Cuadernos de Adán", en una sobria edición rústica en tonos pastel con viñetas rematando cada texto, el último libro de Paulino Garagorri: *Goethe y el epílogo de* La rebelión de las masas.

Procede el título del primero de los cinco ensayos reunidos, una conferencia inédita pronunciada por don Paulino en la Fundación Juan March de Madrid con motivo del cincuentenario de *La rebelión.* Mentiría si dijera que me ha sorprendido la actualidad de este texto o la de los restantes: "Ironías de la historia" (con minúscula, nótese), "Hacia la reforma del hombre mismo", "El futurismo como alienación"; pues con la sola enumeración se adivinan y resuenan problemas no perennes –ello aludiría a una abstracción idealizante poco acorde con el autor– pero sí recurrentes en su varia y precisa concreción.

A sus noventa años cumplidos, y alejado hace lustros de las aulas y los escenarios públicos, no por ello ha dejado Garagorri de conversar, leer y escrutar

Cómo citar este artículo:
D'Olhaberriague, C. (2006). Menester de soledad. Reseña de "Goethe y el epílogo de "La rebelión de las masas"" de Paulino Garagorri. *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 249-252.
https://doi.org/10.63487/reo.642

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

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

con oído fino y ojo atento lo que nos pasa, ni ha cesado de laborar en ese "menester de soledad" que es la filosofía para José Ortega[1].

Editor de la obra póstuma de su maestro, tal vez sea Garagorri quien mejor haya quintaesenciado los temas y el método de la razón vital. Con una prosa límpida y una extraordinaria capacidad de síntesis se plantean en los antedichos ensayos cuestiones tales como la necesaria aceptación del carácter antinatural de la bondad o la racionalidad, siendo así que lo espontáneo en el hombre es más bien la violencia y la tendencia a la irracionalidad; el imperativo de aceptar la realidad con sus propios defectos y limitaciones; la recomendación de que los espíritus avanzados desvelen el engaño que anida con frecuencia en lo que otrora se formuló como promisor y no dejen de explorar lo que se barrunta como venidero; la reforma y radicalización de la idea de progreso con el fin de que incluya, con preferencia, el ascenso del nivel mental del individuo y no se conforme con la mera elevación del nivel de vida.

Mas el interés de estas gotas de razón vital descansa principalmente en la oportunidad de las propuestas y preguntas formuladas y en la actitud inquiriente, es decir filosófica –en sentido primigenio y ejecutivo– que de ellas se desprende. Al lector atento deja Garagorri en posesión de la palabra.

Razonar la vida sin grandilocuencia, partiendo de la aceptación serena de las manquedades y aun peligros que pueden desprenderse de la deficiente condición del hombre es receta que, si no sana, minimiza y atempera los errores y desgracias debidos a cálculos y programas ilusos, que pasaban por alto la concreta y auténtica catadura humana. No es, por tanto, un mero asunto de índole intelectual o rigor conceptual. Las implicaciones calan hasta lo más hondo y se inmiscuyen sin previo aviso allá donde se asienta la frágil e inestable felicidad.

Así, por ejemplo, en "Goethe y el epílogo de *La rebelión de las masas*" plantea nuestro autor un asunto que, sospecho, dista mucho de estar zanjado o esclarecido, máxime si tenemos en cuenta el mundo de la política. Se trata de la idea de la igualdad de los hombres convertida, pese a las enseñanzas y desmentidos de la historia, en principio regulador *cuasi* sagrado por intocable. Me pregunto si sus valedores contemporáneos saben, como recuerda Garagorri, que "[…]esa noción política no es sino la inoportuna recepción secular de un concepto transnatural: la igualdad de las almas incorpóreas" (*ibídem*, p.46).

Del escueto artículo "Ironías de la historia" –publicado como los tres que le siguen en distintas revistas en los años sesenta y revisados por su autor ahora–, quiero recuperar un par de cuestiones que destacan por su actualidad. Es la primera el vaticinio de que la sociedad venidera pudiera resultar una suerte de "socialismo de los innumerables pequeños burgueses" (p. 57), y, la segunda, la exhortación a analizar a

[1] La cita está extractada del "Aviso preliminar" que presenta los ensayos que estamos comentando: "La filosofía no es un decir a otro, sino un decirse a sí mismo. No es faena de sociedad sino menester de soledad" (p. 9).

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

fondo el concepto de "nivel de vida" y muy en especial su corolario: el Welfare State (p. 59).

Así lo hace el propio Garagorri en "Hacia la reforma del hombre mismo". Cuando se esgrime este cliché de "nivel de vida", arguye, se produce un engaño que hurta la complejidad del asunto y viene a reducir la vida del hombre a los meros aspectos biológicos[2]. No obstante –y ahí es donde se asienta la confusión– aparentemente se alude a la vida en su integridad; lo cierto es, sin embargo, que se desatiende todo aquello que hace del hombre el "animal anómalo" o, como mostró Darwin y recuerda el autor, "el animal venido a más". Por otra parte, es muy dudoso que la vida sea susceptible de medida, máxime si se trata de la vida personal, siempre una y única.

Garagorri sugiere, en fin, rescatar la vieja y arrumbada promesa de la Constitución francesa de 1848 que habla del progreso en la elevación del nivel mental, al menos en calidad de programa tal vez realizable algún día. Ahora bien, el ascenso del nivel mental no comporta, frente a lo que acaece con la mejora de los bienes materiales, una subsiguiente satisfacción del individuo. Sucede, muy al contrario, que la insatisfacción de sí mismo es la principal inspiradora del nivel mental.

De "El futurismo como alienación" pueden extraerse con provecho algunas observaciones que quizá ayuden al diagnóstico de la variable "autenticidad" en el hombre de nuestro tiempo. Es la primera la alienación en un mundo opulento y, principalmente, en relación con el ocio y las complejas y mastodónticas formas que adopta hoy en día.

Completa el volumen un antiguo trabajo que lleva por nombre "Los caminos de Cervantes (algunos ejemplos)", exponente de otra notable faceta del autor, la de crítico de la cultura, una de las líneas transitada también por Ortega y, a fin de cuentas, por la fenomenología, que tanto anduvo por esta senda, como bien ha mostrado Javier San Martín[3].

Comenta Garagorri la obra cervantista de Américo Castro, discípulo predilecto de Menéndez Pidal, y la indudable presencia que en ella se aprecia de la orteguiana razón vital.

Es una lástima que la celebración el pasado año del cuarto centenario de la publicación de la primera parte del Quijote, con el agobiante y desnortado aluvión de actos que nos propinaron las autoridades, no acertara a rescatar esta más que sugerente correlación aún inexplorada –que sepamos– en todas sus implicaciones.

Destaca asimismo don Paulino que exégetas de Cervantes tales como Valera, junto a Ortega y el mismo Castro, han hecho notar la hipocresía y el fingimiento, rasgos opuestos al erasmismo

[2] Ortega advirtió del reduccionismo que encierra el término "biología" que debiera, en rigor, haberse llamado zoología. Al acuñarlo Lamarck para la acepción de todos conocida, quedó inutilizado para lo que él denomina "Teoría de la vida humana". Véase "Pasado y porvenir para el hombre actual", conferencia pronunciada en Ginebra en 1951. *Oc*83, V, 650. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983. IX, 650.

[3] Puede consultarse, en especial, *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999.

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

pero que no obstante conviven con él en la obra del escritor de Alcalá de Henares. Reflejaría esta doblez una cierta defensa del desvalimiento y la impotencia del individuo frente a los poderes de la época.

Los encargados y organizadores de conmemoraciones de esta laya debieran quizá cuando menos tomar nota de la siguiente recomendación de Garagorri (p. 115):"Para poder comprender, sin las tópicas anteojeras, al genial escritor que él fue, y la sutileza subterránea que se gasta en sus páginas, hay que descolgarle de los altares erigidos por la erudición roma y la beatería ante las glorias nacionales y recorrer su concreta biografía".

No quiero pasar por alto otra discreta y aun hoy poco atendida propuesta del autor de este libro. Viene a ser el principio teórico al que se atenía al elucidar la "heroica hipocresía" –así la denominó Ortega– de Cervantes que mencioné anteriormente. Recuerda Garagorri, enmendando espejismos de positivismo e idealismo –derivas que parecen estar al acecho en todo tiempo–, el carácter espiritual y por tanto interpretativo de toda experiencia humana, incluida la creación literaria.

A la autonomía textual postulada por ciertas escuelas estructuralistas y practicada más de una vez por los idealistas, contrapone la necesidad de referir los hechos al solo lugar que permite su interpretación no desarraigada y cabal: las vivencias de la realidad radical. Con la aparición de este libro de Paulino Garagorri regresa entre nosotros un pensador singular por la agudeza de su mirada y la mesura y concisión de su estilo. En sus páginas rebrotan fecundas las enseñanzas orteguianas con sesgo propio. Sin duda, una grata noticia.

ESPACIO Y TIEMPO EN LOS PAISAJES DE ORTEGA

El Madrid de José Ortega y Gasset, edición de José Lasaga. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/Residencia de Estudiantes, 2006. 477 p.

JUAN FRANCISCO FUENTES

Entre las iniciativas más brillantes que han tenido lugar con motivo del cincuentenario de la muerte de José Ortega y Gasset se encuentra sin duda la exposición en la Residencia de Estudiantes clausurada el pasado mes de julio. Centrada en el Madrid de Ortega, en ella se recorría la relación sentimental y cultural entre el pensador y su ciudad natal, al tiempo que, desde una perspectiva más amplia, se planteaba el papel que en su obra filosófica desempeñó el paisaje como elemento de incitación al pensamiento. El catálogo de aquella exposición ilustra esta doble dimensión de su obra –la relación con Madrid y la relación con el paisaje– no sólo con la reproducción de algunas de las piezas más importantes de la muestra, sino con dieciséis ensayos de algunos de los

Cómo citar este artículo:
Fuentes, J. F. (2006). Espacio y tiempo en los paisajes de Ortega. Reseña de "El Madrid de José Ortega y Gasset" de José Lasaga. *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 252-256.
https://doi.org/10.63487/reo.643

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

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

autores que mejor conocen la vida y la obra del filósofo. Incluye, además, el texto inédito de dos conferencias pronunciadas por Ortega en Madrid en mayo de 1933, con un título tan sugerente como oportuno en aquel momento: "¿Qué pasa en el mundo?" Todos estos materiales –ensayos, fotografías, cuadros, portadas de libros, textos autógrafos, aparato crítico...– adquieren forma y sentido gracias a la diligente labor desempeñada por el comisario de la exposición, José Lasaga, autor del prefacio de este catálogo y de una detallada cronología de la biografía del personaje. Tras ella, figura una "Semblanza biográfica" de Javier Zamora que sirve para dar un contrapunto didáctico a las enfoques sectoriales aportados por los especialistas. Son dignos de encomio, asimismo, el buen gusto en el diseño y la acertada selección de las imágenes, unas por inexcusables y otras por novedosas, recogidas en estas páginas.

Los temas tratados en los textos van mucho más allá del planteamiento localista que anuncia el título de la exposición y del catálogo. Se abordan cuestiones cruciales en la trayectoria de Ortega, como sus revistas culturales y políticas (Fernando R. Lafuente), su estancia en Alemania (Javier San Martín), su idea de Europa (Béatrice Fonck), su paradójica relación con la modernidad y el siglo XX (Pedro Cerezo), su acendrado liberalismo (Vargas Llosa), los avatares de su magisterio en la posguerra sobre el exilio exterior (Carlos Pereda) e interior (Helio Carpintero), sus escritos sobre arte (José Luis Molinuevo), su participación en la vida política española hasta los años treinta (Santos Juliá) o el tema de las rebelión de las masas (Thomas Mermall). Estos y otros trabajos garantizan un razonable tratamiento de su trayectoria pública y de su producción intelectual, dentro de la dificultad de cubrir desde todos los ángulos una figura tan poliédrica. Por lo demás, el catálogo, más que la exposición propiamente dicha, viene a ser un inventario de los paisajes orteguianos, y no sólo de los que podemos situar en la capital de España o sus alrededores, sino en general de sus grandes "lugares de memoria", que es como podríamos denominar, más allá de la definición historiográfica de este concepto, a esos lugares que en el transcurso de una vida individual o colectiva se convierten en símbolos o a esos símbolos que se acaban identificando con determinados lugares.

Madrid y su provincia son, sin duda, el "lugar de memoria" orteguiano por excelencia, y de ahí la razón de ser de esta exposición. Precisamente por ello, su presencia en la biografía y en la obra de Ortega se desglosa en aquellos micropaisajes de la geografía madrileña que representan momentos distintos de su recorrido vital o de su proyecto intelectual: la casa familiar de la calle Serrano, El Escorial, el río Manzanares, la Residencia de Estudiantes, la Ciudad Universitaria, su última casa en Montesquinza o la sierra del Guadarrama, lugares todos presentes en cuadros y fotografías reproducidos en el catálogo. Semejante planteamiento es enteramente fiel a una intuición que siempre acompañó a Ortega: la importancia de

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

la geografía como transmisora de ideas y portadora de sentimientos y de emociones, que le llevó por ejemplo a hablar de un "lógos del Manzanares" y de la rara singularidad de un río capaz de llevar "entre sus pocas gotas de agua, alguna gota de espiritualidad". Esta capacidad alegórica es aún más clara en el caso del Guadarrama –"la otra mitad de mi persona"–, evocado aquí, a doble página, en un cuadro pintado por Sorolla en 1907, que nos recuerda no sólo la herencia gineriana e institucionista de Ortega, sino el papel simbólico que el Guadarrama desempeña en su obra, ya sea como *locus amoenus* sugeridor de gratas sensaciones estéticas, como punto de encuentro del filósofo con la dimensión cósmica de su existencia –"mi salida natural al universo"– o como una especie de eslabón perdido entre Madrid y España, o para ser más exactos, entre la España oficial, representada por el centro político y administrativo de la nación, y la España real, en la que Ortega veía una promesa de aire fresco que era fácil identificar con el cielo de la sierra madrileña.

En muchas de estas imágenes, el paisaje, rural o urbano, aparece como parte esencial de un retrato, que toma prestados del entorno matices históricos, culturales o sentimentales. El libro tiene mucho, por tanto, de biografía plástica del filósofo, retratado en cuadros, dibujos y fotografías de una extraordinaria fuerza expresiva, debidos a los pinceles y lápices de Zuloaga, Vázquez Díaz, Valentín de Zubiaurre o Bagaría y a las cámaras fotográficas de Alfonso, A. Sahm, Julián Marías y un sinfín de retratistas anónimos. En muchos casos, el paisaje aparece como algo más que un simple telón de fondo o un elemento ornamental de la composición: es sobre todo la representación geográfica de esa circunstancia vital en la que tanto insistió Ortega como parte de la propia identidad. No conviene olvidar tampoco el "paisaje" humano que forma él mismo con algunos de sus acompañantes más ilustres en esta selección de fotografías, tan variopintos como puedan serlo Azorín, Heidegger, Ramón Gómez de la Serna, Pío Baroja, Nicolás María Urgoiti, Xabier Zubiri, E. R. Curtius, el actor Gary Cooper, durante la estancia de Ortega en Aspen (EE.UU.), o el torero Juan Belmonte. Todo ello –es decir, este compendio de geografía física y humana– constituye lo que José Lasaga llama en el prefacio los "paisajes esenciales" de Ortega, sin que a veces se sepa muy bien si es el espacio circundante el que explica al personaje en un retrato o es el poderío expresivo del gesto del filósofo el que da sentido al paisaje.

Tal vez este juego de espejos entre el personaje y su entorno hubiera requerido un estudio específico que le diera hecho al lector el trabajo de recomponer el orden de las imágenes siguiendo un criterio cronológico y de interpretar el significado del puzzle resultante. Sería curioso descubrir los nuevos matices que cobran estos retratos al someterlos a la prueba del tiempo en su incesante dinamismo, cambiando poco a poco la fisionomía del filósofo y de los lugares que transita. Él mismo practicó este juego con el tiempo y consigo mismo cuando se hizo fotografiar imitando

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

a Balzac muchos años después de haberlo hecho en su juventud, dos retratos que forman como un díptico de este volumen y que aparecen de nuevo ilustrando el texto de Mario Vargas Llosa. Esta otra forma de "leer" el catálogo permite ver cómo evolucionan su gesto y su expresión, casi nunca espontáneos, en los que a veces puede adivinarse un estado de ánimo o una determinada coyuntura vital. Luego está la relación que mantuvo Ortega con aquellos paisajes con los que se fue encontrando a lo largo de su existencia, unas veces por elección –Alemania y Argentina, por ejemplo– y otras por azares de la historia que dejaron una profunda huella en su vida, como los diversos escenarios de su exilio –París, Argentina y Portugal– entre 1936 y 1945. De ahí la afirmación de José Luis Molinuevo en su ensayo sobre las ideas estéticas de Ortega: "El «yo soy yo y mi circunstancia»" se convierte en "yo soy yo y mi paisaje", de manera que este último, reflejado en un cuadro, pasa a ser a los ojos del filósofo "una indagación y una construcción de identidades". Lo dice también José Lasaga en el prefacio, con una frase que deja perfectamente explicado el sentido de este complicado juego de espejos: "Un paisaje no es sino un diálogo que el yo hace con su entorno, una perspectiva que en planos sucesivos y jerarquizados se abre hacia la totalidad del mundo".

Entre esos "planos sucesivos" podemos incluir el horizonte del tiempo histórico como uno más –y desde luego no el menos importante– de los "paisajes esenciales" de Ortega. El tema aparece a menudo, más o menos de forma explícita, en los textos del catálogo, ya sea al calibrar la capacidad del filósofo para anticiparse a su tiempo o al abordarse su papel en la política española en busca de un cambio que quiso, y en parte, consiguió precipitar, aunque no pudiera dirigirlo en la dirección apetecida. Es la idea que sugiere Santos Juliá cuando define al Ortega políticamente comprometido como "gran oráculo deslegitimador del sistema político de la Restauración". Jacobo Muñoz habla de "su capacidad anticipadora" en el campo de la filosofía y Pedro Cerezo reflexiona sobre la famosa autodefinición con la que Ortega se presenta en el primer número de *El Espectador:* "Nada moderno y muy siglo XX". ¿Le convierte eso, se pregunta el autor, en "profeta de la postmodernidad"? Cerezo responde, con algunas cautelas, más bien todo lo contrario: en el pensamiento de Ortega hay "una secreta continuidad con el espíritu ilustrado, antes que una ruptura integral con él". Jacobo Muñoz propone convertir la citada frase de *El Espectador* en divisa para una tarea que considera –también en expresión orteguiana– el gran tema de nuestro tiempo: "Llevar a cabo una filosofía «nada postmoderna y muy siglo XXI»".

Nada más oportuno, pues, que cerrar este catálogo con aquel texto de 1933, que muestra desde el mismo título –"¿Qué pasa en el mundo?"– esa relación apasionada que Ortega mantuvo también con la historia inmediata como paisaje temporal, poblado –dice– "de ciertas cosas que pasan y nos parecen raras". Creo que esta visión noticiosa del entorno histórico, contemplado como un filón de acontecimientos en cier-

nes, debe servir para recordarnos la dimensión y, a veces, la vocación periodística del pensamiento de Ortega, siempre al acecho de la noticia del día siguiente y siempre dispuesto a guiarse por su instinto para convertir el rumor que trae la actualidad en titular de una imaginaria portada de la historia. Tal es el paisaje temporal que aparece en este catálogo, un paisaje más difícil de describir que otros lugares de su vida y ante cuya incierta fisionomía el filósofo se cubre cautelosamente con ese "ya veremos, ya veremos" con el que concluye su respuesta a la acuciante pregunta, sobre todo en una década como aquélla, que sirve de título a aquel texto inédito de 1933.

Éstos son los múltiples paisajes que aparecen pintados, fotografiados y explicados en este espléndido catálogo, por el que hay que felicitar a los promotores de la exposición y, muy especialmente, a José Lasaga como responsable de esta valiosa contribución a la brillantez de una efeméride de tal importancia.

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

LA HORA DE ORTEGA

LLANO ALONSO, Fernando; CASTRO SÁENZ, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005. 710 p.

JESÚS DÍAZ
ORCID: 0000-0001-7872-6205

Cincuenta años después de la muerte de Ortega y Gasset, y más allá de las discrepancias que genera su obra, casi todo el mundo parece estar de acuerdo en dos cosas. La primera es que el pensador madrileño es una figura imprescindible en la cultura contemporánea española; alguien que dignificó el pensamiento hecho en castellano y lo situó, por primera vez en su historia reciente, a la altura de los tiempos. La segunda consideración incide en el maltrato sistemático que hasta hace relativamente poco ha padecido su figura y su obra.

Para todos aquellos que empezamos a cursar los estudios de filosofía a principios o mediados de los ochenta, la filosofía de Ortega era inexistente. Sólo de vez en cuando oíamos alguna que otra referencia a su persona o pensamiento que, por descontado, solía ser bastante poco halagüeña. Pero como todo lo que se somete a vituperio no deja de despertar curiosidad, no fuimos pocos los que de modo más o menos furtivo empezamos a leer algunas de sus obras en la estupenda edición de Paulino Garagorri. El resultado, más allá de algún que otro sentimiento de incomodidad ante ciertas tesis –pero de una incomodidad que siempre hacía pensar–, era el deslumbramiento. Con Ortega alguna gente de mi generación experimentó por primera vez que el castellano era una lengua con capacidad filosófica y que leer filosofía

Cómo citar este artículo:
Díaz, J. (2006). La hora de Ortega. Reseña de "Meditaciones sobre Ortega y Gasset" de Fernando Llano Alonso y Alfonso Catro Sáenz. *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 256-263.
https://doi.org/10.63487/reo.644

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

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

no era sinónimo de un encadenamiento de palabros –generalmente malas traducciones del inglés, el alemán o el francés– sin nada debajo. El pensador madrileño mordía la realidad y te enfrentaba a problemas que todos nos habíamos planteado alguna vez.

En esta situación de semiclandestinidad, la celebración del centenario del nacimiento del filósofo supuso algo así como el principio del fin de la falta de consideración académica. Se organizaron ciclos de conferencias en los que la Universidad, mal que bien, empezaba a otorgarle un cierto respeto. En ello fue decisivo la aparición de algunos estudios que situaban a Ortega dentro de su circunstancia histórica e intelectual y exploraban sin complejos el rendimiento de algunas de sus propuestas. El trabajo de conjunto más señero de toda esta época fue el magnífico libro de Pedro Cerezo *La voluntad de aventura*. También merecen especial atención los múltiples textos que Javier San Martín dedicó a la relación de Ortega con la fenomenología. Este conjunto de ensayos, recogidos posteriormente en el libro *Ensayos sobre Ortega*, marcó una nueva línea de interpretación que sigue dando frutos y muestra, como ninguna otra, el encuadre y la altura filosófica de algunos de los grandes problemas que atraviesan la reflexión orteguiana. Así pues, Cerezo, San Martín, pero también Molinuevo o Sánchez Cámara, por citar sólo algunos, empujaron hacia arriba la dignidad teórica del filósofo madrileño. Las tesis y argumentos de Ortega, nos decían ahora algunos relevantes profesores, debían ser estudiados; merecían la pena en ámbitos tan dispares como la metafísica, la teoría del conocimiento, la ética, la estética, la filosofía política o de la historia. Igualmente muchas de sus ideas eran y habían sido importantes para la sociología, la historia, el derecho o la filología.

Desde estos nuevos parámetros, las siguientes generaciones de filósofos españoles y latinoamericanos fueron aumentando su interés por la figura del viejo maestro y hoy no son ya una excepción las tesis doctorales sobre su obra ni la mención no vergonzante de su nombre por parte de algunos de nuestros filósofos más relevantes. Es más, todo indica que el interés por su pensamiento crece fuera del marco hispano e incluso en el espinoso terreno de la política se vuelve a reivindicar su nombre y se le considera el padre espiritual de nuestro Estado de las Autonomías. En resumen, parece que desde los años ochenta asistimos a una progresiva normalización del pensamiento de Ortega y todo apunta a que el filósofo madrileño ha vuelto para quedarse; está de nuevo en medio de nosotros, su circunstancia, para, una vez más, poder pensarla con, desde y, por qué no, si hace al caso, contra él. Y una excelente muestra de esa normalización y buena salud de los estudios orteguianos es el excelente libro que han editado los profesores Fernando H. Llano Alonso y Alfonso Castro Sáenz: *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. En él se reúnen los escritos de una veintena de especialistas que resumen a la perfección parte de esa intrahistoria reciente de la recepción española del pensamiento de Ortega. Los participantes cubren varias generaciones de estudiosos. Desde Pedro Ce-

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

rezo, Javier San Martín, José Hierro Sánchez-Pescador, José Luis Abellán o Ciriaco Morón Arrollo, que en tiempos poco favorables mantuvieron encendida la llama de los trabajos sobre Ortega y abrieron, junto con otros, el camino hacia su definitiva dignificación académica, hasta la generación más joven: Álvaro Bastida, Javier Zamora, Isabel Ferreiro, Tomás Domingo Moratalla o Fernando H. Llano, pasando, desde luego, por aquellos menos jóvenes que se encuentran ahora en plena madurez: José Lasaga, Francisco José Martín, etc. Así pues, ensayos de seniors, jóvenes y menos jóvenes en un volumen que creo señala, desde la propia nómina de colaboradores, la definitiva mayoría de edad de los estudios orteguianos.

Entremos ahora brevemente a desmenuzar algunos de los entresijos del libro. *Meditaciones sobre Ortega y Gasset* está estructurado en cuatro grandes áreas temáticas: meditaciones filosóficas, meditaciones filológicas, meditaciones iusfilosóficas y meditaciones socio-políticas. Asimismo, la obra contiene un sentido prólogo del hijo mayor de Ortega, Miguel, y una "Introducción" que reúne un texto institucional de la Fundación José Ortega y Gasset más una "Semblanza histórica" realizada por Javier Zamora.

Antes de realizar una serie de calas sobre algunos de los temas desarrollados en las cuatro secciones temáticas, me gustaría resaltar, por lo que respecta a los escritos contenidos en la "Introducción", la impecable factura de la contribución de Javier Zamora. En pocas páginas traza con agilidad la biografía intelectual del pensador, no rehuyendo la mención de alguno de los aspectos más polémicos. Por ejemplo, la "evidente conservadurización de sus ideas políticas" ante los derroteros que había tomado la Segunda República, así como su preferencia por una "victoria de Franco frente a una República que él piensa se transformará en un régimen comunista en el que los verdaderos republicanos serían apartados". El reconocimiento de este hecho no hace de Ortega, sin embargo, un franquista, ni invalida sus reflexiones políticas o filosóficas –como sostiene Zamora, el filósofo nunca aceptó el régimen de Franco–, sino que tornan su figura y su pensamiento más interesantes todavía y nos invitan a reflexionar de modo sereno sobre lo que pasó en España; sobre qué ocurrió en un país en el que uno de sus liberales más convencidos termina inclinándose por la victoria de Franco.

En cuanto al otro escrito de esta "Introducción", el firmado por la propia Fundación Ortega, lleva el significativo título "El legado de Ortega". Se dan en él algunas certeras pinceladas sobre temas esenciales de su filosofía: su idea de vida, su crítica a la noción tradicional de sustancia, al idealismo y al positivismo, su concepto de vocación o su apuesta por una ampliación de la razón que debe convertirse en razón vital, en razón histórica. También se insiste, particularmente, en la vigencia de la crítica a la sociedad de masas y en su idea de España, de nación española, a la que quizá de modo un tanto apresurado se emparenta sin más con el patriotismo constitucional habermasiano. Por último, se cierra esta contribución institucional con algunos comentarios sobre

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

los discípulos más relevantes del filósofo, la recepción de su obra en España y los fines de la Fundación.

Por lo que respecta a las cuatro secciones que componen el grueso del libro, me parece que de su lectura se puede extraer una conclusión que hace de este volumen un fiel reflejo de la madurez a la que ha llegado la actual investigación orteguiana: la mayoría de los autores resaltan, de una u otra manera, la contemporaneidad y pertinencia para el tiempo presente del pensamiento de Ortega, haciéndolo entrar en diálogo con las más variadas filosofías y temas que quepa imaginar. En efecto, estudiar a Ortega no es para los articulistas un ejercicio de casticismo filosófico, sino abrirse de par en par a una buena parte de la mejor filosofía del siglo XX. Los nombres de Husserl, Heidegger, Dilthey, Weber, Hartmann o Ricoeur, pero también los de Wittgenstein, Ryle, Strawson o algunos de los representantes de la más moderna filosofía analítica de la mente, caso, por ejemplo de D. Dennet, circulan con naturalidad entre los diferentes ensayos del volumen. No hay por parte de sus autores ningún miedo o complejo en hacer discutir a Ortega con esos filósofos en pie de igualdad y eso, creo, es el mejor síntoma de la normalización de un pensamiento. En este sentido me parece ejemplar, por su rigor y novedad, el ensayo de José Hierro Sánchez-Pescador "La idea del yo en Ortega". Según este excelente conocedor de Ortega y gran experto en filosofía analítica y ciencia cognitiva, las tesis del pensador madrileño sobre el yo se adelantan a los actuales debates sobre el tema en la filosofía anglosajona más actual. Más en concreto, Sánchez-Pescador mantiene que la propuesta orteguiana es muy similar a la tesis de D. Dennet sobre el yo como "centro de gravedad narrativo". Si se tiene en cuenta, además, que tal idea ha sido asumida como propia por uno de los filósofos más destacados de nuestro tiempo –Richard Rorty–, vemos que esta vía de investigación es altamente prometedora y abre la exégesis orteguiana a horizontes insospechados hasta hace poco.

Siguiendo con ese grupo de trabajos que aquilatan nuevos espacios a los estudios sobre Ortega, creo que es muy de agradecer que los editores hayan incluido una sección sobre temas relacionados con la filología, entendida ésta en un sentido amplio, y la literatura ("Meditaciones filológicas"). En efecto, la contribución de José Ramón Carriazo e Iñaki Gabaráin, "Lingüística, semántica y semiótica en Ortega y Gasset", es un original ensayo acerca de la reflexión orteguiana sobre el lenguaje. Su intención, una vez más, recuperar las ideas del pensador madrileño sobre lingüística y filosofía del lenguaje para testarlas en la plaza pública del debate actual. De gran interés resulta también en esta sección el texto de Tomás Domingo Moratalla, "José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico". Con un estilo límpido, no muy frecuente en los pagos hermenéuticos, su autor pretende, a través de un pormenorizado estudio del fenómeno de la traducción en Ortega, Gadamer y Ricoeur, incidir

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

en una línea interpretativa que viene abriéndose paso con solidez desde hace ya unos cuantos años y según la cual la filosofía del pensador madrileño habría que situarla dentro de esa potentísima corriente que es la fenomenología hermenéutica. Que Ortega esté al final más cerca de Husserl (la fenomenología) o Heidegger (la hermenéutica) es algo que en algún momento quizá haya que discutir. Y sobre Heidegger como "adversario de Ortega", como el referente contra el que se levanta su pensamiento, trata el magnífico y muy sugerente ensayo de Francisco José Martín: "Ortega *contra* Heidegger (novela y poesía)". Analizando diversos escritos de Ortega y poniendo especial atención en las consecuencias que para este último tuvo el encuentro de ambos en Darmstadt, Martín sostendrá que la propuesta orteguiana de una razón histórica o narrativa es su antídoto frente a un pensamiento del origen, el heideggeriano, que termina por ser esencialista y postular una única verdad, una única voz originaria a través de la cual se revela la realidad. La razón histórica es perspectivista, laica, plural, democrática; sensible, en fin, a las diferentes voces que habitan y conforman la realidad, que se declina siempre en plural. Su trasunto literario es la novela, la "degradada herencia de Cervantes" como decía Kundera, con su ir y venir de personajes. No hay aquí la voz de lo esencial. En Heidegger, el pensador de lo originario con ribetes de una peculiar teología, la filosofía termina dando paso a la revelación oracular de la poesía. Y fuera ya del siempre atractivo pero resbaladizo suelo heideggeriano, las "Meditaciones filológicas" culminan con un lúcido escrito de Alfonso Castro Sáenz sobre la idea de *romanitas* y *ius Romanum*, tan presentes en Ortega, que nos sirve ahora para enlazar con la sección de meditaciones dedicadas al derecho.

Si novedosos son los artículos de la sección filológica, otro tanto cabe decir de aquellos incluidos bajo el rótulo de "Meditaciones iusfilosóficas". A pesar de que Ortega tuvo excelentes discípulos en esta área de pensamiento, como así lo demuestran, entre otras, las obras de Recaséns Siches, Legaz Lacambra o Lisarrague, el estudio de sus reflexiones sobre el derecho no ha estado, hasta donde yo alcanzo a ver, entre las preocupaciones más frecuentes de la investigación orteguiana –una notable excepción a esta regla ha sido la rigurosa tesis doctoral que José Hierro Sánchez-Pescador dedicó al tema: *El derecho en Ortega*–. Por este motivo, creo que es una buena noticia que aquellos que pueden llevar a cabo esta tarea con garantías, a saber, los filósofos del derecho, se interesen de modo creciente por este asunto. En tal sentido, no cabe sino saludar las rigurosas contribuciones de Benito de Castro, Isabel Ferreiro Lavedán, Fernando H. Llano, Antonio Pérez Luño y Gregorio Robles Morchón. Isabel Ferreiro, gran conocedora de la teoría social de Ortega, a la que ha dedicado un excelente libro –*La teoría de los usos de Ortega y Gasset*–, y Gregorio Robles se ocupan en sendos artículos de la definición orteguiana del derecho como uso. Pérez Luño, por su parte, desentraña con maestría la complicada y esquiva relación de la historiología de

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

Ortega con la filosofía de la historia de Hegel. Su objetivo es investigar los presupuestos historiográficos de la filosofía del derecho, es decir, su objeto, método y la finalidad. Fernando H. Llano conecta, en un original trabajo, las ideas del raciovitalismo orteguiano con el historicismo de Dilthey y el vitalismo de Bergson para ver la continuidad existente entre aquél y la teoría de la experiencia jurídica –tan floreciente en los iusfilósofos discípulos de Ortega–, y, a su través, en la filosofía del derecho de habla hispana. Por último, Benito de Castro se ocupa de la influencia de Ortega en la filosofía jurídica de uno de esos destacados discípulos: Recaséns Siches.

Y si pasamos de las "Meditaciones iusfilosóficas" a las "filosóficas" asistimos, una vez más, al rigor y actualidad de muchos de los artículos allí recogidos. Ya comenté más arriba la novedosísima línea que abre el de Sánchez-Pescador, pero no menos interesante es, por ejemplo, el excelente trabajo de José Lasaga. Como señala el propio autor, ese texto formaba parte de un libro sobre la ética de Ortega, inédito por aquel entonces, pero que en el momento en que realizo este comentario ha sido ya publicado. Creo no exagerar un ápice si afirmo que esta nueva obra de Lasaga –*Figuras de la vida buena. Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset*– se convertirá en un estudio clásico de la ética orteguiana y pasará a la historia como una de las contribuciones más renovadoras y decisivas sobre el tema. El héroe orteguiano que resalta Lasaga, a saber, el héroe sin melancolía, es el modelo moral que Ortega comparte con los grandes liberales de este siglo; un reformador pendiente de la circunstancia. De excelente factura es también el trabajo de Javier San Martín "Ortega y Gasset, Cervantes y Don Quijote". En el se revisa la relación que el filósofo español mantiene con el *Quijote* y la figura del propio Cervantes a partir de los datos que aporta la correspondencia del joven Ortega. El resultado es una relectura de *Meditaciones del Quijote* en la que Ortega reivindica el "idealismo de Cervantes" frente al de Don Quijote. Es decir, y en una tesis que tiene mucho en común con la de Lasaga, ideales más circunstancia frente a pura utopía alucinada que desemboca, irremisiblimente, en la melancolía.

No puedo, por razones de espacio, seguir detallando aunque sea mínimamente el resto de las interesantes contribuciones de esta sección, pero sí me gustaría mencionar los otros temas que en ella se abordan para que el posible lector tenga, al menos, una cierta orientación de por donde van los tiros. También sobre la ética de Ortega, entendida esta vez desde la importantísma categoría orteguiana de elegancia, escribe Álvaro Bastida un extenso y elegante ensayo. María Isabel Lafuente dedica su contribución a uno de los problemas metafísicos por excelencia, el de la realidad, sometiendo a análisis las diferencias y semejanzas que sobre este espinoso asunto tienen Ortega y Unamuno. Siguiendo con temas puramente ontológicos y metafísicos, José Manuel Sevilla se hace cargo, en un original ensayo, de la idea orteguiana de la vida como realidad radical a partir de la categoría de "problematismo". El com-

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

plicado y palpitante tema de la historia, abordado ya por Pérez Luño en íntima conexión con el pensamiento de Hegel, vuelve a ser tratado con pulcritud y rigor en el artículo de Juan Padilla. Por último, si queremos pasar de estudios más sectoriales a otro que explora la evolución completa del pensamiento de nuestro filósofo, haríamos bien en acudir al sólido y documentado trabajo de Armando Savignano "El proyecto filosófico de Ortega. El epílogo de la filosofía". De particular interés me parece el apartado final dedicado a los últimos veinte años de su vida, lo que Savignano llama la "fase radical", con su pregunta sobre las posibilidades de la racionalidad misma en tiempos que parecen haberla desbordado.

Y tras estas brevísimas calas en las "Meditaciones filosóficas", no me queda sino hacer otro sumarísimo repaso por la última de las grandes secciones del libro, la titulada "Meditaciones socio-políticas". En ella se concentran los trabajos de prestigiosos seniors de la investigación orteguiana, así que su lectura se recomienda por sí sola. José Luis Abellán, fiel una vez más a ese espíritu del presente volumen de lanzar a Ortega a los vientos del pensamiento contemporáneo, va a considerarlo como un "adelantado a la postmodernidad". Su ser nada moderno y muy siglo XX, en suma, su idea de la razón vital, lo situarían cómodamente en eso que de modo un tanto confuso se denomina postmodernidad. El debate está servido. Por su parte, Pablo Badillo explora en un novedoso trabajo las sintonías y disonancias que Ortega y Weber mantienen sobre las actitudes básicas que han de guiar al político y al científico, teniendo siempre presente que uno de los puntos esenciales sobre los que va a girar esta cuestión será, en última instancia, el viejo tema del papel del intelectual en relación con la política. Y de las empresas políticas de Ortega, más en concreto, de sus intentos sucesivos de regenerar el liberalismo a fin de adaptarlo a los nuevos tiempos, trata el excelente ensayo de Pedro Cerezo. Partiendo de la entraña práctico/ética que guía en última instancia al pensamiento de Ortega, asistimos al íntimo entrelazamiento de praxis y teoría en su reflexión filosófica y en su actuación pública. Distingue, así, el autor de este artículo tres navegaciones, tres reformas del liberalismo que se acompañan de otras tantas guías filosóficas. La primera, de orientación neokantiana, le lleva a un "liberalismo social". La segunda, inspirada por la fenomenología husserliana, culmina en un "liberalismo de la vitalidad". Por último, la tercera, presidida ya por su concepto maduro de razón histórica, desemboca en un liberalismo que Cerezo llama "esencial" y en donde el objetivo es reivindicar aún más la libertad frente cualquier resabio de estatalismo o colectivismo para, así, encaminarse a "la ciudad republicana y solidaria de los hombres libres". La polarización y el irreductible antagonismo de la vida política española del momento hicieron naufragar este tercer proyecto. Después el silencio.

Tras el artículo de Pedro Cerezo, nos enfrentamos a las dos últimas contribuciones de esta cuarta sección y del libro en general. Una de ellas es obra del prestigioso politólogo y experto en na-

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

cionalismo Andrés de Blas. Su magistral contribución "Nación y nacionalismo en la Obra de Ortega y Gasset" viene a llenar también, como él mismo reconoce, un cierto hueco en los estudios orteguianos. Su objetivo fundamental es sintetizar los aspectos clave del modo en que el pensador madrileño entiende el hecho nacional español, teniendo como telón de fondo su idea general de nación, su crítica a los nacionalismos periféricos de carácter desintegrador y su defensa de la autonomía política. No hace falta insistir en la actualidad del trabajo. La contribución que cierra *Meditaciones sobre Ortega y Gasset* es obra de uno de esos pioneros que contribuyó como nadie dignificar el pensamiento de Ortega: Ciriaco Morón Arroyo. Su finura hermenéutica se vuelca en esta ocasión sobre la idea orteguiana de lo social, haciendo especial hincapié en *La rebelión de las masas* y *El hombre y la gente*. Su valoración del pensamiento social de Ortega es positiva, auque cree que adolece de falta de sistematicidad. Este hecho lleva al pensador madrileño a exagerar, en función de la obra y el tema, aspectos que tomados en su justa medida son verdaderos y se equilibran.

Con el ensayo de Morón Arroyo llego al final de este apresurado correteo por algunas de las ideas expresadas en este enjundioso y voluminoso libro. Seguro que no le he hecho justicia a la mayoría. Pero si el lector curioso lo tiene en sus manos y se adentra en su lectura, cosa que le recomiendo, se verá recompensado por el resonar de un sin fin de voces e ideas inteligentes sobre la obra de un maestro del pensamiento que está en plena vigencia. Es la hora de Ortega.

ALGUNOS INTÉRPRETES DE ORTEGA

MEDIN, Tzvi: *El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2005. 400 p.

JAIME DE SALAS
ORCID: 0000-0002-7116-4091

Hace ya más de cincuenta años de la muerte de Ortega y Gasset y podemos hablar de, al menos, tres generaciones de estudiosos que han permitido un proceso de recepción como ningún otro pensador ha tenido en el mundo académico español. Por ello, el esfuerzo de Medin de ofrecer lo que equivaldría al primer estudio de conjunto de este proceso en el contexto español merece especial atención, aunque de una forma más modesta se presente como la exposición de varias interpretaciones españolas sobre el filósofo madrileño. La metodología con la que ha trabajado Medin le lleva a subrayar el hecho de que cada uno de los autores estudiados tiene su propia perspectiva sin pretender ni establecer comparaciones ni menos aún deudas entre unos y otros.

Llega a una conclusión interesante

Cómo citar este artículo:
De Salas, J. (2006). Algunos intérpretes de Ortega. Reseña de "El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset" de Tzvi Medin. *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 263-266.
https://doi.org/10.63487/reo.645

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

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

dentro de la que la metodología perspectivista de Medin defiende: el trabajo sobre Ortega es por parte de los comentaristas una forma de autodefinición que adquiere distintos matices según el caso. Desde este punto de vista, quizá, el caso más logrado resulte la presentación de Laín Entralgo, pero en mayor o menor grado, de una forma u otra, Medin viene a mostrar el mismo principio en todos los casos. Por ejemplo, la situación de indigencia de la que partió Ortega se repite aún en los comentaristas de tercera generación como Molinuevo y Martín, es decir de personas que no tuvieron una relación personal con él pero, que son conscientes de empezar su trayectoria intelectual en un vácio comparable –aunque para nada idéntica– a la que se tuvo que enfrentar el autor de las *Meditaciones del Quijote*. Esta metodología le permite a Medin una exposición generosa en su detalle y cuidada de muchos de los episodios centrales de dicha recepción. A la vez es un acierto el esfuerzo que ha tenido por mantener la neutralidad del espectador y del estudioso.

Es inevitable que un libro de este género tenga que partir de una selección y cada investigador tiene su forma de valorar la recepción. Yo matizaría la de Medin. Lamento la ausencia de Rodríguez Huéscar; entre los investigadores de tercera generación incluiría sin duda a Javier San Martín; hubiera preferido como exponente de una visión crítica desde posiciones de izquierda a Antonio Elorza. A ello añadiría alguna objeción: lo que más compromete la credibilidad de la obra es la extensión con que unos autores son tratados frente a otros. El primer capítulo que remite al "Prólogo para alemanes" y a la forma en que Ortega en su madurez juzga su propia obra, es la única parte de la obra que me resulta insatisfactoria. Parece el autor encontrarse rebasado por la envergadura de su punto de partida, que el mismo ha elegido. Pero aún teniendo yo razón, la selección de Medin me parece en conjunto lo suficientemente amplia y fundada para valorar su obra como el primer esfuerzo académico por describir la recepción del pensamiento de Ortega en España y su trabajo expositivo hace que éste sea una obra de interés.

Evidentemente, a la hora de la recepción de Ortega, habría que añadir autores americanos que Medin ha estudiado anteriormente. La unidad de lengua es importante y obliga a hablar de la recepción de Ortega sin limitarse a un continente o a otro, más que por razones metodológicas. Es cierto, por ejemplo que la impronta de Ortega sobre *El laberinto de la soledad* caerá fuera de la atención de la mayor parte de los investigadores europeos, pero el único trabajo amplio sobre la relación de Ortega con el neokantismo es el de Salmerón que tiene tanta pertinencia a los dos lados del Atlantico. En definitiva, el hecho es que Ortega constituye un patrimonio común del que todos debemos aprender.

¿Qué se puede concluir con respecto a este proceso de recepción? Creo que es difícil hacerlo sin tener en cuenta las perspectivas de los intérpretes como ha hecho Medin. Incluso se puede argüir con razón que con esto su obra ha logrado su fin. Pero si uno pretende pa-

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

sar de un ejercicio académico a una visión más general de la recepción del pensamiento de Ortega, se impone complementar el estudio de las circunstancias y posiciones de cada uno y de lo que el pensamiento de Ortega supone para sus intérpretes a una visión más vertebrada de la recepción. El mismo método de la perspectiva tiene que ser complementado por consideraciones que atañan a un marco más general dentro del cual tienen lugar cada una de las perspectivas. En ese sentido, el trabajo de Medin de la recepción de Ortega en Hispanoamérica es más satisfactorio. De lo contrario, a base de buscar lo concreto, es decir la descripción de la perspectiva de cada uno, se puede acabar cayendo en lo abstracto.

Por lo pronto yo subrayaría varias cuestiones en lo que respecta a esta recepción. Una, que no se resalta en esta obra, por la metodología que Medin ha empleado, la importancia del esfuerzo que Garagorri, sobre todo, ha realizado de edición de las obras inéditas de Ortega. Por ejemplo, el enfrentamiento entre Gaos y Nicol en México reflejaba la urgencia de una labor de edición que aún hoy no ha terminado. Los oyentes de los cursos de Ortega sabían bien que la obra de Ortega tenía más envergadura de lo que los escritos publicados permitían reconocer y es considerablemente mayor y de más importancia de lo que reflejan los seis tomos de *Obras completas* que su autor publicó en vida. Este trabajo permite que actualmente, se puede discutir más y mejor sobre su obra.

La segunda observación, que sí resulta clara a través de este trabajo de Medin, es la importancia de la edad de los intérpretes. Las reacciones de Gaos y de Marías reflejan una relación personal con Ortega. Se discute no sólo el acierto de la recepción de Heidegger por parte de Ortega o el estatuto filosófico de las *Meditaciones del Quijote*. Se trata en el fondo de la autoridad del maestro que se extiende a su actuación política antes, durante y después de la República. Es inevitable que si bien siempre será importante en la recepción de Ortega su sensibilidad por lo político, el carácter acuciante de la situación española perderá peso. De todas formas, estos momentos iniciales han gravitado sobre la recepción de su obra. Por ejemplo, se puede apreciar en la relativa minusvaloración de los últimos veinte años de la carrera de Ortega que en realidad guardan un gran interés a pesar de las dificultades de todo tipo a las que tuvo que hacer frente.

Dentro de lo específicamente relativo a la recepción de la obra de Ortega es posible e incluso necesario hacer juicios de valor que impliquen comparaciones. La obra de Marías, tanto la específicamente dedicada a su maestro como aquélla en que parte de la obra Ortega en campos distintos de las humanidades, es fundamental para definir un ámbito donde la academia empieza a trabajar. El libro de Cerezo de 1984 marcó un hito entre una recepción en España marcada sobre todo por Marías y el peso de trabajos más filológicos, como los de Morón Arroyo y de Orringer –a pesar de no ser éste español–. A partir de *La voluntad de aventura* la investigación orteguiana encuentra una vía media entre el estudio de sus fuentes y el reconocimiento de una obra con en-

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

vergadura propia. Pero hoy es muy difícil que se de una obra que logre encontrarse en el centro de las investigaciones orteguianas como aquellas a las que acabo de apuntar.

Finalmente, la reconstrucción de las perspectivas de los intérpretes no contempla el que la recepción no sólo implica asimilación sino incluso despego y esta más que argumentación filosófica implica otras formas de persuasión. Las mayores críticas contra Ortega, las que pesan sobre una generación entera ayudando a cristalizar una posición seguida por muchas, no se debieron tanto a las descalificaciones de Gaos, sino a la parodia de Ortega como conferenciante que aparece en *Tiempos de silencio* de Martín Santos o las descalificaciones de su estilo que se encuentran en la obra de Borges. Por supuesto, se pueden rastrear unas posiciones políticas o rivalidades profesionales detrás del ejercicio de la crítica literaria pero lo decisivo es la forma en que una imagen queda comprometida sin que medie argumentación filosófica alguna.

Por todo ello, la labor de Medin en lo que respecta a la recepción española siendo importante, debe dar paso a otros trabajos algunos más en la línea de la que el propio Medin hizo de la recepción iberoamericana de nuestro autor.

NARRAR LA RAZÓN HISTÓRICA

SEVILLA FERNÁNDEZ, José Manuel: *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospectiva vichiana su Ortega y Gasset*, prólogo de Giuseppe Cacciatore. Perugia: Edizioni Guerra, 2002. 269 p.

FERNANDO H. LLANO ALONSO
ORCID: 0000-0001-7589-4166

Es sabido que las referencias al filósofo napolitano Giambattista Vico en la obra orteguiana son breves y escasas, aunque bastante reveladoras de la imagen que Ortega tenía del autor de la *Scienza Nuova* (cuyas tres ediciones son de 1725, 1730 y 1744). A este respecto, de entre las glosas de Ortega a Vico hay una especialmente digna de ser destacada; me refiero a una de las reflexiones que hace el pensador español en su primer libro: *Meditaciones del Quijote* (1914). Al igual que hiciera en su momento Marcelino Menéndez Pelayo, Ortega también cree posible establecer una distinción tajante entre el alma germana y el alma mediterránea para dilucidar cuál de ellas es más apta y está mejor dispuesta para filosofar, aunque, al contrario que el erudito cántabro, no comparte en absoluto el tópico sobre "las nieblas germánicas" y la supuesta "claridad latina". En efecto, según el pensador madrileño, existiría en el espíritu alemán una mejor condición filosófica por su claridad intelectual y su capacidad para, a través de la razón ordenadora, darle forma conceptual en la soledad interior a las sensaciones del mundo exterior. Por el

Cómo citar este artículo:
Llano Alonso, F. H. (2006). Narrar la razón histórica. Reseña de "Ragione narrativa e ragione storica. Una prospectiva vichiana su Ortega y Gasset" de José Manuel Sevilla Fernández. *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 266-269.
https://doi.org/10.63487/reo.646

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

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

contrario, en el alma mediterránea se percibiría una mayor genialidad para las artes y la política, puesto que sus hombres despiertan en el ágora o plaza pública, y su impresión primeriza tiene una fuerte impronta social. En este sentido, afirma Ortega, Leibniz, Kant o Hegel podrán resultarnos autores aparentemente complejos, aunque en realidad sean tan brillantes "como una mañana de primavera"; Vico, en cambio, tiene un indudable genio ideológico, aunque como mediterráneo es, a su juicio, "caótico" (p. 773, Tomo I de la nueva edición de las *Obras completas*). A tenor de estas palabras, hay una conclusión que parece quedar suficientemente clara: que Ortega no se siente influenciado por Vico, genuino arquetipo de pensamiento mediterráneo, puesto que su sistema filosófico encajaría mejor dentro de los cánones de la filosofía germana.

Ahora bien, una cosa es descartar a Vico del elenco de los autores que en mayor medida han podido influenciar a Ortega, y otra muy distinta negar la existencia de evidentes convergencias teóricas entre ambas, como recientemente han podido demostrar los profesores Giuseppe Cacciatore (Universidad Federico II de Nápoles) y José Manuel Sevilla Fernández (Universidad de Sevilla) en varios estudios dedicados a estos dos clásicos de la filosofía, cuyos principales resultados han sido puestos en común en el presente libro. En efecto, tanto en el magnífico prólogo de Cacciatore, como a lo largo de los cinco capítulos y seis apéndices en los que Sevilla articula su original trabajo, se defiende elocuentemente que Vico y Ortega comparten unas concepciones afines del hombre y la historia; que los dos coinciden en su crítica a la razón abstracta (encarnada, para Vico, en el cartesianismo, y, para Ortega, en el idealismo); que entrambos introducen la razón histórica en la conciencia filosófica; que sendos autores se sitúan en una misma "dirección *problemática*" que va desde la viquiana "ciencia del mundo civil" a la orteguiana idea de la "razón histórica"; y, finalmente, que la "historia ideal eterna" de Vico desempeña una función similar a esa "estructura esencial de la historia" a la que Ortega alude con el nombre de "metahistoria" (pp. 145-176).

Teniendo en cuenta todos estos puntos de encuentro entre ambos autores y, sobre todo, considerando su común concepción científica de la historia, sorprende el hecho –según observa oportunamente Sevilla (p. 137)– de que Ortega preste una atención a la doctrina histórica de Ibn Jaldún inversamente proporcional al desinterés o la incomprensión con la que acoge la obra filosófico-historiográfica de Vico. Es precisamente en esta reivindicación de la historia realizada con el espíritu científico donde Sevilla cree ver un claro paralelismo entre los tres filósofos e historiadores, a pesar de que vivieran en épocas muy diversas: Ibn Jaldún (s. XIV), Giambattista Vico (ss. XVII-XVIII) y José Ortega y Gasset (s. XX). Salvando las distancias teóricas, culturales e históricas que les separan, los tres autores son testigos de excepción de momentos de crisis a los que tratan de responder como filósofos y como pensadores de la historia (el tunecino asiste al

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

comienzo de la decadencia de su civilización, el italiano a la decadencia de los estudios humanísticos, y el español a la crisis de la modernidad). En los tres casos se aprecia un mismo afán por superar la crisis de la razón a través de tres medios idénticos (aunque utilizados en cada uno de ellos de diversa manera): el conocimiento verdadero que se extrae del estudio de la historia; la vinculación entre el dato sociológico y el histórico; la defensa de una sensibilidad metahistórica que es capaz de desvelarnos tanto las claves como las leyes del movimiento histórico.

Tanto Vico como Ortega son filósofos de la crisis y de lo problemático en la medida en que entienden que la naturaleza humana se caracteriza por su variabilidad, mutabilidad e inseguridad. La historia (la sustancia de la que están hechos los hombres) debe contemplarse como un proceso dinámico y cambiante, no sólo como una herencia constituida por una serie de hechos y acontecimientos acaecidos en el pasado. Al afirmar que el hombre es un ser esencialmente histórico estamos aceptando implícitamente la idea de que en él se da una doble condición acumulativa y renovadora (puesto que su vida, es decir, su realidad radical, es algo que tiene que ir haciéndose constantemente y que no le viene dado sin más). Advierte en este punto el profesor Sevilla, con la agudeza y originalidad que caracterizan sus estudios filosóficos, que tanto Vico como Ortega comparten una misma condición como filósofos *matinalistas*, es decir, como defensores de una razón albear y radical, vital e histórica que pueda superar los angostos límites del racionalismo cartesiano y dentro de los cuales han de moverse los filósofos *vespertinistas*, denominados así por su fe ciega en una razón pura, abstracta y crespuscular (pp. 40-50). Añade, a este respecto, el autor una consideración tan audaz como original: y es que esta razón auroral tendría una estructura tetradimensional. En efecto, del mismo modo que la *razón vital* es también *razón histórica* (en la medida en que esta última es una concreción o especificación de la primera), esta nueva razón ha de ser también necesariamente *problemática* (es decir, que resulte útil para enfrentar la crisis de la Modernidad) y *narrativa* (al ser la encargada de descubrir y mostrar la verdad histórica).

Una de las principales ideas problemáticas abordadas por Ortega es, sin lugar a dudas, la de Europa (que constituye junto a España su auténtica circunstancia). Al análisis filosófico-ontológico de esta cuestión dedica precisamente Sevilla el último capítulo de su libro, cuya tesis de partida es que Europa representa para Ortega algo más que una circunstancia o una idea, dado que en realidad es una *creencia*, naturalmente entendida en el mismo sentido al que se refiere en su importante ensayo titulado *Ideas y creencias* (1940), es decir, a diferencia de las ocurrencias (las cuales simplemente se *tienen* y se *sostienen*), en las creencias (y Ortega *cree* en Europa porque es un europeísta convencido) se *está* y se forma intrínsecamente parte de ellas (pp. 177-183). Otro de los aspectos cruciales en esta ontología del europeísmo de Ortega es el minucioso examen que hace el autor de la aportación orteguiana a la

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

construcción de una Europa unida en torno a un proyecto vital, histórico y de futuro. Como filósofo de la crisis –no en vano Nicola Abbagnano lo definió en su *Historia de la Filosofía* (cuya primera edición italiana fue publicada en 1946) como "el más elocuente y lúcido defensor del concepto de crisis"– Ortega detecta la situación de naufragio espiritual en la que se encuentra inmerso el hombre europeo, por eso, y a modo de tabla de salvación, el pensador madrileño nos propone meditar en torno al ser europeo para proyectar, sobre esa sólida base ontológico-filosófica, construir la Unión Europea como entidad política o como macro-Estado (de ahí que Ortega, como nos recuerda Sevilla oportunamente, sea para el profesor Harold C. Raley uno de los filósofos centrales de la unidad europea).

Finalmente, el libro de Sevilla se cierra con tres apéndices ("Diccionario y filosofía"; "Ortega y la Generación del «56»"; y "La Filosofía y la joven generación de filósofos españoles") cuyo denominador común no es otro que el continuo magisterio filosófico ejercido por Ortega (directamente o a través de sus discípulos) sobre varias generaciones de jóvenes filósofos iberoamericanos (pp. 239-255). A lo largo de estas últimas páginas se exponen algunas de las claves por las que todavía hoy Ortega sigue siendo considerado un pensador recurrente, *fecundo* –como diría Karl Jaspers– y de total actualidad.

Parafraseando a Ortega, quien en la "Introducción" a su ensayo titulado *Del Imperio Romano* (1941) escribe que "los buenos libros no son casuales", me gustaría terminar este comentario poniendo de manifiesto que, a mi juicio, *Ragione narrativa e ragione storica* no es en absoluto un libro casual, sino que es el resultado intencionado de muchos años de rigurosa y entusiasta investigación historiográfica en torno a Ortega y sus fuentes. Posiblemente sean su capacidad de sugerir ideas, la permanente incitación a la reflexión que sus originales planteamientos problemáticos ejercen en el lector, la claridad y el orden de su exposición algunas de las mayores virtudes con las que viene adornado este trabajo, aunque la mejor explicación que se me ocurre para justificar mi convicción de que estamos ante un gran libro es que, en el fondo del mismo, subyace una reivindicación de la genuina y radical actividad filosófica, es decir, aquel quehacer intelectual que el verdadero filósofo realiza despojándose de prejuicios, libre y vocacionalmente, con independencia de lo que las veleidades editoriales o las modas académicas prescriban en cada momento. Tal vez sea este el mejor homenaje que un pensador contemporáneo pueda rendir a clásicos de la historia del pensamiento tan honestos (y espiritualmente tan afines) como Vico u Ortega.

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

ORTEGA Y LA LINGÜÍSTICA DEL DECIR: SEMÁNTICA DEL *LOGOS*

MARTÍNEZ DEL CASTILLO, Jesús: *La lingüística del decir. El logos semántico y el logos apofántico.* Granada: Granada Lingvistica, 2004. 237 p.

JOSÉ RAMÓN CARRIAZO
ORCID: 0000-0002-0347-1284

Aún resulta difícil hablar de una lingüística cognitiva, si contemplamos las declaraciones que hacía al respecto George A. Miller, uno de los padres de las ciencias cognitivas (*Trends in Cognitive Sciences*, vol. 7, nº. 3, marzo 2003). Sin embargo, llegan continuamente de las prensas publicaciones académicas donde los filólogos y gramáticos se empeñan en sumarse a los cuadros de la nueva perspectiva. El cognitivismo surgió en los años cincuenta del siglo pasado en los Estados Unidos de América como reacción ante el behaviorismo dominante en psicología, antropología y lingüística. Para Miller, el nacimiento de la lingüística cognitiva se produjo el 11 de septiembre de 1956, en un Congreso organizado por el *Special Interest Group in Information Theory* en el Instituto de Tecnología de Massachussets. En ese encuentro Noam Chomsky utilizó la teoría de la información para exponer su gramativa generativa trasformacional, en una comunicación que daría origen a su *Syntactic Structures* (1957). En 1956 J. B. Carrol editó una selección de artículos de Benjamín Lee Whorf sobre los efectos del lenguaje en el pensamiento, a los que se refiere precisamente el profesor Martínez del Castillo en su monografía.

En Europa la lingüística también atravesaba un momento de profundos cambios tras la II Guerra Mundial. El desarrollo de la filosofía analítica había alcanzado sus más altas cotas y una nueva manera de mirar a los fenómenos lingüísticos comenzaba a desarrollarse. El estructuralismo o funcionalismo se abría paso en todas las escuelas lingüísticas del continente. Los descubrimientos de la fonología del periodo de entreguerras consiguieron salvar a la ciencia del lenguaje de la paradoja epistemológica encerrada en el principio de la arbitrariedad del signo. La nueva definición fonológica permitía hablar de rasgos distintivos pertinentes, motivados por una cuestión estructural, que podían hallar correlatos en otros niveles del estudio gramatical o léxico. La morfosintaxis sufrió una verdadera transformación, sobre todo en su vertiente sincrónica, y la gramática se hizo cada vez más descriptiva. Las teorías chomskianas sobre la estructura profunda vinieron luego a contaminar el estructuralismo de cognitivismo. La lingüística, en realidad más siguiendo a Saussure que en su contra, continuaba volviendo los ojos a la filosofía para fijar definitivamente su objeto de estudio, quizá el más humano e inestable de todos los "objetos" que estudian las ciencias humanas.

Durante el siglo XIX, la gramática y la lexicografía, sobrecogidas por los descubrimientos del juez Jones de Calcuta, se convirtieron en técnicas auxiliares de la historia y se centraron en el problema de la génesis y taxonomía de las lenguas. Fueron los años de la gramática compa-

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 12/13. 2006
mayo y noviembre

Cómo citar este artículo:
Carriazo Ruiz, J. R. (2006). Ortega y la lingüística del decir: semántica del logos. Reseña de "La lingüística del decir. El logos semántico y el logos apofántico" de Jesús Martínez del Castillo. *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 270-269.
https://doi.org/10.63487/reo.647

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

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

rada, la reconstrucción del indoeuropeo, las leyes fonéticas, la lingüística románica y germánica, los diccionarios históricos. Todo esto llevó, después de la I Guerra Mundial, a que la lingüística le volviera las espaldas a la historia y al método histórico. "La lingüística ha declarado *tabú* el problema del origen del lenguaje, ello es razonable si se tiene en cuenta la falta absoluta de *datos lingüísticos* suficientemente primitivos", dice Ortega en *El hombre y la gente*. Sin embargo, durante todo el siglo se harán importantes avances en el plano diacrónico, no tan espectaculares en el campo de la fonética y morfosintaxis, pero fundamentales para la comprensión de los códigos lingüísticos y su funcionamiento (semiótica, semántica y estilística). La lingüística se volverá, a lo largo de la centuria, más filosófica e interdisciplinar.

En 1955 fallecía en Madrid José Ortega y Gasset. Una parte de sus últimos años la dedicó a buscar las implicaciones lingüísticas de su razón histórica, vital, narrativa o etimológica, como también la llamaba. Nos consta que Ortega se interesó por temas relacionados con la teoría de la comunicación desde muy pronto: consta que pensó ser filólogo en su primer viaje a Alemania y en *El Espectador* se recogen algunas reflexiones muy interesantes desde el punto de vista semiótico: "Vitalidad, alma, espíritu" (1924), "Sobre la expresión, fenómeno cósmico" (1925) o "Fraseología y sinceridad" (1924). No obstante, los años más fructíferos de la reflexión orteguiana sobre el lenguaje son los dedicados a la redacción de *El hombre y la gente*, un "mamotreto" sociológico que no llegó a concluir. Es necesario señalar que Ortega conocía los últimos avances en lingüística, como demuestra su manejo de la bibliografía y sus contactos con Rafael Lapesa; no era, por tanto, un diletante, lo que explicaría la fecundidad de sus reflexiones.

Aquí y allá se han comenzado a desenterrar los pensamientos lingüísticos y filológicos de Ortega, desde el magistral estudio de Guillermo Araya o los artículos de Juan Cruz, hasta muy recientes artículos, el más próximo quizá el aparecido en esta *Revista de Estudios Orteguianos*, 10/11, dedicado a la creatividad léxica-semántica, muy relacionado con las cuestiones que trata Martínez del Castillo en su *La lingüística del decir. El logos semántico y el logos apofántico*. Resulta interesante constatar cómo en los últimos trabajos publicados, incluido uno en el que colaboré con Iñaki Gabaráin sobre la semiótica y la semántica en el pensamiento de Ortega, se señala reiteradamente el paralelismo del pensamiento orteguiano con el desarrollo de la teoría de Eugenio Coseriu. Este lingüista, activo durante la segunda mitad del siglo XX, tiene una gran influencia en España y es reconocido internacionalmente por sus contribuciones a la lingüística románica, a la estilística y a la descripción de la lengua funcional.

Una de las facetas que más destaca Martínez del Castillo en la obra que reseñamos es la sólida base filosófica que sostiene la teoría lingüística de Coseriu. En el moldavo se conjuga el conocimiento lingüístico y la formación filosófica, lo que hace el diálogo de sus textos con los de un filósofo puro como Orte-

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

ga no sólo posible, sino además tremendamente fructífero. El trabajo de Martínez del Castillo lo corrobora: profundiza en los entresijos de la semántica coseriana y expone claramente su compatibilidad con los principios de la lingüística del decir tal como la propugna Ortega al final de su obra.

La lingüística necesita unas sólidas bases filosóficas sobre las que asentar su análisis de la comunicación. La lógica, la filosofía del lenguaje y la semiótica son las fuentes tradicionales de tales bases, como pone de manifiesto J. G. Martínez del Castillo. La lengua tiene dos caras significativas, o dos planos de significado: el propio del individuo y el coyuntural, sometido este a las implacables reglas de la comunicación y a los avatares de las sociedades de hablantes: "El propósito esencial del lenguaje es la creación de significados, λόγος σεμαντικός, porque esa es la finalidad que persigue el sujeto libre e inteligente, el sujeto creador. El propósito coyuntural y contextual de la expresión lingüística es una determinación posterior del propósito esencial del lenguaje, λόγος αποφαντικός, y es, por tanto, accesorio al mismo" (p. 17). A partir de esta distinción básica entre *logos semántico* y *logos apofántico*, se establece la distinción entre significado y significación fundamental para la semiótica. Esta diferencia marca la concepción orteguiana del diccionario de lengua –repertorio de significados– y del significado actual o contextual –significación–. El signo lingüístico nace de la conceptuación, que es un proceso filosófico o cognitivo en relación directa con la verdad o *aletheia*: su explicación o definición corresponde con el más alto deber filosófico por tanto.

La lingüística del decir, como disciplina, se encargaría del análisis de la expresión dicha en sus componentes y procesos: "hay un motor del conocer que es la αἴσθησις, la cual deviene en acto del conocer, estando determinada por una intención de decir, de interpretar lo «sentido», lo percibido y conocido en un sentido determinado, sentido que se manifiesta como λόγος en la expresión lingüística real. Nuestro logos es, pues, λόγος αποφαντικός, pero un λόγος αποφαντικός que se basa en el λόγος σεμαντικός, ya que el que habla, habla siempre en una lengua (Coseriu 1985, 16), es decir, es un ser histórico y conoce históricamente" (pp. 27-28). Lo dicho nunca corresponde con lo que el hablante tiene en su mente, pues el lenguaje no puede expresarlo todo: "una parte muy grande de lo que queremos comunicar y manifestar queda inexpreso en dos dimensiones, una por encima y otra por debajo del lenguaje. Por encima, todo lo inefable. Por debajo todo lo que «por sabido se calla»" (Ortega y Gasset, 2001, p. 245, *Apud*. Martínez del Castillo, p. 29). El lenguaje es siempre limitado en cuanto medio de comunicación, sea por los determinantes históricos de la lengua concreta como forma de expresión, o por las propias limitaciones del código lingüístico, relacionadas con la economía o con la inefabilidad de parte del contenido.

La distinción entre *logos apofanticós*, el decir que tiene que ver con el individuo en cuanto sujeto del conocer ("yo" y "circunstancia" unidos o "ser ahí", "ser

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

en el mundo"), y *logos semanticós* apunta a una lengua funcional o histórica: "El hombre en su historicidad es heredero de un mundo que le es dado en su lengua. Las cosas son en referencia a un mundo y ese mundo y las cosas que lo constituyen lo es en referencia a quien lo ha creado. De esta manera, toda ciencia, toda teoría, todo conocimiento en sí mismo estructurado, es y constituye un mundo. Esta referencia de las cosas al mundo que constituyen y del mundo a las cosas que lo constituyen, es lo que se llama *interpretación*" (p. 35). Esta centralidad de la hermenéutica confiere implicaciones antropológicas e históricas a esta concepción del hablar, que siempre será un *continuum* comunicativo determinado por la sociedad de hablantes que lo emplea, por el uso que de él hagan. La lengua histórica funcional, en cuanto empleada por unos hablantes en unas determinadas situaciones para comunicarse, es un uso social, como lo son el derecho, la autoridad, el vestido, la moda o la elegancia. No en vano situó Ortega la lingüística del decir entre las disciplinas encargadas del estudio de las sociedades humanas en *El hombre y la gente*, su tratado sociológico: "postulo una nueva filología que tenga el valor de estudiar el lenguaje en su íntegra realidad, tal y como es cuando es efectivo, viviente decir" (Ortega y Gasset, 2001, p. 243, *Apud*. Martínez del Castillo, p. 40).

La teoría del decir, afirma Martínez del Castillo acertadamente, se encuentra en el núcleo conceptual del pensamiento orteguiano por cuanto el hombre puede definirse como el ser *dicente*. Como teoría tiene tres niveles: "un nivel universal y absoluto, un nivel individual implícito, y un nivel histórico, niveles que definen el ser del ser humano" (Martínez de Castillo, p. 41). ¿Cuál sería competencia de los lingüistas? "A nosotros, como lingüistas, nos corresponde estudiar este segundo aspecto, aquel que tiene que ver con la formación del lenguaje, es decir, aquel que nos explique cómo y por qué se forman las expresiones lingüísticas, formación que tiene lugar en la mente de los individuos «dicentes». Pero queremos hacer una lingüística del decir y el primer aspecto sobre el que nos tenemos que definir es sobre el ser mismo que dice y esto constituirá la base para poder concluir sobre los modos del decir y los porqués del decir. Este aspecto, no tenemos más remedio, lo tenemos que tomar de la filosofía" (p. 42).

Clara es, por tanto, la deuda de la teoría semántica de Martínez del Castillo con la filosofía, más precisamente con el pensamiento de Ortega. En efecto, la lingüística debe ir precedida por un análisis minucioso de la formación del signo lingüístico en la mente de los hablantes; es, en definitiva, una disciplina cognitiva. Pero también hay una lingüística del hablar: la que se encarga de analizar cómo las sociedades de hablantes del pasado han empleado la lengua para comunicarse. Esta semántica, tan vinculada a la semiótica como la lingüística del decir, pertenecería a la lingüística del hablar, y también toma de la filosofía sus bases epistemológicas. Se trata de la semántica histórica, que tiene en cuenta los cambios que se han producido en la significación lingüística a lo largo de los siglos. Sólo

tangencialmente, al analizar la nominación sobre todo, se ocupa Martínez del Castillo del tercer nivel de la teoría del decir: el nivel histórico. La obra de Coseriu le sirve al autor para despachar este asunto tan trascendental y criticar, de paso, el determinismo lingüístico de los actos cognoscitivos expuesto por Benjamín Lee Whorf.

La monografía de Martínez del Castillo es exhaustiva en su análisis de los procesos cognitivos que conlleva la significación lingüística, y ofrece un magnífico ejemplo práctico del mismo aplicado al adjetivo inglés *brisk*. Muestra con ello, además de su competencia y capacidad como lingüista, una profunda reflexión sobre el pensamiento lingüístico de Ortega. La conexión entre la conceptuación orteguiana y los desarrollos de la lingüística de Coseriu, apuntados por otros autores últimamente, muestran las posibilidades encerradas en el concepto orteguiano de *decir* y *hablar*. Faltaría, quizá, mostrar las aplicaciones de la historiografía de Ortega y Gasset a la diacronía lingüística: la teoría de las generaciones, la concepción del diccionario vivo, la razón etimológica o histórica… Es este libro, en conclusión, prueba de la fecundidad de la obra del pensador madrileño y el primer capítulo, esperemos, de una larga serie de monografías, que la lleven a sus últimas consecuencias lingüísticas.

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

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

Comentarios a *Obras completas*

ÚLTIMOS ESCRITOS DE ORTEGA

ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas*, tomo VI (1941-1955). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2006. 1.147 p.

JAIME DE SALAS
ORCID: 0000-0002-7116-4091

Por el título de esta reseña, deben entenderse los últimos escritos editados por el propio Ortega. Efectivamente, tras los seis volúmenes de obra publicada por éste, la edición incluirá cuatro más de trabajos inéditos. En el caso de este periodo hay que contar con obras de primera importancia, *El hombre y la gente*, *La idea de principio en Leibniz* y *Una interpretación de la historia universal* que no están incluidos en el presente tomo. Siguen predominando escritos cortos. Como nos dicen los editores, Ortega prácticamente abandonó el artículo periodístico en los últimos años de su vida, aunque siga publicando obras formadas por artículos escritos previamente como *Teoría de Andalucía* o en el caso de *En torno a Galileo*, un ciclo de conferencias que posteriormente Ortega convirtió en artículos, para acabar finalmente dándoles la forma de un libro. Las circunstancias exteriores, sobre todo la situación de España, contribuyeron a la retirada de la prensa diaria, pero a la vez responde a un designio sobre la forma que debería tener su obra de acuerdo con uno de los textos autobiográficos más importantes, el "Prólogo a una edición de sus *Obras*". Sin embargo, una cosa es abandonar la prensa diaria y otra muy distinta hacer frente a las exigencias de la vida de un pensador de prestigio internacional, Así, en este volumen abundan conferencias y prólogos que reflejan los compromisos a los que tuvo que hacer frente. Por otra parte, la importancia y calidad de algunos de estos determina la importancia de este periodo de la obra de Ortega, aún cuando hay que esperar para los grandes inéditos que hemos mencionado para reconocerle a esta etapa toda su importancia.

Es interesante que, de acuerdo con la estructura de la edición, más del 40% de

Cómo citar este artículo:
De Salas, J. (2006). Últimos escritos de Ortega. Comentario a "Obras Completas", Tomo VI (1941-1955). *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 275-278.
https://doi.org/10.63487/reo.650

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

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

la obra de Ortega pertenece a la época posterior a su retirada de la política. Se trata de una estimación imprecisa y puramente cuantitativa, pero oportuna cuando se trata de valorar esta última época, muchas veces denigrada por algunos comentaristas. En general su acierto estilístico no es tan grande, pero se dan momentos en que la prosa orteguiana llega a su mejor expresión: el "Prólogo a *Veinte años de caza mayor*", *Teoría de Andalucía* y algunos pasajes de *Papeles sobre Velázquez y Goya*. En cambio cuenta con la ventaja de partir de un pensamiento maduro, de forma que la visión que ofrece es más profunda. Por ello, parece de poco valor la posición de quienes han pensado que esta etapa es de poca importancia por oposición a las anteriores.

Este volumen presenta novedades con respecto a la obra de Ortega como la conocíamos hasta ahora. En las ediciones posteriores a la muerte de Ortega no siempre se separó la obra publicada por el propio Ortega y la inédita. La distinción es académica y de poca importancia cara al lector normal cuando no hay, como ocurrió en el caso de Nietzsche, mediaciones por parte de los editores. Pero dentro de la academia, es muy importante respetarla y mucho más cuando se trata de un autor que ha tenido una recepción tan distinta según los momentos y los intérpretes.

Pensemos en la diferencia entre "Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier" y el curso sobre Toynbee que es de este mismo periodo, *Una interpretación de la historia universal*. Es claro que el segundo ha sido redactado teniendo en cuenta que es una conferencia dirigida a un público de tarde y el conferenciante se esfuerza en lograr que su discurso resulte accesible de una forma que no cree necesario hacer en el texto escrito. Es presumible que Ortega, de publicar este escrito, hubiera prescindido de formas que entendía que correspondían a la presentación oral. No es este un caso aislado. Pasa lo mismo con otros cursos de la misma época, por ejemplo los incluidos en *Sobre la razón histórica* y da lugar en algunos momentos la impresión de que el último Ortega tenía menor nivel. Un periodo muy importante en la producción de Ortega, se encuentra lastrado cuando no se distingue entre la obra que él publicó y la obra inédita.

Aún viviendo de la pluma, el propio Ortega pudo entender que mucho de su trabajo no había alcanzado la forma definitiva y prefirió aplazar su publicación. Por ello, es tan importante distinguir entre lo que el autor quiso explícitamente publicar frente a lo que guardaba entre sus papeles. También pesó la necesidad de atender a otros encargos o incluso por enfermedad a la hora de dejar varios trabajos sin concluir. Uno tiene la conciencia de la dificultad de una vida tan fecunda, pero al mismo tiempo sujeta a tantos intereses. Decía agudamente que un profesor alemán llegaba a ser rebuscado en su ciencia porque su vida cotidiana era simple. Y uno piensa que Ortega podía referirse a su propia situación donde alternaba muchas horas de lectura con sus clases, viajes, la tertulia de la *Revista de Occidente* y en muchas épocas, su colaboración con *El Sol* o *El Imparcial* u otras actividades políticas. En el perio-

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

do que comentamos, aún cuando se encontraba retirado de la vida pública, son años de muchos viajes fuera de España, especialmente a Alemania. Hasta el final, no se limitó a escribir o dar conferencias, sino que sigue activo en iniciativas que reflejan su interés general por la sociedad aún cuando deja de lado cualquier actividad más política. Intenta la creación de un Instituto de Humanidades en Madrid que tuvo una vida corta. Su iniciativa más importante fue volver a Berlín todavía devastada por la guerra y hablar del proyecto europeo. El tema de Europa desarrollado en *La rebelión de las masas* constituye un punto de referencia para el pensamiento político de Ortega en la postguerra.

Por otro lado, se plantea al lector el problema de la cronología. Es lógico pretender conocer el desarrollo de su pensamiento porque hay una evolución en el pensamiento de Ortega hasta alcanzar sus posiciones definitivas con *La rebelión de las masas* y *¿Qué es filosofía?* Sin embargo, hay dificultades para que una edición como ésta pueda lograr el ideal de seguir el pensamiento de Ortega en su génesis, aún cuando no se dieran dificultades con respecto a las fechas exactas. Hay dos criterios para la ordenación de unas obras completas –cuando no se pretende deslindar temáticas– como es el caso de esta edición. Los dos son cronológicos: uno la fecha de redacción de un escrito y otra la fecha de la última edición de dicho escrito en vida del autor, pues entonces se trata de la versión que él mismo da como definitiva. Sin lugar a dudas, éste último es el más seguro y debe imperar aún cuando, como muestra esta edición en el caso de Ortega, las variantes entre ediciones suelen ser pequeñas. Es cierto que la cronología marcada por la aparición de la última edición en vida da pie a que textos de épocas anteriores aparezcan años después, pero se está respetando la voluntad explícita del autor y esto es lo decisivo.

En lo que respecta al contenido de sus preocupaciones, junto a las iniciativas de Berlín y del Instituto de Humanidades, se debe pensar en la aplicación del programa implícito en la noción de razón histórica. Así *Historia como sistema* y *En torno a Galileo* tienen un valor programático que se va aplicando en el conjunto de su obra. Tal es el caso del importante "Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes" que ha sido comprendido como un ejemplo de la aplicación de la razón histórica a un tema concreto, la caza. Son importantes los "Fragmentos de *Origen de la filosofía*" que complementan el "Prólogo a la *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier", *La idea de principio en Leibniz* y que forma parte de lo que hemos conocido como *Origen y Epílogo de la filosofía*. Por otro lado, emprende sus dos últimos intentos de semblanza o esbozos biográficos con Velázquez y Goya. El trabajo de los editores ha sido especialmente interesante en este caso, distinguiendo dos obras de lo que nosotros hemos conocido desde siempre como una: *Goya* e *Introducción a Velázquez*. En este periodo, Ortega presenta al autor de *Las meninas* como antes en su primera etapa a Cervantes, como un intelectual que en su obra encarna la modernidad pero al mismo tiempo, este texto con "Idea del teatro" tiene la

importancia de cerrar su reflexión sobre el arte.

Con este volumen termina la primera parte de la edición de las obras emprendida por la Fundación José Ortega y Gasset. No hay ninguna actividad que pueda justificar mejor a esta institución ante la comunidad académica que el dar un buen ejemplo con una edición de sus obras como la que comentamos. Se ha conseguido el rigor en la aplicación de criterios y a la vez una versión accesible donde los editores han limitado su tarea a la ayuda del lector. Uno se pregunta cual de los autores españoles del siglo XX tiene el mismo tratamiento editorial. Es posible que se den casos de autores que no necesitan tanta atención como Ortega, bien porque escribieron y publicaron menos o porque su obra está sujeta a menos discusiones sobre su valor. Cuando empecé a estudiarla a comienzos de los años ochenta, pesaba mucho en el ambiente *Ortega y sus fuentes germánicas* de Nelson Orringer, y la contraposición entre lo que se llamaba entonces una presentación venerativa de su pensamiento frente al riguroso estudio de sus fuentes. No sólo la obra de Ortega sino el estudio de la misma pertenecerían a un estadio que el mundo académico en otros lugares había dejado atrás. Se ha superado lo que podría servir de parcial justificación de esta visión, que hubiera supuesto años atrás una edición de obras completas fruto más de diversos azares. Ya se adivinaba la oportunidad de una edición como la presente que respondiera a las mayores exigencias en lo que respecta a la fijación del texto, y dentro de lo que permite la aplicación de este criterio, se atuviera al orden su pensamiento.

También es importante que no hay compromiso de los editores, como tales con ninguna interpretación del pensamiento. Se le deja al estudioso la libertad de interpretarle como mejor le parezca, siendo su trabajo únicamente fijar el texto de la mejor manera. Finalmente, ponderaría que se hayan podido lograr estos primeros seis volúmenes en relativamente poco tiempo. Nada sería más desconcertante para el investigador que se estableciera un largo hiato en la espera de poder contar con una edición completa.

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

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

UN SELECTO LECTOR

ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas,* tomo IV (1926-1931) y tomo V (1932-1940). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2006. 1.054 y 909 p.

ANTONIO REGALADO

Los tomos IV y V de estas nuevas *Obras completas* reproducen la obra de Ortega publicada entre 1926 y 1940; el tomo IV abarca los años 1926-1931 y el V el periodo entre 1932 y 1940. El equipo de investigación del Centro de Estudios Orteguianos al mejorar la edición de las *Obras completas* publicadas en 1946-1947 (tomos I-VI), en 1961-62 (tomos VII-IX), 1969 (tomos X y XI) y en 1983 (tomo XII) han corregido numerosas erratas que se habían venido reproduciendo en ediciones anteriores, y subsanado malas lecturas, labor que ha permitido determinar una larga serie de variantes que se recogen en el "Apéndice" incluido en cada tomo. Los textos incluidos en los tomos IV y V han sido cotejados con los manuscritos existentes, que los editores también han tenido en cuenta a la hora de espigar errores cometidos en la publicación de algunos textos y que habían sido señalados por Ortega.

En los años 1928-1929 Ortega empieza a imprimir un giro radical a su quehacer filosófico que no tardó en calificar en 1932 como su "segunda navegación", periplo que inicia con una serie de trabajos redactados durante los tres últimos años del periodo cronológico acogido en el tomo IV (1926-1931) y que prosigue durante los años que abarca el tomo V (1932-1940) de esta edición de las *Obras completas* que ahora nos ocupa. Ortega, entre la alteración y el ensimismamiento tendrá que dividir los días entre la política que lo arrastra a lidiar con los ídolos del foro y el recogimiento en la soledad, alejado de la plaza pública. Hasta fines del año 1932 dedicó muchas horas a intervenciones dentro y fuera del Parlamento y a la redacción de artículos y libros sobre la actualidad política. Estos trabajos entre los que se destacan *La redención de las provincias y la decencia nacional* y *Rectificación de la Republica* publicados en 1930 y 1931 respectivamente aparecen en proximidad a escritos de carácter filosófico de la misma época en el tomo IV de esta nueva edición. Antes, había que acudir a los tomos X y XI de las *Obras completas* publicados en 1969 ya que por razones de censura los artículos de contenido político habían quedado fuera de las *Obras completas* de 1946-1947 supervisadas por el autor. No deja de ser un placer leer estos textos, por primera vez en proximidad física y espiritual a textos de carácter filosófico. Casi sin quererlo tomamos conciencia de que el Ortega político está buscando una razón en la historia al enfrentarse con cuestiones que giran sobre el futuro de España. En la anterior edición de las *Obras completas* los escritos políticos estaban alojados en el lazareto de los tomos X y XI, que quizás algunos de los que dedicamos tiempo a estudiar el pensamiento de Ortega tendíamos a visitar lo menos posible.

Cómo citar este artículo:
Regalado, A. (2006). Un selecto lector. Comentario a "Obras Completas", Tomo IV (1926-1931) y tomo V (1932-1940). *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 279-285.
https://doi.org/10.63487/reo.651

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

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

Los editores que son muy respetuosos, quizás demasiado, con la voluntad de Ortega respecto a la ordenación de los textos incluidos en la edición de las *Obras completas* de 1953-55, han mantenido las dataciones que el filósofo añadió a muchos textos, incluidas las que difieren de la fecha cierta de su primera publicación, siempre que la discrepancia pueda atribuirse al deseo del autor de reflejar la fecha de escritura o de la última revisión. Quizás algo menos de respeto hubiese abierto puertas a otras opciones.

Los editores dispuestos a ordenar la producción orteguiana por años, tanto los escritos que salieron a la luz en vida del filósofo, como la obra póstuma, señalan que el estricto orden cronológico seguido a rajatabla "tiene la virtud de reflejar" el desarrollo de la obra de Ortega "con mayor nitidez". Los textos publicados en vida de Ortega ocupan los tomos I-VI, y la obra póstuma los tomos VII-X, separación justificada por cierta lógica editorial, y por respeto a decisiones tomadas por el autor. Este criterio editorial no contagia a cierto tipo de lector, menos respetuoso con las veleidades del maestro, pero a la vez mas empecinado en disfrutar en el mismo volumen los textos redactados en la misma época, los publicados en vida del autor y los póstumos, es decir de todo lo pensado por Ortega en ciertas fechas. Nadie impedirá que al manejar esta nueva edición de las *Obras completas* el lector salte de un tomo a otro, y se acostumbre a un trasiego de ida y vuelta entre la obra publicada en vida del pensador y la póstuma. Sin embargo la separación de los textos redactados en la misma época no es intrascendente; afecta al lector tanto al especialista como al entusiasta.

Al optar los editores por la primera fecha de publicación de las obras editadas en vida del filósofo con el fin de seguir un riguroso orden cronológico en la edición de las actuales *Obras completas*, han acabado incumpliendo lo que se habían propuesto, ya que han hecho la siguiente excepción; que los artículos o folletos subsumidos posteriormente en la primera edición de un libro, (generalmente para engordar el número de páginas) quedan incorporados a dicha publicación lo que invalida la fecha de su primera impresión, en alguna revista o periódico. Ocurre que esos artículos pertenecen en bastantes casos a un periodo cronológico distinto y distante del libro al que fueron incorporados por voluntad del autor. Así, la edición de 1932 de *Goethe desde dentro* incluida en el tomo V (1932-1940) acoge varios ensayos publicados anteriormente, la mayoría entre 1923 y 1924, que encajan con el periodo cronológico del volumen III de las nuevas *Obras completas*, además de otros dos o tres artículos publicados en 1926 y 1928 que por la misma regla de tres, encuadran en el tomo IV.

El equipo de investigación ha seguido el criterio circunstancial del filósofo, también editor, dictado más de un vez por intereses comerciales. El ensayo biográfico sobre Goethe obedece a la empresa que se había propuesto Ortega de desarrollar su concepto de una razón histórica y como parte de ella poner por obra un nuevo arte de la biografía, cometido intelectual alejado de la problemática planteada en los ensa-

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

yos de 1923 incluidos en la edición de 1932 de *Goethe desde dentro*, tales como "La poesía de Ana Noailles", "Maurice Barres" y "El punto de vista en la artes". Entre los artículos subsumidos en libros editados años después de la primera fecha de su publicación se destacan algunos que formaban una serie de prensa y que han acabado en la actual edición en distintos tomos.

Ortega publicó el artículo "Corazón y cabeza. Una cuestión de preferencia. I", en *La Nación* de Buenos Aires, 24 de julio, 1927 y el siguiente "Cabeza y corazón. Una cuestión de preferencia. II", el 31 de julio de 1927 en el mismo periódico. El primero de los artículos al ser incluido en *Teoría de Andalucía y otros ensayos* (Madrid, Revista de Occidente, 1942), aparece en el tomo VI de estas *Obras completas*. El segundo aparece en el tomo IV. La separación de estos dos trabajos es consecuencia de la aplicación automática de la premisa que los textos publicados en vida de Ortega "se sitúan en la fecha de su primera edición, salvo aquellos que fueron subsumidos en obras posteriores".

La estricta cronología propuesta por los editores queda truncada al obviar éstos la fecha de la primera publicación de una obra a favor de su aparición años más tarde en forma de libro por decisión de don José. El filósofo nos ha legado un circo ambulante, de ediciones, de artículos, ensayos, reseñas, prólogos, folletos, libros y medios libros en diversas y variopintas combinaciones que en nada reflejan el auténtico e intrínseco proceso cronológico de su evolución como pensador.

El caso de los ensayos sobre Kant es ejemplar. Ortega publicó en la *Revista de Occidente* (X, XI abril-mayo, 1924), "Kant,1724-1924. Reflexiones de centenario" y cinco años después en la misma revista, "Filosofía pura. Anejo a mi folleto «Kant»" (LXXIII, julio, 1929). Los ensayos de 1924 no aparecen en el tomo III de las *Obras completas* sino que forman parte del IV. Ortega juntó los tres ensayos por primera vez en la edición de *Obras de José Ortega y Gasset* (Madrid, Espasa Calpe, 1932). Si los editores hubiesen aplicado al pie de la letra su criterio cronológico, tendrían que haber separado el artículo sobre Kant de 1929 de los artículos de 1924, ya que estos pasaron a formar un libro en 1929, mientras que el que apareció en 1929 en la Revista de Occidente fue incorporado al *Kant de 1932* que incluye los de 1924. Pero hubiese sido descabellado publicar los ensayos de 1924 en el tomo IV (1926-1931) y el de 1929 en el tomo V (1932-1940). Años más tarde se decide por el título general *Kant* acompañándolo de una explicación de su contenido en la primera edición de *Obras completas*. De nuevo este lío de ediciones esta dictado por intereses que no corresponden al proceso interno del pensamiento de Ortega y de su correspondiente expresión en letra impresa en fechas específicas. El lector del tomo IV de las actuales *Obras completas* se encontrará con un libro sobre Kant que contiene partes que corresponden a dos periodos cronológicos distintos. La diferencia entre los dos ensayos, el de 1924 y el de 1929 es abismal, ya que delatan dos maneras bien distintas de ver las cosas. En 1924 Ortega está mediatizado por interpreta-

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

ciones sicológicas de la biografía, de la historia y de los pueblos. Los ensayos de 1924 sobre Kant aunque ingeniosos en nada favorecen a Ortega como pensador. Desde el punto de vista filosófico son inaceptables como interpretaciones del pensamiento kantiano. El ensayo de 1929 es otro cantar y apunta a la construcción de un sistema de la razón histórica que tendría eventualmente cabida en un libro que el filósofo anunció con el titulo de *Aurora de la razón histórica*.

Esta obra que nunca escribió como tal (apareció un artículo corto con este título en 1935 en alemán y en inglés en 1935 que se ha editado en el tomo IV de las nuevas *Obras completas* siguiendo la edición de 1979 de Paulino Garagorri), podemos imaginarla aprovechando un nutrido grupo de escritos, publicados en vida y póstumos que incluyen además del ensayo sobre Kant del año 1929 los ensayos sobre Goethe, Vives y Velázquez, *Historia como sistema*, *En torno a Galileo, Ideas y creencias*, las conferencias dictadas en Buenos Aires y Lisboa *Sobre la razón histórica,* de 1940 y 1944 respectivamente, *Origen y epílogo de la filosofía*, y *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee.* También tienen especial relevancia, en tanto Ortega trabaja al unísono una ontología fenomenológica de la vida humana y un sistema de la razón histórica, *¿Qué es filosofía?*, *¿Qué es conocimiento?, Principios de metafísica según la razón vital* y *Leibniz y la idea de principio*. A estas obras se podrían añadir las *Notas de trabajo* editadas por Molinuevo, obra póstuma fundamental que los editores sin dar razón han excluido con otras notas de trabajo de la edición de las *Obras completas*.

Hay casos en que la decisión por parte de los editores de juntar textos distantes y distintos en el mismo volumen y bajo el mismo título está más que justificado como en el caso de *La rebelión de las masas*, libro editado en 1930 y constituido por series de artículos publicados en 1929 y 1930. Los editores han incluido *La rebelión de las masas* en el tomo IV (1926-31) donde pertenece por fecha de publicación, aunque *con un prólogo para franceses y un epílogo para ingleses* añadidos respectivamente en 1937 y 1938. Estos ensayos reflejan un momento bien distinto del todavía optimista año de 1929. Son años de crisis personal, e histórica, en los que Ortega sufre el inevitable trauma provocado por la guerra civil española, un Ortega preocupado por el futuro de Europa, un exiliado asediado por dificultades económicas, además de sorprendido por una grave enfermedad. Ambos prólogo y epílogo representan una reflexión histórica de gran calado sobre el destino de Europa, meditación que forma parte de la búsqueda de una razón en la historia como hermenéutica del proceso histórico, una razón histórica que el filósofo concibe también como necesaria para guiar el futuro de Europa. Estos ensayos añadidos a *La rebelión de las masas* al representar otro orden de pensamiento del que mueve al filósofo en 1929 podrían haberse incluido en el tomo V en vez del IV de estas *Obras completas*; sin embargo el que formen parte de un texto publicado en 1930 y redactado los años precedentes esta justificado como una reflexión poste-

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

rior por parte del autor sobre la problemática planteada casi diez años antes. La bien trazada y extensa nota a la edición de La *rebelión de las masas* en el tomo IV razona con lucidez sin dejar escapar detalle la historia de las ediciones del "best seller" orteguiano hasta su publicación en las *Obras completas* de 1946-47.

El caso de *El Espectador* ya publicado en el tomo II de esta *Obras completas* está justificado, por el carácter unitario que le atribuyó Ortega, aunque los ensayos que contiene son de lo más variado y abarcan más de tres lustros de producción. En el caso del tomo VIII y último de *El Espectador* hay varios ensayos que corresponden a las fechas que comprende el tomo IV. Entre ellos llama nuestra atención "Abenjaldún nos revela el secreto" fechado por el autor diciembre 1927-marzo 1928, que ya refleja el proceso de incubación de la idea orteguiana de una razón histórica. Este ensayo coincide con "Hegel y América" aparecido en el tomo VII de *El Espectador* y fechado en marzo de 1928 también a tomar en cuenta para entender el camino que está abriendo Ortega en esos años.

Ciertos lectores, habrían preferido incluir en el mismo marco cronológico de la actual edición lo publicado en vida y lo póstumo, manteniendo una estricta cronología y admitiendo sólo alguna excepción como en el caso de *La rebelión de las masas*.

Se trata de tomar conciencia de cuando tuvo lugar un pensamiento y en qué contexto, qué expresión adoptó, y qué desarrollo logró, y en función de la idea dominante que mueve al pensador, de lo esencial en su pensamiento. Los que lean a Ortega con este criterio harán su propia composición de lugar del proceso cronológico y editarán para tal propósito volúmenes imaginarios. La ordenación cronológica de lo póstumo desgajada de lo publicado en vida, huele a mausoleo, ya que Ortega pensó redactó y en varios casos pronunció la palabra viva de esos textos en un contexto, en su circunstancia. Ésta ha sido sustituida por otra circunstancia, la que movió al filósofo a combinar y recombinar publicaciones anteriores, y a editarlas y reeditarlas. Esta segunda circunstancia es la que en parte reflejan la edición de las *Obras completas* que comentamos.

No es una fantasía de lector caprichoso el poder leer en el mismo volumen *La rebelión de las masas* y *¿Qué es filosofía?*, ya que la cercanía, de ambas obras de 1929 nos invita a reflexionar sobre la proximidad de dos textos tan diferentes, uno que casi accidentalmente se convierte en libro y llega a ser un *best seller*, de tema mas o menos sociológico, y el otro estrictamente filosófico y que su autor nunca publicó pero que hoy es valorado como una de las obras más logradas y geniales del Ortega filósofo; un comienzo brillante de la segunda navegación. El que Ortega no publicara esta obra no deja de ser extraño si tomamos en cuenta que en 1932 escribió que al formarse fuera de España núcleos de lectores de sus obras, que era necesario atender se necesitaban armas de mayor calibre que el artículo de periódico, es decir libros, lo que le llevó a afirmar que "es pues lo más probable que mi labor futura consista en forja de libros". Ortega tenía un

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

verdadero libro en sus manos que con alguna revisión podía haberse publicado y traducido y que le hubiera dado prestigio internacional, un libro muy oportuno para aquel momento, sin embargo *¿Qué es filosofía?* quedo arrinconada por años en el cementerio de obras póstumas. *¿Qué es filosofía?* (curso dictado en 1929 y publicado por primera vez en 1958) aparece en el tomo VIII de estas nuevas *Obras completas* y no en el tomo IV (1926-1931).

El caso del curso dictado en los años 1929-30 y 1930-31 del que Ortega desgaja una serie de artículos de prensa titulados "¿Qué es el conocimiento?" fue publicado íntegro bajo el título *¿Qué es conocimiento*? en 1984. En la presente edición de las *Obras completas* aparece en el tomo VIII. *¿Qué es conocimiento*? aunque incompleto en su desarrollo es indispensable para entender el giro que estaba dando Ortega a sus ideas en aquellos años. En *¿Qué es conocimiento*? avanza una ontología de la vida humana en enfrentamiento con Heidegger, y una elaboración fenomenológica del "yo soy yo y mi circunstancia". Un curso de 1933 que va por el mismo camino y que permaneció inédito *Principios de metafísica según la razón vital* fue publicado en 1966 bajo el titulo *Unas lecciones de metafísica.* Aparece en el tomo VIII de las *Obras completas* con la obra póstuma. El lector que hemos invocado diría que su lugar natural es el tomo V (1932-1940).

Otra obra fundamental es *En torno a Galileo (1550-1650*) curso dictado en la Universidad de verano de Santander el año de 1933, y que se publicó en 1942 con el título *Esquema de la crisis*. En las nuevas *Obras completas*, *¿Qué es conocimiento*? y *En torno a Galileo* quedan excluidos del tomo V (1932-1940). Otra obra clave de los comienzos de la segunda navegación es *Historia como sistema*, agraciado ensayo en el que se dan la mano el ontólogo de la vida humana y el pensador de la historia. Esta obra se publica primero en inglés y en alemán en 1935 para ser editada por primera vez en castellano en 1941. Aparece en la nueva edición de la *Obras completas* en el tomo VI. Para recorrer con Ortega el camino que va desbrozando en los años treinta hacia la razón histórica importa la serie de ensayos, *Dilthey y la idea de la vida* publicados en la *Revista de Occidente* en 1933 y 1934 que Ortega recoge en *Teoría de Andalucía y otros ensayos* en 1942. Este azar editorial es suficiente para que no se incluya *Dilthey y la idea de la vida* en el tomo V de las *Obras completas* que comentamos.

Ensayo indispensable de los años treinta para entender lo que piensa Ortega sobre su propio caminar, es el *Prólogo para alemanes*, redactado en 1934 para servir de introducción a una edición alemana de *El tema de nuestro tiempo*. Este ensayo que no se publicó en Alemania, aparece en castellano tres años después de la muerte del filósofo y como escrito póstumo ha quedado fuera del tomo V de las *Obras completas*. Otra iniciativa intelectual de Ortega de los años treinta se pone de manifiesto en la elaboración de lo que se podría calificar como una ontosociología o fenomenología sociológica del mundo vital, cuya primera expresión pública tuvo cabida en una conferencia de 1934 dictada en Valladolid, sobre el hombre

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

y la gente a la que siguieron las lecciones en Buenos Aires de 1940 sobre el mismo tema. En 1949-50 Ortega dictó en Madrid un curso titulado *El hombre y la gente*, serie de lecciones que refinan y amplían notablemente el material precedente sobre el mismo tema. La elaboración de una nueva sociología concebida como una obra de gran envergadura ocupó y preocupó a Ortega durante las últimas dos décadas de su vida, aunque el tiempo no le permitió concluirla según se lo había propuesto. Finalmente, las conferencias de Buenos Aires *Sobre la razón histórica* de 1940, publicadas póstumamente, quedan excluidas del periodo cronológico que acoge el tomo V (1932-40).

Hemos aireado los prejuicios de un lector que no tienen por qué coincidir con los prejuicios del equipo de investigación. Incluir todas las obras del mismo año, publicadas y póstumas en el mismo tomo habría supuesto duplicar por lo menos el numero de páginas o en algunos caso triplicarlas. El volumen V de la actual edición se habría convertido por los menos en dos.

Aparte de estas cuestiones de gusto, la nueva edición de las *Obras completas* nos agrada, satisface y contenta. Lo podemos afirmar porque hemos tenido en las manos durante muchas horas los tomos IV y V. La presentación material, encuadernación, calidad de papel, tamaño y tipo de letra, merecen nuestro agradecimiento y aplauso. Cada volumen contiene un prólogo que da razón del criterio que ha guiado a los editores y de su aplicación práctica en la edición. Al final de cada tomo el lector encontrará unas "Notas a la edición" con aclaraciones sobre la historia de los textos editados, de su datación y de su relación con otros escritos de Ortega. La "Noticia bibliográfica" recoge con precisión todos los materiales utilizados para la fijación del texto y consigna las ediciones aparecidas en vida de Ortega además de las que aparecieron en lenguas extranjeras antes que el texto en español, y las ediciones criticas anteriores a la actual edición de las *Obras completas*.

Los "Anexos" reproducen los párrafos apartados y capítulos que el filósofo dejó fuera de la versión definitiva de una obra publicada, mientras que el "Apéndice" recoge las variantes que afectan al sentido y que incluyen omisiones y adiciones y alteraciones en el orden de las frases, y permutaciones de términos. De muy gran utilidad son los dos muy completos e imprescindibles índices (toponímico y onomástico) al final de cada volumen. Esta meticulosa, atractiva y bien cuidada edición impulsará el conocimiento de la obra de Ortega dentro y fuera de las fronteras nacionales, y contribuirá a aumentar el número de selectos lectores.

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

Tesis Doctorales

ORCID: 0000-0001-5483-1342

López Cobo, Azucena: La prosa del arte nuevo en la colección Nova novorum. Málaga: Universidad de Málaga, 2005.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Málaga, dirigida por el doctor Antonio Jiménez Millán.

Nova novorum, las novedades de los nuevos, es una colección de prosas que la editorial Revista de Occidente creó entre mayo de 1926 y noviembre de 1929 y en la que se editaron *Víspera del gozo*, de Pedro Salinas; *El profesor inútil* y *Paula y Paulita*, de Benjamín Jarnés; *Pájaro Pinto* y *Luna de copas*, de Antonio Espina y la farsa cómica, *¡Tararí!* de Valentín Andrés Álvarez. La prosa del arte nuevo se presentaba como un producto creativo intranscendente y juvenil que ponía en juego recursos narrativos poco valorados por la novela tradicional como la estructura formal, la fragmentación o ausencia del argumento, la supremacía de la imagen y de la metáfora, la alteración de la realidad y el empleo de elementos específicos de la modernidad cotidiana: el humor, la ironía pero también el vehículo, el telégrafo, el cinematógrafo.

La tesis consta de tres capítulos que estudian los prolegómenos, la génesis y la culminación de la prosa del arte nuevo. El primero de ellos, ofrece algunos referentes teóricos y prácticos que anticiparon sus propuestas. Ramón Gómez de la Serna y Guillermo de Torre son vocingleros de la vanguardia europea y sus precursores en España. El segundo capítulo se centra en la génesis de la prosa del arte nuevo desde la perspectiva estética y desde su aplicación práctica. Un exhaustivo estudio de la dispar repercusión que *La deshumanización del arte* e *Ideas sobre la novela* (1925) de José Ortega y Gasset tuvo entre los jóvenes escritores, el modo en que éstos afrontaron las incitaciones estéticas y el debate que ello provocó articulan y explican por qué

Cómo citar este artículo:
López Cobo, A. (2006). La prosa del arte nuevo en la colección "Nova novorum". *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 287-288.
https://doi.org/10.63487/reo.652

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

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

Revista de Occidente consiguió aglutinar a los prosistas que, cada uno desde una asunción muy particular de la estética del filósofo, habían dado ya los primeros frutos de un nuevo arte. Su articulación en la práctica corrió a cargo del director de la colección Fernando Vela. A él se deben los criterios de selección de autores y obras, así como los sonados rechazos. La sutil distancia teórica entre los conceptos de *deshumanización* en Ortega y en Vela conduce en la práctica al abismo que se abre entre la esterilidad creativa que sobrevoló un cierto tiempo la cabeza de los escritores y los primeros productos. Esa distancia, aunque corta, supuso el humus del que se alimenta la nueva prosa: el acercamiento intelectual a la realidad y su transformación en obra de arte. Vela, probablemente con la aprobación de Ortega, pero con criterios propios muy definidos, condujo con férrea mano el rumbo de la colección.

Los autores de *Nova novorum*, asiduos colaboradores de la *Revista de Occidente* y de su tertulia y admiradores de Ortega no mostraron, en cambio, una total adhesión al concepto de *deshumanización* tal como el filósofo lo había definido, por mucho que proclamaran una dirección diametralmente opuesta a la de la novela realista. Salinas, Jarnés, Espina y Andrés que iniciaron su tarea de espaldas al realismo, se vieron en la necesidad de abordar la realidad, de dialogar con ella y de aplicar un tratamiento formal novedoso. Es en el modelo ensayado por cada uno de ellos donde radica la especificidad, la originalidad y el valor de estas prosas. Un estudio crítico de cada obra así lo demuestra. En *Nova novorum* conviven la tradición y la vanguardia, el artificio y el compromiso, la imagen y la realidad. La colección desaparece justo antes de que se iniciara la radicalización política, social y cultural de la década de los treinta en la que, de haber seguido existiendo, probablemente no habría tenido razón de ser.

La prosa del arte nuevo, habiendo sido objeto de estudio de diversos investigadores, carecía del abordaje que aquí se le ofrece, determinar cuáles fueron las razones de su nacimiento, los cauces de su evolución y el porqué de su decadencia.

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

ORCID: 0000-0003-4269-3266

D'Olhaberriague Ruiz de Aguirre, María Concepción: El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset. Madrid, UNED, 2006.

Tesis presentada en la Facultad de Filología de la UNED, dirigida por el doctor Antonio Domínguez Rey.

La autora expone y profundiza los preámbulos filológicos de la formación escolar y universitaria de José Ortega y Gasset y la atención que el filósofo prestó a la Lingüística desde su estancia en Alemania y como director de la *Revista de Occidente* y la editorial aneja. Investiga asimismo la compleja vinculación activa y fecunda que mantuvo con lingüistas eminentes (Miguel de Unamuno, Ramón Menéndez Pidal, Américo Castro, Salvador Fernández Ramírez, Julio Casares, Dámaso Alonso), y destaca, en especial, la controversia que mantuvo con el romanista E. R. Curtius.

De esta forma restaura, desbrozándolo de su obra, el pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset, a quien considera filósofo inserto en la tradición del pensamiento humanista en nuestra lengua; para ello tiene en cuenta la masa entera de sus escritos, y selecciona ciertos aspectos que estima fundamentales para su elucidación: las aportaciones críticas al léxico filosófico español y el enaltecimiento del modismo; el origen mítico y científico del lenguaje; la etimología en sus diversas modalidades (lujosa, retórica, desveladora, popular, raciohistórica); la metáfora cognoscitiva o bien variante funcional de la metasemia constituyente de la lengua.

Presenta además, en diacronía, las ideas lingüísticas expresas y soterráneas, pues la mayoría de las veces no se encuentran en textos referentes al lenguaje ni están plenamente desarrolladas; son más bien apuntes, huellas, comentarios, indicios o meditaciones que requieren una articulación que les otorgue sentido. El filósofo postulaba también una nueva lingüística que apuntara al seno formante de la lengua y no a la abstracción artificiosa, al enredijo de términos y geométricos paradigmas pergeñados por los propios lingüistas –piénsese en las doctrinas vigentes a mediados de siglo– y proclamaba a su vez la condición histórica del hablante: "El hombre es el animal etimológico".

Remitiendo todo lo anterior a la circunstancia biográfica del autor, se descubre una gramática entresacada de sus textos y conforme a las pautas de la razón vital, pero que, a la par, desvela el fondo poético de la filosofía orteguiana y la fertilidad de la lengua en la mente. Los principales capítulos de dicha gramática raciovital son: la atmósfera

Cómo citar este artículo:
D'Olhaberriague, M. C. (2006). El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 289-290.
https://doi.org/10.63487/reo.653

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

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

afectiva de la voz media y el dativo ético; la distensión de las categorías gramaticales; formantes procesivos como el pronominal *se;* la prelación del predicado sobre el sujeto; el silencio parlante y constitutivo del lenguaje; el déficit y el exceso o la insuficiencia y exuberancia de la lengua; la expresión y la significación, el carácter transitivo que adquiere el verbo ser; el desdibujamiento de la separación formal entre sustantivo y verbo; la gradación ilimitada de las funciones del lenguaje.

Otras formas de expresión y comunicación como la pintura, la gestualidad espontánea y la estereotipada han llamado asimismo la atención del pensador. De todo ello se deriva una interpretación pragmática de la acción y los presupuestos del lenguaje, en la que cobra una relevancia central su concepto de "circunstancia".

Resulta así que la innovación metafísica de Ortega subsume inexorablemente un renuevo de la lengua, y que una y otro reciben su impulso de las fuentes dinámicas de su pensamiento lingüístico.

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

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2005*

Ascensión Uña

1. Obras de Ortega y Gasset
1.1. Textos inéditos
1.2. Nuevas ediciones
1.3. Reediciones y reimpresiones
1.4. Traducciones

2. Obras sobre Ortega y Gasset
2.1. Estudios
2.2. Tesis doctorales
2.3. Tesinas
2.4. Índice temático

1. OBRAS DE ORTEGA Y GASSET

1.1. TEXTOS INÉDITOS

"Notas de trabajo sobre Cervantes y *El Quijote"*. Edición de José Ramón Carriazo, María Isabel Ferreiro Lavedán. *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 10/11, 2005, pp. 33-75.

1.2. NUEVAS EDICIONES

"Antología (1931-1936)". En: *República, periodismo y literatura: La cuestión política en el periodismo literario durante la Segunda República española.* Edición de Javier Gutiérrez Palacio. Madrid: Tecnos / Centro Universitario Villanueva / Asociación de la Prensa de Madrid, 2005.

La deshumanización del arte. [Fragmento]. En: *Teorías literarias del siglo XX: una antología.* Edición de José Manuel Cuesta Abad y Julián Jiménez Heffernan. Madrid: Akal, 2005.

La deshumanización del arte. Edición de Luis de LLera. Madrid: Biblioteca Nueva, (Clásicos del pensamiento), 2005.

---

* Aunque esta bibliografía corresponde al año 2005, también se incluyen trabajos de años anteriores que no fueron recopilados en su día.

Cómo citar este artículo:
Uña, A. (2006). Bibliografía orteguiana, 2005. *Revista de Estudios Orteguianos*, (12/13), 291-307.
https://doi.org/10.63487/reo.654

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

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

"Discurso ante la Cámara de Diputados del Congreso Nacional de Chile, 4 de diciembre de 1928". En: *Palabras de Ortega en Chile*. Prólogo de Jorge Acevedo Guerra. Santiago de Chile: Agencia Española de Cooperación Internacional, 2005.

"Discurso sobre el Estatuto de Cataluña". En: *Dos visiones de España*. José Ortega y Gasset y Manuel Azaña. Prólogo de José María Ridao. Madrid: Galaxia Gutemberg / Círculo de Lectores, 2005.

En torno a Galileo. Edición de José Lasaga Medina. Madrid: Biblioteca Nueva (Clásicos del pensamiento), 2005.

Los escritos de Ortega y Gasset en "La Nación" 1923-1952. Prólogo de Natalio Botana, selección y edición de Marta Campomar. Buenos Aires: La Nación, 2005.

Ideas y creencias. [Fragmento]. En: *Textos de filosofía para la prueba de acceso a la universidad.* Edición de José Ramón Arana Marcos. Madrid: Anaya, 2005.

"El manifiesto de Marcela". En: *Visiones del Quijote desde la crisis española de fin de siglo*. Prólogo de Luis Alberto de Cuenca, selección de Jesús García Sánchez. Madrid: Visor, 2005.

Meditación de Europa y otros escritos afines. Prólogo de Ignacio Sánchez Cámara. Madrid: Fundación Iberdrola, 2005.

"Misión del bibliotecario". Prólogo de Jesús Sánchez Lambás. México / Madrid: Dirección General de Bibliotecas / Fundación José Ortega y Gasset, 2005.

Obras completas. Tomo III (1917-1925). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2005.

Obras completas. Tomo IV (1926-1931). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2005.

"Para los niños españoles". En: *Lazarillo*, año XXIII, 2ª época, nº. 14, 2005.

"El problema de la ciencia en España. [Asamblea para el Progreso de las Ciencias]". En: *Santiago Ramón y Cajal 1906-2006: cien años de un premio Nóbel*. Edición de José Luis Puerta. Barcelona: Grupo Ars XXI de Comunicaciones, 2005.

"Prólogo a *La decadencia de Occidente*" de Oswald Spengler. Barcelona: RBA, 2005.

"¿Qué es filosofía? Lección X". En: *Textos de filosofía para la prueba de acceso a la universidad.* Edición de José Javier Fernández Pereira, Fernando Martínez Llorca, Francisco Rodrigo Mata. Madrid: Anaya, 2005.

"El sentido histórico de la teoría de Einstein". En: *Teorema*, vol. XXIV / 3, 2005.

Teoría de Andalucía. En: *Andalucía: Lo sagrado, lo bello, lo comunitario.* Edición de Javier Ruiz Portella. Barcelona: Áltera, 2005.

1.3. REEDICIONES Y REIMPRESIONES

La deshumanización del arte y otros ensayos de estética. Prólogo de Valeriano Bozal. Madrid: Espasa Calpe (Austral), 2004, 12ª edición.

España invertebrada. Prólogo de Federico Trillo-Figueroa. Madrid: Espasa Calpe (Austral), 2005, 15ª edición.

Estudios sobre el amor. Introducción de José Luis Molinuevo. Madrid: Edaf, 2005, 7ª edición.

Ideas sobre el teatro y la novela. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset; 19), 2005, 3ª edición.

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

Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía). Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset; 29), 2005, 6ª reimpresión.

Meditaciones del Quijote. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset; 17), 2005, 8ª edición.

Obras completas. Tomo I (1902-1915). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2005, 2ª edición.

Obras completas. Tomo I (1902-1915). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2005, 3ª edición.

Obras completas. Tomo II (1916). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2005, 2ª edición.

Obras completas. Tomo II (1916). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2005, 3ª edición.

Obras completas. Tomo III (1917-1925). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2005, 2ª edición.

¿Qué es filosofía? Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset; 5), 2005, 19ª edición.

¿Qué es filosofía? Introducción de Ignacio Sánchez Cámara. Madrid: Espasa Calpe (Austral), 2005, 13ª edición.

Obras selectas. Prólogo de Fernando Rodríguez Lafuente. Madrid, Espasa Calpe (Austral Summa), 2005, 2ª edición.

Papeles sobre Velázquez y Goya. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset; 6), 2005. 2ª edición, 1ª reimpresión.

La rebelión de las masas. Introducción de Julián Marías. Madrid: Espasa Calpe (Austral), 2005, 37ª edición.

La rebelión de las masas. Introducción de Julián Marías. Madrid: Espasa Calpe (Austral), 2005, 38ª edición.

La rebelión de las masas. Introducción de Julián Marías. Madrid: Espasa Calpe (Austral), 2005, 1ª edición conmemorativa.

La rebelión de las masas. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset; 1), 2005, 19ª edición.

El tema de nuestro tiempo. Introducción de Manuel Granell. Madrid: Espasa Calpe (Austral), 2005, 20ª edición.

1.4. TRADUCCIONES

La deshumanización del arte y otros ensayos de estética. Italiano:

La disumanizzazione dell'arte. Traducción de Salvatore Bataglia; edición de Edmondo Berselli. Roma: Luca Sosilla editore, 2005.

"Enviando a Domingo Ortega el retrato del primer toro". Francés:

Anexo a: *L'art du toreo: conférence donnée à l'Ateneo de Madrid le 29 mars 1950* / Domingo Ortega; traducción de Manuel Rodríguez Blanco. Portet-sur-Garonne: Loubatières, 2005.

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

Estudios sobre el amor. Francés:

Études sur l'amour. Traducción de Christian Pierre y prólogo de Bernard Pautrat. Paris: Payot & Rivages, 2004.

Estudios sobre el amor. Turco:

Sevgi Üstüne. Traducción de Yurdanur Salman. Estambul: Yapi Kredi Yaynlan, (Cogito, 42), 2005.

La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Húngaro:

Elmékedések Leibnizről. Traducción de Csejtei Dezső y Juhász Anikó. Márabesnyő – Gödöllő: Attraktor, 2005.

"Prólogo a *Aventuras del capitán Alonso de Contreras*". Francés:

Mémoires du capitán Alonso de Contreras (1592-1633). Traducción de Matilde Pomès.Paris: V. Hamy, 2005.

Sobre la caza y los toros. Turco:

Avcilik üstüne. Traducción de Derin Türkömer. Estambul: Yapi Kredi Yaynlan, (Cogito, 64), 2005.

2. OBRAS SOBRE ORTEGA Y GASSET

2.1. ESTUDIOS

Abellán, José Luis: "La inspiración pictórica de una filosofía: Zuloaga y Ortega y Gasset". En: *Nuevos estudios sobre historia del pensamiento español: Actas de las V Jornadas de Hispanismo filosófico.* Madrid: Fundación Ignacio Larramendi / Asociación de Hispanismo Filosófico, 2005a.

Abellán, José Luis: "Ortega y Gasset adelantado de la posmodernidad". En: Llano Alonso, Fernando; Castro Sáenz, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005b, pp. 595-604.

Acevedo Guerra, Jorge (pr.): *Palabras de Ortega en Chile*. Santiago de Chile: Agencia Española de Cooperación Internacional, 2005.

Ancarola, Gerardo: *José Ortega y Gasset y la Argentina*. Buenos Aires, Rotary Club / Jockey Club, 2005.

Andreu, Agustín: "Cervantes y Ortega: «El secreto de España»", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 10/11, 2005, pp. 153-175.

Arenas Cruz, Elena: "El ensayo como clase de textos del género argumentativo: un ejemplo de Ortega y Gasset". En: Cervera, Vicente; Hernández, Belén y Adsuar, Mª Dolores (eds.): *El ensayo como género literario,* Murcia, Universidad de Murcia, 2005, pp. 43-61.

Arias Argüelles Meres, Luis: *Buscando un Ortega desde dentro: una nueva biografía sobre el filósofo que fue "un acontecimiento"*. Oviedo: Septem Ediciones, 2005.

Atencia Páez, José: "Ortega y Gasset: sociología y antropología de la técnica". En: Atencia Páez, José y

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

DIÉGUEZ, Antonio (eds.): *Tecnociencia y cultura a comienzos del siglo XXI*. Málaga: Universidad de Málaga, 2004, pp. 327-356.

ATENCIA PÁEZ, José: "Ortega y Málaga", *Ateneo del nuevo siglo*, nº. 7/8, diciembre, 2005, pp. 100-103.

BADILLO O'FARRELL, Pablo: "El político y el científico: José Ortega y Max Weber". En: LLANO ALONSO, Fernando; CASTRO SÁENZ, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005, pp. 605-623.

BASTIDA FREIJEDO, Álvaro: "Memento orteguiano", *Circunstancia, Revista de ciencias sociales* [Revista electrónica], año III, nº. 6, enero, 2005a, 5h.

BASTIDA FREIJEDO, Álvaro: "Memento orteguiano". En: SAN MARTÍN, Javier; LASAGA MEDINA, José (eds.): *Ortega en circunstancia*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2005b, pp. 209-212.

BASTIDA FREIJEDO, Álvaro: "Salvación y elegancia de la vida: La metafísica ética de José Ortega y Gasset". En: LLANO ALONSO, Fernando; CASTRO SÁENZ, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005c, pp. 55-107.

BENEYTO, José María: "Don Quijote y la identidad de la cultura europea". *Revista de Occidente*, nº. 284, enero, 2005a, pp. 114-129.

BENEYTO, José María: "Europa como paradigma de la filosofía de la integración de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Europeos*, nº. 40, mayo, 2005b, pp. 91-102.

BLANCO ALFONSO, Ignacio: "Otoño de 1955: conmoción por la muerte de José Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 10/11, 2005a, pp. 79-150.

BLANCO ALFONSO, Ignacio: "Para una lectura de la obra periodística de José Ortega y Gasset". *Aportes*, nº. 57 (20), 1, 2005b, pp. 45-61.

BLANCO ALFONSO, Ignacio: *El periodismo de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2005c.

BLAS GUERRERO, Andrés de: "Dos visiones de España", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 10/11, 2005, pp. 323-325. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José y AZAÑA, Manuel: *Dos visiones de España*, prólogo de J.M. Ridao, Barcelona: Galaxia Gutemberg / Círculo de Lectores, 2005a].

BLAS GUERRERO, Andrés de: "Nación y nacionalismo en la obra de Ortega y Gasset". En: LLANO ALONSO, Fernando; CASTRO SÁENZ, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005b, pp. 647-670.

BOLADO OCHOA, Gerardo: "La renovación institucional de la filosofía en España después de Ortega", *Circunstancia,* [revista electrónica], año III, nº. 6, enero, 2005a, 18h.

BOLADO OCHOA, Gerardo: "La renovación institucional de la filosofía en España después de Ortega". En: SAN MARTÍN, Javier; LASAGA MEDINA, José (eds.): *Ortega en circunstancia*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2005b, pp. 15-41.

BRIOSO, Jorge: "Un arte de vivir: la filosofía de José Ortega y Gasset", *Circunstancia,* [revista electrónica], año III, nº. 6, enero, 2005a, 13h.

BRIOSO, Jorge: "Un arte de vivir: la filosofía de José Ortega y Gasset". En: SAN MARTÍN, Javier; LASAGA MEDINA, José (eds.): *Ortega en circunstancia*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2005b, pp. 195-208.

BLUNDO CANTO, Gabriele: "¿Un díptico de María Zambrano?: Ortega y Croce", *Pasajes,* nº. 13, invierno, 2004, pp. 77-86.

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

Cabrera Calvo-Sotelo, Mercedes: "«Los espejismos circunstanciales»: Ortega en la tradición liberal". En: *La tradición liberal española: homenaje a Vicente Cacho Viu.* Madrid: Fundación Albéniz, 2004, pp. 180-187.

Campillo Ortega, José Manuel: "El concepto de la vocación en Ortega". En: González Sandoval Buedo, José (ed.): *Ortega y la filosofía española*. Murcia: Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia y Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, 2004, pp. 43-58.

Campomar, Marta: "Ortega y Gasset haciendo nación entre nuevas generaciones argentinas". En: *Boletín de la Academia de Ciencias y Artes de San Isidro*: San Isidro, 2005a, pp. 7-23.

Campomar, Marta: "Ortega y Gasset, un viajero imaginario por la Argentina", *Circunstancia,* [revista electrónica], año III, nº. 6, enero, 2005b, 7h.

Campomar, Marta: "Ortega y Gasset, un viajero imaginario por la Argentina". En: San Martín, Javier; Lasaga Medina, José (eds.): *Ortega en circunstancia*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2005c, pp. 73-82.

Carriazo Ruiz, José Ramón; Gabaráin Gaztelumendi, Iñaki: "Lingüística, semántica y semiótica en Ortega y Gasset". En: Llano Alonso, Fernando; Castro Sáenz, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005a, pp. 311-339.

Carriazo Ruiz, José Ramón: "Lexicographica ortegiana", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 10/11, 2005b, pp. 327-332. [Reseña a: Fresnillo Núñez, Javier: *Concordantia ortegiana*, Alicante: Universidad, 2004].

Carriscondo Esquivel, Francisco M.: "Biografía de dos temas orteguianos: la creatividad léxica semántica y el diccionario", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 10/11, 2005, pp. 219-243.

Casado, Ángel: "Buena edición de *Misión de la Universidad", Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 10/11, 2005, pp. 320-323. [Reseña a: Ortega y Gasset, José: *Missâo da universidade*, edición de I.Gabaráin, Coimbra: Editora Angelus Novus, 2003]

Castro Cid, Benito de: "Notas sobre la influencia de Ortega en la filosofía jurídica de Recasens Siches". En: Llano Alonso, Fernando; Castro Sáenz, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005, pp. 432-447.

Castro Sáenz, Alfonso: "La idea de *romanitas* y de *ius romanum* en Ortega: Germanismo, helenismo y mediterraneidad en las *Meditaciones del Quijote".* En: Llano Alonso, Fernando; Castro Sáenz, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005, pp. 341-371.

Cerezo Galán, Pedro: "Cervantes, el español «profundo y pobre»", *Revista de Occidente*, nº. 288, mayo, 2005a, pp. 7-38.

Cerezo Galán, Pedro: "La herencia de M. de Unamuno, J. Ortega y Gasset y X. Zubiri en María Zambrano". En: *Pensamiento y palabra, en recuerdo de María Zambrano.* Valladolid: Junta de Castilla y León, 2005b, pp. 1950.

Cerezo Galán, Pedro: "Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio". En: Llano Alonso, Fernando; Castro Sáenz, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005c, pp. 625-645.

Cerezo Galán, Pedro: "La razón histórica en Ortega y Gasset". En: Mate, Reyes (coord.): *Filosofía de la historia*. Madrid: Trota, 2005d, pp. 167-192.

Conill Sancho, Jesús: "La cuestión de la trascendentalidad (y sus transformaciones)". En: *Kant, razón y experiencia*. Salamanca: Universidad Pontificia, 2005, pp. 31-42.

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

CONILL SANCHO, Jesús: "Ortega y Zubiri". En: NICOLÁS, Juan Antonio; BARROSO, Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X.Zubiri.* Granada: Comares, 2004, pp. 483-497.

DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M.: "El héroe realista como modelo moral: algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset", *Circunstancia,* [revista electrónica], año III, nº. 6, enero, 2005a, 20h.

DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M.: "El héroe realista como modelo moral: algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset". En: SAN MARTÍN, Javier; LASAGA MEDINA, José (eds.): *Ortega en circunstancia*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2005b, pp. 143-170.

DOMINGO MORATALLA, Tomás: "José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica: La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico". En: LLANO ALONSO, Fernando; CASTRO SÁENZ, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005, pp. 373-410.

FARTOS MARTÍNEZ, Maximiliano: "El legado europeísta de Ortega", *Revista de Estudios Europeos*, nº. 40, mayo-agosto, 2005, pp. 57-72.

FERNANDES, António Manuel Horta: "Para uma história-memória através de Ortega y Gasset", *Cultura,* vol. XX, 2ª serie, 2005, pp. 49-62.

FERREIRO LAVEDÁN, María Isabel: "El amor por lo distinto en la obra de Ortega y Gasset", *Razón Española,* nº. 133, septiembre-octubre, 2005a, pp. 181-202.

FERREIRO LAVEDÁN, María Isabel: "La definición del derecho como uso de Ortega y Gasset". En: LLANO ALONSO, Fernando; CASTRO SÁENZ, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005b, pp. 465-504.

FERREIRO LAVEDÁN, María Isabel: *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*. 2º ed. rev. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2005c.

FONCK, Béatrice: "Consideraciones sobre el legado europeísta de Ortega y Gasset en Francia", *Revista de Estudios Europeos*, nº. 40, mayo-agosto, 2005, pp. 73-90.

GABARÁIN, Iñaki: "Ortega 1914: una plenitud intelectual", *Revista de Occidente*, nº. 288, mayo, 2005, pp. 205-213. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Meditaciones del Quijote*, edición de José Luis Villacañas. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004].

GAGO GUERRERO, Pedro Francisco: "¿Siguen las masas rebelándose?", *Circunstancia,* [revista electrónica], año III, nº. 6, enero, 2005a, 8h.

GAGO GUERRERO, Pedro Francisco: "¿Siguen las masas rebelándose?: En: SAN MARTÍN, Javier; LASAGA MEDINA, José (eds.): *Ortega en circunstancia*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2005b, pp. 131-141.

GALINDO HERVÁS, Alfonso: "Sobre la técnica: Schmitt, Heidegger, Ortega". En: GONZÁLEZ SANDOVAL BUEDO, José (ed.): *Ortega y la filosofía española*. Murcia: Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia y Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, 2004, pp. 183-196.

GARCÍA BERRIO, Antonio: "Ortega, meditador «circunstancial» del *Quijote:* el estilo, el espacio, lo no dicho", *Revista de Occidente*, nº. 288, mayo, 2005, pp. 106-127.

GARCÍA GÓMEZ, Jorge: "Descartes and Ortega on the fate of indubitable knowledge", *Analecta Husserliana*, nº. 88, 2005, pp. 225-275.

GARCÍA LABORDA, José M.: "Los escritos musicales de Ortega y Gasset y su «circunstancia» histórica", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 10/11, 2005, pp. 245-271.

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

GHIARDO, Felipe: "Generaciones y juventud: una relectura desde Manheim y Ortega y Gasset", *Última década*, nº. 20, junio, 2004, pp. 11-46.

GONZÁLEZ, Pedro Blas*: Human existence as radical reality: Ortega y Gasset's philosophy of subjectivity*. St. Paul (Minnesota): Paragon House, 2005.

GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos: "En torno al conservadurismo orteguiano: José Ortega y Gasset y las derechas españolas", *Razón Española,* nº. 133, septiembre-octubre, 2005, pp. 135-179.

GONZÁLEZ DE POSADA, Francisco: "Ortega ante la teoría de la relatividad", *Limbo,* nº. 22, 2005, pp. 9-21.

GONZÁLEZ SANDOVAL BUEDO, José (ed.): *Ortega y la filosofía española*. Murcia: Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia y Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, 2004.

HARO HONRUBIA, Alejandro de: "El Quijote en la reflexión filosófica: Ortega y las *Meditaciones del Quijote* (1914)", *Ensayos,* nº. 20, noviembre, 2005, pp. 115-134.

HERNÁNDEZ ORTIGOSA, Diego: "José Ortega y Gasset: fenomenología e integración". En: GONZÁLEZ SANDOVAL BUEDO, José (ed.): *Ortega y la filosofía española*. Murcia: Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia y Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, 2004, pp. 59-74.

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo: "Ortega y las obligaciones del pensamiento", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 10/11, 2005, pp. 333-337. [Reseña a: HERNÁNDEZ SAAVEDRA, Miguel Ángel: *Ortega y Gasset, la obligación de seguir pensando*. Madrid: Dykinson, 2004].

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo: "La previsión del futuro: Ortega entre 1917 y 1925", *Revista de Occidente*, nº. 292, septiembre, 2005, pp. 138-144. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas,* Tomo III (1917-1925). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2005].

HIERRO S. PESCADOR, José: "La idea del yo en Ortega y Gasset". En: LLANO ALONSO, Fernando; CASTRO SÁENZ, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005, pp. 109-125.

HÜBNER, Manuel Eduardo: "Una rápida entrevista al célebre Ortega y Gasset". En: ACEVEDO GUERRA, Jorge (pr.): *Palabras de Ortega en Chile*. Santiago de Chile: Agencia Española de Cooperación Internacional, 2005, pp. 29-37.

INGLIS, David: "Meditations on sport: on the trail of Ortega y Gasset's philosophy of sportive existence", *Journal of the Philosophy of Sport*, nº. 31, 2004, pp. 78-96.

IZQUIERDO ARROYO, José María: "La vinculación onto-gnoseológica de sujeto-objeto en Ortega". En: GONZÁLEZ SANDOVAL BUEDO, José (ed.): *Ortega y la filosofía española*. Murcia: Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia y Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, 2004, pp. 87-118.

JAIMEZ MORA, José Amado: *Criterios para una filosofía de la globalización en José Ortega y Gasset.* Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2004.

JIMÉNEZ GARCÍA, Juan Carlos: "El principio, los principios, el optimismo", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 10/11, 2005, pp. 197-218.

KARAYANNIS, Stelios: *La evasión de Dédalo: teoría y usos poéticos de la metáfora en José Ortega y Gasset, Juan Ramón Jiménez y Yorgos Seferis*. Granada: Universidad de Granada, 2005.

LA RUBIA PRADO, Francisco: *Una encrucijada española: ensayos críticos sobre Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.

LAFUENTE GUANTES, María Isabel: "El problema de la realidad en Ortega y Unamuno". En: LLANO ALONSO, Fernando; CASTRO SÁENZ, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005, pp. 127-157.

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

LAGO, Tomás: "Cuatro preguntas a Ortega". En: ACEVEDO GUERRA, Jorge (pr.): *Palabras de Ortega en Chile*. Santiago de Chile: Agencia Española de Cooperación Internacional, 2005, pp. 51-58.

LASAGA MEDINA, José: "El héroe sin melancolía". En: LLANO ALONSO, Fernando; CASTRO SÁENZ, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005a, pp. 159-171.

LASAGA MEDINA; José: "La llave de la melancolía: El papel de Cervantes en los orígenes de la razón vital", *Revista de Occidente,* nº. 288, mayo, 2005b, pp. 39-60.

LASAGA MEDINA, José: "Melancolía, burla o ironía: una reflexión sobre el origen de la razón vital". En: SAN MARTÍN, Javier; LASAGA MEDINA, José (eds.): *Ortega en circunstancia*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2005c, pp. 171-193.

LASAGA MEDINA, José: "El mito de Don Juan como motivo nihilista: Ortega, Maeztu, Zambrano". En: *Nuevos estudios sobre historia del pensamiento español: Actas de las V Jornadas de Hispanismo Filosófico.* Madrid: Fundación Ignacio Larramendi / Asociación de Hispanismo Filosófico, 2005d, pp. 519-526.

LASAGA MEDINA; José: "Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica", *Revista de Occidente,* nº. 293, octubre, 2005e, pp. 2-25.

LASAGA MEDINA, José; SAN MARTÍN, Javier: "Ortega en *Circunstancia*", *Circunstancia,* [revista electrónica], año III, nº. 6, enero, 2005f, 2h.

LASAGA MEDINA, José: "Significados de Europa en el pensamiento de Ortega: tres significados y un epílogo", *Revista de Estudios Europeos*, nº.40, mayo-agosto, 2005g, pp. 33-56.

LASAGA MEDINA, José: "Zubiri y Ocampo: en deuda con Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 10/11, 2005h, pp. 295-299.

LEMKE DUQUE, Carl Antonius: "José Ortega y Gasset y el año olvidado de 1922: la *Biblioteca de Ideas del Siglo XX* y la *Revista de Occidente* frente a las revoluciones científicas", *Revista de Estudios Políticos*, nº. 127, 2005, pp. 275-296.

LÓPEZ ALÓS, Javier: "Sobre «*Misión de la Universidad*»". En: GONZÁLEZ SANDOVAL BUEDO, José (ed.): *Ortega y la filosofía española*. Murcia: Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia y Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, 2004, pp.151-162.

LÓPEZ CAMBRONERO, Marcelo: "La vida, las creencias, los enigmas: sobre la noción «realidad» en José Ortega y Gasset". En: GONZÁLEZ SANDOVAL BUEDO, José (ed.): *Ortega y la filosofía española*. Murcia: Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia y Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, 2004, pp.119-136.

LOPÉZ COBO, Azucena: "Fernando Vela: medio siglo tras los pasos de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 10/11, 2005, pp. 275-281.

LÓPEZ MEDEL, Jesús: *Recepción del pensamiento de Ortega y Gasset en la España contemporánea.* Madrid: Fundación Cultural de la Milicia Universitaria, 2005.

LLANO ALONSO, Fernando: "Estudio iusfilosófico sobre la relación de continuidad existente entre la filosofía de la vida, el raciovitalismo orteguiano y la teoría de la experiencia jurídica". En: LLANO ALONSO, Fernando; CASTRO SÁENZ, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005a, pp. 505-522.

LLANO ALONSO, Fernando; CASTRO SÁENZ, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005b.

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

MADRID CASADO, Carlos M.: "A vueltas con Ortega, la física y Einstein", *Revista de Occidente*, nº. 294, noviembre, 2005, pp. 5-20.

MARÍN, José Luis: "Lo místico en Ortega: una reflexión en torno al lenguaje". En: GONZÁLEZ SANDOVAL BUEDO, José (ed.): *Ortega y la filosofía española*. Murcia: Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia y Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, 2004, pp. 75-86.

MÁRQUEZ PADORNO, Margarita: "*Revista de Occidente*, 1923-2005: unos apuntes sobre su historia". En: SAN MARTÍN, Javier; LASAGA MEDINA, José (eds.): *Ortega en circunstancia*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2005, pp. 101-110.

MARTÍN, Francisco José: "El cuerpo textual de Ortega", *Revista de Occidente*, nº. 285, febrero, 2005a, pp. 133-142. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas,* Tomo I (1902-1915) y Tomo II (1916). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004].

MARTÍN, Francisco José: "Hacer concepto: *Meditaciones del Quijote* y la filosofía española", *Revista de Occidente*, nº. 288, mayo, 2005b, pp. 81-105.

MARTÍN, Francisco José: "La meditación de Azorín (Filología y ética del texto)", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 10/11, 2005c, pp. 9-32.

MARTÍN, Francisco José: "Ortega: la modernidad del pensamiento español", *Revista de Occidente*, nº. 293, octubre, 2005d, pp. 27-43.

MARTÍN, Francisco José: "Ortega contra Heidegger: (Novela y poesia)". En: LLANO ALONSO, Fernando; CASTRO SÁENZ, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset.* Madrid: Tébar, 2005e, pp. 411-428.

MARTÍN, Francisco José: "Ortega y Cervantes (Presentación)", *Revista de Occidente,* nº. 288, mayo, 2005f, pp. 5-6.

MARTÍN DE LA GUARDIA, Ricardo; PÉREZ SÁNCHEZ, Guillermo A.: "En el cincuentenario de la muerte de Ortega y Gasset: el europeísmo de Ortega y el proceso de integración europea", *Revista de Estudios Europeos*, nº. 40, mayo-agosto, 2005, pp. 3-10.

MASSÓ LAGO, Noé: "En torno a los 26 años de Ortega y Gasset: la rigurosa cronología viviente", *Circunstancia,* [revista electrónica], año III, nº. 6, enero, 2005a, 17h.

MASSÓ LAGO, Noé: "En torno a los 26 años de Ortega y Gasset: la rigurosa cronología viviente". En: SAN MARTÍN, Javier; LASAGA MEDINA, José (eds.): *Ortega en circunstancia*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2005b, pp. 43-64.

MEDIN, Tzvi: *El cristal y sus reflexiones: nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.

MELERO DE LA TORRE, Mariano G.: "La filosofía elegante", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 10/11, 2005, pp. 343-347. [Reseña a: RODRÍGUEZ GENOVÉS, Fernando: *La escritura elegante: narrar y pensar a cuento de la filosofía.* Valencia: Institució Alfons El Magnànim, 2004].

MOLINA GONZÁLEZ, Esteban: "La democracia en cuestión: influencia de Nietzsche en la crítica de Ortega y Gasset a la democracia moderna". En: GONZÁLEZ SANDOVAL BUEDO, José (ed.): *Ortega y la filosofía española*. Murcia: Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia y Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, 2004, pp.163-182.

MORA GARCÍA, José Luis: "Filosofía y literatura: La alargada sombra de Cervantes". En: GONZÁLEZ SANDOVAL BUEDO, José (ed.): *Ortega y la filosofía española*. Murcia: Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia y Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, 2004, pp. 13-42.

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

MORA GARCÍA, José Luis: "Ortega a los niños españoles", *Lazarillo,* nº. 14, 2005, pp. 57-60.

MORATINOS LAGARTO, Luis Alberto: "En el cincuentenario de la muerte de José Ortega y Gasset: *De Europa meditatio quaedam,* un impulso fundamental para el inicio del proceso de integración europea después de la Segunda Guerra mundial", *Revista de Estudios Europeos,* nº. 40, mayo-agosto, 2005, pp. 103-122.

MORENO BENÍTEZ, Alejandra: "El conocimiento biográfico en Ortega y Gasset". En: *Nuevos estudios sobre historia del pensamiento español: Actas de las V Jornadas de Hispanismo Filosófico.* Madrid: Fundación Ignacio Larramendi / Asociación de Hispanismo Filosófico, 2005, pp. 437-450.

MORÓN ARROYO, Ciriaco: "La idea de lo social en Ortega". En: LLANO ALONSO, Fernando; CASTRO SÁENZ, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005, pp. 671-691.

NAVARRO CAMPOS, Jorge Luis: *La razón que busca la vida: un acercamiento a la filosofía de Ortega y Gasset*. Puebla: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, 2005.

NIGRIS, Francesco: *Libertad y método: el liberalismo desde la perspectiva "personal" de Ortega y Marías.* Madrid: Fundación Universitaria Española, 2005.

NOVELLA SUÁREZ, Jorge: "Legado y vigencia de ortega: notas sobre filosofía y política". En: GONZÁLEZ SANDOVAL BUEDO, José (ed.): *Ortega y la filosofía española*. Murcia: Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia y Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, 2004, pp. 137-150.

NOVELLA SUÁREZ, Jorge: "Las estelas de Ortega". En: CERVERA, Vicente, HERNÁNDEZ, Belén y ADSUAR, Mª Dolores (eds.): *El ensayo como género literario.* Murcia: Universidad de Murcia, 2005, pp. 111-130.

OCAMPO, Victoria: "Entre Dakar y Barcelona: recordando a Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 10/11, 2005, pp. 305-309.

ORRINGER, Nelson R.: "Henry Buckle's decadent Spain in Ortega's *España invertebrada*". *Hispanic Review,* vol. 72 (1), 2004, pp. 469-485.

ORTEGA MUÑOZ, Juan Fernando: "Presencia de Ortega en María Zambrano". En: GONZÁLEZ SANDOVAL BUEDO, José (ed.): *Ortega y la filosofía española*. Murcia: Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia y Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, 2004, pp. 199-211.

ORTEGA SPOTTORNO, Miguel: "Prólogo" En: LLANO ALONSO, Fernando; CASTRO SÁENZ, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005, pp. 11-15.

OVEJERO BERNAL, Anastasio: "Utilidad de Ortega y Gasset para la actual psicología social", *Revista de Psicología Social,* nº. 20 (1), 2005, pp. 3-17.

PADILLA MORENO, Juan: "La doble faz de la historia: estudio sobre la idea de la historia en Ortega". En: LLANO ALONSO, Fernando; CASTRO SÁENZ, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005a, pp.172-191.

PADILLA MORENO, Juan: "La función biográfica de los arquetipos: a propósito de *Mirabeau o el político"*, *Circunstancia,* [revista electrónica], año III, nº. 6, enero, 2005b, 5h.

PADILLA MORENO, Juan: "La función biográfica de los arquetipos: a propósito de *Mirabeau o el político*". En: SAN MARTÍN, Javier; LASAGA MEDINA, José (eds.): *Ortega en circunstancia*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2005c, pp. 65-72.

PADILLA MORENO, Juan: "Ortega medio siglo después (I)", *Turia*, nº. 75, junio-octubre, 2005d, pp. 119-129.

PADILLA MORENO, Juan: "Sobre la elaboración de la nueva edición de las *Obras completas* de Ortega", *Circunstancia,* [revista electrónica], año III, nº. 6, enero, 2005e, 4h.

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

Padilla Moreno, Juan: "Un texto de García Morente atribuido a Ortega", *Boletín Institución Libre de Enseñanza*, IIª época, nº. 57, junio, 2005f, pp. 39-47.

Paoletti, Mario; Aranguren, José Luis L.(pr): *Poemas con Ortega*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.

Pellicani, Luciano: "Ortega y el «homo ludens»", *Revista de Occidente,* nº. 288, mayo, 2005, pp. 128-139.

Pérez Luño, Antonio Enrique: "Hegel y Ortega: meditación sobre los presupuestos historiográficos de la filosofía del derecho". En: Llano Alonso, Fernando; Castro Sáenz, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005, pp. 523-567.

Pérez Quintana, Antonio: *El raciovitalismo: la cultura cono función de la vida. Comentario del capítulo V de* El tema de nuestro tiempo *de Ortega y Gasset.* Oviedo: Eikasia, (Contextos de filosofía), 2005.

Peris Sánchez, Antonio: "Zubiri, discípulo de Ortega y Gasset". En: González Sandoval Buedo, José (ed.): *Ortega y la filosofía española*. Murcia: Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia y Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, 2004, pp. 221-227.

Pino Campos, Luis Miguel: "María Zambrano, discípula de Ortega". En: *María Zambrano, raíces de la cultura española.* Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2004, pp. 187-308.

Pintor Ramos, Antonio: "Ortega y su filosofía no escrita", *Diálogo Filosófico,* nº. 63, 2005, pp. 419-438.

Prosenc Segula, Irena: "Intento de una definición genérica del poema renacentista italiano a la luz de las reflexiones teóricas de Ortega y Gasset, Luckas y Bajtin". *Verba Hispánica*, nº. 12, 2004, pp. 51-58.

Ramos de la Torre, Luis: "Actualidad del pensamiento de Ortega sobre la vida infantil en el cincuentenario de su muerte", *Primeras noticias,* nº. 209, 2005, pp. 35-47.

Rábade Romeo, Sergio: "Ortega en la memoria: la presencia permanente del pensador", *Aportes*, nº. 57 (20), 2005, pp. 36-44.

Robles Morchón, Gregorio: "La filosofía jurídica de Ortega:el derecho como uso social y la justicia como valor". En: Llano Alonso, Fernando; Castro Sáenz, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005, pp. 569-591.

Rodríguez Villa, José Luis: "Modelos de adaptación", *Empuje*, julio, 2005, pp. 30-31.

Rozalén Medina, José L.: "El sistema de la filosofía orteguiana", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 10/11, 2005, pp. 339-342. [Reseña a: Padilla Moreno, Juan: *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Biblioteca Nueva, 2004].

Salas, Jaime de: "La envergadura metafísica de Unamuno y Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 10/11, 2005a, pp. 337-339. [Reseña a: Álvarez Gómez, Mariano: *Unamuno y Ortega, la búsqueda azarosa de la verdad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003].

Salas, Jaime de: "La lectura orteguiana de Kant", *Revista de Hispanismo Filosófico,* nº. 10, octubre, 2005, pp. 7-17.

Salas, Jaime de: "El quijotismo de Ortega y el tema del héroe en las *Meditaciones del Quijote*", *Revista de Occidente*, nº. 288, mayo, 2005c, pp. 61-80.

Salas, Jaime de: "La recepción académica de Ortega: *status quaestionis*", *Dialogo Filosófico*, nº. 63, 2005d, pp. 388-404.

Salas, Jaime de: "Seguir pensando desde las *Meditaciones*", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 10/11, 2005e, pp. 318-320. [Reseña a: Ortega y Gasset, José: *Meditaciones del Quijote*, edición de J.L.Villacañas, Madrid: Biblioteca Nueva, 2004].

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

SAN MARTÍN, Javier: "Husserl y Ortega: sobre la crítica de la cultura en la fenomenología". En: SAN MARTÍN, Javier; LASAGA MEDINA, José (eds.): *Ortega en circunstancia*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2005a, pp. 111-130.

SAN MARTÍN, Javier; LASAGA MEDINA, José (eds.): *Ortega en circunstancia*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2005b.

SAN MARTÍN, Javier: "Ortega y Gasset, Cervantes y Don Quijote". En: LLANO ALONSO, Fernando; CASTRO SÁENZ, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005c, pp. 193-232.

SAN MARTÍN, Javier: "Un tomo fundamental", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 10/11, 2005d, pp. 311-317. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas,* Tomo III (1917-1925), Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2005].

SÁNCHEZ BARRANCO, Antonio: "Ortega y Gasset, la psicología y el psicoanálisis", *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, Vol.25, nº. 95, pp. 121-140.

SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio: "Realidad radical y ser fundamental en Ortega y Gasset", *Diálogo Filosófico,* nº. 63, 2005, pp. 405-418.

SÁNCHEZ GEY VENEGAS, Juana: "Zambrano, María: Extractos del curso de Ortega sobre Galileo (1933)", *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº. 10, octubre 2005, pp. 186-187. [Reseña a: ZAMBRANO, María*: Extractos del curso de Ortega sobre Galileo (1933).*Valencia, Universidad Politécnica, 2005].

SANCHEZ VIGIL, Juan Miguel: "Ortega y Gasset, director editorial de CALPE", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 10/11, 2005, pp. 177-196.

SANJUAN, Anselmo: *Ortega y Gasset, F.Cambó y la "cuestión catalana": (1905-1931)*. Zaragoza: YALDE, 2005.

SAVIGNANO, Armando: "El proyecto filosófico de Ortega: el epílogo de la filosofía". En: LLANO ALONSO, Fernando; CASTRO SÁENZ, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005, pp. 233-257.

SERRANO GASSEN, Paz: "Reencuentro con Ortega en el siglo XXI", *Isegoría*, nº. 30, junio, 2004, pp. 263-265. [Reseña a: LASAGA MEDINA, José: *José Ortega y Gasset (1883-1955)*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2003].

SEVILLA FERNÁNDEZ, José Manuel: "Ortega y el problematismo". En: LLANO ALONSO, Fernando; CASTRO SÁENZ, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005, pp. 259-307.

SILVA CASTRO, Raúl: "Una hora con don José Ortega y Gasset". En: ACEVEDO GUERRA, Jorge (pr.): *Palabras de Ortega en Chile*. Santiago de Chile: Agencia Española de Cooperación Internacional, 2005, pp. 43-49.

SIMANCAS TEJEDOR, Moisés; MORALEJA, Alfonso: "La figura de Mirabeau en Ortega y Nietzsche" En: *Nuevos estudios sobre historia del pensamiento español: Actas de las V Jornadas de Hispanismo Filosófico*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi / Asociación de Hispanismo Filosófico, 2005, pp. 451-462.

TOUTAIN, Ferran: "L'intel·lectual i la masa", *Tripodos,* nº. 17, 2005, pp. 81-86.

VELA, Fernando: "Evocación de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 10/11, 2005, pp. 283-291.

VICO MONTEOLIVA, Mercedes: "El colegio del Palo y Ortega: (Málaga, 1891-1897)", *Ateneo del Nuevo siglo*, nº. 7/8, diciembre, 2005, pp. 104-110.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: "Ortega y el monopolio de la modernidad". *Res Pública Hispana,* [revista electrónica], julio, 2004, 32 p.

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

Zambrano, María: "Extractos del curso de Ortega sobre Galileo (1933)". En: *María Zambrano*; edición de Ángel Casado. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2005.

Zamora Bonilla, Javier: "El impulso orteguiano de la ciencia española", *Circunstancia,* [revista electrónica], año III, nº. 6, enero, 2005a, 13h.

Zamora Bonilla, Javier: "Impulso orteguiano de la ciencia española". En: San Martín, Javier; Lasaga Medina, José (eds.): *Ortega en circunstancia*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2005b, pp. 83-99.

Zamora Bonilla, Javier: "El mundo que pudo ser: el concepto de «Europa» en el proyecto político de Ortega", *Revista de Estudios Europeos*, nº. 40, mayo, 2005c, pp. 11-32.

Zamora Bonilla, Javier: "Semblanza histórica". En: Llano Alonso, Fernando; Castro Sáenz, Alfonso (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005d, pp. 233-257.

Zubiri, Xavier: "Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 10-11, 2005, pp. 301-303.

2.2. TESIS DOCTORALES

López Cobo, Azucena: *La prosa del arte nuevo en la colección* Nova novorum. Málaga: Universidad de Málaga, 2005.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía y Letras, dirigida por Antonio Jiménez Millán.

2.3. TESINAS

Ordoñez López, Pilar: *La influencia de Ortega y Gasset en el pensamiento traductológico español.* Dirigida por José Antonio Sabio Pinilla. Universidad de Granada, Departamento de Traducción e Interpretación, junio 2004.

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

2.4. ÍNDICE TEMÁTICO*

Abellán, José Luis: Medin

Adán en el paraíso: Massó Lago, 2005a y 2005b

Apatía artística: García Laborda, 2005

Argentina: Ancarola – Campomar, 2005a, 2005b y 2005c

Antropología: Pellicani

Azorín: Martín, 2005c

Azorín, primores de lo vulgar: Martín, 2005c

Bajtin, Mijail Mijailovich: Prosenc Segula

Benda, Julián: Toutain

Bergson, Henri: Padilla Moreno, 2005f

Bibliografías: Massó Lago, 2005a y 2005b

Biografías: Moreno Benítez – Padilla Moreno, 2005b y 2005c

Buckle, Henry: Orringer

CALPE [Editorial]: Sánchez Vigil

Cambó, Francesc: Sanjuán

Cataluña: Blas Guerrero, 2005a – Sanjuán

Caza: Inglis

Cerezo Galán, Pedro: Medin

Cervantes Saavedra, Miquel de: Cerezo Galán, 2005a – Mora García – Andreu – San Martín, 2005c

Ciencia: González de Posada – Zamora Bonilla, 2005a, 2005b

Conocimiento, Teoría del: García Gómez, 2005

Croce, Benedetto: Blundo Canto

Chile: Silva Castro – Hübner

Deporte: Inglis

Derecha (política): González Cuevas

Derecho: Ferreiro Lavedán, 2005b – Llano Alonso, 2005a – Pérez Luño – Robles Morchón

Descartes: García Gómez

Dilthey, Wilhelm: Lano Alonso, 2005a

Don Quijote: Andreu - Beneyto, 2005a – Haro Honrubia – San Martín, 2005c

Einstein, Albert: González de Posada – Madrid Casado

En torno a Galileo: Zambrano

Ensayos: Arenas Cruz – Novella Suárez

España-historia: Orringer – Sanjuán – Zamora Bonilla, 2005d

Esquema de Salomé: Arenas Cruz

Estado: Pellicani

Estilo: García Berrio

Ética: Díaz Álvarez, 2005a y 2005b

Europa: Beneyto, 2005a y 2005b – Fartos Martínez – Fonck –Lasaga Medina, 2005g – Martín de la Guardia – Moratinos Lagarto – Zamora Bonilla, 2005c

Fenomenología: Domingo Moratalla – Hernández Ortigosa – San Martín, 2005a

Filología: Carriazo Ruiz, 2005a

Filosofía: Pintor Ramos – Savignano, 2005

Filosofía española: González Sandoval Buedo, 2004 – Martín, 2005b

Física: González de Posada – Madrid Casado

Gaos, José: Medin

García Morente, Manuel: Padilla Moreno, 2005f

Generación del 14: Zamora Bonilla, 2005c

Generación del 98: Abellán, 2005a – Andreu

Generaciones, Teoría de las: Ghiardo

Géneros literarios: Arenas Cruz – Blanco Alfonso, 2005b – Novella Suárez

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Pérez Luño

Heidegger, Martin: Galindo Hervás – Martín, 2005e

Hermenéutica: Domingo Moratalla

Héroe: Lasaga Medina, 2005a – Salas, 2005c – Díaz Álvarez, 2005a y 2005b

* Este índice temático remite únicamente a los estudios sobre Ortega.

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

Historia: Padilla Moreno, 2005a

Historia-Filosofía: Fernandes

Hombre: Atencia Páez

El Hombre a la defensiva: Campomar, 2005b y 2005c

Huizinga, Johan: Pellicani

Husserl, Edmund: Hernández Ortigosa – San Martín, 2005a

La idea de principio en Leibniz: Jiménez García

Infancia: Ramos de la Torre

Institución Libre de Enseñanza: Cabrera Calvo-Sotelo

Intelectuales: Cabrera Calvo Sotelo – Toutain

Jiménez, Juan Ramón: Karayannis

Juego: Inglis

Kant, Emmanuel: Conill Sancho – Salas, 2005b

Laín Entralgo, Pedro: Medin

Lenguaje: Blanco Alfonso, 2005c – Carriazo Ruiz, 2005a – Marín

Liberalismo: Cabrera Calvo-Sotelo – Cerezo Galán, 2005c

Liga de Educación Política: Zamora Bonilla, 2005ª y 2005b

Lingüística: Castro Sáenz

Literatura: Brioso, 2005a y 2005b

Lukács, Gyorgy: Prosenc Segula

Málaga: Atencia Páez – Vico Monteoliva

Marías, Julián: Medin

Martín, Francisco José: Medin

Masas: Gago Guerrero, 2005a y 2005b

Meditación de Europa: Moratinos Lagarto

Meditación del pueblo joven: Campomar, 2005a

Meditaciones del Quijote: Cerezo Galán, 2005a – García Berrio – Haro Honrubia – Lasaga Medina, 2005b – Martín, 2005b – Salas, 2005c – Villacañas Berlanga

Memoria: Bastida Freijedo, 2005a y 2005b

Metafísica: Bastida Freijedo, 2005c

Metáfora: Karayannis

Minorías: Ferreiro Lavedán, 2005a – Rábade Romeo

Mirabeau o el político: Badillo O'Farrell – Padilla Moreno, 2005b y 2005c – Simancas Tejedor

Misión de la Universidad: López Alós

Modernidad: Martín, 2005d – Villacañas Berlanga

Molinuevo, José Luis: Medin

Música: García Laborda

Musicalia: García Laborda

Nación: Blas Guerrero, 2005b

Neologismos: Carriscondo

Nacionalismo: Blas Guerrero, 2005b

Nietzsche, Friedrich: Simancas Tejedor

Novela: Martín, 2005e

Ocampo, Victoria: Lasaga Medina, 2005h

Optimismo: Jiménez García

Ortega y Gasset, José (influencia de): Bolado Ochoa, 2005a y 2005b – Campomar, 2005a – Castro Cid – Cerezo Galán, 2005b – Conill Sancho – Fartos Martínez – Fonck – López Cobo – López Medel – Novella Suárez, 2004 y 2005 – Ortega Muñoz – , 2005d – Peris Sánchez – Pino Campos – Rábade Romeo – Salas, 2005d

Ortega y Gasset, José (tema general): Arias Argüelles Meres – Blanco Alfonso, 2005a – Llano Alonso, 2005b – Massó Lago, 2005a y 2005b – San Martín, 2005b – Vela – Vico Monteoliva – Zamora Bonilla, 2005d – Zubiri

Para los niños españoles: Mora García

Pedagogía: Mora García

Pensamiento: Navarro Campos

Periodismo: Blanco Alfonso, 2005b y 2005c

Perspectiva: Izquierdo Arroyo – López Cambronero

Pintura: Abellán, 2005a

Poesía: Martín, 2005e – Paoletti

Política: Novella Suárez – Zamora Bonilla, 2005c

Postmodernismo: Abellán, 2005b

Prensa: Blanco Alfonso, 2005b

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

Problema: Sevilla Fernández
Psicología: Ovejero Bernal, Anastasio – Sánchez Barranco
Psicoanálisis: Sánchez Barranco
Ramírez, Santiago: Medin
Razón histórica: Fernandes – Lasaga Medina, 2005e – Cerezo Galán, 2005d
Razón vital: González – Lasaga Medina, 2005b, 2005c y 2005e – Llano Alonso, 2005a – Pérez Quintana
La rebelión de las masas: Toutain
Recasens Siches: Castro Cid
Realidad: Lafuente Guantes – López Cambronero
Revista de Occidente [Publicación periódica]: Márquez Padorno – Sánchez Vigil
Schmitt, Carl: Galindo Hervás
Sociedad: Ferreiro Lavedán, 2005a – Jaimez Mora – Morón Arroyo
Sociología: Ferreiro Lavedán, 2005b y 2005c – Jaimez Mora – Morón Arroyo
Seferis, Yorgos: Karayannis
Sujeto: Izquierdo Arroyo
Tarde, Gabriel: Toutain
Técnica: Atencia Páez – Galindo Hervás
El tema de nuestro tiempo: Izquierdo Arroyo – Pérez Quintana
Temas del Escorial: Lasaga Medina, 2005b
Teología: Marín
Traducción: Domingo Moratalla
Trascendencia: Conill Sancho
Unamuno, Miguel de: Lafuente Guantes – La Rubia Prado
Urgoiti, Nicolás María de: Sánchez Vigil
Usos: Ferreiro Lavedán, 2005b y 2005c – Robles Morchón
Vela, Fernando: López Cobo
Vida: Brioso, 2005a y 2005b – González – Rodríguez Villa –Sánchez Cámara –Sevilla Fernández
Vitalismo: Rodríguez Villa
Vocación: Campillo Ortega
Vocabulario: Carriscondo
Webwer, Max: Badillo O'Farrell
Yo: Hierro S.Pescador
Zambrano, María: Blundo Canto – Cerezo Galán, 2005b – Lasaga Medina, 2005d – Ortega Muñoz – Pino Campos
Zubiri, Xavier: Conill Sancho – Lasaga Medina, 2005h – Peris Sánchez
Zuloaga, Ignacio: Abellán, 2005a

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

Relación de colaboradores

EDUARDO ARMENTEROS CUARTANGO
Doctor en Filosofía, Experto en Dirección y Gestión de Recursos Humanos, y Máster en Dirección y Administración de Empresas, es profesor de la Europe Internacional School y asistente en el Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de Filosofía de la Universidad de Sevilla. En los últimos años su principal línea de investigación está siendo la influencia del pragmatismo norteamericano en la filosofía de Ortega y Gasset. Entre sus trabajos cabe destacar "Ortega y el pragmatismo. Una «impronta» de su filosofía" (2005), "Del principio leibniziano de «razón suficiente» a la noción pragmática de «real imposible»" (2006), "Retazos de una «gigantomaquia»: Ortega *versus* Descartes" (2006), "La índole técnica de la antropología de Ortega. Una interpretación desde el pragmatismo" (2006). De inminente publicación son sus otros trabajos "Marta y María: Ortega y el dualismo. Una aproximación a la noción pragmática de «creencia»" (2007) y "Ortega y el espíritu del 98".

ANTONIO DIÉGUEZ
Profesor de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Málaga, ha sido investigador visitante en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Helsinki. Sus intereses de investigación se centran en el realismo científico, la filosofía de la tecnología y la epistemología evolucionista. Es autor de diversos artículos sobre epistemología y filosofía de la ciencia y de la tecnología publicados en revistas nacionales e internacionales. Asimismo, es autor de los siguientes libros: *La teoría de las ciencias morales en John Stuart Mill* (1988), *Realismo científico* (1998) y *Filosofía de la ciencia* (2005).

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

MARGARITA GARBISU BUESA
Doctora en Filología Hispánica por la Universidad de Deusto, ha sido profesora visitante en el King's College de Londres y es, en la actualidad, profesora de Literatura Universal Contemporánea de la Universidad San Pablo CEU. Su línea de investigación se centra en la Literatura española del Siglo XX. Entre sus publicaciones cabe destacar *Purismo español y Hermetismo italiano: coincidencias y divergencias en Jorge Guillén y Giuseppe Ungaretti* (2002), "La presencia literaria española en la prensa italiana de los años veinte y treinta" (2000), "Jorge Guillén y Giuseppe Ungaretti, un punto en común: Paul Valéry" (2001), "En torno al cincuentenario de la muerte de André Gide" (2002), "La literatura francesa en la primera *Estafeta Literaria*" (2004), "1944: *La Estafeta Literaria,* el Nadal y Laforet" (2004), *Índices de La Estafeta Literaria (1944-2001)* (2005), y "*The Criterion:* su trayectoria y su vínculo europeo con la *Revista de Occidente*" (2006).

RAFAEL GARCÍA ALONSO
Profesor de Sociología del Arte y de la Literatura en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid y catedrático de enseñanza secundaria en la especialidad de Filosofía, ha publicado los siguientes libros: *Robert Musil y el hombre escindido* (1990), *Ensayos sobre literatura filosófica: G. Simmel, R. Musil, R. M. Rilke, K. Kraus, W. Benjamin y J. Roth* (1995) y *El náufrago ilusionado. La estética de Ortega y Gasset* (1997).

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ QUIRÓS
Científico del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, ha sido catedrático de instituto y profesor de Filosofía en la Universidad Complutense, vicedirector de los cursos de verano de la Universidad Complutense y secretario general del Colegio Universitario Domingo de Soto. Asimismo, ha desempeñado los cargos de secretario general del Instituto Español de Emigración, subdirector de Estudios e Investigación del Instituto Oficial de Radio y Televisión y secretario general de Fundesco. Es miembro de la Escuela Contemporánea de Humanidades (Madrid), donde dirige su Seminario de Investigación, y ha sido editor de los dos libros que recogen los trabajos de dicho seminario (*El buscador de oro*, 2002 y *Ciudades posibles*, 2003). Ha sido director de la revista *Cuadernos de pensamiento político* y, en la actualidad, es miembro del consejo de redacción de *Nueva Revista*, de la *Revista de libros* y columnista de *Gaceta de los Negocios*. Entre sus libros destacan: *Diccionario de citas* (1993), *Mente y cerebro* (1994), *El porvenir de la razón en la era digital* (1998), *Una apología del patriotismo* (2002), que fue finalista del Premio Nacional de Ensayo en 2003, y *Repensar la cultura* (2003) y junto a Karim Gherab Martín, *El templo del saber. Hacia la biblioteca digital universal* (2006).

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

Domingo Hernández Sánchez
Doctor en Filosofía, es profesor de Estética y Teoría de las Artes en la Universidad de Salamanca. Autor de *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset* (2000), *Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset* (2000), *La ironía estética. Estética romántica y arte moderno* (2002) y editor literario de los volúmenes *Articulaciones. Perspectivas actuales de arte y estética* (2001), *Estéticas del arte contemporáneo* (2002) y *Arte, cuerpo, tecnología* (2003). Entre sus publicaciones cabe destacar, además, las ediciónes críticas de *El tema de nuestro tiempo* (2002) y *La rebelión de las masas* (2003), de Ortega y Gasset. Su última publicación es la traducción de la *Filosofía del arte o Estética*, de Hegel (2006).

Javier San Martín
Catedrático de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Es fundador y presidente honorario de la Sociedad Española de Fenomenología y, en la actualidad, presidente de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica. Entre sus trabajos destacan *La antropología, ciencia humana, ciencia crítica*; *La estructura del método fenomenológico*; *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*; *Ensayos sobre Ortega, Antropología y filosofía*; *Fenomenología y cultura en Ortega* y *Teoría de la cultura*. También es autor de más de un centenar de artículos publicados en diversos países y en varios idiomas, así como editor de la antología de textos de Ortega, *Schriften zur Phänomenologie,* y del libro *Phänomenologie in Spanien*.

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

NORMAS PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES

Los artículos, que serán originales y no habrán sido publicados antes, deberán remitirse, tanto en soporte magnético (disquete) como en formato impreso a la siguiente dirección:

Centro de Estudios Orteguianos. Fundación José Ortega y Gasset.
Fortuny, 53. 28010 Madrid
Tfno.: 917004139 Fax: 917003530
E-Mail: estudiosorteguianos.secretaria@fog.es

La presentación de los artículos deberá ceñirse a los siguientes criterios:

1. Los artículos no podrán tener una extensión superior a 30 páginas (tamaño DIN A4), a doble espacio y treinta líneas por página. La letra utilizada será, siempre que sea posible, de cuerpo 12 para el texto principal y 10 para las notas.

2. La versión en soporte magnético se remitirá en disquete de 3'5 pulgadas o como archivo enviado por correo electrónico, preferiblemente utilizando WORD para Windows.

3. El artículo empezará con el título, centrado y en mayúsculas. Más abajo se escribirán, también centrados, el nombre y apellidos del autor o autores, así como el centro o institución a la que está(n) adscrito(s).

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

Seguidamente debe figurar un resumen (abstract) de no más de 100 palabras y una lista de palabras clave (keywords), con no más de 8 términos. Tanto el resumen como la lista de palabras clave deben tener una versión en español y otra en inglés para facilitar su inclusión en las bases de datos internacionales y en los repertorios bibliográficos.

El artículo debe venir acompañado de los datos que permitan contactar con el autor, así como de un breve currículum indicativo (datos académicos, líneas de investigación y las 3 ó 4 principales publicaciones).

4. Las referencias bibliográficas y las notas deben ajustarse a las pautas que siguen. De todos modos, se aceptará cualquier modalidad recogida en la Norma UNE 50-104-94 (equivalente a la ISO 690: 1987).

   a) Monografías: José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1930.

   b) Capítulos o partes de monografías colectivas: José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo", en Karl BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, 1950, pp. 7-9.

   c) Publicaciones periódicas: José ORTEGA Y GASSET, "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", *Logos*, 1 (1941), pp. 11-39.

   d) Obras completas de José Ortega y Gasset: Si las citas aluden a las *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2007, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos). Por ejemplo, en el caso de "La destitución de Unamuno": I, 661-663.
   Si las citas aluden a las *Obras completas*. 12 vols. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos), anteponiéndoles *Oc*83. Por ejemplo, en el caso de "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia": *Oc*83, V, 517-547.

Los resúmenes de Tesis Doctorales no deben exceder las 400 palabras. Deben adjuntar, asimismo, los siguientes datos:

a) Título de la tesis
b) Nombre y apellidos del autor de la tesis
c) Nombre y apellidos del director de la tesis
d) Departamento, Facultad, Universidad y año académico en que la tesis fue defendida y aprobada.

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

En los casos en que la tesis no haya sido escrita en español, se incluirá la traducción al mismo del título y el resumen.

El Consejo Editorial de la *Revista de Estudios Orteguianos* acepta considerar todos los originales inéditos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, salvo cuando sean aceptados o hayan sido expresamente solicitados.

La *Revista de Estudios Orteguianos* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Revista de
Estudios Orteguianos
PUBLICACIÓN SEMESTRAL



Boletín de Suscripción

Suscripción anual (2 números)**:**

España,	**24,04** €	Europa,	**32,74** €
América,	**33,66** €	Asia,	**34,86** €

Ejemplar suelto:

España,	**13,82** €	Extranjero,	**18,63** €

Número doble:

España,	**25,00** €	Extranjero,	**36,00** €

PUEDE SUSCRIBIRSE POR:

CORREO POSTAL: Centro de Estudios Orteguianos. c/ Fortuny, 53. 28010 Madrid (España)
FAX: 34-91-700 35 30
CORREO ELECTRÓNICO: estudiosorteguianos.secretaria@fog.es
TELÉFONO: 34-91-700 41 39
A TRAVÉS DE LA WEB: http://www.ortegaygasset.edu

(Rellene los datos al dorso)

Revista de
Estudios Orteguianos
Publicación Semestral

Nombre y apellidos: .....

Empresa o Institución: .....

N.I.F. o C.I.F.: .....

Calle/Plaza: ..... C.P.: .....

Localidad: ..... Provincia: .....

País: .....

Teléfono: ..... Fax: .....

E-mail: .....

❑ Deseo suscribirme a la **Revista de Estudios Orteguianos** desde el número ..... por periodos automáticamente renovables de 1 año.

❑ Deseo recibir ..... ejemplares sueltos de los números siguientes: .....

Con la forma de pago siguiente:

❑ Talón a nombre de **Revista de Estudios Orteguianos**

❑ Transferencia a nombre de **Revista de Estudios Orteguianos** al Santander Central Hispano C/C nº: 0049-0321-08-2110214204

❑ Domiciliación bancaria (cumplimente el boletín de domiciliación)

Fecha y firma (*)

Boletín de domiciliación bancaria

Sr. Director del Banco/Caja: .....

Dirección: ..... C.P.: .....

Población: ..... Provincia: .....

Titular de la cuenta: .....

Número de C. C. / Libreta: ❑❑❑❑ ❑❑❑❑ ❑❑ ❑❑❑❑❑❑❑❑❑❑

Muy Sr. mío: Autorizo a esa entidad para que con cargo a mi cuenta o libreta atiendan hasta nuevo aviso los recibos que les presente la **Revista de Estudios Orteguianos.**

Fecha y firma (*)

(*) *Es imprescindible la firma para formalizar la suscripción*

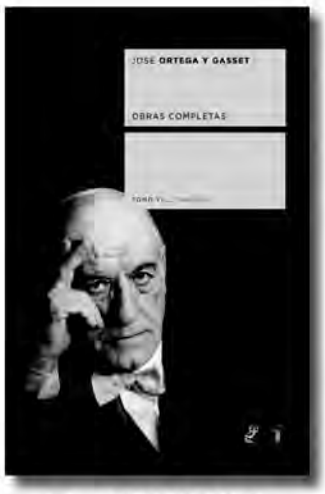
OBRAS COMPLETAS DE
JOSÉ ORTEGA Y GASSET



Tomo IV (1926-1931)



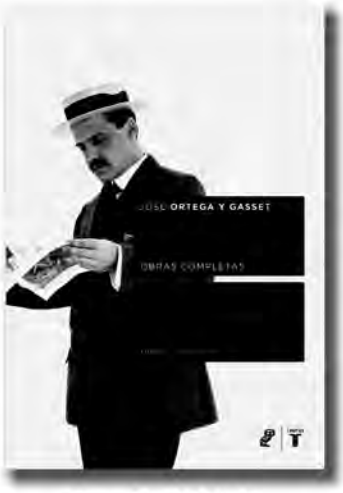
Tomo V (1932-1940)



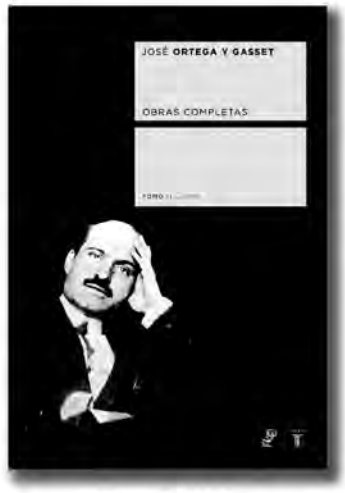
Tomo VI (1941-19525)

«Por fin, Ortega entero: magnífico trabajo, cuidadoso cotejo con otras ediciones, índices, apéndices y anexos, publicación separada de textos que el autor no dio a la imprenta. Todo, en fin, como debe hacerse.»

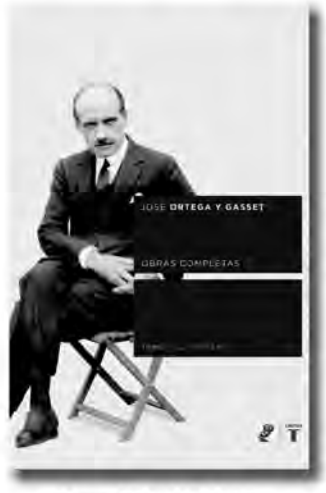
Santos Juliá, *El País*



Tomo I (1902-1915)



Tomo II (1916)



Tomo III (1917-1925)

taurus

FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Edita



FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Fundadora
Soledad Ortega Spottorno

Presidente
Antonio Garrigues Walker

Vicepresidente
José Varela Ortega

Presidente de la Comisión Académica
Juan Pablo Fusi Aizpúrua

Director Académico
José Luis García Delgado

Secretario General
Jesús Sánchez Lambás



Fundación José Ortega y Gasset
Centro de Estudios Orteguianos

Calle Fortuny, 53. 28010, Madrid
Tel: (34) 91 700 4139, Fax: (34) 91 700 3530
Correo electrónico: estudiosorteguianos.secretaria@fog.es
Web: http://www.ortegaygasset.edu

25 euros