

Revista de Estudios Orteguianos

8/9



Revista de Estudios Orteguianos

Consejo Editorial

Juan Pablo Fusi, 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, José Ramón Carriazo, María Isabel Ferreiro Lavedán,
Azucena López Cobo, Juan Padilla

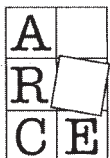
Consejo Asesor

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

Revista de Estudios Ortegaianos

8/9 
2004

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, 2004

Diseño y maquetación: Vicente A. Serrano

Diseño de cubierta: Florencia Grassi

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.n8/9>



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

Sumario

Números 8/9. Mayo-Noviembre de 2004

<i>Editorial</i>	7
NUEVA EDICIÓN DE <i>OBRAS COMPLETAS</i>	
<i>La edición de las huellas de mi vida. Obras completas de José Ortega y Gasset. Fernando R. Lafuente</i>	11
DOCUMENTOS DE ARCHIVO	
Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset	
<i>Notas de trabajo sobre El Espectador</i> José Ortega y Gasset	
Edición de José Ramón Carriazo, María Isabel Ferreiro Lavedán e Iñaki Gabaráin	19
Itinerario biográfico	
<i>La Agrupación al Servicio de la República. Crónica de un partido.</i> Margarita Márquez Padorno	51
ARTÍCULOS	
Meditación del marco: <i>el diálogo de Ortega con la modernidad y la posmodernidad.</i> Francisco La Rubia Prado	93
<i>La perspectiva internacional de España bajo la dirección de Ortega.</i> Juan Pablo Camazón Linacero	109
<i>El poder y la autoridad en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset.</i> Cristina Hermida del Llano	133

<i>Número tres, armonía triádica y salvación en Ortega y Gasset, Fray Luis de León, San Juan de la Cruz y Claudio Rodríguez.</i> Luis Ramos de la Torre	149
<i>Análisis evolutivo de la idea de progreso: proyección actual de Meditación de la técnica de José Ortega y Gasset.</i> Alejandro de Haro Honrubia	185
<i>De la vida y del lenguaje. Ortega y Wittgenstein.</i> Juan Navarro de San Pío	219
<i>La filosofía política de los maestros pensadores de la Edad de Plata.</i> Antonio Mora	233

LA ESCUELA DE ORTEGA

<i>Ortega y Zambrano, la deuda de un magisterio "que nada tiene de nostálgica memoria".</i> Presentación de María Luisa Maillard García	249
<i>José Ortega y Gasset en la memoria. Conversión - Revelación.</i> María Zambrano	261

CLÁSICOS SOBRE ORTEGA

<i>Antonio Machado presenta las Meditaciones del Quijote.</i> Introducción de José Lasaga Medina	267
<i>Las Meditaciones del Quijote de José Ortega y Gasset.</i> Antonio Machado	277

RESEÑAS

<i>La razón histórica como respuesta al idealismo de la modernidad.</i> Javier San Martín (José Lasaga Medina, <i>José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y Filosofía</i>)	287
--	-----

<i>La cátedra periodística de Ortega.</i> Roberto E. Aras (Marta Campomar, <i>Ortega y Gasset en La Nación</i>)	296
<i>Ideas finiseculares.</i> José Lasaga (Pedro Cerezo Galán, <i>El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX</i>)	299
<i>Apología del elitismo.</i> Pedro Carlos González Cuevas (Ignacio Sánchez Cámara, <i>De la rebelión a la degradación de las masas</i>)	304
<i>El humanismo en Ortega.</i> Tzvi Medin (Francisco José Martín, <i>La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista</i>)	309
<i>Diálogo con los maestros.</i> Javier Zamora Bonilla (Lluís X. Álvarez y Jaime de Salas (editores), <i>La última filosofía de Ortega y Gasset en torno a La idea de principio en Leibniz</i>)	313
<i>La Argentina en Ortega.</i> Marcela García (VV.AA., <i>Ortega y Gasset en la Cátedra Americana</i>)	317
TESIS DOCTORALES	
<i>El mito en Ortega. Dinámica del origen.</i> Roberto E. Aras	321
<i>Las tareas de la razón vital.</i> José Antonio Rodríguez Rodríguez	322
BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2003	
Ascensión Uña	325

Editorial

La nueva edición de las *Obras completas* de José Ortega y Gasset, de la que ya se han presentado los dos primeros tomos, es un gran acontecimiento para los estudiosos y lectores de Ortega. Con este motivo nuestra Revista publica un número doble que quiere celebrarlo. Se abre con una presentación de estas *Obras completas* a cargo de Fernando R. Lafuente (“La edición de las huellas de mi vida”). A este artículo le siguen algunos materiales importantes relacionados con los dos primeros tomos presentados. Publicamos así las hasta ahora inéditas “Notas de Trabajo sobre *El Espectador*”, que muestran la hondura de este tan peculiar como interesante proyecto orteguiano, el cual recoge íntegramente en toda su complejidad editorial el tomo II de las nuevas *Obras completas*.

El primer libro de Ortega, como todo el mundo sabe, fue *Meditaciones del Quijote*, que se publica en el tomo I de las nuevas *Obras completas*. El poeta Antonio Machado fue uno de los primeros en prestarle atención y captar la filosofía que destila. Por eso hemos creído pertinente publicar en la sección de Clásicos sobre Ortega la reseña que le dedicó unos meses después de su aparición.

El lector encontrará también el resto de secciones habituales: Itinerario Biográfico, en esta ocasión sobre la Agrupación al Servicio de la República, Artículos, Reseñas, Tesis Doctorales y Bibliografía Orteguiana. Mención especial merece La Escuela de Ortega, dedicada a María Zambrano en el centenario de su nacimiento.

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

NUEVA EDICIÓN DE
OBRAS COMPLETAS

< Ortega en agosto de 1914. Imagen que ilustra la cubierta del Tomo I (1902-1915) de las *Obras completas de José Ortega y Gasset*. Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004.

La edición de las huellas de mi vida. *Obras completas* de José Ortega y Gasset*

Fernando R. Lafuente

Se suele recordar que “el estereotipo es una verdad cansada” (Steiner), lo cierto es que la ausencia de ediciones filológicas de obras completas de autores en español del siglo XX es una de esas “verdades cansadas”, por estereotipadas, de la vida académica nacional; apenas en los últimos años comienzan a darse los primeros balbuceos moderadamente responsables en aras de construir un *corpus* homologable a lo ya realizado en ámbitos semejantes tan cercanos como los franceses o alemanes. Es decir, el estereotipo, la constatación de esa ausencia, será una “verdad cansada”, bien, pero aquí lo cansado comienza a resultar la permanencia de tal estereotipo, por verdad y por reiterada. Son tantos los ángulos y las perspectivas de aproximación a un objeto de estudio determinado —en esta caso la edición filológica de tal o cual autor— que provoca, sin duda, cierta inquietud académica la mera mención de ello.

Filología, recordó August Boeckh, y suele citar Rafael Gutiérrez Girardot, “es conocimiento de lo creado por el espíritu humano [...] es conocer de lo conocido”. El trabajo concreto de la filología parte del texto, pero se nutre de componentes literarios, filosóficos, históricos, sociológicos, políticos, teológicos o religiosos que latén en ese texto. Ese “amor a la palabra” (filología) requiere el estudio, la comparación, la edición de los textos en sus más diversos aspectos: lexicológicos, gramaticales, semánticos, todos, propios de cualquier

* José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, tomo I (1902-1915) y tomo II (1916). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004, 1039 y 964 páginas.

Cómo citar este artículo:

R. Lafuente, F. (2004). La edición de las huellas de mi vida. “Obras completas” de José Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (8/9), 11-18.
<https://doi.org/10.63487/reo.680>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 8/9. 2004
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

lenguaje, al tiempo que sitúa a la palabra escrita en un contexto etimológico, histórico y social. La filología no avala la comprensión de un texto, pero permite su acercamiento, la posibilidad real de interpretación.

¿Cómo es posible que aún no dispongamos de un *corpus* razonable y razonado de obras completas que permita enfrentarse al estudio y la investigación pormenorizada de una época crucial en la reciente historia intelectual de España como fue la denominada *Edad de Plata* (1898-1936)? Pues, es posible. Con los dedos de una mano (izquierda o derecha, eso lo dejo a gusto del curioso lector) pueden contarse las ediciones que cabría describir como homologables respecto a un posible canon de tal modelo de edición. Si se atiende a la bibliografía existente se comprobará cómo se estiran y se encogen los criterios para la confección de numerosas ediciones de obras completas de autores españoles. Todo ello, por habitual, está en función, unas veces de curiosos derechos atribuidos a unos u otros familiares, al descubrimiento o no de determinados manuscritos; al mercadeo de los textos, en demasiadas ocasiones, supuestamente inéditos o atribuidos al autor; a la obsesión de agrupar los escritos de acuerdo a un extravagante concepto temático; a la manía de corregir los textos hasta dejarlos irreconocibles, y así el catálogo se puede ampliar *ad nauseam*. Todo ejecutado, claro está, con la impunidad del silencio por parte de la crítica académica o el desdén por parte de los lectores. Y lo peor es que aquí nadie paga por dar gato por liebre. El disparate o la desidia, o las prisas, quedan impunes. Súmese a ello la ausencia de incentivos razonables para acometer un trabajo de larga duración y el mapa comenzará a tomar forma. Lo que supone menor coste —de tiempo, de recursos— acaba por convertirse en la norma. Y así gira la rueda.

Pocos casos como el de Ortega en el que la incuria (de la que hablaba, como siempre con acertado criterio Gabriel Zaid, “la incuria de los autores, sus familias, la posteridad, los incendios, las guerras, los saqueos, el polvo, las humedades, los bichos acabaron con obras que ni siquiera sabemos si existieron”) no sólo no haya existido, sino todo lo contrario. Si esta definitiva edición ha sido posible se debe al cuidado, extremo y minucioso, del que ha gozado el Archivo de Ortega, gracias, de manera especial a la labor de su hija Soledad durante décadas; Archivo hoy conservado en la sede de la Fundación José Ortega y Gasset de Madrid.

Es cierto que hoy una de las carencias más insoportablemente obscenas que muestra la sociedad académica es la falta de criterio a la hora de evaluar la ingente información y documentación de que se dispone sobre un autor contemporáneo, máxime si se trata de alguien que ha tenido una considerable proyección pública e intelectual tanto a lo largo de su vida como después. Es decir, se hace cada vez más necesaria una precisa y equilibrada labor dedicada

a discriminar, seleccionar y poner en valor el material del que se dispone; es decir, ordenarlo y contrastarlo. La simple acumulación relativista parece buena, por ecléctica, pero advierte de una cierta e inquietante carencia de criterio. La cantidad siempre parece un seguro frente a la crítica. No es el caso. No debería serlo. Publicar todo es no publicar nada. Hundir en el bosque de los documentos la obra que marcó un destino intelectual, elevar las anécdotas intrascendentes que apenas se disolvieron en el aire de lo cotidiano a la misma categoría que las páginas escritas con la voluntad de llegar allí donde el autor y sus contemporáneos soñaron alcanzar, sobrevivir al lector contemporáneo para ser contemporáneo del lector futuro, no es lo más recomendable a la hora de destacar, precisamente, lo singular de una obra.

A propósito de la edición de lo que cabría entender como obras completas escribió Ortega:

El gran invento de Goethe —su lírica— radica en haberse atrevido a cantar aquellas personalísimas inquietudes de su pecho en que nadie se había antes parado. Por eso, cuando habla de sus obras completas, puede llamarlas: “*la edición de las huellas de mi vida...*”

Tal vez por ello, esta ambiciosa y, por más de un motivo, definitiva edición de las *Obras completas* de Ortega que ahora se presenta, y que se extenderá hasta el primer trimestre de 2006, surge de un prolongado trabajo de edición realizado a lo largo de los últimos años por un equipo de investigadores reunidos en torno al Centro de Estudios Orteguianos, todos ellos de varia procedencia académica. La empresa no era fácil. Se partía de los buenos trabajos de Paulino Garagorri pero había que incorporar nuevos textos, y hacerlo con un encomiable criterio cronológico que exigía partir desde el principio para trazar, tal y como se produjo en el tiempo, no otro es el mapa de una obra, el largo y enjundioso trayecto Orteguiano. Sabemos que la edición filológica de los filósofos en español es asunto apenas debatido. Tortuoso y ajeno a la tradición reciente. Francisco Javier Martín lo dejó meridianamente documentado en las páginas de *Revista de Occidente* (nº. 273, febrero, 2004).

Lo acometido en la presente empresa abre, más allá de las particularidades del propio Ortega, un modelo de edición del que, más vale antes que tarde, deberán hacerse eco obras futuras. Es uno de los muchos valores de la nueva edición. Insisto, la tarea no era fácil, ya el propio Ortega en 1932, en el prólogo a la edición de sus *Obras* advertía:

No hay, pues, grandes probabilidades de que una obra como la mía, que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elisiones, muy entretejida con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo

generoso que se afane, de verdad, en entenderla. Obras más abstractas, desligadas por su propósito y estilo de la vida personal en que surgieron, pueden ser más fácilmente asimiladas, porque requieren menos faena interpretativa. Pero cada una de las páginas aquí reunidas resumió mi existencia entera a la hora en que fue escrita, y yuxtapuestas, representan la melodía de mi destino personal.

Lo que se ha hecho, lo que han hecho investigadores que vienen de campos tan diversos, como lo es la obra de Ortega: Ciencia Política (Javier Zamora), Filología (José Ramón Carriazo, Iñaki Gabaráin, Azucena López Cobo), Filosofía (Isabel Ferreiro, Juan Padilla), Periodismo (Ignacio Blanco), Sociología (Carmen Asenjo)... exhibe el valor del sentido común; es decir, poner, filológicamente hablando, a Ortega en limpio. Recuperar el orden del tiempo, atender con pulcritud a la serie ensayística tal y como se ha mostrado en el particular itinerario de una obra cuyo principal escenario sería el periódico:

La aparición de mis obras, que hasta ahora volaban como bandada fortuita de volúmenes, en una edición compacta es idea y voluntad de un editor, no mías. [...] Pero esta propaganda de entusiasmo por la luz mental –*el lumen naturale*– había que hacer en España según su circunstancia impusiera. En nuestro país ni la cátedra ni el libro tenían eficiencia social. Nuestro pueblo no admite lo distanciado y solemne. Reina en él puramente lo cotidiano y vulgar... He aquí por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plaza intelectual que es el periódico.

Se preguntaba Eric J. Hobsbawm: “¿hasta qué punto la experiencia vital tiene una cierta influencia en la elección del campo de investigación?”.

No es casual la elección orteguiana. Ortega fue un espectador comprometido y apasionado, y su trayectoria desvela múltiples vínculos con la realidad del siglo XX, “un espectador comprometido respecto a la historia” (Aron). En sus obras, la combinación de acontecimientos, biografía, contextos, modelos sociales, utopías, fracasos y anhelos definen una vida concreta que no se repite, que es absolutamente imposible de repetir. He ahí el doble valor de una ordenación cronológica de sus obras, tal y cómo se fueron publicando en el tiempo. Ortega vislumbra cómo el arte y la cultura serán reemplazados (lo han sido) por las industrias culturales, el mundo de la televisión, el apogeo, tras la rebelión, de las masas.

“Diría –escribe Steiner– que nuestro tiempo es el de la irreverencia. Las causas de esta transformación fundamental son las de la revolución política, el desorden social (la célebre *rebelión de las masas* de Ortega y Gasset) y del escepticismo obligado de las ciencias”.

Probablemente si algo inquieta en el conjunto de la obra orteguiana es, sería concluir lo que se ha considerado uno de los asuntos vertebrales del siglo XX, y cuya agenda, y aldabonazo, adelantó y elaboró Ortega: hallar las leyes del comportamiento de las masas, pues como advirtiera Canetti: “de esa ciencia no existen ni siquiera los rudimentos”. Es ahí, en el lado de la realidad actual, en el que la obra de Ortega adquiere una dimensión de gigante intelectual, de perspectiva superior; es en la vigencia –una obra viva– de los asuntos que se tratan en donde se alza la oportunidad de una publicación semejante, elaborada con los instrumentos adecuados, los recursos necesarios y la competencia académica exigida. A Ortega se le sigue leyendo, se le busca, se le cita, se le interroga. Su obra se hace en los periódicos, “marca la transición de una cultura de conferencias, artículos en la Prensa, conferencias públicas y tertulias a una cultura más universitaria y de seminario, y logra recoger mucho de lo mejor del mundo que abandonó a la vez que facilitar la llegada de la situación actual” (Jaime de Salas). La ordenación cabal de su obra, más allá de un compromiso intelectual, es un ejercicio de diálogo intergeneracional con infinitud de implicaciones históricas y políticas.

La obra de Ortega salta a un gran público comprometido con los destinos contemporáneos; comprometido con los dudosos contornos de la nación liberal, con el destino americano de la lengua española, con los últimos latidos de un concepto del arte y de la literatura que se pierde en la niebla de su propio ensimismamiento, con la insoportable levedad de las nuevas sociedades surgidas al albur de las masas, con la esperanzada apuesta de la redescubierta sociedad tecnológica. Ese público que entiende a Ortega y que entiende con Ortega, entonces y ahora, y mañana, los grandes temas de nuestro tiempo –que son todos los tiempos– en un español claro, vibrante, hondo y cabal. Una prosa ensayística que fija la geografía esencial de una incipiente filosofía en español.

La nueva, y definitiva, edición se abre con un volumen que recoge los textos orteguianos publicados hasta el final de 1915, los textos de la juventud de Ortega. Incluye jugosas sorpresas, como la tesis doctoral, *Los terrores del año mil*, el descubrimiento del psicoanálisis y artículos perdidos, como los publicados en *La Prensa* (Buenos Aires) en donde se encuentra ya el germen del interés por América, el interés de alguien que, como confesó al mexicano Alfonso Reyes, le gustaría ser recordado como “Ortega, el americano”. Comienza en 1902 con una “Glosa a Ramón del Valle-Inclán” publicada en *Faro de Vigo* (28 de agosto) y se cierra con un artículo sobre “Pensamientos de año nuevo” publicado en *La Ilustración Española y Americana* (30 de diciembre, 1915), además se incluyen como *Anexos* una serie de textos de Ortega sin firmar que se publicaron, en su mayoría, en la revista *España*, atribuidos por el profesor Ricardo Senabre.

Éste es un volumen que, al ser organizado con el sentido común del orden cronológico, permite vislumbrar, seguir, comprobar y contrastar los pasos justos y medidos, las tentativas del filósofo entusiasta que comienza a tejer el largo tapiz de una obra cuya insoslayable identidad es, precisamente, ser escrita en el tiempo. Es el rasgo de su singularidad. Una minuciosa elaboración intelectual que se guía del ritmo marcado por las circunstancias. Unas circunstancias muy pegadas al acontecer público, a las pulsiones y convulsiones de un espacio muy concreto: España y que atiende “lupa en mano” las contingencias internacionales con una atención por demás inédita en la vida española. Esto late en las páginas de este primer volumen, el lector lo percibe como, insisto, un rasgo que distingue la perspectiva desde la que el ensayista se enfrentará al prisma caleidoscópico de la realidad. Así, las primeras epifanías que marcarán el rumbo de la vida intelectual española: “Ensayo de estética a manera de prólogo”, *Vieja y nueva política*, *Meditaciones del Quijote*, ensayos escritos todos ellos en un año cenital, 1914.

El segundo volumen está dedicado a *Personas, obras, cosas* (1916) y *El Espectador* (1916-1934), la silva de varia lección orteguiana, una de esas obras de Ortega cuya lectura gana con el tiempo, que permite un centón de perspectivas críticas, que va y viene de la filología a la filosofía, la política, la vida cotidiana. El volumen se abre con un texto sobre las “Caricaturas de Bagaría” de 1916 y se cierra con la “Socialización del hombre” (1930), de acuerdo a la ordenación del propio autor y la fecha de publicación de la monografía (1934). *Personas, obras*, de Barrès a Baroja, de los Íberos a las ermitas de Córdoba, de Tiziano, Poussin y Velázquez a La Gioconda, de Azorín a Anatole France, del *Quijote* en la escuela a las Notas de andar y ver, de las *Meditaciones* de El Escorial a las Confesiones del Espectador, de los Estudios Filosóficos a la política europea (la amenaza del fascismo), de Hegel a América, siempre América. En el volumen, como en el anterior, se incorpora un aparato crítico que enriquece la visión de un conjunto de ensayos de apasionante recorrido y memorable consulta (monumentos ensayísticos como “Democracia morbosa”, “Para la cultura del amor”, “El origen deportivo del Estado”, “La pedagogía social como programa político”, “Musicalia”) porque la agenda cultural europea y americana de esas primeras décadas del siglo XX tiene en estas páginas el registro cabal de una reflexión inédita en español. La proyección americana de estos textos no tardaría en producirse.

Sirvan como epílogo apenas unas calas para destacar lo que es un esfuerzo intelectual y editorial algo más que notable. Ortega merecía esta ambición filológica, y la edición de un autor mayor del siglo XX español exigía este respeto cronológico. En el plan general de edición se reúne todo lo escrito por Ortega conocido hasta la fecha; sin embargo, se han dejado a un lado, con

encomiable criterio, la correspondencia, las notas de trabajo, las entrevistas y los resúmenes de conferencias aparecidos en la prensa. Se ha aplicado el criterio y no la acumulación. Porque la mera acumulación de materiales biográficos y la fijación textual de unas obras completas son asuntos no sé si contrarios, no sé si complementarios, que quiero suponer que sí, pero en absoluto intercambiables. De ahí, el acierto de dejar a un lado eso que ahora –entrevistas, correspondencias y demás– se incluye con una alegría metodológica qué duda cabe que encomiable, pero ajena a los propósitos finales de una edición canónica. La sociedad del espectáculo también se ha instalado en la fatua vida académica (¿alguna vez se fue?) y a menudo se pretende encontrar las huellas de un escándalo (ya sea intelectual o personal) como gran contribución al conocimiento de la obra de éste o aquél autor. Ya no hay inocentes.

En Taurus ahora se edita la obra que Ortega publicó (serán los seis primeros volúmenes, de los que estos dos dan eficaz muestra) y la que dejó inédita (los cuatro siguientes) y para ello, con un criterio filológico impecable, se ha partido de la última edición en vida del autor (1955); quedaban los textos publicados y no recogidos en dichas *Obras completas* (Madrid, 1953-1955, tercera edición) y una muy rica y amplia obra inédita. Todo ello se fue corrigiendo, con posteriores incorporaciones denominadas *Obra póstuma* (1961, 1962, 1983), ahora bien otros quedaron para mejor ocasión, ésta. En el presente caso se han cotejado todos los textos y se ha realizado un trabajo informático –ejercicio de contraste de textos, extraordinario, uno de los máximos valores de esta edición– que debería servir de modelo, como ya se ha señalado más arriba, para otras obras completas.

Como resultado de ese trabajo minucioso y arduo se ha llevado a cabo una certera fijación de cada página y se han limpiado esas páginas de erratas y pintoescas o curiosas lecturas; se ha buscado, siempre, la última versión aprobada por el autor; se ha seguido, insisto, por fin en un autor español y en español, un escrupuloso criterio cronológico, que se ha mantenido, como no podía ser de otra forma y así subrayar la coherencia del modelo adoptado, también para la obra póstuma, según su año de escritura; se han corregido dataciones erráticas; se han aplicado las reglas ortográficas vigentes y respetado la alternancia de pares como por ejemplo “transcendente/trascendente”; se han respetado también lo que cabría entender como peculiaridades morfológicas y sintácticas del dominio y uso de la lengua del autor, y se ha incorporado un aparato crítico, al final de cada tomo, que reúne *vínculos*, *variantes*, *Noticia del texto* y *Anexos*, como ya señalé en el breve comentario al contenido de los dos primeros volúmenes publicados; *Apéndices* en los que se recogen las variantes que acompañan al proceso de fijación textual. Conviene recordar que en los citados *Anexos* y *Apéndices* además de textos atribuidos a Ortega, se reproducen

fragmentos, párrafos que el autor eliminó a la hora de publicar una versión definitiva.

En la actual edición está el proceso de creación paso a paso. Están el pulso firme de los párrafos que se instalan en la página sin titubeos, y la duda sobre aquellos en los que Ortega considera que deben desaparecer en una nueva versión. ¿Por qué unos? ¿Por qué el vaivén de los que entran y salen? ¿Cuestión de estilo? ¿Cuestión de concepción filosófica? ¿Cuestión circunstancial, esporádica, anecdótica, política? Lo habitual en unas obras completas es proponer infinitos senderos de investigación; agendas de trabajo que abran inéditos accesos de entrada y de salida. Todos advierten de las amplias avenidas de búsqueda, estudio, análisis que se prestan a la investigación de la génesis, desarrollo, apogeo y recepción de la obra orteguiana. Siempre una nueva lección, una perspectiva inédita, una circunstancia sin contemplar. Volvamos al principio, y valga el final, con Steiner:

La relación entre maestro y alumno es falible. Inevitablemente, irrumpen los celos y la vanidad, la mentira y la traición. Pero sus esperanzas eternamente renovadas, la maravilla imperfecta de la relación, nos llevan hacia la *dignitas* de la persona humana, hasta lo mejor de uno mismo. Ningún medio mecánico, por expeditivo que sea, ningún materialismo, ni siquiera triunfador, podría borrar el despertar que experimentamos cuando hemos comprendido a un maestro. Esta alegría no convierte a la muerte más ligera de ningún modo. Al contrario, uno se enfurece ante este despilfarro. ¿Acaso no ha llegado la hora de otra lección?

La publicación de esta definitiva edición de las *Obras completas* de José Ortega y Gasset invita, anima al lector universal de Ortega a gozar, una y otra vez, de una nueva lección.

José Ortega y Gasset

Notas de trabajo sobre El Espectador

ORCID: 0000-0002-0347-1284

ORCID: 0000-0003-2841-6078

Edición de **José Ramón Carriazo, M^a Isabel Ferreiro Lavedán
e Iñaki Gabaráin**

Introducción

El proyecto de *El Espectador* es indisociable de la tarea intelectual de Ortega. Sus ocho tomos abarcan un periodo fundamental (1916-1934) en la obra del filósofo, en ellos condensó con especial fortuna un talante meditativo característico de su modo de entender la actividad teórica: la pupila atenta y curiosa ante la variedad del mundo, la prosa que traspasa las cosas, las hace transparentes ante nuestros ojos y nos las muestra, como por primera vez, con contagioso entusiasmo y amor por ellas.

Las notas que aquí presentamos corresponden casi todas al bosquejo del proyecto, en torno a 1915, y son, por tanto, muy próximas a la redacción de *El Espectador I* (1916) y *El Espectador II* (1917). Entonces Ortega quería que *El Espectador* reuniera toda su producción en los distintos órdenes, y que viera la luz cada dos meses.

Ortega concibe esta iniciativa como un retiro interior y un apartamiento de la inmediata faena política: “*El Espectador* tiene, en consecuencia, una primera intención: elevar un reducto contra la política para mí y para los que compartan mi voluntad de pura visión, de teoría”. Ante la decepción de empresas recientes como la Liga de Educación Política o el semanario *España* y, sobre todo, ante el desgarró de la Europa en guerra, Ortega se vuelve hacia sí mismo

Cómo citar este artículo:

Carriazo Ruiz, J. R., Ferreiro Lavedán, M. I. y Gabaráin, I. (2004). Notas de trabajo sobre “El Espectador”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (8/9), 19-50.
<https://doi.org/10.63487/reo.681>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 8/9. 2004
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

y se entrega al empeño de trazar un mapa intelectual a la altura de su tiempo, un *vademecum* de la nueva sensibilidad. Y a la vez, *El Espectador* realiza la idea planteada muy poco antes en las *Meditaciones del Quijote* (1914): el deseo de que la cultura sirva para alcanzar la plenitud de la vida, frente a los varios “síntomas de vitalidad menguante” de la crisis europea.

El tono de intimidación que Ortega trasladó a las páginas de *El Espectador* asoma también en estas notas en el reiterado marbete “Diario”. En ellas verá el lector autores y esbozos de temas y secciones que desfilarán después en la letra impresa (y no sólo en *El Espectador*) y cuya concreción se señala en esta edición. Con ello queda de manifiesto hasta qué punto fue *El Espectador* un módulo esencial del proyecto filosófico orteguiano.

Las Notas de trabajo que presentamos en este número se encuentran en dos carpetas conservadas en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset. Transcribimos una carpeta en su integridad, titulada por mano del propio Ortega “Espectador”, que incluye 13 notas y una carpetilla, con otras cinco notas, con título y nota de la mano de Soledad Ortega, que dice: “Notas para el Espectador y reflexiones sueltas que no se sabe aún como clasificar”; y una segunda carpetilla, titulada por Ortega “El Espectador. Enero de 1916” y contenida, junto a otras ocho, en una carpeta titulada por Soledad Ortega: “Inteligibilidad”. Los títulos de las ocho carpetillas restantes son: “Inteligibilidad”, “Serie. Sobre Invalidación del mundo und was da mit zusammenhäft. 6 oct. 43 – Estoril –”, “Figuras del alma” –todas de mano de Ortega–; “Advertencia”, “Varios (Filosofía)”, “Conocimiento”, “Locke”, “Berkeley” –de mano de Soledad–. Esa segunda carpetilla que transcribimos en su integridad, “El Espectador. Enero de 1916”, contiene 22 notas.

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*, indicando, tras el año de publicación entre paréntesis –o el año de redacción seguido de ? si se

trata de escritos editados póstumamente—, el número de tomo en romanos y el de página en arábigos. Se emplean sistemáticamente las siguientes ediciones: Madrid: Fundación José Ortega y Gasset-Taurus, 2004, para los tomos I y II; y Madrid: Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983, con la indicación Oc83, para los textos de los tomos III-XII.

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

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

*[Entre los libros citados o relacionados con estas notas, se encuentran en su biblioteca los siguientes: Hans DRIESCH (1867-1941), *Die Philosophie des Organischen: Gifford-Vorlesungen, gehalten an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907-1908*. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1909; Friedrich HEBBEL (1813-1863), *Tagebücher*. Historisch-kritische Ausgabe von R. M. Werner. Berlin: B. Behr's Verlag Friedrich Feddersen, s. a.; Theodor LIPPS (1851-1914), *Leitfaden der Psychologie o Psychologische Untersuchungen*. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1905; Ernst MEUMANN (1862-1915), *Einführung in die Aesthetik der Gegenwart*. Leipzig: Quelle & Meyer, 1912, e *Intelligenz und Wille*. Leipzig: Quelle & Meyer, 1913; Friedrich Wilhelm NIETZSCHE (1844-1900), *Nietzsche's Werke*. Leipzig: C. G. Naumann, 1906; Heinrich RICKERT (1863-1963), *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendental-Philosophie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1915 y *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1921; Jacob von UEXKÜLL (1864-1944), *Theoretische Biologie*. Berlin: Gebrüder Paetel, 1920, y *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung*. München: F. Bruckmann, 1913]

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo sobre *El Espectador*

El Espectador, doctor en feminidades –

*

Espectador

De la cortesía o las buenas maneras¹. (Gotzendämmerung –23. –)²

¹ [“La Edad Moderna, de que tanto nos enorgullecemos, es hija –con sus ciencias, su política y sus artes– del Renacimiento. Pero el Renacimiento es, a su vez, hijo de la cultura provenzal floreciente en el siglo XIII. Ahora bien; esta cultura provenzal nace al amparo de unas cuantas mujeres geniales que inventan la *ley de cortezía*, primera ruptura con el espíritu ascético y eclesiástico de la Edad Media. Nada clarifica mejor la incapacidad de nuestra época para entender la historia, como el olvido en que se tiene este hecho fundamental. Conste, pues, que no son los ingenieros ni los profesores los que han iniciado el progreso con sus laboratorios y sus cátedras, sino unas damas floridas con las fiestas de sus salones, que entonces se llamaban «cortes». La bibliografía científica reciente en que esto se prueba, y, en general, el desenvolvimiento ideológico del tema, podrá verse en un ensayo que preparo: *De la cortesía o las buenas maneras*”, “Divagación ante el retrato de la marquesa de Santillana” (1918), *El Espectador* VIII (1934), II, 782. En el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset se conservan dos manuscritos inéditos fechados en 1917: uno, titulado “Confesiones. De la cortesía o las buenas maneras”, que consta de 10 hojas y corresponde en parte con lo publicado en *El Espectador* II bajo el título “Democracia morbosa”; y otro “De la cortesía o las buenas maneras” de 8 hojas, que contiene ideas similares]

² [“23. Plato geht weiter. Er sagt mit einer Unschuld, zu der man Greiche sein muss und nicht «Christ», dass es gar keine platonische Philosophie geben würde, wenn es nicht so schöne Jünglinge in Athen gäbe: deren Anblick sei es erst, was die Seele des Philosophen in einen erotischen Taumel versetze und ihr keine Ruhe lasse, bis sie den Samen aller hohen Dinge in ein so schönes Erdreich hinabgesenkt habe. Auch ein wunderlicher Heiliger! –man traut seinen Ohren nicht, gesetzt selbst, dass man Plato traut. Zum Mindesten erräth man, dass in Athen *anders* philosophirt wurde, vor Allen öffentlich. Nichts ist weniger griechisch als die Begriffs-Spinneweberei eines Einsiedlers, *amor intellectualis dei* nach Art des Spinoza. Philosophie nach

3

Del apasionamiento.

- Las calendas griegas –
- La mujer es el compás del hombre –

El caso Maura – v. Niet[zsche] /I,⁴ 25.

*

Espectador –

Como hoy Europa no sabe qué va a ser de ella – no porque los acontecimientos sean más fuertes que las voluntades sino porque nadie *tiene deseos claros y fuertes*⁵.

Art des Plato wäre eher als ein erotischer Wettbewerb zu definieren, als eine Fortbildung und Verinnerlichung der alten agonalen Gymnastik und deren *Voraussetzungen*... Was wuchs zuletzt aus dieser philosophischen Erotik Plato's heraus? Eine neue Kunstform des griechischen Agon, die Dialektik. –Ich erinnere noch, gegen Schopenhauer und zu Ehren Plato's, daran, dass auch die ganze höhere Cultur und Litteratur des classischen Frankreichs auf dem Boden des geschlechtlichen Interesses aufgewachsen ist. Man darf überall bei ihr die Galanterie, die Sinne, den Geschlechts-Wettbewerb, «das Weib» suchen, –man wird nie umsonst suchen...», Friedrich Wilhelm NIETZSCHE (1844-1900), *Nietzsche's Werke. [Band X. Der Wille zur Macht. 1884/88. Götzen-Dämmerung 1888. Antichrist 1888. Dionysos-Dithyramben 1888]*. Leipzig: C. G. Naumann, 1906, pp. 310-311 –en la biblioteca personal de Ortega y Gasset se conserva un ejemplar de esta edición de *Obras de Nietzsche*. Traducción: “23. Platón va más allá. Con una inocencia tal que para tenerla hay que ser un griego y no un «cristiano», dice que no existiría en modo alguno una filosofía platónica si en Atenas no hubiera jóvenes tan bellos: el espectáculo de éstos, dice, es el que transporta el alma del filósofo a un frenesí erótico y no le deja reposo hasta haber plantado la semilla de todas las cosas elevadas en un terreno tan bello. ¡También éste es un extraño santo! –no damos crédito a nuestros oídos, suponiendo que se lo demos a Platón. Al menos se adivina que en Atenas se filosofaba de otro modo, sobre todo públicamente. Nada es menos griego que la telaraña conceptual tejida por un eremita, el *amor intellectualis dei* a la manera de Spinoza. La filosofía a la manera de Platón habría que definirla más bien como una competición erótica, como un perfeccionamiento e interiorización de la vieja gimnástica agonal y de sus *presupuestos*... ¿Qué fue lo que acabó brotando de esa erótica filosófica de Platón? Una nueva forma artística de *ágón* griego, de la dialéctica. –Recordaré además, *en contra* de Schopenhauer y en honor de Platón, que también toda la cultura y toda la literatura superiores de la Francia clásica brotaron del terreno del interés sexual. Es lícito buscar en ella por todas partes la galantería, los sentidos, la rivalidad de los sexos, la «mujer» –no se buscará nunca en vano...”, Friedrich NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos* (1888). Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2004, 1ª. edición 1973, pp. 107-108]

³ De la borrachera los apasionados – [tachado]

⁴ [Superpuesto]

⁵ [“A mi juicio, el síntoma más elocuente de la hora actual es la ausencia en toda Europa de una ilusión hacia el mañana. Si las grandes naciones no se restablecen, es porque en ninguna de ellas existe el claro deseo

*

Decadencia europea

Basta con pensar en la galería de *hombres y mujeres* que sólo Francia ofrece desde el siglo 16 hasta la Restauración. Pensar en las figuras de la Revolución Francesa –

*

Personaje de Hofmannstahl – en “Gestern” que dice de sí que es “ein Beinandersein von tausend Leben”⁶.

Europa estaba sin Dioses –

La guerra como la fe en sí mismos – cuando no hay otra –

La acción que Europa deseaba: poder creador de la acción: echar el río de la vida por otro lado – crisis ideal en que estaba Europa –

La guerra como libación

La vida a una carta: Don Juan⁷.

*de un tipo de vida mejor que sirva de pauta sugestiva a la recomposición. Y esto, adviértase bien, no ha pasado nunca en Europa. Sobre las crisis más violentas o más tristes ha palpitado siempre la lumbre alentadora de una ilusión, la imagen esquemática de una existencia más deseable. Hoy en Europa no se estima el presente: instituciones, ideas, placeres saben a rancio. ¿Qué es lo que, en cambio, se desea? En Europa hoy no se desea. No hay cosecha de apetitos. Falta por completo esa incitadora anticipación de un porvenir deseable, que es un órgano esencial en la biología humana. El deseo, secreción exquisita de todo espíritu sano, es lo primero que se agosta cuando la vida declina. Por eso faltan al anciano, y en su hueco vienen a alojarse las reminiscencias”, “Prólogo” a la 2ª. edición de *España invertebrada* (octubre, 1922), *Oc83*, III, 40. La cursiva es de Ortega]*

⁶ [Traducción: “Un compendio de mil vidas”. Hugo von HOFMANNSTAHL (1874-1929), *Gestern: dramatische Studie in einem Akt in Versen*. 2ª. edición. Berlín: S. Fischer, 1904. 1ª. edición: *Gestern: Studie in einem Akt, in Reimen*, Leipzig: J. Klinkhardt, 1892].

⁷ [“Yo llamo a este cuadro [*San Mauricio* de El Greco] la «invitación a la muerte», y en la mano de San Mauricio, que vibra persuasiva, en tanto que sus palabras convencen a sus amigos de que deben morir, encuentro resumido todo un tratado de ética. Esa mano y la mano de nuestro Don Juan, poniendo su vida a una carta bajo la luz de un candil en algún garito ominoso, tienen secreta afinidad, que bien merecía ser meditada. [...] Un como plebeyismo ambiente nos mueve a medir la vida con el metro de nuestras horas inertes. Pero Mauricio está aquí en la cima de su propia existencia, ha tomado en vilo su propia vida y la va a regalar. ¿Creéis que a esta voluntad pueda corresponder una actitud consuetudinaria? [...] La actitud de San Mauricio es la actitud ética por excelencia. La bondad o maldad de que habla la ética es siempre la bondad o maldad de una volición, de un querer. No las cosas son buenas o malas, sino nuestro querer o nuestro no querer. Ahora bien; notad qué dos significados más distintos puede tener la palabra

E[spectador] Diario –

(Tal vez para comenzar)

Naturaleza pacificadora y de concordantia oppositorum.

Los subjetivistas y los racionalistas: no, perspectivismo.

El sujeto pone en *el* mundo *su* perspectiva –

El mundo mirado desde⁸ mí: él tiene objetivamente una cara que sólo yo puedo ver.

⁹

El clown de los pitos puede ir en diálogo¹⁰.

querer. [...] Nuestro querer negociante [...] había colocado las cosas todas en cadenas interminables donde cada eslabón es un medio para el próximo, y, por tanto, tiene el valor relativo del lugar que ocupa en la cadena. El querer ético, hace de las cosas fines, conclusiones, últimas fronteras de la vida, postrimerías. [...] Por esto, San Mauricio toma su propia vida y la de sus legionarios y la arroja lejos de sí. Precisamente porque conservándola no sería su vida. Para ascender a sí mismo, para ser fiel a sí mismo, necesita volcarse íntegro en la muerte. [...] yo veo la característica del acto moral en la plenitud con que es querido. Cuando todo nuestro ser quiere algo –sin reservas, sin temores, integralmente– cumplimos con nuestro deber, porque es el mayor deber de la fidelidad con nosotros mismos. [...] En este sentido me parece Don Juan una figura de altísima moralidad. Notad qué lealmente va Don Juan por el mundo en busca de algo que absorba por completo su capacidad de amar: se afana incansablemente en la pesquisa de un fin. Mas no lo encuentra: su pensamiento es escéptico aun cuando es su pecho heroico. Nada le parece superior a lo demás: nada vale más, todo es igual. Pero sería incomprensivo tomarle por un hombre frívolo. Lleva siempre en la mano su propia vida, y como todo le parece del mismo valor, consecuente con su corazón, está dispuesto a ponerla sobre cualquier cosa, por ejemplo, sobre este caballo de copas. Tal es la tragedia de Don Juan: el héroe sin finalidad”, “Muerte y resurrección”, en *El Espectador* II (1917), II, 285-287]

⁸ El Escori [tachado]

⁹ Pido una plaza para el espectáculo en toda su integridad. El chorro luminoso de la vida pasa raudo [tachado. “*El chorro luminoso de la existencia pasa raudo: interceptemos su marcha con el prisma sensitivo de nuestra personalidad, y del otro lado, sobre el papel, sobre el libro, se proyectará un arco iris. Sólo de esta suerte se liberta la teoría de su tono en gris menor*”, “Verdad y perspectiva”, en *El Espectador* I (1916), II, 163. La cursiva es de Ortega]

¹⁰ [“Depende, pues, el acierto en la existencia de la riqueza de posibilidades con que avanzamos por ella. Cada golpe que en ella recibamos debe ser sólo un excitante para nuevos ensayos. Perdóneseme, pero nunca puedo sesgar esta idea sin que venga a mi memoria, como símbolo de ella, la escena victoriosa que en los circos solían representar los clowns cuando mi generación andaba por su infancia. Salfa el clown con su lívida faz enharinada, y colocándose en un lugar de la pista, sacaba de su faltriquera un pito, que se ponía a tocar. Al punto se presentaba el director de escena y lo advertía que allí no se podía tocar. Sin inmutarse, el clown se colocaba en otro sitio y volvía a tocar, pero entonces el director llegaba irritado y le arrebatava el silbo melodioso. Tampoco se inmutaba el clown ante pareja desventura, antes bien, dejaba que el director se

// 11

*

E[spectador] *Diario*

Según lo empezado: Política quiere decir/, en el mejor caso,¹² intervención en la realidad, afán de que las cosas no sean como son. Mientras teoría, contemplación es una devoción y entrega al ser de las cosas. Teoría es verdad, política utilidad¹³.

Acaso sea un deber ejercitar ambas funciones: pero eso quiere decir que /a/¹⁴ una conciencia delicada se plantea el deber de no confundirlas.

Nada “moderno” y muy siglo XX.—¹⁵

alejase y sumergiendo su mano en la insondable faltriquera extraía de ella otro pito y de él nuevas líneas melódicas. Pero el director inexorable volvía una vez más y una vez más le arrancaba el objeto armonioso. Mas el bolsillo del clown era un cósmico seno inagotable del cual salían unos tras otros nuevos instrumentos musicales, altisonantes y alegres, o dulces y melancólicos. La melodía triunfaba siempre sobre el veto del destino y llenaba el ámbito comunicando su victoriosa generosidad, su impetuosa invencible abundancia a todos los espectadores, que sentíamos creciente exaltación, como si un torrente de extraña energía emanase del silbo glorioso que impertérrito modulaba el clown, sentado en la barrera del circo. [...] Pues bien, sin mayor solemnidad yo diría que la vida es cuestión de pitos. 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”, “El origen deportivo del Estado” (1924), en *El Espectador* VII (1929), II, 709; (La misma idea la encontramos a propósito de un cuadro de Regoyos en “Meditación del marco”, en *El Espectador* III, II, 432). En “El origen deportivo del Estado” publicado en *La Nación* de Buenos Aires el 1 de febrero de 1925 apareció el siguiente subtítulo: “Ciencia e idea del mundo.— Trabajo y deporte.— El clown de los pitos.— «Incitatus», II, 932 —“Apéndice”]

¹¹ Interceptemos su marcha poniendo el prisma dolorido de nuestro corazón. Y del otro lado, sobre el papel, sobre el libro, se proyecta variable, espectral, ... un arco iris.— [tachado]

¹² [Superpuesto]

¹³ [Ortega destaca en varias ocasiones tanto la conexión entre teoría y verdad, como el aspecto práctico o utilitario de la política. Así, por ejemplo, en *Investigaciones psicológicas* (1915-1916) define la teoría como un sistema de verdades, *Oc83*, XII, 413. Y en “Verdad y perspectiva” (1916), en *El Espectador* I, leemos: “Desde hace medio siglo, en España y fuera de España, la política —es decir, la supeditación de la teoría a la utilidad— ha invadido por completo el espíritu. La expresión extrema de ello puede hallarse en esa filosofía pragmatista que descubre la esencia de la verdad, de lo teórico por excelencia, en lo práctico, en lo útil”, II, 159. La cursiva es de Ortega]

¹⁴ [Superpuesto]

¹⁵ [“Nada moderno y muy siglo XX” (1916) es el título de uno de los artículos incluidos en *El Espectador* I (II, 165-167). Pero ya en 1914 había escrito en *Investigaciones psicológicas*: “Verdad es que no soy nada «moderno», que aspiro a ser del siglo XX”, *Oc83*, XII, 433]

Otra: Sobre el moderno escepticismo —¹⁶

Fe y solidez – Dudad y *ser* espectral.—

Otra: De la cultura de medios a la cultura de postrimerías.—¹⁷

*

*Acción y contempl[ación]*¹⁸

– La vida como “esfuerzo lujoso”¹⁹ – Jennings²⁰ *trial and error* – Jordan – idea de la “*statische Erregung*”²¹.

¹⁶ [“Durante medio siglo, el lector mediocre, el filisteo de la cultura, a quien France dedicaba su preciosa cerámica literaria, supuso que era el escepticismo la forma más fina de la comprensión. Hoy ya empieza a notarse el error. El escepticismo no es, menos que el ascetismo, una postura rígida, abstracta, ciega y vacía. Sonreír de todo es tan estúpido y tan fácil como volver a todo las espaldas. Cuando menos, quisiéramos que la perspectiva, el claroscuro, el colorido del universo, se reflejasen en nuestro rostro con una variedad de gestos. Risa o llanto, perpetuados, hacen de una cara careta”, “Leyendo *Le petit Pierre* de Anatole France” (1919), en *El Espectador* III, II, 363. Puede verse también la exposición que hace Ortega del escepticismo y relativismo contemporáneos en la lección XII de *Investigaciones psicológicas* (1915-1916), *Oc83*, XII, 426-436]

¹⁷ [Puede verse la nota al pie 7]

¹⁸ [Es el título de uno de los artículos que compone la segunda parte de *La deshumanización del arte* «Ideas sobre la novela», *Oc83*, III, 403-407]

¹⁹ [La idea de la vida como esfuerzo lujoso es constante a lo largo de la obra de Ortega. Así, por ejemplo, en “El origen deportivo del Estado” (1924), en *El Espectador* VII (1929) leemos: “la vida plena nos aparece siempre como un esfuerzo, pero este esfuerzo es de dos clases: el esfuerzo que hacemos por la simple delectación de hacerlo, como dice Goethe: «Es el canto que canta la garganta, el paso más gentil para el que canta»; y el esfuerzo obligado a que una necesidad impuesta y no inventada o solicitada por nosotros nos apura y arrastra. Y como este esfuerzo obligado, en que estrictamente satisfacemos una necesidad, tiene su ejemplo máximo en lo que suele el hombre llamar trabajo, así aquella clase de esfuerzos superfluos encuentra su ejemplo más claro en el deporte”, II, 707]

²⁰ [Ortega alude a Jennings en “Verdad y perspectiva”, en *El Espectador* I (1916): “Después de todo es el mismo principio que, según los biólogos recientes, gobierna los movimientos del infusorio en la gota de agua: *Trial and error* –*ensayo y error*”, II, 164. Además, lo cita explícitamente en *El Espectador* en dos ocasiones: en “El Quijote en la escuela” (1920), en *El Espectador* III: “Que un infusorio puesto en movimiento prosiga en la misma dirección, es relativamente mecánico en comparación con un cambio de trayectoria en ese removimiento. Jennings ha estudiado minuciosamente todas las variaciones del movimiento como casos de regulación –Jennings: *The Behavior of the lower Organisms*, 1911–. Y así sucesivamente, porque la lista no acabaría nunca”, II, 412-413; y en “Sobre la expresión fenómeno cósmico” (1925), en *El Espectador* VII (1929): “Entre forma anatómica y movimiento la diferencia es relativa. La forma del animal no es un dibujo rigurosamente quieto: la forma se está formando y transformando continuamente. Por eso Jennings dice que «el animal no es una cosa, sino un suceso», algo que va acaciendo y varía de momento a momento dentro de los límites específicos. Y mientras los movimientos exteriores contribuyen, en efecto, a labrar la forma, lo esencial de ésta proviene de movimientos interiores al organismo, y primariamente, de las corrientes intracelulares”, II, 692]

²¹ [Traducción: “estímulo estático”]

Ver el ideal estoico de la vida²².

Spranger – Lebensformen. –²³

Ya Arkesilao contra la objeción estoica al escepticismo – sostiene que para obrar basta la subjetiva probabilidad – εὐλογον. Cf. Richter, I, 37²⁴.

²² [Son numerosas las referencias de Ortega al estoicismo, transcribimos algunas representativas: “Somos solicitados de todas partes a un consumo pródigo de nuestra actividad: de un lado la terrible necesidad económica, de otro la terrible necesidad de la ambición, de otro las exigencias pasionales, entre las cuales son, a mi modo de ver, las más feroces, el erotismo y la diversión. Nuestra energía para hacer frente a todo esto es forzada a vivir al día y conforme se va produciendo se va gastando. ¿Cómo pedir un lujo tal de vitalidad que aún nos sobre para irnos construyendo un mundo interior duradero, dotado de cimientos fuertes y buen régimen? Esto es casi imposible; lo único que podemos hacer es economizar energía por algún lado para emplearla en la instauración de nuestro edificio espiritual: hemos de saber renunciar, de acertar a abstenernos. *Abstine* es la contraseña que el estoico y el asceta nos proponen”, “Una fiesta de paz” (*El Imparcial*, 5 de agosto de 1909), en “1909”, I, 244-245. “El estoico aguanta con dignidad la vida; es decir, el destino, que ve, por tanto, como un poder cósmico externo a él, tal cual la roca veía el mar, que la bate”, “El hombre a la defensiva” (septiembre, 1929), en “Intimididades”, *El Espectador* VII (1929), II, 748]

²³ [Eduard SPRANGER (1882-1963), *Lebensformen: geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*. 2. Aufl., Halle: M. Niemeyer, 1921 (1ª. edición 1914)]

²⁴ [“Fragen wir nach dem Anteil, der dem Arkesilaus an der Ausbildung der Zweifelstheorie zukommt, so ist nicht zu verkennen, daß seine Leistung hier hauptsächlich eine negative, zersetzende, eine polemische und zerstörende gewesen ist. Es ist vor allem die Widerlegung des inzwischen erblühten stoischen Dogmatismus, welche im Mittelpunkt seiner Lehre gestanden hat. Zeno, der Begründer der Stoa, dann seine Nachfolger Kleanthes und Chrysippus, hatten eine ganz dogmatische Erkenntnislehre, Physik, Religionsphilosophie und Ethik ausgebildet. Das Kriterium der Wahrheit war ihnen die φαντασία καταληπτική die Vorstellung, welche sich den Beifall des Subjekts erzwingt. Einziges Gut ist die Tugend, und tugendhaft leben heißt: im Einklang mit der Weltvernunft, das heißt: im Einklang mit der Weltvernunft, das heißt weise leben. Arkesilaus scheint nun vor allem die Richtigkeit des stoischen Wahrheitskriteriums angegriffen, damit aber jede Möglichkeit der Erkenntnis seiner Meinung nach vernichtet zu haben. Wir können nichts wissen, nicht einmal, daß wir nichts wissen; denn von keiner Vorstellung können wir, entgegen der Behauptung der Stoiker, mit Sicherheit erkennen, ob sie wahr oder falsch ist. Da bleibt nur übrig, uns jeder Zustimmung und jedes Urteils zu enthalten. Soweit stimmt also Arkesilaus, bis auf die Polemik gegen die Stoa, mit Pyrrho und Timon überein. Aber die eigentümliche Note der akademischen Skepsis gegenüber der pyrrhonischen zeigt sich bei Arkesilaus schon auf heischem Gebiete. Dem Einwurfe der Stoiker nämlich, der Skeptiker könne, wenn er von nichts überzeugt ist, auch nicht handeln, sondern sei zu völliger Tatenlosigkeit verdammt, hielt Arkesilaus bereits entgegen: zum Handeln bedürfe es gar nicht der Überzeugung von der Wahrheit einer Vorstellung, sondern der vernünftigen Wahrscheinlichkeit genüge hier schon. Diese Wahrscheinlichkeit (das εὐλογον) sei daher die höchste Norm für das praktische Leben, und sie genüge zur Glückseligkeit. Wir werden sehen, wie diese beiden, die arkesilaische von der pyrrhonischen Skepsis unterscheidenden Züge, die Polemik gegen die Stoa und der Begriff der Wahrscheinlichkeit, der gesamten akademischen Skepsis im weiteren Verlauf den Stempel aufdrücken”, Raoul RICHTER, *Skeptizismus in der phil-*

¿Entramos en un siglo de postrimerías?²⁵

No por la guerra: las guerras no crean nada ni destruyen nada, simplemente traen y llevan, expanden o condensan.

*

Espectador III

Política: ²⁶ La revolución española –

Producto de la guerra como en todas partes. Inutilidad de las instituciones siglo XIX –

Y de las ideologías y valoraciones –

Mis notas de clase sobre el estado revolucionario –

*

asophic. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1904, I, pp. 36-37. Traducción: "Nos preguntamos por la parte que corresponde a Arquesilao en la formación de la teoría de la duda, porque no hay que ignorar que su obra es aquí principalmente negativa, disolvente, polémica y destructiva. Es ante todo la reputación del entonces floreciente dogmatismo estoico, lo que se encuentra en el centro de su doctrina. Zenón, el fundador de la Stoa, y luego sus sucesores Cleantes y Crisipo habían forjado una teoría del conocimiento, una física, una filosofía de la religión y una ética totalmente dogmáticas. El criterio de la verdad era para ellos la *φαντασία καταληπτική*, la representación que se impone al sujeto. El único bien es la virtud, y vivir virtuosamente significa vivir en consonancia con la razón del mundo, es decir, sabiamente. Arquesilao parece pues atacar ante todo la validez del criterio de la verdad estoico, aunque negando con ello, de acuerdo con su opinión, toda posibilidad de conocimiento. No podemos saber, ni siquiera que no sabemos nada; pues de ninguna representación podemos saber con seguridad, en contra de la afirmación de los estoicos, si es verdadera o falsa. Sólo nos queda por tanto abstenernos de todo asentimiento y de todo juicio. Hasta aquí coincide pues Arquesilao, hasta la polémica con la Stoa, con Pirro y Timón. Pero la nota propia del escepticismo académico frente al pirrónico aparece ya en Arquesilao en el terreno ético. A la objeción de los estoicos de que el escéptico, al no estar convencido de nada, tampoco puede actuar, y está condenado a la más completa inacción, replica ya Arquesilao: para actuar no es necesaria la convicción de la verdad de una representación, sino que basta la probabilidad razonable. Esta probabilidad (la *εὐλογον*) sería por ello la más alta norma para la vida práctica, y hasta para la felicidad. Veremos cómo estos dos rasgos diferenciadores del escepticismo de Arquesilao respecto del pirrónico, la polémica con la Stoa y el concepto de probabilidad, imprimen su sello con el tiempo a todo el escepticismo académico"]

²⁵ ["*La pasada centuria se ha afanado barto exclusivamente en allegar instrumentos: ha sido una cultura de medios. La guerra ha sorprendido al europeo sin nociones claras sobre las cuestiones últimas, aquellas que sólo puede aclarar un pensamiento puro e inútil. Nada más natural que, reaccionando contra ese exclusivismo, postulemos ahora frente a una cultura de medios una cultura postrimerías*", "Verdad y Perspectiva", en *El Espectador* I (1916), II, 159. La cursiva es de Ortega]

²⁶ El mun [tachado]

Espectador

Álvaro González Rivas²⁷

Museo Pedagógico

Sra. de Giner – El Pardo

La deshumanización de las artes

Vuelta al análisis de fenómenos nodales como Galileo, Torricelli,
Desc[artes],

✱

“Programa”

El “nuevo” sentido histórico –

hay que buscar en el pasado lo diferente de nosotros.

— — —

Desigualdad entre los hombres –

El hecho de que somos desiguales y su sentido. Minoría y masa.

Visión de la historia y de la “sociedad”²⁸.

✱

Incitaciones²⁹

²⁷ [Álvaro GONZÁLEZ RIVAS, *La organización escolar y la enseñanza graduada*. Madrid: Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, 1909]

²⁸ [“Se trata de una ineludible ley natural, que representa en la biología de las sociedades un papel semejante al de la ley de las densidades en física. Cuando en un líquido se arrojan cuerpos sólidos de diferente densidad, acaban éstos siempre por quedar situados a la altura que a su densidad corresponde. Del mismo modo, en toda agrupación humana se produce espontáneamente una articulación de sus miembros según la diferente densidad vital que poseen [...]; donde no hay una minoría que actúa sobre una masa colectiva, y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad, o se está muy cerca de que no la haya, [...] la acción recíproca entre masa y minoría selecta, [...] es, a mi juicio, el hecho básico de toda sociedad y el agente de su evolución hacia el bien como hacia el mal”, *España invertebrada* (1922), Oc83, III, 93-95]

²⁹ [“Incitaciones” son sendas secciones de *El Espectador* III (1921) y de *El Espectador* IV (1925), que contienen, respectivamente, los artículos: “Leyendo *Le petit Pierre*, de Anatole France” (abril, 1919, II, 359-364) y “Musicalia” (1921, II, 365-374); y “Elogio del *Murciélago*” (1921, II, 441-448), “Pepe Tudela vuelve a la Mesta” (1921, II, 449-454), “Apatía artística” (1921, II, 455-460), “Dan-Auta (cuento negro)” (1922, II, 461-466) y “Carta a un joven argentino que estudia filosofía” (1924, II, pp. 467-471); es también palabra muy orteguiana: “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

Sobre la casa de fieras —³⁰

*

Para “Programa” —

Insistir que hoy las ciencias tienen que volver a ser análisis como Galileo — y no inducción observación. Ej[emplo] de análisis v[on] Uexküll, Roux³¹ —

— — — — —

Aplicar v[on] Uexküll a la historia.

Para entender al romano lo primero que tengo que hacer es retirar de mi mundo lo que para el romano no existía, después añadir lo que para él existía

—³²

una sirva de puente para la victoria de otra. Por esto la palabra que más sabor de vida tiene para mí y una de las más bonitas del diccionario es la palabra «incitación». Sólo en biología tiene este vocablo sentido. La física la ignora. En la física no es una cosa incitación para otra, sino sólo su causa. Ahora bien: la diferencia entre causa e incitación es que la causa produce sólo un efecto proporcionado a ella. La bola de billar que choca con otra transmite a ésta un impulso, en principio, igual al que ella llevaba: el efecto es en física igual a la causa. Mas cuando el aguijón de la espuela roza apenas el ijar del caballo pura sangre éste da una corveta magnífica, generosamente desproporcionada con el impulso de la espuela. La espuela no es causa, sino incitación. Al pura sangre le bastan mínimos pretextos para ser exuberantemente incitado, y en él responder a un impulso exterior es más bien dispararse. Las corvetas equinas son, en verdad, una de las imágenes más perfectas de la vida pujante y no menos la testa nerviosa, de ojo inquieto y venas trémulas del caballo de raza. Así debió ser aquel maravilloso animal que se llamó «Incitatus» y Calígula nombró senador romano”, “El origen deportivo del Estado”, en *El Espectador* VII (1929), II, 709]

³⁰ [“Otra tercera forma de relación irónica con los estilos pretéritos es la que inspira nuestra afición a las «antigüedades». No ponemos —no «deberíamos» poner, si nos diésemos cuenta exacta de lo que pasa en nosotros—; no ponemos, digo, «en serio» un sillón Luis XV dentro de nuestra habitación. Lo tenemos allí como tenemos un perro peludo y monstruoso: a guisa de gracioso absurdo, de figura extraña, y precisamente por su perfecta inconexión con nuestra vida efectiva. La tienda de antigüedades representa un papel análogo al de la casa de fieras. Nuestra relación estética con el bargueño no es muy diferente en su última raíz de nuestra relación vital con la jirafa”, “Nuevas casas antiguas” (1926), en *El Espectador* VI (1927), II, 656]

³¹ [Los biólogos Jacob von UEXKÜLL (1864-1944) y Wilhem ROUX (1850-1924) aparecen citados, junto con Driesch y Paulov, al comienzo de «Muerte y resurrección», en *El Espectador* II (1917), II, 283. En “Biología y pedagogía. El Quijote en la escuela” (*El Espectador* III), cita Ortega los siguientes trabajos de von UEXKÜLL: “Die Schwebbewegungen von Rhizostoma pulmo”, *Comunicaciones de la Estación Zoológica de Nápoles*. Vol. 14, 1894, y *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlín, 1911, al que califica como “admirable libro” (II, 422). Véase también nota 76]

³² [“Esta actitud fingida —lo cual no quiere decir insincera ni falsa, sino sólo virtual— en que supongo no existir yo y, por tanto, no ver las cosas como son para mí y me pregunto cómo serán entonces, esta actitud de virtual desvivirse o no vivir es la actitud teórica”, *¿Qué es filosofía?* (1929), Oc83, VII, 429]



Siglo XVIII

Todo este mundo de financieros, intendentes, presidentes – forman un rango perfectamente definido y se sienten separados de todo lo inferior. Por eso pueden entregarse a *su* vida. *Su* vida está encarrilada y defendida en sus líneas generales. La nobleza cuando es reconocida como rango da a toda la época una estructura jerárquica – única en que se puede ser feliz y crear.

—
Tal vez podría titularse: ³³ Recuerdos y reflexiones sobre mi tiempo – //

Como a los 40 años por las antipatías, hostilidades, malos recuerdos tiene uno bajo *tabú* medio mundo – al que uno no quisiera ir. Calles por donde uno no quisiera pasar.

— — — —

Escritores: como la amistad del primer tiempo se deshace: no porque cada vez piensan o sientan de manera más opuesta (la verdad es lo contrario): son los éxitos de unos y otros los que les desune. Cada uno deseaba casualmente el que logra el vecino.

— — — —



Espectador

Sobre la constante mala inteligencia entre los hombres. No sabemos tratarlos ¿Por qué no logra más en este punto la educación? ¿Por qué no se enseña a bien interpretar? – ³⁴

³³ Refle [tachado]

³⁴ [Este tema es tratado en parte en “Sobre la expresión fenómeno cósmico” (1925), en *El Espectador* VII (1929), donde leemos que hay “ciegos y zahoríes en la percepción del alma ajena”, II, 691. Pero la dificultad que tenemos para entendernos con el prójimo aparece en la obra de Ortega en varias ocasiones más, como por ejemplo en *Meditación del pueblo joven* (1939): “Nosotros sabemos muy bien que nuestra propia vida está hecha de detalles, como el tapiz que ostenta la gran batalla no está hecho más que de hilos. Pero cuando se trata de la vida ajena, ¡qué sumarios somos, qué esquemáticos, cómo generalizamos! Esto es gran estupidez y gana de engañarnos a nosotros mismos. Queremos pescar la vida del prójimo y usamos una red de mallas tan anchas que escapa por ellas cuanto anima el piélago –el arenque y la sirena. El hombre contemporáneo, demasiado entretenido con el manejo de objetos y artefactos, perdió casi por entero la cultura de humanidades y no tiene la menor técnica para el trato y absorción del prójimo” (*Oc*83, VIII, 407); “podría uno preguntarse si no habremos venido los hombres a este mundo precisamente para no entendernos, pues no cabe negar que el no entendernos es cosa que sabemos hacer concienzudamente. Son muchas las causas de esa normal y tenaz mala inteligencia. Pero entre ellas hay una que no veo suficientemente advertida y que es, acaso, la decisiva. En efecto, la razón principal de que no nos entendamos es justamente que creemos cosa fácil entendernos”, *Oc*83, VIII, 391]

*

*Espectador – III**La izquierda cuando es zurda.*

Hombres libres – pedimos – En esta época de exigencias ³⁵ gremiales y “intelectual” pido la íntima liberación – no la burda libertad legal. Obligación de mantenerse libre del contagio. Personalismo o individualismo personal – norma del intelectual y su específico heroísmo. El no ser (no pensar) como los demás es un sufrimiento ³⁶.

– *La cultura un esoterismo perdurable*

Sentido de la distinción en los vedanta ³⁷ y Aristóteles /v. Wundt. Eth[ik] I, 103^{38/39}.

³⁵ inte [tachado]

³⁶ [“Ser héroe consiste en ser uno, uno mismo. Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circunstante nos impongan unas acciones determinadas, es que buscamos asentar en nosotros, y sólo en nosotros, el origen de nuestros actos. Cuando el héroe quiere, no son los antepasados en él o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y este querer él ser él mismo es la heroicidad. No creo que exista especie de originalidad más profunda que esta originalidad «práctica», activa del héroe. Su vida es una perpetua resistencia a lo habitual y consueto. Cada movimiento que hace ha necesitado primero vencer a la costumbre e inventar una nueva manera de gesto. Una vida así es un perenne dolor, un constante desgarrarse de aquella parte de sí mismo rendida al hábito, prisionera de la materia”, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 816]

³⁷ [Los *vedanta* constituyen uno de los seis sistemas filosóficos del brahmanismo, por el cual se interesó Ortega en sus años de dedicación a *El Espectador*. Véase, por ejemplo, “Conversación en el Golf o la idea del *Dharma*” (*El Sol*, 8 de abril de 1925), en “Al margen de los días”, en *El Espectador* IV (1925), II, 521-527]

³⁸ [“Werden endlich auch diese letzten Versuche, die mythischen Gestaltungen des Unsterblichkeitsglaubens durch symbolische Deutung und systematische Ausbildung ethisch zu vertiefen, beseitigt, so bleibt als letzte philosophische Form jenes Glaubens diejenige übrig, die entweder mit der allgemeinen Idee einer idealen Fortsetzung des persönlichen Daseins sich begnügt, wie der Platonismus in seinen späteren Ausläufern innerhalb der abendländischen Philosophie, oder die, allen persönlichen Wünschen entsagend, in der Rückkehr in den alles Individuelle aus sich entlassenden und wieder in sich aufnehmenden Urgrund der Dinge die Erfüllung des Daseins erblickt, wie die esoterische Form der indischen Vedantalehre und der ihr verwandte neuere Pantheismus. In beiden Fällen, in dem Platonismus wie in der Vedantalehre, hat sich so die Entwicklung der Läuterungsvorstellungen zu der Idee eines allgemeinen geistigen Fortlebens innerhalb einer idealen Weltordnung nur in verschiedener Form vollzogen”, Wilhelm WUNDT (1832-1920), *Ethik: Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens*. Stuttgart: Enke, 1912, pp. 102-103. “Son, por último, aun estos postreros ensayos de profundización ética de las formaciones míticas de la fe en la inmortalidad, en virtud de la significación simbólica y la cultura sistemática, combatidas; entonces queda como última forma filosófica de aquella fe, o la que se contenta con la idea general de una ideal continuación de la existencia personal, como el platonismo en sus tardías ramificaciones dentro de la filosofía occidental o, aquélla que, renunciando a todos los deseos personales, ve la plenitud de la existencia en el retorno al primer fundamento de las cosas que despiden de sí a todo lo individual, y que vuelve a admitirlo en él mismo, como la forma esotérica de la doctrina Vedanta de los indios y

*

Intención – o fin – o medio y fin –

Yo no he venido al mundo para situarme forzosamente en uno de dos bandos pues acaso la demarcación de ellos es frívola. Tal vez la línea divisoria pasa por mi corazón y lo parte en dos. Ahora bien yo ⁴⁰ – soy mi corazón entero y tanto derecho tiene la una como la otra a ser yo.

*

Es[pectador]. I. *Diario.*

Nota que tengo hecha sobre la incapacidad del intelectual de ser hombre de partido por llevar una lucha en sí.– ⁴¹

– Contestar al pintor inglés.–

– La mujer con el estilógrafo.–

– El *nisus* ⁴² hacia el Sur o titilación migratoria. Goethe – ¿Será una ley telúrica? Transferencia de las plantas de Oriente a Occidente (a ⁴³ a Rubio – ver algo sobre instintos migratorios – ⁴⁴

el moderno panteísmo con ella emparentado. En ambos casos, en el platonismo como en la doctrina Vedanta, se ha realizado la evolución de las representaciones purificadoras hacia la idea de una general supervivencia espiritual dentro de un orden ideal del mundo sólo en forma diferente”, Wilhem WUNDT, *Ética. Una investigación de los hechos y leyes de la vida moral*, por Guillermo Wundt. Traducido directamente de la cuarta edición alemana (Stuttgart, 1912) por Fermín Caballero Bahillo. Madrid: Daniel Jorro, 1917, volumen I, pp. 136-137. W. Wundt fue profesor del propio Ortega durante la estancia de éste en Leipzig]

³⁹ [Al margen]

⁴⁰ he veni [tachado]

⁴¹ [“La vida es constitutivamente un drama, porque es siempre la lucha frenética por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto”, “No ser hombre de partido” (1930), *Oe*83, IV, 77]

⁴² [Instinto migratorio que toma nombre de Niso (en griego Νῆσος), rey de Megara, que, según la leyenda, tenía entre sus canas un cabello purpúreo del que dependía la salvación de la ciudad. Su hija Escila le traicionó, arrancándose, y se lo llevó al sitiador Minos, de quien se había enamorado. Castigada por los dioses, Escila se transformó en golondrina de mar, y fue perseguida por Niso, metamorfoseado en halieto]

⁴³ (a D. Miguel del Campo). (ver al [tachado])

⁴⁴ [“Los años y las meditaciones, al pasar sobre mi alma, van aposando en ella la convicción de que la norma superior, la más delicada, es una profunda y religiosa docilidad a la vida. Toda otra norma debe ser sometida a esta instancia. Sigamos a nuestra razón cuando construye, fiel a sus principios, irreales geometrías; pero mantengamos el oído alerta, como escuchas, para percibir las exigencias sutilísimas que, desde más hondas latitudes de nuestro ser, nos hace el imperativo de la vitalidad. No nos encerremos en el poliedro de aristas matemáticas que edifica,

Elecciones

Conforme va una generación llegando a la plenitud de sus días ⁴⁵ vemos cómo van quedando diezmadas sus filas por las diversas armas del soborno. Hay sobre todo un momento que es la vuelta de los treinta años en que se ven caer haces enteros de un golpe⁴⁶.

*

E[spectador] *Diario*

I

El hazar me hace leer el *Adolfo* de Benj[amin] Constant. Yo no llamo a este libro poesía – mezcolanza del placer intelectual y del estético – Este es un libro *verdadero*: un tratadito de psicografía.– Tiene de arte la (relativa) “plenitud de presencia” que da una expresión acertada⁴⁷.

Es el caso “típico” del “amor” o encadenamiento de dos seres. Sólo que hay una ⁴⁸ protesta y falta de resignación – una descalificación moral de ese natural y fatal fenómeno “amoroso” – propia de un romántico del siglo XIX. El romántico del siglo XIX *vive* lo que el siglo XVIII *pensó*: ⁴⁹ el mundo *tiene que ser* racional. (Desconocimiento de la trans-mundanía de las “normas”).–

Teoría del “amor”.– La mujer y la gloria o fama como vacíos que atraen la actividad: El “amor” como dinamismo formal. El dinamismo utilitario es igual: sólo que en el “amor” no hay “fin”.

ingeniero, nuestro intelecto; antes bien, estemos siempre prontos a obedecer más radicales sugerencias y a levantar el vuelo, en la hora justa, como las aves migratorias”, “Leyendo *Le petit Pierre* de Anatole France” (1919), en *El Espectador* III (1921), II, 364]

⁴⁵ vamos viendo [tachado]

⁴⁶ [“Hacia los treinta años, en medio de los fuegos juveniles que perduran, aparece la primera línea de nieve y congelación sobre las cimas de nuestra alma. Llegan a nuestra experiencia las primeras noticias directas del frío moral. Un frío que no viene de fuera, sino que nace de lo más íntimo y desde allí envía al resto del espíritu un efecto extraño, que más que nada se parece a la impresión producida por una mirada quieta y fija sobre nosotros. No es aún tristeza, ni es amargura, ni es melancolía lo que suscitan los treinta años: es más bien un imperativo de verdad y una como repugnancia hacia lo fantasmagórico. Por esto, es la edad en que dejamos de ser lo que nos han enseñado, lo que hemos recibido en la familia, en la escuela, en el lugar común de nuestra sociedad”, “Ideas sobre Pío Baroja”, en *El Espectador* I (1916), II, 216]

⁴⁷ [“Leyendo el *Adolfo*, libro de amor” es uno de los artículos que forman parte de “Confesiones de El Espectador”, en *El Espectador* I (1916), II, 168-171. En la página 169 leemos: “*El Adolfo es un librito claro, sobrio y exacto. Casi no es una obra poética. Es casi un tratadito psicológico del «amor». La historia que refiere es la eterna historia, el caso típico, siempre idéntico en lo esencial, del «amor»*” –la cursiva es de Ortega. Al respecto puede consultarse *Estudios sobre el amor*]

⁴⁸ romántica [tachado]

⁴⁹ la dualidad [tachado]

*

E[spectador] *Diario*

II

Condiciones del seductor: impertinencia y frialdad – Los clásicos de la seducción.

Indiferencia – dentro de ciertos extremos del valer y carácter de los contendientes. Como, no obstante, belleza, riqueza, notoriedad son condiciones preeminentes – no por sí mismas sino como medios de “fijación”.

La atracción sexual solo pretexto o clima del “amor” – como necesidad de ganar dinero pretexto o clima del dinamismo utilitario.

El dinamismo “amor” lleva a un equilibrio y muere: su “formalidad” se revela entonces como total insatisfacción y ... hay que comenzar de nuevo. Ese “formalismo” del amor – que no vive de cualidades, de valores – expresado en Don Juan: D. Juan es la esencial pluralidad de este amor.⁵⁰

? Este amor frívolo es la pasión y es ciego: no tiene *objeto*.

–Como en todo momento hay una muche–

*

E[spectador] *Diario*

III

dumbre de mujeres en diversas ecuaciones de este dinamismo con nosotros.

–Pensar sobre el problema del verdadero amor –si es otra dimensión psicológica– si le es esencial ser único.–

–Hay una mecánica en lo que vulgarmente se llama amor. Como hay en la música una matemática. “En la música –dice Leibniz– anima nescit se numerari”. Cuando el embajador alemán presentaba a Pedro el Grande las declaraciones matrimoniales de su hijo Alejo con la princesa de Brunswick-WolfenBüttel⁵¹ y se extendía en consideraciones sobre la futura dicha de los esposos el zar examinaba atentamente unos nuevos instrumentos de matemáticas.–

Suele hablarse “amorosamente” del “amor”.

*

⁵⁰ [Don Juan es un personaje muy común en la obra de Ortega. Puede verse la nota 7 en este trabajo sobre su presencia en *El Espectador*]

⁵¹ [Alejo PETRÓVICH (1690-1718), hijo de Pedro el Grande, se casó con Sofía Carlota de Brunswick-WolfenBüttel]

52

Mi lirismo ideológico, mi lirismo raciocinante – mi lirismo de ideas – mi pensativo lirismo – mi lírica sistemática –⁵²

*

Ediciones de “El Espectador”

Tomos como los de “Les grands écrivains français” – encargados a Onís, Azorín, Baroja, Toureiro, Canedo etc. –

*

Espectador. 2.

Confesiones –

Saludo a la primavera en el jardín botánico⁵⁴.

Mr. Bergson

Mecánica del amor

Nisus hacia el sur –

⁵² Yo quisiera que El Espectador fuese un libro escrito en voz baja [tachado. “*El escritor, para condensar su esfuerzo, necesita de un público, como el licor de la copa en que se vierte. Por esto es El Espectador la conmovida apelación a un público de amigos de mirar, de lectores a quienes interesen las cosas aparte de sus consecuencias, cualesquiera que ellas sean, morales inclusive. Lectores meditabundos, que se complazcan en perseguir la fisonomía de los objetos en toda su delicada, compleja estructura. Lectores sin prisa, advertidos de que toda opinión justa es larga de expresar. Lectores que al leer repiensen por sí mismos los temas sobre que han leído. Lectores que no exijan ser convencidos, pero, a la vez, se hallen dispuestos a renacer en toda hora de un credo habitual a un credo insólito. Lectores que, como el autor, se hayan reservado un trozo de alma antipolítico. En suma: lectores incapaces de oír un sermón, de apasionarse en un mitín y juzgar de personas y cosas en una tertulia de café. A hombres y mujeres de tan rara índole se dirige El Espectador, que es un libro escrito en voz baja*”, “Verdad y perspectiva” (1916), en *El Espectador* I, II, 161. La cursiva es de Ortega]

⁵³ [“el lujo y la elegancia, el adorno y la joya que la dama pone entre sí y los demás, llevan el fin de ocultar su ser íntimo, de hacerlo más misterioso, remoto e inasequible. El hombre, en cambio, da a la publicidad lo que más estima en sí, su más recóndito orgullo, aquellos actos, aquellas labores en que ha puesto la seriedad de su vida, [...] en el hombre hay un instinto de expansión, de manifestación. Siente que si lo que él es no lo es a la vista de los demás, valdría tanto como si no lo fuera. De aquí su afán de confesión, el prurito de evidenciar su persona interior. El lirismo procede, en definitiva, de este genial cinismo varonil. A veces esta propensión a expresar su intimidad, como si en la transmisión a los demás cobrara su plenaria realidad, degenera en contentarse con decir las cosas, aunque éstas no existan”, “Divagación ante el retrato de la marquesa de Santillana” (1918), en *El Espectador* VIII (1934), II, 779]

⁵⁴ [En Azorín: Primores de lo vulgar” (1917), en *El Espectador* II, menciona Ortega el Jardín Botánico: “En la feria de libros que se reúne por septiembre junto a las frondas otoñales del Jardín Botánico, halla Azorín un libro, publicado en 1791 por don Jacinto Bejarano, cura párroco de Arévalo”, II, 299]

La guitarra en Granada –
Hacia San Isidro (Der Einzelne u[nd] sein Zuschauer).

✱

Guitarra y mandolina

En la Alhambra oigo rumor de guitarra y mandolina. Música puntual. Parece ser sólo los picos de una música cuyo resto no se oye: lo que de una música llega del otro lado de un soto. La superficie de hervor que diera un aljibe musical.

Un pespunte musical, el perfil de una música.

✱

Goethe: ...“la primera edición de las huellas de mi vida”⁵⁵.

Obra como vida error goethiano.

Cítese lo que copia Simmel p. 17⁵⁶ –

“El hombre no percibe el mundo sino en sí mismo y a sí mismo ⁵⁷ más que en el mundo. Cada nuevo *objeto*, bien contemplado, abre en nosotros (o despierta) un nuevo órgano”.

✱

E[spectador]

Anunciar en la contrapágina de la última página:

En los números sucesivos aparecerán, entre otros, los trabajos siguientes:

*La vida en torno*⁵⁸

⁵⁵ [“*El gran invento de Goethe –su lírica– radica en haberse atrevido a cantar aquellas personalísimas inquietudes de su pecho en que nadie se había antes parado. Por eso, cuando habla de sus obras completas, puede llamarlas: «la edición de las huellas de mi vida...»*”, “Leyendo el *Adolfo*, libro de amor”, en *El Espectador* I (1916), II, 171. La cursiva es de Ortega]

⁵⁶ [“Natur hat weder Kern / Noch Schale, / Alles ist sie mit einem Male. / Und: / Denn das ist der Natur Gestalt, / Daß innen gilt, was außen galt. / Und: / Müsset im Naturbetrachten / Immer eins wie alles achten, / Nichts ist drinnen, nichts ist draußen, / Denn was innen, das ist außen”, Georg SIMMEL (1858-1918), *Kant und Goethe*. Berlín: Bard Marquardt, 1906, p. 17. Traducción: “La naturaleza no tiene ni núcleo ni corteza, todo es ella con una misma meta. Y esa es la estructura de la naturaleza: vale dentro lo que vale fuera. Y al tomar en cuenta a la naturaleza debe siempre considerarse una cosa como todas las cosas, nada queda dentro, nada queda fuera, porque lo que haya dentro, eso habrá fuera”]

⁵⁷ si no [tachado]

⁵⁸ [*La vida en torno* es el título de una de las secciones de *El Espectador* I (1916) y de *El Espectador*

Justificación del cinematógrafo⁵⁹.

Sociología del tranvía⁶⁰.

Psicopatología del piropo.

⁶¹

Acción y contemplación⁶²

El tema Don Juan.

Arte: Goya.

Qué cosa sean las palabras.–

Filosofía: Sobre la filosofía de los valores

– Principios de estimativa⁶³

Ensayos de crítica⁶⁴ –

Hebbel el trágico⁶⁵.

II (1917), que contienen respectivamente: “Tierras de Castilla”, “Tres cuadros del vino”; y “Muerte y resurrección”.

⁵⁹ [Ortega se ocupa del cinematógrafo en varias ocasiones a finales del decenio de 1910. Entre ellas son especialmente interesantes por su relación con estas notas las referencias en *El Espectador* I (1916): “Cuanto acaece es externo a nosotros, no acaece en nosotros, sino en un plano de dos dimensiones, como la pantalla del cinematógrafo”, “Ideas sobre Pío Baroja”, II, 236; *El Espectador* III (1921): “Ha mostrado el cinematógrafo cómo basta con suprimir la voz de los hombres y el ruido de las cosas para que la vida, aun la más vulgar, deslizándose tácita sobre la pantalla, adquiera un inesperado dramatismo”, “Los hermanos Zubiaurre” (octubre, 1920), II, 396; y en *España invertebrada* (1921): “Entre las nuevas emociones suscitadas por el cinematógrafo hay una que hubiera entusiasmado a Goethe. Me refiero a esas películas que condensan en breves momentos todo el proceso generativo de una planta. [...] El cinematógrafo empareja nuestra visión con el lento crecer de la planta y consigue que el desarrollo de ésta adquiera a nuestros ojos la continuidad de un gesto [...]. Pues bien: yo imagino que el cinematógrafo pudiera aplicarse a la historia, y condensados en breves minutos, corriesen ante nosotros los cuatro últimos siglos de vida española”, *Oc*83, III, 66-67. El tema del cinematógrafo y su lugar entre las artes era asunto muy discutido en las primeras décadas del siglo pasado, y ocupó muchas páginas en periódicos de la época. A modo de curiosidad hemos encontrado en la revista *España* una serie en cuatro números consecutivos: 29 de enero, 5, 12 y 19 de febrero de 1915 titulada precisamente “El cinematógrafo” y firmada “*El Espectador*”, con un moto inicial que reza: “*Notas de un espectador a quien interesan las cosas, no por lo que son, sino por lo que pueden ser*”]

⁶⁰ [Publicado con el título “Estética en el tranvía”, en *El Espectador* I (1916), II, 176-182]

⁶¹ Arte [tachado]

⁶² [Véase nota 18]

⁶³ [“¿Qué son los valores?: iniciación a la estimativa”, *Revista de Occidente*, octubre 1923, pp. 39-70, recogido en *Obras completas* con el título “Introducción a una estimativa”, *Oc*83, VI, 315-335. Es el texto reducido del discurso de Ortega para ingresar en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, que no llegó a pronunciar]

⁶⁴ [*Ensayos de crítica* es el título de una sección de *El Espectador* I (1916) y de *El Espectador* II (1917), que contiene respectivamente: “Ideas sobre Pío Baroja”, “Una primera vista sobre Baroja” –en el primero; y “*Azorín* o primores de lo vulgar” y “El genio de la guerra y la guerra alemana” –en el segundo]

⁶⁵ [Friedrich HEBBEL (1813-1863). Dramaturgo alemán, autor de la *Nibelungenstrilogie* (1861). En *El Espectador* aparece Hebbel tres veces citado, donde se destaca su visión trágica: “*Pensamiento y corazón se mueven entre las cosas, angustiados: en su acción se reflejan las llamas que alcan*

Rubén Darío el indio divino⁶⁶.— //
 Lucas – los tres estadios del erotismo –
 – La génesis de la fama –
 J. Cohn – El sentido de la cultura actual.—⁶⁷
 Zschimmer – Filos[ofía] de la técnica —⁶⁸
 ———
 J. H. Fabre —⁶⁹

*

E[spectador] *Proyectos editoriales*
 Publicar en la “Biblioteca del Espectador” este año:
 Meditación del Escorial⁷⁰.
 Hechos de Alonso de Monroy, Clavero de Alcántara –
 Schwartz – Figuras del mundo antiguo.—⁷¹

*sus espectrales miembros sobre la línea del horizonte –llamas lívidas de tristeza y de odio. «La historia de la Humanidad me hace a veces la impresión –escribía Hebbel– de que fuera el sueño de un tigre». Sí: de un viejo tigre domesticado, barto de bostezar en las ferias suburbanas”, “Horizontes incendiados” (1916), El Espectador I, II, 172 –la cursiva es de Ortega; “En consecuencia, yo quisiera un arte de lo heroico donde todo fuera inventado; un arte dinámico y tumultuoso que desplazara la realidad. Creo, además, que este arte llega ya muy cerca. Algo había de él en Ibsen, en Stendhal y en Dostoievski. Algo también en el trágico alemán Hebbel, de quien puede profetizarse la próxima conquista de la moda”, “Azorín o primores de lo vulgar” (1913), El Espectador II, II, 311; “Si fuésemos dolor de muelas, no nos dolería: doleríamos más bien a otro, e ir a casa del dentista equivaldría a un suicidio, pues, como dice Hebbel, «cuando alguien es una pura herida, curarlo es matarlo»”, “Vitalidad, alma y espíritu”, El Espectador V (1927), II, 577. En la biblioteca personal de Ortega se conservan los diarios del dramaturgo alemán: *Tagebücher. Historisch-kritische Ausgabe von R. M. Werner*. Berlín: B. Behr’s Verlag Friedrich Feddersen, s. a.]*

⁶⁶ [Ortega se refiere a R. Darío con estas mismas palabras en un artículo publicado en el diario *La Prensa* de Buenos Aires el 19 de septiembre de 1911: “como canta Rubén Darío, el indio divino. «Tú eres mi mejor yo”, “Problemas culturales” (1911), I, 470]

⁶⁷ [Jonás COHN (1869-1947), *Der Sinn der Gegenwärtigen Kultur: Ein Philosophischer Versuch*. Leipzig: Felix Meiner, 1914]

⁶⁸ [Eberhard ZSCHIMMER, *Philosophie der Technik: vom sinn der Technik und Kritik des Unsinn über die Technik*. Jena: Eugen Diederichs, 1914]

⁶⁹ [Jean Henri Casimir FABRE (1823-1915), famoso entomólogo francés. Realizó numerosos descubrimientos sobre las pautas de comportamiento de los animales. Autor de *Souvenirs entomologiques* (1879-1907). Ortega pudo leer en el momento de estas notas *Les merveilles de l’instinct chez les insectes: morceaux choisis, extraits des Souvenirs entomologiques et histoires inédites du ver luisant et de la chenille du chou*. París: Delagrave, 1913]

⁷⁰ [“Meditación del Escorial” (1915) es el título de uno de los artículos incluidos en *El Espectador* VI (1927), II, 658-664]

⁷¹ [Eduard SCHWARTZ (1858-1940), *Charakterköpfe aus der antiken Literatur*. Leipzig: B. G. Teubner, 1910. En “Ideas sobre Pío Baroja”, en *El Espectador* I (1916), se lee, a propósito del cinismo: “En sus rasgos generales esta manera de sentir tiene una ilustre genealogía. Baroja es un discípulo español de Diógenes el Perro y Krates el Tebano. Mas a nuestro lenguaje ha llega-

Lipps – Principios de Psicología —⁷²
 Rickert – El objeto del conocimiento –
 – Naturaleza y cultura —⁷³
 Thorndike – la conducta animal.—⁷⁴
 Wolfflin – Renacimiento y barroco.—⁷⁵
 UexKüll – Nueva biología —⁷⁶
 Driesch – Filosofía del organismo⁷⁷.

*

E[spectador] *Cuadernos adjuntos*

Se podía hacer una serie de *Idearios* o Confesiones de Weltanschauung por Ramón y Cajal.—

Unamuno.

Baroja

Azorín.

A[ntonio] Maura.

Luis de Zulueta.

A[ntonio] Machado.

*

do el nombre *cinismo* con una significación desviada. El cinismo, el verdadero cinismo, dice Schwartz, nace como oposición a la cultura convencional”, y en nota: “Eduardo Schwartz: *Charakterköpfe aus der antiken Literatur*, segunda serie, 1911. Publicado en las ediciones de la Revista de Occidente, con el título de *Figuras del mundo antiguo*”, II, 226]

⁷² [Theodor LIPPS (1851-1914), *Leitfaden der Psychologie*. Leipzig: W. Engelmann, 1906. En la biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset se conservan varios libros de Lipps, entre ellos el mencionado *Leitfaden der Psychologie* o *Psychologische Untersuchungen*. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1905. Fue profesor de Ortega durante la estancia de éste en Leipzig]

⁷³ [En la biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset se conservan varios libros de Heinrich RICKERT (1863-1963), entre otros: *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendental-Philosophie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1915 y *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1921]

⁷⁴ [Edward Lee THORNDIKE (1874-1949), *Animal Intelligence: experimental Studies*. Nueva York: Macmillan, 1911]

⁷⁵ [Heinrich WÖLFFLIN (1864-1945), *Renaissance und Barock: eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien*. München: Ackermann, 1888]

⁷⁶ [En la biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset se conservan varios libros de Jacob von UEXKÜLL, entre otros: *Theoretische Biologie*. Berlín: Gebrüder Paetel, 1920; y *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung*. München: F. Bruckmann, 1913. Véase también nota 31]

⁷⁷ [En la biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset se conservan varios libros de Hans DRIESCH (1867-1941), entre otros: *Die Philosophie des Organischen: Gifford-Vorlesungen, gehalten an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907-1908*. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1909. Véase también nota 31]

—*La vida íntima*⁷⁸:

⁷⁹ /Confesiones/⁸⁰ del Espectador:

/El hombre-orquesta, un destino.—/⁸¹ No ser hombre de partido⁸² — la dama

⁷⁸ [Esta nota y la siguiente corresponden, salvo algunas alteraciones, con el sumario presentado en el anuncio de la aparición de *El Espectador* en la revista *España* el 20 de febrero de 1916. Transcribimos a continuación el texto propagandístico completo:

“EL ESPECTADOR.

José ORTEGA Y GASSET, nuestro querido compañero, se propone publicar desde el mes próximo una revista que aparecerá cada dos meses y en la que irá reunida su labor intelectual en todos sus aspectos. Al anunciarla escribe:

«Hoy, como al comienzo de mis afanes literarios, pienso que es forzoso a España atravesar una época de ilimitada curiosidad intelectual. Contagiar a las generaciones más jóvenes de puro, desinteresado amor a las ideas, impulsándolas más allá de los prejuicios de partido, invitándolas a la participación en la conciencia universal es, como entonces, hoy mi único empeño. Si yo consiguiera poner en circulación vital unos cuantos puñados de pensamientos sobre arte, sobre moral, sobre ciencia, sobre política, habríase logrado la integridad de mis aspiraciones».

Este propósito podrá realizarse si el autor, que desea rehuir la intervención del editor, cuenta con un número mínimo de suscriptores; del carácter de la revista nada puede dar mejor idea que el sumario del primer número:

LA VIDA ÍNTIMA: *Confesiones de «El Espectador»*.— LA VIDA EN TORNO: *Justificación del cinematógrafo*.— *Los caracteres*: El «germanófilo».— El «aliadófilo».— El «hispanófilo».— VIAJES: *So el vuelo de las cornejas* (Viaje por la ruta del Cid).— ARTE: *Meditaciones del Prado*: I. Tiziano, Poussin y Velázquez.— POLÍTICA: *La descomposición de los partidos y una nueva política*.— FILOSOFÍA: *La superación del idealismo o subjetivismo*.

ENSAYOS DE CRÍTICA.— CIENCIAS MORALES: I. *El libro más sugestivo sobre esta guerra*. II. Eduardo Meyer: *Historia de los Mormones*. III. C. Lloyd Morgan: *Instinto y experiencia*. IV. Freud: *El chiste y sus relaciones con lo inconsciente*.— CIENCIAS BIOLÓGICAS: I. Mme. Dontchef-Dezeuze: *El método de Paulov*. II. J. von Uexküll: *Principios de la nueva biología*.— PROBLEMAS ESPAÑOLES: Julio Senador: *Castilla en escombros*.— LITERATURA: I. Willamowitz-Moellendorf: *Safo y Simónides*. II. Paredes: *La serrana de la Vera*. III. Pío Baroja: *Los recursos de la astucia*. IV. López Picó y Alej. Plana: *Poesía catalana*. V. J. Moreno Villa: *Poesía andaluza*.

Suscripción semestral (envío libre de franqueo), 9 ptas.; número suelto, 3,50 ptas. Saldrá cada dos meses un tomo de 200 págs.

ADMINISTRACIÓN DE «EL ESPECTADOR», PRADO, 11, MADRID”.

Este texto coincide asimismo en parte con el prospecto anunciador de *El Espectador*, publicada como hoja suelta a principios de 1916 y reproducido por Paulino Garagorri en su edición de *El Espectador* I. Madrid: Revista de Occidente, Colección El Arquero, 1960. El texto puede verse, también, en la nueva edición de las *Obras completas* de Ortega que comienza a publicarse este año: José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset-Editorial Taurus, 2004, tomo II, 942-944]

⁷⁹ Hojas Memorias [tachado]

⁸⁰ [Superpuesto]

⁸¹ [Superpuesto]

⁸² [“No ser hombre de partido” es el título de un artículo publicado en *La Nación* de Buenos Aires el 15 de mayo de 1930. Se divide en dos partes, la primera con el epígrafe “¿Quién es usted?” y la segunda con el de “Partidismo e ideología”. En la primera leemos: “Los que se irritan contra quienes, según ellos, se colocan *au dessus de la mêlée*, son gentes siempre de una misma vitola. Por lo pronto no son nunca los que pensaron originariamente la idea en torno a la cual se

con estilógrafo.— El instinto ⁸³ hacia el Sur.—

*La vida en torno*⁸⁴

Justificación del cinematógrafo

Los caracteres: El “germanófilo” —

El ⁸⁵ “aliadófilo” —El “hispanófilo”.

⁸⁶

Viajes: ⁸⁷ so el vuelo de

En pos de las cornejas (viaje por ⁸⁸ /la ruta/⁸⁹ del Cid⁹⁰.)

Arte —

Meditaciones del Prado: Ticiano, Poussin y Velázquez⁹¹.

⁹² Política.—

La descomposición de los partidos y ⁹³ /una/⁹⁴ nueva política.

Filosofía. La superación del idealismo o subjetivismo.

✱

Ensayos de crítica:

formó el partido y que provocó la *mêlée*. No son, pues, gentes que hayan, por sí mismas, pensado nunca en nada. Se han encontrado con un partido hecho que pasaba delante de ellos y lo han tomado como se toma un autobús. Lo han tomado a fin de no caminar con la fatiga de sus propias piernas. Lo han tomado para descansar de sí mismas. Porque hay gente cansada de sí misma desde que nace”, *Oe83*, IV, 75-82]

⁸³ sopla hacia del [tachado]

⁸⁴ [Véase nota 58]

⁸⁵ anglofrancófilo [tachado]

⁸⁶ Arte [tachado]

⁸⁷ Bajo [tachado]

⁸⁸ Tierra [tachado]

⁸⁹ [Superpuesto]

⁹⁰ [En el “prólogo-conversación” a *Goethe desde dentro* (1932) hace Ortega la siguiente afirmación, referida al año 1913 aproximadamente: “Una de las cosas de aquella época que más siento no haber escrito es el Viaje del Cid, del cual sólo salió el primer capítulo en el primer tomo de *El Espectador*. A veces, revolviendo viejos papeles, tropiezo con los cuadernos de notas, hechas en un estado de excitación que recordará siempre”, “Prólogo-conversación”, *Oe83*, IV, 385 —la cursiva es de Ortega. En el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset se conserva un cuaderno de cubiertas de piel y papel rayado, con un texto titulado *Viaje de Sigüenza, Barabona, Berlanga y Atienza* y datado entre el 22 y 28 de agosto de 1911. Se trata del borrador de “Tierras de Castilla. Notas de andar y ver”, ensayo publicado en el primer tomo de *El Espectador* (1916) y aparecido previamente en *La Prensa* de Buenos Aires el uno de enero de 1914; véanse la Nota a la edición y la Noticia bibliográfica correspondientes en la nueva edición de las *Obras completas*: II, 841 y 858 respectivamente]

⁹¹ [Publicado con el título: “Tres cuadros del vino: Tiziano, Poussin y Velázquez”, en *El Espectador* I (1916), II, 192-200]

⁹² Política vida social [tachado]

⁹³ la [tachado]

⁹⁴ [Superpuesto]

*Ciencias*⁹⁵ /*morales*⁹⁶:

I. El libro más sugestivo⁹⁷ sobre⁹⁸ /esta⁹⁹ guerra.¹⁰⁰

II. Eduardo Meyer – Historia de los Mormones¹⁰¹.

III.¹⁰² C. Lloyd Morgan – Instinto y Experiencia –¹⁰³

IV. Freud. El chiste y sus relaciones con lo inconsciente¹⁰⁴.

Ciencias biológicas

I. M^{me} Dontchef.¹⁰⁵

El método de Paulov¹⁰⁶.

II. J[acob] v[on] Uexküll – Principios de la nueva Biología¹⁰⁷.

Problemas españoles

J. Senador. Castilla en Escombros –¹⁰⁸

–Literatura –

¹⁰⁹ Willamowitz – Safo y Simonides –¹¹⁰

Paredes – La villana de la Vera¹¹¹

Pío Baroja –Los recursos de la astucia¹¹².

⁹⁵ Filosóficas [tachado]

⁹⁶ [Superpuesto]

⁹⁷ Que [tachado]

⁹⁸ La [tachado]

⁹⁹ [Superpuesto]

¹⁰⁰ Se ha escrito [tachado]

¹⁰¹ [Eduard MEYER (1855-1930), *Ursprung und Geschichte der Mormonen: mit Exkursen über die Anfänge des Islams und des Christentums*. Halle a S.: M. Niemeyer, 1912]

¹⁰² Pillsbury – La psi [tachado]

¹⁰³ [Conwy Lloyd MORGAN (1852-1936), *Instinct and Experience*. London: Methuen, 1912]

¹⁰⁴ [Sigmund FREUD (1856-1939), *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewusste*. Leipzig: Franz Deuticke, 1905]

¹⁰⁵ L'imagen affectiva [tachado]

¹⁰⁶ [Marcelle DONTCHEF-DEZEUZE, *L'image et les réflexes conditionnels dans les travaux de Pavlov*. París: F. Alcan, 1914]

¹⁰⁷ [Véanse notas 31 y 76]

¹⁰⁸ [Julio SENADOR GÓMEZ (1872-1962), *Castilla en escombros: las leyes, las tierras, el trigo y el hambre; Los derechos del hombre y los del hambre*. Valladolid: Viuda de Montero, 1915]

¹⁰⁹ [Algo [tachado]

¹¹⁰ [Ulrich WILLAMOWITZ-MOELLENDORFF (1848-1931), *Sappho und Simonides: Untersuchungen über griechische Lyriker*. Berlín: Weidmann, 1913]

¹¹¹ [Vicente PAREDES Y GUILLÉN, *Orígenes históricos de la leyenda la Serrana de la Vera*. Plasencia: Generoso Montero, 1915]

¹¹² [Pío BAROJA (1872-1956), *Los recursos de la astucia*. Madrid: Renacimiento, 1915. Desde su primera edición, *El Espectador* I (1916) contiene el ensayo "Ideas sobre Pío Baroja", donde se puede leer: "Me limito, en consecuencia, a algunas observaciones en torno al último tomo publicado, que se titula: *Los recursos de la astucia*. No caigamos en la ingenuidad de averiguar por qué se llama así, [...] no emplearé ni tres minutos en resolver por qué se llama *Los recursos de la astucia* una novela donde hay amor y odio, emboscadas y huidas, pero ni un átomo de astucia" (II, 234). Estas palabras dan paso al análisis pormenorizado de la novela, que ocupa las páginas siguientes. En el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset se conserva un manuscrito del

Poesía andaluza: M[oreno] Villa¹¹³. Poesía catalana: López Pico¹¹⁴ y Plana¹¹⁵.

*

E[spectador].

Restauración estética del Evangelio. Revivirlo como en novela de actualidad.–

R. M. Meyer – Weltliteratur in 19 jahrh[undert].–¹¹⁶

*

Espectador

Ver para comentar y exponer:

Meumann¹¹⁷ –Üb[er] Volkserziehung auf nationaler Grundlage. Z[eitschrift] f[ür] päd[agogische] Psych[ologie] 16, 1915 – 161-185 –¹¹⁸

Wesen u[nd] Bedeutung d[es] Nationalgefühls. Z[eitschrift] f[ür] päd[agogische] Psychol[ogie]. 16 – 1915 – 84-106 –¹¹⁹

Program zur psych[ologischen] Unters[uchung] d[es] Zeichnens – ib. 6 – 1912¹²⁰.

texto titulado “Pío Baroja: memorias de un hombre de acción. Tomo V. Los recursos de la astucia”, sin firma ni fecha. Unos años antes de la redacción de estas notas había publicado Ortega en *La Prensa* (Buenos Aires, 13 de septiembre de 1912) un ensayo sobre *El árbol de la ciencia* de Pío Baroja, incorporado en la última edición a sus *Obras completas* con el título “Calma política. Un libro de Pío Baroja”, I, 540-544; véase también la Nota a la edición, I, 935]

¹¹³ [José MORENO VILLA (1887-1955) acababa de publicar su primer libro, *El pasajero*. Madrid: [s. n.], 1914, con un prólogo de Ortega: “Ensayo de estética a manera de prólogo”, recogido posteriormente en las *Obras completas*, I, 664-680]

¹¹⁴ [Josep Maria LÓPEZ PICÓ (1886-1959) había publicado ya dos obras hacia 1916: *Forment-Froment*, prólogo de Eugenio d’Ors. Barcelona: Joaquín Horta, 1910; e, *Intermezzo galant*. Barcelona: Vda. J. Cunill, 1910]

¹¹⁵ [Alejandro PLANA (m. 1940), *Antología de poetas catalans moderns*. Barcelona: Societat Catalana d’Edicions, 1914]

¹¹⁶ [Richard Moritz MEYER (1860-1914), *Die Weltliteratur im Zwarzigsten Jahrhundert von deutschen Standpunkt aus Betrachtet*. Stuttgart, Berlín: Deutsche Verlage-Anstalt, 1913]

¹¹⁷ [En la biblioteca personal de Ortega se conservan varias obras de Ernst MEUMANN (1862-1915), entre ellas: *Einführung in die Aesthetik der Gegenwart*. Leipzig: Quelle & Meyer, 1912 y *Intelligenz und Wille*. Leipzig: Quelle & Meyer, 1913]

¹¹⁸ [Ernst MEUMANN, “Über Volkserziehung auf nationaler Grundlage”, *Zeitschrift für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik*, 16. Jahrgang, 2. Heft, febrero-marzo 1915, pp. 84-106]

¹¹⁹ [Ernst MEUMANN, “Wesen und Bedeutung des Nationalgefühls”, *Zeitschrift für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik*, 16. Jahrgang, 3. Heft, abril 1915, pp. 161-185]

¹²⁰ [Ernst MEUMANN, “Ein Programm zur psychologischen Untersuchung des Zeichnens”, *Zeitschrift für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik*, XIII. Jahrgang, 1912, pp. 23 y siguientes]

G. Bonnier. Le Raisonnement collectif des abeilles... Revue scient[ifique] 28 mars 1908.—¹²¹

Kaumann – Z. begr. D. Hesth. y Koher – D. Begr. D. Litteraturquesch. en Z[eitschr]ift f[ür] Aesth[etik] 1915 – XB. 24.

*

E[spectador]

Sobre “Safo y Simónides” – (Horacio v. Gebhardt – Commentar z[u] Ho-raz¹²² – en el centro.)

*

El Espectador n° 1

Libros –

Scheler – Der Genius des Krieges¹²³ – y Simmel sobre la guerra en Kantstu-dien – 25

Meyer – Mormonen – 12 p.

Senador – Castilla en escombros – 10 p.

Pío Baroja – Los recursos de la astucia¹²⁴ 10 p.

– /La villana de la Vera 10/¹²⁵

Poesía – López-Picó, Plana, M[oreno] Villa – 10 p.

Notas y recortes de revistas y periódicos – 4 p.

=71

Diario (recuerdos del Sur...). 8 p.

¹²¹ [Gastón BONNIER (1853-1922), “Le raisonnement collectif des abeilles”, *Revue scientifique*, n° 13, 5ª. serie, tomo IX, 28 de marzo de 1908, pp. 385-389]

¹²² [Walther GEBHARDT, *Ein ältestlicher Kommentar zu den lyrischen Dichtungen des Horaz*. Padeborn: Ferdinand Schöningh, 1913]

¹²³ [Max SCHELER (1874-1928), *Der Genius der Krieger und der deutsche Krieg*. Leipzig: Weissen Bücher, 1915. *El Espectador* I (1916) se cerraba con la primera parte del ensayo titulado “El genio de la guerra y la guerra alemana (*Der genius des Krieges und der deutsche Krieg*, por *Max Scheler*, 1915)”, correspondiente a las páginas 323-329 del tomo II de *Obras completas*. La continuación (II, 330-351) apareció al final de *El Espectador* II (1917). El ensayo como tal no se publicó unido hasta la tercera edición de *El Espectador* II (Revista de Occidente, 1928). El texto de la primera parte fue reemplazado, a partir de la edición de 1928 de *El Espectador* I (1916), por “Una primera vista sobre Baroja (apéndice)”. Se conserva en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset un manuscrito autógrafo del artículo sobre el libro de Scheler, que fue reimpreso en *Ideas y figuras* (Buenos Aires) el 24 de agosto de 1916, cuando ya circulaba *El Espectador*; véase la Nota a la edición de *El Espectador* II en las *Obras completas*, II, 843-844]

¹²⁴ [Véase la nota 112]

¹²⁵ [Superpuesto]

El cinematógrafo –	10 p.	
Pensamientos y observaciones	4 p.	= 22
Por tierras del Cid –	12	= 12
Consideraciones sobre Velázquez	8 p.	= 8
Política:		
La descomposición de los partidos	10	
El nuevo gobierno –	10	= 20
		<u>168</u>
Th. Lipps	25	10
		<u>25</u> +
		146+12 = 158

*

Ejemplos de palabras

Cafre – Kafir – nombre de los árabes a todos los pueblos de Sur África – =
Infiel–

*

Hacia Granada

Después de largos años en que he vivido el Norte – el norte de España, el Norte de Europa y el Norte de mi espíritu – siento en mí como un apetito de sur. Goethe me ha enseñado a obedecer estos imperativos que nos llegan ¹²⁶ de las propias profundidades, de lo que nuestra persona es más allá de su periferia intelectual y que aparecen en la zona clara de nuestra conciencia como una voz de quien sólo oyésemos el eco tembloroso, indeciso e irreal.

La reciente biología nos habla mucho de la “regulación”, esa // capacidad que, según parece, existe en el individuo orgánico, de integrarse y buscar su

¹²⁶ no [tachado]

perfección ¹²⁷ a despecho de la hostilidad, las amputaciones y los azares a que el medio le somete. Se ha llegado a hablar de una “morfestesia” o sensibilidad para la forma (Drahl) ¹²⁸ que actúa en las plantas. Si cortáis la raíz una de las ramas busca la tierra, se retuerce en sentido vertical, perfora ¹²⁹ /el suelo/¹³⁰ y funciona como raíz (las monjitas fundadoras como avecillas).

*

Espartero (El)¹³¹

Siempre me vuelve a la mente aquella expresión de dolor trágico, cósmico que había en la boca del Espartero: sus labios exangües, su tez pálida, *blème*, lívida. Es la faz de hombre que está siempre mirando a la muerte. El valiente no ¹³² /mira/¹³³ frívolamente a la muerte. Recibe en su faz el reflejo lívido, trágico, de aniquilamiento absoluto que hay en ella.

¡Qué bien vio esto del Espartero el romance-tango que a su muerte se cantaba!:

El bravo del Espartero
con su cuadrilla salió
al ver aquel cuadro triste
La color se le mudó:
un entierro—
parece que le anunciaba
su desgracia el corazón.

¹²⁷ al tra [tachado]

¹²⁸ se [tachado]

¹²⁹ la tierra [tachado]

¹³⁰ [Superpuesto]

¹³¹ [Manuel García Cuesta, “El Espartero”, nació en Sevilla en 1865. El apodo lo tomó de una espartería que regentaba su padre. Suya es la famosa frase “Más cornás da el hambre”, con la que justificaba su entrega bajo cualquier circunstancia. “El Espartero” murió el 27 de mayo de 1894, como consecuencia de la cornada que recibió en Madrid por el astado “Perdigón”, cuando Ortega acababa de cumplir once años]

¹³² va livi [tachado]

¹³³ [Superpuesto]

*

Independencia entre “amor” y sexualidad¹³⁴.

© Herederos de José Ortega y Gasset.

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

¹³⁴ [“Una observación capital es aquí de urgencia. Nunca se ha distinguido suficientemente –tal vez con la sola excepción de Scheler– entre el «amor sexual» y el «instinto sexual», hasta el punto de que cuando se nombra aquél se suele entender éste. Ciertamente que en el hombre los instintos aparecen casi siempre trabados con formas sobreinstintivas, de carácter anímico y aun espiritual. Muy pocas veces vemos funcionar por separado un puro instinto. La idea habitual que del «amor físico» se tiene es, a mi juicio, exagerada. No es tan fácil ni tan frecuente sentir atracción exclusivamente física. En la mayor parte de los casos, la sexualidad va sostenida y complicada por gérmenes de entusiasmo sentimental, de admiración hacia la belleza corporal, de simpatía, etc. No obstante, los casos de ejercicio sexual puramente instintivo son de sobra numerosos para poder distinguirlos del verdadero «amor sexual». La diferencia aparece clara, sobre todo en las dos situaciones extremas: cuando el ejercicio de la sexualidad es reprimido por razones morales o de circunstancias, o cuando, por el contrario, el exceso de ella degenera en lujuria. En ambos casos se nota que, «A diferencia del amor», la pura voluptuosidad –diríamos la pura impureza– preexiste a su objeto. Se siente el apetito antes de conocer la persona o situación que lo satisface. Consecuencia de esto es que puede satisfacerse con cualquiera. El instinto no prefiere cuando es sólo instinto. No es, por sí mismo, impulso hacia una perfección. El instinto sexual asegura, tal vez, la conservación de la especie, pero no su perfeccionamiento. En cambio, el auténtico amor sexual, el entusiasmo hacia otro ser, hacia su alma y hacia su cuerpo, en indisoluble unidad, es por sí mismo, originariamente, una fuerza gigantesca encargada de mejorar la especie. En lugar de preexistir a su objeto, nace siempre suscitado por un ser que aparece ante nosotros, y de ese ser es alguna cualidad egregia lo que dispara el erótico proceso”, *Estudios sobre el amor* (1941), *Oc83*, V, 572]

LA AGRUPACIÓN AL SERVICIO DE LA REPÚBLICA. CRÓNICA DE UN PARTIDO

Margarita Márquez Padorno

ORCID: 0000-0002-1635-7106

La Agrupación al Servicio de la República (en adelante: ASR) es el proyecto político más ambicioso que los intelectuales como grupo han protagonizado en la historia de España. No fue un acontecimiento aislado sino la culminación de un largo y arduo proceso en el que intervinieron durante más de un siglo diferentes generaciones de intelectuales que asumieron la tarea de reformar el Estado mediante dos principios básicos: la modernización del país y el desarrollo educativo.

Si bien existe una literatura abundante sobre la época y sobre el fenómeno de los intelectuales, y se ha estudiado a fondo la figura de los miembros más relevantes de la Agrupación, no hay apenas estudios específicos de esta formación política¹. Tampoco sus protagonistas dejaron testimonios relevantes de la Agrupación al Servicio de la República. La espiral de acontecimientos ocurridos en España nada más disolverse el partido político y posteriormente la Guerra Civil y la Segunda Guerra Mundial, los exilios y la prolongada etapa de la dictadura, terminaron por enterrar el gran proyecto que los intelectuales habían forjado y, por fin, puesto en marcha por la figura más representativa de la inteligencia española, José Ortega y Gasset.

¹ Únicamente la tesis doctoral *La Agrupación al Servicio de la República. La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo estado* que realicé en la Universidad Complutense, Madrid, 2002 y publiqué al año siguiente en la Colección el Arquero de la editorial Biblioteca Nueva, la tesina de licenciatura de Andrés ORTEGA KLEIN y su resumen publicado en un artículo ("La decepción política de Ortega", *Historia 16*, 48, abril 1980) y dos o tres ponencias que no abordan más que aspectos muy generales o anecdóticos del grupo.

Cómo citar este artículo:

Márquez Padorno, M. (2004). La Agrupación al Servicio de la República. Crónica de un partido. *Revista de Estudios Orteguianos*, (8/9), 51-89.
<https://doi.org/10.63487/reo.682>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 8/9. 2004
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

La intención de este “Itinerario biográfico” es recorrer los veintidós meses que duró esta aventura política-intelectual reconstruyendo su historia a través de los documentos que se conservan en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset y que permiten ilustrar esta labor innovadora. Documentos con los que podemos arrojar luz sobre el protagonismo que tuvo en las agitadas fechas de 1931 y 1932 este grupo de intelectuales liderados por Ortega y Gasset.

La Agrupación al Servicio de la República no es un hecho aislado sino la culminación de la obra política de los intelectuales como grupo en la historia de España. Sus veintidós meses de vida son el momento álgido de una tarea de educación y modernización del país iniciada casi un siglo antes y desarrollada finalmente por la Generación de 1914. La acción que llevó a cabo esta minoría se articuló, como ya hemos mencionado, alrededor de la figura de José Ortega y Gasset, quien lideró desde sus primeros escritos y apariciones públicas un amplio sector intelectual disconforme y crítico con el poder y con la realidad social del país. Los miembros de este grupo generacional son los primeros intelectuales españoles “profesionales”: fueron todos universitarios, técnicos y científicos en sus áreas de conocimiento, tomaron contacto en su juventud con la realidad europea y las universidades extranjeras —en la mayoría de los casos gracias a las becas y pensiones de la Junta de Ampliación de Estudios— y vivieron en primera persona los acontecimientos y consecuencias de la Primera Guerra Mundial.

Su objetivo común fue la *regeneración* de España, por utilizar una expresión de aquella época que, significativamente, no ha perdido actualidad desde entonces: un conjunto de valores y conceptos que podemos asociar con el modelo de modernidad que representaba la vieja Europa: libertad civil, progreso, ciencia, tolerancia... Es decir, toda una idea de civilización que los intelectuales de las Generaciones del 98 y, sobre todo, del 14 identificaban con la Europa aliada durante la Gran Guerra. Emprendieron esta tarea, en una primera fase, mediante la educación al estilo institucionista y más tarde con la difusión de esa idea de modernidad que venía de Europa tanto en la prensa, como en las aulas de la Universidad y en las tribunas públicas. En una última etapa, acabaron entrando en la política activa, formando un grupo político propio, aglutinador de la minoría intelectual, que siguió los esquemas trazados por Ortega y Gasset en su conferencia “Vieja y Nueva Política” de 1914 y renovados a finales de 1930 en sus artículos “El Error Berenguer” y “Un proyecto”. Esta tercera y definitiva fase se produjo cuando la situación política y social española había tocado fondo, durante la etapa del general Berenguer, rota ya toda esperanza de mejora o incluso de continuidad de la Monarquía restaurada en 1874 tanto en su faceta legal turnista como en su vertiente dictatorial.

Enero de 1931. La fundación de la Agrupación al Servicio de la República

El llamamiento que en este sentido hicieron a principios de 1931 José Ortega y Gasset, Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala en el Manifiesto de la Agrupación al Servicio de la República iba dirigido principalmente a los ciudadanos de oficio intelectual que sintiesen el deber de ayudar a reconstruir su Estado fuera de sus obligaciones cotidianas y profesionales. La fecha de publicación del Manifiesto y, por tanto, de la fundación de la ASR que se cita por lo general en los libros de Historia de España es la de su aparición en *El Sol* el 10 de febrero de 1931, pero su puesta en marcha comenzó al menos mes y medio antes de su publicación en prensa. Previo a esta fecha de mediados de febrero, el Manifiesto fue difundido mano a mano a través de copias clandestinas, y editado al menos por cuatro periódicos (*La Nación* y *La Prensa* de Buenos Aires, *La Rambla* de Barcelona y *La Tierra* de Madrid) antes de la referida publicación en *El Sol*. La Agrupación al Servicio de la República nacía con el año 1931.

Durante los primeros días de enero, Ortega estudió junto con el doctor Marañón y el novelista Ramón Pérez de Ayala la manera de organizar un proyecto que respondiese a la idea que el grupo de intelectuales no afiliados a partidos políticos habían comenzado a poner en marcha unos meses antes. En él se había de recoger la necesidad y el sentimiento de reconstrucción de la patria y la movilización de los intelectuales y las clases medias como motor de la opinión pública en la puesta en marcha de ese nuevo Estado. La meta era conseguir un efecto de consenso en la sociedad, como había sucedido tras la publicación de “El error Berenguer”, que caló hondamente en el sentimiento de la opinión pública española y galvanizó las mentes de la mesocracia española.

Se conservan ocho versiones del citado Manifiesto, agrupables en tres grandes bloques: cuatro versiones del manuscrito que Ortega redactó y consultó con los otros dos firmantes, tres versiones de las que fueron destinadas para su reproducción en ciclostil y repartidas a mano o por correo durante el tiempo que estuvo vigente la censura (hasta febrero de 1930) y un original para ser editado en el diario *El Sol*. Son bloques que corresponden a las diferentes fases de su redacción, en las que el texto se iba modificando. En los inicios de enero, o quizás a finales de diciembre de 1930, Ortega redactó un Manifiesto manuscrito que envió a Marañón y a Pérez de Ayala. El original apenas tenía correcciones, aunque el autor no quedó contento del apartado final. La opinión que Marañón tenía del Manifiesto anticipaba el impacto que el texto iba a causar

en la opinión pública apenas unos días después, según leemos en una carta suya a Ortega en la que comentaba su parecer a la redacción del Manifiesto:

Mi querido amigo: he releído el documento y me parece que está tan inspirado en la gran emoción histórica de este momento, que tendrá, seguramente, esa virtud que han tenido otros actos de algunos hombres, de servir de escape entre una época de la historia de un pueblo y una gran masa de individuos. No quitaría ni añadiría, pues, nada; salvo ese párrafo final del que ud. me habló. Estoy seguro de que Ramón [Pérez de Ayala] pensará esto mismo. Me come la impaciencia. Oyendo a Romanones, como a los demás, se ve bien que sus voces se quedarán todas del lado de allá. De este otro lado, donde estamos tantos también, no ha salido todavía la palabra que nos una y nos empuje. Creo que puede ser ésta. Estoy seguro².

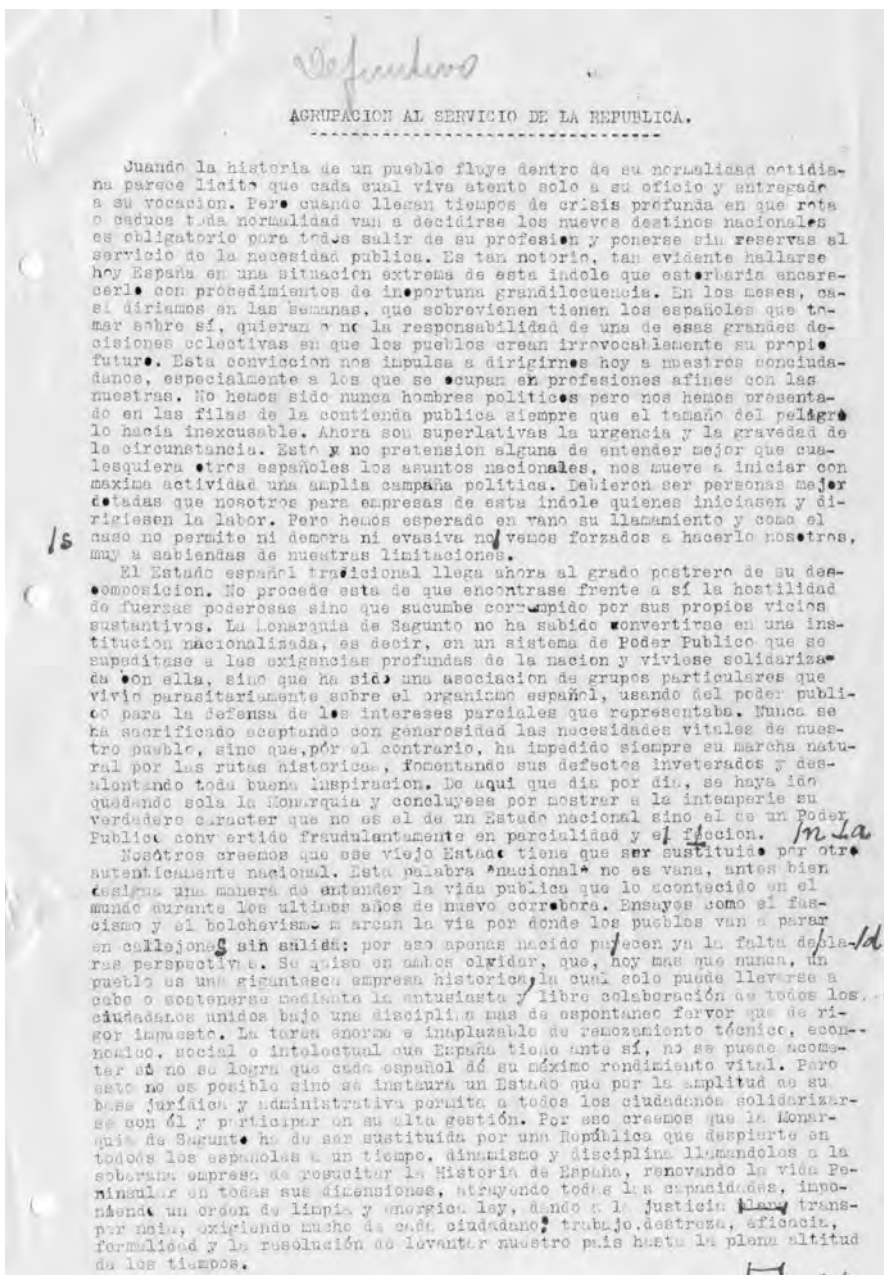
Satisfecho con esta respuesta, Ortega retocó apenas unas frases del texto, dejándolo prácticamente en su versión definitiva y listo para editar. Los tres autores firmaron el Manifiesto el lunes día 12 de enero y durante esa semana se encargaron numerosas copias en ciclostil. En el caso de estas copias en ciclostil aparecía una última línea, “¡Debéis hacer copias de este llamamiento y repartirlas entre vuestros amigos!”, que evidenciaba su difusión clandestina. El ritmo de distribución llegaría a ser vertiginoso a pesar del carácter ilegal del texto. Los pasquines se repartieron en los ámbitos más frecuentados por los firmantes del mismo: en la Universidad Central, sobre todo en la Facultad de Filosofía y Letras, por ser la *plaza fuerte* en el caso de Ortega, y, en el Hospital de San Carlos en el caso de Marañón, se repartieron las hojas entre el profesorado y los alumnos; en ateneos, círculos culturales y en las tertulias, especialmente en la de *Revista de Occidente* y la de la Granja del Henar; se enviaron también a provincias, por correo, a numerosos centros culturales o directamente a intelectuales de renombre. Entre los destinatarios no faltaron las redacciones de los periódicos, pero la censura impidió que el Manifiesto llegara a publicarse. El gobierno tomó además otra serie de medidas contra su difusión, como la intervención de la correspondencia de los firmantes.

² Carta manuscrita de G. Marañón a J. Ortega y Gasset, s/f., citada en M. MÁRQUEZ PADORNO, *La Agrupación al Servicio de la República*, ob. cit., p. 69.

Primera página del manuscrito del Manifiesto fundacional de la Agrupación al Servicio de la República. [Enero de 1931]

Cuando la historia de un pueblo fluye dentro de su normalidad cotidiana parece lícito que cada cual viva atento solo a su oficio y entregado a su vocación. Pero cuando llegan tiempos de crisis profunda en que rota o caduca toda normalidad van a decidirse los nuevos destinos nacionales es obligatorio para todos salir de su profesión y ponerse sin reservas al servicio de la necesidad pública. Está notorio, tan evidente, y hallarse hoy España en una situación extrema de esta índole que estorbaría encarcelarlo con procedimientos de inoportuna grandilocuencia. En minutos de infortunio grandilocuencia. En los meses, casi divididos en las semanas que sobre vienen tienen los españoles que tomar sobre sí, queran o no, la responsabilidad de una de esas grandes decisiones colectivas en que los pueblos crean irrevocablemente su propio futuro. Esta convicción nos ~~hace~~ impulsa ~~por una~~ ~~pasionada~~ ~~energía~~ a dirigirnos hoy a nuestros conciudadanos, especialmente a los que se ocupan en profesiones afines con las nuestras. No hemos sido nunca hombres políticos pero ~~no~~ ~~hemos~~ ~~presuntado~~ ~~en~~ ~~las~~ ~~filas~~ ~~de~~ ~~las~~ ~~políticas~~ pero ~~no~~ ~~parece~~ ~~haber~~ ~~demas~~

Primera página del original mecanografiado con correcciones autógrafas del Manifiesto fundacional de la Agrupación al Servicio de la República. [Enero 1931]



Pasquín del Manifiesto fundacional de la Agrupación al Servicio de la República. [Enero de 1931]

AGRUPACIÓN AL SERVICIO DE LA REPÚBLICA

Cuando la historia de un pueblo fluye dentro de su normalidad cotidiana parece lícito que cada cual viva atento sólo a su oficio y entregado a su vocación. Pero cuando llegan tiempos de crisis profunda en que rota o caduca toda normalidad van a decidirse los nuevos destinos nacionales, es obligatorio para todos salir de su profesión y ponerse sin reservas al servicio de la necesidad pública. Es tan notorio, tan evidente, hallarse hoy España en una situación extrema de esta índole que estorbaría encarecerlo con procedimientos de inoportuna grandilocuencia. En los meses, casi días, como en las semanas, que sobrevienen tienen los españoles que tomar sobre sí, queran o no, la responsabilidad de una de esas grandes decisiones colectivas en que los pueblos crean irrevocablemente su propio futuro. Esta convicción nos impulsa a dirigirnos hoy a nuestros conciudadanos, especialmente a los que se ocupan en profesiones afines con las nuestras. No hemos sido nunca hombres políticos, pero nos hemos presentado en las filas de la contienda pública siempre que el temido peligro lo hacía inexcusable. Ahora son superfluas la urgencia y la gravedad de la circunstancia. Esto y no pretensión alguna de entender mejor que cualesquiera otros españoles los asuntos nacionales, nos mueve a iniciar con máxima actividad una amplia campaña política. Deseamos ser personas mejor dotadas que nosotros para empresas de esta índole que nos inciten y dirigen en el trabajo. Pero hemos esperado en vano su llamamiento y como el caso no permite ni demora ni evasiva nos vemos forzados a hacerlo nosotros, muy a sabiendas de nuestras limitaciones.

El Estado español tradicional llega ahora al grado postrero de su descomposición. No procede ésta de que encontrarse frente a sí la hostilidad de fuerzas poderosas, sino que sucumbe corrompido por sus propios vicios sustantivos. La Monarquía de Sagunto no ha sabido convertirse en una institución nacionalizada, es decir, en un sistema de poder público que se sujetase a las exigencias profundas de la nación y viviese solidarizado con ella, sino que ha sido una asociación de grupos particulares que vivió parasitariamente sobre el organismo español, usando del Poder público para la defensa de los intereses parciales que representaba. Nunca se ha sacrificado, acérfulo con generosidad, las necesidades vitales de nuestro pueblo sino que, por el contrario, las impedido siempre su marcha natural por las rutas históricas, fomentando sus defectos inveterados y desalentando toda buena inspiración. De aquí que día por día, se haya ido quedando sola la Monarquía y concluyese por mostrar a la intemperie su verdadero carácter que no es el de un Estado nacional, sino el de un Poder público convertido fraudulentamente en parcialidad y en facción.

Nosotros creemos que ese viejo Estado tiene que ser sustituido por otro auténticamente nacional. Esta palabra nacional no es vana, antes bien, designa una manera de entender la vida pública que lo acontecido en el mundo durante los últimos años de nuevo corrobora. Ensayos como el fascismo y el bolchevismo marcan la vía por donde los pueblos van a parar en callejones sin salida, por eso apenas nacidos padecen ya la falta de clara perspectiva. Se quisiera en ambos olvidar que, hoy más que nunca, un pueblo es una gigantesca empresa histórica, la cual sólo puede llevarse a cabo o sostenerse mediante la entusiasta y libre colaboración de todos los ciudadanos unidos bajo una disciplina más de espontáneo fervor que de rigor impuesto. La tarea enorme e inaplazable de remozamiento técnico, económico, social e intelectual que España tiene ante sí, no se puede acometer si no se logra que cada español de su máximo rendimiento vital. Pero esto no es posible si no se instaura un Estado que por la amplitud de su base jurídica y administrativa permita a todos los ciudadanos solidarizarse con él y participar en su alta gestión. Por eso creemos que la Monarquía de Sagunto ha de ser sustituida por una República que despierte en todos los españoles, a un tiempo, dinamismo y

disciplina llamándolos a la soberana empresa de resucitar la historia de España, renovando la vida peninsular en todas sus dimensiones, atrevida todas las capacidades, imponiendo un orden de limpia y enérgica ley, dando a la justicia completa transparencia, exigiendo mucho de cada ciudadano: trabajo, destreza, eficacia, formalidad y la resolución de levantar nuestro país hasta la plena altitud de los tiempos.

Pero es ilusorio imaginar que la Monarquía va a ceder galantemente el paso a un sistema de Poder Público tan opuesto a sus malos usos, a sus privilegios y egoísmos. Sólo se rendirá ante una formidable presión de la opinión pública. Es, pues, urgentísimo organizar esa presión haciendo que sobre el capricho monárquico pese con suma energía la voluntad republicana de nuestro pueblo. Esta es la labor ingente que el momento reclama. Nos nosotros nos ponemos a su servicio. No se trata de formar un partido político. No es sazón de partir sino de unificar. Nos proponemos suscitar una amplísima «AGRUPACIÓN AL SERVICIO DE LA REPÚBLICA» cuyos esfuerzos tenderán a lo siguiente:

1.ª Movilizar a todos los españoles de oficio intelectual para que formen un copioso contingente de propagandistas y defensores de la República española. Llamaremos a todo el profesorado y magisterio, a los escritores y artistas, a los médicos, a los ingenieros, arquitectos y técnicos de toda clase, a los abogados, notarios y demás hombres de ley. Muy especialmente necesitamos la colaboración de la juventud. Tratándose de decidir el futuro de España es imprescindible la presencia activa y sincera de una generación en cuya sangre fermenta la sustancia del porvenir. De corazón ampliaríamos a los sacerdotes y religiosos este llamamiento, que a fuer de nacional preferiría no excluir a nadie, pero nos cobije la presunción de que nuestras personas, carecen de influjo suficiente sobre esas respetables fuerzas sociales.

Como la «AGRUPACIÓN AL SERVICIO DE LA REPÚBLICA» no va a modelarse en partido sino a hacer una leva general de fuerzas que combalan a la Monarquía no es inconveniente para aislarse en ella hallarse adscrito a los partidos o grupos que afirman la República con los cuales procuraremos mantener contacto permanente.

2.ª Con este organismo de avanzada bien disciplinado y entendido sobre toda España actuaremos apasionadamente sobre el resto del cuerpo nacional, exaltando la grande promesa histórica que es la República española y preparando su triunfo en unas elecciones constituyentes ejecutadas con las máximas garantías de pulcritud civil.

3.ª Pero, al mismo tiempo, nuestra «AGRUPACIÓN» irá organizando, desde la capital hasta la aldea y el caserío, la nueva vida pública de España en todos sus haces, a fin de lograr la sólida instauración y el ejemplar funcionamiento del nuevo Estado republicano.

Importe mucho que España cuente pronto con un Estado efectivamente constituido, que sea como una buena máquina en funcionamiento, porque bajo las inquietudes políticas de estos años late algo todavía muy hondo y decisivo: el despertar de nuestro pueblo a una existencia más enérgica, su renacimiento afán de hacerse respetar e intervenir en la historia del mundo. Se oye con frecuencia, más allá de nuestras fronteras, proclamar como el nuevo hecho de grandes proporciones que apunta en el horizonte y modificará el porvenir, el germinante resurgir ibérico a ambos lados del Atlántico. Nos alienta tan magnífico agüero pero su realización supone que las almas españolas queden liberadas de la domesticidad y el envilecimiento en que las ha mantenido la Monarquía, inaceptable de altas empresas y de construir un orden que, a la vez, impere y dignifique. La República será el símbolo de que los españoles se han resuelto por fin a tomar bríosamente en sus manos propios su propio e intransferible destino.

José Ortega y Gasset.

Gregorio Marañón.

Ramón Pérez de Ayala.

Las personas que deseen prestar su adhesión se dirigirán, preferentemente por escrito, a nombre de uno de los firmantes, Avenida de Pi y Margall, núm. 9, piso C. Despacho 17, indicando su profesión y domicilio.

¡DEBÉIS HACER COPIAS DE ESTE LLAMAMIENTO Y REPARTIRLAS ENTRE VUESTROS AMIGOS!

Febrero de 1931. Primeros pasos de la Agrupación al Servicio de la República

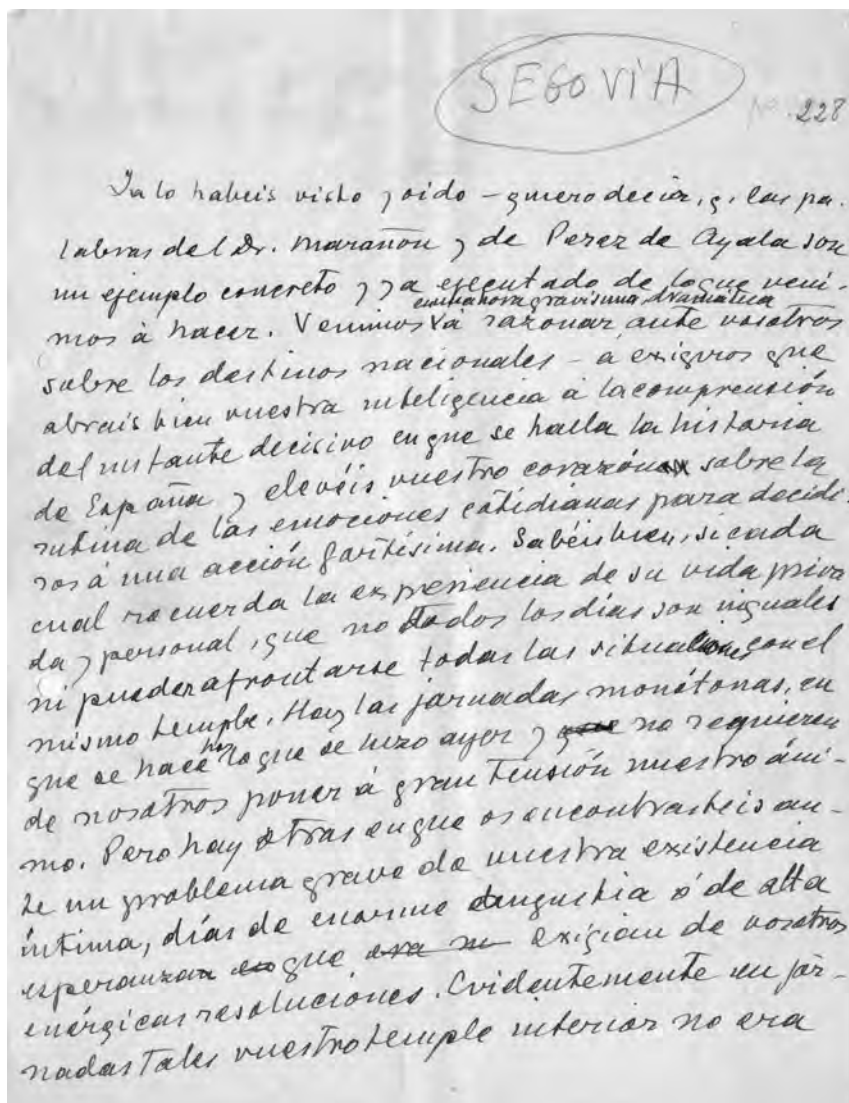
Sin embargo, la respuesta fue mucho más allá de lo previsible, no sólo por el altísimo número de intelectuales o de trabajadores cualificados que acudieron a integrar la plataforma pro-republicana, sino sobre todo por aquellos que, sin tener oficios intelectuales, se sintieron impulsados a pertenecer a la ASR. Ortega consiguió una amplia respuesta en el funcionariado y en los trabajadores dependientes del aparato burocrático estatal, a pesar de que el perfil que nos ha llegado de los componentes de la ASR suela identificarse de forma un poco simplista con los intelectuales de clase media. Además de los profesionales liberales y de los funcionarios, se sumaron al proyecto de Ortega representantes de oficios que nada o casi nada tenían que ver ni con los intelectuales (hubo ferroviarios, carteros y oficinistas), ni con las clases medias (como los obreros, agricultores, braceros e incluso aristócratas adheridos). A la llamada de la ASR acudieron también representantes del clero, explícitamente excluidos en su texto fundacional.

La respuesta al Manifiesto de la Agrupación desbordó a sus promotores y miles de adhesiones inundaron la oficina que ésta había alquilado como sede en el flamante edificio de la Gran Vía madrileña (en el tramo de Pi y Margall), puerta con puerta con la *Revista de Occidente*, que se inundó con cartas de adhesiones y afiliaciones (como la del Ateneo Pi y Margall de Buenos Aires), pese a que el texto fue redactado y difundido en la clandestinidad, cuando estaba todavía vigente la censura impuesta tras la sublevación republicana de Jaca. La organización se puso en marcha en dos direcciones: clasificar a los afiliados por profesiones y enviar a las provincias los listados resultantes, con unas primeras instrucciones para poner en marcha las delegaciones locales, y redactar unos estatutos que proporcionaran al proyecto un marco normativo.

El primer acto de la ASR tuvo lugar en el teatro Juan Bravo de Segovia el 14 de febrero de 1931. En él intervinieron sus fundadores, Ortega, Marañón y Pérez de Ayala, y el presidente de la Agrupación en Segovia, Antonio Machado.

Documentos:

Primera página del manuscrito del discurso de José Ortega y Gasset para el acto de presentación de la Agrupación al Servicio de la República en Segovia. [Febrero de 1931]

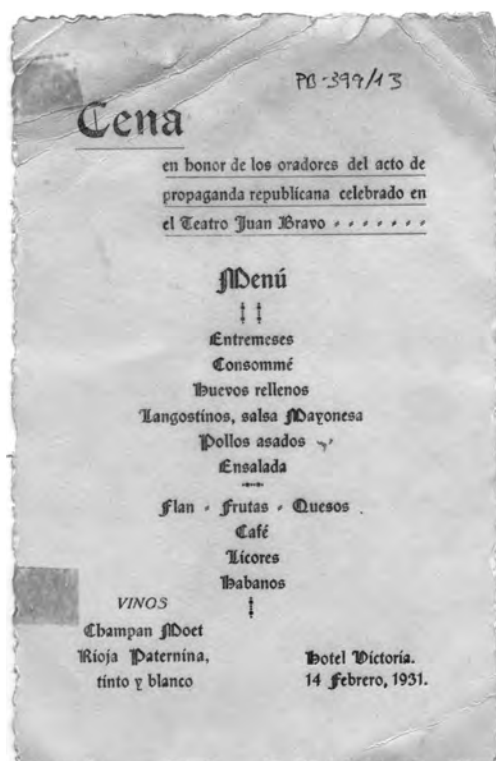


Original mecanografiado del discurso del doctor Marañón en el primer acto de la Agrupación al Servicio de la República. [Febrero 1931]

Fotografías del acto de presentación de la Agrupación al Servicio de la República en el Teatro Juan Bravo de Segovia. [14 de febrero de 1931]



Menú de la cena en honor de los oradores del acto de presentación de la Agrupación al Servicio de la República en Segovia. 14 de febrero de 1931



Carta de adhesión del Ateneo Pi y Margall de Buenos Aires. 23 de febrero de 1931



Marzo-mayo de 1931. La preparación de los Estatutos y la configuración de la Agrupación al Servicio de la República

A pesar del éxito que tuvieron las primeras actuaciones públicas de la ASR –como la presentación en Segovia o los mítines de las agrupaciones locales y de la continua recepción de adhesiones, que alcanzaron la cifra de veinte mil afiliados–, la Agrupación no obtuvo permiso legal de constitución porque la Dirección General de Seguridad denegó la aprobación de sus estatutos. Esta medida paralizó la acción del grupo de Ortega, que, sin la autorización mencionada, no podía tener personalidad jurídica ni recaudar fondos para su funcionamiento. Sin la posibilidad de presentarse a las elecciones municipales del 12 de abril de 1931, la ASR apoyó la candidatura de la coalición republicano-socialista.

Otro factor decisivo que impidió el desarrollo inicial de la ASR fue la pérdida de su tribuna, el diario *El Sol*. Una operación de clara inspiración monárquica acabó con la marcha del periódico de la mayor parte de sus redactores y colaboradores, afines a Ortega y Gasset. A pesar de que todos ellos iniciaron una nueva aventura periodística en *Crisol* –nuevo órgano de expresión de la Agrupación, que salió ocho días antes de celebrarse las elecciones municipales del 12 de abril de 1931–, la Agrupación no pudo obtener la repercusión política que habría tenido de seguir siendo *El Sol* su tribuna.

Con la llegada de la Segunda República, la Agrupación alcanzó el fin para el que fue creada, lo que llevó a sus fundadores a revisar los principios de su organización. Los nuevos objetivos eran consolidar el nuevo régimen y promover unas elecciones a Cortes constituyentes que, por su limpieza y por la categoría moral e intelectual de los candidatos, respondieran a lo que se esperaba del nuevo régimen. Además se modificaba la estructura de la ASR y en esta segunda etapa las delegaciones territoriales pasaban a tener mayor protagonismo y a formar sus propias secciones profesionales –hasta entonces dependientes directamente de la sede de Madrid–. Entre los nuevos adheridos no sólo estaban los intelectuales y profesionales sin filiación política más señalados de cada comunidad (médicos, escritores, catedráticos, etc.), sino también trabajadores no cualificados (entre ellos un buen número de ferroviarios), miembros del Partido Socialista, de Acción Republicana e incluso antiguos miembros de Unión Patriótica, lo que se dio al menos en dos delegaciones, Zaragoza y Vigo. Este hecho, sintomático del *entrismo* practicado por antiguos monárquicos en las filas del nuevo republicanismo, provocó va-

rias dimisiones en el caso aragonés y la supresión de la sede gallega por orden directa de Ortega y Gasset.

El 22 de mayo de 1931, la Agrupación celebró su primer Comité Nacional, en el que se decidió su conversión en partido político, por lo que todos los afiliados a otros partidos tuvieron que abandonar una de las dos disciplinas. Asimismo se aprobaron las bases del programa electoral para las elecciones a Cortes Constituyentes, que pueden resumirse en tres puntos: la organización de una campaña basada en la educación del electorado menos culto, la protesta contra los abusos de gestión de los organismos oficiales y la denuncia de los candidatos indeseables. También se marcaron unas consignas para los afiliados y un programa de reformas para España que los miembros de la Agrupación debían difundir. Este programa consistía básicamente en lo siguiente³:

- Reforma del Estado y la sociedad con orden y sin revolución violenta.

- Organización de España en un pueblo de trabajadores (un principio recogido luego en el artículo 1º. de la Constitución y al que se atribuyen varias paternidades).

- Reforma de las instituciones del Estado: separación de los poderes y de la vida local de la nacional.

- Fomento de la autonomía, no del federalismo. Búsqueda de un equilibrio entre el poder local y el central.

- Reforma económica basada en el intervencionismo del Estado.

- Separación paulatina de Iglesia y Estado.

Unos días antes de su transformación en partido político, Ortega, Marañón y Pérez de Ayala habían entregado un manifiesto al diario *El Sol*, en el que criticaban las primeras muestras de radicalismo de algunos sectores tras la pacífica proclamación de la República el 14 de abril, la cuales se habían concretado en la quema de varios conventos en Madrid y en otras provincias.

Documentos:

Primera y última páginas de los estatutos de la Agrupación al Servicio de la República presentados a la Dirección General de Seguridad. [11 de marzo de 1931]

³ *Vid.* "Puntos esenciales", en José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983, t. XI, pp. 137-143. Citaré en adelante siguiendo el esquema: XI, 137-143.

ESTATUTOS DE LA "AGRUPACION AL SERVICIO DE LA REPUBLICA"



Título I.

Denominación, domicilio y objeto de la Asociación.

Artº 1º.- Con sujeción a la Ley de Asociaciones de 30 de junio de 1887 y al R.D. de 10 de marzo de 1923 se crea una Asociación, de carácter político, denominada "Agrupación al servicio de la República".

Artº 2º.- La nueva persona jurídica tendrá su domicilio en Madrid, Avenida de Pi y Margall nº 9, piso C - nº 17. El Comité Nacional podrá acordar el cambio de domicilio social, dentro de Madrid. Para su traslado a otra localidad será necesario un acuerdo de la Asamblea General.

Artº 3º.- La Asociación se propone corregir los vicios y las imperfecciones del Estado Español, mediante la difusión de los principios del derecho público moderno y la educación del pueblo para el desempeño de su función de rector y director único de la vida pública.

Título 2º.

De los socios.

Artº 4º.- Podrán pertenecer a la Asociación los españoles, de uno y otro sexo, mayores de 18 años. Para ingresar en ella será indispensable solicitarlo por escrito de la Comisión Ejecutiva y que esta acceda a la petición. En la instancia se hará constar el nombre, apellidos, profesión y domicilio del solicitante.

Artº 5º.- Al inscribirse en las listas de la Agrupación, cada socio indicará la cantidad mensual con que ha de contribuir al cumplimiento de los fines sociales. En ningún caso será inferior la cuota a una peseta por mes.

Artº 6º.- Todo socio tendrá derecho a elegir y ser elegido para los cargos del Comité Nacional y de la Comisión Ejecutiva y para los de representante o delegado en las Asambleas Generales.

Título 3º.

Estructura de la Asociación

Artº 7º.- Los órganos de administración y gobierno de la Asociación serán: La Asamblea General, la Comisión Ejecutiva y el Comité Nacional.

Título 4º.-

De la Asamblea General

Artº 8.- Constituirán la Asamblea General los representantes o delegados de todos los socios de la Agrupación. Cada quinientos socios elegirán un representante o delegado por sufragio directo y secreto. Cada socio tendrá un solo voto sea cualquiera la cuantía de su cuota.

Artº 9.- Para la elección de la primera Asamblea General la Comisión Ejecutiva dividirá España en regiones y provincias, fijará el número de delegados o representantes de cada una y regulará el modo de constituir las mesas electorales, de emitir los sufragios, de verificarse el escrutinio y de acreditar su resultado. Esta primera comisión Ejecutiva estará constituida por las personas que firman los presentes estatutos o los que por ellas sean designados.

Artº 10.- En la Asamblea General reside la plena soberanía de la Asociación. En su consecuencia, a ella incumbe resolver todos los asuntos de interés común y especialmente los siguientes: A) Elección de la Comisión Ejecutiva y del Comité Nacional; B) Los asuntos que transitoriamente, hasta la reunión



artº 2 y 11 de estos Estatutos; B) Todas las demás no atribuidas especialmente a la Comisión Ejecutiva y a la Asamblea General.
 Artº 20.- En casos graves y de extraordinaria urgencia, en que no sea posible, o pueda ser perjudicial para los fines sociales, convocar la Asamblea General, el Comité puede prescindir de las normas de actuación que esta le haya trazado y adoptar otras nuevas y ejercitar las atribuciones asignadas a la Asamblea General en los apartados A), D), E), F) y G) del artº 10.
 Artº 21.- El Comité podrá delegar en la Comisión Ejecutiva las facultades que estime convenientes.

Título VII.

Secciones.

Artº 22.- Con arreglo al párrafo segundo del artº 4º de la Ley de 30 de Junio de 1887, la Asociación podrá erigir secciones y delegaciones en las regiones, comarcas, provincias o pueblos, confiriéndoles las atribuciones que estimen necesarias y organizándolas como a bien tenga. Estas secciones-sucursales deberán cumplir lo preceptuado respecto a ellas por el citado precepto legal.

Título VIII.

Disolución.

Artº 23.- Una vez acordada la disolución de la Agrupación, se liquidarán y pagarán todas sus obligaciones. El remanente de sus fondos se distribuirá por igual entre las Universidades españolas.

Disposiciones transitorias.

1ª.- A los ocho días de presentados estos Estatutos en la Dirección General de Seguridad, se reunirán los socios fundadores, constituirán legalmente la Asociación y elegirán el primer Comité Nacional y, consiguientemente, la primera Comisión Ejecutiva.

2ª.- El Comité y la Comisión tendrán todas las facultades que estos Estatutos les encomiendan. Además, hasta que se reúna la primera Asamblea General, el Comité asumirá la plena soberanía de la Asociación y resolverá todos los asuntos de interés común y especialmente los asignados a la Asamblea en los apartados C), D), E), F) y G) del artº 10.

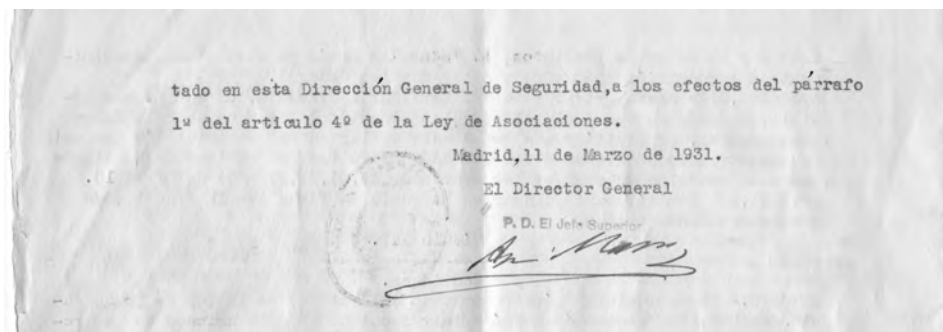
3ª.- El Comité podrá delegar en la Comisión todos o algunos de los poderes que le asigna la disposición anterior.

4ª.- El Comité reunirá la Asamblea General cuando, a su juicio, el número de adheridos y la situación política del país lo aconsejen.

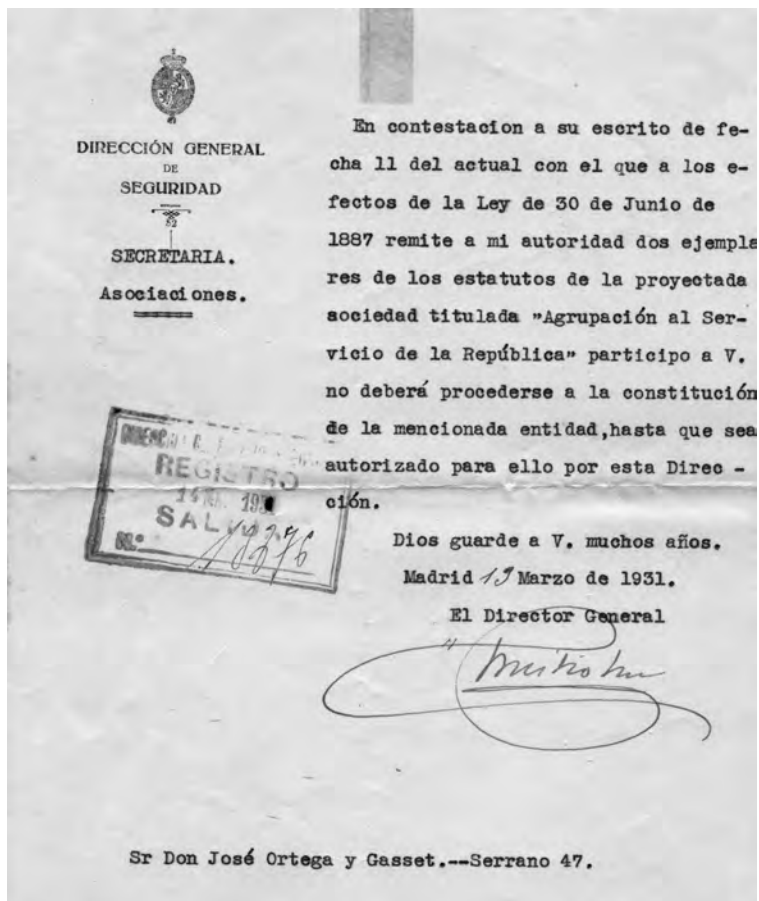
5ª.- El Comité y la Comisión nombrados al constituirse la Entidad Social desempeñarán sus funciones hasta la celebración de la primera Asamblea General.

Madrid 11 de Marzo de 1931

El financiero Díaz
Alfonso Bricas
Fernando Villaverde
Fernando Villaverde
Antonio de Galarza
José Ortega y Gasset
+ Hernando
Ramón Piza de Azule
EdUARDE BAILLIE
Antonio M. Adinavilla
José M. de Sanfrunqueras
Speles Marquies
 Presen---



Oficio de la Dirección General de Seguridad a la Agrupación al Servicio de la República en el que se deniega su constitución. 13 de marzo de 1931



Copia de la circular de la Agrupación al Servicio de la República en la que se informa de los problemas surgidos con la constitución de la Agrupación. [Marzo de 1931]

Primera página del manuscrito de Ortega titulado "¡A los electores de Madrid!", que se publicó en *Crisol* el 11 de abril de 1931, firmado por Gregorio Marañón, Ramón Pérez de Ayala y Ortega. [Abril 1931]

¡A los electores de Madrid!
A los electores de los distritos de Pala-
cio, Centro y Congreso. 11 Abril 1931

Lee estas palabras que os dirigen en vísperas
de una importantísima jornada civil tres comen-
ciños vuestros:

Durante ocho años unos grupos audaces que se ha-
bían apoderado fraudulentamente del Estado
español, de su ejército, de su policía, de todas
las grandes máquinas públicas que entre todos
los españoles pagamos y son sagrada propiedad
nacional, nos han mantenido en un vilecede-
ra esclavitud. ^{por ellos} Al cabo de ellos la torpeza que
es incompetencia que traían embaxada en su
audacia han logrado que al cabo de esos ocho
años, tan decisivos para el desarrollo de Espa-
ña nuestra vida colectiva, frente a España
haya retrocedido en todos los órdenes y sea
hay más pobre, más destemplada y menos in-
teligente que en 1923. Todo eso por lo que se ha he-
cho y se sigue haciendo para amigralar el movi-
miento de ^{gran} renovación histórica que desde
el comienzo del siglo inicia el pueblo español.

Nota manuscrita con cuentas referidas a la Agrupación al Servicio de la República. 22 de abril de 1931

Agrupación.

Sit.^o en 22 Abril 1931.

Saldo Caja en 31 Marzo: 2.083.65

Ingresado por donativos
en Abril, del 1^o al 22 3.361.-

Disponibilidad 5.444.65

Pago efectuado del 1^o al
22 Abril 2.437.77

Saldo de Caja hoy 3.006.88

1.300. De José
1.706.88 Agrupación
3.006.88

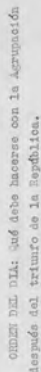
Pendiente:

Tutor	600
Trunjo	1.350
Agm	310
	3.260,

El Sol: "Agrupación al Servicio de la República | «La multitud caótica e informe | no es democracia, sino carne | consignada a tiranías» | Ortega y Gasset, Marañón y Pérez de Ayala | dirigen al pueblo español su voz ejemplar"⁴. 14 de mayo de 1931.

Oficio firmado por Ortega dirigido al Director General de Seguridad, informando preceptivamente sobre la celebración de una reunión de la Agrupación al Servicio de la República. 21 de mayo de 1931

⁴ Recogido como "Agrupación al Servicio de la República. Unas cuartillas", XI, 297-300.



EXCELENTISIMO SR. DIRECTOR GENERAL DE SEGURIDAD

En cumplimiento de lo que dispone el artículo primero de la LEY DE REUNIONES de 15 de junio de 1980, cumple manifestarle que el viernes 22 Cte. a las siete de la tarde, celebrará una reunión en la Avenida de Pí y Margall, 7 primero, el Comité Nacional de la "ASOCIACION AL SERVICIO DE LA REPUBLICA", entidad domiciliada en la Avenida de Pí y Margall, 8, C. 17 en esta Capital.

Dios guarde a V. E. muchos años

Madrid 21 de mayo de 1931

ACREDITACIÓN AL SERVICIO DE LA REPÚBLICA

Joe Omega Mass

Primera página de la relación de ferroviarios adheridos a la Agrupación al Servicio de la República. [Mayo de 1931]



Página inicial del listado de afiliados a la Agrupación al Servicio de la República en la provincia de Murcia. [1931]

Murcia. — *Lista de Afiliados* — *Provincia de Murcia*

Numero	NOMBRE	Profesión	Residencia	
850	D. José M. ^o Aneca	Médico		Murcia
851	" Alberto Arroy	Tramitador		"
7538	" Eliseo Avellan	Médico	Sevilla 3	"
860	" José Bernal	Dir. en Pricho		"
2401	" Gabán Cabro Blanco	Dr. en Pricho	Florida 6	"
867	" Roberto Coto	Abogado		"
3068	" Ernesto Domínguez	Empleado	P. San Agustín 8	"
852	" Ricardo Ferrán	Prof. Universidad		"
853	" Ato García	Alparrero		"
866	" Ato García Almona	Industrial		"
849	" Eduardo G. de Diego	Estadístico		"
1129	" Mariano Garrido Palom	"	San Justo 2	"
863	" Santos	Calibrador Humano		"
855	" Tomás Joray Prión	"	(Almona)	"
857	" Diego H. J. Joraleiro	Dr. en Pricho		"
859	" Angel Hernández	Calibrador Humano		"
878	" Emilio	"	"	"

Copia en ciclostil de "Algunos puntos esenciales del programa de la Agrupación al Servicio de la República e indicaciones sobre nuestra organización y propaganda". [1931]

Boletín de adhesión a la Juventud de la Agrupación al Servicio de la República. [1931]

**JUVENTUD DE LA AGRUPACION
AL SERVICIO DE LA REPUBLICA**

Don _____

natural de _____ de _____ años de edad, conforme con el propósito expuesto por la «Juventud de la Agrupación al Servicio de la República», se adhiere a la misma, suscribiéndose con la cuota mensual de _____ de _____

Esta inscripción debidamente informada, se designa a D. Joaquín Vázquez Naranjo, Avda. de Pl. y Mergall, 9, piso C. n.º 17, poniendo en el sobre «Juventud de la Agrupación al Servicio de la República».

CUESTIONARIO

- 1.º Está V. afiliado en algún partido político, Sindicato o Asociación? Caso de no estarlo ¿cuáles son sus aspiraciones políticas?
- 2.º Qué deporte practica V.?
- 3.º Ha hecho V. el servicio militar?
- 4.º Ha sido V. objeto de persecución por sus ideas políticas?
- 5.º Ha realizado V. estudios especiales, publicaciones o actos de propaganda sobre algún problema político, económico o social?
- 6.º En qué oficina, taller, centro de enseñanza, etc. trabaja V.?
- 7.º A qué Sección o Secciones desea V. pertenecer? (1)
- 8.º Hacia qué región, provincia o pueblo, puede extender su acción política y qué información viva tiene sobre los problemas económicos, políticos o sociales que en esos sitios se han planteado?

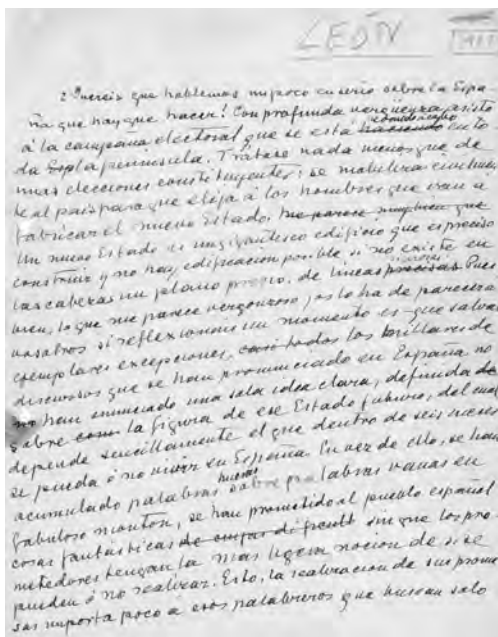
(1) Están constituidas 3 Secciones: Estudio, Propaganda y Acción política.

Junio de 1931. La Agrupación al Servicio de la República en las elecciones a Cortes Constituyentes

La campaña electoral de la Agrupación para preparar las elecciones a Cortes Constituyentes de 28 de junio de 1931 siguió las pautas marcadas en su Comité Nacional y los resultados de las votaciones fueron excelentes para el partido de Ortega y Gasset: trece candidatos fueron proclamados diputados en las listas de la coalición republicano socialista. Al concluir el escrutinio, los representantes de la ASR habían conseguido catorce actas de diputados, de las cuales dos fueron de Ortega y Gasset por las circunscripciones de León y Jaén y siete de intelectuales que se presentaron con otras formaciones políticas, pero que, una vez conseguidos los escaños, quisieron formar parte de la minoría al Servicio de la República. Las actas conseguidas por miembros de la Agrupación correspondían a escaños de pequeñas ciudades de provincias. Ninguno de los candidatos se presentó en las grandes urbes, donde el proceso electoral tenía visos de ser más limpio que en provincias. Esta estrategia respondía a la idea de presentar los mejores candidatos en las capitales de provincia, dentro de las candidaturas de la coalición republicano-socialista, para captar los votos con mayor peligro de “ser comprados” y ayudar a mejorar el nivel de las candidaturas de las provincias. Los miembros de la minoría parlamentaria al Servicio de la República pertenecían a las minorías intelectuales, no sólo porque sus profesiones correspondían a esta categoría (cinco abogados, tres catedráticos de universidad, dos médicos, un arquitecto, un ingeniero y un escritor), sino porque además eran algunos de los hombres de mayor prestigio de la cultura española del momento, cosa que, en plena “edad de plata”, tenía doble valor.

Documentos:

Primera página del manuscrito “[Sobre la candidatura de Alicante]” redactado con motivo de las elecciones celebradas a Cortes Constituyentes. Junio de 1931



Certificado del resultado de las elecciones a Cortes Constituyentes en un pueblo de la provincia de León. 28 de junio de 1931

PROVINCIA DE León

Elecciones de Diputados a Cortes

Certificado del resultado de la elección y del escrutinio

Término municipal de Trabadelo Distrito Trabadelo

Sección única Núm. _____

Los que suscriben, Presidente, Adjuntos e Interventores de la Mesa electoral de esta Sección;

Certifican: Que la votación y escrutinio de las elecciones que acaban de verificarse en la misma, dan el resultado siguiente:

D. <u>Julio Guardado</u>	<u>cuatrocientos sesenta y siete</u> votos	<u>467</u>
D. <u>Juan Gordo</u>	<u>cuatrocientos sesenta y siete</u> »	<u>467</u>
D. <u>Gabriel Pardo</u>	<u>cuatrocientos sesenta y siete</u> »	<u>467</u>
D. <u>José Cortés</u>	<u>cuatrocientos sesenta y siete</u> »	<u>467</u>
D. <u>Justo de Abad</u>	<u>cuatrocientos sesenta y siete</u> »	<u>467</u>
D. <u>Alfredo Nieto</u>	<u>cuatrocientos sesenta y siete</u> »	<u>467</u>
D. <u>Miguel Cortés</u>	<u>cuatrocientos sesenta y siete</u> »	<u>467</u>
D. <u>Juan Cortés</u>	<u>dos</u> »	<u>2</u>
D. _____	»	_____
D. _____	»	_____
D. _____	»	_____

Y para el candidato J. José Cortés, Gacel

libramos la presente en Trabadelo a veintiocho de junio de mil novecientos treinta y uno.

El Adjunto, Román Pardo El Presidente, José Cortés El Adjunto, Manuel Amigo

El Interventor, _____ El Interventor, _____

El Interventor, _____ El Interventor, _____

Verano-otoño de 1931. La labor parlamentaria de la Agrupación al Servicio de la República y la crítica de Ortega

La labor de los diputados pertenecientes a la minoría de la ASR en las Cortes Constituyentes se centró en los grandes debates de la legislatura, como el anteproyecto, proyecto y posterior aprobación de la Constitución, la Reforma Agraria o el Estatuto de Cataluña. En cuanto a las labores particulares de cada diputado, éstas se amoldaron a la cualificación de cada uno de ellos o a la circunscripción por la que habían sido elegidos. Los dos diputados más destacados fueron José Ortega y Gasset y Juan Díaz del Moral, en particular el primero, cuyas intervenciones parlamentarias tuvieron un enorme impacto dentro y fuera del hemiciclo.

Documentos:

Billete de Libre Circulación de las Cortes Constituyentes a favor de Ortega. 31 de julio de 1931





Copia mecanografiada de unas “Instrucciones” dirigidas a la “Minoría parlamentaria de la Agrupación al Servicio de la República”. [1931]

Crisol: “La Cámara ratifica los poderes al | Gobierno provisional | Un gran discurso de D. José Ortega y Gasset”⁵. 31 de julio de 1931.

Páginas del Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes en las que aparece el discurso de Ortega sobre el “[Proyecto de Constitución]”⁶. 4 de septiembre de 1931.

El Debate: “Ayer continuó el debate constitucional | Discurso de don José Ortega y Gasset”. [5 de septiembre de 1931]

Crisol: “Discurso de D. José Ortega y Gasset”⁷. 26 de septiembre de 1931

⁵ Reproducción del discurso de Ortega en las Cortes Constituyentes titulado luego “En el debate político”, XI, 348-356.

⁶ XI, 367-384.

⁷ Reproduce el discurso dado el día anterior en las Cortes Constituyentes, que se conoció como “Federalismo y autonomismo”, XI, 391-397.

Primera y última páginas del Voto particular presentado por Juan Díaz del Moral al Dictamen de la Comisión Parlamentaria del Proyecto de Reforma Agraria. 30 de septiembre de 1931

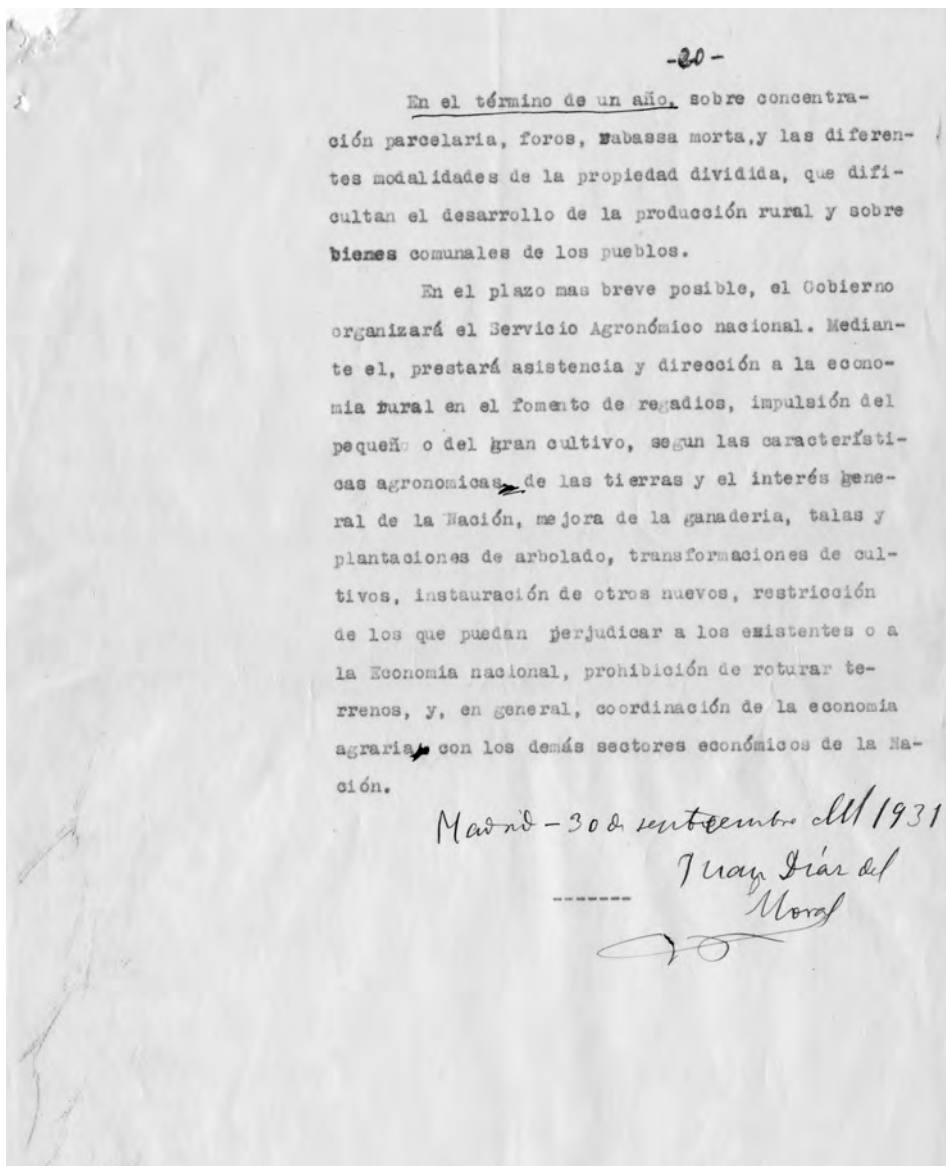
VOTO PARTICULAR

El Diputado que suscribe, Presidente de la Comisión Parlamentaria dictaminadora del Proyecto de Ley de Bases para la Reforma Agraria, presentado a las Cortes constituyentes por el Excm^o Sr. Presidente del Gobierno Provisional de la República, formula el siguiente voto particular, al dictamen de la Comisión.

B A S E S

1.ª.- Esta Ley empezará a regir el día que se promulgue en la Gaceta de Madrid. Esto no obstante, las situaciones jurídicas particulares relativas a la propiedad rústica, que se hubieran creado voluntariamente antes de dicho momento y con posterioridad al 21 de Mayo de 1931, se tendrán por no constituidas, a los efectos de esta Ley, en cuanto se opongan de cualquier modo a la plena efectividad de sus preceptos. La aplicación de la retroactividad quedará sujeta a las siguientes reglas:

a). Siempre que exista alguna finca de las sometidas a la presente Ley que haya sido transmitida o gravada voluntariamente con posterioridad al 21 de Mayo de 1931, que se considere de gran utilidad para el planteamiento de la reforma y respecto a la cual haya motivos racionales para suponer que el acto de transmisión o gravamen ha tenido por finalidad sustraer el predio a las aplicaciones de la base 9ª, el Instituto de Refor-



Páginas del Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes, que contienen, con correcciones manuscritas, dos intervenciones de Ortega sobre el proyecto de Constitución, que luego se conocieron como "El peligro de una Constitución epicena"⁸. 30 de octubre de 1931

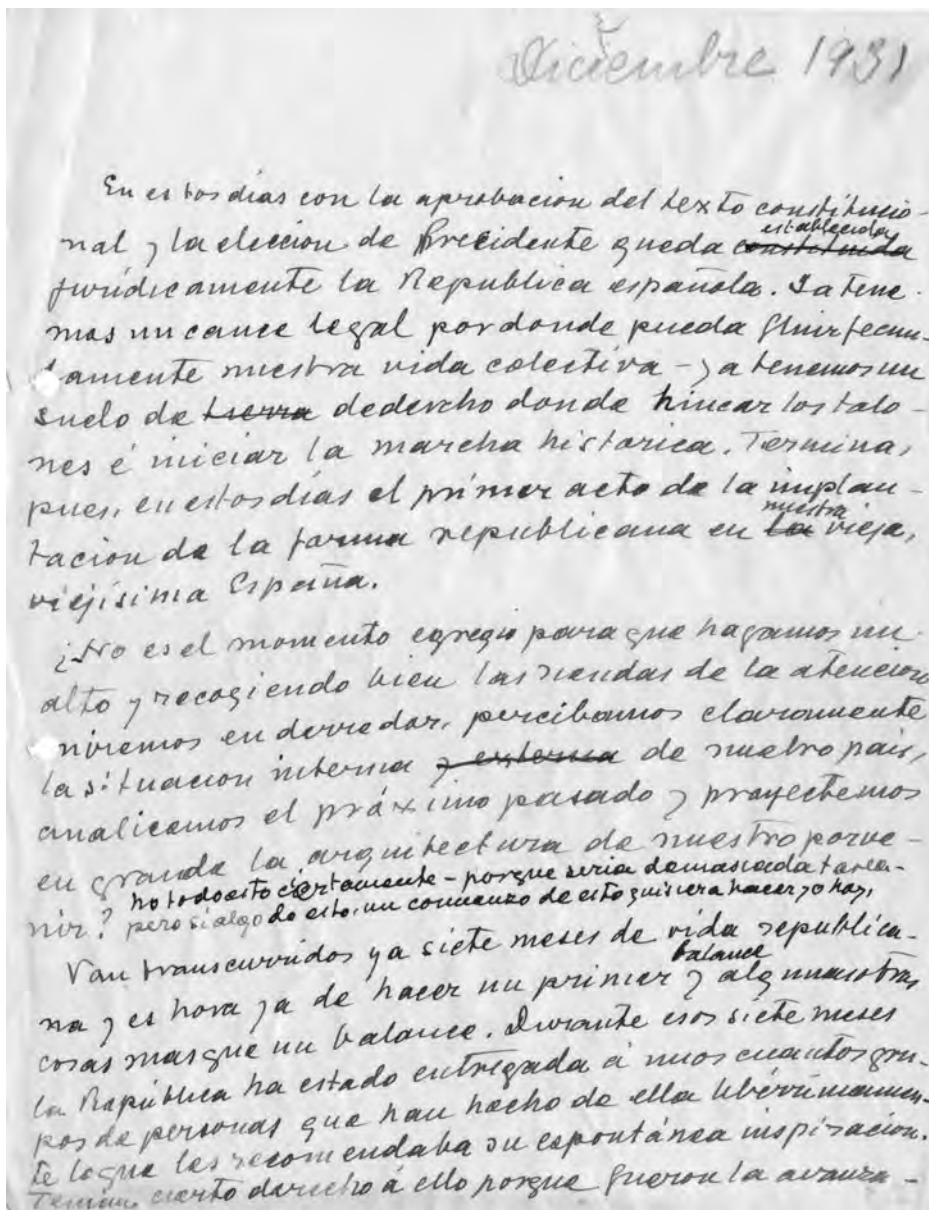
⁸ XI, 319-326.

Diciembre de 1931. Ortega pide que la República rectifique su rumbo

La política de la Agrupación seguía los rumbos marcados por el programa que su Comité había lanzado en el mes de mayo, lo que llevó a sus principales representantes, especialmente a Ortega, a denunciar el peligroso sesgo que, a su juicio, iba tomando la República a causa de la radicalización de los partidos políticos y la inoperancia del poder legislativo, creando un ambiente de malestar en ciertos sectores de la sociedad española. Pero fue a primeros de diciembre cuando el presidente y fundador de la Agrupación decidió retirar el apoyo que hasta entonces había prestado a los gobernantes republicanos. Una vez aprobada la Constitución y elegido el presidente de la República, Ortega dio su opinión particular, por primera vez desde la instauración del nuevo régimen, en la conferencia “Rectificación de la República” pronunciada en el madrileño Teatro de la Comedia, y que antes y después de celebrarse generó una gran polémica periodística. En ella expuso las bases para una “rectificada República” que permitiera encarar el futuro con optimismo. Como en 1914, volvía a su viejo proyecto de organizar un gran partido nacional que concentrase todas las fuerzas posibles para defender a la joven y aún débil República. El llamamiento a formar parte de este partido se extendía a todas las clases sociales e ideologías políticas y, por supuesto, a los políticos que la nueva República había traído. Pero, a pesar de las numerosas muestras de simpatía y adhesión recibidas por el discurso, no fueron suficientes, a juicio de Ortega, ni en número ni en la calidad política de las personas que las emitieron como para llevar a cabo su idea del Partido Nacional. Por lo demás, la polarización ideológica de estos años tampoco favorecía un proyecto de esta naturaleza, basado en la búsqueda de un centro político que resultó pulverizado por las circunstancias históricas del momento.

Documentos:

Primera página del manuscrito de la conferencia "[Rectificación de la República]". [6 de diciembre de 1931]



Hoja Oficial del Lunes: “No es posible –dijo ayer Ortega y Gasset– política alguna | que en una de sus dimensiones no sea política obrerista» | El ilustre pensador hizo en su conferencia un llamamiento para la creación de un partido po- | lítico de amplitud nacional. Como juzgan el discurso Fernando de los Ríos, Álvaro Albornoz | Unamuno, Miguel Maura, Royo Villanova y Pittaluga | ”. 7 de diciembre de 1931

Cubierta del libro *Rectificación de la República: artículos y discursos*. Madrid: Revista de Occidente, 1931. 18 de diciembre de 1931



Enero-octubre 1932. Del intento del Partido Nacional a la disolución de la Agrupación al Servicio de la República

Tras el discurso de Madrid y un mitin en Granada, celebrado en febrero de 1932, Ortega tomó una importante decisión: si no encontraba respuesta suficiente a su idea del gran partido nacional, iría abandonando en silencio y paulatinamente la política. Su primera medida en este sentido fue dimitir de la presidencia de la comisión parlamentaria de Estado. En los meses siguientes, la minoría de la ASR comenzó a sufrir

disensiones internas. Además, apenas tenía ya esperanzas en el quehacer del Gobierno ni confianza en obtener resultados en su particular campaña para formar el gran partido nacional, aunque todavía hizo un último intento con un discurso en el teatro Campoamor de Oviedo en abril de 1932.

Ortega apenas intervino ya en las Cortes salvo para insistir sobre su distinción entre los conceptos de autonomía y federación a propósito del Estatuto catalán y para precisar lo que consideraba que eran defectos del proyecto estatutario presentado a las Cortes.

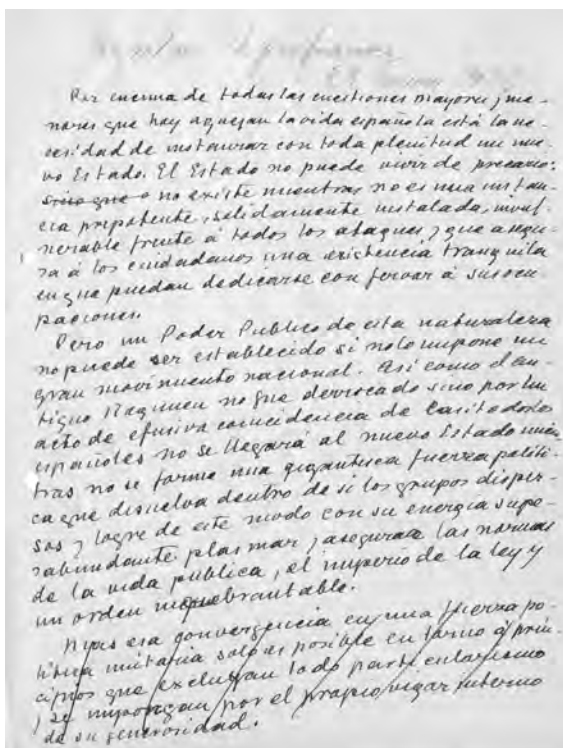
Durante el verano de 1932, un nuevo revés periodístico volvió a dejar a la ASR sin tribuna y a Ortega sin periódico donde verter sus ideas: el diario *Luz* —en que se había convertido *Crisol* desde enero de 1932— pasaba a manos de un grupo empresarial próximo al Gobierno. Un poco antes, el 7 de julio de 1932, Ortega había firmado su penúltimo artículo político en *La Nación* de Buenos Aires, siendo aún diputado de la minoría de la Agrupación al Servicio de la República. Era, sin duda, el más duro de los escritos que durante el año 32 había publicado en la prensa. Ortega regresaba a su oficio y abominaba de la clase política, para la que no le quedaban más que denuestos y desprecio.

Al mismo tiempo que decaía el entusiasmo de Ortega y Gasset por la política, su partido seguía el mismo camino de desilusión que su presidente. Un buen número de adheridos se dio de baja antes de que terminara el verano de 1932; además, la minoría estaba cada vez más dividida. Ortega, tras meditar y trazar cuidadosamente los últimos pasos políticos suyos y de su partido, en su primera aparición pública a la vuelta de las vacaciones, anunció su regreso a la actividad intelectual. Una semana más tarde Ortega daba por finalizada la historia de la Agrupación al Servicio de la República mediante la publicación en el diario *Luz* del “Manifiesto de disolución de la ASR”. Pero, bajo la aparente serenidad del adiós político que significaba este Manifiesto, latía un profundo desengaño por parte de quienes habían intentado contribuir a la formación de un Estado mejor y asistían impotentes a la que para ellos era la desvirtuación de la República.

Concluía así la aventura política más importante que los intelectuales como grupo han protagonizado en la historia de España. Los miembros de la Generación de 1914 fueron sus principales protagonistas, pero en realidad esta labor de regeneración, educación y modernización corresponde a todos los intelectuales que durante más de un siglo pusieron su inteligencia al servicio de la mejora de España. Lamentablemente, ha habido de antiguo un profundo rechazo a la tarea cívica desarrollada por

Es posible que esa impopularidad del intelectual, más el regusto del fracaso que dejó la Agrupación, expliquen el abandono historiográfico que la ASR ha sufrido hasta nuestros días, hechas algunas salvedades que se señalaron al principio. Quizás estas breves líneas y los documentos que las ilustran sirvan para hacer justicia a este pequeño grupo de intelectuales y sus seguidores y a una idea de libertad y civilización, que entonces pareció demasiado moderada o demasiado ingenua, y que, con sus luces y sus sombras, ha contribuido, tal vez más de lo que imaginamos, al triunfo de la democracia que ahora disfrutamos.

Primera página del manuscrito de la circular de la Agrupación al Servicio de la República con su programa político. 29 de enero de 1932



Página inicial de la circular de la Agrupación al Servicio de la República, firmada por Justino de Azcárate, como secretario⁹. 29 de enero de 1932



Luz: “Un banquete en Granada | Discurso de D. José Ortega y | Gasset sobre la necesidad de | una República mejor”. 5 de febrero de 1932

⁹ XI, 425-431.

Manuscrito del discurso de Ortega en el teatro Campoamor de Oviedo¹⁰.
[11 de abril de 1932]

Página con correcciones autógrafas del Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes, que recoge el comienzo del discurso de Ortega sobre el Estatuto catalán¹¹. 13 de mayo de 1932.

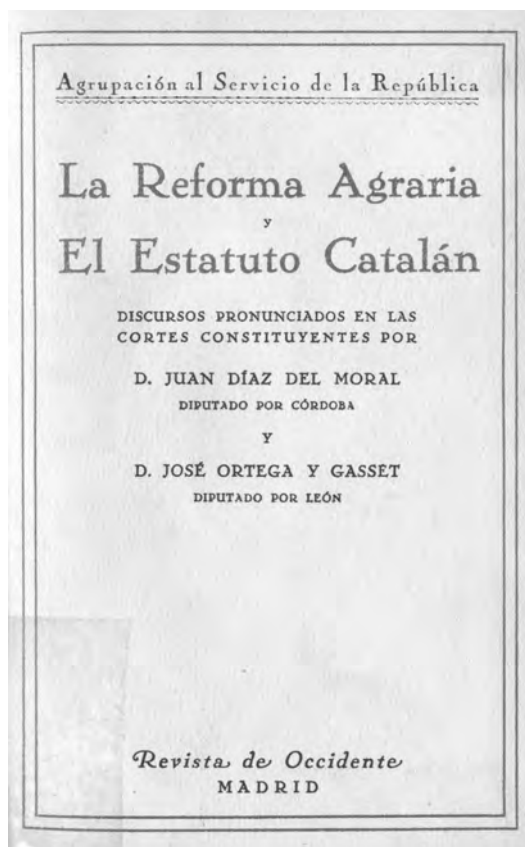


¹⁰ XI, 433-444.

¹¹ XI, 455-474.

Manuscrito del “[Discurso de rectificación sobre el Estatuto catalán]” pronunciado por Ortega en las Cortes¹². [2 de junio de 1932]

Cubierta del libro de Juan Díaz del Moral y José Ortega y Gasset: *La reforma agraria y El Estatuto catalán: discursos pronunciados en las Cortes Constituyentes*. Madrid: Revista de Occidente, 1932. 14 de junio de 1932



Manuscrito del discurso pronunciado por Ortega en las Cortes, “[Segunda intervención sobre el Estatuto catalán]”¹³. [27 de julio de 1932]

¹² XI, 475-488.

¹³ XI, 501-509.

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

La República esta suficientemente consoli-
dada para que pueda y deba comentar aquella
Ed. enfrente de las apimones. ~~La~~ La Masla
Agrupacion ~~no puede~~, por su generis mismo,
por su espíritu e intento inicial no puede
hacer una ~~forca~~ fuerza adecuada para com-
batir ~~con~~ frente a otras fuerzas republica-
na. Nacio para calaborar en el advenimien-
to de la Republica sin adgetivos ni condicio-
nes. Forme el nuevo regimen sobre el suelo de
España. La Agrupacion debe disociarse sin
ruido ni enojos dejando su libertad a sus hom-
bres para rebotarse ^{hajo} de la lucha politica o pa-
ra reagruparse en nuevas banderas y hacia
nuevos combates.
Después de estas palabras
dijeron a usted y a los amigos de esa loca-
lidad nuestro afectuoso saludo

Revista de
Estudios Orteguianos
N° 8/9. 2004
mayo y noviembre

El Sol: "Don José Ortega y Gasset, don Gregorio Marañón y don Ramón Pérez de Ayala resuelven disolver la Agrupación al Servicio de la República". [29 de octubre de 1932]

★ EL TIEMPO.—Boletín meteorológico del día 28 de octubre de 1932.
 a las 12 horas.—En Madrid: Máxima, 18,2; mínima, 8,9.—En provin-
 cias: Máxima, 24, en Málaga; mínima, 3, en Teruel.—Tiempo proba-
 ble en veinticuatro horas: Toda España, vientos moderados o flojos
 del primero y cuarto cuadrantes, cielo bastante claro, descenso de la
 temperatura.—Presiones barométricas: Máxima, 761,3; mínima, 761,7.
 Vientos W. fuerza, 1.—Cielo: Cubierta.—Lluvias: La Coruña, 13; San
 Sebastián, 22; Vitoria, 5.

Año XVI.—Núm. 4.746 :: Precio: 10 céntimos el ejemplar.

Don José Ortega y Gasset, don Gregorio Marañón y don Ramón Pérez de Ayala resuelven disolver la Agrupación al Servicio de la República

29-10-1932

"Sus hombres quedan en libertad para retirarse de la lucha política o para agruparse bajo nuevas banderas y hacia nuevos combates"

Como iniciadores de la Agrupación al Servicio de la República nos reunimos el jueves, 13, con los demás diputados que forman el grupo parlamentario adscrito a aquella, y los expusimos nuestro convencimiento de que, habiéndose logrado tiempo hace las finalidades precisas que nuestro llamamiento de enero 1931 encubría, era obligatorio dar por terminada la actuación conjunta de los que entonces nos reunimos. Los diputados que integran la minoría parlamentaria reconocieron sin discrepancia la necesidad de lo propuesto por nosotros, y acordaron la disolución del grupo representante de nuestro movimiento, encargándonos de comunicar el acuerdo a los núcleos locales repartidos por todo el país.

Por nuestra parte, al cumplir esta indicación de nuestros compañeros parlamentarios, invitamos a los de toda España para que deliberen sobre la conveniencia de no seguir actuando bajo el nombre y disciplina de la Agrupación al Servicio de la República. Ninguna razón nueva, ningún hecho sobrevenido, salvo la ocasión de anunciarse ahora el intento de nuevas constituciones republicanas, obliga a tomar tal resolución en esta fecha. Pero, a nuestro juicio, emana el presente acuerdo del significado mismo que tuvo nuestro empeño, cumplido el cual, por fortuna, hace tiempo, no se advierte razón firme que recomiende la perduración de nuestra campaña.

La Agrupación al Servicio de la República nació con estos dos propósitos exclusivos: combatir el régimen monárquico y procurar el advenimiento de la República en unas Cortes constituyentes. Pudo juzgarse entonces que este último era utópico; pero ello es que los hechos, por una vez, confirmaron la utopía, y con una velocidad y una sencillez tales, que dejaron atrás nuestro utopismo. La índole de ambos propósitos eliminaba todo intento de dar a la Agrupación el carácter estricto de partido político. Por eso llamamos no sólo a los que pudieran discrepar en la concreción de sus programas políticos, sino muy especialmente a los que no eran políticos, invitándolos a suspender provisionalmente las tareas de su vocación personal para acudir a una urgencia nacional de histórico rango.

Cuando se hizo por el Gobierno provisional la convocatoria a elecciones para Cortes constituyentes, fueron reunidos en Asamblea los representantes de todos los grupos locales, y se acordó no acudir al cuerpo electoral con aspiraciones de grupo político, si bien la mayoría de los asamblearios creyó conveniente conservar la Agrupación como tal, sin los caracteres rigurosos de un partido.

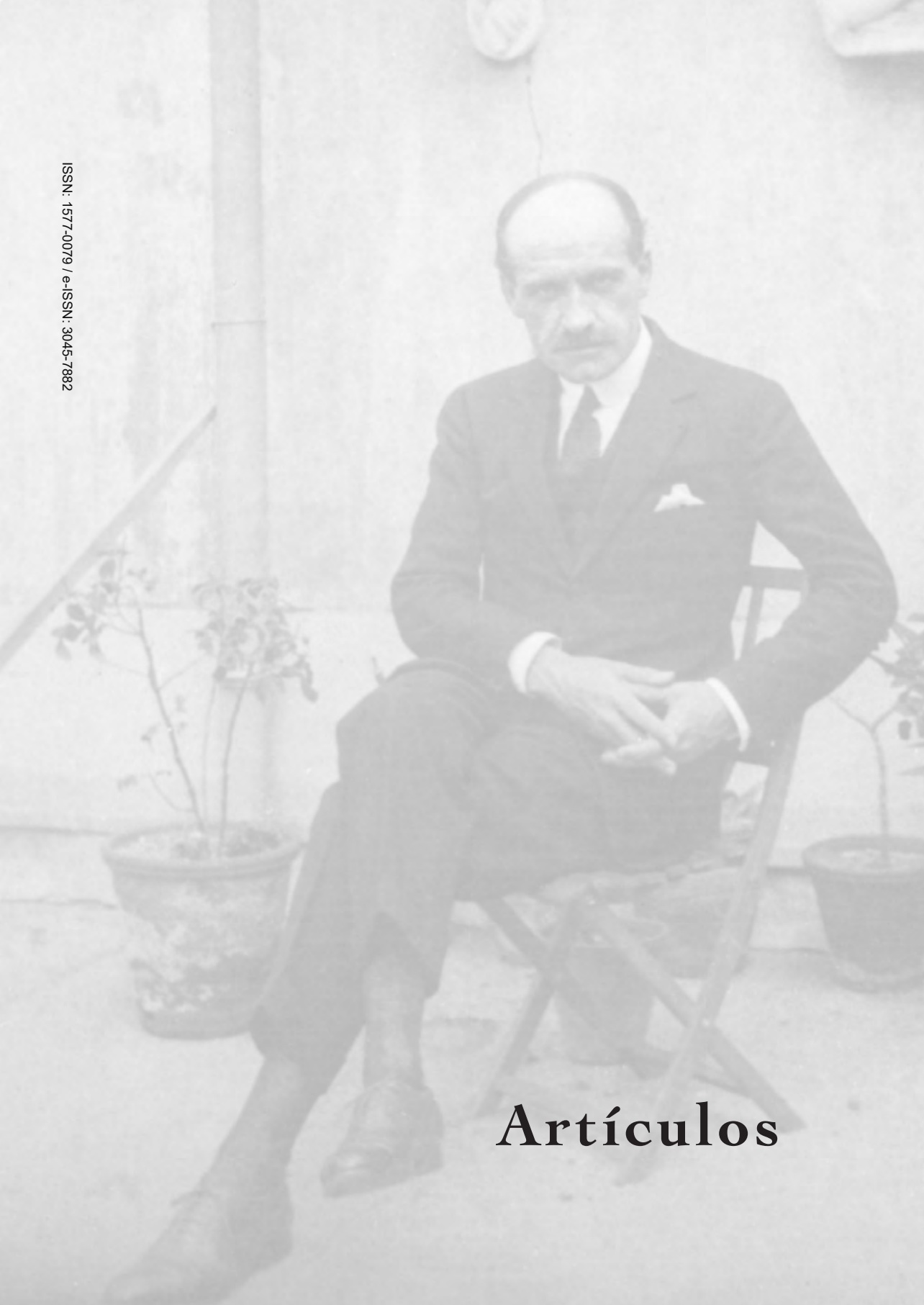
Al terminar la discusión constitucional, el Sr. Ortega y Gasset creyó ilegítima la hora de no mantener juntos los que habían sido unidos para una tarea ya lograda; pero casi todos los demás diputados de la minoría parlamentaria opinaron que debía ésta proseguir su labor, teniendo en cuenta que se avecinaba obra legislativa tan importante como el Estatuto catalán y la reforma agraria. Una vez promulgadas estas dos grandes leyes, no parece que deba darse nueva demora a la disolución de nuestra colectividad.

Insistimos, pues, en que no hemos querido formar un partido, y siempre que por mejor opinión ajena se resolviera continuar reunidos, hicimos constar los iniciadores que había de ser ello con el designio de fomentar la creación de grandes fuerzas políticas. A ello obedeció el llamamiento que uno de nosotros hizo en diciembre último para que se formase un ingenuo partido nacional. No se logró esta incitación, que quedó en el aire invivida y sin que nadie, entonces, fuera de nuestro grupo, la considerase oportuna ni acaso discreta. Pero, consecuentes con aquella idea, y oyendo que se hacen hoy de otros lugares llamamientos análogos, no queremos ser torbido para su buen éxito, e invitamos a nuestros agrupados para que recobren por franquía y acudan donde su juicio sobre la actual situación política les recomiende.

La Agrupación ha laborado en el Parlamento cuanto ha podido. Su obra y su esfuerzo efectivos han sido mayores de lo que las apariencias han revelado, porque procuró afanarse con modestia y sin ruido. Cuando los Gobiernos han planteado problemas legislativos, empujados por la Constitución, ninguna minoría ha tenido menos en presentar un dictamen completo e intensamente estudiado. Nuestros representantes han trabajado con denuevo ejemplar en casi todas las Comisiones parlamentarias, y merecen de todos nuestros agrupados, y especialmente de nosotros, fervorosa gratitud.

La República está suficientemente consolidada para que pueda y deba comenzar en ella el enfrentamiento de las opiniones. Mas la Agrupación, por su génesis misma, por su espíritu e intento inicial, no puede ser una fuerza adecuada para combatir frente a otras fuerzas republicanas. Nació para colaborar en el advenimiento de la República sin adjetivos ni condiciones. Fírmese el nuevo régimen sobre el suelo de España, la Agrupación debe disolverse sin ruido ni enojos, dejando en libertad a sus hombres para retirarse de la lucha política o para reagruparse bajo nuevas banderas y hacia nuevos combates.

José Ortega y Gasset, Gregorio Marañón, Ramón Pérez de Ayala.



Artículos

< José Ortega y Gasset en la terraza de su casa de Serrano 47, en el invierno de 1920.

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

Meditación del marco: el diálogo de Ortega con la modernidad y la posmodernidad. Francisco La Rubia Prado

La perspectiva internacional de España bajo la dirección de Ortega.
Juan Pablo Camazón Linacero

El poder y la autoridad en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset. Cristina Hermida del Llano

Número tres, armonía triádica y salvación en Ortega y Gasset, Fray Luis de León, San Juan de la Cruz y Claudio Rodríguez. Luis Ramos de la Torre

Análisis evolutivo de la idea de progreso: proyección actual de Meditación de la técnica de José Ortega y Gasset. Alejandro de Haro Honrubia

De la vida y del lenguaje. Ortega y Wittgenstein. Juan Navarro de San Pío

La filosofía política de los maestros pensadores de la Edad de Plata.
Antonio Mora

Meditación del marco: el diálogo de Ortega con la modernidad y la posmodernidad

Francisco La Rubia Prado

Resumen

Mi ensayo sobre *Meditación del marco* (1921) trata dos asuntos esenciales. Primero, que la *Meditación* ya contiene las ideas centrales de la estética orteguiana de los años veinte, estética que está en íntima relación con el pensamiento crítico de los formalistas rusos y que, a la vez, se inserta en los parámetros filosófico-culturales de la modernidad. Segundo, que el tratamiento orteguiano de la noción de marco está íntimamente relacionado con las preocupaciones filosóficas de la posmodernidad, como muestra su congruencia con las reflexiones de Derrida en "Parergon" (*La vérité en peinture*, 1978). Así, *Meditación del marco*, por sus ideas y estructura retórica, instala a Ortega simultáneamente en diálogo con la modernidad y la cultura posmoderna contemporánea.

Palabras clave

Marco, hermetismo, modernidad, posmodernidad, formalismo, homogeneidad, heterogeneidad

Abstract

My essay on *Meditación del marco* (1921) [*Meditation on Frames*] will explore two essential issues. First of all, it will demonstrate how *Meditación* already contains in microcosm the central ideas of Ortega's aesthetic thinking throughout the 1920's. These aesthetics are closely related to the critical thinking of the Russian Formalists, as well as to the cultural and philosophical discourse of Modernity. Second, the paper will show how Ortega's treatment of frames in *Meditación* is also closely connected with the philosophical concerns of Postmodernity, this through an examination of its close links with Derrida's argument and objectives in his essay on frames entitled "Parergon" (*La vérité en peinture*, 1978). Thus, my comparative analyses will affirm that the ideas and rhetoric of *Meditación del marco* place Ortega simultaneously in a dialogue with both Modernity and contemporary Postmodern culture.

Keywords

Frame, hermetism, modernity, postmodernity, formalism, homogeneity, heterogeneity

A pesar de su brevedad, *Meditación del marco* (1921) es un ensayo instalado en el corazón mismo de la estética orteguiana de los años veinte¹. No es casualidad que los dos grandes textos de estética que Ortega escribió en la misma década, *La deshumanización del arte* e *Ideas sobre la novela* sean

¹ La estética de Ortega durante los años veinte supone una evolución frente a, por ejemplo, la estética más puramente neo-kantiana que Ortega mantuvo anteriormente –un ejemplo de la mis-

Cómo citar este artículo:

La Rubia Prado, F. (2004). "Meditación del marco": el diálogo de Ortega con la modernidad y la posmodernidad. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (8/9), 93-108.
<https://doi.org/10.63487/reo.683>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 8/9. 2004
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

posteriores (se publicaron íntegros conjuntamente en 1925): la idea central de los mismos, planteada desde perspectivas distintas –lo que hace al arte moderno ser realmente artístico y la forma de la novela moderna respectivamente– estaba ya, como veremos, sugerido en *Meditación del marco*.

En el presente artículo mostraré el funcionamiento simultáneo de dos experiencias culturales en *Meditación del marco*. Una ligada a la modernidad, y otra a la posmodernidad. Así, veremos en primer lugar que Ortega inaugura con esta *Meditación* una estética efectivamente vinculada a la modernidad y a los principios críticos de los formalistas rusos. El centro de esta perspectiva –la cual hará de Ortega un pensador de su tiempo en estética– será, precisamente, la noción de “marco” en las designaciones literal y metafórica que tal concepto posee en su obra. En segundo lugar examinaré cómo *Meditación del marco* supone la proyección de Ortega hacia preocupaciones filosóficas que claramente trascienden las de la modernidad, preocupaciones situadas en el ámbito del pensamiento contemporáneo o “posmoderno”. En este sentido subrayaré las conexiones entre *Meditación del marco* y el conocido ensayo de Jacques Derrida “Parergon”, incluido en su libro *La vérité en peinture* (1978).

I. Marco, hermetismo y la estética de la modernidad

En *Meditación del marco* Ortega subraya la función del marco como aquella que “ostenta” al cuadro sin “atraer sobre sí la mirada”, sino que “el marco se limita a condensarla y verterla luego en el cuadro” (II, 309-310). Pero en Ortega, la misión principal del marco es ser el aislante de la obra de arte, “isla imaginaria que flota rodeada de realidad por todas partes” (*idem*). Así, Ortega establece tres factores cuya presencia es necesaria para que la experiencia estética se produzca: primero la pared, elemento perteneciente al mundo de la

ma es “Adán en el paraíso”. En *El populismo del 98 y el elitismo de Ortega y Gasset: Teoría y práctica de los géneros literarios* (mi tesis doctoral parcialmente publicada en distintos medios) hablé, en relación al tratamiento de los géneros literarios en Ortega, de una “crítica semántica” o “fenomenológica” centrada en “la esencia o significado de un género dado por medio de la reconstrucción de una entidad imaginaria –el «espíritu» de la comedia o de la tragedia, la «visión del mundo» del melodrama o la épica, la «sensibilidad» del género pastoril o la «visión» satírica– que es algo así como la experiencia existencial generalizada que hay tras los textos individuales” (Jameson, 1974: 107). Tendríamos además una “crítica sintáctica” de naturaleza más formalista y convergente con la estética de los movimientos de vanguardia: “los análisis de este tipo [...] se dirigen menos a descubrir el significado del mecanismo o proceso genérico que a construir su modelo” (Jameson, 1974: 108). En otras palabras, una estética formalista o sintáctica está más interesada en *cómo* funciona un texto, mientras que una estética semántica o fenomenológica se interesa más por *qué* significa el texto. Desarrollo estos puntos en relación a Ortega y Gasset en los capítulos 4 y 6 de la citada tesis doctoral.

Todas las traducciones del presente artículo son mías, a menos que indique lo contrario.

experiencia cotidiana; segundo, la obra de arte, la “isla imaginaria”; y tercero, el marco que separa, que aísla las dos anteriores contundentemente: “hace falta que la pared real concluya de pronto, radicalmente, y que súbitamente, sin titubeo, nos encontremos en el territorio irreal del cuadro” (II, 311). El marco es para Ortega “frontera” entre dos mundos, “trampolín” que nos eyecta al mundo metafórico y virtual del arte; es también una “ventana” o un “arco” a cuyos traveses contemplamos el mundo ideal del cuadro (*idem*). Pero si los límites entre el mundo empírico y el artístico tienen que ser decisivamente delimitados por el cuadro, esa delimitación debe ser ejecutada sutilmente también. De ahí que Ortega haga notar que el marco dorado haya sido el dominante. La razón de ese predominio es, según Ortega, que el reflejo generado por el marco dorado carece de forma concreta y por tanto no nos recuerda a nada específico que nos podamos encontrar en el mundo empírico: es “puro color informe”, “espectro sin materia” que elimina los puentes que el espectador pueda establecer entre la realidad empírica y la ideal del arte (II, 312).

Ortega también menciona que la boca del telón en un teatro enmarca la representación teatral del mundo cotidiano en el que los espectadores viven y, por ello, también es ejemplo cumplido de marco. No lo sería, sin embargo, el traje que cubre y no “ostenta” al cuerpo. Y añade Ortega que si una vestidura no es en sus dimensiones proporcional al cuerpo, entonces se convierte en adorno. El adorno lo diferencia Ortega del marco: mientras que el adorno —una pluma de ave, unos pendientes, un brazalete, etc.— “atrae sobre sí la mirada, pero es con ánimo de hincarla sobre lo adornado”, el marco, como ya he mencionado, “no atrae sobre sí la mirada” (II, 309-310). Ahora bien, el adorno y el marco coincidirían en la renuncia a ser ellos mismos obra de arte individual. Como dice Simmel —en opinión que podría ser compartida por Ortega en relación también al marco— el adorno no puede competir con lo adornado. De ahí que tanto el adorno como el marco deban canalizar la atención hacia el individuo —o a la obra de arte— a partir de su “estilo relativamente severo” (Simmel, 1997: 208-209)².

Tras la *Meditación del marco*, en *La deshumanización del arte*, Ortega trata de comprender qué es nuevo sobre el impopular “arte nuevo” —esto es, sobre el arte de vanguardia— en relación al arte del pasado, arte que podía no ser popu-

² En su artículo “Adornment”, Georg Simmel analiza de manera pormenorizada la naturaleza del adorno. Su intuición más importante es la naturaleza del adorno que presenta una doble y contradictoria naturaleza. Por una parte es signo de generosidad hacia con los demás, a los que agrada; pero, a la vez, esa generosidad se torna hacia el adornado que, al ostentar el adorno, canaliza una voluntad de poder propia satisfecha en la consecución de reconocimiento por parte de los demás (206).

lar al principio pero que eventualmente acabó siendo aceptado por el público. El arte nuevo no es entendido por la gente porque, dice Ortega, es un “arte artístico” (Ortega, 1983: 15). “Artístico” aquí significa que el arte nuevo no tiene como misión principal poner al receptor de la obra en contacto con la realidad empírica, vivida, sino que su misión es ser un mundo autocontenido y puramente ideal, un mundo metafórico. El “goce estético” y los “destinos humanos” son en puridad incompatibles cuando de lo que se trata es de arte (Ortega, 1983: 17). Lo verdaderamente artístico encuentra su análogo en Ortega en la capacidad de parar la visión en el cristal sin dejarla trascender de lleno al jardín. No es que el jardín desaparezca, es que el principal centro de interés de la visión se ha trasladado del jardín mismo al vidrio a cuyo través podemos visualizar el jardín. El cristal es aquí una suerte de “mecanismo” que hace posible nuestra conciencia de lo que hay más allá de sí mismo. En el arte “tradicional” –esto es, el arte del siglo XIX– el enfoque visual se concentraba en el jardín mismo, en la representación de la realidad que fácilmente identificaríamos con nuestra experiencia en el mundo cotidiano.

Para Ortega, el verdadero centro de gravedad de la nueva aproximación al arte que está tratando de articular es la noción de *distancia* entre la “realidad vivida” y la “realidad contemplada” (Ortega, 1983: 23). La primera es, obviamente, la más cercana a la realidad empírica de nuestra existencia diaria, mientras que la segunda, la realidad contemplada, está en el extremo opuesto de nuestras vivencias. En la realidad vivida usamos las ideas para pensar un objeto; en la realidad contemplada las ideas son “objeto y término de nuestro pensamiento” (Ortega, 1983: 25). De ahí que el nuevo arte sea para Ortega “racional” (Ortega, 1983: 20), arte de ideas, no de emociones cercanas a nuestra cotidianeidad: la labor del artista sería plasmar su *idea* de la cosa –“entre la idea y la cosa hay siempre una absoluta distancia” (Ortega, 1983: 40)– no la apariencia externa de tal cosa, como ocurre en el arte representacional. Así, mientras que un arte de ideas, producto de la conciencia y el intelecto, suscita una contemplación “objetiva”, estética, de la obra de arte, las obras de la estética que el nuevo arte impugna invitan al espectador/lector a la inmersión emocional, no primordialmente estética, en la obra de arte. La estética tradicional ignoraría la naturaleza puramente *imaginaria* del arte, la *distancia* entre realidad vivida y contemplada. El artista nuevo se propone, dice Ortega, no ser hombre, sino sólo poeta, y le “repugna ante todo la confusión de fronteras” (Ortega, 1983: 35).

En *Ideas sobre la novela*, Ortega dice algo que también menciona en *La deshumanización*: la novela moderna es consciente de su intrascendencia, rechaza destinos metafísicos e intenciones trascendentales –lo importante es centrarse

en la psicología y mundo imaginarios que la novela nos presenta, dejando de lado, por la fuerza del arte, nuestra realidad cotidiana³. Ahora bien, ese abandono de la realidad cotidiana responde a una “táctica del autor” que ha de consistir “en *aislar* al lector de su horizonte real y aprisionarlo en un pequeño horizonte hermético e imaginario que es el ámbito interior de la novela” (Ortega, 1995: 44; cursivas mías). La labor del novelista en relación al mundo externo es la de “*contraerlo*”, “*confinarlo*” en la obra de arte (*idem*; cursivas mías). Ésta representa entonces un horizonte propio, distinto al de nuestra realidad vivida, con su interés intrínseco, y entre ese “mundo” de la novela y el nuestro se debe establecer, en buen hacer novelístico, la incomunicación más radical. Para Ortega, cuanto más profunda sea esa falta de comunicación más extraordinaria será la novela. La novela es, en suma, el arte de producir *incomunicación* con respecto a la realidad vivida: “Y la novela que no sepa conseguirlo será una novela mala, cualesquiera sean sus restantes virtudes” (Ortega, 1995: 45), añadiendo: “Mas para lograr este efecto hace falta que el autor sepa primero atraernos al ámbito cerrado que es su novela y luego cortarnos toda retirada” (*idem*); para ello, el novelista debe construir “*un recinto hermético*, sin agujero ni rendija por los cuales, desde dentro de la novela, entreveamos el horizonte de la realidad” (Ortega, 1995: 45-46; cursivas mías). El arte queda así *intramuros*, la realidad *extramuros* (*idem*; cursivas mías).

Aislar, confinar, incomunicar..., éstos son los verbos que, como vemos, articulan el efecto de la técnica del novelista –y, en sentido general, del artista– con objeto de “anestesiarnos para la realidad, dejando al lector *recluido* en la hipnosis de una existencia virtual” (Ortega, 1995: 46; cursivas mías). Ahora bien, ya vimos al hablar de *Meditación del marco* que ésta es, precisamente, la misión del marco. El marco es el *aislante* entre los dos mundos, el elemento que recluye una realidad imaginaria, intrascendente, frente a otra empírica, real. Así, el arte del novelista no es otro en último término que el de crear un marco lo suficientemente cerrado como para “mantenernos en perfecto *aislamiento* del

³ En *Ideas sobre la novela* Ortega también sugiere, como requisitos de la novela moderna, una serie de rasgos: frente a un énfasis en el tema y las aventuras, la novela debe de enfatizar un desarrollo amplio de los personajes. A esta elaborada recreación de caracteres la llama “autopsia”. Ortega advierte frente al peligro de definir a los personajes; éstos deben de estar presentes en un desenvolvimiento lo más pleno posible de sus psicologías que trascienda, en su puridad ideal, la humanidad misma de las personas que viven fuera de la obra de arte, en el mundo empírico. El lector, por su parte, debe contribuir con su juicio a completar la novela, pero no debe ser él mismo novelista. Esto es, no corresponde al lector “construir” psicologías imaginarias a partir de unas dogmáticas definiciones autorales de los personajes. Técnicamente, el novelista ha de ser “moroso,” esto es, debe desarrollar los personajes haciéndolos presentes con parsimonia, y no mezclarlos con aventuras sin fin que los privan de reverberar con la fuerza de una personalidad ideal propia. Los sucesos han de existir también para añadir fuerza dramática, pero han de ser pocos y “detallados”.

espacio real que hemos dejado” (Ortega, 1995: 45; cursivas mías). Este “poder mágico, gigantesco, único, glorioso” (*idem*) es lo que Ortega asimila al “hermetismo” de la novela: “El hermetismo no es sino la forma especial que adopta en la novela el imperativo genérico del arte: la intrascendencia” (Ortega, 1995: 47). De forma que el hermetismo, el acto/efecto de *enmarcar* que define el proyecto novelístico en Ortega, es ni más ni menos que la clave definitoria del “imperativo genérico del arte”. La enmarcación es responsable de separar los dos horizontes, el del arte y el de la experiencia cotidiana. Gracias a esa capacidad de deslinde, el horizonte ideal del arte es posible y *no lo sería* si tal función no se materializara porque el confusionismo que desee poner en comunicación –esto es, *des-enmarcar*– el horizonte artístico con el de la experiencia cotidiana sólo lograría que “su obra no llegue [...] a ser artística” (Ortega, 1995: 47).

Vemos pues que la realidad contemplada, artística, necesita aislarse, hacerse hermética, enmarcarse, porque la novela “no puede ser más que novela, *no puede su interior trascender por sí mismo a nada exterior*” (Ortega, 1995: 48). La absoluta incompenetrabilidad de las dos realidades, preservada por el hermetismo/*enmarcación*, necesita ser “evidente” pero “no podemos percibir el tránsito” (Ortega, 1995: 45), como ocurre con el deslinde de mundos que el brillo sin forma del marco dorado hace posible. De hecho, el recinto hermético, producto de la enmarcación, es tan importante que Ortega nos dice que de él:

se derivan *todas* las condiciones del género que he señalado: todas se resumen en el hermetismo. Así, el imperativo de autopsia surge inevitablemente de la necesidad en que se halla el novelista de *tapar* el mundo real con su mundo imaginario. Para que dejemos de ver una cosa, para *taparla*, tenemos que ver otra, la que tapa... Para *aislar* al lector no hay otro medio que someterlo al *denso cerco* de menudencias claramente intuitas (Ortega, 1995: 50; cursivas mías).

La cuestión está clara: en la teoría de la novela –y, por extensión, en la teoría estética del Ortega de los años veinte– la actividad central que hace posible el arte es la *enmarcación*. El arte no es posible sin *aislar*; sin el *denso cerco*, el *recinto hermético*, el *confinamiento* de un mundo ideal, y la *incomunicación* entre dos realidades. No sorprende que Ortega diga en *Meditación del marco* que la relación entre marco y cuadro es “*esencial*” (II, 309; cursivas mías).

En los textos examinados hasta ahora, Ortega y Gasset está muy cercano al pensamiento crítico de sus contemporáneos, los formalistas rusos. El origen de la “Escuela formalista” está en dos centros de discusión y estudio literario, *Opozjaj*, en Petersburgo, y el Círculo lingüístico de Moscú. La escuela se forma entre los años 1915 y 1919, y eventualmente es suprimida a finales de los años

veinte por el gobierno soviético. Como se sabe, algunos de los formalistas más prominentes fueron Viktor Sklovskij, Jurij Tynyanov, Boris Ejxembaum, Boris Tomasevskij y Roman Jakobson⁴.

Los formalistas estaban interesados fundamentalmente en definir el objeto real del análisis literario, lo que llamaban la “literaridad” (*literariness*) de la literatura, esto es, en qué era lo específicamente literario de la literatura frente a otras disciplinas. Dice en este sentido Roman Jakobson:

El objeto de la ciencia de la literatura no es la literatura sino la Literaridad —esto es, lo que hace que una obra dada sea obra de literatura. Hasta ahora los historiadores de la literatura han preferido actuar como el policía que, intentando arrestar a una persona concreta, capturaría, a la menor oportunidad, tanto a todas y cada una de las personas que aparecieran por el apartamento como a aquellas que pasaran por la calle. El historiador literario lo usaba todo —antropología, psicología, política, filosofía. En lugar de una ciencia de la literatura, crearon un conglomerado de disciplinas. Parecían haber olvidado que sus ensayos se dispersaban entre disciplinas relacionadas —la historia de la filosofía, la historia de la cultura, de la psicología, etc.— y que éstas podían legítimamente usar obras maestras de la literatura solamente como documentos defectuosos y secundarios (citado en Lemon, 1965: 107).

Al igual que los formalistas, Ortega hemos visto que intenta comprender qué es lo artístico del arte, qué es lo literario de la literatura, y en su ensayo “Musicalia”, de 1921, qué es lo musical —la “musicalidad”— de la música. La filosofía, la historia, la psicología o la realidad vivida son horizontes distintos al del arte, al de la literatura. Ortega, como los formalistas, está interesado, cuando se trata de arte, en el horizonte propiamente artístico: la *forma* (Ortega, 1995: 44). Y, como Jakobson en la cita que acabamos de leer, Ortega dice en su delimitación de la “novelidad” de la novela que: “nace muerta toda novela lastrada con intenciones trascendentales, sean éstas políticas, ideológicas, simbólicas, o satíricas. Estas actividades son de naturaleza tal que no pueden ejercitarse ficticiamente, sino que sólo funcionan referidas al horizonte efectivo de cada individuo” (Ortega, 1995 46).

Los formalistas eran críticos literarios de marcada formación e intereses lingüísticos. Lo que ellos articulan en términos de lenguaje se traduce en Ortega en términos de realidades experienciales. Así, Lev Jakubinsky hace la distinción entre lenguaje práctico o heterotélico y lenguaje poético o autotélico. El

⁴ Otros destacados miembros del grupo fueron Viktor Vinogradov, Viktor Zirmunskij y Lev Jakubinsky.

lenguaje de la comunicación cotidiana configura un sistema de lenguaje práctico, frente a los que estarían los sistemas de lenguaje con valor independiente y no dirigido a la comunicación cotidiana (Lemon. 1965: 108). *Mutatis mutandis*, en Ortega, el lenguaje práctico o heterotético sería el que configura la realidad vivida, mientras que el poético o autotético configuraría la realidad contemplada. Ciertamente, los formalistas rusos estaban más orientados hacia el lenguaje en sí mismo que Ortega, de intereses filosóficos más amplios; también, y a diferencia de Ortega, más interesado en la novela, los formalistas estaban más enfocados en la poesía. A pesar de ello, Ortega tampoco olvida ni el lenguaje ni la poesía. Por eso nos dice que frente a consideraciones extralingüísticas pertinentes a otras disciplinas o a los destinos de un individuo, aunque sea el autor, “el pobre rostro del hombre que oficia de poeta [...] [sólo puede] [...] desaparecer, volatilizarse y quedar convertido en pura voz anónima que sostiene en el aire *las palabras, verdaderos protagonistas de la empresa lírica*” (Ortega, 1983: 35; cursivas mías). Es esta posición compartida entre Ortega y los formalistas de hacer desaparecer al poeta pero enfatizar el lenguaje que constituye la poesía lo que llevó al novelista tradicional Verasaev a decir, a propósito del famoso estudio de Ejxembaum sobre *El abrigo* de Gogol, que los formalistas eran “probablemente viejos pedantes sin dientes incapaces de ninguna emoción” (citado en Erlich, 1981: 192). Verasaev hubiera dicho lo mismo del autor de *La deshumanización del arte* cuando éste habla de que en el arte hay que “[huir] de la persona humana” (Ortega, 1983: 36), o cuando subraya que “el llanto y la risa son estéticamente fraudes” (Ortega, 1983: 31). Central a la empresa deshumanizadora para Ortega es que el arte nuevo sea “broma”, ludismo, juego, se “burla de sí mismo [...] ridiculiza al arte” (Ortega, 1983: 48). Esta actitud deshumanizadora la repite Ejxenbaum al decir que: “En una obra de arte ni una sola frase es en sí misma una simple ‘reflexión’ de los sentimientos personales del poeta. Siempre es construcción y juego” (citado en Todorov, 1987: 14).

Ejxembaum no sólo habla de “juego,” sino de “construcción,” esto es, de forma. Sklovsky se da cuenta de que “no experimentamos lo que nos es común, no lo vemos... No vemos las paredes de nuestra habitación” ni vemos todas las cosas a las que estamos acostumbrados. La percepción se embota” (Lemon, 1965: 112). Por ello cualquier realidad contemplada, artística, poética, necesita haberse deshecho de la mayor cantidad posible de la realidad que “nos es común.” Esta exclusión de lo cotidiano en Sklovsky, o de lo vivido en Ortega, se consigue de forma idéntica para ambos: mediante “el modo de presentación” en el primero (Erlich, 1981: 173), y por la “estructura formal” en el segundo (Ortega, 1995: 31). Para que el receptor perciba la forma, lo artístico, hay que utilizar, según los formalistas, una serie de “técnicas” de “desfamiliarización”

(*ostranenie*), y en Ortega los “procedimientos de deshumanización” (Ortega, 1983: 36). Ortega y Sklovsky enfatizan la necesidad de un cambio de énfasis radicalmente formal, y ambos hablan de desenfatar la sustancia y enfatizar la función (Ortega, 1995: 24-25; Erlich, 1981: 176). El cambio de perspectiva que Ortega menciona hace posible la “deshumanización,” y efecto de la misma es, para utilizar sus palabras: distinguir, estilizar, desrealizar, deformar, estrangular, destruir y vencer sobre lo vivo, esto es, sobre lo vivido. Roman Jakobson dice en sustancia lo mismo al hablar de que la literatura es “violencia organizada que se comete contra el lenguaje ordinario” (citado por Eagleton, 1983: 2). Esa violencia conscientemente organizada tiene pues como objetivo la diferenciación entre dos lenguajes (heterotético y autotético) y dos experiencias existenciales (vívida y contemplada), y su afirmación hace posible la creación del recinto hermético que deslinda, como ya vimos, el arte de lo no artístico, lo literario de lo no literario.

Ahora bien, hablar de violencia, en general, es algo vago. ¿En qué consiste esta violencia ejercida sobre el lenguaje? Los formalistas rusos en sus análisis de muy variados textos literarios pertenecientes a una plétora de autores se refieren por ejemplo a la presentación de cosas desde un ángulo poco usual o desde una distancia máxima o mínima; asimismo, hablan de la auto-reflexividad, y la frustración de las expectativas del lector en relación a un personaje como métodos de desfamiliarización⁵. Ortega, como hemos visto, nos habla de los “procedimientos de deshumanización” o des-realización (Ortega, 1983: 36) y cita técnicas similares a las mencionadas por los formalistas tales como la metáfora, que evita la realidad, o el “cambio de la perspectiva habitual,” esto es, “invertir la jerarquía” haciendo que lo que parecía muy importante lo sea menos en la obra de arte y viceversa (Ortega, 1983: 37-38); también, la autopsia y la morosidad serían técnicas desrealizadoras⁶.

La presencia de tales técnicas, mecanismos, o procedimientos constituye el *marco* delimitador de lo que es arte y de lo que no lo es; son ellas las que, en su radical pero sutil violencia, encuadran el recinto hermético de lo ideal frente a lo vivido, las que desautomatizan lo literario frente a lo cotidiano. No es pues exageración decir que el fin de toda estética formalista como la del Ortega de los años veinte o la de los formalistas rusos es la configuración de una serie de *marcos* que con su presencia hacen posible un ente distinto y, en su idealidad, alternativo al de la realidad cotidiana o vivida.

⁵ Véase el artículo de Viktor Sklovsky “Art as Technique” como ejemplo de análisis formalista de textos literarios. En este ensayo, Sklovsky hace ver cómo ciertas técnicas desautomatizan la percepción del lector y hacen de los textos analizados obras genuinamente literarias.

⁶ Véase en este sentido la nota 3 de este ensayo en donde explico en qué consisten tales procedimientos.

Hasta ahora hemos visto cómo Ortega hace de la noción de marco, que aísla al arte de lo no artístico, el fulcro sobre el que se apoya su teoría estética de la deshumanización. Tal estética, convergente con el pensamiento crítico de los formalistas rusos, se inscribe en los parámetros de la modernidad. La modernidad, como se sabe, pone un énfasis especial en la noción de *autonomía* o *pureza* de las “esferas” que componen la cultura. Esta autonomía puede referirse a la sociedad o cultura en general y a su necesidad de autonormatividad. En la versión kantiana, las tres esferas de la cultura son claramente delimitadas: razón pura, razón práctica, y juicio; los neokantianos de Marburgo, tan influyentes en ambos, los formalistas rusos y Ortega, hablaban de lógica físico-matemática, ética y estética; y Habermas habla de “sistemas” jurídico-administrativo, económico y estético. John McGowan (1991: 8) ha articulado con claridad la posición sobre estética que posturas pertenecientes al discurso de la modernidad representan:

La piedra angular del desafío de la modernidad a la cultura dominante es la insistencia en la autonomía del arte. Sin tener que dar cuentas de nada, ni aceptar prescripciones temáticas ni formales, el arte moderno proclama una fuerte libertad frente a la tradición, al medio social, y a la realidad misma [...]. La adhesión de la modernidad a la autonomía refleja su obsesión con la pureza.

Así, el interés en aislar lo específico de cada rama y sub-rama de la cultura es algo radicalmente congruente con los presupuestos de la modernidad. Ambos, los formalistas rusos y Ortega y Gasset, por su claro énfasis en la autonomía del arte frente a lo no artístico, son consistentes con tal presupuesto fundamental de la modernidad.

II. *Ergon, Parergon* y posmodernidad

En su ensayo “Parergon” (*La vérité en peinture*), Jacques Derrida se ocupa de la problemática del marco en el contexto del pensamiento kantiano sobre arte en la *Crítica del juicio*⁷. En este sentido dice Derrida que:

Esta necesidad permanente —de distinguir entre lo interno o significado apropiado, y la circunstancia del objeto del que se trata— organiza todos los discursos filosóficos sobre el arte, el significado del arte y el significado mismo, desde Platón hasta Hegel, Husserl y Heidegger. Este requisito presupone un

⁷ Utilizo la edición inglesa de *La vérité en peinture — The Truth in Painting*. En el desarrollo del argumento de Derrida también me he servido de Jonathan Culler (1982:193-199).

discurso sobre el límite entre el dentro y el fuera del objeto artístico, en este caso, *un discurso sobre el marco* (Derrida, 1987: 45).

Kant habla en la *Crítica del juicio* de los juicios sobre lo que es bello (juicios de gusto), y dice que en las artes plásticas “la base de todas las disposiciones para el gusto la constituye [...] solamente lo que, por su forma, place” (1984: 125). Y añade:

Incluso los llamados adornos (*parerga*), es decir, lo que no pertenece interiormente a la representación total del objeto como trozo constituyente, sino, exteriormente tan sólo, como aderezo y aumenta la satisfacción del gusto, lo hacen, sin embargo, sólo mediante su forma; verbigracia, los marcos de los cuadros, los paños de las estatuas o los peristilos alrededor de los edificios (1984: 126).

Introduce así Kant, la noción de *parergon* (suplemento, accesorio, algo secundario –el marco). Derrida hace notar que el discurso filosófico siempre se sitúa contra el *parergon*, que es lo contrario a lo central, a lo esencial, al *ergon*. Derrida encuentra que en los ejemplos que Kant ofrece de *parerga* las distinciones en relación al *ergon* no están nada claras si sólo se refieren a la diferencia con respecto a la obra de arte misma. Por ejemplo, el criterio de “separabilidad” es vago ya que lo que se puede separar de la representación del cuerpo humano no tiene por qué llamarse *parergon* necesariamente. Sabemos que hay fragmentos de esculturas de la antigüedad que se consideran bellos de por sí, y en relación a los peristilos, éstos pueden de hecho sostener los edificios que bordean y por tanto no son accesorios o *parerga*. Por ello, los peristilos, los paños que cubren a las estatuas, o los marcos son límites cuestionables entre el dentro (obra de arte) y el fuera (el medio en el que está la obra –pared, espacio, y campo cultural) (Derrida, 1987: 59-60); en suma, la noción kantiana de *parergon*/marco es para Derrida “problemática” (1987: 63)⁸. Según Derrida, pues, la analítica del juicio estético en Kant “presupone que podemos distinguir rigurosamente entre lo intrínseco y lo extrínseco. El juicio estético *debe* preocuparse de la belleza intrínseca, y no de lo que hay alrededor de ella” (*idem*). La cuestión entonces sería saber con certeza en qué consiste “lo intrínseco, lo enmarcado”; qué es el marco, el *parergon*, y lo que hay más allá del marco, algo que en los ejemplos que Kant ofrece no está tan claro. Así, Derrida procede a examinar los procesos de enmarcamiento *dentro* de la *Crítica del jui-*

⁸ Y como recuerda Derrida, “Kant utiliza el concepto de *parergon* en su *La religión dentro de los límites de la razón* para describir los cuatro «adjuntos» –obras de la Gracia, milagros, misterios y medios de gracias– que no pertenecen a una religión racional pero la bordean y la suplementan: [el *parergon*] compensa por una carencia de la religión racional” (Culler, 1984: 194).

cio, procesos a partir de los que van surgiendo los conceptos. Sobre este paso dentro del análisis derrideano de la *Crítica del juicio*, dice Jonathan Culler que:

el marco puede ser considerado como una estratagema, una imposición interpretativa que restringe un objeto al establecer sus límites: la enmarcación kantiana limita la estética dentro del marco de una teoría de lo bello, lo bello dentro de una teoría del gusto, y el gusto dentro de una teoría del juicio. Pero el proceso de enmarcamiento es inevitable, y la noción de un objeto estético, como la constitución de una estética, depende de ello. El suplemento es esencial. Todo lo que está apropiadamente enmarcado –expuesto en un museo, colgado en una galería, impreso en un libro de poemas– se convierte en un objeto artístico; pero si el enmarcamiento es lo que crea la obra de arte, entonces el marco no es una entidad determinable cuyas cualidades pueden ser aisladas (1984: 196-197).

Y es que para Derrida, el marco se diferencia de ambos (la obra de arte y el medio) como si fueran dos fondos en relación a cada uno se hunde en el otro: en relación a la obra el marco desaparece en el medio/pared y, progresivamente, en el medio cultural general. Y en relación a ese medio, el marco se hunde en la obra separada del medio cultural general. El marco nunca es fondo, como lo son la obra o el medio; pero, para Derrida, esta figura que desaparece, este “suplemento marginal” es en cierta medida la “esencia” del arte (Derrida, 1987: 61). Y a la vista de su análisis de la *Crítica del juicio*, concluye Derrida:

Sacar de un cuadro toda representación, significación, tema, texto como significado intencionado, sacar también todo el material (lienzos, pinturas) que para Kant no puede ser belleza en sí mismo, borrar cualquier dibujo orientado hacia un fin determinable, sacar su trasfondo y su base social, histórica, política y económica, y ¿qué queda? El marco, el encuadre, un juego de formas y líneas que son estructuralmente homogéneas respecto a la estructura del marco⁹.

Hemos visto así cómo el análisis derrideano concluye con el movimiento deconstructivo que afirma la centralidad de lo que se suponía marginal. En *Meditación del marco*, Ortega era muy consciente de esto, aunque no se extiende en el análisis de las implicaciones filosóficas del papel que él mismo otorga al marco en su relación con el *ergon*. El poder o centralidad del marco, sin embargo,

⁹ Para esta cita he utilizado la traducción al castellano de Luis Cremades del libro de Jonathan Culler, *On Deconstruction [Sobre la deconstrucción]* (1984: 174).

está en Ortega explícitamente expresado. En cuanto a la retórica que utiliza en su meditación –como en el caso de Derrida en “Parergon,” aunque de forma distinta– tal retórica también indica, con el ingenio que caracteriza su escritura, la importancia metafísica que Ortega otorga al marco. Así, al comienzo de la *Meditación*, leemos ya que:

Esa asociación de marco y cuadro no es accidental. *El uno necesita al otro* [...]. La relación entre uno y otro es, pues, *esencial* y no fortuita; tiene el carácter de una exigencia fisiológica, como el sistema nervioso exige el sanguíneo, y viceversa, como el tronco aspira a culminar en una cabeza y la cabeza a asentarse en un tronco. (II, 309; cursivas mías).

Como se ve, la asociación que Ortega establece entre marco y cuadro desborda incluso la lógica suplementaria de Derrida. Tal lógica suplementaria supone el privilegio intencional de un término que, tras el análisis del discurso en el que se inserta, se muestra dependiente del término no privilegiado porque los dos comparten unas cualidades comunes¹⁰. Las cualidades comunes entre marco/*parergon* y la obra/*ergon* ya las hemos visto en la primera sección de este ensayo al hablar de cómo, dentro de la estética formalista que descansa en la construcción sistemática de marcos, los mecanismos o procedimientos de des-familiarización constituyen el marco delimitador del arte. Ahora bien, en las

¹⁰ Uno de los ejemplos clásicos que Derrida nos ofrece de esta lógica se encuentra en su libro *De la Grammatologie* (yo utilizo la versión inglesa titulada *Of Grammatology*) y se refiere al discurso roussoniano de la educación como suplemento de la naturaleza. Ésta se presenta en principio como plena y completa, pero a medida que Rousseau desarrolla su argumento éste acaba mostrando que la naturaleza para ser más ella misma necesita el suplemento de la educación. La naturaleza humana necesitaría a su supuesto contrario, la educación, para ser más fiel a sí misma. En otro ejemplo de lógica suplementaria, Derrida muestra que el privilegio que Rousseau otorga al lenguaje hablado se deshace en favor de la escritura al decir: “Amaría a la sociedad como otros lo hacen si no estuviera seguro de colocarme no sólo en desventaja sino de volverme completamente diferente de lo que soy. La decisión que he tomado de escribir y esconderme es precisamente la que me cuadra. Si estuviera presente nadie hubiese sabido nunca lo que valgo” (traducción de Luis Cremades, 1984: 94). Para un mayor desarrollo del significado de la lógica suplementaria véase *Of Grammatology*, parte II, y la sección “Writing and Logocentrism” de Culler (1984).

En *La deshumanización del arte* encontramos un ejemplo de lógica suplementaria deconstructiva cuando, en relación al arte nuevo, Ortega subraya el carácter humorístico, antipático, de este arte: esta nueva vista sobre el arte no pretende ir más allá de lo artístico, no se carga a sí misma ni al arte con ninguna responsabilidad sobre los destinos humanos. El arte nuevo es “farsa” y “se burla de sí mismo”, “intrascendente” (Ortega, 1983: 46, 50). Pero en relación a esta intrascendencia, Ortega dice que el arte nuevo es “un ensayo de crear puerilidad en un mundo viejo” (Ortega, 1983: 51). Considerando que Ortega ya nos ha dicho que el arte nuevo es “racional” (Ortega, 1983: 20) nos encontramos con la paradoja de que cuanto más distancia y racionalidad se inyecten en el arte nuevo más puerilidad se consigue.

palabras de Ortega que acabamos de ver provenientes de *Meditación del marco*, la relación se hace todavía más explícita: cuadro y marco son parte de *un todo orgánico*. Se necesitan mutuamente como las partes de un organismo se necesitan para que éste conserve su integridad. Orgánicamente, Ortega no privilegia a uno sobre el otro. El todo es *más y anterior* a la suma de las partes. En otras palabras, según la analogía biológica que Ortega utiliza, sería impensable considerar un cuadro sin marco o un marco sin cuadro, como sería impensable considerar un sistema nervioso sin sistema sanguíneo —la existencia de ambos está ya inserta originalmente en la noción del organismo al que pertenecen o pertenecerán.

Es más, la *Meditación* propone abiertamente que el marco es de por sí *creativo*: “el marco postula constantemente un cuadro para su interior, hasta el punto de que, cuando le falta, tiende a convertir en cuadro cuanto se ve a su través” (II, 209), y añade después que la ventana o el arco, cuando actúan como un marco, generan la estetización del mundo externo: “un rincón de ciudad o paisaje, visto al través del recuadro de la ventana, parece desintegrarse de la realidad y adquirir una extraña palpitación de ideal. Lo propio acontece con las cosas lejanas que recorta la inequívoca curva de un arco” (II, 311). No es casualidad que Ortega mencione que las “cosas lejanas” tienden a convertirse en cuadro cuando se ven a través de un arco. La distancia, como ya sabemos, incluso si es física, contribuye a idealizar lo vivido y tiende a transformarlo en realidad contemplada, como años después de *Meditación del marco* ya hemos visto que defiende en *La deshumanización del arte*. Este poder del marco de idealizar lo que a su través se contempla no tiene su correspondiente en el cuadro: un cuadro no puede generar un marco.

Finalmente, la estructura retórica de *Meditación del marco* es de gran interés en la comprensión del papel fundamental que Ortega otorga al marco. El ensayo comienza como reflexión de Ortega frente a dos cuadros, uno del Greco —*Hombre con la mano al pecho* [sic]— y el otro la *Gioconda*. Dice Ortega que el *Hombre* siempre le ha parecido una representación de Don Juan, y que la sonrisa de *Gioconda* la convierte en una Doña Juana. El tema es demasiado sustancial, advierte Ortega, para limitarlo a un pliego, que es lo que se supone que tiene que escribir. Entonces piensa en un tema más “humilde”: un paisaje que frente a sí tiene del “humilde” pintor Darío Regoyos —pintor “que parecía ponerse de rodillas para pintar una col” (II, 308). Pero hasta este tema le parece a Ortega de demasiada enjundia para un sólo pliego. Así, llega Ortega a “un tema todavía más humilde que el humilde cuadro del humilde pintor” (II, 309): el marco dorado del cuadro de Regoyos. Después de meditar en los términos ya examinados sobre la función del marco, Ortega cierra su ensayo, como no podía ser menos, reconociendo su fracaso por no poder escribir solamente un pliego so-

bre el marco. El comentario es inevitablemente irónico considerando el papel crucial que Ortega otorga en su estética a la noción de marco. Pero, por si hubiera dudas, la reflexión termina con la manifestación de que no ha tratado de los cuadros sin marco. Así, leemos: “Convendría plantearse el sugestivo tema de por qué el cuadro en China y Japón no suele tener marco. Pero ¿cómo tocar este asunto que implica la diferenciación radical entre el arte del Extremo Oriente y el occidental, entre el corazón asiático y el europeo?” (II, 313). La función del marco es así tan sustancial en Ortega que por sí misma puede distinguir culturas, diferenciar “el corazón asiático y el europeo”. En último término, lo que Ortega realiza por medio de la estructura del ensayo es establecer un marco retórico al tema central del marco. Lo que enmarca al tema del marco son temas “de peso”. Los temas graves “de amor y de dolor” (II, 208), o la observación última sobre una diferencia espiritual entre culturas, enmarcan el discurso de Ortega sobre lo aparentemente menos relevante, el marco. Así, el cuadro se transforma en marco y el marco en cuadro —o el *parergon* se torna *ergon* y viceversa.

En fin, si ya vimos al final de la primera sección de este ensayo que la estética de la modernidad está comprometida con la noción de homogeneidad y pureza, la de la posmodernidad lo está con la de heterogeneidad e impureza. Así, dice John McGowan que: “frente a la obsesión modernista con la pureza, ahora interpretada como parte consustancial de la imperfección fundamental de la razón Occidental, encontramos la celebración posmoderna de la heterogeneidad” (1991: 20). Por ello, al enfatizar la esencialidad del marco/*parergon* frente a la de la obra/*ergon*, ejemplificando tal relación con una analogía biológica y enmarcando retóricamente lo habitualmente periférico con lo supuestamente central, Ortega apela a la heterogeneidad e impureza características de la cultura posmoderna, en cuyo discurso inevitablemente se instala.

III. Conclusión

En la primera parte del presente artículo hemos examinado el papel crucial que la noción de marco tiene para Ortega: el marco es un análogo del hermetismo que toda novela escrita para un público “moderno” debe poseer para ser artística. La deshumanización —o extrañamiento artístico, en el lenguaje formalista— sería pues el proceso de realización de la obra de arte hermética, es decir, el establecimiento del marco artístico por la utilización de técnicas o submarcos de naturaleza formal. El papel crucial que el marco tiene en la estética orteguiana de los años veinte inserta a Ortega plenamente en la estética de la modernidad, y su conexión y complementareidad con el pensamiento de los formalistas rusos ratifica tal inserción.

Pero si la noción de marco es esencial en la estética formal de la modernidad, también hemos descubierto una conexión igualmente importante: tal noción es claramente central al pensamiento posmoderno, como hace explícito tanto el ensayo de Jacques Derrida "Parergon" como el interés contemporáneo en las relaciones entre el centro y la periferia. En consecuencia, *Meditación del marco* se nos presenta como un texto no sólo alojado en la estética de su propia circunstancia cultural y temporal, sino como una reflexión absolutamente relevante a nuestra propia contemporaneidad. ●

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CULLER, JONATHAN (1982), *On Deconstruction*. Ithaca: Cornell UP.
- (1984), *Sobre la deconstrucción*, Trad. Luis Cremades. Madrid: Cátedra.
- DERRIDA, JACQUES (1976), *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins UP.
- (1987), *The Truth in Painting*. Trans. Geoff Benington and Ian McLeod. Chicago: Chicago UP.
- EAGLETON, TERRY (1983), *Literary Theory*. Minneapolis: Minneapolis UP.
- ERLICH, VICTOR (1981), *Russian Formalism*. 3 ed. New Haven: Yale UP.
- JAMESON, FREDRIC (1974), *The Prison-House of Language*. Princeton: Princeton UP.
- KANT, MANUEL (1984), *Crítica del juicio*. Trad. Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe.
- LEMON, LEE T., y REIS, MARION J., trad. y ed. (1965), *Russian Formalist Criticism*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- McGOWAN, JOHN (1991), *Postmodernism and Its Critics*. Ithaca: Cornell UP.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (1995), *Ideas sobre el teatro y la novela*. Madrid: Alianza.
- (1983), *La deshumanización del arte*. Madrid: Alianza.
- *Obras completas*. 12 volúmenes. Vol. 2. Madrid: Revista de Occidente-Alianza Editorial, 1987.
- SKLOVSKY, VICTOR, "Art as Technique." *Contemporary Literary Criticism*. Ed. Robert Con Davis and Ronald Schleifer. Third ed. New York: Longman, 1994.
- SIMMEL, GEORG (1997), *Simmel on Culture*. Ed. David Frisby and Mike Featherstone. London: Sage.
- TODOROV, TZVETAN (1987), *Literature and Its Critics*. Trad. Catherine Porter. Ithaca: Cornell UP.

La perspectiva internacional de *España* bajo la dirección de Ortega

Juan Pablo Camazón Linacero

ORCID: 0009-0002-2160-8579

Resumen

Este artículo aborda las ideas internacionales de la revista *España* bajo la dirección de Ortega y Gasset. El interés del análisis radica en conocer la reflexión de la Generación del 14 al inicio de la Gran Guerra europea, marcada por la fuerte personalidad intelectual de Ortega.

Palabras clave

Generación del 14, Primera Guerra Mundial, neutralidad, aliadofilia

Abstract

This article treats about the international ideas of the review *España* under the Ortega y Gasset direction. The interest of the analysis is to know the reflexion of the Fourteen's Generation at the beginning of the European Great War, marked by the strong Ortega personality.

Keywords

Fourteen's Generation, First World War, neutrality, aliadofilia

La *Revista de Occidente* y *El Sol* son las empresas editoriales que, asociadas al nombre de Ortega, han merecido la mayor atención de los estudiosos. El pensador inspira el gran diario madrileño llamado a ejercer una importante influencia en la política española desde 1917 a 1931. En la *Revista de Occidente* alcanza la plenitud como intelectual. Fue su fundador y director, aparte de brillante ensayista, erigiéndola en guía de la cultura española y europea entre 1923 y 1936.

El semanario *España* ha pasado un tanto desapercibido si se compara con las publicaciones antes citadas. Debemos reconsiderarlo por varias razones. Porque es la primera experiencia de Ortega como director y una buena oportunidad para hacer efectivo su liderazgo. Constituye, además, la expresión de la Liga de Educación Política (LEP) a través de la cual concreta el papel del intelectual en la vida pública. En fin, por las ilustres plumas que escriben en sus páginas.

España ve la luz en un momento decisivo de la historia europea, apenas transcurridos seis meses desde el estallido de la Primera Guerra Mundial (Iª. GM). Este acontecimiento absorbe la atención del público. Qué pensamiento produjo la revista al respecto en el año en que Ortega la dirige (enero de 1915-ene-

Cómo citar este artículo:

Camazón Linacero, J. P. (2004). La perspectiva internacional de España bajo la dirección de Ortega. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (8/9), 109-131.
<https://doi.org/10.63487/reo.684>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 8/9. 2004
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

ro de 1916) constituye el objeto de este trabajo que se desenvuelve en el terreno de las ideas internacionales.

El intelectual ante la Gran Guerra

En 1914 Ortega alcanza un puesto preferente en la cultura española. La elección ese año como miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas lo prueba, al menos formalmente, si bien nunca llegará a producirse el ingreso efectivo. Con *Meditaciones del Quijote*¹ (1914) y “Verdad y perspectiva”² (1916) inaugura una nueva etapa de su pensamiento, superando el neokantismo mediante las ideas de *circunstancia* y *perspectiva*. El ser humano no vive escindido de la realidad, sino que hombre y realidad coexisten, idea que sintetiza en su célebre “yo soy yo y mi circunstancia”. La *perspectiva* orteguiana permite al sujeto adoptar una posición singular ante la realidad a conocer.

El problema de España está tan presente en Ortega que llega a insertarlo dentro de esta filosofía. Hay una *circunstancia* nacional porque “los ensayos de varia lección” que componen *Meditaciones del Quijote*, obra dedicada a Maeztu, publicado por la Residencia de Estudiantes, “directa o indirectamente, acaban por referirse a las circunstancias españolas”. Las circunstancias son “las cosas mudas que están en nuestro próximo rededor”; la de carácter colectivo más inmediata, la nación. La crítica, la contradicción, la autorreflexión, constituyen la esencia del patriotismo, consistente en problematizar su intimidad, indagar el destino y la misión en la historia de ese sujeto colectivo que se erige en nación-pensante, como primera evidencia, casi cartesiana, de su existencia. El hombre, el español, es un ser desorientado en el universo. La circunstancia nacional orienta al conectarlo con el exterior: “el individuo no puede orientarse en el universo sino al través de su raza, porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera”.

Hay una *circunstancia* y, también, una *perspectiva* española, una forma de ver las cosas, de conocer la inmediata realidad. Para el pensador “cada raza es el ensayo de una manera de vivir, de una nueva sensibilidad” y “un pueblo es un estilo de vida”. Una de las experiencias esenciales del ser nacional, “acaso la mayor”, sea Miguel de Cervantes. Ortega erige la obra cervantina en mito fundacional de la cultura española. La esencia nacional radica en “la manera cervantina de acercarse a las cosas”. La cultura, española en este caso, orienta y da seguridad al español desorientado en el mundo. “Verdad y Perspectiva”

¹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983, tomo I, pp. 309-400, en adelante según el esquema: I, 309-400.

² II, 15-22.

combate el doble error en la historia de la ciencia del conocimiento que, según él, han provocado escepticismo y racionalismo: el error de creer falso el punto de vista del individuo. Ortega ilustra la idea de perspectiva individual como la única capaz de aprehender la verdad, lo real, el universo, la vida:

Desde este Escorial, riguroso imperio de la piedra y de la geometría, donde he asentado mi alma, veo en primer término el curvo brazo cíclope que extiende hacia Madrid la sierra del Guadarrama. El hombre de Segovia, desde su tierra roja, divisa la vertiente opuesta. ¿Tendrá sentido que disputásemos los dos sobre cuál de ambas visiones es la verdadera? Ambas lo son ciertamente por ser distintas³.

La perspectiva visual no es la única; se complica con la intelectual y la de valoración, con el objeto de integrar todas las perspectivas individuales. Pero interesa ante todo acentuar la idea de que la individual se sitúa en el ámbito de una perspectiva nacional: “dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo, es un órgano de percepción distinto de todos los demás”. No es casual que más adelante sostenga que “toma para mí el mundo un semblante carpetovetónico”. De suerte que, en las dos obras citadas, el pensador ha insertado la preocupación nacional en su reflexión filosófica: había una *circunstancia* y una *perspectiva* nacionales con todo el significado ontológico, existencial y cognoscitivo que Ortega las concede.

Entre tanto, continúa su actividad política en el Partido Reformista (PR) de cuya Junta Nacional forma parte. La LEP, fundada por él en 1913, centra sus esfuerzos, lamentablemente no recompensados con grandes resultados prácticos. Sin embargo, en el esfuerzo teórico por justificarla, legará la disección entre una España oficial y otra real, el papel político de las elites y el lema “liberalismo y nacionalización” tal y como expuso en el “Prospecto de la Liga de Educación Política Española”⁴ y desarrollada en “Vieja y Nueva Política”⁵, conferencia dada en el Teatro de la Comedia de Madrid el 23 de marzo.

Así, 1914 constituye un año trascendental en la vida de Ortega, más aún cuando sus ideas y proyectos sufran el impacto de la I^a. GM. El diario *El País*, en el que escribía desde la ruptura con *El Imparcial* en abril de 1913⁶, imprimía el 29 de junio la noticia del asesinato en Sarajevo de los Archiduques de Austria. El 26 y 27 de julio, al dar cuenta del ultimátum de Austria a Serbia, pre-

³ II, 19.

⁴ I, 300-307.

⁵ I, 265-299.

⁶ Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002. pp. 129-130.

guntaba “¿Hacia una guerra europea?”⁷. Se activó con extraordinaria rapidez un sistema de alianzas sobre el que se asentaban las relaciones internacionales en aquellos momentos. El 12 de agosto los ejércitos de los Imperios Centrales, Alemania y Austria-Hungría, tendrán enfrente a los de Francia, Rusia, Reino Unido, Bélgica y Serbia.

Al asemejar esta situación al “incendio del mundo”, Ortega percibe la magnitud y universalidad del conflicto en unas notas tomadas entre el 5 y 15 de agosto. Dirige su primera denuncia contra la ignorancia de la opinión pública española. La violación alemana de la neutralidad belga y el bloqueo marítimo le merecen el calificativo de crímenes jurídicos. Sin embargo, estos comentarios quedaron inéditos⁸. Fue *España. Semanario de la vida nacional* el medio de expresión de la LEP. Constituye la fuente primaria del pensamiento internacional de quienes, formando lo que después se llamaría Generación del 14, no sólo condujeron la cultura española a la Edad de Plata, sino que protagonizarán en gran parte la política exterior de la II^a. República. Nuestro filósofo los reúne en esta revista que dirige durante el primer año de su existencia. La publicación será testigo de la política nacional, con la I^a. GM y la posguerra inmediata como telón de fondo. Alcanzará 415 números bajo las subsiguientes direcciones de Araquistáin (febrero de 1916-diciembre de 1922) y Azaña (diciembre de 1922-febrero de 1924)⁹.

En el primer número, Ortega publica el artículo de presentación, “*España saluda al lector y dice*”. Firmó un total de treinta y tres artículos, veintiocho de ellos en su etapa de director¹⁰. Junto a él Unamuno, Baroja, d’Ors, García Morente, Gómez de la Serna, Gerardo Diego, Juan Ramón Jiménez, Valle Inclán, Machado, Maeztu, Federico de Onís, Pérez de Ayala, Rubén Darío, Álvaro de Albornoz, Margarita Nelken, Rivera y Pastor escribieron sobre política, sociedad y economía, literatura y arte. Un grupo de colaboradores dedicó la mayoría de sus trabajos a la política internacional: Araquistáin, Augusto Barcia Trelles, Marcelino Domingo, Salvador de Madariaga, R. Sánchez Díaz, Torralba Beci y Fabián Vidal. Lo bélico fue tratado por Bernal Díaz, Agustín Heredia, José Subirá y Turena. Camilo Barcia Trelles es autor de una estimable aportación jurídico-internacional. Sobre diferentes materias que afectaban por

⁷ *El País*, 29-VI-1914; 26-VII-1914 y 27-VII-1914.

⁸ X, 250-255.

⁹ Más detalles sobre la publicación: Salvador MADARIAGA, “Introducción”, Manuel TUÑÓN DE LARA, “Estudio preliminar”; y Enrique MONTERO, “La financiación de *España* y la propaganda aliada”, en *España. Semanario de la vida nacional* (Madrid, enero 1915-marzo 1924). Edición facsímil. Vaduz/Leichtenstein: Topos Verlag AG, 1982, tomo I, pp. V-XXI.

¹⁰ Todos ellos están recogidos en la *Obras Completas*, salvo “El germano Breno, como ejemplo”, *España*, n.º. 4, 19 de febrero de 1915, p. 10. Ver nota 32.

igual a la política interior y exterior españolas se ocuparon Luis Bello, Antonio Fabra Ribas, Pablo Iglesias, Fernando de los Ríos y Luis de Zulueta. El semanario también abordó los conflictos en la zona del Estrecho merced a Pablo de Azcárate, López Baeza, Sánchez Rivera de la Lastra, Josep Plá e Hipólito Rebolgar. Lima Costa, Juan Guixé y Oscar Pérez Solís se especializaron en Portugal, Manuel Azaña y Corpus Barga en Francia, Julio Álvarez del Vayo y Manuel Pedroso en Alemania, Paul Colin se dedicó a Bélgica y N. Tasin a la Rusia revolucionaria. Carlos Malagarriaga y Carlos Pereyra se centraron en América. De entre los extranjeros destacan Bergson, Croce, Chesterton, John Dewey, Stevenson, Wells, Wilde, Tagore, Galsworthy, Kipling, Sorel y Shaw.

Hubo notables ausencias en este periodo, como las de Madariaga y Azaña, no obstante la adhesión de ambos a la LEP. El primero de ellos dice haber participado incluso en la corrección del borrador del prospecto¹¹. Lo de Azaña es el primero de los desencuentros con el pensador. Según dejó constancia en los *Diarios*, Ortega le ofreció una sección de la revista, pero luego se retrajo; confiesa que no colaboró porque el tono de la revista no le iba. Por el contrario, hubo de sorprender la colaboración continuada de Unamuno en *España* considerando que Ortega había fracasado en incorporarle a la LEP debido las malas relaciones entre ambos. Pero el apoyo público que le brindó cuando le cesaron como rector de la Universidad de Salamanca puede explicarlo¹².

La revista se estructuró en secciones a través de las que podían seguirse la actualidad nacional: “De la semana”, “Vida real de España. La queja nacional”, “Este Madrid de nuestros pecados...”, “Nos escriben” o “Los españoles pintados por sí mismos”. Dos excelentes apartados sobre economía y educación corrieron a cargo de Olariaga y Luzuriaga. El escenario internacional apareció en las habituales “Vida extranjera”, “Figuras contemporáneas”, “Columna militar”, “La guerra anecdótica”, “La guerra. Hechos de la semana” y “La guerra, apuntes de un legionario”.

Los artículos de opinión se sucedían con espontaneidad, aunque no faltaron números que respondían a una estrategia monográfica. Araquistáin, Luzuriaga, Olariaga y el propio director dedicaron cuatro artículos al maurismo¹³. Repitieron el 1º. de mayo para analizar el socialismo, como veremos, lo que hace pensar en la buena sintonía de quienes parecían constituir la columna vertebral del semanario en los primeros compases de su existencia.

¹¹ MADARIAGA, “Introducción”, ob. cit., p. VI.

¹² X, 256-268. El no de Unamuno a la LEP, en José Luis ABELLÁN, *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*. Madrid: Espasa Calpe, 2000, p. 64.

¹³ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Conferencia de Maura. Un discurso de ida y vuelta”; LUIS ARAQUISTÁIN, “El canto del cisne”; LORENZO LUZURIAGA, “Política pedagógica de Maura”; LUIS OLARIAGA, “Política económica de Maura”, *España*, n.º. 13, 23 de abril de 1915, pp. 3-6.

Las ideas internacionales generadas bajo la dirección de Ortega pueden agruparse en tres bloques, correspondientes a otros tantos momentos del semanario. El primero abordó el sentido de la neutralidad, el pronóstico posbélico y la cuestión del internacionalismo socialista; son los temas que interesan al inicio de la publicación, de enero a junio de 1915, y en los que Ortega participa activamente. El segundo versa sobre el hispanoamericanismo, el iberismo y los conflictos en la zona del Estrecho; alcanzan su momento culminante a mediados de año y son objeto de debate en el seno del PR. El último se refiere a la tensión entre el difícil equilibrio orteguiano, derivado de su aliadofilia política y germanofilia cultural, y una opción más explícita en pro de la causa aliada que fue ganando adeptos entre los colaboradores a medida que transcurría el conflicto; una tensión que Ortega tratará de explicar en octubre y que, unida a otras circunstancias, determinará su cese en la dirección, efectivo a partir de enero de 1916.

Neutralidades que piensan

El Gobierno Dato declaró la neutralidad oficial el 7 de agosto de 1914. Las reacciones no tardaron en producirse. La más relevante corrió a cargo de Romanones con "Neutralidades que matan"¹⁴. Ortega dedicó un número significativo de sus artículos a tratar este tema, seis bajo el común título de "Política de la neutralidad". En ellos no trata de efectuar un estudio político-internacional que le hubiera impulsado a enjuiciar la situación desde los compromisos adquiridos por España en las Declaraciones de Cartagena ante la eventualidad de un desplazamiento del conflicto al área del Mediterráneo occidental. Su intención es enlazar la idea de neutralidad con los principios programáticos de la LEP.

En efecto, el "Prospecto" de la LEP y "Vieja y nueva política" atestiguan el cambio cultural y político en que el país se encontraba inmerso. Después insiste: frente a una España oficial que muere, otra vital que nace. La revista recogió esta idea, tributaria, por lo demás, del mito modernista "muerte-resurrección", de la que son ejemplos "A una España joven" de Machado y "Oda a España" de Maragall¹⁵. Ortega extiende a Europa la percepción de la crisis: "De la guerra saldrá otra Europa. Y es forzoso intentar que salga también otra España"¹⁶.

¹⁴ Conde de ROMANONES, "Neutralidades que matan", *Diario Universal*, 19-VIII-1914.

¹⁵ José ORTEGA Y GASSET, "La nación frente al Estado", *España*, n.º 3, 12 de febrero de 1915, pp. 2-3. Antonio MACHADO, "A una España joven", *España*, n.º 1, 29 de enero de 1915, p. 5. Juan MARAGALL, "Oda España", *España*, n.º 14, 30 de abril de 1915, p. 7.

¹⁶ José ORTEGA Y GASSET, "España saluda al lector y dice", *España*, n.º 1, 29 de enero de 1915, p. 1.

A esta idea de catarsis bélica, coadyuvante de una novación ya en marcha –en perfecta armonía con regeneracionismo y modernismo– debe agregarse la guerra como expresión de la vitalidad del Estado. De ahí que la impotencia militar traiga su causa de la nacional; Ortega lo resume proyectivamente así: “a la hora de la paz, en forma de agresión o de neutralidad armada y suspicaz, todas las naciones de Europa habrán dado la medida de su capacidad de perdurar, de su volumen de vivir”¹⁷.

Advertido el cambio y concebida la guerra como acelerador del mismo, España debía permanecer neutral. Frente a su versión oficial, prueba irrefutable de la falta de vitalidad, y a la germanofilia, de evidentes propósitos, propugna una neutralidad activa que, con resonancias regeneracionistas, modernice internamente el país:

En un supremo esfuerzo, y enardecidos como en una labor santa, abramos caminos en los campos donde sólo hay veredas, tendamos carriles, edifiquemos casas escolares, derribemos barrios vetustos e insalubres, construyamos puertos... Que el rumor de un intensísimo trabajo en obras de paz salga al encuentro del rumor bélico, el cual se vierte por las fronteras en el alma española y, hallándola inactiva, la deprime y humilla¹⁸.

Una neutralidad que, en segundo lugar, defina el papel a desempeñar en el mundo:

Entre la neutralidad tal y como la entiende el señor Dato y la política de aliarse a uno de los bandos beligerantes hay una situación intermedia, que es la única seria y digna. Entrar en la pendencia de una parte o de otra equivalía a una política de agresión que, en efecto, no puede realizar más que un país con medios poderosos. Pero de antemano estaba previsto que habría de ir engrasando día por día una tercera voz en la discordia: la voz, la política de los neutrales. Cada día tenía que ir significando esta política de los neutrales menos pasividad y más actividad¹⁹.

Abundó en esta línea Luis de Zulueta acusando al Gobierno de ejercer la coacción para anular cualquier debate sobre la orientación internacional de España y presentar la neutralidad como opinión unánime del país. Araquistáin

¹⁷ José ORTEGA Y GASSET, “Italia resuelta. España irresoluta”, *España*, n.º. 8, 19 de marzo de 1915, p. 3.

¹⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Alma de purgatorio”, *España*, n.º. 6, 5 de marzo de 1915, p. 3.

¹⁹ *loc. cit.* En el mismo sentido José ORTEGA Y GASSET, “El gobierno y otros tres”, *España*, n.º. 5, 26 de febrero de 1915, p. 3.

propuso afirmar ante el mundo la voluntad de vivir y reformar el país desde fuera. La neutralidad fue para Unamuno una consecuencia de la falta de conciencia nacional y voluntad internacional. Machado coordinó perfectamente sus versos con Ortega: “[...] entonces, paz de España, también yo te saludo, / y a ti, la España fuerte, si en esta paz bendita / en tu desdeño esculpes, como sobre un escudo, / dos ojos que avizoran y un ceño que medita”. La afición a la tauromaquia de Pérez de Ayala le inspiró la metáfora de asimilar la neutralidad oficial con la suerte “tancredista”²⁰.

Aunque Estados Unidos fuera mencionado por Ortega y Unamuno, Italia se erigió en ejemplo de las ventajas territoriales que podían obtenerse del hábil manejo de la neutralidad activa. La revista enfatizó la satisfacción irredentista derivada de una hipotética ruptura de las hostilidades —que, en efecto, tuvo acogida en el Pacto secreto de Londres el 26 de abril. Pareciera buscarse de forma subliminal la movilización de la opinión pública española, al traerse a colación a la vez la cuestión de Gibraltar. Al respecto, destacan cuatro artículos curiosamente publicados días antes de la declaración de guerra de Italia a Austria-Hungría el 23 de mayo. Pero nadie como Pérez de Ayala exaltó la cultura italiana y la fraterna latinidad²¹. Otros sucesos hirieron la sensibilidad “neutralista” del semanario como la agresión a Bélgica o el hundimiento del Lusitania²².

²⁰ Luis DE ZULUETA, “Los riesgos del silencio”, *España*, n.º 2, 5 de febrero de 1915, p. 2. Luis ARAQUISTÁIN, “Política de la neutralidad. Que España quiera vivir”, *España*, n.º 4, 19 de febrero de 1915, p. 3; “Inercia”, *España*, n.º 6, 5 de marzo de 1915, p. 10; “Vida nacional. El desanagramiento”, *España*, n.º 18, 28 de mayo de 1915, p. 2. “Vida nacional. El fantasma de la intervención”, *España*, n.º 19, 4 de junio de 1915, p. 2. “Vida nacional. Cómo debe intervenir España”, *España*, n.º 20, 11 de junio de 1915, p. 2. “La vida nacional. La guerra civil”, *España*, n.º 22, 25 de junio de 1915, pp. 8-9. Miguel de UNAMUNO, “La nолuntad nacional”, *España*, n.º 8, 19 de marzo de 1915, p. 7. “En el mayor de los ridículos”, *España*, n.º 22, 25 de junio de 1915, p. 3. “El por qué de la crisis”, *España*, n.º 23, 2 de julio de 1915, p. 4. Antonio MACHADO, “España en paz”, *España*, n.º 9, 26 de marzo de 1915, p. 8. Ramón PÉREZ DE AYALA, “Apostillas. Don Tancredo”, *España*, n.º 20, 11 de junio de 1915, p. 6.

²¹ José ORTEGA Y GASSET, “La Camisa roja”, *España*, n.º 1, 29 de enero de 1915, p. 2; Sin firma (S.F.) “La neutralidad de Italia”, *España*, n.º 1, 29 de enero de 1915, p. 10. S.F., “Los nietos de Garibaldi. Italia vengará a sus muertos”, *España*, n.º 2, 5 de febrero de 1915, p. 2. S.F., “Las fronteras austro-italianas”, *España*, n.º 17, 21 de mayo de 1915, p. 5. Camilo BARCIA TRELLES, “Italia y la Triple Alianza”, *España*, n.º 17, 21 de mayo de 1915, pp. 5-6. S.F., “Trieste. Breve diseño histórico”, n.º 17, 21 de mayo de 1915, p. 6. S.F., “El ejército de Italia”, n.º 17, 21 de mayo de 1915, p. 6. Ramón PÉREZ DE AYALA, “Apostillas. ¿Conoce Usted Italia?”, *España*, n.º 22, 25 de junio de 1915, p. 6. S.F., “El Cadore”, *España*, n.º 22, 25 de junio de 1915, p. 8. S.F., “De Italia a España”. *España*, n.º 25, 16 de julio de 1915, p. 9. Ramón PÉREZ DE AYALA, “Apostillas. La Italia de Mazzini”, *España*, n.º 26, 22 de julio de 1915, p. 2. S.F., “Figuras contemporáneas. Guillermo Marconi”, *España*, n.º 27, 29 de julio de 1915, p. 4. Ramón PÉREZ DE AYALA, “Maquiavelo y Cristina”, *España*, n.º 34, 16 de septiembre de 1915, p. 8.

²² S.F., “Paz en la guerra”, *España*, n.º 3, 12 de febrero de 1915, p. 6. S.F., “Figuras contemporáneas. Mauricio Maeterlinck”, *España*, n.º 24, 29 de junio de 1915, p. 8. Mauricio MAETERLINCK, “El heroísmo”, *España*, n.º 24, 29 de junio de 1915, pp. 8-9. Emilio VERHAEREN, “Bélgica

Dado por hecho el cambio, una sección de la revista, “Después de la Paz”, intentó pronosticar el nuevo orden cultural y político. Se trataba de una encuesta en la que Ortega preguntaba: “¿Qué corrientes políticas, sentimentales e ideológicas dominarán en Europa después de la paz?”. Unamuno contestó que la guerra es un acto de cultura en el que pelean la democracia contra el imperialismo y preveía un nuevo periodo romántico, democrático y de evolución creadora. Sánchez de Toca explicó que la contienda constituía el exponente de los más altos ideales morales y patrióticos, deseó el triunfo aliado y defendió la intervención española. Para Ramón y Cajal la resistencia educativa del cerebro humano hacía que las células nerviosas continúen reaccionando casi igual que en el Neolítico, por lo que Europa apenas cambiaría. El doctor Rodríguez Carracido compartió idéntico pesimismo. Juan Madinaveitia, un tercer médico –como si subyaciera una concepción patológica de la guerra–, diagnosticó los efectos aleccionadores del conflicto para la paz mundial. El “afamado biólogo Sr. Turró” advirtió que la paz traería una convivencia ética a los hombres y a los pueblos²³.

La revista, no obstante liberal y laica, posibilitó tres exégesis religiosas. Palacios Valdés dijo que si ganaba Alemania “el ideal cristiano no perecería” aunque “sufrirá un eclipse”; no obstante, Alemania “volverá a ser para honra de Europa y gloria suya la nación de sabios, poetas y pensadores”. El Arzobispo de Tarragona, Antolín López Peláez, concluía que después de la guerra “entrará en una era pacífica la Iglesia, aunque no absoluta, aunque no de larga duración”. Por último, el “elocuente orador sagrado” Luis Calpena preludió una gran transformación universal y el resurgimiento cristiano²⁴. En abril, Ortega dio por terminada la encuesta, quizá porque cediera interés a favor de otros temas de mayor actualidad, tal vez por no satisfacerle un análisis intuitivo y subjetivo en exceso.

ca heroica y mártir”, *España*, n.º. 32, 2 de septiembre de 1915, p. 5. S.F., “Figuras Contemporáneas. Emilio Verhaeren”, *España*, n.º. 35, 23 de septiembre de 1915, p. 3. Luis ARAQUISTAIN, “El «Lusitania» y la camisa de fuerza”, *España*, n.º. 16, 14 de mayo de 1915, p. 8. Camilo BARCIA TRELLES, “Comentarios a una nota oficial”, *España*, n.º. 17, 21 de mayo de 1915, p. 2; “Opinión improvisada”, *España*, n.º. 18, 28 de mayo de 1915, p. 10.

²³ Miguel de UNAMUNO, “Después de la paz”, *España*, n.º. 2, 5 de febrero de 1915, p. 2. Joaquín SÁNCHEZ DE TOCA, “Después de la paz”, *España*, n.º. 7, 12 de marzo de 1915, pp. 3-4. Santiago RAMÓN Y CAJAL, Santiago, “Después de la paz”, *España*, n.º. 3, 12 de febrero de 1915, p. 5. RODRÍGUEZ CARRACIDO, “Después de la paz”, *España*, n.º. 4, 19 de febrero de 1915, p. 5. Juan MADINAVEITIA, “Después de la paz”, *España*, n.º. 5, 26 de febrero de 1915, p. 2. Ramón TURRÓ, “Después de la paz. I”, *España*, n.º. 9, 26 de marzo de 1915, p. 2; y “Después de la paz. II”, *España*, n.º. 10, 2 de abril de 1915, p. 2.

²⁴ Armando PALACIOS VALDÉS, “Después de la paz”, *España*, n.º. 6, 5 de marzo de 1915, p. 2. Antolín LÓPEZ PELÁEZ, “Después de la paz”, *España*, n.º. 8, 19 de marzo de 1915, p. 8. Luis CALPENA, “Después de la paz”, *España*, n.º. 11, 9 de abril de 1915, p. 2.

La contienda volvió a suscitar el interés de Ortega por el socialismo, especialmente en lo relativo a la tensión nacionalismo/internacionalismo. García Morente abrió esta cuestión al noticiar el voto favorable de la minoría socialista a los créditos extraordinarios para la guerra aprobados en el Reichstag el 4 de agosto de 1914, pese a la oposición de Rosa Luxemburgo y Liebknecht. Según García Morente, esta victoria de la facción revisionista se debía a la participación de los trabajadores en y del desarrollo económico alemán. La brecha abierta por los pacifistas se agrandaría. Cuando un año después el Reichstag solicitó un nuevo empréstito, *España* informaba del voto a favor de los socialistas por escaso margen²⁵.

El 1º. de mayo brindó la ocasión para evaluar la cuestión del internacionalismo obrero. La contienda, pensó Ortega, vino a quebrarlo:

Este año la fiesta obrera internacional se ha roto. Vueltos al seno de la madre tierra que los produjo, vivirán este día unidos pobres y ricos dentro de las trincheras en Francia, en Bélgica, en Polonia, en Galitzia. Una buena lección para que los trabajadores aprendan que las cosas no son tan sencillas como supone Carlos Marx. Ni mucho menos como las dicen los agitadores en sus discursos bárbaros y sin veracidad²⁶.

No obstante, auguró la persistencia del “torrente societario” sobre las constituciones y la reorganización teórica del socialismo en la postguerra. Aún no habiendo conseguido evitar el desastre bélico, reconoció que “no habrá quien quite de la conciencia europea el recuerdo de haber mirado un instante al socialismo como capaz de salvar la sociedad”.

Una tesis análoga mantuvo Olariaga. La solidaridad y el cosmopolitismo desaparecieron porque el marxismo involucró al movimiento obrero en un proceso fatal, despreciando la idea nacional. De ahí la apuesta por el internacionalismo y el fracaso ante la Iª. GM cuyos móviles nacionales parecían indiscutibles. Arquistáin reconoció que “un asesino abrazo de odio” unía la fiesta de los trabajadores, pero ello no suponía el hundimiento del internacionalismo. Los partidos socialistas europeos condenaron la agresión, salvo la minoría alemana, frente a lo cual reaccionaron defendiendo su nación y la paz internacional. Cerró la celebración de la efemérides Luzuriaga. La democracia social solicitaba justicia en la

²⁵ Manuel GARCÍA MORENTE, “El socialismo alemán y la guerra”, *España*, n.º. 8, 19 de marzo de 1915, p. 2. S.F., “Vida extranjera. Los socialistas alemanes disputan”, *España*, n.º. 49, 30 de diciembre de 1915, p. 3.

²⁶ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “La fiesta del trabajo. Pensamientos para mañana”, *España*, n.º. 14, 30 de abril de 1915, p. 4.

redistribución de la riqueza y equidad en el reparto de bienes culturales. La escuela experimentaría una acentuación de la nacionalidad y una mayor participación de las asociaciones profesionales y sindicales²⁷.

Sobre la postura del socialismo español escribió Pablo Iglesias, quien criticó la neutralidad y entendió la guerra como una pugna entre desposeídos y poseedores, y de éstos entre sí. López Baeza informó de la adhesión del Partido Socialista a la causa aliada. En este contexto, la revista prestó atención a las transformaciones sociales y a las respuestas del socialismo. Inglaterra constituyó el modelo de cambio social y económico: Maeztu, Bernard Shaw y las reseñas sobre Lloyd George resaltaban el pragmatismo reformista que, sin duda, agradaba al semanario y a su director. No obstante, Fernando de los Ríos alertó sobre la peligrosa acomodación del socialismo al admitir el Estado demandas antes exclusivas del movimiento obrero, más por la urgencia en la victoria que por justicia. Esa utilización del socialismo, decía Olariaga, no haría feliz a ningún socialista porque “el socialismo nunca fue querido para organizar la muerte, sino para organizar la vida” y todas esas medidas tendían a perpetuar lo fundamental de la vieja organización económica²⁸.

Pero, en definitiva, el tema que Ortega había recuperado fue la debilidad del internacionalismo. Si años antes en “Miscelánea socialista”²⁹ (1912) procuró deconstruir los postulados marxistas del internacionalismo obrero, el campo de batalla vino a darle la razón desde el punto de vista de los hechos. La derrota del pacifismo ante la cruda realidad nacional impuesta por las armas se personificó en distintas figuras del socialismo europeo tales como Wells, Liebknecht, Cohen, Sembat y Briand³⁰. Y no sólo eso. La contienda ahonda las dudas de

²⁷ Luis OLARIAGA, “La nación y la economía del obrero”; Luis ARAQUISTÁIN, “Nacionalismo e internacionalismo”; Lorenzo LUZURIAGA, “El socialismo y la escuela”, *España*, n.º. 14, 30 de abril de 1915, pp. 5-6.

²⁸ Pablo IGLESIAS, “La guerra y España”, *España*, n.º. 22, 25 de junio de 1915, p. 5. “Las futuras Cortes”, *España*, n.º. 51, 13 de enero de 1916, p. 7. A. LÓPEZ BAEZA, “El próximo congreso del Partido Socialista”, *España*, n.º. 39, 21 de octubre de 1915, p. 2. S.F., “De la semana”, *España*, n.º. 41, 4 de noviembre de 1915, p. 4. Ramiro DE MAEZTU, “Los principios gremiales: limitación y jerarquía”, *España*, n.º. 15, 7 de mayo de 1915, p. 2. “Guerra y solidaridad. I”, *España*, n.º. 19, 4 de junio de 1915, p. 2. “Guerra y solidaridad. II”, *España*, n.º. 20, 11 de junio de 1915, p. 2. S.F., “Lloyd George y los germanófilos”, *España*, n.º. 20, 11 de junio de 1915, p. 10. Bernard G. SHAW, “El talón de Aquiles del militarismo”, *España*, n.º. 23, 2 de julio de 1915, p. 9. S.F., “Figuras contemporáneas. Lloyd George”, *España*, n.º. 33, 9 de septiembre de 1915, p. 7. Fernando DE LOS RÍOS URRUTI, “La faz conservadora del socialismo. Revelaciones de la guerra”, *España*, n.º. 38, 14 de octubre de 1915, p. 2. Luis OLARIAGA, “Socialismo de Estado y socialismo democrático”, *España*, n.º. 45, 2 de diciembre de 1915, pp. 3-4.

²⁹ X, 200-206.

³⁰ S.F., “Figuras contemporáneas. Heriberto Jorge Wells”, *España*, n.º. 24, 29 de julio 1915, p. 9. S.F., “Figuras contemporáneas. Carlos Liebknecht”, *España*, n.º. 28, 5 de agosto 1915, p. 3. S.F., “Figuras contemporáneas. Marcel Sembat”, *España*, n.º. 36, 30 de septiembre 1915, p. 5.

Ortega hacia el internacionalismo político, del que el socialista era tan sólo una expresión. Nada era casual. Obedecía a un momento en el que la idea nacional adquirió un prioritario y profundo significado *circunstancial* con la aparición de *Meditaciones del Quijote*. A finales de año, hizo balance en “La guerra, los pueblos y los dioses”, publicado en la revista *Summa*:

¿Y qué es una nación? ¿Qué es un pueblo? – volvemos hoy a preguntarnos, al ver cómo de entre los escombros del “internacionalismo”, vencido sin combate, se incorpora ese otro poder que separa en trágica pluralidad a los hombres³¹.

Una nación, responde Ortega, es “una manera de pensar”, manifestada en un ideario y una mitología: las ideas y creencias básicas del grupo humano. El episodio bíblico de la Torre de Babel identifica el origen de la diversidad humana en la confusión de lenguas. Y, añade, siendo el lenguaje producto inmediato de la conciencia, las lenguas proceden de la pluralidad del pensamiento. Comunidades, razas, pueblos o naciones que discrepen en lo fundamental, al romper la unidad del pensamiento, sea la creencia en un Dios o una idea, viven lingüística e ideológicamente incomunicadas. De esta forma, la guerra opuso la indiscutible realidad nacional frente a las aspiraciones internacionalistas.

El debate reformista

Las armas estaban provocando reajustes ideológicos y tácticos en el socialismo y algo similar ocurría *mutatis mutandi* en el liberalismo de nuestro país, además sumido en plena crisis del turno. Ortega participó en el esfuerzo por actualizar el vetusto liberalismo español, pero la aproximación de los reformistas al conde de Romanones le desengañó. Por mucho que se opusiera a esta táctica en la Junta Nacional del PR, Melquíades Álvarez la confirmó en un discurso el 1 de mayo³². Al publicarlo la prensa parcialmente y porque abordaba dos cuestiones internacionales, Portugal y América, no relacionadas directamente con el debate doméstico del PR, Ortega lo elogió. En efecto, la pretendida anexión de la República vecina por España era fruto de la vanidad imperialista. La prudencia aconsejaba hablar de fraternidad, estrechar relaciones económicas y políticas y, desde el mutuo respeto a la independencia y soberanía nacionales, “practicar en alguna fecha una misma política internacional y presentarse mañana ante Europa llevando la voz de Iberia”.

Marcel SEMBAT, “Haced un Rey o, si no, haced la paz”, *España*, n.º. 37, 7 de octubre 1915, p. 8. S.F., “Figuras contemporáneas. Aristides Briand”, *España*, n.º. 41, 4 de noviembre 1915, p. 4.

³¹ I, 412.

³² Manuel TUÑÓN DE LARA, “Estudio...”, ob. cit., pp. IX y X.

Idéntico principio de relaciones *inter pares* debía informar la política iberoamericana mediante la emigración, el comercio y las “grandes Misiones de nuestros pensadores y artistas que den a conocer a España”³³.

En un breve comentario final, lamentó desconocer el texto íntegro de la intervención. La lectura completa desveló otras opiniones con las que estaba en desacuerdo. En primer lugar, no compartía la aceptación resignada por los reformistas de la “apretada, dolorosa y triste” condición del país en el mundo y menos aún que la única política posible fuera, en expresión de Melquíades Álvarez, “lo que quiera Inglaterra”. Esta política de hechos consumados contravenía la ansiada recuperación “de la soberanía sobre nuestros propios destinos”. La segunda cuestión, de carácter interno, la colaboración con el Partido Liberal, enojaba sobremanera a Ortega, máxime cuando Melquíades Álvarez fundaba ese acercamiento en algo tan aparentemente lejano como el “cataclismo europeo” y no en la verdadera reforma del liberalismo³⁴.

A la semana siguiente Zulueta, secretario del PR, defendió la colaboración. Ortega le opuso que un partido no nacía para auxiliar a otro y calificó a Zulueta de filisteo³⁵. La polémica, que probablemente no continuó por la subida de tono, alejó al pensador del PR y redujo sus comentarios políticos en el semanario. Aquello de abandonar la modernización del liberalismo a la mecánica bélica era tan insostenible como un alineamiento incondicional con Inglaterra que malograría la ansiada libertad internacional del país.

Pero no todo fue negativo en tanto el debate alumbra una formulación tolerante de iberismo e hispanoamericanismo que, compartida por Ortega, tuvo continuidad en la revista. En efecto, los artículos de Juan Guixé noticiaron la inestable situación de la República liberal de Portugal, atendiendo en especial al intento de dictadura del general Pimenta de Castro. Se informó sobre las suspicacias levantadas en la prensa lisboeta por la construcción de una iglesia española o el envío de dos buques de la Armada para proteger a los connacionales durante el levantamiento del 15 de mayo. Estos acontecimientos se interpretaron sobre la idea de un iberismo asentado en la inteligencia cultural y el mutuo respeto político³⁶.

³³ José ORTEGA Y GASSET, “Un discurso”, *España*, n.º. 15, 7 de mayo de 1915, p. 3. No se ha incorporado a las *Obras Completas* quizá porque, salvo tres párrafos de Ortega, el resto es transcripción de las referencias de prensa al discurso de Melquíades Álvarez.

³⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Un discurso de resignación”, *España*, n.º. 16, 14 de mayo de 1915, pp. 3-4.

³⁵ Luis DE ZULUETA, “Sobre un artículo de Ortega y Gasset. El problema del Partido Liberal”, *España*, n.º. 17, 21 de mayo de 1915, pp. 3-4. José ORTEGA Y GASSET, “Más literatura resignada”, *España*, n.º. 19, 4 de junio de 1915, p. 3.

³⁶ Juan GUIXÉ, “La situación en Portugal”, *España*, n.º. 2, 5 de febrero de 1915, p. 11; “Etapas dramáticas de la política. La situación de Portugal”, *España*, n.º. 7, 12 de marzo de 1915, p. 10.

Sobre Hispanoamérica no es que el semanario se extendiera precisamente, pero tampoco puede hablarse de olvido teniendo presente que la contienda absorbía las prioridades informativas. En los primeros números, el mismo Ortega protestó por la falta de una política española para América a raíz de la expulsión de un diplomático en el Méjico del general Carranza. Propuso una política de influjo moral y cultural³⁷. Ciertamente que la revista denunció la intervención de Estados Unidos en Méjico –aunque la admitiera como única manera de restaurar el orden–, la dominación económica de Argentina por Inglaterra o la necesidad de reanudar el comercio con Cuba. Pero lo intelectual predominó sobre lo político. En tal sentido, Guixé alertó de la ofensiva lingüística contra el castellano en Puerto Rico. Araquistáin impulsó la creación de una Universidad Hispanoamericana que sirviera de instrumento para canalizar el intercambio cultural y contrarrestar así la creciente influencia anglosajona. La retórica de Guixé, alusiva al “espíritu de la raza”, y la propuesta de Araquistáin levantaron suspicacias por su idealismo; en particular, la creación de una Universidad, que sumó adhesiones y críticas, ignoraba, a juicio de Roberto Blanco Torres, la animosidad cubana contra España³⁸.

Un tercer debate suscitado por los reformistas versaba sobre Gibraltar. Zuñueta planteó la permuta por Ceuta. No se deducirían sino ventajas: para Inglaterra, Ceuta cumpliría la labor de puerto-estación similar al peñón y, para España, se restituiría junto a la soberanía el sentimiento nacional herido, favoreciendo la aproximación popular a la causa aliada y, por ende, reduciendo “de

“Etapas de la política. Una inteligencia con Portugal”, *España* n.º 8, 19 de marzo de 1915, p. 9. “Mirando a Portugal”, *España*, n.º 10, 2 de abril de 1915, p. 2. S.F., “Portugal y España. Cordialidad y no suspicacia”, *España*, n.º 11, 9 de abril de 1915, p. 6. Juan GUIXÉ, “Efemérides de Portugal”, *España*, n.º 17, 21 de mayo de 1915, p. 10. S.F., “Figuras contemporáneas. Bernardino Machado”, *España*, n.º 38, 14 de octubre de 1915, p. 6.

³⁷ José ORTEGA Y GASSET, “Nueva España contra vieja España”, *España*, n.º 4, 19 de febrero de 1915, p. 3.

³⁸ Juan GUIXÉ, “La vida de España en América. El castellano en peligro”, *España*, n.º 8, 19 de marzo de 1915, p. 6. S.F., “Méjico. La espada yanki”, *España*, n.º 9, 26 de marzo de 1915, p. 5. S.F., “Imperialismo hispano-americano”, *España*, n.º 19, 4 de junio de 1915, p. 5. Juan GUIXÉ, “La vida de España en América”, *España*, n.º 20, 11 de junio de 1915, p. 2. Luis ARAQUISTÁIN, “Llamadas a la acción. Sobre una Universidad hispanoamericana”, *España*, n.º 24, 9 de julio de 1915, p. 2. V. D. BÁEZ, “Sobre una Universidad hispanoamericana”, *España*, n.º 26, 22 de julio de 1915, p. 2. Hipólito GONZÁLEZ REBOLLAR, “Sobre una Universidad hispanoamericana”, *España*, n.º 28, 5 de agosto de 1915, p. 2. R. LEVELLIER, “El rey habla de América, de la guerra, del socialismo y del resurgimiento español”, *España*, n.º 32, 2 de septiembre de 1915, p. 3. S.F., “Figuras contemporáneas. Teodoro Roosevelt. Woodrow Wilson”, *España*, n.º 32, 2 de septiembre de 1915, p. 4. Roberto BLANCO TORRES, “Desde La Habana. Sobre la fraternidad hispano-americana”, *España*, n.º 36, 30 de septiembre de 1915, p. 6. S.F., “Problemas nacionales. El *modus vivendi* con Cuba”, *España*, n.º 36, 7 de octubre de 1915, p. 6. S.F., “Relaciones hispano-argentinas”, *España*, n.º 36, 7 de octubre de 1915, p. 8. S.F., “La reconquista de América”, *España*, n.º 46, 9 de diciembre de 1915, p. 2.

una manera honrosa nuestros compromisos y obligaciones en Marruecos". La propuesta había sido expresada en numerosas ocasiones por Gumersindo de Azcárate y éste respondió a la invitación de la revista, confirmando la oportunidad de la permuta. Si Zulueta concluía su artículo augurando que el porvenir encargaría a Inglaterra "la gran misión de garantizar en el mundo el derecho y la libertad de las naciones", Azcárate, "anglófilo de toda la vida", calificó a Inglaterra de "nación admirable, modelo en el régimen parlamentario y en el desarrollo de las libertades públicas". A esta anglofilia del semanario, nada disimulada e interesada desde el punto de vista territorial, cooperó por esas mismas fechas Luis Araquistáin con un artículo ensalzador del Secretario del Foreign Office, a quien Ortega elogió sin mentarlo expresamente. También el semanario rebatió la demagogia nacionalista de los anglófobos³⁹.

Por último, Plá identificó en Inglaterra una corriente de opinión contraria a la ocupación de la colonia. Plá concluyó que una revisión de los valores militares gibraltareños a la luz de la guerra europea facilitaría la solución al problema ya que el Reino Unido se había erigido en "campeón del principio de la integridad nacional"⁴⁰. La permuta territorial defendida por *España*, traspasaría los límites de la prensa a los despachos de las cancillerías. La respuesta negativa procedió tanto de lado español como del *Gibraltar-Ceuta Committee* creado *ad hoc* durante la Iª. GM⁴¹.

La permuta Gibraltar-Ceuta abrió otras posibilidades de compensaciones territoriales. En el número 18, la revista preguntaba "¿Tánger nuestro?"⁴². Pero desplazado el interés al norte de África, le correspondió a Pablo de Azcárate reunir una interesante serie de artículos sobre Tetuán, fruto de un viaje a la zona. Cabe recordar que en "Vieja y nueva política" Ortega había mostrado su oposición a la guerra de Marruecos, por razones éticas, pero, ante todo, porque era un error político basado en "la ignorancia de la realidad nacional, de sus posibilidades actuales, de los medios para poder organizar una mayor potencialidad histórica", por una parte, y del propio Marruecos, por otra⁴³. Con

³⁹ Luis DE ZULUETA, "¿Gibraltar. Un ideal o un sueño?", *España*, n.º 12, 16 de abril de 1915, p. 2. Gumersindo DE AZCÁRATE, "Gibraltar. La opinión del Sr. Azcárate", *España*, n.º 13, 23 de abril de 1915, p. 2. José ORTEGA Y GASSET, "Política de neutralidad. Italia resuelta. *España*, irresoluta", *España*, n.º 8, 19 de marzo de 1915, p. 3. Luis ARAQUISTÁIN, "Perfiles europeos. Edward Grey", *España*, n.º 12, 16 de abril de 1915, p. 3. S.F., "Gibraltar y la irresponsabilidad de los anglófobos españoles", *España*, n.º 20, 11 de junio de 1915, p. 9.

⁴⁰ José PLÁ, "Gibraltar y Ceuta. La opinión de los ingleses. I", *España*, n.º 21, 18 de junio de 1915, p. 2; y "Gibraltar y Ceuta. La opinión de los ingleses. II", *España*, n.º 22, 25 de junio de 1915, p. 2.

⁴¹ Luis LÓPEZ PUERTA, "Gibraltar por Ceuta", *Historia 16*, n.º 135, julio 1987, pp. 24-36.

⁴² S.F., "¿Tánger nuestro?", *España*, 18, 28 de mayo de 1915, p. 5.

⁴³ I, 295-298.

estas premisas, compartidas por los intelectuales del 14, Azcárate criticó la política de ocupación y pacificación seguidas por el gobierno de Madrid y propuso emular el modelo del Protectorado francés. Consideraba de gran importancia el conocimiento de la geografía y de la población. La acción militar, de seguridad, debía compatibilizarse con la labor educativa y con el establecimiento de relaciones económicas estables con los indígenas. Resultaba significativo que, al referirse a este asunto, se empleara el vocablo europeizar en vez de españolizar⁴⁴.

Germanofilia cultural, alidofilia política

La aliadofilia del semanario cada día se hacía más patente. En este sentido, cabe subrayar el tránsito de la adhesión al “Manifiesto de los amigos de la unidad moral de Europa”, que d’Ors ajustó al neutralismo de la primera hora, a otros absolutamente proaliados. El suscrito también por intelectuales catalanes, liderados por Rovira i Virgili, representa un escalón intermedio ya que, aunque extendía la pertenencia a “la República universal del Espíritu”, hacía votos por el triunfo de los “Estados de la Triple Inteligencia”. El “Manifiesto de adhesión a las naciones aliadas”, definitivo como indica su propio encabezamiento, sí fue firmado por los intelectuales de la LEP y *España*, Ortega entre ellos⁴⁵.

El *crescendo* aliadófilo se aprecia no sólo en los manifiestos como la expresión más contundente del mundo de la cultura dirigida a la opinión pública, sino también en el tratamiento que la revista depara a los contendientes, en especial a Alemania, Reino Unido y Francia. Ya vimos cómo Alemania recibió la censura del semanario por la ocupación de Bélgica y por la guerra submarina, o cómo se desvelaron las incoherencias de la socialdemocracia alemana. Se criticó con dureza a los germanófilos más representativos como Benavente y Vázquez de Mella. Pérez de Ayala hizo lo mismo con la propaganda germana, con

⁴⁴ Pablo DE AZCÁRATE, “La acción española en Tetuán. Consecuencias de la ocupación”, *España*, n.º 30, 19 de agosto de 1915, p. 2; “La acción española en Tetuán. Nuestra labor educativa”, *España*, n.º 31, 26 de agosto de 1915, pp. 2-3; “Nuestra acción española en Tetuán. El campo”, *España*, n.º 34, 16 de septiembre de 1915, p. 3; “Nuestra acción española en Tetuán. Conquista y pacificación”, *España*, n.º 35, 23 de septiembre de 1915, p. 8; “Jordana y Lyautey”, *España*, n.º 35, 23 de septiembre de 1915, p. 10; “Nuestra acción española en Tetuán. ¿Se hará algo?”, *España*, n.º 36, 30 de septiembre de 1915, p. 2.

⁴⁵ Eugenio D’ORS *et al.*, “Manifiesto de los amigos de la unidad moral de Europa”, *España*, n.º 2, 5 de febrero de 1915, p. 5. S.F., “Paz en la guerra”, *España*, n.º 3, 12 de febrero de 1915, p. 6. A. ROVIRA Y VIRGILI *et al.*, “Un manifiesto”, *España*, n.º 13, 23 de abril de 1915, p. 10. GUMERSINDO DE AZCÁRATE *et al.*, “Un manifiesto”, *España*, n.º 24, 9 de julio de 1915, p. 6. FRANCISCO SUÑER Y CAPDEVILA *et al.*, “Palabras de otros españoles”, *España*, n.º 36, 30 de septiembre de 1915, p. 2. PEDRO SANGRO Y ROS DE OLANO *et al.*, “Un manifiesto de los católicos”, *España*, n.º 35, 23 de septiembre de 1915, pp. 5-6.

ABC y *El Debate*. Otros prefirieron una explicación ideológica. Unamuno abordó la relación del cristianismo con el nacionalismo alemán y concluyó que éste se sobreponía a aquél. Alemania representaba, a juicio de Guixé, el culto a la fuerza y el militarismo contrarios al derecho internacional y al humanismo clásico. Para Turró, Alemania se había arrogado la representación exclusiva de la cultura superior, de la civilización y de la ciencia, desdeñando la herencia grecolatina y la cooperación moderna entre los pueblos. Chesterton llegó más lejos que nadie al calificar a la alemana como civilización de segunda clase⁴⁶.

En el imaginario de la revista, Inglaterra representaba el polo opuesto al Reich alemán. Melquíades Álvarez ofreció “lo que quiera Inglaterra” e igualmente sabemos de los elogios de Zulueta y Azcárate. Pérez de Ayala intentó desmontar la creencia “hispanófila” en responsabilizar a Inglaterra de la decadencia y de la pérdida de las últimas colonias, interpretación muy arraigada en la psicología colectiva de los españoles; ensalzó la capacidad económica de Lloyd George, superior a la alemana, para financiar la guerra mediante la emisión de deuda pública. Julio Huiades continuó esta línea anglófila al comparar los imperialismos alemán, carente de sentido político y basado en el solo empleo de la fuerza, e inglés, superior éticamente, más pacífico y respetuoso con la idiosincrasia de los colonizados. Inglaterra era el paladín de los pueblos libres al fundamentar su poderío sobre la libertad de los mares y en la defensa del *balance of power* continental⁴⁷.

No obstante, hubo quienes efectuaron un esfuerzo de objetividad y equidistancia. Luzuriaga consideró complementarios los sistemas educativos alemanes y británicos. Un conciliador Rodríguez Pinilla mantuvo que la contienda traería una síntesis, cualquiera fuese el vencedor, entre el liberalismo inglés y el estatismo alemán⁴⁸.

⁴⁶ S.F., “Alemania en el Ateneo”, *España*, n.º 3, 12 de febrero de 1915, p. 3. S.F., “A la última sobremesa”, *España*, n.º 9, 26 de marzo de 1915, p. 5. S.F., “Apostillas”, *España*, n.º 9, 26 de marzo de 1915, p. 8. S.F., “La oratoria de Mella juzgada por los alemanes”, *España*, n.º 26, 22 de julio de 1915, p. 9. Ramón PÉREZ DE AYALA, “Apostillas. Los hijos de San Pedro”, *España*, n.º 19, 4 de junio de 1915, p. 8; “Apostillas. Sobre la tontería”, *España*, n.º 35, 23 de septiembre de 1915, p. 6. Miguel DE UNAMUNO, “A la Revista cristiana”, *España*, n.º 27, 29 de julio de 1915, p. 27. Juan GUIXÉ, “Los libros”, *España*, n.º 30, 19 de agosto de 1915, p. 9. R. TURRÓ, “La mayor derrota”, *España*, n.º 31, 26 de agosto de 1915, p. 4. G. K. CHESTERTON, “Letras extranjeras. Cómo son los alemanes y por qué hay que vencerlos. (Fragmentos de cartas a un viejo garibaldino)”, *España*, n.º 36, 30 de septiembre de 1915, pp. 9-10.

⁴⁷ Ramón PÉREZ DE AYALA, “Apostillas”, *España*, n.º 13, 23 de abril de 1915, p. 7; “Datos para la historia”, *España*, n.º 21, 18 de junio de 1915, p. 9; “Apostillas”, *España*, n.º 17, 21 de mayo de 1915, p. 9; “Apostillas”, *España*, n.º 18, 28 de mayo de 1915, p. 9. Julio HUIADES, “Ideales en pugna. I”, *España*, n.º 16, 14 de mayo de 1915, p. 2; “Ideales en pugna. II”, *España*, n.º 17, 21 de mayo de 1915, p. 2.

⁴⁸ Lorenzo LUZURIAGA, “La educación pública ante la guerra”, *España*, n.º 48, 23 de diciem-

Si germanofobia y anglofilia discurren en paralelo desde el principio de la publicación, en la fase final de la dirección de Ortega se aprecia un incremento de noticias sobre Francia. Este hecho se hace ostensible a partir del viaje de Melquíades Álvarez a París, en septiembre, que la revista justificó concibiéndolo como un gesto europeizador compartido por la mayoría de la opinión pública. De regreso, Álvarez adelantó el proyecto de una Federación económica de las potencias del Sur de Europa, en respuesta a una hipotética extensión del Zollverein a Austria-Hungría y los Balcanes, de interés para España si no deseaba quedar aislada. En la sección "Figuras contemporáneas" aparecieron Bergson, Sembat, Clemenceau y Briand, por citar los más destacados. Pablo Azcárate elogió el modelo del Protectorado francés y defendió la entrevista entre los generales Jordana y Lyautey, máximos responsables español y francés en Marruecos⁴⁹. Pero fue Corpus Barga el agente intelectual más activo de este giro francófilo. Ya se advierte cuando remite dos artículos desde París, indicando lo que había que aprender de Francia o sobre la heroicidad gala. De mayor interés resultan las entrevistas a personajes franceses. Publicó hasta trece, tres bajo la dirección de Ortega. Obedecen a unas constantes: por una parte, un exordio laudatorio del entrevistado y la exaltación por éste del carácter y la cultura españolas; y por otra, el elogio de la neutralidad, los votos por el relanzamiento de las relaciones hispano-francesas y el mutuo entendimiento y cooperación sobre Marruecos⁵⁰.

Toda esta línea editorial obedecía a la sincera convicción proaliada de la inmensa mayoría de los colaboradores. Pero a Ortega le preocupaba la deriva hacia un alineamiento expreso e incondicional que, involucrándole en uno de los bandos de la opinión pública, terminara por rebajar los propósitos pedagógico-sociales del semanario. Sustancialmente, promovía la recuperación de la

bre de 1915, p. 2. RODRÍGUEZ PINILLA, "¿Ideas o Héroes? También triunfarán los vencidos", *España*, n.º. 34, 16 de septiembre de 1915, p. 2.

⁴⁹ S.F., "España y los demás", *España*, n.º. 36, 14 de septiembre de 1915, p. 2. S.F., "Los intereses de España pueden correr peligro", *España*, n.º. 38, 14 de octubre de 1915, p. 6. S.F., "Figuras contemporáneas. Enrique Bergson", *España*, n.º. 34, 16 de septiembre de 1915, pp. 8-9. S.F., "Figuras contemporáneas. Marcel Sembat", *España*, n.º. 36, 30 de septiembre de 1915, p. 5. S.F., "Figuras contemporáneas. Jorge Clemenceau", *España*, n.º. 40, 28 de octubre de 1915, p. 5. "Figuras contemporáneas. Arístides Briand", *España*, n.º. 41, 4 de noviembre de 1915, p. 4. Pablo DE AZCÁRATE, Pablo de, "Jordana y Lyautey", *España*, n.º. 35, 23 de septiembre de 1915, p. 10.

⁵⁰ CORPUS BARGA, "De un español en París. Anécdotas sumergibles", *España*, n.º. 36, 14 de septiembre de 1915, p. 3; "De un español en París. El sentido de la heroicidad", *España*, n.º. 40, 28 de octubre de 1915, pp. 3-4. "Los personajes de Francia hablan de España. I. Visita al exministro Sr. Leyques, Presidente de la Comisión de Estado", *España*, n.º. 49, 30 de diciembre de 1915, pp. 4-5. "Los personajes de Francia hablan de España. II. Visita al académico Sr. Deschanel, Presidente del Congreso de los Diputados", *España*, n.º. 50, 6 de enero de 1915, pp. 6-8. "Los personajes de Francia hablan de España. Visita a D. Luis Barthou, expresidente del Consejo", *España*, n.º. 51, 13 de enero de 1915, pp. 11-12.

libertad en la acción exterior mediante la neutralidad activa, sobre el presupuesto de la oportunidad de regeneración nacional que brindaba el conflicto. Era un proyecto nacional e internacional más acorde con la condición de intelectual ajeno al partidismo, por un lado, y con las posibilidades reales del país, por otro.

No pasó desapercibido ese nada fácil equilibrio del pensador ante una opinión pública polarizada en filias y fobias. Pérez de Ayala censuró públicamente a Ortega, acusándole de sumir a sus lectores en una “suspensión de juicios” desde el inicio de la contienda. Salvador de Madariaga cuestionó la capacidad de Ortega para sobrellevar el arduo trabajo de la dirección, aunque le reconociera como el *spiritus rector* de la revista. A estas críticas, debe agregarse el déficit del semanario que obligó a buscar apoyo financiero en las embajadas inglesa y francesa. Araquistáin se ocupó del asunto⁵¹.

A mediados de año, coincidiendo con las desavenencias dentro del PR, Ortega inicia un paulatino alejamiento del semanario y elude cualquier polémica política o periodística. Aprovecha el verano para viajar por la Península, una de sus grandes pasiones. La observación del paisaje que discurre a través de la ventanilla del ferrocarril, le invita a reflexionar sobre la *circunstancia* humana, ensayando su personal *perspectiva* de la realidad. Al comprender la vida como viaje, hace propia la herencia cervantina e ilustrada, del noventa y ocho también. Publica sus “Notas de andar y ver”, ejecutivas de su pensamiento circunstancial y perspectivista, algunas de las cuales reaparecerán en *El Espectador*, por aquellas fechas en proyecto⁵².

Aún le restaba por publicar algunos pequeños ensayos⁵³, porque con los dedicados al cambio del gobierno Dato por el de Romanones, a fin de año, y con “Una manera de pensar” culmina sus comentarios políticos en *España*⁵⁴. El úl-

⁵¹ Ramón PÉREZ DE AYALA, en *Iberia* el 29-V-1915, citado en Fernando DÍAZ-PLAJA, *Francófilos y germanófilos*. Barcelona: Dopesa, 1973, p. 53. MADARIAGA, “Introducción...”, ob. cit., p. VI. MONTERO, “La financiación...”, ob. cit., pp. XIX-XXI.

⁵² José ORTEGA Y GASSET, “Cuadros de viaje. ¡Se van, se van!”, *España*, n.º. 33, 9 de septiembre de 1915, pp. 3-4. “Unas notas de andar y ver”, *España*, n.º. 34, 16 de septiembre de 1915, pp. 4-5. “Unas notas de andar y ver. Vaga opinión sobre Asturias”, *España*, n.º. 42, 11 de noviembre de 1915, pp. 3-4. “Unas notas de andar y ver. Vaga opinión sobre Asturias”, *España*, n.º. 43, 18 de noviembre de 1915, pp. 3-4. “Unas notas de andar y ver. Vaga opinión sobre Asturias”, *España*, n.º. 50, 6 de enero de 1916, pp. 3-4. “Unas notas de andar y ver. Vaga opinión sobre Asturias”, *España*, n.º. 51, 13 de enero de 1916, p. 6.

⁵³ José ORTEGA Y GASSET, “Cervantes, plenitud española”, *España*, n.º. 67, 7 de mayo de 1916, pp. 10-11. “La Cátedra de Literaturas neolatinas modernas”, *España*, n.º. 68, 14 de mayo de 1916, p. 12. “Nada moderno y muy siglo XX”, *España*, n.º. 79, 28 de julio de 1916, pp. 5-6. “Mauricio Maeterlinck”, *España*, n.º. 99, 15 de diciembre de 1916, p. 8.

⁵⁴ José ORTEGA Y GASSET, “El gobierno que se ha ido”, *España*, n.º. 47, 16 de diciembre de 1915, p. 3. “El gobierno que ha venido”, *España*, n.º. 48, 23 de diciembre de 1915, pp. 3-4.

timo de ellos, servido en dos entregas, cierra la presente etapa de su pensamiento internacional. Reviste un carácter solemne, testamentario, a causa de un perceptible hartazgo hacia la polémica en la que se ve desagradablemente envuelto. Si el *Kölnische Volkszeitung* y la prensa de derechas en España le presentan como un germanófilo, para *Le Petite Gironde* estaríamos ante un germanófilo. A esta confusión se llega porque el pensador no oculta, a la vez que la defensa de una alianza política con Inglaterra, su deuda con la cultura germana. Sin embargo, una opinión pública extraordinariamente fracturada no admitía matices. No era una actitud nueva, ni ocasional, que pretendiera sólo una superioridad teórica que le elevara sobre cualquier opción partidista. La distinción entre una Alemania cultural y otra política, opuestas, que aceptaba y repudiaba, databa de sus viajes de estudios (1905-1907), desarrollada en textos como “Las dos Alemanias” o “La solidaridad alemana”⁵⁵, ambos de 1908.

Ante este panorama, el intelectual, a juicio de Ortega, debe preservarse de las pasiones bélicas: “cuando las armas resuenan deben callar las plumas”; si bien llega a disculpar a quienes “envían a sus hijos y hermanos a las trincheras”, nunca comprenderá el belicismo de quienes gozan la paz. El profesorado alemán quebró ese ideal a la firma de “aquel lamentable documento que en el día de la paz, que es el día de la razón, reelerán muchos de ellos con vergüenza y dolor”. Se refería a la “Explicación de la Universidad del Reich alemán”, suscrita el 23 de octubre de 1914 por una gran parte de la comunidad académica⁵⁶. Después, reaccionaron “todas las musas europeas y americanas”, con una inédita y grave consecuencia:

Por vez primera ha faltado en Europa esa exigua minoría de hombres en quienes, a la hora de la pasión, la ceguera y el torbellino, parece localizarse la conciencia serena de los intereses continuos humanos frente a los intereses transitorios de un pueblo o grupo de pueblos, hombres cuyo silencio, por decirlo así, activo ponía algún freno a los frenesíes que en él veían como anticipados sus remordimientos⁵⁷.

Por esta razón dice sentirse obligado a abandonar el ideal del intelectual y escribir lo estrictamente necesario sobre el conflicto, con cuatro fines: protestar contra la repugnante división entre germanófilos/aliadófilos, orientar la opi-

⁵⁵ X, 22-30.

⁵⁶ K. Fritz RINGER, *El ocaso de los mandarines alemanes. La comunidad académica alemana, 1890-1955*. Barcelona: Pomares-Corredor, 1995, p. 177.

⁵⁷ José ORTEGA Y GASSET, “Una manera de pensar. I”, *España*, n.º. 37, 7 de octubre de 1915, p. 3.

nión pública “sobre hechos y situaciones de esta guerra, sin meterse frívolamente a componer esquemas históricos”, hacer constar que España, desde el 98, se mueve en la órbita francesa e inglesa, y aprovechar la guerra para reorganizar el país y “nacionalizar” un ejército que vivía al margen de la sociedad española.

En el segundo artículo, aclara su opinión a requerimiento de sus maestros alemanes “a quienes debo casi todos mis pensamientos”. En especial, hubo de tener muy en cuenta a Hermann Cohen y Paul Natorp, neokantianos con quienes amplió estudios en Marburgo. De implacables detractores del imperialismo guillermino pasaron a la defensa de la superioridad espiritual germana en *Sobre el carácter propio del pueblo alemán* (1914) y *La hora de los alemanes* (1915), respectivamente. Una reseña en *España* aireó las contradicciones del primero de ellos⁵⁸. Ortega, pese a estos precedentes y su reconocida promoción del pensamiento germano, afirma coincidir “con los que desean vivamente el triunfo de los aliados”, y pasa a analizar en sus particulares 17 puntos de vista las causas de la guerra, los países contendientes y el papel internacional de España.

No existe en la conciencia europea, a su juicio, una condena clara e inequívoca de la guerra. Tampoco es un conflicto entre culturas, tesis alentada por los contendientes y acogida por muchos escritores de *España*; los móviles obedecen a intereses económicos que, en el caso alemán, presentan un carácter ofensivo y, en los de Inglaterra y Francia, un carácter defensivo. Además, existe un conflicto étnico entre germanos y eslavos.

Desde el Renacimiento, la cultura europea consiste en la colaboración espiritual entre Francia, Inglaterra y Alemania. No considera que Alemania sea un país antidemócrata, sino representante de la democracia estatista frente a la democracia individualista inglesa. La tragedia de Alemania consiste en que tiene una imperiosa necesidad de expansión, producto de su prepotencia nacional tardía; pero que llegara tarde al reparto colonial, “no quiere decir que tenga derecho a la expansión, porque ello equivaldría a recomenzar la historia, declarando cada cien años al planeta *terra nullius*”.

Dedica los cinco últimos puntos de vista a la política exterior de España en el contexto descrito. Desde las guerras napoleónicas, España no tiene otra alternativa que la alianza con Inglaterra habida cuenta de la situación en el Noroeste africano. España no tiene real independencia, pues ésta es atributo del fuerte y “el síntoma más grave de la situación española es que no haya podido

⁵⁸ Nicolás ABBAGNANO, *Historia de la Filosofía*. Barcelona: Hora, 1982, tomo III, pp. 472 y 475-476. NATORP aún escribiría otros dos libros en los que reincidía en la superioridad alemana: *Gueerra y paz* (1916) y *La misión mundial de los alemanes* (1918). S.F., “Figuras contemporáneas. Hermann Cohen”, *España*, n.º. 34, 16 de septiembre, p. 6.

ni querido intervenir en esta guerra". Con un recurso propio de su potencia literaria, viene a sintetizar su opción:

Decía Averroes que el que quisiera comprar un buen libro debía ir a Córdoba; pero el que quisiera comprar un buen laúd debía ir a Sevilla. Es lástima –añadía– que en Córdoba no haya, a la vez que buenos libros, buenos laúdes. Una cosa así podría yo decir en resumen: tomar el saber de Alemania y el mandar de Inglaterra⁵⁹.

Conclusiones

La dirección de Ortega en *España* fue el reconocimiento al prestigio ganado entre sus contemporáneos no sólo de la Generación del 14, sino también la precedente del 98. En este sentido, constituye un punto de encuentro entre ambas. La experiencia demostró que ese liderazgo no fue indiscutible. A medida que la IªGM avanza y los sectores de la opinión pública enconan sus posiciones, Ortega queda desplazado "ideológicamente" de la dirección. Influiría posiblemente la falta de capacidad de Ortega para dirigir a diario el duro trabajo de la publicación, si otorgamos crédito a Madariaga. Y, por supuesto, contribuyó al fracaso un déficit económico que obligó a buscar la subsistencia en la propaganda aliada. Pero tampoco esto se explicaría sin las previas convicciones de los colaboradores.

Ortega apuesta por una neutralidad activa, opuesta a la oficial, al comprenderla como la regeneración interna aprovechando la coyuntura bélica, presupuesto necesario para una proyección exterior más autónoma. El apoyo político a los aliados, descartando un alineamiento militar para el que España no estaba dispuesta, no debía significar una adhesión incondicional a Inglaterra, órbita en la que junto a Francia, España había de moverse.

La neutralidad así entendida no puede tener cabal comprensión sin el momento "nacional" que vive el pensamiento orteguiano. Las primeras obras filosóficas desarrollan las ideas de *circunstancia* y *perspectiva*, que tenían en la nación su primera idea ejecutiva. No se trataba, obvio es decirlo, de una filosofía "nacional", con un rebaje inaceptable de la Filosofía, con mayúscula, sino de insertar su preocupación por el problema nacional de España en su reflexión, dotándola de un rigor inédito hasta entonces.

Que Ortega erigiera la nación en primera realidad colectiva a la vez que constatará el revés del internacionalismo, no ha de confundirse con una con-

⁵⁹ José ORTEGA Y GASSET, "Una manera de pensar. II", *España*, n.º 38, 14 de octubre de 1915, p. 4.

dena de éste. El internacionalismo era una lícita aspiración hacia la que tendía Europa, como había escrito en “Miscelánea socialista”, pero el socialismo, su principal valedor ideológico, fracasó en la neutralización del conflicto. De ahí la desconfianza hacia el internacionalismo obrero. A la altura de 1915, no había esperanzas en un proyecto político internacional concreto –Ortega hubo de esperar un tiempo hasta entusiasmarse por la Sociedad de Naciones. Por otra parte, tampoco estaríamos ante un nacionalismo agresivo, dado que aquella generación impuso un nuevo estilo caracterizado por el respeto mutuo y el entendimiento internacional. Las relaciones culturales jugarían un papel determinante. Estos principios se advierten claramente en el hispanoamericanismo e iberismo, así como en el trato dispensado a los conflictos de Gibraltar y Marruecos.

Los ideales de democracia, justicia y libertad identifican la aliadofilia de la Generación del 14. La postura de Ortega, al cargar las tintas en los comunes intereses entre España y los aliados, responde más bien a patrones de realismo político avalada históricamente. Es ésta una primera diferencia. La segunda se refiere al aspecto cultural. La acción exterior de España no venía determinada sólo por intereses políticos, sino también por los culturales. Por ello Ortega pagó un elevado tributo: su deuda con el pensamiento alemán y la apología de una alianza política principalmente con Inglaterra se hicieron incomprensibles para unas élites intelectuales y una opinión pública que presentaron el dilema entre bandos contendientes como el único a solventar. La pasión bélica había reducido el intelecto a filias y fobias, de tal forma, que llegó a anularlo. ●

El poder y la autoridad en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset

Cristina Hermida del Llano

ORCID: 0000-0001-8213-3840

Resumen

Los conceptos de poder y autoridad gozan de especial relevancia en el pensamiento jurídico-político de Ortega. A partir de ellos, el filósofo madrileño consigue explicar el funcionamiento de la sociedad, el Estado y el Derecho. En este artículo se analiza el significado orteguiano de ambos términos, tratando de encuadrarlos dentro de un marco filosófico-político amplio. Del mismo modo se examinan los medios e instrumentos de poder de los que hizo uso Ortega a lo largo de su existencia y de qué modo interactúan en su pensamiento los conceptos de poder y autoridad.

Palabras clave

Poder, autoridad, raciovitalismo, influencia, estado

Abstract

The concepts of power and authority play a key role in the legal and political philosophy of Ortega, as they allow the madrileño philosopher to explain the functioning of society, the state, and the law. Here we analyze the significance of both Orteguian concepts within a broad political and philosophical framework. Along the same lines, the means and tools of power that Ortega made use of during his life are examined, as well as how the concepts of power and authority interact in his thinking.

Keywords

Power, authority, raciovitalismo, influence, state

Poder y autoridad constituyen conceptos políticos diferentes¹, aunque es obvio que pertenecen a la misma familia dentro de la Filosofía Política y coinciden en sus fuertes connotaciones emocionales de índole negativa, puesto que a través de ellos se afirma que los individuos intentamos dominar, diseñar o, como mínimo, variar el curso de acción de los demás.

¹ Son muchos los que se han ocupado de delimitar las diferencias entre el poder y la autoridad. Es célebre la distinción entre dominación y poder que hace Max Weber. El poder lo define como la "probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad. Por dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas". De este modo, asocia la autoridad a la idea de legitimación, a la capacidad de despertar obediencia en otros. *Við.* Max WEBER, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (1922), vol. I. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, segunda ed. 1964, p. 43. Sobre la distinción entre poder y autoridad, *við.* D. D. RAPHAEL, *Problemas de filosofía política*. Madrid: Alianza Universidad Textos, 1989, pp. 77-86.

Cómo citar este artículo:

Hermida del Llano, C. (2004). El poder y la autoridad en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (8/9), 133-148.
<https://doi.org/10.63487/reo.685>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 8/9. 2004
 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

No es de extrañar, por tanto, que un intelectual comprometido como lo fue Ortega y Gasset² se preocupara de estos temas analizándolos desde una triple perspectiva: crítica, moral y utópica, sin perder de vista el dato de su necesaria contextualización. Es decir, Ortega se adentra en estas categorías, fundamentalmente, a partir de las circunstancias histórico-sociales españolas pasadas y presentes de su tiempo. Como Arriola ha apuntado: “Don José, como tantos otros españoles sufrió la inestabilidad política, la decadencia de su país como imperio, la dictadura de Primo de Rivera, la monarquía de Alfonso XIII, la aventura y desventura de la República española en el periodo 1931-1936, y desde luego también sufrió la dramática Guerra Civil (que duró casi tres años y cuyas secuelas fueron muy dolorosas) y sus consecuencias: una dictadura autoritaria que asoló la población y que hizo callar durante largo tiempo a figuras prominentes de las artes, las humanidades y las ciencias en España”³.

Cuando uno se acerca a la figura de Ortega es importante no caer en la trampa, como ha llamado la atención J. Marías, “de estudiar la figura de un político –ni siquiera de un político con ideas–, sino *el pensamiento político de un filósofo*”⁴, que apostó con firmeza por la filosofía del “raciovitalismo”, partiendo del hecho de que cualquiera que sea la idea que el hombre tenga de la razón, no tiene más remedio que admitir que la razón se halla siempre incardinada en su vida humana. De ahí que la vida la conciba como una entidad que se vale necesariamente de la razón aun cuando parece que aquélla se comporta de un modo irracional o irrazonable. Ortega precisa muy bien en qué consiste aquélla: “Yo soy yo y mi circunstancia. [...] El hecho radical, el hecho de todos los hechos –esto es, aquel dentro del cual se dan todos los demás como detalles e ingredientes de él–, es la vida de cada cual. Toda otra realidad que no sea la de mi vida es una realidad secundaria, virtual, interior a mi vida, y que en ésta tiene su raíz o su hontanar. Ahora bien: mi vida consiste en que yo me encuentro forzado a existir en una circunstancia determinada. No hay vida en abstracto. Vivir es haber caído prisionero de un contorno inexorable. Se vive aquí y ahora. La vida es, en este sentido, absoluta actualidad. [...] Mi incesante batalla contra el utopismo no es sino la consecuencia de haber sorprendido estas dos verdades: que la vida –en el sentido de vida humana, y no de fenómeno biológico– es el hecho radical, y que la vida es circunstancia. Cada cual existe náu-

² Recomiendo la lectura de Vicente CACHO VIU, *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

³ Juan Federico ARRIOLA, *La libertad, la autoridad y el poder en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 68.

⁴ Vid. Julián MARÍAS, “Prólogo”, en Francisco LÓPEZ FRÍAS, *Ética y Política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*. Barcelona: Biblioteca Universitaria de Filosofía / 4 Promociones Publicaciones Univesitarias, 1985 (segunda ed.), p. XI.

frago en su circunstancia. En ella tiene, quiera o no, que bracear para sostenerse a flote.

Siendo, pues, la vida en su sustancia misma circunstancial, es evidente que, aunque creamos lo contrario, todo lo que hacemos lo hacemos *en vista de las circunstancias*⁵. De este modo la circunstancia no sólo no puede ser ignorada sino que tampoco se puede falsificar: no queda alternativa, hay que asumirla de una u otra manera. Como precisa López Frías: “No otra cosa es la *Razón vital* –aprehensión de la realidad en sus propias conexiones, según expresión acuñada por Marías– que incluye la *Razón histórica* cuando se interpreta desde el punto de vista de la colectividad.

La obra de Ortega está referida de forma total al núcleo de este pensamiento filosófico, como la necesidad de hacer algo ante la inexorable circunstancia, inseguridad, peligro, no saber a qué atenerse, proyecto, futuro, desarrollo y potenciación de la vida individual y la vida social, etc.”⁶

Pues bien, por sentirse el pensador madrileño preso de la circunstancia histórico-española que le toca vivir, ésta necesariamente “influye” en él. Paralelamente, no cabe duda de que Ortega “influye” de un modo decisivo en el devenir histórico de su patria, por la que siempre sintió un profundo amor. El profesor Abellán lo ha ilustrado muy bien en su libro *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, al documentar de qué forma tan decisiva afectó su pensamiento durante la transición democrática tras la muerte de Franco en 1975, aun habiendo transcurrido veinte años desde su fallecimiento. En este sentido mantiene con agudeza el autor que “Ortega recupera la figura del Cid Campeador, ganando batallas tras su muerte”⁷.

Al adentrarse en la conocida distinción elaborada por Ortega entre ideas y creencias, que dejó desarrollada con enorme claridad en su ensayo titulado precisamente bajo este rótulo⁸, uno descubre que el filósofo madrileño pretende “influir” en otros a partir de las “ideas”, desde luego, no a partir de las “creencias”. La razón la brinda Ortega cuando exclama: “Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Vivimos de ellas y, por lo mismo, no solemos pensar en ellas. Pensamos en lo que nos es más o menos cuestión. Por eso decimos que *tenemos* estas o las otras ide-

⁵ VI, 347-348.

⁶ Francisco LÓPEZ FRÍAS, *Ética y Política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 352.

⁷ Vid. José Luis ABELLÁN, *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*. Madrid: Espasa Calpe, 2000. El autor explica muy bien en el “Prólogo” a dicha obra cómo Ortega es uno de esos grandes personajes históricos que se convierte en protagonista indiscutible para las vidas de muchos ciudadanos, pp. 13-15.

⁸ V, 379 y ss.; VI, 13-15, 18 y 61.

as, pero nuestras creencias, más que tenerlas, las somos”⁹. Mientras las ideas emergen de una vida humana que las precede y se llega a ellas en virtud de actos específicos de pensamiento; por su parte, las creencias se encuentran ya en nosotros, constituyendo la substancia de nuestra vida. Con palabras de Ferrater Mora: “Las creencias se hallan tan profundamente arraigadas en nosotros que nos resulta difícil, si no imposible, distinguir entre nuestras creencias acerca de la realidad y la misma realidad para la cual y en vista de la cual estas creencias existen”¹⁰. A la vista de esta diferenciación, se puede constatar que Ortega formula, produce, examina, discute o niega pensamientos e ideas más que creencias¹¹. Y es obvio el motivo: porque las creencias constituyen pensamientos en los que estamos, que damos por supuestos y que no ponemos en entredicho ni discutimos. Por tanto, el ilustre pensador con su riqueza de ideas, generosamente plasmadas en numerosos escritos, lo que hace es contribuir y ayudar a “cubrir las fisuras que se abren de continuo en las creencias que constituyen la vida humana”¹², al servirle inexorablemente de fundamento.

Parece así incuestionable que Ortega como filósofo ejerció poder sobre otros, teniendo en cuenta que la influencia representa una de sus más importantes formas de ejercicio¹³. Y es que, como ha llamado la atención García Pelayo, la influencia modifica el comportamiento de los sujetos “sea utilizando un ascendiente de origen afectivo, social o de otra especie del influyente sobre el influenciado, sea mostrándole explícita o implícitamente los obstáculos, inconvenientes, dificultades o incomodidades [...] que derivarían por acción o por omisión de una acción contraria”¹⁴. Pues bien, la influencia y misión intelectual de Ortega no se circunscribió únicamente a la filosofía, y concretamente a la filosofía de cátedra universitaria, sino que abarcó el ámbito más amplio

⁹ *Vid.* VI, 18.

¹⁰ José FERRATER MORA, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix Barral, 1973, p. 84.

¹¹ Como José HIERRO S.-PESCADOR ha observado en su obra *El Derecho en Ortega*. Madrid: Estudios Orteguianos. Ediciones de la Revista de Occidente, 1965: “Razonar y motivar es algo que se hace con pensamientos, ocurrencias, ideas –bien sean originales o recibidas–, y por eso estas las tenemos, mientras que las creencias, por modo opuesto, no las tenemos propiamente, sino que «las somos», pues ellas son la realidad desde la que nosotros motivamos, sostenemos, afirmamos o imponemos nuestras ideas; con las creencias no hacemos nada de esto, más todavía: no hacemos nada en absoluto; ahora bien, todo cuanto hacemos lo hacemos desde ellas, porque en ellas estamos”, (p. 55).

¹² José FERRATER MORA, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, ob. cit., p. 88.

¹³ Félix E. OPPENHEIM es uno de los autores actuales que, desde mi punto de vista, mejor explica el funcionamiento de la influencia como forma de ejercicio de poder; concretamente, en su obra *Conceptos Políticos. Una reconstrucción*. Madrid: Tecnos, 1987, pp. 18-20.

¹⁴ M. GARCÍA Pelayo, *Obras completas*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991, pp. 1.859-1.860.

de la crítica social y cultural, teniendo siempre muy presentes los acontecimientos que afectarían directa o indirectamente a su circunstancia vital. En modo alguno se puede sostener que el intelectual madrileño hiciera uso de la coacción o del castigo a través de su filosofía, nada más lejos de esto. Todo lo contrario. Ortega con su pensamiento influye, sin premeditación, lo quiera o no, en los otros, invitando a menudo a la reflexión, a la recapitación. Como ha precisado Ferrater Mora: "Ortega aspiraba a inyectar en la cultura española un componente del que se hallaba harto menesterosa: la reflexión"¹⁵.

Las armas de su poder descansan en no renunciar nunca a la verdad y por ello en no dejar nunca de ser independiente. Ello convierte al filósofo, a juicio de Ortega, en un hombre verdaderamente sincero, audaz e "imprevisible". Como el propio filósofo madrileño manifestó: "El intelectual sólo puede ser útil como intelectual, esto es, buscando sin premeditación la verdad o dando cara a la arisca belleza [...] El intelectual no puede ser en ninguna acepción hombre de partido y, a la larga, el público sólo respeta y cultiva al escritor de quien no sabe *a priori* cómo va a pensar o sentir de una cosa"¹⁶. Es precisamente esa independencia, ese amor a la verdad, a no traicionarse a sí mismo, con un talante análogo al de Sócrates, lo que le conducirá entre los años treinta y tres y treinta y cuatro a no publicar por primera vez en su vida en la prensa diaria. Y no fue en modo alguno falta de interés por la situación social y política española de entonces sino, más bien al contrario, un sentimiento profundo de angustia y desolación.

Cuestión distinta es la de si Ortega como filósofo no sólo tuvo y ejerció poder sino si además tuvo autoridad. Parto aquí de que el poder y la autoridad no tienen porqué siempre coincidir, tesis que veremos más adelante no comparte, sin embargo, Ortega. Nos encontramos ante un filósofo e intelectual que goza irremediamente de autoridad moral. En mi opinión, siguiendo la clasificación tripartita de Weber¹⁷, su fuente de autoridad se basa en el carisma que le acompañó indiscriminadamente a lo largo de su vida. A propósito de la autoridad carismática, ha explicado Raphael: "Tal y como Weber emplea el término, significa aquella autoridad basada en la posesión de cualidades personales excepcionales que ocasionan que una persona sea aceptada como líder. Puede tratarse de virtudes piadosas, que conceden a su poseedor una au-

¹⁵ José FERRATER MORA, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, ob. cit., p. 30.

¹⁶ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1994, nota 47, p. 13.

¹⁷ Max Weber ha elaborado una conocida clasificación tripartita de la autoridad o dominio (*Herrschaft*), que diferencia entre la legal-racional, la tradicional y la carismática. La autoridad o dominio aparece ligada en su pensamiento a la idea de legitimación, a la capacidad de despertar obediencia en otros.

toridad religiosa; o de cualidades como el heroísmo, la capacidad intelectual o la elocuencia, que despiertan una devoción leal en la guerra, en la política o en cualquier otra actividad”¹⁸. Lo verdaderamente relevante aquí de la autoridad carismática, de la que creo hizo gala Ortega, es que por gozar de este tipo concreto de autoridad, tiene “el poder o la capacidad para exigir obediencia por el hecho exclusivo de que sus seguidores piensan que tiene derecho a ello”¹⁹. Por sus excepcionales cualidades personales, Ortega se encuentra legitimado y respaldado socialmente. Del mismo modo, por gozar precisamente de autoridad carismática, parece indiscutible que es un filósofo que también tiene poder ya que “en el caso de la autoridad carismática, tal reconocimiento es una condición necesaria para la existencia de poder, por lo que aquél que la posee también tiene poder”²⁰. De este modo el ilustre filósofo no sólo tuvo y ejerció poder sino que sus escritos, discursos, conferencias, comentarios... revistieron siempre de una inmensa fuerza y autoridad moral. Pensemos, por poner un ejemplo concreto, en sus célebres discursos en las Cortes Constituyentes que todavía hoy gozan de enorme actualidad. Y ello a pesar de que, cómo Arriola ha observado, Ortega gozara de autoridad en calidad de diputado, pero en cambio no tuviera el poder suficiente para obligar a sus conciudadanos a evitar la cruenta Guerra Civil²¹.

Estamos ante un filósofo que, como hubiera dicho Weber, tiene autoridad y además poder pues la fuente de autoridad de la que se nutre es la del carisma. Su carisma se ponía claramente de manifiesto cuando practicaba su principal afición: la tertulia. A propósito de ello, su hermano Manuel explica que “se dio cuenta Ortega muy temprano de que para difundir una idea entre las gentes no había más remedio que encantarles. Y comenzó muy pronto a llenar con su habla mágica los recintos en que se congregaban los devotos del entendimiento. Eran, primero, auditorios recogidos, gentes del medio universitario y de sus alrededores más afines. La belleza de la dicción soberana de Ortega, lo apretado e incisivo de su clara dialéctica fueron ensanchando los cuadriláteros y atrajeron a ellos a los *dilettanti* del intelecto y fueron acercándose los *snob* de buena ley, graciosos capiruchos de tarde que cubrían sendos rostros femeninos de estimable belleza... Oír a Ortega fue durante algún tiempo grato menester semanal que se aguarda con ilusión. Y el orador va contando a sus gentes el largo idilio del pensamiento”²². El hecho de necesitar la tertulia por su propio

¹⁸ D. D. RAPHAEL, *Problemas de Filosofía Política*, ob. cit., p. 83.

¹⁹ *Ibidem*, p. 84.

²⁰ *Ibidem*, p. 84.

²¹ Juan Federico ARRIOLA, *La libertad, la autoridad y el poder en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 71.

²² Manuel ORTEGA Y GASSET, “Niñez y mocedad de Ortega”, *Clave* (1964), p. 14.

ambiente vital provocará un enorme sufrimiento en Ortega cuando no pueda disfrutar más de ella. Como precisa Abellán: “Entre esas innumerables tertulias gozará de imperecedera fama la que en torno a la *Revista de Occidente* hizo funcional el filósofo en los locales de la publicación desde que se fundara en 1923”²³.

A la obediencia consecuencia del reconocimiento de la autoridad carismática también se la califica como una “obligación debida”. Ahora bien, la palabra obligación no debe ser entendida en el sentido de compulsión o “necesidad” por querer evitar consecuencias negativas, desagradables. La “obligación debida” de obedecer en el supuesto de la autoridad carismática conlleva una verdadera opción o elección. El sentido de la palabra “obligación” es, pues, meramente simbólico o metafórico.

No se puede perder de vista que para el ilustre pensador el hombre es necesariamente libre. Somos, lo queramos o no, “a la fuerza libres”, y este es el sentido justo de la conocida sentencia de Sartre: “Estamos condenados a ser libres”. Ortega insiste así en que, antes que nada, la vida es moral. No está de más apuntar que este aspecto serviría a Aranguren en su *Ética* (1958) para defender la existencia de la “moral como estructura”: “La vida —la vida moral, en cuanto a su «forma»— consiste, como dice Ortega, en «quehacer». Este «hacer-nos» nuestra propia vida, prefiriendo unas posibilidades y postergando otras, poniendo nuestra felicidad en éste o en el otro bien y definiendo así, en cada uno de nuestros actos, según hace notar Zubiri, la figura de nuestra personalidad que un día quedará fijada para siempre en lo que definitivamente hemos querido ser; esto y no otra cosa es la moral como estructura”²⁴. De nuevo, años más tarde, Aranguren en *La ética de Ortega* insiste: “La moral efectivamente no es un «ornamento», una «performance» suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser», porque el hombre, cuando se comporta como hombre, es decir, inteligente y libremente, es siempre, haga el bien o el mal, constitutivamente moral. La moral está así anclada en la realidad misma del hombre”²⁵.

El filósofo madrileño también nos demuestra cómo al fenómeno del poder no cabe atribuirle una connotación puramente negativa, como si con el poder sólo se pudieran producir efectos o resultados negativos, distintos de los que consigue como contrapartida la autoridad. En el caso de Ortega parece obvio que el ejercicio de poder conduce a moralizar a la sociedad, a realizar una ta-

²³ José Luis ABELLÁN, *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, ob. cit., p. 36.

²⁴ José Luis LÓPEZ ARANGUREN, *Ética*. Madrid: Alianza Universidad Textos, quinta reimpresión 1990, pp. 188-189.

²⁵ José Luis LÓPEZ ARANGUREN, *La ética de Ortega*. Madrid: Cuadernos Taurus, tercera ed., 1966, p. 25.

rea educativa y cultural importante. Como ha precisado Alonso Dacal: “La función del hombre selecto no es para Ortega el ejercicio del mando o poder político, sino servir de ejemplo o modelo. Ejemplaridad y docilidad son, respectivamente, la funciones del hombre-noble y del hombre-masa”²⁶. Se convierte así Ortega en modelo de lo que representa una vida noble, caracterizada ésta por la autenticidad, la fidelidad al proyecto vital, el esfuerzo creador.

Ortega como filósofo se mantuvo siempre fiel a un compromiso voluntariamente contraído con el mundo de la educación, la cultura, la ciencia. Buena muestra de ello es su fino talante “europeizante”. Pero, ¿qué significaba para Ortega ser “europeizante”? ¿apostar por la importación pura y simple de costumbre y técnicas extranjeras? Nada de esto. Como Ferrater Mora ha explicado: “A diferencia de otros españoles de su tiempo (y de otros tiempos), Ortega no quedó cegado por la indiscutible brillantez de la revolución industrial moderna, y por eso no creyó que la *mera* introducción de técnicas europeo-occidentales fuese suficiente para restañar todas las heridas españolas. O, si se quiere, acogió con simpatía tales técnicas, pero advirtió que ellas constituían un producto secundario, el feliz resultado de algo mucho más fundamental que las técnicas: la educación, la cultura, la ciencia. La ciencia pura, en particular –incluyendo la filosofía– fue considerada por Ortega como la «raíz profunda» de la civilización europea. [...] Los españoles tienen que dejar de vivir en estado de sonambulismo –o de inconsciencia. Deben rechazar enérgicamente el «adanismo», esto es, el error fatal que consiste en pretender comenzar todo de nuevo sin seriedad intelectual, sin continuidad de propósito, sin cooperación. Sólo a base de disciplina –de disciplina intelectual– llegará a ser España una «posibilidad europea». Pero de este modo España dejará de ser un receptáculo pasivo de ideas y hábitos extranjeros para convertirse en una potente fuente de renovación *de* Europa”²⁷.

Sus ideas sobre la europeización sirven para poner en evidencia que para Ortega mandar no significa convencer, manipular al otro, ni tampoco coaccionar. Vale la pena recordar aquí sus palabras: “Si es el Estado quien practica agresión sobre un grupo social, deja *ipso facto* de ser Estado y se convierte en su contrario: Revolución o Contrarrevolución y golpe de Estado”²⁸. Para él, no lo olvidemos, la libertad y la autoridad son resultados de la vida pública existente en un país, y, además, son recíprocas, “complementarias”. Esto significa que la libertad necesita de la autoridad y viceversa. De otro lado, la fuerza jue-

²⁶ Guillermina ALONSO DACAL, “Epílogo” a la obra de Juan Federico ARRIOLA, *La libertad, la autoridad y el poder en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 111.

²⁷ José FERRATER MORA, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, ob. cit., pp. 38-39.

²⁸ XI, 421.

ga para el pensador madrileño un rol fundamental, desde el momento en que entiende que el Estado y más aún el Derecho tienen que monopolizar el uso de la fuerza en la línea ya defendida por el gran jurista austriaco Hans Kelsen, entre otros. De ahí que para Ortega fuera impensable una humanidad carente de este elemento. Podríamos decir que para que el poder público no se convierta en ocasiones en un incontrolable caballo desbocado, necesitamos del Estado para que con sus medios y armas coactivas aquel pueda ser dominado. Confía así Ortega en el Estado como aparato coactivo que regula el uso del poder desde unas normas o reglas previamente establecidas. El Estado implica proyecto vital, proyecto normativo, tarea social común. Como resalta Sánchez Cámara: “El Estado aparece primariamente como gestor, como empresario; es primariamente «una imaginación de magnas empresas»; no es, nada humano lo es, algo que le sea regalado al hombre, sino algo que tiene que hacer, que conquistar”²⁹. El Estado, por tanto, no nos viene dado como obra acabada, terminada. El Estado vendría a ser verdadero “quehacer social”. Dejemos hablar a Ortega: “La realidad que llamamos Estado no es la convivencia de hombres que la consanguinidad ha unido. El Estado empieza cuando se obliga a convivir a grupos nativamente separados. Esta obligación no es desnuda violencia, sino que supone un proyecto iniciativo, una tarea común que se propone a los grupos dispersos. Antes que nada, es el Estado proyecto de un hacer y programa de colaboración”³⁰. De ahí su énfasis en que el uso del poder y la violencia ha de realizarse de un modo equilibrado, moderado, prudente.

La función para la cual nace el Estado es el ejercicio del poder público, el mando. La teoría del mando, íntimamente relacionada con la de la estructura social, se halla presente desde muy pronto en los escritos de Ortega. Pensemos en obras tales como *España invertebrada*, *La rebelión de las masas*, *Del imperio romano*, *Una interpretación de la historia universal* o *El hombre y la gente*. Como ha precisado José Hierro, para Ortega, “el mando es el ejercicio del poder público, mas éste es movilizado, como mostré, por la opinión pública, en función de la cual actúa aquél. El mando es el poder de desencadenar la coacción social en que consiste el poder público, y esto quiere decir que implica tener a su disposición la fuerza necesaria para ello, pero el mando no se reduce a ésta, sino que es primariamente un homenaje del mandado, dócil sumisión de éste por pura admiración a la superioridad de otro. Es el mecanismo de la ejemplaridad el que funda el hecho del mando”³¹. Para que exista mando es así imprescindible

²⁹ Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, 1986, p. 98.

³⁰ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa-Calpe, primera ed., 1937, cit. decimoséptima ed., 1966, p. 142.

³¹ José HIERRO S.-PESCADOR, *El Derecho en Ortega*, ob. cit., p. 63.

que se reconozca cierta superioridad y prestigio en aquel que lo detenta. Mando significa la superioridad de una opinión, de un espíritu hasta el punto de aparecer equiparados mando y poder espiritual. Mando es el “ejercicio normal de la autoridad”, el cómodo y sosegado ejercicio de poder, una “relación estable y normal” entre los sujetos que “no descansa nunca en la fuerza”, sino que más bien es ésta la que se apoya en el primero, y cuando esto no acontece así es que no hay mando, sino agresión, el puro imperio de la fuerza bruta. Es importante recapacitar en que Ortega tiene claro que contra la opinión pública no se puede mandar, debido a que aquélla representa el orden de los usos, de las vigencias sociales, el ser más íntimo de una sociedad. Como ha apuntado Enrique Aguilar: “Además, que el poder público, en tanto «emanación activa» de la opinión pública, al tiempo que opera incesantemente sobre la colectividad depende de ella (de su opinión vigente) para saber qué margen de actuación es el que corresponde de verdad a su mandato”³². De tal modo que el mando se hace sinónimo en Ortega de poder público, representando este último un término más amplio que el de Estado que, por su parte, se concibe como “poder público institucionalizado”. En esta misma línea, Hierro entiende a Ortega: “Cuando en una sociedad falta la opinión pública, el poder público y el mando están asimismo ausentes y son sustituidos por los intentos particulares de cada grupo que pretende imponer su voluntad, o sea su opinión singular, y esto es lo opuesto al mando, es la fuerza”³³.

La importante conclusión que se deriva de lo anterior es que, a diferencia de Weber, Ortega parece estar identificando el poder con la dominación, esto es, con la autoridad, desde el momento en que concibe el poder, el mando, como el ejercicio normal de la autoridad, que se basa y reside siempre en la opinión pública. No se puede mandar así contra la opinión pública; o se manda con su apoyo, y el mando es legítimo, o se manda en el vacío, y el mando es entonces ilegítimo. ¿Quiere esto decir que la opinión pública encarna y representa la legitimidad? No siempre. Como explica Hierro, a propósito del concepto de legitimidad orteguiano: “esta consiste en ciertas condiciones de «Derecho», y como éste es un uso, y el uso es la forma en que el pasado está presente en la vida colectiva (porque ésta no es, en suma, otra cosa que la presencia del pasado, es decir, la Historia), la legitimidad es la continuidad del mando, la tradicionalidad en el ejercicio del poder público”³⁴. En cualquier caso, es evidente que el Estado para Ortega no es natural y esencialmente legítimo, pudiendo así

³² Enrique AGUILAR, *Nación y Estado en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Buenos Aires: Ciudad Argentina, 1998, p. 49.

³³ José HIERRO S.-PESCADOR, *El Derecho en Ortega*, ob. cit., p. 64.

³⁴ *Ibidem*, p. 263.

carecer de legitimidad en ciertos momentos históricos tanto por el modo en que surge como por el fin que como tal persigue. Como ha puntualizado Hierro, para el ilustre pensador, “la legitimidad es previa a la ley, a todo orden de legalidad, pero una vez que hay ley, ambos órdenes, legalidad y legitimidad, van paralelos. Para Ortega, en suma, no puede haber ley ilegítima. En efecto: como toda forma de Derecho, la ley es uso o vigencia, y como tal descansa en un conjunto de creencias, y especialmente en la creencia acerca de que su autor —el legislador— tiene derecho al mando, y esto es precisamente la legitimidad. Una ley que fuera ilegítima, esto es: que proviniera de alguien sobre cuyo derecho a mandar no existiera una creencia, no sería una ley sino un acto de fuerza. No se trata de declarar legítimo a todo imperativo con forma de ley, sino antes bien, de afirmar que sólo es ley, uso legal, aquel imperativo que es legítimo. Ley no es todo lo que tiene forma de tal, sino únicamente aquel mando que es *vivido* como ley, esto es, que *funciona* en la vida social como ley, como uso o vigencia legal, y esto no ocurre si no es legítimo, si no descansa en la creencia de que su autor tiene derecho al mando”³⁵. Quienes detentan, por consiguiente, el poder público son las masas. Como precisa Sánchez Cámara: “En la política decide siempre el torso social y ejerce el poder quien logra representarlo. Un puñado de hombres sólo se adueña del poder político cuando éste está vacante, es *res nullius*. Sólo hay salud política cuando el gobierno cuenta con la adhesión de las mayorías sociales”³⁶. El papel de las masas se convierte así en pieza ineludible para el poder político. Aun cuando mande un reducido grupo de hombres, una minoría selecta, su poder emana de la opinión pública, es decir, de la opinión que sostengan las grandes masas sociales. Por ello es requisito necesario para que la minoría detente el poder que demuestre ante las masas una acción ejemplar. Pues la ejemplaridad de la minoría, por constituir “un fenómeno de atracción psíquica”³⁷, tiene como correlato la obediencia y la adhesión racional de las masas. No obstante, las “minorías” serán las encargadas de evitar que las masas detenten de un modo efectivo el poder político.

A la vista de lo anterior, se entiende que en el pensamiento orteguiano si la política debe ser democrática es porque constituye el dominio de la opinión pública. El filósofo madrileño se sirve del liberalismo para evitar los excesos de la democracia, poniendo así aquél ciertos límites al poder político. A propósito de ello, precisa Sánchez Cámara: “la democracia por sí sola no es garantía de libertad en sentido estricto, porque el pueblo puede gobernar dejando un muy

³⁵ *Ibidem*, nota 768, p. 341.

³⁶ Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 100.

³⁷ *Ibidem*, p.98.

estrecho margen a la libre voluntad de los individuos. La libertad se refiere fundamentalmente a la cuestión de los límites del poder público, a la gran aspiración de lo que, por eso, llamamos liberalismo”³⁸. Democracia y liberalismo constituyen, así, conceptos de muy diferente índole, aunque no opuestos. Coincidiría con Alonso Dacal en que “Ortega es, desde luego, más liberal que demócrata. El liberalismo es una concepción sobre el hombre y la sociedad que entraña una forma de entender la política y el Estado. Y que sustenta una serie de características: la adopción de un punto de vista metodológico individualista, la exaltación del individuo y sus derechos frente al poder del Estado y, en general, de la sociedad, la afirmación de la supremacía de las leyes naturales sobre las estatales, la limitación de la injerencia del Estado en la vida social y económica, el predominio de la libre competencia y de la iniciativa privada, la defensa del parlamentarismo y de la división de poderes, y la idea de que toda ley entraña una limitación de la libertad individual. Es así como la libertad no es el valor supremo, sino la condición de posibilidad de todo otro valor. Así, mientras la democracia es el gobierno de la opinión pública, el liberalismo es una respuesta al problema del ejercicio del poder y sus límites”³⁹. De este modo mientras la democracia responde a la pregunta de ¿quién manda?, el liberalismo contesta a la cuestión de ¿hasta dónde se manda?, desde luego, asuntos ambos ineludibles.

Para que exista un mínimo de sociabilidad, para que la sociedad como tal persista, según Ortega, resulta en ocasiones necesario hacer operar al “poder público” en sus formas más violentas, e incluso crear un órgano especializado en tal función. Por desgracia, la sociedad no se autorregula de un modo espontáneo, sino “gracias a que la mayor porción de las fuerzas positivamente sociales tienen que dedicarse a la triste faena de imponer un orden al resto antisocial de la llamada sociedad. Esta faena, por muchas razones terrible, pero inexcusable, merced a la cual la convivencia humana *es algo así como* una sociedad, se llama mando, y su apartado, Estado”⁴⁰. El Estado se convierte así en aparato que regula la convivencia social, sirviéndose, puntualmente, para lograr este objetivo de la coacción, del uso de la fuerza: “El Estado es siempre y por esencia presión de la sociedad sobre los individuos que la integran. Consiste en imperio, mando; por tanto, en coacción, y es un «quieras o no». En tal sentido, podría decirse que el Estado es la antilibertad. Sin duda podría decirse, pero jugando del vocablo [...]. Parejamente nace y existe siempre el hom-

³⁸ *Ibidem*, p. 101.

³⁹ Guillermina ALONSO DACAL, “Epílogo” a la obra de Juan Federico ARRIOLA, *La libertad, la autoridad y el poder en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 112.

⁴⁰ VI, 73-74.

bre, quiera o no, en un «mundo social» compuesto también de resistencias, de presiones anónimas que se ejercen sobre él: los usos, costumbres, normas vigentes, etc. El Estado es sólo una de esas presiones sociales, la más fuerte, la compresión máxima”⁴¹.

Parece de todo punto aconsejable releer los pasajes en los que Ortega aboga por que las instituciones públicas del Estado, los poderes públicos estén revestidas de autoridad. Ideas que, desde mi punto de vista, conviene trasladar a la época actual puesto que el poder desnudo, desnutrido de autoridad, nos conduce a un sistema empobrecido, raquítico e insuficiente. Ortega exclama: “la autoridad no se manda hacer ni consiste en que un Gobierno se titule de fuerza y haga desde la Gaceta ostentación de bíceps, como un Hércules de feria. Se olvida que libertad y autoridad son resultados de la vida pública existente en un país, y, además, son recíprocas. Sólo un Gobierno que goce de autoridad puede, en serio, darse el lujo de ser liberal, y sólo un Gobierno liberal, es decir, fundado en la libre y fervorosa aquiescencia de muchos ciudadanos, emitirá ese influjo irradiante que es la autoridad”⁴².

Ortega nos transmite, valiéndose de su propia experiencia personal, su visión sobre el Estado como la arena política donde no sólo el poder sino la autoridad de las normas y las reglas juegan un rol esencial al impactar de un modo decisivo sobre el cuerpo social. El pensador se decanta por un uso del poder moderado, equilibrado, que nos aleje de los indeseados extremos: la anarquía, por un lado, y el autoritarismo, por otro. Tal y como dejó escrito en su conocida obra *La rebelión de las masas*: “Éste es el mayor peligro que hoy amenaza a la civilización: la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado, es decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos”⁴³. El rechazo del autoritarismo y de un intervencionismo estatal desmedido le conducen a mantener la moderación en el ejercicio de poder, pues éste permite que la libertad individual y social no se ahoguen, no se sofoquen y que el individuo pueda disfrutar de ambas sin obstáculos ni barreras de ningún tipo y sin miedo a que otros puedan llegar a minarlas o anularlas. Con otras palabras: el correcto ejercicio de poder hace posible que la vida, como realidad radical primera, pueda ser conducida en virtud de nuestro noble esfuerzo creador, de nuestra particular fidelidad al proyecto vital trazado y elegido. No olvidemos el mensaje orteguiano: vivir consiste en decidir en cada instante lo que vamos a hacer, lo que vamos a ser y hacer en una circunstancia

⁴¹ *Vid.* VI, 88.

⁴² *Vid.* *El Sol*, 31 de diciembre de 1925.

⁴³ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, ed. cit., p. 111.

forzosa, en función de un proyecto vital que somos y que constituye nuestro más íntimo yo.

Es imprescindible, por tanto, evitar que el Estado limite y obstruya negativamente la espontaneidad individual. Estado y espontaneidad individual parecen quedar convertidos en conceptos antitéticos. Cuando uno de ellos crece, el otro necesariamente se debilita y aniquila. Como Sánchez Cámara ha advertido: “El crecimiento excesivo del Estado ahoga necesariamente el libre fluir de la sociedad. Este es el sentido del «antiestatalismo» de Ortega”⁴⁴. De acuerdo con esto, un Estado se erige en Estado válido siempre y cuando posibilite la convivencia enriquecedora de los ciudadanos. Jiménez Moreno precisa: “Como principal expresión a este respecto podemos leer sobre el «talento nacionalizador» que «es un saber querer y un saber mandar»: «Ahora bien; mandar no es simplemente convencer ni simplemente obligar, sino una exquisita mixtura de ambas cosas. La sugestión moral y la imposición material van íntimamente fundidas en todo acto de imperar».

En todo acto de «imperar» han de mantenerse unidas «imposición material» y «sugestión moral». No será, pues, nunca un factor creador, fecundamente organizador, la imposición por la fuerza física si no es capaz de despertar credibilidad y, a su manera, el entusiasmo moral en quienes han de sumarse al engrandecimiento de esa acción”⁴⁵.

Podría mantenerse que Ortega es un filósofo que identifica poder con capacidad. Más concretamente, concibe el poder como la capacidad de producir efectos. Según ha observado Jiménez Moreno: “ni mucho menos podrá atribuirse «mando» a quienes no son capaces o no ponen en ejercicio ese «ideal esquema de algo realizable» que hace aparecer a la vista «un mañana imaginario capaz de disciplinar el hoy y de orientarlo»”⁴⁶. En mi opinión, al identificar poder con capacidad para ejercerlo se corre el riesgo de confundir el poder con los fundamentos del poder⁴⁷. Sin embargo, cuando Ortega atribuye poder a los “capaces” más bien lo que trata de poner de relieve es que sin fundamentos de poder o medios, el poder no puede ejercerse. En el caso del filósofo madrileño parece evidente que su poder está fundamentado en la posesión de medios como la reputación, el carisma, la elocuencia, la sabiduría, etc.

Tanto la minoría selecta como la masa cumplen un importante papel a la hora de lograr una convivencia fructífera en el Estado. Y es que la interacción

⁴⁴ Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, ob. cit., p.99.

⁴⁵ Luis JIMÉNEZ MORENO, *Práctica del saber en filósofos españoles. Gracián, Unamuno, Ortega y Gasset, E. D’Ors, Tierno Galván*. Barcelona: Anthropos, 1991, p. 190.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 191.

⁴⁷ Felix E. OPPENHEIM, *Conceptos políticos. Una reconstrucción*, ob. cit., p. 32.

social es imprescindible para la realización de los proyectos tanto a nivel individual como social. En relación con ello, Jiménez Moreno advierte: “nadie puede realizar plenamente su proyecto, a no ser que los demás también intervengan en su realización. Por todo ello, si Ortega se encuentra incómodo con lo que él denomina «rebelión de las masas», tampoco pretende en modo alguno el conformismo apático del sometimiento pasivo.

Cada uno de los ciudadanos debe estar dispuesto a desempeñar *activamente* su papel en el campo que le corresponda, pudiendo afirmar que todos somos necesarios, porque los que se dirían «grandes hombres» por sí solos no serían capaces, naturalmente, de fraguar la convivencia de una sociedad. «Es completamente erróneo suponer que el entusiasmo de las masas depende del valer de los hombres directores. La verdad es estrictamente lo contrario: el valor social de los hombres directores depende de la capacidad de entusiasmo que posea la masa» [...].

Quede pues sentado que cada ciudadano, al margen de las dimensiones de actividad para las que no está especializado como «hombre de selección», tiene también un papel que cumplir en la sociedad, que será beneficioso y en provecho propio si participa con la función adecuada que le corresponde, evitando el comportamiento propiamente descrito de hombre-masa, que considera que todo son derechos para sí y que dirige sus exigencias, sin reparar en norma alguna, ciegamente contra los demás⁴⁸.

El Estado es para Ortega la más fuerte presión –no la única– que ejerce la sociedad, es “el superlativo de lo social”⁴⁹. De este modo el autor deja patente que el Estado no lo es todo en la sociedad. Es sólo una parte de la misma. Deificarlo, como hizo Hegel, significa para Ortega un “misticismo insensato”. Ferrater Mora precisará en relación con estas ideas orteguianas: “Nuestra única esperanza radica en la posibilidad de vivir en una época en la cual el Estado recubra el cuerpo social tan elásticamente como la piel recubre el cuerpo orgánico. Esto sucede en algunas ocasiones: cuando la historia de la sociedad se halla en un período ascendente, cuando la comunidad puede forjar el Estado de acuerdo con sus preferencias vitales en vez de resignarse a adaptarse al molde férreo del Estado. En otras palabras, cuando el Estado opera como la piel tenemos «la vida como libertad»; cuando funciona como un aparato ortopédico, tenemos «la vida como adaptación»”⁵⁰.

Tras todo lo dicho, se puede concluir, de acuerdo con Arriola, que difícilmente puede haber una teoría general del Estado sin un soporte antropológico

⁴⁸ Luis JIMÉNEZ MORENO, *Práctica del saber en filósofos españoles. Gracián, Unamuno, Ortega y Gasset, E. D’Ors, Tierno Galván*, ob. cit., pp. 192-193.

⁴⁹ VI, 88 y 397.

⁵⁰ José FERRATER MORA, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, ob. cit., p. 114.

porque “aquella y la ciencia política son final y fundamentalmente antropológica”. Ortega no pierde en ningún momento de vista quién es su referente principal: *el hombre*. Por otra parte, no cabe duda de que su concepción del hombre está estrechamente vinculada a su valoración sobre estos tres pilares: la libertad, la autoridad y el poder⁵¹. ●

⁵¹ *Id.* Juan Federico ARRIOLA, *La libertad, la autoridad y el poder en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 74 y 84.

Número tres, armonía triádica y salvación en Ortega y Gasset, Fray Luis de León, San Juan de la Cruz y Claudio Rodríguez

Luis Ramos de la Torre

Resumen

Una de las claves que se observan en el lenguaje cotidiano es la presencia de la tríada como refuerzo conceptual. En los autores que aquí se estudian se comprueba la estructura triádica y el número tres como una referencia continua en toda su obra. Así, desde diversas concepciones sobre la armonía, los estudios del Leibniz sobre el número algebraico, el análisis de García-Bacca sobre las tríadas orteguianas o la presencia de la tríada poética en las obras de Claudio Rodríguez, San Juan o Fray Luis, podemos observar la importancia de la tríada como salida lógica a la vigencia excesiva del pensamiento dual.

Palabras clave

Lenguaje cotidiano, tríada, armonía, número algebraico, excentricidad, salvación, plenitud, canto

Abstract

One of the keys that we can observe into the daily language is the presence of the triad as conceptual support. In the authors we study here, we can confirm the triadly structure and the number third as a constant reference in their work. That's, since diverse conceptualizations about the harmony, Leibniz's studies about the algebraic number in García-Bacca's research about Ortega's triads, or the presence of the poetic triad in the Claudio Rodríguez's, San Juan's, or Fray Luis's works, we can see the importance of the triad as the logic solution for the excessive validity of the dual thought.

Keywords

Daily language, triad, harmony, algebraic number, eccentricity, salvation, prime, song

La propuesta que aquí se plantea a fin de analizar algo tan común y del lenguaje cotidiano como es la presencia del número *tres* y de las *tríadas rítmicas y conceptuales*, y ver su influencia en las obras de algunos creadores fundamentales como los que aquí se incluyen, puede hacer pensar al lector que se trata de un ejercicio y un argumento de análisis simplista, pero, dada la gran cantidad de veces que en la pragmática de nuestra lengua y en nuestros usos lingüísticos o en los lenguajes de reflexión y creación aparece la *enumeración triádica*, conviene decir que se trata más bien de la constatación de una marca de estilo y una presencia fundamental en todas sus obras.

No obstante, centrando este estudio sobre todo en la filosofía de José Ortega y Gasset y en la poesía de Claudio Rodríguez, y teniendo en cuenta que según sus propias palabras, esto es un hecho innegable en su estilo, vamos a intentar comprobar la necesidad que tienen estos autores de utilizar la ri-

Cómo citar este artículo:

Ramos de la Torre, L. (2004). Número tres, armonía triádica y salvación en Ortega y Gasset, Fray Luis de León, San Juan de la Cruz y Claudio Rodríguez. *Revista de Estudios Orteguianos*, (8/9), 149-184.

<https://doi.org/10.63487/reo.686>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 8/9. 2004
mayo y noviembre

queza del lenguaje común que a diario maneja la gente sencilla de su entorno.

Para ello, además de analizar su obra, y con el fin de aclararnos mejor sobre la importancia de todo esto en la vida y la obra de estos autores, vamos a recurrir a citas de algunos de ellos aparecidas en diversos comentarios o entrevistas importantes.

Así por ejemplo, el poeta zamorano hablando de su estilo, nos recuerda: “que el ritmo del lenguaje oral, del cual yo partí, y no tan sólo del lenguaje escrito, conduce <a la cercanía de la palabra con el espíritu: a la <música vital> (perdón por la cursilería y por la imprecisión). A la inspiración>”¹.

Del mismo modo que sucede en Claudio Rodríguez, toda la obra de Ortega hace un homenaje continuo a la lengua cotidiana², y se presenta en varias ocasiones como punto de partida para cualquier pensador o poeta, así nos dice: “Buscamos los conceptos y categorías que digan, que expresen el «vivir» en su exclusiva peculiaridad, y necesitamos hundir la mano en el *vocabulario trivial* y sorprendernos de que, súbitamente, una palabra sin rango, sin pasado científico, una pobre voz vernacular se incendia por dentro de la luz de una idea científica y se convierte en término técnico”³.

En otra ocasión, y con el mismo motivo, vuelve nuestro filósofo a dejar las cosas claras en este sentido al exponer que “En este punto [relacionado con la duda], como en tantos otros referentes a la vida humana, recibimos mayores esclarecimientos del *lenguaje vulgar* que del pensamiento científico. Los pensadores, aunque parezca mentira, se han saltado a la torera aquella realidad radical, *la vida*, la han dejado a su espalda”⁴.

No es de extrañar, pues, que en las investigaciones que Guillermo Araya hiciese sobre los diferentes tipos de lenguaje en Ortega, este crítico pudiera observar la influencia radical de este tipo de lenguaje en nuestro pensador cuando apunta:

¹ Claudio RODRÍGUEZ, *Desde mis poemas*. Madrid: Cátedra, 1984, pp. 15-16. Nótese que a partir de esta cita siempre que aparezcan tríadas, tanto en el texto del artículo como en el apartado de notas a pie de página, se indicará utilizando <>, a la vez que, tal y como ocurre en este caso, los elementos de la tríada aparecerán en cursiva.

Del mismo modo, siempre que aparezca, y si no se indica lo contrario, la cursiva será nuestra.

² Para el análisis de los diferentes conceptos sobre lengua o lenguaje en José Ortega y Gasset puede consultarse el práctico *Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset*, de Domingo HERNÁNDEZ SÁNCHEZ. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset, 2000.

³ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), en *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983, VII, 411-412. Se citará como es norma por tomo y páginas.

⁴ V, 393.

Limitando nuestra curiosidad al lenguaje de Ortega, creo que dos son las causas que lo impulsaron a valorar tan altamente la doctrina disuelta en el *habla coloquial*:

1) El tipo de objeto que él pretende conocer, y que es el de mayor importancia para su metafísica, no ha sido analizado ni considerado antes por los filósofos.

2) El lenguaje –que recubre toda la experiencia humana– contiene siempre una determinada doctrina sobre las realidades que nos interesa conocer.

[...] La *lengua diaria* contiene una doctrina perspicaz y verdadera sobre un tipo de objeto que ocupa un lugar destacadísimo en la filosofía orteguiana; ese objeto –la *vida humana*– ha sido desatendido por los filósofos anteriores, y esto hace todavía más importante el testimonio contenido en la *lengua diaria*⁵.

Vamos a continuar, pues, analizando ese concepto de *vida* de nuestros autores que aparece siempre al lado de lo *cotidiano*, y que busca la *armonía* a partir de la cual ambos han construido todo su pensamiento o su poesía. Por ello, conviene que entendamos el desarrollo de su tarea a través del planteamiento de la *vida* como un hecho radical necesario, como una clave que aparece un gran número de veces⁶ en todas sus obras. Es el propio Ortega quien la define desde las *tríadas* diciendo:

La *vida* deja de ser una serie de acontecimientos que se producen sin otro nexo que la sucesión, y nos aparece como un *drama*, es decir, como una *tensión*, un proceso dinámico cuyo desarrollo es perfectamente inteligible. [...] Este personaje ideal que cada uno de nosotros es, se llama “vocación”. [...] *Vocación* y *circunstancia* son, pues, dos magnitudes dadas que podemos definir con precisión y claramente entenderlas, una frente a otra, en el sistema dinámico que forman. Pero en ese sistema inteligible interviene un factor irracional: el *azar*. De esta manera podemos reducir los componentes de toda vida humana a *tres* grandes factores: <*vocación, circunstancia* y *azar*>⁷.

Después de lo que hemos comentado, y a partir de la necesidad de estudiar en estos autores la presencia de las *tríadas*, vamos a dividir estas reflexiones en dos partes, de forma que en un primer momento tendremos en cuenta aspectos generales, para pasar después a ver *las tríadas* en cada uno de estos autores.

⁵ Guillermo ARAYA, *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*. Madrid: Editorial Gredos, 1971, pp. 169-173.

⁶ Según los análisis que hace Fernando YUBERO FERRERO en *La poesía de Claudio Rodríguez (La construcción del sentido imaginario)*. Valencia: Pre-Textos, 2003, p. 16, este concepto es el que con mayor frecuencia léxica aparece en la obra de este poeta, un total de 124 veces.

⁷ José ORTEGA Y GASSET, *Velázquez*. Madrid: Aguilar, 1987, pp. 26-27.

I. Consideraciones generales

Es un hecho de sobra conocido que tanto en los juegos infantiles como en los considerados pensamientos más altos, la presencia del *número tres* es continua, y define algunos apartados esenciales de nuestras vidas debido sobre todo a su modo de aparecer, muchas veces en forma de *<enumeración, reiteración o conjuro>* desde la tradición recogida por nuestra cultura o desde la herencia que nos ha llegado a través de *<lo religioso, lo humanista o lo clásico>*; pensemos, por citar tres ejemplos históricos de alta incidencia en nuestra sociedad y que pueden venir ahora al caso, en hechos como el misterioso mundo de la Trinidad cristiana: *<Padre, Hijo, Espíritu Santo>*, los tres contenidos de la Revolución Francesa: *<Libertad, Igualdad y Fraternidad>*, o el triángulo psicoanalítico de la construcción de la personalidad psíquica formado por *<el ello, el yo y el super-yo>*.

De modo que, si atendemos a los fundamentos de nuestra cultura, podremos ver que así ocurre, por ejemplo, con la *triada armónica* que surge desde el concepto de *triángulo*⁸ pitagórico y órfico, pues el propio Pitágoras, que consideraba el mundo representado con un triángulo isósceles –primera figura empleada para representar lo eterno–, aseguraba que la Tríada, o ley del ternario, es la ley constitutiva de las cosas, la clave de la vida, del hombre, del universo y de Dios, y que obra como una luz que atraviesa las cosas y las hace transparentes. Esa luz, como sabemos, es un contenido cultural que ha mantenido, desde el mundo grecolatino, una alta influencia en la cultura occidental.

Son esta ley y esta luz las que rigen en nuestra cultura *<el pensamiento, o el poema o el canto>*, pues como decíamos en otro lugar: “hemos unido en el canto *tres* aspectos muy importantes para todos nosotros, hasta formar un *triángulo*: el *triángulo* perfecto que –según Antonio Colinas– concierta armonía y armoniza lo humano y lo misterioso. *<Miserable el momento si no es canto>* nos recordaba también Claudio Rodríguez”⁹.

Por eso, a fin de intentar sentar las bases de lo que queremos decir, vamos a partir de las jugosas reflexiones que Ortega hiciese sobre el *número* y la definición de número, pues, entiende la importancia de la enumeración como algo esencial en el desarrollo de cualquier tipo de discurso, de hecho la idea que tiene nuestro filósofo sobre el número va a centrar el camino que pretendemos seguir en estas reflexiones. Es en *La idea de principio de Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* donde de una forma más definida se explica y se patentiza el pensamiento de nuestro filósofo sobre este asunto, pues, marca la diferencia es-

⁸ Recuérdense aquí, el gran número de veces que Ortega, entre otros, utiliza el ejemplo del triángulo en sus consideraciones.

⁹ Luis RAMOS DE LA TORRE, *Por el aire del árbol*. Zamora: Editorial Semuret, 2002, p. 21.

tablecida entre <cifra, número y definición de número> en una cita posiblemente larga, pero adecuada a nuestro propósito, en la que expone: “nótese que cada vocablo <uno, dos, tres..., y cada cifra 1, 2, 3...>, es signo de un solo número; por tanto, [que] necesitamos tantos signos como números hay. [...] no quita que cada vocablo y cada cifra sea un cuerpo único [...] la diferencia entre el número y su cifra o nombre no afecta lo más mínimo, no modifica en absoluto, la relación de nuestra mente con el objeto «número». Por eso, habiendo una relación de uno a uno entre cifra y número, podemos decir que la cifra es el número y que no es su signo para los efectos de nuestra ocupación intelectual o cognoscente con los números. Si, en cambio, digo: sea x un número igual al número b más el número c , la situación ha cambiado. [...] x , b y c no son nombres individuales de números individuales. *Uso cada una de ellas como representante de todos los números, tomados singularmente; o dicho en otra forma: como representante cualquiera de los números.* Uno tras otro, todos los números pueden ser ese cualquiera. [...] Pues el Álgebra es una aritmética que en vez de ocuparse de los números mismos (dijimos que cifra = número), se ocupa *sólo* con sus signos *como tales signos* de ellos (el Álgebra emplea secundariamente números para expresar coeficientes, potencias, divisores; pero estos no son nunca los números de que se ocupa)”¹⁰.

Debemos aclarar con esto, aunque alguna vez se hará mención explícita de ello, que lo que aquí nos interesa no son sólo las veces que *el número* o la cifra, en este caso el *tres*, se nombra como tal con su nombre o su cifra¹¹, sino los diferentes modos en que la *tríada* refleja y define el *número tres algebraico* que ésta representa en los diferentes veces y modos en los que aparece. Más adelante analizaremos de forma más detenida la concreción de esta definición de número algebraico tanto en los poemas de Claudio Rodríguez, Fray Luis de León o San Juan de la Cruz, como en las propias reflexiones de Ortega, ya que sus versos o sus pensamientos marcan un punto de vista importante para buscar y desarrollar el concepto de *armonía* que se deriva del encuentro que puede surgir de la tensión entre el sujeto y la realidad, y que se determina en *las tríadas* o en la definición del *número tres* que aquí se pretende analizar. No olvidemos que en más de una ocasión es el mismo Claudio Rodríguez quien sobre la *armonía* nos ha dicho:

¹⁰ VIII, 92-93.

¹¹ Conviene notar la coincidencia que aparece aquí entre el concepto de nombre de Ortega y el de Claudio Rodríguez cuando en su artículo “Viendo jugar al corro”, ABC, 18 de enero de 1987, p. 3, expone: “Como se considera al «nombre» propiedad del ser, hasta condición de su existencia, no es extraño que la «palabra» carezca de validez. Todo objeto posee como un nombre íntimo, absoluto, es decir, un nombre que forma parte de la naturaleza misma del objeto que designa. Se ve a simple vista la enorme importancia que este problema tiene acerca del origen de la realización poética, de su limitación, etcétera”.

El alma como el cuerpo, es plástica y no *armónica*, y en el entorno de la contemplación se conoce a sí misma, tan solo en fugaces momentos inefables y duraderos, quizá semejantes a una *geometría* y a una teología <*intemporales*, y *fijas*, *fulgurantes*>, como musicalidad estremecida o como color que se deslíe y se maciza. Es la inspiración como una enajenación <*luminosa*, *misteriosa* y *cierta*>; [...]. El proceso hacia el poema hace que el lector (¿dónde? ¿quién?), participe en situaciones más o menos similares a las de la experiencia emocional del autor. Que los <*comparta* o no, o se las *imagine*, o *sueñe*>, es otro asunto¹².

En la anterior cita vemos a Claudio Rodríguez preguntándose, desde el proceso hacia el poema, por el lector, por *¿quién es?*, y *¿dónde se encuentra?*, pregunta que a mi juicio, no es otra que aquella que plantea la búsqueda del *número tres* (el lector), desde el número uno (el poeta), y en relación al número dos (el poema), tal y como hemos escrito en nuestro artículo “¡Qué Claudio la esta velando!”: “en su visión de la poesía como *participación* y a partir del concepto de *salvación desde el canto*», tal y como se intentará aclarar aquí, «está velando», por supuesto la poesía, para todos nosotros los lectores que con ella, y como los niños en un *juego del tres*, también esperamos salvarnos. Se trata, pues de ver la poesía de este autor como un «juego» esencial, como un corro vital de celebración en el que el *poeta* «velándola» (el uno) se va salvando vigilante de que el *poema* (el dos), encuentre al *lector* (el tres) que se queda de nuevo «velándola» para que el juego de la vida y la poesía se eternice en el tiempo”¹³.

A la vista de todo esto, y desde ese concepto de *número* que planteaba Ortega, la *tríada* se define, pues, como una definición y una representación necesaria de la relación que se establece en los diferentes usos lingüísticos de cualquier sociedad, y que ha sido simbolizada de formas diferentes a lo largo de nuestra tradición cultural. No vamos a entrar aquí en la explicitación de las diferentes formas históricas de simbolizar o de pensar el mundo desde el *número tres*, símbolo crucial de nuestra cultura, pues esas líneas de investigación pueden observarse en diferentes documentos y estudios específicos de ello, aunque sí nos interesan las referencias al *tres* y a la *circularidad* típicas, entre otros, de los análisis cabalísticos. En sus páginas podremos analizar, por citar algunos ejemplos significativos de una nómina que en realidad es bastante extensa, series de *tres* elementos esenciales como: la estructura triádica del silogismo; la trilogía plotiniana de ascenso al conocimiento: <*la Música*, *el Amor* y *la*

¹² Claudio RODRÍGUEZ, *Poesía como participación: hacia Miguel Hernández* (Discurso de entrada en la R.A.E.). Madrid-Zamora: Real Academia Española-Ayuntamiento de Zamora, 1992, p. 23.

¹³ Luis RAMOS DE LA TORRE, “¡Qué Claudio la está velando!”, *Archipiélago* (*Cuadernos de crítica de la cultura*), 61 (2004), monográfico sobre Claudio Rodríguez (en prensa).

Filosofía>; las tres vías místicas: <*purgativa, iluminativa y unitiva*>; el famoso conjuero triádico animador de los juegos infantiles que tantas veces hemos recordado por su carácter mágico: <¡a la una, a las dos, a las “siis” tres!>; las tres almas platónicas; las Tres Gracias; los Tres grados de la Masonería; la tres transformaciones del espíritu en Nietzsche: <*camello, león, niño*>, o las tres edades del hombre: <*niño, adulto, anciano*>¹⁴.

A partir de esta aclaración, no podemos pasar por alto el hecho constatable de la aparición sistemática y continua de las *tríadas* en los autores que aquí queremos presentar, y en los que, por otra parte, todo esto surge muchas veces al lado de un concepto fundamental que podemos observar reiteradamente y de forma paralela en las preocupaciones de estos autores, me estoy refiriendo a la presencia del concepto de *salvación*, ya sea, “*la salvación desde el canto*” como ocurre en el caso del poeta Claudio Rodríguez, “*la salvación alrededor de la circunstancia*” en Ortega y Gasset¹⁵, o la explicación de este concepto desde un punto de vista más o menos místico como ocurre en los casos de Fray Luis de León o San Juan de la Cruz.

Se trata, pues, de una serie <*de conceptos, de un estilo y unos procedimientos lingüísticos*> unidos de forma radical al pensamiento filosófico o a la cosmovisión poética de estos autores, y que aquí queremos analizar al lado de otros aspectos esenciales para ellos, y de los que algunos como el ritmo del lenguaje o la presencia de la *armonía* ya se han introducido aquí.

Así, sobre la necesidad vital de esta *armonía*, y bastante cercano a la determinación *triádica* que aquí nos preocupa, el poeta Antonio Colinas expone algunas ideas fundamentales al indicar: “*Armonía* es la palabra clave. La *vida*, el mundo, es una *armonía* que nos empeñamos en vivir en desarmonía. Seguir <*los ciclos, las estaciones, las mutaciones naturales*>; observar el curso del macrocosmo y del microcosmo y adaptarnos periódicamente a ellos. *Vivir en plenitud*; esperar con calma cuando nos asalte algún mal. Evitar, en cualquier caso, la desarmonía. Esta es la clave del ser”¹⁶.

Este *vivir en plenitud* que menciona Colinas no es otro que el concepto de *vida* orteguiano y, a su vez, el que con tanta insistencia expone Goethe, uno de los autores más citados y queridos por Ortega y Claudio Rodríguez, cuando dice: “Claridad no es la vida, pero es la *plenitud* de la vida», y que coincide también

¹⁴ Sobre último ejemplo es el propio Claudio Rodríguez quien, sintiéndose cerca del *tercer* tiempo, en su último libro publicado *Casi una leyenda* (1991), y en el poema “Nuevo día” escribe: “de esta paz que me espera / –dos horas antes de la medianoche– / del *tercer* oleaje, que es el mío”.

¹⁵ Sobre la relación de estos aspectos se reflexiona en Luis RAMOS DE LA TORRE, *Poesía y salvación en Claudio Rodríguez: una interpretación desde Ortega* (tesis en preparación). Facultad de Filosofía, UNED.

¹⁶ Antonio COLINAS, *Tratado de Armonía*. Tusquets: Barcelona, 1991, pp. 25-26.

con la concepción sobre lo mismo aparecida en *Meditaciones del Quijote* de Ortega: «Hay dentro de cada cosa la indicación de una posible *plenitud*. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla para que cobre esa su *plenitud*»¹⁷.

De esa *plenitud* fugaz que se logra con la *armonía* y de la que más atrás nos hablaba Rodríguez, es sobre la que en otro momento, y relacionándola al igual que Goethe con la *claridad*, comenta José Ferrater Mora hablando de Ortega: «La noción orteguiana de *claridad* difiere en algunos respectos fundamentales de la noción tradicional. La *claridad* no es algo sobrepuesto a la vida, como si se tratara de algo externo a ella. No es tampoco la vida misma, sino la *plenitud de la vida*, o, en nuestro ya familiar vocabulario, la *vida en la plenitud de su significación*. De ahí la concepción de la razón como «función vital» [...] Ahora bien, con el fin de alcanzar semejante *plenitud* se necesitan dos elementos: uno es el concepto; el otro, la perspectiva»¹⁸.

Vemos en esta cita como desde la dualidad establecida entre el concepto y la perspectiva nuestro pensador llega a la *plenitud* que funda la *tríada*. Del mismo modo, el profesor y crítico Dionisio Cañas comprueba y explicita también un contenido similar referido a la poesía de Claudio Rodríguez, cuando dice que «La obra ha de nacer de la *plenitud de la vida*, no de una serie más o menos compleja de ideas abstractas que pueden agostar la lozanía del impulso emocional e imaginativo, o el de la intuición intelectual. [...] Esos momentos de *plenitud* son los que define Dilthey como «nexos vitales», o lugares de encuentro entre el *querer ser* y el *ser*»¹⁹.

Por eso, en esta *plenitud*, en esta armonía se asienta la *tríada* y la definición del *número tres algebraico* que hiciese Ortega como afirmación de lo que se define en la tensión del ser y el querer ser, de lo subjetivo y de lo objetivo, del concepto y de la perspectiva. Pero no debemos olvidar que esta definición, según nuestro filósofo, es en principio una fórmula matemática derivada del número; así, por ejemplo, en el análisis que hace para determinar el número 6 mediante la igualdad específica $6 = 5 + 1$, o la más general $x = 5 + 1$, y llegar después a la generalización: $x = n + 1$, Ortega explica todo el proceso como una relación en forma de *tríada* que surge a partir de la tensión que se define desde los dos *números* anteriores, por ello afirma: «En el Álgebra, la letra, precisamente porque se ha vaciado de toda significación *numérica* determinada, tiene que hacerse *nú-*

¹⁷ José ORTEGA Y GASSET, «Meditaciones del Quijote», en: *El sentimiento estético de la vida (Antología)*. Edición de José Luis Molinuevo, Tecnos: Madrid, 1995, p. 181.

¹⁸ José FERRATER MORA. *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix Barral, 1973, p. 51.

¹⁹ Claudio RODRÍGUEZ, «Leopardi», *ABC*, 13 de junio de 1987. Citado por Dionisio CAÑAS, *Claudio Rodríguez*. Madrid: Júcar, 1987, p. 94.

mero a nuestro ojos, entrando a formar parte de la fórmula que es la ecuación. Ésta <nos da la definición de un número; antes que presentarnos el número ya hecho, nos da su génesis y su entraña, nos hace en cada momento explícito y expreso> que el número consiste en puras relaciones <de igualdad, de más y de menos>. [...] Podemos, pues, resumir el progreso que representa el álgebra en cuanto “modo de pensar” diciendo: <Primero, hacer ver que el número consiste en puras relaciones. Segundo, el número aparece en ella sustituido por su definición. Tercero, consecuencia del primero y segundo y lo más decisivo: obliga a no interpretar el número sino in terminis, es decir, en los términos de su definición>, con lo cual lo libera en cada caso de su valor <infinito, confuso e incontrolable> y lo logifica. En el <Álgebra, la Aritmética tiende a hacerse Lógica> del número. Ahora bien; esos tres caracteres son los que constituyen la Matemática actual en su forma más depurada, por lo menos la Matemática que podemos llamar canónica”²⁰.

Desde estas aclaraciones que hace Ortega sobre la base lógica de las *tríadas* es conveniente considerar que hasta ahora venimos hablando del número tres como <cifra, guarismo o número> (Ortega cita en el artículo indicado y en nota 1 (p. 96) que: “en 1678 hace constar Leibniz, que las cifras árabes tienen sobre las romanas la ventaja de explicar la «génesis» del número, y por tanto su definición”); pero, tenemos que avanzar e ir hacia la *tríada* como definición, pues, en muchas menciones en prosa de estos autores, o en algunos de los versos o estrofas que vamos a analizar, aparecen las *tríadas* en forma de definiciones algebraicas del número tres, esto es, como fórmulas, y como ecuaciones. Debemos decir además, que no deja de ser curioso el hecho de que Ortega termine la última cita que hemos referido con una fórmula matemática en forma de *tríada* para explicar las propias Matemáticas.

Por todas estas razones, vamos a intentar comprobar la importancia de esta definición lógica de la *tríada* como explicación conclusiva que surge de la tensión establecida entre la subjetividad y la objetividad que aparece en algunas obras filosóficas o poéticas como las que aquí se quieren estudiar, pues, según nos recuerda de nuevo Antonio Colinas respecto de la *armonía*: “En qué pocas ocasiones, en qué pocas Poéticas, encontramos fundidas la poesía y la *armonía*. Recuerdo, sin embargo, unas páginas excepcionales de Alexandr Blok sobre esta fusión, sobre el sentido equilibrado y pleno de la vida: ¿Quién es un poeta? ¿Una persona que escribe versos? No, claro que no. Se llama poeta no porque escriba un verso sino porque dota de *armonía* al sonido y a la palabra, porque él es hijo de la *armonía*. ¿Y qué es la armo-

²⁰ VIII, 95-96.

nía? La *armonía* es el acuerdo entre las fuerzas del mundo y el orden de la vida del mundo”²¹.

De estos planteamientos iniciales que venimos señalando, <lenguaje cotidiano, vida, y armonía> parten nuestros autores. Así, de igual forma en que el concepto de *vida* aparecerá en la obra del poeta de la generación del 50, la *vida* para Ortega, según nos recuerda Juan David García-Bacca²², es el ser por excelencia que se ejecuta desde un drama que mantiene en tensión dos tendencias: la tendencia hacia la *cosa* o dominio de la circunstancia cósmica, y la tendencia hacia el *ser*, a partir de la cual la vida se definiría como el *Ser que es cosa*. Desde ahí, este discípulo de nuestro filósofo, nos recuerda que para su maestro la *vida humana* se articula, como no podía ser de otra manera, en *tres* niveles: <*Vitalidad*, *Alma* y *Espíritu*>, y nos recuerda a Ortega cuando dice que: “Una es esa porción de nuestra psique que vive infusa en el cuerpo, hincada y fundida con él. En mi última conferencia decía yo de ella: A esta alma carnal, a este cimiento y raíz de nuestra persona, debemos llamar *vitalidad* [...] Cada uno de nosotros es ante todo una fuerza vital: <*mayor o menor, rebosante o deficiente, sana o enferma*>. El resto de nuestro carácter dependerá de lo que sea nuestra vitalidad”²³.

En cuanto a las otras zonas de lo que Ortega llama *topografía o estratigrafía* de la personalidad, nuestro autor escribe a continuación unas reflexiones esenciales en las que, para la estructura del alma, acaba encontrando un símil matemático tan cercano para nosotros al concepto numérico que define una de las características fundamentales de su estilo. Así, a partir de un símbolo *triádico*, nos dice:

Esta *tripartición* de nuestra intimidad en las *tres* zonas de <*vitalidad*, *alma* y *espíritu*> nos es impuesta por los hechos, y hemos llegado a ella sin otra operación que filiar estrictamente, como hace un zoólogo al clasificar la fauna, los fenómenos interiores. Estos *tres* nombres, pues, no hacen sino denominar diferencias patentes que hallamos en nuestros íntimos sucesos: son conceptos descriptivos, no hipótesis metafísicas. [...] Esto nos obliga, por lo menos provisionalmente, a hablar de *tres* <*yo*> distintos que integran *trinitariamente* nuestra personalidad: <*un* <*yo*> de la esfera psicocorporal, *un* <*yo*> del alma, *un* <*yo*> espiritual o mental>. Ahora bien: el <*yo*> indica siempre un término central de

²¹ Antonio COLINAS, *Tratado de Armonía*, ob. cit., pp. 22-23.

²² Juan David GARCÍA BACCA, “Ortega y Gasset o el poder vitamínico de la filosofía”, en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. Barcelona: Anthropos, 1990, p. 332 (1.ª ed. 1947).

²³ José ORTEGA Y GASSET, “Vitalidad, Alma, Espíritu”, en *Obras Completas*, dos vols., Madrid: Revista de Occidente, 1943, pp. 502-503. Citamos esta edición, pues es la que maneja Juan David García Bacca en el artículo referido.

referencia: el diente que duele no le duele al diente, ni la cabeza a la cabeza, sino ambos a un *tercero*, que es mi <yo> corporal. Los *tres* <yo> vienen a ser *tres* centros personales, que no por hallarse indisolublemente articulados dejan de ser distintos. [...] El yo espiritual tiene, como sus actos, un carácter puntual. [...] En cambio, pueden nacer en mi alma varios y aun opuestos <impulsos, deseos, sentimientos> [...] habremos de pensar el alma a la manera de un *volumen euclídiano*, con sus *tres dimensiones*.

Por ello, algo más adelante y respecto de las denominadas por él como otras dos zonas de la personalidad: el *espíritu* y el *alma*, nuestro autor hace un análisis de todo ello a través del compromiso que el sujeto tiene con la circunstancia, y desde la tensión que se establece, como ya hemos comentado, entre la subjetividad y la objetividad necesarias; así nos dice: “el *espíritu* no descansa en sí mismo, sino que tiene sus raíces y fundamento en ese orbe universal y transubjetivo. Un espíritu que funcionase por sí y ante sí, a su <modo, gusto y genio>, no sería un *espíritu* sino un *alma*. Porque, en efecto, <sentir, conmovernos, desear> advertimos que son actos, en un pleno sentido, privados, individuales. [...] El alma forma, pues, un recinto privado frente al resto del universo, que es, en cierto modo, región de lo público. El alma es <morada, aposento, lugar acotado> para el individuo como tal, que vive así desde sí mismo y sobre sí mismo, no desde la lógica o desde el deber”²⁴.

Al reflexionar sobre todos estos comentarios de Ortega observamos de forma continua la presencia y la vigencia de las *tríadas* y del *número tres algebraico*, pues, como ya se ha dicho sólo este número puede asegurar un posible camino de solución a esa puntual tensión entre subjetividad y objetividad que se le presenta al sujeto en su hacer vital. De este modo, no debe resultarnos nada extraño que, a partir de ello, su discípulo García-Bacca pudiese realizar un estudio pormenorizado de la presencia fundamental del *número tres* en muchas de las reflexiones del filósofo madrileño. Así, muy acertadamente y de una forma, permítanseme los adjetivos, ágil y refrescante, sintetiza lo que aparece en el artículo de Ortega ya mencionado <Vitalidad, Alma y Espíritu>, con lo que se expone en *Ensimismamiento y alteración*²⁵ y en *Biología y pedagogía*²⁶ indicando, desde la dualidad establecida entre *ser* y *cosa*, las siguientes *tríadas*: 1. <Vitalidad, alma, espíritu>. 2. <Yo corporal, yo anímico, yo espiritual>. 3. <Tendencia hacia la alteración, tendencia a ensimismamiento, tendencia hacia práctica>. 4. En plan onto-

²⁴ José ORTEGA Y GASSET, *Ibidem*, pp. 503-504.

²⁵ José ORTEGA Y GASSET, *Ibidem*, “Ensimismamiento y alteración”, p. 1535.

²⁶ José ORTEGA Y GASSET, *Ibidem*, “Biología y Pedagogía”, p. 342.

lógico de distinción entre *cosa* (circunstancia) y *ser* (ens): tendencia a *estado de cosificación*, tendencia a *ser en sí y para sí*, estado en que surge el concepto de *ser* (y las demás ideas), para tender a *ponerlas* en las *cosas*, y levantarlas a *seres*, a *circunstancia reabsorbida* (*aufgehoben*) por mí. 5. <Seudópodo, *pie, bicicleta*>, <*ímpetus originarios* de la psique, cultura y civilización>. 6. <*Razón vital* [...]; *razón histórica* [...]; *razón pura* [...]>. 7. <*Concepto como representación, concepto como esquema* (definición), *concepto como órgano de aprehensión*, de *reabsorción* de las cosas>. 8. <*Distancia de las cosas frente al sujeto; percepción o presentación, representaciones o imaginaciones; menciones* (alusión, referencia)>. 9. <*Circunstancia, medio vital* (paisaje) y *sobrenaturalidad* (mundo técnico)>²⁷.

Después de estas apreciaciones, García-Bacca hace referencia a la importancia que tiene para su maestro el concepto de *Alma* como *número tres* que da salida a los dos ingredientes de la tensión para poder explicar con Ortega, y a partir del término *excentricidad*, cómo el *Alma* al estar en medio de todos los demás y al carecer de un término como la *cosa* o el *ser* para definirla, va más allá y asegura al sujeto la posibilidad de entender la Vida humana como *originalidad*, o como decíamos más atrás, como todo aquello que da al hombre la opción de desarrollar su propio estilo, pues como en otro lugar y respecto de este mismo concepto hemos señalado: “si nos fijamos en el Diccionario de la R.A.E. que define al individuo *excéntrico* como aquel: «que gira alrededor de un punto que no es su centro de figura; [que] tiene por objeto transformar el movimiento circular continuo en rectilíneo alternativo», podremos entender que la definición del término *excéntrico* marca la dirección y el sentido recto y alternativo en el que cada cual debemos caminar”²⁸.

Desde aquí podemos inferir una de las tesis fundamentales que al principio proponíamos, y es que a nuestro juicio el estilo de los autores que aquí estamos analizando se deriva en gran medida de la opción que toman al utilizar la *armonía* derivada del *número tres* como un eje posible para partir de esta singular tensión y llegar, desde ella y de una forma excéntrica, a un seguro aunque *azaroso*²⁹ más allá.

²⁷ Juan David GARCÍA BACCA, “Ortega y Gasset o el poder vitamínico de la filosofía”, ob. cit., pp. 335-341.

²⁸ Luis RAMOS DE LA TORRE, “El miedo como doctrina y recurso de poder privado y público”, *Duerertas. Revista de Filosofía*, 3 (2004), Asociación Cultural *Duerertas*, Zamora.

²⁹ Conviene recordar que en la cita número 6, hemos indicado una de *las tríadas* esenciales citadas por Ortega: “*Vocación, circunstancia y azar*”, donde aparece como fundamental el concepto de *azar*, importancia que no es para nada lejana de lo que piensa Claudio Rodríguez cuando en Javier OCHOA HIDALGO, “Entrevista a Claudio Rodríguez”, *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 12 (1999), Universidad Complutense, Madrid, nos dice:

—Es la primera vez que sucede. Pienso que la vida y que la misma poesía son una *aventura*.

Como puede apreciarse en todo lo que venimos diciendo, no son de extrañar, pues, ni la presencia ni la existencia continua de *la tríada* y *del número tres* en cualquier tipo de lenguaje ya sea <cotidiano, filosófico o poético>, pues así ocurre si atendemos a la tradición dialéctica que siempre plantea al lado de cualquier cosa su opuesto, y que, a la vez, viene a justificar cualquier tipo de dualidad grabada de forma radical en nuestras culturas, pero que al final, necesita encontrar una salida. El *número tres* suele aparecer entonces como lo otro que rodea a la dualidad, es decir la relación que une una cosa con la otra; así sucede que cuando existen como opuestos dos detalles, lo uno y lo otro, esta cosa y aquella, entonces necesariamente tiene que existir la idea conceptual <que los relaciona, los conecta, y los enmarca>³⁰. Así, los dos extremos de una cuerda están relacionados por la vigencia de ella misma, de modo que si no existiese la posibilidad de relacionarlos entre sí, entonces tampoco podríamos siquiera determinar, por mínima que fuera, una proximidad entre ellos; de igual forma, podemos decir que un río está definido por la relación que proviene del hecho de la existencia y la presencia de sus dos orillas. Siguiendo con el ejemplo de la cuerda que antes citábamos (“la comba” en el mundo de los juegos infantiles), no es de extrañar que algunos de los autores que aquí nos interesan como el poeta Claudio Rodríguez, en su constatación de la firmeza del número *tres* y desde la observación de un juego infantil en el poema dedicado a la infancia: “Lo que no se marchita” del libro *El vuelo de la celebración* (1976) nos diga: “Estos niños que rompen el dinero / como si fuera cáscara de huevo / y saben que los números / no saltan a la comba porque tienen las piernas / flojas, menos el *tres*”³¹, pues para los niños, y para nosotros, herederos de toda la sabiduría que viene de lo infantil³², el *número tres* no puede tener las piernas flojas, dado que representa la *armonía* y es, a su vez, el encargado de asegurar la tensión de la comba y la persistencia del juego, esto es, la ley constitutiva, como decía Pitágoras, de las cosas y de la vida. Por eso, desde esa tensión conocida muchas veces de forma inocentemente sabia en la que aparece lo subjetivo

—Pero eso lo ha pensado siempre.

—Sí, y no lo digo sólo yo, se ha dicho desde el origen de la poesía. “Hay que *aventurar la vida*”, decía Santa Teresa. Se trata de eso. La poesía es una *aventura* y al mismo tiempo un estudio, y un *azar*. Como decía Salinas, gran poeta, es un “seguro azar”. Aunque parezca otra contradicción.

³⁰ Nótese como al enumerar, y derivada de los usos del lenguaje común, utilizamos en varias ocasiones y por una lógica de la reflexión, la recurrencia normal del *tres discursivo*.

³¹ Claudio RODRÍGUEZ, *Poesía Completa (1955-1991)*, ob. cit., 2001, p.255.

³² Pueden verse para esto nuestros artículos sobre la influencia de la infancia en la poesía y sobre todo en la poética de Claudio Rodríguez, como son el citado: “¿Que Claudio la está velando”, o “La infancia como valor en la literatura de Claudio Rodríguez”, *Revista de Literatura Primeras Noticias*, 201 (2004), Barcelona, pp. 61-69.

complementándose con lo objetivo, el *número tres* surge para simbolizar la posibilidad de relacionar dos ideas hasta el momento opuestas, y generar entre ellas un vínculo asegurador de correspondencia; o lo que es lo mismo, *la tríada* refiere e implica una idea nueva, la cual surge como consecuencia directa de establecer y determinar la relación y el vínculo entre las dos anteriores.

Surgen, pues, *el número tres* y *lo tercero* como legitimación y consecuencia lógica de una reflexión centrada en la libertad del hombre < cultural, social y político >. Cercano a estas preocupaciones, el filósofo francés Jean Paul Sartre, pensando en la relación tradicionalmente dualista del hombre con el grupo social al que pertenece y reconociendo la importancia del *tercero* como salida necesaria a la dialéctica articulada de forma binaria, indica: “La formación binaria, como relación inmediata de hombre a hombre, es el fundamento necesario de toda *relación ternaria*; pero inversamente, ésta, como mediación del hombre entre los hombres, es el fondo sobre el que se reconoce la reciprocidad como ligazón recíproca”³³.

No en vano, y, siguiendo criterios de reciprocidad armónica, conviene aclarar la insistencia continua de otro autor de los que aquí vamos a analizar, y que por unas razones u otras ha sido mencionado en muchas ocasiones tanto por Claudio Rodríguez como por Ortega, estamos hablando de Fray Luis de León y de su continua inquietud por “*ponerle número*” al lenguaje, es decir, por asegurar en sus poemas la *armonía* y la *vida* de lo que se dice³⁴:

Es importante señalar que en la tradición filosófica a que tenía acceso Fray Luis había una clara transición entre el < lenguaje, los nombres de las cosas, y el ser mismo, incluso el ser divino >. *Nombres y números* apuntaban hacia lo absoluto. Mayáns escribe acerca de nuestro autor: “La lengua castellana le debe

³³ Jean Paul SARTRE, *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada, 1963, p. 241. Un análisis más concreto de esto desde la óptica de la libertad aparece en la Tesis doctoral de Sebastián SALGADO GONZÁLEZ, *La libertad como proyecto narrativo de la historia en la Filosofía de Jean Paul Sartre*. Universidad de Salamanca, Facultad de Filosofía, 1996.

³⁴ Fray Luis de LEÓN, *Poesía*, edición de Manuel Durán y Michael Atlee. Madrid: Cátedra, 1983, p. 34.

La cita de Mayáns aparece (2) en cita núm. 16 de esta edición y hace referencia a *Vida*, apud *Obras*, cit. por Cristóbal Cuevas, *De los nombres...*, página 61, núm. 105. En esta misma página el texto de Cristóbal Cuevas continúa: “es decir, la cadencia dulce y eufónica, apoyada en ritmos y melodías tonales, que, a veces, desemboca en verdaderos metricismos. [...] Como el propio escritor decía: [...] <Y negocio que, de las palabras que todos hablan, elige las que convienen, y mira el sonido dellas, y aun cuenta a veces las letras>, <y las pesa y las mide y las compone>, para que no solamente digan <con claridad lo que se pretende decir, sino también con armonía y dulçura>”.

Aparece (4) en cita núm. 17 y hace mención de otra de *De los nombres...*, p. 497.

Aparece (5) en cita núm. 18 y es referencia de la cita núm. 12. p. 497 de la ed. Antes citada.

una singular prerrogativa, i es aver sido el primero que procurò introducir en ella la *harmonia* del Numero”². Repitamos un fragmento de una cita ya antes dada: “yo confieso que es nuevo, y camino no usado por los que escriben en esta lengua, *poner en ella número...*”³. Cristóbal Cuevas aclara en nota que “número” significa para Fray Luis “determinada <medida, proporción o cadencia>, que hace armoniosos los periodos <músicos, y los de la poética y retórica,> y por eso agradables y gustosos al oído”⁴ [...]

Claro está que el vínculo entre la <numerología, la música, el lenguaje> –los nombres– y la visión total, filosófica, religiosa, teológica, mística, “científica” del Cosmos, es decisivo para nuestra comprensión de la poesía y la prosa de Fray Luis.

No es este lugar para desentrañar el viejo debate sobre la posición más o menos mística del inquieto Fray Luis, aunque el carácter de lo místico pueda cruzarse con nuestras interpretaciones debido al contenido *triádico* observable en su modelo de ascensión al conocimiento, y, por unos motivos u otros, en razón a la mayor o menor cercanía de lo místico con los autores que aquí estamos manejando; pero, desde el análisis de la poética de este autor y de acuerdo con el ejercicio más bien intelectual y comprometido que siempre tuvo con su vida, podemos establecer con Dámaso Alonso que: “Si por misticismo entendemos el impulso místico, el ansia de elevarse a la unión con Dios, Fray Luis es místico, porque éste es el sentido de toda su poesía. Si entendemos la fusión con Dios tal como está intuita en Santa Teresa o en San Juan de la Cruz, nada más lejos del misticismo que nuestro poeta. Su posición es la del *desterrado* que mira con envidia los prados altos y los cencidos”⁵.

La definición de *desterrado* que se da en la anterior cita nos parece muy importante, pues, conecta a Fray Luis con el aspecto de *excentricidad* a partir de la visión del número tres como conclusión *armónica* que comentábamos en Ortega, y acerca su postura a lo que en éste se definía como *excentricidad* del *Alma* original que busca romper la tensión entre lo subjetivo y lo objetivo, y, que desde un contenido poético necesariamente *armónico* y humano en Fray Luis, termina alejándolo de los contenidos del *número tres* místico establecido en las vías <*purgativa, iluminativa y unitiva*>⁶. No obstante, y a pesar de todo lo escrito en un sentido totalmente divergente por aquellos que se obstinan en demostrar lo contrario, este punto de vista de Dámaso Alonso sobre la mística y Fray Luis, se acerca al que mantenemos sobre el mismo aspecto tanto en este

³⁵ Dámaso ALONSO, *Ensayos sobre poesía española*. Madrid: Revista de Occidente, 1944, p. 211.

³⁶ En este sentido conviene tener en cuenta las reflexiones que sobre la mística y los místicos hace nuestro pensador en: José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es Filosofía?*. Madrid: Alianza Editorial, 1991, pp. 87-91.

autor como en Claudio Rodríguez, sobre el que pensamos, pese a los esfuerzos de algunos críticos para intentar demostrar la cercanía del poeta zamorano con la mística, que, de existir esta cercanía a tales autores, será debida más bien a la aparición continua de la *armonía* y del *número tres* en el sentido que venimos comentando. Es el propio Rodríguez quien en muchas ocasiones ha reconocido a Fray Luis de León como uno de sus maestros, y, a su vez, no son pocas las citas en las que hace mención de esta herencia, sobre todo en referencia a su prosa; así, por ejemplo, sobre la *armonía* que ve a la hora del primer atardecer en las piedras y en la luz de Salamanca, Claudio Rodríguez nos recuerda: "Cada hecho humano lleva consigo creación y destrucción. ¿y <dónde la posible armonía? ¿Dónde la fundación, [dónde] la configuración de la realidad> a través del tiempo siempre renovado? Salamanca es un valor simbólico de la cultura como pueden serlo otras pocas ciudades. [...] [y en ella, por supuesto] La *poesía* se hace *música*, y astronomía y *aritmética* y *geometría* y además, *plasticidad* [...] Es natural que fray Luis de León, oyendo la música de su amigo Salinas, escribiera que «la piedra que en el edificio está asentada en su debido lugar, o por decir cosa más propia como la cuerda de la música, debidamente templada en sí misma...»"³⁷.

Sobre esta luz y esta plasticidad³⁸ en tensión, que están siempre presentes en la obra de Rodríguez y vienen acompañadas del ritmo de la *claridad* que llega a través de la *armonía*, José Olivio Jiménez, uno de sus críticos más acertado, las relaciona también con los dos autores cristianos, Fray Luis de León y San Juan de la Cruz, pero aclara, cosa que compartimos por completo, el afán *humano* y no tanto místico del autor zamorano cuando refiriéndose a su libro *El vuelo de la celebración* (1976), expone:

Aventuraríase aquí una disposición afín a la aún nerviosa aspiración *luisiana* de la luz; y apurando más el riesgo de errar por nuestra parte, a la vivencia de esa "lumbre" que apaga los enojos del alma en el *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz, o a "el calor y la luz" que en la *Llama de amor viva* alumbra y redime las profundas cavernas del sentido. Un proceso análogo revela la evolución interior de nuestro poeta. Mas esta posibilidad de encontrar a esa disposición raíces poéticas de tan alta espiritualidad no equivale, ni muchísimo menos, a una total identificación con éstas: la luz, en Claudio Rodríguez, obedece y tras-

³⁷ Claudio RODRÍGUEZ, "Entrando en Salamanca", *ABC*, 29 de mayo de 1993.

³⁸ Nótese como tanto en la cita anterior como en la número 11 de este artículo la *armonía* y la plasticidad aparecen unidas por unas u otras razones en los comentarios de Rodríguez. En su memoria de licenciatura: *El elemento mágico en las canciones infantiles de corro castellanas*. Madrid: Universidad Central, 1957, y en las páginas dedicadas a la pantomima y al gesto, podemos observar de forma implícita una referencia a estos conceptos.

ciende afanes aún muy *humanos* y muy compartibles, y de aquí su calidez y su vigencia para el lector de nuestros tiempos³⁹.

Para dejar bien sentado todo este asunto sobre la mayor o menor cercanía a la mística de estos autores y corroborar lo que venimos diciendo, conviene que tengamos en cuenta de nuevo la edición de la poesía de Fray Luis que antes hemos citado, pues allí se nos aclara que: “En la poesía de Fray Luis se ve este deseo de ascender a los cielos, pero no motivado por el ansia casi insoportable de unirse a Dios. [...] Ello no significó que no haya encontrado su propio camino, su expresión vital y poética originales e inconfundibles. Diríamos incluso que el deseo de evasión y la angustia al no poder llevar a cabo plenamente este deseo lo acercan más a nosotros, lo convierten, en alguna forma, en nuestro hermano, en sensibilidad y en angustia. Sus poemas son más *humanos*, más comprensibles para nuestra época, que los divinos poemas de San Juan de la Cruz”⁴⁰.

Como puede observarse, las dos citas anteriores aclaran el contenido humano, cercano y comprensible para los tiempos actuales que tiene la necesidad poética *triádica* tanto en Claudio Rodríguez como en Fray Luis, además de demostrar la cercanía de ambos con la *excentricidad* típicamente humana de Ortega que se define, según hemos visto más atrás, en el esquema de García-Bacca, y por supuesto, en la Razón Vital. Es bueno que recordemos como es el propio Ortega quien hablando de relación entre la mística y la filosofía nos dice: “La filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía. [...] Si el misticismo es callar, filosofar es decir: descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser *—ontología*. Frente al misticismo, la filosofía quiere ser el secreto a voces”⁴¹.

No deja de ser curioso también, que en la presente edición de la poesía luisiana se haya optado por una clasificación *triádica* que responde a todo lo que venimos comentando y que está dividida, según los editores del libro de Fray Luis, en los siguientes planos: <1. *Plano horaciano* 2. *Plano platónico-pitagórico* 3. *Plano místico religioso*>. Desde esta *tríada* los responsables de la edición nos aclaran: “Hay que buscar refugio no solamente hacia dentro [impulso horaciano] sino también *hacia las alturas*, en la contemplación platónico-pitagórica. El universo es *orden cifrado*, *armonía*, música, belleza pura. Belleza que es un bálsamo y da paz con tal que podamos *alzarnos* hasta ella”⁴².

³⁹ José Olivio JIMÉNEZ, “Claudio Rodríguez entre la luz y el canto: sobre *El vuelo de la celebración*”, *Papeles de Son Armadans*, vol. 87, 259 (noviembre 1977), p. 114.

⁴⁰ Fray Luis de LEÓN, *Poesía*, ob. cit., pp. 43-44.

⁴¹ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es Filosofía?*, ob. cit., p.91.

⁴² Fray Luis de LEÓN, *Poesía*, ob. cit., p.38.

Ahí, en ese mundo *armónico* es donde se desarrolla, como se verá más adelante, la importancia que el número *tres algebraico* indicado por Ortega tiene para Fray Luis y que se encuentra definido en muchos de sus poemas <desde la vital curiosidad intelectual que le caracteriza, desde el matiz de elevación y altura de su poesía, o desde su amor> continuo al número y a la música. Esta manera de ver el mundo le servirán de salvación, tal y como le ocurre a Claudio Rodríguez “desde el canto”, o a Ortega “desde la circunstancia”, pues para él, la poesía aparece como una forma <de elevarse, de evadirse de lo humano negativo y de buscar la armonía salvadora>⁴³.

Esta preocupación por el *número* que estamos viendo en todos estos autores, coincide como hemos comentado, con lo que Ortega indicaba en *La idea de principio de Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* cuando exponía que:

El nombre o cifra nos plantaba delante un número determinado, inconfundible. Ahora, cuando se nos propone que en x, b, c veamos *números*, sentimos por lo pronto, mareo, vértigo. (Recuérdese el “choc algébrico” de nuestra infancia). Ese mareo es buena cosa: indica que *ingresamos en otro mundo de mayor altitud*, y comenzamos por sufrir el mal de montaña”. [...] Mas hagámonos cargo de que 6 no es efectivamente un número determinado, puesto que él no nos declara <en qué consiste su determinación, por quién y cómo está determinado>. Es un ente aislado, como las figuras que la visión nos ofrece; y, en efecto, los griegos lo veían como dos series de puntos:

...
...

y por eso le llamaban *número oblongo*. El número aislado es un objeto figuradamente determinado, pero no matemáticamente determinado⁴⁴.

A la vista de este planteamiento, creo que resulta algo más que anecdótico el hecho de poder comprobar que si a la disposición del número oblongo citado por Ortega: <griego, clásico y pitagórico>, la hiciésemos girar hacia la derecha noventa grados, es decir, si la colocásemos en forma vertical o la *alzásemos* procurando, como decía Ortega en la cita anterior, su “ingreso en otro mundo de mayor altitud”, se nos transformaría en algo con clara referencia a la necesidad de elevación que tienen las poéticas de Claudio Rodríguez o Fray Luis, pero sobre todo, y en un sentido más formal, resultaría bastante similar a la dispo-

⁴³ Estos aspectos fundamentales referidos a la salvación y su relación con estos autores se estudian en: Luis RAMOS DE LA TORRE, *Poesía y salvación en Claudio Rodríguez: una interpretación desde Ortega*. Tesis Doctoral en preparación, Facultad de Filosofía, UNED.

⁴⁴ VIII, 94.

sición de las lirás místicas sanjuanistas que forman la *Llama de amor viva*, en las que la presencia de *las tríadas* y el *número tres* es continua.

Después de esta visión general sobre la presencia de la tríada, vamos a reflexionar sobre su presencia en cada autor.

II. Presencia de las tríadas en cada uno de estos autores

II. 1. Ejemplos triádicos en la poética de San Juan de la Cruz

Ocurre que en la obra⁴⁵ citada de San Juan de la Cruz, y jugando siempre con *la tríada*, dicho autor plantea de forma curiosa *tres fases* de análisis en la exposición conjunta del poema y del comentario: 1. Poema completo que incluye las cuatro lirás que suman veinticuatro versos, es decir un *múltiplo de tres*. 2. Exposición de cada una de las lirás y el comentario específico de ellas. 3. Comentario de cada uno de los versos⁴⁶.

Así, para ir aclarándonos en todo esto que venimos diciendo, vamos a dar cuenta, a modo de ejemplo de las *tríadas* que aparecen en el Comentario del propio San Juan de la Cruz sobre la *Llama da amor viva*. Para ello, tendremos en cuenta sólo las *tríadas* que hemos visto en el análisis que aparece sobre la primera estrofa, a fin de no alargar este aspecto que nos parece fundamental, tanto en Fray Luis de León como en San Juan de la Cruz, pero que no es cuestión de desentrañar completamente, pues no es este el lugar para ello⁴⁷. De este modo, podemos observar que existen *tríadas* de sustantivos, de verbos, de adjetivos, de conjunciones, de estructuras sintácticas, etc., etc., distribuidas del modo siguiente: en el primer apartado aparece: <y tan altamente... y con tan ricas... y virtudes...>, <y que va... y que falta... y que por esto...>; en el apartado segundo: <Y sirve... y para mucho... y para entrambos...>; en el tercer apartado: <llamea, baña... refresca>; en el cuarto: <Y los actos... Y así... Y por eso,...>; en el quinto: <purgadas... limpias... encendidas...>; en el noveno: <más segura, sustancial y deleitable>; en el undécimo: <su centro y actividad y movimiento>, <le queda virtud y fuerza e inclinación>; en el número trece: <la inclinación del alma y la fuerza y virtud>; en el apartado catorce: <substancia, virtud y fuerza del alma>; en el nú-

⁴⁵ San Juan de la CRUZ, *Poetas. Llama de amor viva*, edición de Cristóbal Cuevas, Madrid: Taurus, 1993.

⁴⁶ Recuérdese que la lira, estrofa perfectamente armónica en el sentido de la época sanjuanista, está formada por seis versos distribuidos en dos grupos de tres, o tres grupos de dos con la rima 1-4, 2-5 y 3-6, y cuya diferencia entre ellos es siempre tres.

⁴⁷ Se quieren complementar con todo esto los análisis que Cristóbal Cuevas hace en esta edición (véase p. 76) respecto a las *tríadas* y la fuerza del *número tres* en San Juan de la Cruz, pues continuamente, y de forma explícita, aparecen referencias a tal *número* en varios apartados de su poesía o de su prosa.

mero quince: <o no lo creerán, o lo tendrán por demasía, o pensarán>, <examinada, probada y purgada>; en el apartado dieciséis: <que dice Isaías qu'está en Sión, y al horno de Dios qu'está en Hierusalén>; en el número diecisiete: <substancia y capacidad y anchura>, <memoria, entendimiento y voluntad>; en el apartado dieciocho: <no afliges ni aprietas ni fatigas>; en el décimo noveno: <unión y transformación y amor>; en el vigésimo: <pobreza seca y fría y a veces caliente>, <no hallando en nada alivio, ni un pensamiento que la consuele, ni aun poder>; en el vigésimo segundo: <sudar, humear y respesar>; en el apartado veintitrés: <suavice y pacifique y esclarezca>; en el vigésimo sexto: <eres la gloria y deleites y anchura della>; en el número veintiocho: <amiga mía, paloma mía, hermosa mía>; en el apartado veintinueve (en el que cita el número 3 de forma explícita): <Las telas que pue[de]n impedir a esta junta, que se han de romper para que se haga y posea perfectamente el alma de Dios, podemos decir que son tres, conviene a saber: temporal... natural.... sensitiva...>, <subtil y delgada y espiritualizada>; en el trigésimo primero: <se siente enredada, presa e impedida>; en el apartado treinta y dos vuelve a citar de forma explícita el número 3, como lo hará en el apartado 25 del comentario de la segunda estrofa, en el que dice: <Los trabajos, pues, que padecen los que han de venir a este estado son en tres maneras, conviene a saber: trabajos y desconuelos, temores y tentaciones>, <Y llámale tela por tres cosas: la primera, por la trabaçon...; la segunda porque...; la tercera, porque...>, <espiritualizada e ilustrada y adelgazada>; y en el trigésimo quinto: <mucha flaqueza y impureza mía y poca fortaleza>.

Dada la importancia que, según hemos visto más arriba, el número tres y lo armónico tienen para Fray Luis, vamos a comprobar a continuación la presencia de las tríadas en su obra.

II. 2. Tipos de tríadas en el estilo poético de Fray Luis de León

La vigencia del número tres en Fray Luis es muy alta, por eso, no es de extrañar que, de los veintiocho poemas que forman la Primera Parte (denominada *Poeta*) del libro que sobre la poética luisiana hemos citado, y en la que no hemos tenido en cuenta el Apéndice denominado *Poetas atribuidas*, en veintiuno de ellos encontremos estructuras diferentes donde aparecen varios tipos de tríadas similares a las observadas en la literatura de San Juan de la Cruz, ya sean éstas <rítmicas, estructurales, o enumerativas>. El resto, aunque podemos observar el recurso estructural de la tríada, preferimos descartarlas por entender que su aparición puede ofrecer algún tipo de duda en estos siete poemas. No deja de ser curioso tampoco y, aunque pudiera tratarse sólo de una casualidad, el hecho de que el número de los poemas contabilizados en el primer sentido, y en un total de veintiuno, sea el triple de los del segundo caso, es decir,

siete. Existiría pues, en la construcción del libro de Fray Luis una especie de *tríada* en forma de múltiplo que definiría la estructura interna de la obra. Así, si de una forma no exhaustiva analizamos poema a poema y seleccionamos las más relevantes, podemos extraer las siguientes⁴⁸:

“La vida retirada” (*Tríada* de exclamaciones) : “<¡*Oh* monte, *oh* fuente, *oh* río!>” (p. 68).

“A don Pedro Portocarrero” (*Tríada* de conjunciones): “<y resplandece / muy más que el claro día / de Leda el parto, y crece / el córdoba a las nubes, y florece>” (pp. 71-72).

“A Francisco de Salinas” (*Tríada* estructural): “el alma, que <en olvido está *sumida*, / torna a cobrar el tino / y memoria *perdida* / de su origen primera *esclarecida*>”⁴⁹ (pp. 74-75).

“De la Magdalena” (*Tríadas* dobles, de sustantivo o de preposición): “<por quien tu no guardaste la debida / a tu bien soberano; / por quien mal proveída / perdiste de tu seno la querida / prenda; por quien velaste; / por quien ardiste en celos; por quien uno / al cielo fatigaste / con gemido importuno; / por quien nunca tuviste acuerdo alguno / de ti misma?...>” [...] “<sus *manos*, *boca* y *ojos* lo hacían.>” [...] “Decía: <Solo amparo / de la miseria; extrema medicina / de mi salud, reparo / de tanto mal, inclina> / <Aquestas *manos* / osadas de ofenderte, / aquestos *ojos* vanos / te ofrezco, y *estos labios* tan profanos>” (pp. 84-85).

“Profecía del Tajo”: “<Llamas, dolores, guerras, / muertes, asolamiento, fieros males,> [...] <a ti y a tus vasallos naturales: / a los que en Constantina / rompen el fértil suelo, a los que baña / el Ebro, a la vecina / Sansueña, a Lusitania / a toda la espaciosa y triste España>” (pp. 87-90).

“Noche serena” (*Tríadas* verbales, de lugar y exclamativas): “<lo que es, lo que será, lo que ha pasado?> <Aquí vive el contento, / aquí reina la paz; aquí, asentado> <¡*Oh* campos verdaderos! / ¡*oh* prados con verdad frescos y amenos! / ¡riquísimos mineros! / ¡*oh* deleitosos senos!!>” (pp. 91-93).

“A Felipe Ruiz (II)” (*Tríada* interrogativa): “<por qué tiembla la tierra; / por qué las hondas mares se embravecen, / [...] / el cierzo, y por qué crecen / las aguas>” (p. 98).

⁴⁸ Fray Luis de LEÓN, *Poesía*, ob. cit., pp. 68 a 143.

⁴⁹ Respecto de esto, los editores incluyen una cita, referida al verso “y memoria perdida” en la que indican: “En estos tiempos la música se consideraba rama de las Matemáticas. Según Pitágoras, es por medio de la música como el orden y la *armonía* del universo se manifiestan. Todavía se habla hoy de *música celestial*”. Incluyo a su vez los versos siguientes de este poema, a fin de aclarar un aspecto que relaciona <el canto, los números y la *armonía*>: “Y, como está compuesta / de números concordes luego envía / consonante respuesta; / y entre ambos a porfía / se mezcla una dulcísima *armonía*. [...] que ningún accidente extraño y peregrino oye y siente. / <¡*Oh* desmayo dichoso! / ¡*Oh* muerte que das vida! ¡*Oh* dulce olvido!>”.

“A Felipe Ruiz (III)” (*Tríada* adjetiva): “<desnudo, flaco, abierto>?” (Más adelante aparecen para terminar este poema *tres* acciones correlativas): “<ya suelen encumbro el vuelo, / *traspaso* sobre el aire, *huello* el cielo>”⁵⁰ (p. 105).

“Al apartamiento” (*Tríadas* adjetivas y negativas): “<reposo dulce, alegre, *descansado*>!; [...] <ni se asconde / invidia en rostro amigo, / ni voz perjura, ni moral testigo> [...] *traspasaré* la vida / <en gozo, en paz, en luz no corrompida...>” (pp. 108-109).

“En la ascensión”: (*Tríadas* exclamativas): “¡cuán rica tú te alejas! / ¡cuán pobres y cuán ciegos, ¡ay!, nos dejas!” (p. 118).

“A todos los santos” (*Tríada* interrogativa y de sustantivo): “<¿Qué santo o qué gloriosa / virtud, qué deidad que el cielo admira> [...] <Pues, ¿quién diré primero, / que el Alto y que el Humilde?, que la vida / por el manjar grosero / restituyó perdida, / que al cielo levantó nuestra caída:> [...] <tu nombre, tu grandeza y hermosura>” (pp. 120-121).

“Alargo enfermo el paso” (*Tríadas* verbales): “<Gime, suspira y llora desvalida>” (p. 142).

“Agora con la aurora”: (*Tríadas* temporales dobles): “<Agora con la aurora se levanta / mi Luz; *agora* coge en rico ñudo / el hermoso cabello, *agora* el crudo / pecho ciñe con oro, y la garganta; / *agora* vuelta al cielo, pura y santa; / las manos y ojos bella alza, y pudo / dolerse *agora* de mi mal agudo; / *agora* incomparable tañe y canta>” (p. 143).

Una vez analizado el sentido rítmico y matemático que las *tríadas* imprimen en cualquier tipo de discurso, ya sea <poético, coloquial o filosófico>, no podemos desatender la idea de ver en toda esta forma de pensar y de escribir de nuestros autores el desarrollo de un planteamiento lógicamente humano que hace que sus obras tengan la importancia esencial que han conseguido en la historia de la cultura española, debido sobre todo, al compromiso de un modelo y un estilo –no olvidemos la singularidad de la obra poética claudiana o la *excentricidad* ya comentada del hacer orteguiano–, que además de personales, aparecen necesariamente inmersos en el mundo que a cada cual, y en su época le ha tocado vivir⁵¹.

A continuación, vamos a pasar a analizar las tríadas en la poesía o el pensa-

⁵⁰ No deja de ser curioso este paralelismo, no sólo en el uso que nuestros autores Claudio Rodríguez y Ortega hacen del *número tres*, sino el concepto de “ir de *vuelo*” tan central en la obra y en la vida de Claudio Rodríguez, que como ya hemos indicado le une a ese gran poeta místico tan querido y fundamental para nuestro autor, como es San Juan de la Cruz.

⁵¹ No olvidemos que no en pocas ocasiones Claudio Rodríguez ha asegurado que la poesía no es la vida, pero que está en la nevadura de la vida, al lado de las gentes –por ejemplo, los niños–, y que forma parte de nuestra aventura de vivir y sentir la cultura como algo necesario.

miento los dos autores que aquí más nos interesan, por la importante relación que a nuestro juicio guardan con el concepto de *salvación*.

II. 3. Análisis del número tres y las tríadas en la obra poética de Claudio Rodríguez

Necesitamos dar un paso antes de analizar de forma pormenorizada como aparecen las *tríadas* en la obra de Claudio Rodríguez, pues es interesante que veamos de forma general, el modo en que nuestro poeta habla de los números. Así podemos decir, tal y como se ha querido constatar en alguno de los análisis métricos realizados sobre su poesía, que la estructura binaria y la concepción dual son esenciales en su obra⁵², pero, a su vez debemos tener en cuenta que la *armonía numérica* de raíz pitagórica y de esencia *triádica* derivada de la anterior y observada o conocida por nuestro autor a través, por ejemplo, de la literatura de San Juan de la Cruz y Fray Luis de León, es fundamental en el desarrollo <estructural, temático o rítmico> de toda su obra, tanto en prosa como en verso. Todo esto, según creemos, es debido a la continua presencia explícita o implícita del número, sobre todo del *tres* y la *tríada* en la mayor parte de sus poemas. No obstante, aunque los números como tal apenas aparecen, hay algunos que, cuando lo hacen, se convierten en un pilar fundamental para el contenido de los poemas, así observamos que: el número *dos* lo hace de una forma relacional y no nominal en *Don de la ebriedad* (1953): “Quizá pueblo de llamas, las imágenes / encienden *doble* cuerpo en *doble* sombra”, o en *Casi una leyenda* en el poema “Nuevo día”: “*dos* horas antes de la medianoche”; el *cinco* lo hace en una sola ocasión en el poema de *Casi una leyenda* (1991), “Con los *cinco* pinares”; el *siete* aparece únicamente en el poema de *Alianza y Condena* (1965) “Oda a la niñez”: “Y nos lo quitarán todo / menos estas / botas de *siete* leguas”; el *seis*, referido al Día de Reyes se encuentra incluido también en ese mismo poema: “Aquí, aquí, estos zapatos / diarios, los de la ventana / del *seis* de enero”; el *treinta* (fecha de su nacimiento), lo hace en el poema “Balada de un *treinta* de enero” de *Casi una leyenda*. Por el contrario, el concepto de *número tres algebraico* según había sido indicado Ortega, es decir, definido por una expresión *triádica*, o el propio número como tal, aparecen de forma bastante fundamental en varias ocasiones, por lo que aquí y a través de sus diferentes libros, vamos a citar sólo las más relevantes:

⁵² Pueden verse para este aspecto los estudios de Ángel Luis PRIETO DE PAULA en *La llama y la ceniza*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989 y Luis GARCÍA JAMBRINA, *De la ebriedad a la leyenda (La trayectoria poética de Claudio Rodríguez)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1999.

Desde mis poemas (1983)⁵³, (Introducción):

"El soñar es sencillo pero no el contemplar. San Juan de la Cruz sabía que el vuelo de la paloma tiene *tres* tiempos" (p. 17).

"...con diminutos ojos *triangulares*, como los de la abeja" (p. 19).

OBRAS EN VERSO⁵⁴:

Don de la ebriedad (1953): aunque existen muchas tríadas definiendo el concepto de lo tercero, el número *tres* como tal no aparece.

Conjuros (1958):

Libro segundo: "Dando una vuelta por mi calle": "Se abrió la veda para siempre, y siempre, / tras de *tres* vuelos, la perdiz a tierra" (P.C., 97).

Alianza y condena (1965):

Libro primero: "Por tierra de lobos": "Y los misales, / y las iglesias parroquiales, / y la sotana y la badana, hombres / con diminutos ojos *triangulares* / como los de la abeja" (P.C., 147).

El vuelo de la celebración (1976):

(III): "Lo que no se marchita": "Estos niños que rompen el dinero / como si fuera cáscara de huevo / y saben que los números / no saltan a la comba porque tienen las piernas / flojas, menos el *tres*, / y saben cómo / susurra la ceniza en los dientes del lobo" (P.C., 255).

Casi una leyenda (1991): "Nuevo día": "...de esta paz que me espera / -dos horas antes de la medianoche- / del *tercer* oleaje, que es el mío" (P.C., 322).

Igual que en todo este estudio, el objetivo general de este apartado no es realizar un análisis pormenorizado de todas las *estructuras triádicas* que podemos observar en los poemas de Claudio, sino más bien constatar la relevancia que éstas tienen en su obra, de forma que nos sirvan para aclarar además la relación que desde este contenido mantienen todos estos autores, sin olvidar por supuesto, que el carácter *triádico* de sus obras merecería un estudio aparte a realizar en otro momento.

En el caso de este autor vamos a seleccionar, tanto de la obra en prosa como

⁵³ Claudio RODRÍGUEZ, *Desde mis poemas*, ob. cit.

⁵⁴ Todas los libros publicados en verso de este autor los mencionaremos a partir del ya citado: Claudio RODRÍGUEZ, *Poesía completa (1955-1991)*.

en sus poemas, las *tríadas* que mejor definen su pensamiento poético. Así, en el primer caso indicaremos solamente las *tríadas* que aparecen en la *Introducción* que el propio autor hace en la Antología ya citada *Desde mis poemas*, donde entre otras aparecen: "...en el sentido platónico <de inspiración, de raptó, de éxtasis>, [...] poesía <regeneracionista, analítica, social>" (p. 14). "...<el castigo, el peligro, el sufrimiento> [...] las posibilidades <rítmicas, sintácticas, léxicas> del lenguaje" (p. 15). "<El cepo de la sociedad, o la desbandada de tantas personas, y la insurrección importante del hombre> [...] alcanzar tan sólo lo próximo, lo fascinante o lo que, <mutilado, arrasado, condenado> está ahí?" (p. 18). "<Junto a las municiones, junto a la rutina vitalicia, junto a nosotros mismos>" (p. 19). "E intenté construir un monumento <diario y eterno, irreplicable>, de su vejez," (p. 20). "La celebración <como conocimiento y como remordimiento. Como servidumbre>" (p. 21).

Respecto de la poesía, conviene señalar algunas de las diferentes *tríadas* que observamos en sus poemas siguiendo la cronología de los libros que componen su obra y teniendo siempre en cuenta que, dado su gran número, sólo citaremos las más importantes a través de sus diferentes tipologías ya sean *tríadas* de nombres, adjetivos, pronombres, artículos, estructuras sintácticas, o rimas internas; por lo que, debido a su gran extensión, pedimos disculpas al lector, pero citarlas así es la única forma de poder aclararnos y avanzar.

En su primer libro *Don de la ebriedad*, y utilizadas como un recurso continuo aparecen las *tríadas* conformando un modelo que se va a repetir en todos los libros posteriores del autor. Este planteamiento no coincide en su totalidad con la apreciación que Prieto de Paula hace en el estudio que antes hemos citado, pues, si por una parte estamos de acuerdo cuando expresa que ésta es una de las marcas de la poesía de Rodríguez, o cuando se refiere a la composición geométrica de una estructura *trimembre*, no compartimos con este profesor el hecho de que la *tríada* sea una marca ocasional en su obra, sino un aspecto fundamental. Así escribe de Paula: "En ocasiones se va aún más lejos, en frases a las que no les basta estar introducidas anafóricamente por la misma expresión: se produce una iteración en lo esencial, con distintos aditamentos accesorios en cada caso. Como en los anteriores ejemplos, ahora existe un rigor casi *geométrico* en la disposición de los varios elementos, que se reparten frecuentemente en *tres miembros*"⁵⁵.

A continuación, vamos a citar aquellas *tríadas* que en este primer poemario nos parecen más relevantes:

Libro Primero: "<y se cierne, y se aleja y, aún remota> [...] <mi boca / espera, y mi alma espera, y tú me esperas>" (p. 13). "<no en germen, en luz plena, en al-

⁵⁵ Ángel Luis PRIETO DE PAULA, ob. cit., pp. 76-77.

bos pájaros> [...] <un fuego oculto, / un resplandor aéreo, un día vano>” (p. 15). “<Así yo estoy sintiendo que las sombras / abren su luz, la abren, la abren tanto>” (p. 16). “<su intimidad, su instinto, lo espontáneo / de su sombra más fiel que nadie?>” (p. 18). “<No *está* en mí, *está* en el mundo, *está* ahí en frente>” (p. 19). “<pero siempre le sube *alguna* fuerza, / *alguna* sed de aquellos, *algún* limpio>” (p. 21). “<Yo pregunto *qué* sol, *qué* brote de hoja / o *qué* seguridad de la caída>” (p. 23). “<que es *suyo* el viento, / *suya* la luz, [suyo] *el* canto de las aves>” (p. 29).

Libro segundo: “<¡Noche de intimidad lasciva, *noche* / de preñez sobre el mundo, *noche* inmensa!>” (p. 34). “<¡Cuánto / hueco para morir! ¡Cuánto azul vívido, / cuánto amarillo de era para el roce!>” (p. 35). “<y *espera* el sitio, *espera* el viento, *espera* / retener todo el pasto en su obra humilde>” (p. 36). “<ni pedrisca, / ni ese luto del ángel, nieve, ni ese / cierzo>” (pp. 37-38).

Libro tercero: “< Así... ¡me bastaría / *ladear* los cabellos, *entreabrir* / los ojos, *recordarte* en cualquier viña!>” (p. 44). “<El *sol* claroluciente, *el* *sol* de puesta, / muere, *el* *que* sale es más brillante y alto>” (p. 46). “<¿Podría / señalar *cuándo* hay savia o *cuándo* mosto, / *cuándo* los trillos cambien el paisaje> [...] <El contagio *de* *ti*, *de* *mi*, *de* *todo*>” (p. 48). “<Pero es *distinto* ya, es *distinto*, es / tan *distinto* que puede hacerse nada>” (p. 56). “<Y *a* los campos, *al* mar, *a* las montañas>” (p. 58). “<...Y *el* *sol*, *el* *fuego*, *el* *agua*>” (p. 59).

En el siguiente libro, *Conjuros*, tal y como ha sido comentado en alguno de los estudios citados sobre su obra, comienzan a aparecer con más insistencia el estilo interrogativo y exclamativo típico de algunos poemas, y esto, por supuesto, se convierte en una marca importante que aparece en las diferentes tríadas. Allí observamos:

Libro primero: “<¡Qué hostia la del aliento, *qué* manera / de crear, *qué* taller claro de muerte!>” (p. 66). “<¿Dónde están las montañas? ¿Dónde las altas cumbres / [...] ¿Dónde están las lumbres>” (pp. 68-69). “...<como el *alzar* la olla, *oler* el guiso / y *ver* que está en su punto!>” (p. 72). “...<¡Todos, / *pisad* todos la sola uva del mundo: / el corazón del hombre! ¡Con su sangre / *marca*d las puertas! ¡*Ve*d ya los sentidos / son una luz hacia lo verdadero.>” (pp. 77-78). “...<*que* sube, *que* se sale / la leche, la esperanza / del hombre, *que* ya cuece> [...] <así nos *llegará* el mes de agosto, / del feraz acarreo, / y *romperá* hacia el sol [...] / porque algún día se *alzará* la tierra>” (p. 79). “...<*tú*, a quien estoy oyendo igual que entonces, / *tú*, río de mi tierra, *tú*, río Duradero.>” (p. 83). Libro segundo: “<...*Contrafuerte* / del cielo, *alero* inmenso, *viga* que era / hace solo un momento un tronco inerte>” (p. 89). “<...*alzar* *su* amor en su trabajo, / *su* *cobijo* en el suelo, / *su* *techo* en la carcoma de aquí abajo>” (p. 90). “<¿Y *me* *ro-*

záis la frente, / y entráis por los solares igual que por el cielo / y hacéis el nido aquí ruidosamente> [...] <¿aquí, en pleno chillido, en plena tarde / de junio, en mi ciudad?...>” (p. 91). “...<beneficiando su labor, su grano / y sus cosechas?> [...] <...Si pudiera / deteneros, posaros aquí, haceros>” (pp. 91-92). “<La hora / del refranero blanco, de la vieja / cuenta, del gran jornal siempre seguro.>” (p. 96). “¡Calle mayor de mi esperanza, <suenen / en ti los pasos de mi vida, abre / tu palomar y salgan, / salgan> al aire libre, / [...] / <canten sin ton ni son, canten y bailen> [...] <...y el otro, el otro, el otro...>” (pp. 92-93).

Libro tercero: “<Tantos / soles abrí a sus ojos, tantos meses, en pura / rotación acerqué a sus cuerpos, tantos / días fui su horizonte...>” (p. 105).

Libro cuarto: “...<se extiende, avanza, cubre>” (p. 111). “...<he aquí que un aliento, un tenue oreo, / después una voz clara,>” (p. 112). “<¡Que ahora [...], que va mi vida / en ello! [...] / olvidadlo. ¡Que ahora / no veréis a este grajo>” (p. 113). “<Recuerda / nuestras andanzas de oro, / tú recuerda, recuerda / la fugaz alegría> [...] <¿Y esa talla, ese estuco, ese retablo / de la vejez?> <¡Que empieza ya el sofoco, que el buche lo llevo mal cumplido como en tiempo de muda, que ya apenas si me bulle el plumón!...>” (pp. 114-115). “<Llegaré. Llegaré. Abí está mi vida, / abí está el altar, abí brilla mi pueblo.>” (p. 116). “<Contrata, / lonja servil, teatro de deshonra>” (p. 118). “<Lo que importa / es que vendrán, vendrán de todas partes, / de mil pueblos del mundo, de remotas / patrias vendrán los grandes compradores>...” (pp. 118-119). “<Ya están ahí, ya vienen / por el raíl con sol de esperanza / hombres de todo el mundo. Ya se ponen / a dar fe de su empleo de alegría>” (p. 125). “<¿No sientes / junto al pinar la cura, / el claro respirar del pulmón nuevo, / el fresco riego de la vida?>” (p. 127). “<Que sutil añagaza, ruin chanchullo, / bien adobado cebo / de la apariencia> <¿Dónde el amor, dónde el valor, sí, dónde / la compañía?>” (p. 129).

Respecto del siguiente libro *Alianza y condena*, y más concretamente en el caso del poema “Espuma”, el crítico Gonzalo Sobejano, gran conocedor de las obras de Claudio Rodríguez y de Ortega, hace un análisis de la importancia de las *tríadas* que nos parece fundamental indicar para poder entender, además del criterio y la tesis general que venimos manteniendo desde el principio de este estudio, la importancia que este aspecto tiene en la poética del autor zamorano; tanto es así, que en cierto momento de su artículo sobre el citado poema llega a interpretarlo desde el *número tres* como una estructura *matemática*, perfectamente pensada y medida al estilo de lo que hemos visto en los planteamientos de Ortega: “Nuevas *tríadas* sobre las ya anotadas: quilla, dique, amor surcado (=‘arado’); rompe la muerte, el mar cobra ser, el hombre es hombre. Abarcando las cuatro, podría trazarse el siguiente esquema de correspondencias: 1. da su vida –acto de entrega– amor surcado –el mar cobra ser. 2. fatiga

–uso– frente al dique –rompe la muerte. 3. amparo –roce– bajo la quilla –el hombre es hombre”⁵⁶.

Vamos a pasar, pues, a indicar las tríadas más importantes que vemos en *Alianza y condena* en el que comprobamos gran variedad de registros que enriquecen desde el ritmo y la *armonía* del poema los contenidos que el poeta desea transmitirnos para que participemos con él de su tarea; no olvidemos que para Claudio Rodríguez la poesía además de “canto que salva” siempre es “aventura y participación”:

Libro primero:

“<¿En qué mercados / de altas sisas el *agua* es vino, el *vino* sangre, *sed* la sangre?> (p. 138). “<¿Por qué desplaza el mismo aire el *gesto* / de la entrega o del robo, / el que cierra una puerta o el que la abre, / el que da luz o apaga?>” (p. 139). “<Es la hora / en que nuestra *mirada* / se agracia y se adoncella / [...] mi vida entera por una *mirada*. / [...] esa *mirada* que no tiene dueño>” (p. 143). “<donde hay sangre y hay llanto, / hay vino y carcajadas>” (p. 144). “<Entre la empresa, el empresario, *entre* / prosperidad y goce, / *entre* un error >” (p. 145). “<desde el sueldo hasta el hijo, / desde las canas hasta la ronquera, / desde la pana al alma.> [...] <de lagartija, de águila, y de perro> [...] <Ciegos para el misterio / y, por lo tanto, *tuertos* / para lo real, *ricos* sólo de imágenes / y sólo de recuerdos,> [...] <a celebrar lo que es *suceso puro*, / *noticia sin historia*, *trabajo que es hazaña*?>” (pp. 152-153). “<sin crecida o sequía, / sin puentes, sin mujeres>” (p. 153). “<sin tregua, *entra*, *acorrála*, / *mete*> tu cruda forja / por estas casas. De una vez <*baja*, *abre* / y *cicatriz*> esta honda / miseria>” (p. 155).

Libro segundo:

“<Es el momento bronco y bello / del *uso*, el *roce*, el *acto* de la entrega>” (p. 159). “<Pero sigue / turbia nuestra *retina*, y la *saliva* / seca, y los *pies* van a la desbandada,>” (p. 160). “< que es *cebo vivo*, amor ya *sin remedio*, / *cantera rica*.>” (p. 163). “<¿Qué limosna / sin regocijo? ¿Qué reposo seco / nos trae la tarde? ¿Qué misericordia / deja este sol de un gran desvaído?> [...] <como la de esta luz, ya sin *justicia* / ni *rebelión*, ni *aurora*.>” (p. 166). “<Aquí ya *no hay banderas*, / ni *murrallas*, ni *torres*,...>” (p. 173). “<Jamás casa: barracas, / *jamás* calles: trincheras, / *jamás* jornal: soldada>” (p. 174). “<Porque todo / se rinde en derredor y *no hay fronteras*, / ni *distancia*, ni *historia*.>” (p. 175).

⁵⁶ Gonzalo SOBEJANO, “«Espuma», de Claudio Rodríguez”, en *Inmanencia y transcendencia en poesía (De Lope de Vega a Claudio Rodríguez)*. Salamanca: Ediciones Almar, Biblioteca Filológica, 2003, pp. 417-418.

Libro tercero:

"<y la voz se me va, y me oigo / y me persigo, muy desconfiado> (p. 179). "<junto a esta muchacha a la que hoy amo, / a la que hoy pierdo, a la que muy pronto>" (p. 180). "<El caer, el arruinarse / de tantos años contra el pedernal / del dolor, el huir> [...] <historias / de dinero y de catres, / de alquileres sin tasa>" (p. 181). "<No busco / masticar esa seca / tajada del recuerdo, / comprar esa quincalla, urdir tan pobre / chapuza.>" (p. 186). "<Si ayer fue venta, hoy es compra; / mañana, arrepentimiento.>" (p. 190). "<Porque la noche siempre, como el fuego, revela, / refina, pule>" (p. 192). "<trae lo perdido y trae / lo ganado, trae tiempo / y trae recuerdo, y trae / libertad y condena?> [...] <Gracias doy a este soplo / que huele a un cuerpo y a una tarde / y a una ciudad>" (p. 195). "<Esta luz cobre...Este / beneficio que de vicioso...; estos minutos> <que protegen, montan y ensamblan treinta> [...] <esta gracia, esta hermosura, / esta tortura que me da en la cara,> <luz tan mía, tan fiel siempre y tan poco / duradera> [...] <vivo sin andamiajes, sin programas, / sin repertorios>" (p. 201).

Libro cuarto:

"<Siempre ahora, en la puerta...: en la calle, en esta / voraz respiración del día, en la / sencillez del primer humo sabroso, / en la mirada, en cada laboreo / del hombre.> [...] confuso vocerío <por ciudades, / por fábricas, por barrios / de vecindad.>" (p. 207). "<la dignidad del hombre / que hay que abrazar y hay / que ofrecer y hay / que salvar aquí mismo> [...] <quietos bajo ese hierro / que nos marca, y nos sana, y nos da amo> [...] <no es presente o pasado, / ni siquiera futuro; es el origen.>" (pp. 210-211). "<hace años / pronunció, silenció, besó...> [...] <simple materia de revestimiento: / cera, laca, barniz, lo que muy pronto> [...] <a su vida, a su tierra y a su casa?>" (pp. 214-215).

Una vez llegados aquí, y en esta especie de tránsito a través de la obra de nuestro poeta, vamos a seguir avanzando en la constatación del gran número de citas *triádicas* que aparecen en los siguientes libros de Claudio Rodríguez, pero antes de ir más allá, y dado que el siguiente comentario se hizo en su momento referido a los cuatro primeros libros de nuestro poeta, conviene que recordemos lo que Gonzalo Sobejano escribió en referencia a la presencia del *número tres* en Rodríguez: "Pero en los cuatro libros reina ese movimiento, desde el amor y para el amor, que permite considerar la poesía toda de Claudio Rodríguez como una reiterada prueba de intensidad *<emotiva, representativa y trascendente>*."

La *intensidad emotiva* consiste en un ADVENIMIENTO: por *contemplación* elevadora (ascensión) o por *acción* reconocedora (camino).

La *intensidad representativa* se produce como una epifanía: don de ebriedad,

conjuro, alianza o vuelo celebratorio traen la *aparición* de la verdad en un *instante* que funda una *claridad* nueva. [...]. La *intensidad trascendente* podría definirse como una INTEGRACIÓN de sujeto y objeto: desprendimiento de la apariencia para integrar la verdad revelada o integrarse a ella en un acto de unión; [...]. En su disposición muchos poemas de Claudio Rodríguez, y de los mejores, verifican el aludido proceso: *<advenimiento, epifanía, integración>*⁵⁷.

De igual forma que en los libros anteriores, en las diferentes partes de su siguiente libro *El vuelo de la celebración*, podemos confirmar el hecho que comenta Sobejano sobre la presencia continua del modelo *triádico*, allí observamos lo siguiente:

I:

"<La vuestra, *padre mío, madre mía, / hermanos míos*" (p. 224). "<a punto de caer, los labios *hasta* el cielo del techo, / *hasta* la melodía de la espiga, / *hasta* esta lámpara> [...] <Y en mis ojos [...] *doliéndome, / ciñéndome, habitándome astuta*> [...] <¿Qué hago con mi sudor, con estos años / *sin dinero y sin riego, / sin perfidia* siquiera ahora en mi cama?>" (pp. 225-226).

II:

"<La arena *tan* desnuda y *tan* desamparada, / *tan* acosada>" (p. 233). "<y me comprende / *en cada* nervio de la hoja, *en cada* / rico secuestro, / *en cada* fugitiva reverberación.>" (p. 237).

"<*las suaves cabriolas* de una hoja de periódico, / *las piruetas* de un papel de estraza, / *las siluetas* de las servilletas de papel de seda>" (p. 239). "<y te *silbo*, y te *hablo*, y *acaricio*> [...] <buen amigo del hombre / *compañero* del poeta, *estrella* que allá brillas>" (p. 243).

III:

"<con tu boca cerrada, / con tus manos tan acariciadoras, / con tu modo de andar emocionado,>" (p. 249). "<con tu nariz lasciva, / y tu frente serena, [...] / y tus estrechos ojos muy negros y redondos> [...] <Y es que en él hallaríamos *el suspiro inocente, / el poderío de las sensaciones, / la cosecha de la alegría*" (pp. 250-251). "<no sé si oscuro o luminoso, pero / *nivelando, aplomando, remontando* / nuestra vida>" (p. 252). "<Intenta seducirme / con dinero, con gestos, / con tu gracia acuciante en las esquinas> [...] <y me cura *de ti, de ti, de ti.*>" (pp. 252-253). "<*Estos niños que cantan y levantan* [...] *Estos niños que al cielo llaman cielo* [...] *Estos niños que rompen el dinero*>" (pp. 254-255).

⁵⁷ Gonzalo SOBEJANO, "Impulso lírico y epifanía en la obra de Claudio Rodríguez", en *Inmanencia y trascendencia en poesía (De Lope de Vega a Claudio Rodríguez)*, ob. cit., pp. 424-425.

"*<Hay que salvarla. Canta y baila torpemente / y hay que salvarla. / Esa delicadeza que hay en su torpeza / hay que salvarla [...] <Ven, ven y siente> [...] <Tú ven, ven / bendito polen> (pp. 255-257). <devanando la lana, / el hilo y el ovillo,> [...] <en la luz tan maltrecha por lo ciego / del ojo, por el párpado tierno aún para abrir / las puertas de la contemplación, / la columna del alma, / la floración temprana del recuerdo.> (pp. 267-268).*

"*<abriendo la mañana, / haciéndola más pura [...] queriendo tu madeja de lana duradera> (p. 269).*

IV:

"*<en tus enclas, en tus dientes, no / en tus ojos.> (p. 276). <Te estoy acompañando. Despiértate. Es de día.> (p. 278). <de esa música, de ese / viento, de esa alta marea> (p. 279). <Perdona mi ligera / traición de hace dos meses, pero te quiero, ven, / ven tú, ven tú,> (p. 280). < suenan la almendra, la manzana, el trigo!> (p. 280). <al entrar en tu cuerpo, en su secreto, / en la caverna >que es altar y arcilla, / y erosión> [...] <Ahí, en el sexo, / donde la arena niña, tan desnuda, / donde las grietas, donde los estratos,> [...] <ahí, en el pulso seco, en la celda del sueño, / en la hoja trémula> (p. 286). <Esta iluminación de la materia, / con su costumbre y con su armonía, / con sol madurador, / con el toque sin calma de mi pulso, [...] con la alegría del conocimiento, [...] cuando se va la juventud, y con ella la luz, / salvan mi deuda.> (p. 288).*

V:

"*<ni una lágrima pura o carcomida / o engañosa: quizá una carcajada> (p. 298).*

No es objetivo de este artículo, aunque se trate de otro de los aspectos importantes que resultan de la *armonía triádica*, analizar el conjunto de la obra de este poeta a partir de una estructura circular que retorna sobre sí misma para volver al principio, pero indicaremos que de ello, y de forma muy puntual, ya se han preocupado algunos críticos como Ángel Rupérez que en su reciente antología sobre la obra de Rodríguez, señala la vuelta intencional que hace el autor desde su último libro publicado *Casi una leyenda* (dividido en seis partes), hacia su primer libro *Don de la ebriedad* (dividido en tres partes) diciendo: "Sin embargo, el poema que más claramente celebra la superación de la muerte es uno de los mejores poemas de este libro [*Casi una leyenda*], el titulado "El cristalero azul", subtítulado precisamente "La muerte". El título procede de una secuencia de *Don de la ebriedad*, con lo que se confirma la necesaria *circularidad* [la cursiva anterior es nuestra] de esta *Obra* (el final de la *Obra* regresa en uno de sus motivos al comienzo y el comienzo alimenta una de las secuencias del final)"⁵⁸. No obstante,

⁵⁸ Ángel RUPÉREZ, "«Donde cuaja el ser», introducción a Claudio Rodríguez", en *Antología*. Madrid: Espasa Calpe, 2004, p. 64.

lo que en este estudio nos interesa es reconocer la importancia de este aspecto, puesto que no es la primera vez que la geometría del *círculo* es analizada como la transformación última del *número tres*, véase sino lo que sobre esto, y desde la *armonía* musical, dice el profesor Kurt Pahlen: “El compás de *tres tiempos* fue considerado durante muchos siglos medievales el tiempo perfecto y señalado por ende con el signo de la perfección: el *círculo*”⁵⁹.

Aclarada, pues esta relación entre el mundo del *tres* y la *circularidad* en la poesía de Claudio, vamos a pasar a comprobar, poema a poema, el aspecto *triádico* en el último libro publicado por nuestro poeta:

“<¿Y no hay *peligro, salvación, castigo*” (p. 303). “<entre *el aire y la luz y una caricia*> [...] <algunas veces *seco, ágil o mal templado*>” (p. 304).

“<Está temblando, / *joven, sin muros, muy descalza, oliendo*> [...] <su *oscuridad y su fatiga, / su verdad misteriosa, poro a poro*,> [...] <y tú te *me vas yendo / y me estás acusando, / me estás iluminando*” (pp. 309-310).

“<con el pico *sin cera, sin leche y sin aceite*,> [...] <la *epidemia, el mastín, la crisálida*>” (p. 311). “<con una ciencia *de erosión pulida, / de quietud de ola en vilo, de aventura*> [...] <Cuánta presencia que *es* renacimiento, / y *es* renuncia, y *es* ancla>” (pp. 312-313).

“<¿Por qué el error, por qué el amor y dónde / la huella sin piedad?> [...] <con la *mirada, hasta / con la respiración, con el latido*,>” (p. 316).

“< *suenen la escala, el tiempo, los arpegios*>” (p. 320).

“<me trasluce y traspasa [...] *Me* está esperando [...] y me hiere y me ayuda [...] y me hilvana y me cose>” (p. 323). “<¿Y quién me llama [...] *quién / me ha escogido, quién / me está pidiendo*?> [...] <Y tú te me *vas yendo, / vas y vienes y vas y estás como perdida*,>” (p. 324). “<Ya *estás sintiendo* [...] *estás sintiendo* ahora [...] Y *estás sintiendo* cómo>” (p. 325).

“<Ahora es el momento *del acoso, / del asedio* en silencio, / *del rincón*> [...] <Y hay que pagar *el precio, la subasta y el fraude*> [...] <Es *el recuerdo* ruin y luminoso / y la *mano* entreabierta [...] y los *dedos* astutos ya maduros>” (p. 329). “<con la prudencia de la encina oyendo / *la señal de la liebre, / el raíl, el alambre*>” (p. 330).

“<Pero llega el dominio *del oficio, / el del hierro solemne y el acero perverso*,> / <los *goznes decorados, la locura del clavo, / el ritmo cincelado*> / <y la *cabeza del tornillo* abriendo / *el giro y el encaje* / de la bisagra; > [...] <el *astil taladrado y bien pulido, / iluminado* entre los pliegues limpios> / <marcados *por la luz, por el azufre, / por el humo* de sal y de carbón> [...] <Lo que *es desgracia es descubrimiento / y nacimiento*.>” (pp. 331-332). “<Y yo te veo porque yo te quiero [...] Y yo te veo porque yo te quiero [...] Y yo te veo porque yo te quiero.>” (pp. 338-340).

⁵⁹ Kurt PAHLEN, *Nueva síntesis del saber musical*. Buenos Aires: Emecé, 1989, p. 110.

"<Mari y luce el día / *con la ceniza* en lluvia, *con destello* / [...] / *con sombra*> [...] <*esta escena, este viento, esta mañana*>" (p. 345).

"<De la inocencia *de* esta noche que entra / por todas las ventanas sin cristales, / *de* mañana en mañana">" (p. 349).

"<Y oigo *las aristas de la espiga, / el coro de los sueños y la luz despiadada,*> <preso de tanta *lejanía* [...] tanta *alegría* hacia la claridad, / tanta *bonda invernada.*> [...] <El tiempo, la traición de *óvalo azul, / de codicia y envidia*> <*Esta señal certera, esta llamada, / este toque* con calma ya maduro.>" (pp. 350-351).

"<*¿todo es resurrección?* [...] <esperando *este viento* tan temprano, / *esta noche* marchita y compañera, / *este olor* claro antes> [...] *¿todo es resurrección?* [...] *¿todo es resurrección?*>" (pp. 355-357).

"<Y te vas *cojeando / silbando.* Entra en el baile / sin funeral, con son de nacimiento / *hablando* con los hombres pasajeros> [...] <entra en el baile, / en cada letra de este nombre, en esta / *lápida* que...>" (p. 359). "<ahí, muy *sola, sola, / sola* en el baile>" (p. 360).

"<Es la *divolución, la oxidación, / el milagro olvidado*>" (p. 361). "<Tú no sabías que la muerte es bella [...] *No sabías que* [...] Tú no sabías que la muerte es bella, / triste doncella.>" (pp. 364-365).

Como comentábamos más arriba, respecto de esta larga serie de *tríadas* pertenecientes a su obra, no debemos avanzar sin dejar clara y patente la gran importancia que este aspecto mantiene en toda su cosmovisión; pues, a esta poética singular y desde diferentes puntos de vista, se la ha venido catalogando como marcadamente dualista, y en continua lucha de contrarios. Por ello, es necesario constatar de nuevo la influencia del *número tres* y de las *tríadas* en el desarrollo de un estilo <*vital, poético y personal*>. Así, en algunos de los poemas de su libro *Aventura* que nuestro autor no pudo terminar en vida, como "Coro en marzo" podemos encontrar: "Ya no hay contemplación sino <*aventura, / quietud, riesgo*>. Y no me llegues tarde", o en "Galerna en Guetaría" leemos: "...y el olor <*a cordaje, a vela, a ancla*>", o en <Y ya no hay viento ni siquiera aire> donde escribe: "<*¿Cuándo, [cuándo] ¿Ahora?*>"⁶⁰.

Para ir concluyendo este importante aspecto que estamos analizando en el estilo de pensar y escribir de todos estos autores, vamos a fijarnos en la presencia del *número tres* en Ortega, pero lo vamos a hacer a modo de muestra constatando solamente su presencia y la de las *tríadas* en los títulos de la mayoría de sus escritos, ya que este número es fundamental en muchas de sus re-

⁶⁰ Citados por Ángel Rupérez en la antología citada, gracias a la generosidad de Clara Miranda, esposa de Claudio Rodríguez.

flexiones, y lo utiliza en multitud de ocasiones, tanto en aspectos concretos como en referencias más generales, como cuando nos dice:

Hay, pues, que distinguir estas *tres* clases de cosas: <las que acaso hay en el Universo, sepámoslo o no; las que creemos erróneamente que hay, pero que, en verdad, no las hay, y, en fin, aquellas de que podemos estar seguros que las hay>. Estas últimas serán las que, a la par, hay en el Universo y hay en nuestro conocimiento⁶¹.

Con todo esto, no es de extrañar que desde la *relación triádica* y a la hora de analizar, por ejemplo, la etimología como recurso lógico en la obra de Ortega, y respecto de un concepto básico para nuestros autores como es el papel vital que nos corresponde en “lo que hay que *hacer*”, Luis Gabriel-Stheeman, pueda decir: “Esta *relación* se vuelve a establecer en *tres* pasos cuasi lógicos, con los que Ortega reduce a entidades sinónimas *tres* palabras diferentes —<trabajador, labrador y colabrador>. La *tercera* de ellas resulta súbitamente iluminada, remotivada por las dos anteriores, de tal manera que aparece como prueba lógica y evidente de que para *hacer la nación* hay que *trabajar* —en el sentido de actividad laboral.⁶²”

II. 4. La presencia de las tríadas en las obras de Ortega

Siguiendo la distribución más común que aparece en las *Obras completas* de nuestro pensador, podemos entresacar las siguientes *tríadas* en los títulos de sus reflexiones:

“<Disciplina, jefe, energía>” [1908]. “<Tres cuadros del vino>” [1911]. “<Sensación, Construcción e Intuición>” [1913]. “<Personas, obras, cosas>” [1916]. “<Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust>” [1923].

TOMO I:

“<Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales>” [1906]. “<Alemán, latín y griego>” [1911]. “<La guerra, los pueblos y los dioses>” [1915]. “<Moralejas: I. Crítica bárbara. II. Poesía nueva, poesía vieja. III. La pedagogía del paisaje>”. “<Libros de andar y ver: I. Utopías geográficas. La ignorancia del Rif. Melilla como posibilidad>”. “<Los Bereberes en el Rif. I. El Turquí y su comandante. II. M. Say, termita. III. Una descripción de la política internacional>”.

⁶¹ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es Filosofía?*, ob. cit., p. 112.

⁶² Luis GABRIEL-STHEEMAN, “La etimología como estrategia retórica en los textos políticos de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), p. 131. En esta cita es curiosa la incorporación de *tríadas dobles* por parte de Ortega.

MEDITACIONES DEL QUIJOTE (1914): “<Lector. Meditación preliminar. Meditación primera.>”.

TOMO II

“Filosofía: <Conciencia, objeto y las tres distancias de éste>”. “El Quijote en la escuela: <La bicicleta, el pie y el pseudópodo>”. “<Civilización, cultura, espontaneidad>”. “Meditación del marco: <Marco, traje y adorno>”. “Temas de viaje: II. <¡Helion, Melion, Tetragrámmaton!> VI. <Babel, balbucir, bárbaro>”. “<Vitalidad, alma, espíritu>: IV. <Ciencia, orgía y alma>”. “Meditación del Escorial: <El coraje, Sancho Panza y Fichte>”. “<Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust>”.

TOMO III

ARTÍCULOS (1923): “<Pedagogía y anacronismo. Fe de erratas. Nueva fe de erratas>”.

ARTÍCULOS (1926-7): “Dinámica del tiempo: <Los escaparates mandan. Juventud. ¿Masculino o femenino?>”. “Tierras del porvenir: <Generosidad. Elegancia y paradoja. Instinto y razón>”.

TOMO V

IDEAS Y CREENCIAS (1940).

“Capítulo II. <El azoramiento de nuestra época. Creemos en la razón y no en sus ideas. La ciencia casi poesía.> III. <La duda y la creencia. El "mar de dudas". El lugar de las ideas>”.

Capítulo II. Los mundos interiores:

“I. <La ridiculez del filósofo. La panne del automóvil y la histórica. Otra vez "ideas y creencias.> II. La ingratitud del hombre y la desnuda realidad. III. <La ciencia como poesía. El triángulo y Hamlet. El tesoro de los errores>”.

“En el centenario de Hegel.: IV. <Meseta, valle, costa>”.

ARTÍCULOS (1940-1941):

“Vives”:

<I. Humanismo, Renacimiento. La mirada histórica.> II. Sobre la volatilización de una fe. <III. Descreimiento, asfixia y rebelión.>

ESTUDIOS SOBRE EL AMOR (1941): “<Facciones del amor. Amor en Stendhal. La elección en amor>”.

TOMO VI

“<Reyes, mineral jurídico y un par de mantas>”

“Introducción a un Don Juan”: “<I. Metodología. Aire barroco. II. La razón topográfica y una variación sobre Toledo. III. Don Juan y el resentimiento. Don Juan, un héroe.>”

TOMO VIII

"Meditación de la criolla": <I. II. III.>

"Introducción a Velázquez". 1943: <I. (Biografía). II. (<Vocación, circunstancia y azar>). III. (El retrato, principio de la pintura).>

TOMO XI

"Ideas políticas": <I. II. III.>. "Vaguedades": <I. Sobre todo, que no se reforme nada. II. Frente a frente. III. Hacia la reforma racional>. "Entreacto polémico": <I. II. III.>.

"Hacia un partido de la nación": <I. Antimonarquía y República. II. Platónica advertencia sobre la respetabilidad del Estado. III. Prisioneros de los suyos>.

Llegados aquí, y a modo de conclusión marcadamente abierta, es importante destacar que en todos estos autores, la presencia de la *tríada* suele aparecer en muchos momentos unida a una de las preocupaciones fundamentales que nos interesa especialmente tanto en la poesía de Claudio Rodríguez como en el pensamiento de Ortega. Estamos hablando del concepto de *salvación*, en un caso "*desde el canto*" y en otro "*desde la circunstancia*", que son mantenidos y logrados a partir de *la armonía del número tres*, a través del ajuste del canto y la circularidad como búsqueda de la verdad, en el caso del poeta; o como un acuerdo de la verdad heredada desde la relación entre el "yo" y la "circunstancia" salvados por la *plenitud armónica*, en el caso del pensador madrileño⁶³.

Como decíamos al principio de esta propuesta, el *número tres* y *las tríadas* marcan el estilo poético y de pensamiento de unos autores fundamentales que, en épocas distintas de la cultura española han sabido recoger de la tradición dualista una costumbre cultural importante, que abierta a la reflexión desde <el lenguaje *cotidiano*, el *filosófico* o el *poético*>, ha logrado impregnarnos y explicar uno de los "cruces de caminos" esenciales que pueden darse en la vida del hombre. Porque, a la hora de pensar sobre cualquier aspecto que nos preocupe, y como el mismo Ortega indica en *Meditaciones del Quijote*:

Lo importante es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la *humana* preocupación. Una vez entretreídos con ellos queda <*transfigurado, transubstanciado, salvado*>. ●

⁶³ La relación entre estos dos modelos de salvación como ya se ha indicado se estudiada en Luis RAMOS DE LA TORRE, *Poesía y salvación en Claudio Rodríguez: una interpretación desde Ortega*. (Tesis en preparación), UNED.

Análisis evolutivo de la idea de progreso: proyección actual de *Meditación de la técnica* de José Ortega y Gasset

Alejandro de Haro Honrubia

ORCID: 0000-0003-1936-3920

Resumen

En el presente trabajo he llevado a cabo una reflexión acerca de la evolución de la idea de progreso. Igualmente he expuesto el significado que ese concepto del progreso adopta actualmente en la sociedad de las nuevas tecnologías en la que nos encontramos inmersos. Las tesis del pensador español acerca de la técnica y el progreso son de enorme actualidad en nuestros días y mantienen plena vigencia. Ortega nos alerta de las consecuencias de todos esos avances y progresos en el campo de la ciencia y de la técnica.

Palabras clave

Progreso, ciencia, técnica, masas, hombre masa, especialismo, primitivismo, barbarie

Abstract

In this essay, I have thought about the evolution of the idea of progress. Moreover, I have showed the meaning that the concept of progress receives in the current new technologies society which we are living in. The Spanish thinker's theory dealing with technique and progress are fully present and it is not out-of-date at all. Ortega warns us about the consequences of all those advances in the field of science and technology.

Keywords

Progress, science, technique, masses, mass man, specialism, primitivism, barbarism

1. Algunas consideraciones iniciales

El progreso y desarrollo de la humanidad fue uno de los temas que mayor debate suscitó en el siglo pasado, y en los inicios de este siglo XXI sigue siendo uno de los asuntos más estudiados y en boga. El concepto de progreso se reduce, fundamentalmente, al ámbito científico-tecnológico y no a las esferas espiritual, intelectual y moral, pues se tiene la esperanza de que la tecnología y, más concretamente, la biotecnología o la biomedicina, puedan hacer progresar a la humanidad y alargar la vida del hombre, lo que responde a la velocidad extraordinaria con que se suceden los adelantos científicos y tecnológicos en el ámbito de las ciencias de la vida. Actualmente vivimos una revolución en la ciencia fundamental de

Cómo citar este artículo:

De Haro Honrubia, A. (2004). Análisis evolutivo de la idea de progreso: proyección actual de "Meditación de la técnica" de José Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (8/9), 185-217. <https://doi.org/10.63487/reo.687>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 8/9. 2004
mayo y noviembre

la biología, esto es, se están produciendo avances y progresos espectaculares en el ámbito de las ciencias biológicas. La tecnología aplicada a la naturaleza humana ofrece la posibilidad de prolongar la cantidad y la calidad de la vida del hombre. Si bien, la ingeniería genética humana puede tener consecuencias no deseadas, sobre todo por querer sobrepasar determinados límites que le están vedados, a lo que se une las consideraciones y preocupaciones morales, sociales y religiosas que al respecto puedan llegar a establecerse, sobre todo por parte de personas con convicciones religiosas, ecologistas que defienden la inviolabilidad de la naturaleza y detractores de la nueva tecnología. La biotecnología puede llegar a tener más costes que beneficios, por lo que en el fondo, el miedo que las personas manifiestan a propósito de la biotecnología no tiene un carácter utilitario en absoluto. Se trata más bien del miedo de la gente a que la biotecnología nos lleve a perder nuestra humanidad, es decir, esa calidad esencial que siempre ha sustentado nuestro concepto de quiénes somos y hacia dónde vamos. Lo que se pone en juego con la biotecnología y la modificación o alteración genética de la naturaleza humana –que es la que nos confiere un sentido moral– son los mismos fundamentos del sentido moral humano¹. La amenaza que plantea la tecnología aplicada a la vida humana radica en que pueda llegar a alterar la naturaleza y la conducta del hombre, y, por tanto, nos conduzca, como dice Fukuyama, a un estadio posthumano de la historia, donde los individuos, al igual que ocurre con los personajes de *Un mundo feliz* de Huxley, estén sanos y satisfechos pero hayan dejado de ser humanos. Ésta sería una de las caras más amargas y negativas a que podría dar lugar el tan deseado progreso científico y técnico en el ámbito de las ciencias de la vida. Bien es cierto que la biotecnología también encierra beneficios evidentes para la humanidad, aunque mejor habría que decir para aquella parte de la humanidad que tiene la posibilidad de disfrutar de tales beneficios potenciales, a saber, los países occidentales avanzados y desarrollados. Podríamos decir con Ortega que “la humanidad ha solido sentir un misterioso terror cósmico hacia los descubrimientos, como si en éstos, junto a sus beneficios, latiese un terrible peligro”².

El progreso y el devenir de la ciencia y de la técnica también se ha convertido en un tema estrella en el ámbito intelectual y académico, donde se habla y

¹ Véase F. FUKUYAMA: *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Barcelona: Sine qua non, 2002, pp. 169 y ss.

² *Meditación de la técnica*, V, 330. (Las citas de las obras de José Ortega y Gasset remiten a la edición en doce volúmenes de *Obras Completas*. Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983. Al título del escrito sigue en números romanos el tomo y en arábigos la/s página/s).

discute de cuestiones tales como el mundo como *tecnosfera*, como *aldea electrónica*, etc., y de los nuevos términos que están apareciendo, como, por ejemplo, el de *Netocracia*. Es cierto que la tecnología nos invade por todos lados. Vivimos inmersos en una cultura tecnocientífica, heredera, fundamentalmente, de la Revolución industrial. Ante esta situación la pregunta que muchos nos hacemos constantemente es la siguiente: ¿cuál es el lado oscuro –amén del lado positivo– de ese progreso que se traduce en términos de avance en el conocimiento científico y tecnológico? Nuestra capacidad y potencial tecnológico para manipular, alterar y transformar el medio en que, y del que, vivimos, ha dado como resultado grandes satisfacciones pero también verdaderas catástrofes, como la ocurrida hace tiempo, pero aún presente y sentida, catástrofe del *Prestige*. Este atentado medioambiental y ecológico es fiel reflejo del carácter que presenta esta sociedad capitalista, tecnológica y consumista, en la que, por cierto, hemos sido educados para producir y consumir³. Nuestras aspiraciones se reducen a adquirir un alto nivel de vida, lo que implica y supone un desenfrenado consumo que muchas de las veces raya el despilfarro, y que conlleva un elevado grado de contaminación que en muy raras ocasiones sufrimos aquellos que la producimos. La contaminación del medio ambiente afecta a los países pobres y a los más pobres en los países desarrollados y avanzados, lo que se debe a que son los países ricos, y los más ricos dentro de estos últimos, los que mayor nivel de consumo y progreso usufructúan y, por ende, los que más contaminan. La tecnología no sólo ha remarcado más las diferencias en un mundo que presume de ser globalizado, sino que, como he dicho, está produciendo verdaderos estragos en el medio: hábitat naturales destruidos, especies amenazadas y extintas, suelos degradados, altos niveles de polución y contaminación ambiental, calentamiento mundial y pérdida de biodiversidad, etc. Todo esto manifiesta los efectos negativos de la conquista humana de la naturaleza por parte del hombre. El filósofo Gadamer nos venía a decir que el problema que conlleva nuestro deseo de dominar y controlar la naturaleza mediante la técnica, es que al pretender dominarla, sustituirla, produzcamos un irreversible proceso de aniquilación. Para el pensador alemán: “la naturaleza no puede considerarse como un objeto de explotación, sino que ha de ser entendida como aquello otro con lo que tenemos que vivir”⁴. Cuanto me

³ “El proletariado del informacionalismo será, primero y sobre todo, un proletariado de consumo o, como hemos decidido llamarle, un consumariado. La característica que define a esta clase no es que juegue un papel subordinado en la producción, sino que consuma según las órdenes de los que están por encima. El trabajo pagado fue la base del sistema económico en el paradigma capitalista [...]. La auténtica definición del ser humano que triunfaba era ser productivo”, A. BARD y J. SÖDERQVIST, *La Netocracia*. Madrid: Prentice Hall, 2002, p.127.

⁴ H. G. GADAMER, *La herencia de Europa*. Barcelona: Península, 2000, p. 9.

recuerdan estas palabras a Ortega, que decía que el hombre lo que debe hacer es dialogar con la circunstancia o mundo en que vive y se encuentra inmerso, aún cuando este mundo se le vuelva, y presente, hostil y contrario.

El deseado progreso supone, las más de las veces, un retroceso, cuyas verdaderas consecuencias ya las estamos empezando a sentir, aunque serán las generaciones futuras las que las padecerán de forma más acentuada. Y si bien es cierto que la tecnología no es mala en sí misma, no es menos cierto lo perjudicial y pernicioso que supone el mal uso que el hombre pueda hacer de ella. Un claro ejemplo de lo que digo son las explosiones nucleares de Hiroshima y Nagasaki (1945), las armas de destrucción masiva basadas en elementos nucleares o bacteriológicos, la manipulación o alteración genética⁵ descontrolada, la eugenesia, la clonación, la selección genética o “cría selectiva”, la experimentación con humanos, etc., lo que pone de manifiesto que la tecnología es, en determinadas manos, un arma mortífera, y aunque Ortega nos diga que “sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca”⁶, también es cierto que la técnica puede acabar con el hombre, en la medida en que puede llegar a deshumanizarlo, esto es, a que pierda todos los valores humanos. Sería necesario un mayor control político sobre los usos de la ciencia y la tecnología, así como una mayor concienciación acerca de los límites más allá de los cuales no es conveniente adentrarse. Como dice Fukuyama: “Algunas nuevas tecnologías resultan aterradoras [...] y generan un consenso inmediato sobre la necesidad de establecer controles políticos que restrinjan su desarrollo y uso [...]. Los países deben regular su desarrollo y su utilización políticamente creando instituciones que distingan entre los adelantos técnicos que fomenten la prosperidad humana y aquellos que amenacen la dignidad del hombre y su bienestar”⁷. La comunidad política es la que tiene la autoridad y la soberanía respecto al control del desarrollo tecnológico. Si bien es la comunidad internacional la

⁵ En este sentido, Jürgen Habermas comenta que “en el temor a las centrales nucleares, la lluvia radiactiva o la manipulación genética se encuentra buena porción del miedo real; pero también se refleja el terror ante una nueva categoría de peligros a largo plazo, literalmente invisibles y muy difíciles de controlar que superan los umbrales biológicamente programados de la percepción sensorial y la frontera de nuestra capacidad de comprensión, históricamente desarrollada, por ejemplo, para la anticipación del tiempo, la identidad personal y la medida de las consecuencias de la acción de las que se deriva la responsabilidad moral. Ambos casos son ejemplos de una sobrecarga de exigencia de las capacidades temporales y espaciales del mundo vital, centradas sensorialmente que, evidentemente, no pueden adaptarse de un modo automático a las abstracciones de una más intensa disposición técnica sobre la naturaleza interior y exterior”, J. HABERMAS, *Ensayos políticos*. Barcelona: Ediciones Península, 2000, p. 256.

⁶ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, P. Garagorri (ed.). Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial. Madrid: 1982, p. 13. Cito por esta edición pues se trataba de un texto inédito que no aparecía en las *Obras Completas* de 1983.

⁷ F. FUKUYAMA, ob. cit., pp. 289 y ss.

que debe aumentar el control de las nuevas tecnologías biomédicas. Hoy en día rechazamos el futuro si no nos conduce al progreso. El temor ante el progreso da paso a la desconfianza y rechazo ante el mismo en muchas esferas o ámbitos importantes de la vida.

Todos los desastrosos fenómenos y acontecimientos de los que he hablado anteriormente hacen que se rompa la fe en el progreso, o el dogma creído durante mucho tiempo de que la ciencia y la técnica proporcionarían la felicidad al hombre, tal y como ocurrió en el siglo XX: “El europeo actual se siente hoy sin fe viva en la ciencia, precisamente porque hace cincuenta años creía a fondo en ella. Esa fe vigente hace medio siglo puede definirse con suficiente rigor [...]. Hacia 1800 esa misma fe en la ciencia tenía otro perfil, y así [...] hasta 1700 [...], fecha en que se constituye como creencia colectiva [...] la fe en la razón [...]. En nuestra crisis presente, en nuestra duda ante la razón, encontramos [...] incluso toda esa vida antecedente. Somos [...] todas esas figuras de fe en la razón, y además somos la duda que esa fe ha engendrado. Somos otros que ese hombre de 1700 y somos más”⁸. La creencia en el progreso –científico y técnico– o en el desarrollo progresivo de la civilización (occidental, lógicamente), hasta que se resquebrajó en el siglo pasado, ha gozado de buena salud, en la medida en que, y como diría Ortega, desde los griegos se ha constituido en el principal substrato sobre el que hemos vivido: “Los europeos de los últimos siglos estábamos alistados bajo la bandera del progreso”⁹. Si bien, debido a todos los avances que actualmente se están produciendo en el ámbito de las ciencias médicas y biológicas, y también en el área tecnológica, se puede afirmar con el pensador madrileño que el pensamiento progresista dieciochesco es un “pensamiento que no se ha conseguido aún digerir y eliminar, sino que perdura indigesto [...] en la mayor parte de las mentes occidentales”¹⁰.

A continuación intentaré explicar, en primer lugar, qué significado ha tenido la idea o metáfora de progreso y de cambio en los antiguos pensadores griegos, romanos y cristianos; y en segundo lugar, me centraré en el significado que para el pensador español Ortega y Gasset han tenido las ideas de progreso y técnica y cómo se manifiestan actualmente. El filósofo madrileño, a través de sus escritos, realizará una crítica a esa idea de progreso ilimitado, inevitable y natural de la modernidad. Ortega nos expondrá, sobre todo en *La rebelión de las masas*, las consecuencias de todos esos avances y progresos en el ámbito de la ciencia y de la técnica y el desfase que existe entre un enorme avance científico y un débil desarrollo moral e intelectual de la humanidad, en su caso de la

⁸ *Historia como sistema*, VI, 42.

⁹ *Artículos (1917-1920)*, III, 21.

¹⁰ *La razón histórica*, XII, 247.

civilización europea de su momento, donde destaca un tipo humano que Ortega denomina *hombre masa* y que aquí analizaremos desde una perspectiva psico-económica.

2. La idea de cambio y desarrollo social en el pensamiento griego, romano y cristiano

La idea o metáfora de progreso, originariamente moderna, ha estado presente desde que el hombre ha sido capaz de reflexionar y teorizar. Tal situación se remonta a los orígenes de la cultura occidental, es decir, a Grecia y a Roma, sobre todo a Grecia, donde se produce el paso del pensamiento mítico al pensamiento racional –el paso del *mito* al *lógos*–, lo que no quiere decir que no sobrevivan elementos míticos en los grandes pensadores e intelectuales de la civilización griega. Los filósofos griegos, sobre todo a partir de Tales de Mileto (alrededor del siglo VI a. C), con quien comienza el pensamiento racional, pretenden investigar acerca de la naturaleza de las cosas. Estos primeros pensadores se preguntan por la *physis*, por el *arkhé*, *aitía*, causa, fundamento, razón, es decir, por aquello que permanece a los cambios y de lo que todo parte. Se cuestionan por el principio, la razón de la existencia de todo aquello que observan en el mundo de la experiencia, en el mundo de los sentidos. La idea de *physis* suponía para los griegos una forma de crecimiento, de desarrollo progresivo, evolutivo y acumulativo según ciclos vitales periódicos. Se trata de la concepción cíclica del cambio en el tiempo, en cuanto los griegos, y también los romanos, creían en un eterno retorno de lo mismo, esto es, que los seres naturales, sustantivos y vivientes, pasaban por una serie de etapas o fases de génesis, crecimiento, desarrollo y decadencia, para volver a empezar de nuevo. Esta concepción del cambio y desarrollo social en Occidente, que hinc sus raíces en Grecia, cuna de la civilización occidental, es defendida por personajes como Eclesiastés, Tucídides, Polibio, Lucrecio, Séneca, Platón, Aristóteles, etc., los cuales afirmaron que el crecimiento y el desarrollo –cultural, político, económico y social– es evolutivo y acumulativo, y tiene una finalidad. Esta concepción del desarrollo por ciclos responde a que los griegos sostenían que todo lo que nace está sometido a degeneración, para volver a nacer de nuevo. Estos pensadores de la antigua Grecia¹¹ afirmaban que el *arkhé*, o principio de todas las cosas, era la fuente de la que todo emanaba y a la que todo retornaba. La idea de progreso en los griegos se reduce a esta

¹¹ La doctrina de los ciclos, del crecimiento y del desarrollo es fundamental en el pensamiento griego y romano.

forma de crecimiento¹² o desarrollo que es para ellos la *physis*: “la doctrina de los ciclos ha de hallarse precisamente entre aquellos pensadores que nos ofrecieron, y elaboraron posteriormente, la trascendental idea de la *fiis*. Todo [...] tiene su modo normal de crecimiento, declaró Heráclito, y por ello, *ex hypothesi*, tiene su ciclo. Pues todos los seres vivientes experimentan unos ciclos de génesis y decadencia, de vida y de muerte”¹³. Para Platón y Aristóteles la esencia de la realidad consistía en una repetición cíclica, en el carácter cíclico de la existencia, algo que para Aristóteles era absolutamente necesario y natural, no accidental ni contingente. Así entendían los griegos y los romanos el cambio histórico-cíclico y el progreso (cultural, intelectual, espiritual, etc.) del hombre. Un progreso gradual, lento, continuo y temporal, donde la humanidad ha ido avanzando lenta, natural e ininterrumpidamente desde unos orígenes caracterizados por la incultura y la ignorancia a unos niveles de civilización cada vez más altos. Un avance continuo que seguirá en el futuro.

Y al igual que los filósofos griegos recibieron determinadas enseñanzas –matemáticas, astronómicas, etc.– de las culturas persa, babilónica y egipcia, y, posteriormente, las transmitieron a los romanos, la idea o la realidad del progreso se traslada de un lugar a otro, lo que hace preguntarse a Ortega lo siguiente: “¿Por qué la superioridad o el *progreso* se traslada de Oriente a Grecia, de Grecia a Roma, de Roma a Europa occidental? Es tan notoria esta movilización o itinerario de la perfección humana [...], que la convicción vulgar instalada hoy en las almas, según la cual el mañana será de América, no procede sino de la inconsciente decantación que ese hecho ha dejado en los espíritus”¹⁴.

Los pensadores cristianos retomaron la idea cíclica del desarrollo vital y añadieron a la idea del progreso nuevos elementos, sin los cuales no se hubiese logrado la fuerza y los seguidores que llegó a tener en occidente. Al igual que Santo Tomás de Aquino cristianizó la filosofía aristotélica en el medioevo, San Agustín, y la filosofía cristiana en general, recoge la metáfora griega de la génesis y decadencia y la somete al gobierno y a la gracia de Dios, en la medida en que sostiene que la humanidad se ha desarrollado desde el principio por una voluntad divina omnipotente, omnisciente y omnipresente. San Agustín adaptó la filosofía clásica, griega a los usos e intereses cristianos, a la vez que dotó a la idea de pro-

¹² Esta idea de *fiis* como forma de crecimiento se ha de entender dentro del contexto más amplio que supone el racionalismo científico griego.

¹³ R. A. NISBET, *Cambio social e historia. Aspectos de la teoría del desarrollo*. Barcelona: Editorial Hispano Europea, 1976, p. 26.

¹⁴ “Abenjaldún nos revela el secreto (Pensamientos sobre África Menor)”, en *El Espectador* VIII (1934), II, 681.

greso de una fuerza espiritual que no había tenido en la época pagana. Bien es verdad que este Padre de la Iglesia, aunque retoma la concepción cíclica griega, rechaza la ilimitada e infinita repetición periódica de ciclos de génesis y decadencia que defendían los clásicos del pensamiento. Para la filosofía cristiana el ciclo de génesis y decadencia es único, no se repite jamás. Así entiende el pensamiento cristiano la idea de progreso. A juicio de San Agustín existe un solo ciclo de nacimiento y de muerte, en el marco de un desarrollo unilineal y de un ordenamiento divino. La metáfora de progreso debe entenderse sobre la base de que todo está sometido a la voluntad y designio divinos, es decir, prevalece una visión teológico-metafísica del orden y el desarrollo social¹⁵.

La idea cristiana de progreso y perfeccionamiento material, cultural, espiritual e intelectual de la humanidad implica, amén de una acumulación necesaria e inmanente, la degeneración y decadencia de todos esos logros y avances del hombre: "la concepción de un declive moral y espiritual está inevitablemente relacionada con la posesión de facultades por parte del hombre, que son esenciales para su progreso material y espiritual sobre la tierra"¹⁶. Lo que defienden los pensadores cristianos es que el progreso de la civilización conlleva una fase o etapa de decadencia y desintegración¹⁷. A comienzos del siglo XIII la idea cristiana de progreso se encontraba en pleno auge, en la medida en que se tiene la conciencia de que la humanidad ha experimentado con el tiempo un auténtico progreso cultural. Y al igual que en Grecia y Roma apareció con fuerza la conciencia del progreso en las artes y las ciencias, en los siglos XII y XIII surgió un gran interés por la tecnología y la ciencia, de las que hablaremos a continuación desde la perspectiva de Ortega y Gasset.

3. Ortega y la técnica: reflexiones sobre la idea de progreso bajo el prisma de *Meditación de la técnica*

La reflexión y análisis que Ortega realiza sobre la técnica queda muy bien clarificada especialmente en tres trabajos suyos, *La rebelión de las masas*, *Meditación de la técnica*¹⁸ y *El mito del hombre ante la técnica*¹⁹. En este último,

¹⁵ En el siglo XVIII la voluntad de Dios ha desaparecido bajo la forma del deísmo, y en el siglo XIX, tal voluntad divina, ha desaparecido por completo. En cualquier caso, en la época moderna, Dios ha desaparecido por completo del horizonte intelectual europeo; por eso hablará Newton, en el siglo XVIII, de "la diosa razón".

¹⁶ Véase R. A. NISBET, ob. cit., p. 90.

¹⁷ La metáfora agustiniana del fin del mundo se mantuvo entre los siglos VII y XI.

¹⁸ Comparto la convicción de Javier Echeverría de que "*Meditación de la técnica* es una de las grandes obras de la filosofía de la técnica y algunas de las propuestas del filósofo siguen teniendo plena vigencia", J. ECHEVERRÍA, "Sobrenaturaleza y sociedad de la información. *La Meditación de la técnica* a finales del siglo XX", *Revista de Occidente*, 228 (2000), p. 21.

Ortega nos dice que “el hombre [...], es un ser técnico”²⁰. Para el pensador madrileño gracias a la técnica –una de las dimensiones de la cultura y de la vida– el hombre se levanta, y enfrenta, a la naturaleza, pues es un ser extraño en ella, un tráfugo. Mediante la técnica el hombre es capaz de dominar la naturaleza, de adaptarse a ella –aunque el hombre también adapta la naturaleza a sí mismo–, pues la técnica es un elemento más de la cultura del hombre, y la cultura debe entenderse como una estrategia adaptativa mediante la que el ser humano es capaz de acomodarse al medio en que está inmerso y con el que no coincide: “Esta situación doble, ser una parte de la naturaleza y sin embargo estar precisamente el hombre frente a ella, sólo puede producirse mediante un extrañamiento. Así pues [...], el hombre, no sólo es extraño a la naturaleza, sino que ha partido de un extrañamiento”²¹. La técnica constituye y resume esa muy peculiar naturaleza humana indisolublemente unida a la cultura, la historia y la vida²².

Para Ortega la técnica es una de las principales dimensiones de la vida humana y tiene su lado positivo, en tanto que permite al hombre moldear, humanizar y transformar la naturaleza a su medida y en función de sus intereses y proyecto vital –éste es pre-técnico o extranatural, aunque se necesite de la técnica para poder llevarlo a cabo–, construyendo, a su vez, una sobrenaturaleza que media entre el hombre y la circunstancia. La construcción técnica de esta naturaleza artificial supone una modificación en las relaciones del hombre con la naturaleza y del hombre consigo mismo. El filósofo también nos habla en gran parte de su obra, sobre todo en *La rebelión de las masas*, de las consecuencias negativas a que ha dado lugar ese progreso científico y tecnológico. Ortega nos va a alertar de que la técnica (que para él está indisolublemente unida a la ciencia y al hombre), aunque tiene consecuencias positivas, también posee una dimensión negativa, en la medida en que hará creer al hombre medio que se encuentra en un mundo sobrado donde todo es abundancia, seguridad y certidumbre, esto es, un mundo donde todo es técnicamente posible. El pensador español no niega el servicio prestado por ciencias y técnicas, sino que advierte contra lo que considera un peligro, a saber, el excesivo especialismo encarnado por el técnico y el científico. Un especialismo que se convierte en barbarie y hace de ambas figuras el prototipo de *hombre-masa*.

¹⁹ En opinión de Carl MITCHAM, *La Meditación de la técnica* completa *La rebelión de las masas* con una antropología de la técnica, C. MITCHAM, “La transformación tecnológica de la cultura”, *Revista de Occidente*, 228 (2000), p. 35.

²⁰ “El mito del hombre allende la técnica”, IX, 618.

²¹ *Ibid.*, p. 620.

²² L. ESPINOSA RUBIO, “La técnica como radical ecología humana”, en María del Carmen PAREDES MARTÍN (ed.), *El hombre y su medio. Perspectivas ecológicas de Ortega y Gasset*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1998, p. 119.

La reflexión que Ortega realiza sobre la técnica y el progreso está directamente ligada y unida a su reflexión sobre la vida humana como realidad radical, primera y primordial —núcleo rector de su metafísica—. La vida es proyecto o programa de futuro y se compone de dos elementos: el hombre y su mundo o circunstancia. En cuanto ser para mundo —aunque también mundo para el ser—, el hombre debe enfrentarse a eso *otro* que no es él, pues no coincide con la naturaleza externa en la que se encuentra. Por esto último el hombre utiliza la técnica, que se constituye en un instrumento para dominar y controlar aquello que se levanta frente a él, y que le ofrece múltiples resistencias y dificultades para llegar a ser el que en proyecto es, es decir, para realizar su vocación y cumplir con su destino. A través de la técnica, el hombre modifica o reforma el medio en que se encuentra inmerso. Lo que se debe a que el hombre es el único ser capaz de fantasía e imaginación, esto es, el único ser capaz de ensimismarse, de meterse dentro de sí, de retirarse virtual y provisionalmente del mundo, inventando y ejecutando todo un repertorio de actos técnicos, no prefijados o impuestos, con los que cambiar y reformar el mundo en torno y adaptarlo a sí mismo. La capacidad de ensimismamiento del hombre supone que éste con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas sea capaz de actuar sobre las cosas, transformarlas y construir en su derredor un margen de seguridad. Esta creación específicamente humana es la técnica. Gracias a ella, y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse²³. Dice Ortega en *La idea de principio en Leibniz*: “El hombre es un animal inadaptado. Es decir, que existe en un elemento extraño a él, hostil a su condición: este mundo [...]. Tiene, pues, que esforzarse en transformar este mundo que le es extraño [...] en otro afín donde se cumplan sus deseos —el hombre es un sistema de deseos imposibles en este mundo— [...]. La idea de un mundo coincidente con el hombre es lo que se llama felicidad. El hombre es el ente infeliz y, por lo mismo, su destino es la felicidad. Por eso, todo lo que el hombre hace lo hace para ser feliz. Ahora bien, el único instrumento que el hombre tiene para transformar este mundo es la técnica, y la física es la posibilidad de un técnica infinita. La física es, pues, el *órganon* de la felicidad, y, por ello, la instauración de la física es el hecho más importante de la historia humana. Por lo mismo, radicalmente peligroso. La

²³ Según Ortega, cabe distinguir “tres momentos diferentes, que cíclicamente se repiten a lo largo de la historia humana en formas cada vez más complejas y densas: 1º.) el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas, es la *alteración*; 2º.) el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad, para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el *ensimismamiento*, la *vita contemplativa* [...], la *teoría*; 3º.) el hombre vuelve a sumergirse en el mundo, para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la acción, la *vita activa*, la *praxis*”, *Ensimismamiento y alteración*, V, 304. Si bien, lo que Ortega defiende es la complementación de la acción con la contemplación, de la praxis y la teoría, pues esto es lo que constituye la identidad humana en su plenitud.

capacidad de construir un mundo es inseparable de su capacidad para destruirlo”²⁴. Ortega no es contrario a los progresos de la ciencia y de la técnica, si bien es cierto que el filósofo se inclina más favorablemente hacia los progresos que se puedan acometer en el ámbito de la cultura, en cuanto cultura del espíritu como decía el humanista español Luis Vives.

La técnica es uno de los elementos constitutivos de la vida. Y la vida es el nuevo ser originario que crece a lo largo de la historia. El devenir histórico de la vida humana constituye tanto un proceso como un progreso. Las nociones de “acumular ser”, “ser más” y “crecer en su ser” son nociones que constituyen la base de la nueva idea de progreso en Ortega²⁵. Para el filósofo la vida del hombre “está hecha con la acumulación de otras vidas; por eso su vida es sustancialmente progreso; no discutamos ahora si progreso hacia lo mejor, hacia lo peor o hacia nada [...]. Cuanto más se acumule el pasado, mayor es el progreso”²⁶. El progreso de la vida individual, la de cada cual, también presupone una utopía, un ideal. Este ideal no es algo irrealizable en la filosofía orteguiana, sino que, por el contrario, hace referencia a algo factible y realizable, en la medida en que se refiere a una potencia o posibilidad de *ser* del hombre. Lo ideal queda inscrito en lo real-fáctico²⁷. En opinión del filósofo: “sólo progresa quien no está vinculado a lo que era ayer, preso en ese ser que ya es, sino que puede emigrar de ese modo de ser a otro. Este peregrino del ser es [...] el hombre [...]. El progreso exige, junto a la capacidad de no ser hoy lo que ayer se fue, la de conservar eso de ayer y acumularlo”²⁸. Se observa la visión dialéctica de la vida en la filosofía de Ortega, en la medida en que sólo progresa aquel ser que no queda preso en lo que ayer fue; sin embargo, el progreso exige que esta nueva forma a la que se emigra conserve y aproveche la forma anterior, amén de superarla. La vida humana acumula pasado conforme va progresando y “progresar es acumular ser, tesaurizar la realidad. El individuo no estrena la humanidad [...]. Su humanidad, la que en él comienza a desarrollarse, parte de otra que ya se desarrolló y llegó a su culminación; en suma, acumula a su humanidad un modo de ser hombre ya forjado, que no tiene él que inventar, sino simplemente instalarse en él, partir de él para su individual desarrollo [...]. El hombre no es un primer hombre y eterno Adán, sino que es formalmente un segundo, tercero, etc.”²⁹ El ser del hombre es mutable, variable y, en

²⁴ *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, VIII, 86.

²⁵ Véase J. RODRÍGUEZ AMARO, “Hacia un nuevo concepto de progreso en el pensamiento de José Ortega y Gasset”, *Estudios humanísticos*, 18 (1996), p. 187.

²⁶ “Misión del bibliotecario”, V, 222.

²⁷ “Estética en el tranvía”, en *El Espectador I*, II, 38.

²⁸ “Un rasgo de la vida alemana”, V, 201 y ss.

²⁹ *Historia como sistema*, VI, 42 y ss.

este sentido, progresa y crece, bien hacia lo mejor o bien hacia lo peor³⁰. El hombre es proyecto o programa de futuro, lo que implica que el hombre es posibilidad o potencia de *ser*. La realización de esa posibilidad de *ser* del hombre pasa por que éste sea capaz de salir victorioso de su enfrente dialéctico con la circunstancia en la que se encuentra inmerso. Todos los esfuerzos que el ser humano realiza están encaminados hacia una posición en la que se logre un sentimiento de seguridad, esto es, un sentimiento de haber superado todas las dificultades de la vida y de haber emergido seguros y victoriosos respecto de toda la situación que nos rodea³¹.

Desde antaño, el hombre ha inventado diversos modos de enfrentarse a su circunstancia más inmediata, con el fin de realizarse, de satisfacer una serie de necesidades vitales y de lograr ese bienestar y felicidad que tanto anhela y busca. Tales modos de actuación frente a la naturaleza es lo que llamamos cultura. Dentro de la realidad cultural aparecen los actos técnicos, los cuales “modifican o reforman la circunstancia o naturaleza, logrando que en ella haya lo que no hay [...]. El conjunto de ellos es la técnica, que podemos definir [...] como la reforma que el hombre impone a la naturaleza, en vista de la satisfacción de sus necesidades”³². El hombre lleva a cabo una transformación técnica del mundo a través de las acciones tecnológicas, con el fin de adaptarlo a sus necesidades y, así, configurar un mundo nuevo o naturaleza artificial frente al mundo originario. Si proyectamos estas ideas al momento presente, podemos decir que ese nuevo mundo o sobrenaturaleza se corresponde con la actual circunstancia o entorno tecnológico, esto es, con el mundo de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación (NTIT). Este mundo de las tecnologías transforma la sociedad dando lugar a la sociedad de la información, la cual también se intentará modificar en virtud de nuevas acciones técnicas³³. Uno de los fines perseguidos por el hombre a través de la configuración de esta nueva naturaleza artificial es que ésta contribuya a su bienestar, pues lo que persigue el hombre no es solamente estar, sino estar bien, lo mejor posible: “el empeño del hombre por vivir, por estar en el mundo, es inseparable de su empeño de estar bien. Más aún: que vida significa para él no simple estar, sino bienestar”³⁴. Hombre, técnica y bienestar se encuentran indisolublemente unidos en la filosofía de Ortega.

³⁰ Para Ortega: “el progreso de la vida humana será real si las metas ideales a que la referimos satisfacen plenamente. Si el ideal cuya aproximación mide y prueba nuestro avance es ficticio e insuficiente, no podemos decir que la vida humana progrese”, “Azorín: primores de lo vulgar”, en *El Espectador II*, II, 163.

³¹ Véase A. ADLER, *El sentido de la vida*. Madrid: Espasa-Calpe, 1975, p. 29.

³² José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*. Madrid: Santillana, 1997, p. 23.

³³ Véase J. ECHEVERRÍA, ob. cit., p. 30.

³⁴ *Meditación de la técnica*: V, 328.

3.1. La crítica de Ortega al progresismo de la modernidad y del siglo XIX

El siglo XIX es el siglo de la ciencia física, del positivismo, de los grandes avances científicos y sus concreciones técnicas, los cuales, junto a otros acontecimientos como la Revolución agraria, la moral calvinista, etc., posibilitaron que tuviera lugar la Revolución industrial, primero en Inglaterra y posteriormente en el resto de Europa; si bien los frutos obtenidos en el siglo XIX se produjeron gracias al trabajo de excelentes hombres en los siglos precedentes, sobre todo a partir del siglo XVI. Este científicismo y positivismo del siglo XIX, con sus raíces en el siglo XVI, es algo que Ortega criticará, en la medida en que, y por ejemplo, “los médicos del siglo XIX se aferran a él; cualquiera otra doctrina que no sea el positivismo se les antoja, no sólo un error [...], sino una reviviscencia del pasado [...]”. El positivismo, no sólo les parece lo verdadero, sino a la vez lo moderno. Y viceversa: cuanto no sea positivismo sufrirá su repulsa, no tanto porque les parece falso, sino porque les suena a no-moderno³⁵. El hombre moderno tiene la creencia de que puede conocer la realidad a través de la ciencia y, por ende, de haber superado la ceguera dogmática en la que se sustentan las religiones y las tradiciones.

Este desarrollo científico y técnico caminaba indisolublemente unido a la idea de progreso que imperaba en la Europa Moderna y en el siglo XIX, donde este último hizo “del avance su ideal [...] ¡El siglo del progreso! ¡El siglo de la modernidad!”³⁶. La época moderna hizo “del progreso el centro de nuestras preocupaciones [...]”. El siglo progresista no concibe que se dé el progreso en otra forma que en estado de alma progresista³⁷. La idea de progreso –la más influyente, dominante y omnipresente en el pensamiento moderno– es una idea que aparece en el siglo XVII, ligada al universo burgués, a la filosofía moderna del progreso y a la cultura científica del siglo XVI. El credo del progreso alcanzó su cenit en el periodo que va desde 1750 a 1900 y se erigió en una verdadera fuerza ideológica, en una forma de libertad y de poder que destronó al decadente poder espiritual de la religión en el siglo XVIII, aunque las doctrinas progresistas encontraron serias dificultades para llenar el vacío dejado por la sabiduría y la providencia: “El progresismo cultural [...] ha sido la religión de las dos últimas centurias”³⁸. En el siglo XVII, y de manera paralela al triunfo de la razón humana apriorística –que ya no reside en la verdad revelada y la pro-

³⁵ “Nada moderno y muy siglo XX”, en *El Espectador I*, II, 23 y ss.

³⁶ *Ibid.*, p. 23.

³⁷ *Ibid.*, p. 23.

³⁸ *El tema de nuestro tiempo*, III, 195.

videncia divina ni en la experiencia individual y la tradición moral—, asentada sobre principios científicos, esto es, físico-matemáticos, se afirma el progreso inevitable, ilimitado y natural de la humanidad, con una tendencia hacia la perfección, lo que hace decir a Ortega que “el error del viejo progresismo estribaba en afirmar *a priori* que progresa hacia lo mejor. Esto sólo podrá decirlo *a posteriori* la razón histórica concreta”³⁹. La idea moderna de progreso aparece unida al poder de la razón, frente a la concepción cíclica de griegos y cristianos. Esta nueva situación hace decir a Nisbet lo siguiente: “Que la idea emergería por primera vez en la mente occidental como repudiación y antítesis del ciclo clásico y la épica cristiana, es, desde mi punto de vista realista en la historia de las ideas, el aspecto más importante de la idea de progreso”⁴⁰. De la teoría de génesis y decadencia de las épocas anteriores, se pasa a la teoría de génesis y crecimiento progresivo y acumulativo, donde no tiene cabida la decadencia ni la degeneración. Es un momento donde la pura razón asentada sobre principios científico-matemáticos ejerce un dominio e imperio absoluto. Se produce una racionalización de todos los ámbitos sociales: el económico, el político, etc., tal y como sostiene, por ejemplo, Tierno Galván en su libro *La Ilustración*. Lo que responde a que la tarea de la razón fue asumida por los sistemas empresariales y burocráticos de la sociedad industrial.

En la época moderna se habla de un progreso continuo y necesario en el ámbito del saber y del conocer que no tiene límites. Como muy acertadamente dice Paul Hazard: “¡Qué sentimiento de triunfo y qué gozosa espera en esta sola palabra: el progreso! [...]. Nuestros métodos progresan. Nuestra ciencia progresa. Nuestro poder de acción aumenta. Incluso la calidad de nuestro espíritu mejora. Todas las ciencias y todas las artes, cuyo progreso estaba casi completamente detenido desde hace dos siglos, han recuperado [...] nuevas fuerzas y han comenzado [...] una nueva carrera”⁴¹. Así lo afirman también teóricos del progreso como Bacon, Hegel, Condorcet, etc. Los racionalistas Descartes y Leibniz también defienden que es algo natural y normal que el conocimiento humano progrese y se desarrolle constantemente, o sea, de forma acumulativa y con seguridad. Los racionalistas, que lógicamente identificaban su fe en el progreso con su idolatría hacia la omnipotencia de la pura razón humana, físico-matemática y analítico-abstracta, también eran conscientes de todas aquellas situaciones que podrían suponer obstáculos para ese progreso del conocimiento. Bien es cierto que autores como Condorcet venían a decir que

³⁹ *Historia como sistema*, VI, 42.

⁴⁰ R. A. NISBET, ob. cit., p. 103.

⁴¹ Paul HAZARD, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, traducción de Julián Marías. Madrid: Ediciones Pegaso, 1988, p. 293.

los obstáculos que pudieran aparecer no detendrían ese progreso, aunque habría que hacerles frente.

El imperio de la razón progresista hará desembocar al hombre en el imperio de la sinrazón, es decir, en un mar de irracionalidad. El hombre dieciochesco cree que todo es posible y realizable, lo que le conduce a realizar verdaderas aberraciones, al querer ir más allá de donde puede llegar. El hombre moderno, debido a su afán racionalizador, pretende traspasar límites que le están vetados, de ahí la tesis: “el sueño de la razón produce monstruos”. Esta tesis aparece, desde un punto de vista literario, en la novela gótica del XIX, donde por poner un ejemplo, se puede citar la obra de Mary Shelley, *Frankenstein*. Todo esto responde a la fe que el hombre moderno depositó en la ciencia, en la pura razón matematizante: “Se cree que la ciencia sustituirá a la filosofía, a la religión, y que bastará a todas las exigencias del espíritu humano. Y por reacción, ya protestan otros; reprochando a la ciencia, que ha fijado cuidadosamente sus propios límites, querer rebasarlos, hablan de su excesivo orgullo y proclaman [...] la bancarrota de la ciencia”⁴².

La fe en el progreso y en la ciencia que a él iba asociada era una auténtica ideología que dominaba la atmósfera intelectual del siglo XVIII: “La ciencia se convierte en un ídolo, en un mito. Se empiezan a confundir ciencia y felicidad, progreso material y progreso moral”⁴³. Tal y como lo planteó Hobbes en su tiempo, la felicidad no reside en haber progresado, sino sólo en estar progresando. La creencia en el progreso define al hombre moderno. Ordena su mundo y le da sentido, a la vez que le sirve de sustento espiritual. El progreso aparece ligado a lo sagrado secularizado y, en este sentido, tiene la fuerza de lo trascendente. El hombre moderno, afianzado en el progreso, logró confianza en sí mismo y en el camino de autorrealización y perfección. Así, y dentro de la filosofía del progreso social, cabe destacar la tesis de Kant de que la humanidad evoluciona y progresa hacia un estado de perfección moral y social en el tiempo, esto es, hacia un estado *nouménico*, donde todos los hombres en cuanto seres morales, racionales y autónomos se conviertan en legisladores universales. Es Kant, a juicio de García Morente, quien “puso las bases para el pensamiento del progreso y la creencia en el progreso”⁴⁴. Lo que se debe a que “Kant, al distinguir y contraponer el conocimiento de lo empírico y la idea de lo absoluto, recluye lo absoluto, lo perfectamente bueno, a lejanías inaccesibles, que orientan el esfuerzo humano y le señalan dirección, rumbo y sentido. Desde este instante la historia de la humanidad puede ya despegarse como un

⁴² *Ibid.*, p. 294.

⁴³ *Ibid.*, p. 294.

⁴⁴ Manuel GARCÍA MORENTE, *Ensayos sobre el progreso*. Madrid: Encuentro, 2002, p. 96.

progreso, puede pensarse como una educación del género humano”⁴⁵. Junto con Kant⁴⁶ son muchos los que piensan que la humanidad se dirige hacia un estado de perfección del género humano, hacia una sociedad perfecta⁴⁷. Lo que responde a los ideales de perfección de la ilustración francesa, es decir, a la concepción de un progreso interminable del conocimiento, de la razón y a una mejora eterna social y moral inspirada en la ciencia moderna⁴⁸. En este sentido hay que decir que el mundo se ha visto convulsionado por una serie de movimientos políticos utópicos que pretendían crear un paraíso terrenal transformando radicalmente las instituciones de la sociedad, desde la familia a la propiedad privada, pasando por el Estado. Unos movimientos que alcanzaron su apogeo en el siglo XX, con las revoluciones socialistas que tuvieron lugar en China, Rusia, Cuba, etc. Bien es verdad que hacia finales de siglo casi todos los experimentos habían fracasado, y en su lugar surgieron intentos de crear democracias liberales menos radicales desde el punto de vista político. Así lo ha reflejado Fukuyama en sus tesis sobre el *fin de la historia*, donde nos habla del desmoronamiento de los regímenes del “socialismo real” en Europa del Este, esto es, de la derrota del socialismo y de la victoria final del capitalismo y del liberalismo como sistema político.

La realidad del progreso y la evolución cultural indujo a muchos pensadores modernos a creer que los seres humanos eran infinitamente dúctiles, en la medida en que podían ser moldeados por el ambiente social hasta el punto de desarrollar conductas sin límites preestablecidos. En este punto es donde se originan los prejuicios contra el concepto de naturaleza humana⁴⁹.

Todas estas ideas son anticipaciones de la teoría de la evolución social del siglo XIX. Al igual que los teóricos del progreso buscaban una ley natural de ese progreso ilimitado e inevitable de la civilización, los evolucionistas sociales van a buscar, tal y como más adelante veremos, una ley del desarrollo social de la humanidad. En Cordorctet y en Kant (dos de los máximos representantes de

⁴⁵ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁶ Dice Ortega: “como Kant y toda su época pensaban, la ciencia plenaria o la verdadera justicia sólo se consiguen en el proceso infinito de la historia infinita. De aquí que el culturalismo sea siempre progresismo. El sentido y valor de la vida, la cual es por esencia presente actualidad, se halla siempre en un mañana mejor, y así sucesivamente. Queda a perpetuidad la existencia real reducida a mero tránsito hacia un futuro utópico. Culturalismo, progresismo, futurismo, utopismo son sólo y un único *ismo*”, *El tema de nuestro tiempo*, III, 185.

⁴⁷ En la idea de que la civilización camina hacia un estado de perfección hincan sus raíces las *utopías* de Tomás Moro o de Campanella, que a su vez se convierten en anticipaciones del anunciado en el siglo XX paraíso comunista, donde cabe destacar todos los crímenes que se cometieron bajo los regímenes socialistas de Lenin y Stalin, con el objetivo de dar lugar al advenimiento de ese soñado paraíso terrenal.

⁴⁸ J. HABERMAS, ob. cit., p. 266.

⁴⁹ Véase F. FUKUYAMA, ob. cit., 2002, pp. 33 y 34.

esa idea de progreso universal en el siglo XVIII) existen precedentes del evolucionismo unilineal y etnocéntrico decimonónico. Los siglos XVIII y XIX se han caracterizado por esa embriaguez, fe y culto en el progreso ilimitado del saber, del conocer y del intelecto humano. Los pensadores progresistas creen “en un aumento cuantitativo de las cosas y de las ideas”⁵⁰. Una idea de progreso que también aparece ligada al paradigma de la modernidad y a ese proyecto emancipador de Habermas –ligado a las teorías críticas–, que según él no está acabado, sino por completar.

Si bien es cierto que la creencia en ese desarrollo progresivo de la condición humana persiste hoy día, no es menos verdad que tanto hoy como en la época moderna aparecen detractores de ese progresismo: “Ningún otro grupo del siglo XIX expresó de una forma más amplia y profunda las dudas sobre el progreso que la notable escuela de filósofos morales escoceses, que contaban entre sus miembros a David Hume, Adam Ferguson y Adam Smith, entre otros”⁵¹. Ferguson, o el propio Voltaire, sostenían que existen periodos de decadencia y degeneración, y no sólo de progreso. El propio Ortega, como más adelante podremos ver, será de esta opinión, en la medida en que para él la historia se compone de innumerables retrocesos, decadencias y degeneraciones. Por ello critica la idea progresista, pues según ésta: “la humanidad progresa necesariamente [...]. Idea tal cloroformizó al europeo y al americano para esa sensación radical de riesgo que es sustancia del hombre [...]. Esta seguridad es lo que estamos pagando ahora. He aquí [...] una de las razones por las cuales dije a ustedes que no soy progresista”⁵². El progresismo y sus consecuencias será algo que Ortega asocie a la rebelión de las masas, en tanto que éstas creen que todo es certidumbre y seguridad, olvidando el riesgo y el peligro que supone la vida por el simple hecho de vivirla. La cultura europea peligrará, dirá Ortega, pues “el progresismo, al creer que se había llegado a un nivel histórico en que no cabía [...] el retroceso, sino que mecánicamente se avanzaría hasta el infinito [...] ha dado lugar a que irrumpa la barbarie en el mundo”⁵³.

4. Principales repercusiones del progresismo del siglo XVIII en el pensamiento evolucionista decimonónico

En el siglo XIX, con el nacimiento de la disciplina antropológica, los evolucionistas sociales, herederos de esa idea de progreso universal dieciochesca,

⁵⁰ “Tres cuadros del vino (Tiziano, Poussin y Velázquez), en *El Espectador* I, II, 50.

⁵¹ *Id.*, R. A. NISBET, ob. cit., p. 125.

⁵² *Ensimismamiento y alteración* (1939), V, 306.

⁵³ *Meditación de la técnica*, V, 332.

van a defender que la humanidad en su conjunto ha pasado por una serie de etapas o fases de desarrollo⁵⁴. Al respecto, se puede citar a Morgan, Ferguson o Tylor, autores que defendían que la humanidad evoluciona o progresa sobre la base de tres periodos: salvajismo, barbarie y civilización, que, a la vez, se componen de subetapas. Ortega también hace referencia a este análisis taxonómico de las diferentes culturas en su obra de 1924 *Las Atlántidas*, donde dice que “siempre recaerá sobre Breysig el honor de haber sido el primero que introduce el llamado *salvajismo* [...]”. Su idea es que la realidad histórica se produce en grandes ciclos, cada uno de los cuales recorre una serie de estadios siempre idéntica [...]. Mas no todos los pueblos avanzan de un estadio a otro; los hay que quedan perennemente en una determinada altura de su desarrollo histórico esperando desaparecer”⁵⁵.

Tanto en el siglo XVIII, con la idea de progreso y la teoría de la historia y el derecho natural-racional, como en el siglo XIX, desde la perspectiva de los evolucionistas, las palabras progreso, desarrollo, avance e historia natural se consideran análogos⁵⁶. En los siglos XVIII y XIX, también se pensaba que ese progreso se debía a fuerzas inmanentes a la propia humanidad. Los evolucionistas sociales (Marx, Maine, Tylor, Morgan, Spencer, etc.) utilizaban el método comparativo, que aparece ligado a la noción de progreso de la Ilustración (*Aufklärung*) y al desarrollo de la teoría científica, en tanto que la ciencia física y la biología, que en esos momentos ejercían una soberanía absoluta dentro de un marco positivo o científico, servían de modelo a las ciencias sociales, que adoptaron los métodos de estas ciencias de la naturaleza, con el objetivo de adquirir el rigor y la objetividad que éstas poseían. Para estos científicos sociales Europa, y más concretamente Inglaterra, era la cima de la civilización y representaba el más elevado nivel de progreso y la forma más elevada de existencia que se puede alcanzar. También decían que todas las culturas caminaban o se dirigían hacia ese estado superior, es decir, hacia ese estado de modernidad a que había llegado la civilización europea: “durante dos siglos el mundo dominado por la civilización europea vivía sostenido por la fe en el progreso, es decir, creía que la humanidad había por fin montado en un convoy llamado *cultura*, el cual [...] por necesidad mecánica, había de llevarla en incesante avance a formas de existencia cada vez mejores y así hasta el infinito [...]”. La fuerza creadora de esa cultura progresiva o progrediente era la razón, la

⁵⁴ Para los evolucionistas, y para todos los teóricos que aquí están apareciendo, existía una equivalencia entre progreso, desarrollo y evolución.

⁵⁵ *Las Atlántidas* (1924), III, 306.

⁵⁶ La teoría de la evolución social del siglo XIX es una continuidad de la idea de progreso general de los siglos XVII y XVIII.

inteligencia”⁵⁷, y, en esta línea, sigue diciendo Ortega que “el europeo no entiende más historia que la que va movida por la idea del progreso, la que consiste en el servicio de una cultura creciente”⁵⁸.

Los filósofos sociales del siglo XIX afirmaban que la Inglaterra victoriana representaba el más alto grado de desarrollo socio-cultural, lo que refleja la perspectiva etnocéntrica en la que estaban sumidos estos pensadores decimonónicos⁵⁹. Para los evolucionistas sociales, presos de un determinismo racial y biológico, las culturas del pasado se encontraban en una fase de desarrollo y evolutiva retrasada, por lo que no habían contribuido al progreso. El progresista siente “fobia hacia el pasado, sobre todo hacia el hombre primitivo [...]. Cree que el pretérito no puede enseñarnos nada, y mucho menos ese pasado absoluto [...] que habita el hombre prehistórico”⁶⁰. El progresista siente desdén hacia el pasado, lo descalifica, pues sólo centra su atención en el futuro, en el porvenir, lo que hace decir a Ortega que “el progresismo es falso porque se refiere al porvenir, y está ciegamente seguro de que el hombre progresará con astronómica necesidad [...]. Con tal o cual retroceso parcial, la vida humana no ha hecho sino progresar, para bien o para mal, por lo menos en el hecho único que aquí nos interesa de que ha progresado en la complicación de urgencias o problemas”⁶¹. Y sigue diciendo el pensador madrileño en esta línea: “El progresismo que colocaba la verdad en un vago mañana ha sido el opio entontecedor de la humanidad. Verdad es lo que ahora es verdad y no lo que se va a descubrir en un futuro indeterminado”⁶².

Los evolucionistas progresistas evaluaban todos los sistemas socio-culturales desde su propia perspectiva, que no era sino etnocéntrica. Lo que responde a que las creencias en el progreso tienen mucho de autoengaño e

⁵⁷ *La razón histórica*, XII, 246.

⁵⁸ “Divagación ante el retrato de la marquesa de Santillana”, en *El Espectador VIII*, II, 671.

⁵⁹ El etnocentrismo supone adoptar un punto de vista central, es decir, de hegemonía cultural, en cuanto pensar que lo propio, la propia cultura, es lo mejor y, por tanto, es lo que debe imitar y servir de modelo cultural. Sin embargo, aunque todos los pueblos o naciones son en alguna medida etnocéntricos, no se debe universalizar lo particular, pues esto puede degenerar en intolerancia hacia el otro. Otro de los problemas que puede acarrear ese sentimiento étnico de identidad nacional es que se convierta en cerrado o asesino, en tanto que rechaza todo lo diferente (hay que tener presente que el concepto de diferencia implica jerarquía) y se mate por él. Una identidad nacional abierta, en cuanto convivir con el otro, con la diferencia, es lo que debería acontecer. En el caso de Ortega, hay que decir que para él la democracia y la integración de todos los pueblos de Europa, no es contraria a ese sentimiento étnico, mientras éste no se quiera imponer. Es más, el cosmopolitismo, el sentirse ciudadano del mundo refuerza aún más si cabe esa identidad nacional.

⁶⁰ “El Quijote en la escuela”, en *El Espectador III*, II, 281.

⁶¹ “A «veinte años de caza mayor» del Conde de Yebes”, VI, 479.

⁶² *Historia como sistema*, VI, 22.

ideología que interesa al etnocentrismo y a intereses nacionales. El progresista “con una ingenuidad específicamente moderna, cree su punto de vista definitivo y el único admisible”⁶³. Para estos científicos o teóricos sociales, como, por ejemplo, los ya citados Comte⁶⁴, Marx, Maine, Tylor y Morgan, la civilización europea era la que aglutinaba y condensaba los máximos progresos en todos los campos. Bien es verdad que todos los progresos tecnológicos y materiales se producen y se llevan a cabo en Europa, debido a que la actividad y el discurso lógico-científico, principalmente androcéntrico, se origina en el continente europeo: “En los últimos siglos el hombre europeo ha pretendido hacer historia en un sentido objetivamente universal. De hecho, siempre parecerá al hombre que su horizonte es el horizonte y que más allá de él no hay nada [...]. Esto es, en efecto, lo que ha acontecido con la ciencia histórica europea durante tres siglos: ha pretendido deliberadamente tomar un punto de vista universal, pero, en rigor, no ha fabricado sino historia europea. Porciones gigantescas de vida humana, en el pasado y aun en el presente, le eran desconocidas, y los destinos no-europeos que habían llegado a su noticia eran tratados como formas marginales de lo humano [...], sin otro sentido que subrayar más el carácter [...] central de la evolución europea. Más o menos, se hacía siempre eje de la visión histórica la idea de progreso [...]. Cuando un pueblo parecía no haber contribuido a él, se le negaba positiva existencia histórica y quedaba calificado como *bárbaro* o *salvaje*. Ahora bien, ese progreso era simplemente el desarrollo de las aficiones específicamente europeas: las ciencias físicas, la técnica, el derecho racionalista, etc.”⁶⁵. El término progreso sólo es aplicable al primer mundo, con sus grandes logros y con las infinitas conquistas que le ofrecen su ciencia y su tecnología. Como dice Jacques Ellul: “el ideal de la ciencia moderna de dominar las fuerzas de la naturaleza y la idea de progreso no nacieron en el mundo clásico [...], sino en el Occidente cristiano”⁶⁶.

5. La importancia del progresismo racionalista en la gestación del *hombre masa*

Ortega será crítico de ese progresismo (científico y técnico), del idealismo y del

⁶³ “Para un museo romántico”, en *El Espectador* VI, II, 515.

⁶⁴ Según A. Comte, padre de la sociología positivista, el conocimiento pasa por tres etapas de desarrollo: la religiosa, la metafísica, la positiva o científica. En el siglo XIX el conocimiento se encuentra en la última fase, la más avanzada.

⁶⁵ *Las Atlántidas* (1924), III, 305 y ss.

⁶⁶ J. ELLUL, *La Subversión du Christianisme* (La Subversión del Cristianismo). París: Editions du Seuil, 1984, p. 201 (la traducción es del autor).

racionalismo tradicional apriorista⁶⁷, afirmando que la razón pura tendrá que someterse al dictamen de la razón histórica. Dice el pensador español en uno de los párrafos de *Ensimismamiento y alteración* que muy bien podría resumir gran parte de su filosofía: “yo no soy progresista [...]”. ¡Ni progresista ni idealista! Al revés, la idea de progreso, el idealismo [...]; el progreso y el idealismo son dos de mis bestias negras [...], los dos mayores pecados de los dos últimos doscientos años, las dos formas máximas de irresponsabilidad⁶⁸, y sigue diciendo: “progresismo [...], utopismo son solo y un único *ismo*”⁶⁹. Si bien, todos estos pensamientos e ideas se podrían condensar en una de las tesis más famosas de Ortega, a saber: “*No soy nada moderno; pero muy siglo XX*”⁷⁰. El filósofo censura, sobre todo, que el progresismo se lleve a sus últimas consecuencias, en la medida en que supone defender “que el progreso presente será superado por el de mañana, y, por tanto, nuestra vida actual, la vida del progresista, no tiene más valor que el de preparar el futuro. El progresismo es [...] futurismo. Y este futurismo, este afán de supeditar la vida actual y pasada a un mañana que no llega nunca, es una de las enfermedades de nuestro tiempo”⁷¹. Una enfermedad que Ortega también asocia al papel que el racionalismo moderno ha jugado en la gestación del *hombre masa*. Este movimiento filosófico, con sus mitos de progresismo e industrialismo, con su creencia en el poder ilimitado de la razón, ha producido tal *autosuficiencia* operativa en el hombre medio, que éste, sin especial esfuerzo de su parte, se ha creído un hombre superior y se ha cerrado herméticamente en sí mismo⁷². El imperialismo de la razón occidental, en cuanto fe vulgar en la razón, degenera en la apología de aquellas actitudes que son tanto más racionales, cuanto más eficaces y metódicamente organizadas⁷³. Para Ortega, una de las consecuencias del progresismo (que tiene su momento álgido a finales del siglo XIX) y del racionalismo es la rebelión de las masas⁷⁴ —o más bien del *hombre masa*—, al

⁶⁷ Ortega pretendía acabar con la pleamar del nihilismo rectificando dos errores: el de un racionalismo suplantador de la espontaneidad, es decir, que pone los productos de la razón en lugar de la realidad vivida y recluye así la realidad en lo ideado, y el optimismo metafísico que empezó en Grecia, que el barón de Condorcet y de más racionalistas del XVIII santificaron bajo el nombre de progresismo. Véase D. BLANCO FERNÁNDEZ, “El aristocratismo de Ortega”, *Sistema*, 76 (1987), p. 77.

⁶⁸ *Ensimismamiento y alteración* (1939), V, 302.

⁶⁹ *El tema de nuestro tiempo*, III, 185.

⁷⁰ “Nada moderno y muy siglo XX”, en *El Espectador I*, II, 24.

⁷¹ “Para un museo romántico”, en *El Espectador VI*, II, 516.

⁷² Véase Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 70.

⁷³ *Ibid.*, p. 71.

⁷⁴ En opinión de Ortega: “La rebelión de las masas puede, en efecto, ser tránsito de una nueva y sin par organización de la humanidad, pero también puede ser catástrofe en el destino humano”, *La rebelión de las masas*, IV, 193.

creerse éstas en posesión de un poder excepcional. Las masas piensan que el mundo les ofrece todo lo que necesitan para conseguir todo aquello que se proponen. Ese poder excepcional del que se cree depositaria la masa es el poder de la razón. Lo que nos lleva a afirmar que la rebelión de las masas es una y misma cosa con la rebelión de la razón científico-técnica e instrumental contra cualquier otra instancia y su proclamación como poder absoluto y universal, al alcance de todos⁷⁵. Este imperialismo de la razón pura⁷⁶, abstracta y científico-matemática es algo que Ortega va a rechazar y criticar considerablemente a lo largo de gran parte de su obra. Frente a ese utopismo y misticismo racionalista y su vertiente científicista, Ortega va a proponer el imperio de la razón histórico-vital, pues para él, el devenir histórico y vital del hombre y de los pueblos polariza la idea de progreso. Un progreso que incluye etapas o periodos de retroceso: “no hay razón para negar la realidad del progreso, pero es preciso corregir la noción que cree seguro ese progreso. Más congruente con los hechos es pensar que no hay ningún progreso seguro, ninguna evolución, sin la amenaza de involución y retroceso. Todo es posible en la historia –lo mismo el progreso triunfal [...] que la periódica regresión”⁷⁷.

El *hombre masa*, tal y como lo define Ortega, es producto del siglo XIX, en que se produjo un aumento de bienestar y del repertorio de posibilidades vitales, gracias al advenimiento del liberalismo, la democracia y a los progresos en el ámbito de la ciencia y la técnica: “tres principios han hecho posible ese nuevo mundo: la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo. Los dos últimos pueden resumirse en uno: la técnica”⁷⁸. Esto refleja en buena medida la íntima trabazón de las dimensiones política, social, económica y técnica.

Tanto los progresos científicos, el aumento de abundancia material, como el industrialismo no son fruto del siglo XIX, sino que es la consecuencia del trabajo realizado desde el siglo XVI por parte de figuras sobresalientes en el campo de la ciencia: “Ninguno de esos principios fue inventado por el siglo XIX, sino que proceden de las dos centurias anteriores. El honor del siglo XIX no estriba en su invención sino en su implantación”⁷⁹. En este contexto, y contra todo pronóstico, este hombre hermético e indócil se rebela. El *hombre masa*, producto de este siglo, va a hacer un mal uso de las facilidades y posibilidades que usufructúa. Este hombre vulgar va a creer que todo es posible y realiza-

⁷⁵ Véase Pedro CEREZO GALÁN, ob. cit., p. 71.

⁷⁶ En *El tema de nuestro tiempo* (1923) Ortega proponía, frente a la razón pura revolucionaria y dogmática, el imperio de la razón vital.

⁷⁷ *La rebelión de las masas*, IV, 193 y ss.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 177.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 177.

ble, por lo que olvida las dificultades y acedías de la vida misma. Esta fe progresista del *hombre masa*, hace decir a Ortega que “de puro parecemos todo posible, presentimos que es posible también lo peor: el retroceso, la barbarie, la decadencia”⁸⁰. El *hombre masa* viene a ser el nuevo fenómeno sociológico, y confiere un carácter de naturaleza a la cultura; es un bárbaro vertical, un primitivo que no se atiene a normas, en pleno disfrute de derechos y beneficios, por lo que supone una vuelta al estado de naturaleza, barbarie y animalidad, en cuanto se encuentra al nivel del animal, alterado, extasiado, dominado por las cosas que le rodean. El comportamiento del *hombre masa* pone en crisis a la propia cultura occidental⁸¹. El *hombre masa* no se integra en la cultura que le ha hecho surgir: “el hombre hoy dominante es un primitivo, un *Naturmensch* emergiendo en medio de un mundo civilizado. Lo civilizado es el mundo, pero su habitante no lo es: ni siquiera ve en él la civilización, sino que usa de ella como si fuese naturaleza”⁸². Este nuevo tipo humano, que surge y se rebela en el siglo XIX, se encuentra un mundo socialmente perfecto, donde no ve limitaciones de ningún tipo, cuando, y según Ortega, “para el *vulgo* de todas la épocas, *vida* había significado, ante todo, limitación, obligación, dependencia”⁸³. A este hombre nuevo fruto del siglo XIX el mundo se le presenta únicamente lleno de posibilidades y facilidades gracias a los avances científico-tecnológicos, pero olvida que la ciencia y la técnica pueden llegar a convertirse, como decían los miembros de la *Escuela de Frankfurt*, en fuerzas opresoras y represivas para con el hombre, en la medida en que éste puede llegar a quedar sometido a su propia lógica de dominio, a su propia lógica científico-instrumental. Bien podría compartir Ortega la crítica de los frakfurtianos a la razón instrumental y sus consecuencias, pero no puede ver sólo alineación universal donde también hay una vertiente deportiva y festival de la vida, en tanto que el filósofo exalta la importancia que la técnica tiene para la vida del hombre⁸⁴. También Heidegger nos venía a decir que la técnica es una forma de verdad caracterizada por el dominio sobre las cosas y sobre el hombre. Y si bien es cierto que el desarrollo tecnológico de finales del siglo XX fue uno de los factores que más contribuyeron a la aparición de la democracia liberal, no es menos verdad que muchos avances tecnológicos del pasado redujeron las libertades humanas⁸⁵.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 168.

⁸¹ Véase Pedro CEREZO GALÁN, ob. cit., p. 69.

⁸² *La rebelión de las masas*, IV, 196.

⁸³ *Ibid.*, p. 177.

⁸⁴ Véase L. ESPINOSA RUBIO, ob. cit, p. 142.

⁸⁵ Véase F. FUKUYAMA, ob. cit., p. 35.

6. Conclusiones y valoración personal

Nuestro tiempo se caracteriza por ser el tiempo de la técnica, esto es, de un fenómeno excepcional localizado espacio-temporalmente⁸⁶. Vivimos bajo el brutal gobierno de la tecnociencia⁸⁷, si bien es verdad que de manera paralela nos encontramos inmersos en una crisis de los principios generales de la cultura y de la educación, en la medida en que nos hallamos sometidos al imperio de la vulgaridad o de la mediocridad uniformadora, que Ortega asociaba a la rebelión de las masas⁸⁸. La técnica nos ha hecho progresar pero a la vez retroceder, en tanto que nos ha condenado a ese mundo platónico de las sombras, del que muy acertadamente nos habla José Saramago en su libro *La Caverna*, es decir, a ese mundo de lo superfluo, de la mera apariencia y del vago conocimiento que es donde el hombre en su versión pragmatista y utilitarista se mueve a sus anchas. Podríamos recordar ese maravilloso fragmento del Libro VII de *La República* de Platón que viene a colación con lo aquí expuesto: “Representate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados [...], las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza [...]. Extraños son esos prisioneros. Pero son como nosotros”⁸⁹. Este fragmento es, al mismo tiempo, un auténtico tratado sobre la educación y sobre la ignorancia del hombre.

⁸⁶ Véase M. A. CORDERO DEL CAMPO, “La idea de la técnica en Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 5 (2002), p. 176.

⁸⁷ Nuestra barbarie procede fundamentalmente del grupo técnico. El hombre de ciencia actual es el “prototipo de *hombre masa*. La ciencia misma, que es la raíz de la civilización, lo convierte directamente en *hombre masa*, hace de él un primitivo, un bárbaro moderno. Generación tras generación, el hombre de ciencia ha tenido que ir reclusándose en un campo de ocupación intelectual y, de esta manera, perdía contacto con el resto de partes de la ciencia. El elitismo de Ortega es inconciliable con la tecnocracia por dos razones: porque el tecnócrata fía su labor de mando a la ciencia particular en que es experto. Y lo que es más grave, que en el resto de campos que no son de su especialidad se comporta como un sabio (Véase D. BLANCO FERNÁNDEZ, “El aristocratismo de Ortega”, *Sistema*, 76 (1987), p. 86).

⁸⁸ Para Ortega la técnica no puede seguir viviendo si el hombre no se atiene a los principios de la cultura: “La técnica es consustancialmente ciencia y la ciencia no existe si no interesa en su pureza y por ella misma y no puede interesar si las gentes no continúan entusiasmadas por los principios generales de la cultura”. Esto se debe a que la técnica fue creada por un impulso cultural, especialmente de las minorías selectas. Sigue Ortega diciendo: “El actual interés por la técnica no garantiza nada, y menos que nada el progreso mismo o la perduración de la técnica. Bien está que se considere el tecnicismo como uno de los rasgos de la cultura moderna”, *La rebelión de las masas*, IV, 196 y ss.

⁸⁹ PLATÓN, *La República*, introducción, traducción y notas por C. Eggers Lan, 514a-515b. Madrid: Gredos, 1986, p. 338.

La importancia de los *mass media* en la psicología del hombre moderno

Todas las comodidades y facilidades a que ha dado lugar el desenfrenado desarrollo científico y tecnológico han hecho que el hombre actual de la era del informacionalismo sea un ser caprichoso, *un niño mimado* o un bárbaro –como decía Ortega–, un ser que confunde sus deseos con la realidad –aunque los éxitos de la técnica moderna han producido en el hombre una crisis de los deseos–, y cuyo proyecto de vida es, la mayoría de las veces, la “ausencia” de proyecto, ya que no hace lo que tiene que hacer, sino que realiza lo que es más cómodo, práctico y le reporta mayores beneficios, sobre todo y ante todo materiales. El *hombre masa* actual siente desprecio por lo que no sea inmediato, se deja cegar por el utilitarismo, el confort y un pragmatismo absoluto. Es el hombre moderno un “individuo” que lo quiere todo aquí y ahora, un ser consumista, producto de esta sociedad y cultura de masas, que apenas posee capacidad reflexiva y crítica, pues son los *mass media* los que piensan, reflexionan y eligen por él, incluso llegando a ofrecerle una identidad: “los años noventa han traído en el campo de la cultura mediática en general y en el de la televisión en particular un amplio fenómeno que no puede describirse sino como el dictado de la vulgaridad del *hombre masa*, sostenido por el circuito del experto-ilusionista que consulta cada día el panel de audiencia y decide qué sigue en antena y qué se elimina. La cultura, la educación, el amor y las relaciones personales, las diversiones con su inconfundible estilo orgiástico, parecen responder al guión escrito por Ortega. El *hombre masa* o el bárbaro vertical parece bien asentado en Occidente. Las dramáticas preguntas que se hiciera Ortega hace setenta años tienen plena vigencia, aun cuando estos temores parezcan extrañamente fuera de lugar en este prolongado fin de fiesta que venimos disfrutando”⁹⁰.

Los *mass media*⁹¹ quitan tiempo a la reflexión y al juicio crítico por parte del ser humano. Estos medios de comunicación obnubilan al hombre, tal que

⁹⁰ José LASAGA MEDINA, “Introducción a un artículo de Saul Bellow”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 3, (2001), p. 296.

⁹¹ “El siglo XX fue una edad dorada para los medios de comunicación de masas. La tecnología hizo posible, primero a través de la radio y después a través de la televisión, llegar con el mismo mensaje a toda la nación al mismo tiempo y posteriormente, a través del satélite, a todo el mundo. Los medios basados en el éter fueron los mejores instrumentos de propaganda que ha tenido nunca el mundo [...]. La televisión desempeñó el papel principal durante la segunda mitad del siglo XX, y el dominio de la cultura de masas por parte de la televisión ha supuesto un considerable apoyo para la moribunda nación-estado [...]. Todos los que somos espectadores de la televisión podemos reunirnos y comportarnos como buenos ciudadanos y consumidores, de modo que continúan girando con suavidad las ruedas del aparato productivo”, A. BARD, y J. SÖDERQVIST, *La Netocracia*. Madrid: Prentice Hall, 2002, pp. 143-144.

muchas veces la imagen que de los acontecimientos nos ofrecen, y también de la realidad, aparece sesgada o, en parte, manipulada o tergiversada. Sin embargo, a juicio de Marcuse: "La mera supresión de todo tipo de anuncios y de todos los medios adoctrinadores de información y diversión sumergiría al individuo en un vacío traumático en el que tendría la oportunidad de sorprenderse y de pensar, de conocerse a sí mismo (o más bien a la negación de sí mismo) y a su sociedad"⁹². Los *mass media* invaden nuestras ciudades y llegan a pueblos lejanos. La radio, la televisión, etc., actúan como mecanismos para la estandarización cultural en nuestro mundo, es decir, se ha producido un predominio del nivel medio, una mediocrización de la cultura. Este cuarto poder es, en realidad, el primer poder. Los poderes fácticos, económicos y políticos, saben que hacerse con el poder de los medios de comunicación les posibilita maximizar en alto grado sus intereses, económicos o políticos, en tanto que manipulan a las masas para usarlas en su propio interés. Se podría hablar de la dictadura de los *mass media*, en cuanto fabrican y moldean la opinión pública⁹³. Unos medios de comunicación de masas que aparecen bajo el aura de este desarrollo científico-tecnológico.

El imperio del *hombre masa* técnico-económico

La tecnología rodea al hombre europeo de bienes y servicios baratos, de pan empaquetado, transporte subterráneo, pantalones vaqueros, agua corriente y aparatos eléctricos que se encienden al toque de un dedo. Este hombre no se plantea el que no haya luz solar o aire que respirar⁹⁴. El hombre actual piensa que esas cosas, agua, luz, etc., deben estar ahí porque sí, ya que al hombre moderno no se le pasa por la cabeza que eso pueda faltar y, a su vez, piensa que todas las facilidades y bienestar que le acontecen es obra de la naturaleza de una manera espontánea, por lo que es un ser ciego al carácter milagroso de la naturaleza. En la civilización actual, en la sociedad de masas, ha triunfado el hombre vulgar, al que interesan sólo las facilidades, comodidades y riqueza que la vida puede ofrecerle, a la vez que huye y reniega del esfuerzo, abomina del sacrificio y la disciplina como si de una enfermedad se tratase. Con la técnica y la tecnología ha surgido un nuevo estilo de vida y una nueva manera de percibir el mundo y los objetos, lo que se debe a que el desarrollo tecnológico envuelve nuestras vidas. Las máquinas nos afectan a todas horas y por

⁹² H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 274.

⁹³ Véase A. BARD, y J. SÖDERQVIST, ob. cit., p. 66.

⁹⁴ Véase S. BELLOW, "Prólogo a La rebelión de las masas", *Revista de Estudios Orteguianos*, 3 (2001), p. 298.

doquier; su precisión, su velocidad, su eficacia dan lugar a la configuración de un nuevo tipo humano. Y ¿cuáles son los rasgos básicos de este nuevo tipo de hombre? Este modelo humano —*el hombre masa*— se caracteriza por tener un enorme sentimiento de poder, en cuanto con sólo pulsar unos botones consigue comunicarse con lugares remotos, compra un libro que está en una tienda muy lejana, logra que el ordenador le obedezca, etc. El *hombre masa* es el *hombre-pla-neta*, en la medida en que para él no existen distancias, y gracias a la informatización se convierte en un *cyborg* (híbrido entre el humano y la máquina)⁹⁵. El hombre de la era tecnológica posee confianza en sí mismo, aunque también vacío interior, desorientación e incertidumbre. Al hombre actual la técnica le proporciona posibilidades ilimitadas, aunque también da lugar a una pérdida de identidad en el ser humano: “hace que al hombre puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida. Porque ser técnico y sólo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado. De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca —como la lógica formalista—, es incapaz de determinar el contenido de la vida. Por eso estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos”⁹⁶.

Vivimos inmersos en una sociedad y cultura del conocimiento —de una globalización científica y tecnológica—, donde la ciudadanía de esta sociedad debería ser capaz de diferenciar y seleccionar la comunicación que le llega en forma de mensajes rápidos y superficiales, así como impulsar y desarrollar su pensamiento crítico y su capacidad de discernimiento. En la medida en que esto acontezca será posible que se dé verdaderamente una democracia.

El *hombre masa* postmoderno sólo tiene ojos para valorar lo inmediato, es un ser sumergido en el presentismo. El tiempo y el espacio se han acortado y sólo tiene valor el instante presente, el pasado ya no es y el futuro no existe, todo lo contrario a lo que Ortega proponía, pues para el filósofo madrileño la vida es proyecto, programa de futuro, lo que implica tener en cuenta el pasado de cara al presente y al porvenir.

El hombre técnico, en cuanto ser hedonista e individualista, quiere disfrutar de las cosas y quiere hacerlo ya, al instante. El consumismo se convierte en una de las caras más oscuras de este hombre. El sentido de la vida queda polarizado en torno a la posesión de cosas, del ámbito del ser se ha pasado al ámbito del tener, del tener más que nadie, pues casi todo se mide en función de la capacidad adquisitiva de cada cual. Hoy día, lo que la gente busca y compra es aquello que le otorga distinción, es decir, se adquieren productos

⁹⁵ Véase M. T. AGUILAR GARCÍA, “Del hombre masa al Cyborg”, *El Basilisco*, 32 (2002), p. 62.

⁹⁶ *Meditación de la técnica*: V, 366.

de marca, ya que éstos son signo de posición socio-económica y estatus –aunque también se juega con las apariencias–, y también manifiestan y reflejan diferencias de clase. Si bien, el consumo masivo y de calidad no es extensible a todas las clases sociales, sino sólo a aquellas que mayor nivel de renta y riqueza poseen. Los individuos de las clases acomodadas de la sociedad consumen determinados bienes y servicios, a saber, aquellos que reflejan un determinado rango o estatus social. Y es que la necesidad de reconocimiento social es consustancial al hombre. El ser humano necesita ser reconocido por los demás, lo que responde a “la exigencia intersubjetiva de reconocimiento de status propio por parte de algún otro ser humano [...]”. Deseamos tener un Jaguar no tanto porque nos gusten los coches bonitos como porque queremos superar el BMW de nuestro vecino”⁹⁷. Ahora hay más productos de consumo, la mayoría de ellos artificiales. Se ha conseguido satisfacer las necesidades urgentes de muchos hombres, pero también una alienación del hombre, que es un *homo consumens*, un bárbaro, pues vive únicamente para poseer y consumir, pero siempre insatisfecho, un hombre que tira las cosas que todavía sirven para comprar otras nuevas. Muchísimas cosas son sintéticas, manipuladas. Estamos rodeados de cosas inútiles. La ideología consumista de la que se siente portador el *hombre masa* es en gran medida reforzada por los *mass media*. Los medios electrónicos y el desarrollo de las estructuras organizadas de comunicación privilegian los flujos informativos centralizados, verticales, unidireccionales, de consumo privado y de segunda o tercera mano⁹⁸. Las nuevas tecnologías de la información juegan un papel importante en el aumento del consumo de bienes y servicios por parte de las masas. La imagen y la publicidad determinan el consumo de masas y contribuyen a la estandarización y la homogeneización, esto es, refuerzan la mediocridad plebeya. Los medios de comunicación de masas contribuyen a hacer del hombre un consumidor hedonista, plural y versátil, que sólo busca emociones y placeres a través de un consumo ostentoso y masivo⁹⁹.

Vivimos bajo el imperio y la dictadura del *hombre masa* económico, el cual se caracteriza por poseer un espíritu gregario y por estar dominado por el “se” (el impersonal). La sociedad y cultura de masas en la que anida este tipo humano vulgar destaca por la mediocridad, la vulgaridad, la nivelación y la estandarización, es decir, se trata de una sociedad mecanizada y atomizada, en la que no existe ninguna diferenciación interna. El *hombre masa* socio-económico carece

⁹⁷ F. FUKUYAMA, ob.cit., p. 80.

⁹⁸ Véase J. HABERMAS, ob. cit., p. 212.

⁹⁹ Véase J. CASARES RIPOL, *Una aproximación socio-económica a “La rebelión de las masas”*. Madrid: Dykinson, 1995, p. 69.

de individualidad y de sentido moral, es un ser irreflexivo e irresponsable que apela únicamente a sus derechos y no a sus obligaciones¹⁰⁰. Este tipo humano vulgar aparece como consecuencia del crecimiento económico de las últimas décadas. La época de prosperidad que estamos viviendo incita al hombre moderno a buscar la autocomplacencia, el confort y el placer. La sociedad industrial o post-industrial es el modo de vida más exitoso que el hombre ha disfrutado. La gente come mejor, duerme mejor, posee alojamientos más confortables, se traslada mejor y más cómodamente, y tiene una mayor esperanza y calidad de vida, aunque también mayor desorientación e incertidumbre.

Otra de las características de este tipo humano materialista, analizado en su dimensión psicológico-económica, es el dominio de lo fáctico. Importan los hechos, no las ideas. Es un ser que ha abandonado el espíritu y la reflexión, y carece de ideas y proyectos, aún cuando lo tiene todo¹⁰¹. El tiempo es oro por lo que no se puede perder especulando, ni contemplando. El hombre es pragmático y utilitarista hacia el mundo. No se estudia para saber más, para adquirir conocimientos y cultivarnos, sino que el fin perseguido a través del estudio es conseguir un buen empleo para ganar mucho dinero y, así, satisfacer esos deseos y necesidades materiales y artificiales en aumento, necesidades represivas como decía Marcuse en su obra *El hombre unidimensional*. Esas necesidades artificiales y superfluas han sido generadas por la técnica, por el mundo tecnificado en el que vivimos. Y es que la técnica es la producción de lo superfluo y, como dice Ortega, para el hombre sólo lo superfluo es necesario. En el nuevo mundo originado por la tecnociencia al hombre ultramoderno, sumamente individualista, no le asombra ni sorprende casi nada: que haya trasplantes de corazón, que un artefacto se pasee por la luna, que pueda observar objetos a millones de años luz, etc. Y si se admira se admira poco y durante poco tiempo. Como un niño, una vez que ha jugado con un juguete, lo olvida. Si bien es cierto que este *hombre masa*, al creer que todo lo puede, se asombra cuando, por ejemplo, surge una enfermedad y no la puede combatir con premura. El hombre de hoy en día, no acepta la muerte como algo consustancial a la vida, no se ha acostumbrado a vivir con ella, a aceptarla sin más, sino que aspira a que la técnica vaya estirando su tiempo, negándose a aceptar que “el hombre –como decía Heidegger– es un ser relativamente al fin –a la muerte– [...]”. En cuanto *poder ser* no puede el *ser ahí* rebasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del *ser ahí*. Así se desemboza la muerte como la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebas-

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰¹ Véase M. T. AGUILAR GARCÍA, ob. cit., p. 62.

ble¹⁰². Toda mi existencia en este mundo está ordenada continuamente por su tiempo, está verdaderamente envuelta en él. El conocimiento de que mi muerte es inevitable hace que este tiempo sea limitado para mí. Cuento con una determinada cantidad de tiempo disponible para llevar a cabo mis proyectos, y esta situación afecta mi actitud hacia los mismos. El conocimiento de la finitud y limitación temporal de mi vida inyecta una angustia subyacente en mis proyectos¹⁰³. El miedo a la muerte forma parte de la naturaleza del hombre y no varía sustancialmente de una cultura humana a otra. Aunque también es cierto que el hombre cada vez tiene más esperanzas en que pueda existir una ruta genética hacia la prolongación de la vida humana. Como muy bien acertadamente dice Francis Fukuyama: "Si existe un atajo genético hacia la inmortalidad, la carrera por encontrarlo ya se ha iniciado en el seno de la industria biotecnológica"¹⁰⁴. Y todo ello a pesar de las consecuencias tan desastrosas a que puede dar lugar la manipulación o alteración genética en los seres humanos.

Para el hombre hedonista y narcisista todo lo que suene a sacrificio, a dureza, le resulta no sólo duro, sino que lo quiere evitar. Lo que a este hombre interesa es vivir el presente y que éste sea lo más cómodo posible. Decía Ortega que "bajo su máscara de generoso futurismo, el progresista no se preocupa del futuro: convencido de que no tiene sorpresas ni secretos [...]; seguro de que ya el mundo irá en vía recta, sin desvíos ni retrocesos, retrae su inquietud del porvenir y se instala en un definitivo presente"¹⁰⁵. Surge una idolatría del mundo terrenal y una idolatría del hombre hacia sí mismo. En este contexto es donde se mueve a sus anchas ese tipo humano que Ortega denominó *hombre masa* y que todos llevamos dentro, si bien es cierto que unos más que otros. De ahí el pesimismo de Ortega, aunque no es para menos, ya que ese progreso material de la humanidad se puede convertir en retroceso, pues si miramos hacia el futuro, encontramos motivos para que el hombre medio no vaya a conservar este nivel ni alcanzar uno mayor. Por el contrario, es muy probable que retroceda a niveles inferiores¹⁰⁶. Sin embargo es evidente que en el momento presente se dan una serie de circunstancias que no permiten ver la vida como algo absolutamente maravilloso, ya que están sucediendo fenómenos desastrosos que hasta el propio *hombre masa* percibe como tal. Me refiero al fenómeno del terrorismo, las guerras, la sobreexplotación de los recursos naturales, etc. De lo que se deduce que el hombre

¹⁰² M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 272-274.

¹⁰³ Véase P. L. BERGER, y T. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, p. 45.

¹⁰⁴ F. FUKUYAMA, ob. cit., p. 105.

¹⁰⁵ *La rebelión de las masas*, IV, 169.

¹⁰⁶ Véase S. BELLOW, ob. cit., p. 299.

medio no puede pensar que comprende o controla todo lo que está ocurriendo. Por esto dice Saul Bellow que “si la humanidad está hoy desmoralizada, acaso haya que buscar la causa no en la rebelión de las masas sino en los reveses sufridos por la sociedad de masas, en la sombra densa de sus temores, sobradamente realistas, y sobre todo en el dolor del alma perseguida, mutilada y no del todo eliminada. Ortega ve el siglo XX desde su perspectiva: ve un tipo humano disminuido y fatalmente desfigurado, una nueva fuerza en el mundo que suma cientos de millones de individuos y que ha llegado a dominar la civilización moderna”¹⁰⁷.

Si bien es verdad que el hombre occidental no puede controlar determinados fenómenos, no es menos cierto que puede intentar evitar otros muchos, en el sentido de valorar los costes de algunas de sus acciones. Bajo el sistema capitalista y la economía de libre mercado, se están produciendo verdaderos desastres medio-ambientales y ecológicos, lo que se debe a que impera la economía ortodoxa o clásica, que actúa movida por el principio de la *crematística*, o sea, el arte de ganar dinero al precio que sea, a la vez que se basa en valoraciones subjetivas o preferencias individuales expresadas en el mercado. El sistema capitalista sólo se dedica a realizar una valoración económica de los desastres medio-ambientales que produce. Las empresas y las grandes multinacionales no piensan en las consecuencias que estos desastres ecológicos pueden tener de cara a las generaciones futuras. En el sistema capitalista impera una lógica individualista, insolidaria y egoísta, donde cada cual mira por su propio interés y beneficio de una forma racional y no por el de la comunidad. Las consecuencias de esos desastres naturales son padecidas fundamentalmente por los pobres. Hay millones de refugiados del medio ambiente. Este panorama tan desolador me lleva a compartir con Gadamer la convicción de que “el reto que nos presenta el mundo en evolución es considerable: evitar las guerras suicidas, proteger la naturaleza que nos sustenta y a la que sustentamos, favorecer el bienestar del ser humano, atender y cuidar nuestros ámbitos de libertad, tanto en el propio país como en los demás países y continentes”¹⁰⁸.

Un factor importante de esta crisis es el alto nivel de vida en los países desarrollados. Lo que se refleja en un nivel de consumo ostentoso, enorme, que raya el despilfarro. De la misma manera que el crecimiento y desarrollo económicos no pueden ser ilimitados, pues los recursos no lo son, tampoco este nivel de consumo puede ser infinito. La cuestión que se plantea es cómo mantener el bienestar de la sociedad sin sobreexplotar los recursos y preservando el medio ambiente, o sea, hacer realidad un desarrollo sostenible. En mi opinión, la solución es evidente: se debe producir un cambio en nuestro estilo de

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 299-300.

¹⁰⁸ H. G. GADAMER, ob. cit., p. 124.

vida, esto es, un cambio de mentalidad en ese nuevo tipo humano que el filósofo español denominó *hombre masa*, y que responde, en este caso, al modelo de hombre europeo instalado en occidente.

Resumiendo, la inestabilidad de la etapa en la que nos encontramos radica en el hecho de que existe un desfase entre una evolución económica y técnica demasiado rápida, y una evolución intelectual y moral de la humanidad muy pobre, como también dijo en su momento J. J. Rousseau. El excesivo individualismo y el enorme crecimiento económico atentan contra el mundo de la praxis comunicativa cotidiana, esto es, contra las formas vitales que estructuradas comunicativamente conforman el mundo de la vida. Se deberían potenciar las relaciones comunicativas entre los seres humanos, es decir, las posibilidades de comunicación y expresión, frente a la devastación de las capacidades comunicativas del mundo vital por la excesiva racionalidad burocrática, técnica, económica y administrativa¹⁰⁹. De esta forma sí que se podría contribuir a un mayor desarrollo moral e intelectual de la humanidad.

El hombre de hoy no es más inteligente, ni más honesto ni más equilibrado. Lo que ocurre es que vivimos en un mundo donde escasean los fines y abundan los medios. El *hombre masa* está instalado en un mundo sobrado “del cual percibe sólo la superabundancia de medios, pero no las angustias”¹¹⁰. La excesiva comodidad técnica que este tipo humano usufructúa supone que haya perdido la conciencia cultural y moral, o lo que es lo mismo, se ha producido una pérdida neta en la calidad espiritual de la vida y la cultura. Es la reificación universal, donde el primitivismo ante la técnica se une en raíz al primitivismo social e histórico¹¹¹. Todo esto supone una crisis de finalidad de un pensamiento abocado al vacío. Vivimos una época donde predomina el nihilismo, la nada, el absurdo, el vacío existencial, esto es, la falta de imaginación¹¹² y deseo que inventan o forjan proyectos de vida. Ante esta situación, sería conveniente impregnar de valores humanos y democráticos esta sociedad tecnológica, materialista y consumista, es decir, humanizar la globalización y la nueva circunstancia o entorno tecnológico. Es de máxima urgencia humanizar la técnica —una técnica humana y humanizadora con su entorno vital o circunstancia—, sin caer en la simpleza de venerarla o demonizarla, en la medida en que nos es

¹⁰⁹ J. HABERMAS, ob. cit., pp. 252 y ss.

¹¹⁰ *La rebelión de las masas*, IV, 210.

¹¹¹ Véase L. ESPINOSA RUBIO, ob. cit., p. 140.

¹¹² Como muy bien dice Ortega: “Sólo en una entidad donde la inteligencia funciona al servicio de una imaginación, no técnica, sino creadora de proyectos vitales, puede constituirse la capacidad técnica” (*Meditación de la técnica*: V, 357). La técnica y la imaginación caminan de la mano, en cuanto: “El imperativo de autenticidad es un imperativo de invención. Por eso la facultad primordial del hombre es la fantasía”, “Prólogo para alemanes”, VIII, 29.

consustancial¹¹³. Ortega no abomina del progreso ni de la técnica, pues ambas realidades se constituyen en dimensiones esenciales de la vida humana. Lo que el pensador madrileño predica es que se deben reconocer ciertos límites y, sobre todo, dotar de un sentido humanístico a ambos fenómenos. ●

¹¹³ L. ESPINOSA RUBIO, ob. cit., p. 141.

De la vida y del lenguaje. Ortega y Wittgenstein

Juan Navarro de San Pío

ORCID: 0000-0002-6402-9027

Resumen

Pertenecientes ambos pensadores a la trágica y escindida Generación de 1914, José Ortega y Gasset (1883-1955) y Ludwig Wittgenstein (1888-1951) no se cruzaron ni en sus vidas ni en sus textos (ni en los escritos y posiblemente tampoco en los leídos). Procedentes de tradiciones filosóficas muy diferentes entre sí –atomismo lógico en el caso de Wittgenstein, y neokantismo y fenomenología en el de Ortega–, la obra de estos dos filósofos guarda, sin embargo, latentes afinidades conceptuales. Aquí nos limitaremos a sugerir tres posibles claves conceptuales: *límite*, *circunstancia* y *creencia*.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Wittgenstein, límite, circunstancia, creencia, silencio

Abstract

Despite both thinkers belonging to the tragic generation of 1914, José Ortega y Gasset (1883-1955) and Ludwig Wittgenstein (1888-1951) never actually met in their lives or in their texts (neither those they wrote nor those they read). Coming from very separate philosophical traditions –the logical atomism of Wittgenstein and the neo-Kantianism and phenomenology of Ortega– the works of these two philosophers nevertheless show latent conceptual affinities. We shall limit ourselves to suggesting three possible conceptual keys: *limit*, *context* and *belief*.

Keywords

Ortega y Gasset, Wittgenstein, limit, context, belief, silence

“Lo profundo, por excelencia, es el silencio”

Ortega y Gasset

“De lo que no se puede hablar hay que callar”

Wittgenstein

El espacio de la vida y el espacio del lenguaje convergen en los proyectos intelectuales de Ortega y de Wittgenstein: el primero edificó la arquitectónica de una razón vital desde la cual acometería, posteriormente, una lúcida reflexión sobre los límites del lenguaje, mientras que el pensador vienés comenzó interesado por desentrañar la estructura lógica que configura lingüísticamente el mundo, encontrando un límite, cuya apertura y trascendencia única-

Cómo citar este artículo:

Navarro de San Pío, J. (2004). De la vida y del lenguaje. Ortega y Wittgenstein. *Revista de Estudios Orteguianos*, (8/9), 219-232.

<https://doi.org/10.63487/reo.688>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 8/9. 2004
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

mente se nos *muestra* en la vida silenciosa¹. Este análisis comparativo nos llevará a reflexionar acerca de los límites del lenguaje, y sobre el significado que uno y otro atribuyen al silencio. Pues, si para Wittgenstein el silencio muestra el límite e imposibilidad de ir más allá de un lenguaje significativo, en Ortega el silencio y lo inefable son todavía expresión o símbolo del lenguaje.

La extensión y complejidad de estas cuestiones enunciadas, evidentemente, no podrá ser aquí abordada con el desarrollo y profundidad deseada, con lo cual habremos de contentarnos, por el momento, con apuntar, en un modo, necesariamente, esquemático y provisional, los principales puntos de contacto filosófico en las perspectivas de estudio planteadas en torno a tres conceptos: límite, creencia y circunstancia. Con esta modesta contribución, pretendemos avanzar un poco más en la construcción hermenéutica de un puente entre estas dos tradiciones (analítica y fenomenológica), entre estos modos diferentes de hacer filosofía que, a pesar de contar con métodos distintos, recurren a ideas y sensibilidades intelectuales afines.

Más allá de la finalidad de esbozar las coordenadas culturales de un coetáneo *Zeitgeist*, queremos aquí plantear la necesidad de llevar a cabo una lectura comparativa de determinados textos de ambos autores que, en nuestra opinión, reflejan una preocupación común por una serie de problemáticas filosóficas, que sintetizamos en las siguientes hipótesis interpretativas:

1. Ontológicamente, Wittgenstein y Ortega transitan por un mismo sendero conceptual, el de la *filosofía del límite*. Para el primero el límite lo constituye el mundo, para el segundo la vida. Siguiendo esta tradición fronteriza que separa el *fenómeno* de la *cosa en sí* (Kant), la *representación* de la *voluntad* (Schopenhauer)², Wittgenstein traza también un límite ontológico y epistemológico entre aquello que puede ser *dicho*, y, por tanto, expresado en el lenguaje, y aquello que sólo se *muestra* más allá del lenguaje, en la inefabilidad del silencio. Aunque Ortega, por su parte, pretende integrar razón y vida, ambos ámbitos quedan presos, en última instancia, de la frontera que separa el *método* racional

¹ El presente trabajo es un desarrollo y profundización de una comunicación presentada en el 26 *International Wittgenstein Symposium*, organizado por la *Austrian Ludwig Wittgenstein Society* y celebrado en Kirchberg am Wechsel (Austria) durante el mes de agosto de 2003. Este trabajo forma parte de una investigación más amplia sobre el concepto de circunstancia en el joven Ortega y Gasset, realizada en el marco de una beca doctoral (*Cinc Segles*) concedida por la Universidad de Valencia.

² G. H. VON WRIGHT, discípulo y albacea de Wittgenstein, escribió estas reveladoras palabras acerca de la influencia de Schopenhauer sobre su maestro: "Si la memoria no me falla, Wittgenstein me dijo que había leído *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer, en su juventud, y que su primera filosofía había sido un idealismo epistemológico schopenhaueriano". *Esbozo biográfico de Wittgenstein*, en Norman MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Mondadori, 1990, p. 16.

empleado del *objeto* vital perseguido. La vida limitada se confronta con un mundo ilimitado. El límite entre *decir* (*sagen*) y *mostrar* (*zeigen*), entre *razón* y *vida*, representa, así, la distancia entre teoría y práctica, entre conocimiento lógico-lingüístico y experiencia vital. El límite opera, por tanto, como fundamento y condición de posibilidad de la metafísica del lenguaje (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 1921) y de la vida (*El tema de nuestro tiempo*, 1923).

En el prólogo del *Tractatus*, Wittgenstein señaló el modo en que habría de ser leído este libro, atribuyéndole un sentido último al establecimiento de un límite en la “expresión de pensamientos” a través del lenguaje. Al igual que la filosofía trascendental kantiana, que quiso fijar un límite al conocimiento racional del mundo, Wittgenstein entiende que la filosofía ha de buscar los límites del lenguaje lógico-racional, pues son ellos los que cifran también los límites (ontológicos) del mundo: “*Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo” (5.6)³. Sin embargo, el sentido se encuentra más allá de lo limitado por el lenguaje, en la vivencia mística de contemplar el mundo como un *todo limitado* (*begrenztes Ganzes*): “El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico” (6.45). Pero este sentido no se *dice* en ninguna forma lingüística, sólo puede ser *mostrado*, expresado mediante el silencio.

Para Ortega los límites de la razón se hacen patentes en el mismo vivir cotidiano, en el *quehacer* vital; de ahí su insistencia en las ideas de circunstancia (*Meditaciones del Quijote*⁴, 1914), perspectiva (*El tema de nuestro tiempo*, 1923), horizonte (*El hombre y la gente*, 1949-1950), que no son únicamente imágenes que visualizan conceptos, sino que además son expresión de un espacio filosófico estructurado a partir de dichas nociones demarcadoras.

De este modo, la figura del hombre aparece a los ojos de Ortega como un *forjador de límites*, de escorzos, distancias, perspectivas, paisajes. Su tarea o *quehacer* consiste en trazar límites vitales al ilimitado e infinito mundo: “[...] el hombre necesita reducir la infinidad e ilimitación del mundo en que se en-

³ Isidoro Reguera ha señalado, a este respecto, la identidad trascendental presupuesta entre lenguaje, lógica y mundo: “El análisis que se hace en el *Tractatus* de las estructuras lógicas del lenguaje es un estudio de las estructuras lógicas del pensamiento, es decir, de los procesos de subjetividad cognoscitiva y descriptiva, y, paralelamente, el mismo de las estructuras describibles del objeto y del mundo [...] Las fronteras del lenguaje son las fronteras de lo pensable y cognoscible, en cuanto cualquier cosa aparece ante el hombre bajo la categoría lingüística”, Isidoro REGUERA, *La miseria de la razón. El primer Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 1980, pp. 15 y 19.

⁴ Entre las meditaciones proyectadas, en esos años, por el joven filósofo figura también una que, según Ortega (I, 319), habría de llevar por título “Ensayo sobre la limitación”. Desgraciadamente, no se ha encontrado, de momento, ningún manuscrito con semejante título. Las referencias a los textos de Ortega y Gasset aparecerán citadas de acuerdo con la edición de sus *Obras Completas* (Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983), señalando el tomo en números romanos y la página en números arábigos, exceptuando aquellos casos en que el texto citado de Ortega no aparezca en la mencionada edición de las *Obras Completas*.

cuentra viviendo a la dimensión finita y limitada de su vida. Es decir, tiene que forjar un escorzo finito de la infinitud"⁵. De ahí que *reabsorber la circunstancia* signifique (re)construirla, (re)crearla, traduciendo, para ello, la naturaleza en cultura, la necesidad en libertad. Vivir supone, en última instancia, establecer una mediación entre el límite y la posibilidad.

Ortega considera que la razón puede hacerse cargo de la vida. Se trata de poner de manifiesto –al contrario que Wittgenstein– la legitimidad filosófica de una aproximación conceptual y racional hacia lo *otro* de la razón (*das Andere der Vernunft*⁶), esto es, de aquello que trasciende sus límites: la vida, el cuerpo, el sentimiento, etc. El *tema de nuestro tiempo* consiste, pues, en sustituir el dominio de una razón pura por el de una razón vital. Este esfuerzo de integración filosófica entre estos dos ámbitos presupone, no obstante, la conciencia de un límite que opera como condición de posibilidad. Pues sólo es posible integrar, unir, lo distante, aquello que se haya separado por un límite⁷.

Desde este punto de vista, cabría hacer una lectura del *Tractatus* desde la óptica orteguiana de la razón vital. Porque la propia génesis y composición del primer libro del autor vienés, refleja la existencia de un límite entre el ámbito *lógico-racional* del *decir*, expuesto en el *Diario filosófico*, y el ámbito *vital* del *mostrar*, que aparece reflejado en los denominados *Diarios secretos*. Como es sabido, el primero fue escrito en las páginas impares (derecha) y el segundo, en clave, en las pares (izquierda) del manuscrito que llevó consigo Wittgenstein durante el transcurso de la Primera Guerra Mundial. Quizás, por ello, no habría de extrañar que ese conflicto y desasosiego del límite entre la lógica y la vida, experimentado por el joven filósofo, fuera transmitido a Russell, en una carta de 1914, con las siguientes palabras:

Hoy no puedo escribirte nada sobre lógica. Quizás tú consideres esta meditación sobre mí mismo como una pérdida de tiempo, ¡pero no puedo ser un lógico antes que un ser humano! Con *mucho*, lo más importante es ajustar cuentas conmigo mismo⁸.

⁵ José ORTEGA Y GASSET, "¿Por qué se vuelve a la filosofía?", en *¿Qué es filosofía?* Madrid: Alianza, 1988, pp. 226-227.

⁶ H. BÖHME y G. BÖHME, *Das andere der Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.

⁷ En una de sus notas de trabajo, Ortega vincula el vitalismo, en una de sus tres acepciones señaladas, con la demarcación de límites de lo racional e irracional ante la vida: "Una filosofía o teoría universal cuyos conceptos son obra rigurosa y exclusiva de la inteligencia o razón pero que demostrando los límites de esa razón emplea a esta para limitarse a sí misma y define racionalmente el papel preponderante que en el universo y en la vida compete a lo irracional". José ORTEGA Y GASSET, *Notas de trabajo. Epílogo...*, edición de José Luis Molinuevo. Madrid: Alianza-Fundación José Ortega y Gasset, 1994, p. 314.

⁸ Ludwig WITTGENSTEIN, *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Madrid: Taurus, 1979, p. 57. Fechada en junio o julio de 1914.

También, en su conocida carta al editor del *Tractatus*, Ludwig von Ficker, Wittgenstein escribió que el auténtico sentido del libro era ético, en la medida que transcendía lo *dicho* en sus páginas⁹. La vida, siempre silenciosa, sólo puede ser *mostrada*, expresada allende los límites del lenguaje.

El 9 de Diciembre de 1914, Wittgenstein anota en su diario: “No Trabajado. Vivido muchísimo” (“Nicht gearbeitet. Sehr viel erlebt”)¹⁰. Se observa aquí el conflicto y la angustia del joven Wittgenstein, entre la voluntad de trabajar la lógica –dedicarse, pues, a la actividad racional– y las intensas y trágicas experiencias vividas por aquel entonces. Lo *racional*, la investigación lógica, y lo *vi-tal*, expresado a través de los cambiantes estados de ánimo, se encuentran en permanente disputa en las páginas de su diario de aquellos años.

La preocupación por las relaciones complejas y contradictorias entre lo teórico y lo práctico, entre lo filosófico y lo experiencial, estará presente a lo largo de la vida del pensador austriaco, según queda recogida en diversos testimonios escritos, como diarios y correspondencia epistolar. Así, por ejemplo, a la altura de 1944, Wittgenstein le recrimina a su amigo Norman Malcolm el hecho de no saber hacer un uso práctico de la filosofía:

[...] de qué sirve estudiar filosofía si todo lo que hace es capacitar para hablar con cierta verosimilitud sobre algunas cuestiones abstrusas de lógica, etc., y si no mejora los pensamientos sobre las cuestiones de importancia de la vida cotidiana¹¹.

2. Epistemológicamente, Wittgenstein y Ortega elaboran una teoría acerca de los modos de construcción de las *creencias* en los individuos y en las comunidades socio-lingüísticas. Para el pensador austríaco (*Conferencia sobre ética*, 1930), más allá del marco de las proposiciones del lenguaje lógico-racional surge el ámbito de las creencias estéticas, éticas y religiosas. En el caso del

⁹ “[...] el sentido del libro es ético. Quise en tiempos poner en el prólogo una frase que no aparece de hecho en él, pero que se la escribo a Ud. ahora, porque quizá le sirva de clave: Quise escribir, en efecto, que mi obra se compone de dos partes: de la que aquí aparece, y de todo aquello que *no* he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la importante. Mi libro, en efecto, delimita por dentro lo ético, por así decirlo; y estoy convencido de que *estrictamente*, SÓLO, puede delimitarse así” (28 de diciembre de 1919). Citada de la edición del *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducción e introducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza, 1995, p. ix.

¹⁰ Del mismo modo, el 3 de diciembre de 1914. Ludwig WITTGENSTEIN, *Diarios Secretos*, traducción de A. Sánchez Pascual, introducción de W. Baum, epílogo de I. Reguera. Madrid: Alianza, 1998, pp. 105 y 109. Curiosamente, entre estas dos anotaciones referidas de su diario, aparece un comentario, en la que se pregunta acerca de la posibilidad de llevar una vida sin sentido (“ein sinnloses Leben”), sugerido por la lectura de un libro de Nietzsche.

¹¹ Carta de Wittgenstein a Norman Malcolm. 16-11-1944. En N. MALCOLM, op. cit; p. 113.

intelectual español, las ideas poseen una naturaleza racional y consciente frente a las creencias, con las cuales actuamos en un nivel pre-racional, sin mediación reflexiva alguna. De ahí que, según Ortega (*Ideas y creencias*, 1934) las ideas se *tienen* (se *dicen*, en la perspectiva de Wittgenstein), mientras que en las creencias se *está*, se *cuenta con ellas* (se *muestran*).

El hombre se encuentra con ciertas ideas originarias, previas a toda concepción; ideas que están tan arraigadas en nuestro ser que simplemente *convivimos* en ellas. No somos conscientes de su existencia, nos limitamos a estar en ellas sin cuestionarlas. Estas ideas básicas, fundantes, originarias, que somos y que nos constituyen como *continente de nuestra vida*, son denominadas, por Ortega, creencias. Ellas están ahí en nuestro mundo, en nuestra circunstancia antes de que nos ocupemos en pensarlas, en problematizarlas. La cuestión que se nos plantea aquí es la de la existencia de una realidad no pensada, no traída a concepto, vivida sin concepto, en definitiva, y por decirlo de un modo orteguiano, *ejecutada*; pero que, no obstante, es “la creencia quien nos tiene y sostiene a nosotros” (*Ideas y creencias*, V, 384).

Ortega nos propone un ejemplo para ilustrar la manera de estar en la creencia: cuando un hombre se dispone a salir de su casa no se cuestiona la realidad del exterior (calle, edificios, etc.) que le aguarda al traspasar la puerta de su vivienda. Esa creencia no se tiene como realidad problemática, como duda, sino que simplemente se *está* en ella, nos acompaña en nuestro *quehacer* vivencial cotidiano. El ejemplo que explica Ortega “pone de manifiesto hasta qué punto la existencia de la calle actuaba en su estado anterior, es decir, hasta qué punto el lector *contaba con* la calle aunque no pensaba en ella y precisamente porque no pensaba en ella” (V, 386). Por tanto, existen ideas que no son pensadas, sino que simplemente contamos con ellas en la vida cotidiana: “a este modo de intervenir algo en nuestra vida sin que lo pensemos llamo «contar con ello». Y ese modo es el efectivo de nuestras efectivas creencias” (V, 387). Frente a la duda metódica y universal cartesiana, Ortega conserva una *tierra firme* de creencias que son inmunes a la duda y al naufragio que ella ocasiona.

También para Wittgenstein la duda ha de tener un límite, pues: “Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza”¹². Y también, más adelante: “Una duda que dudara de todo no sería una duda”¹³. Y al igual que Ortega, adopta una posición pragmática ante el supuesto cartesiano de una duda omniabarcante: “Imagínate un juego de lenguaje: «Cuando te llame, entra por la puerta». En cualquier caso

¹² Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, traducción de Josep Lluís Prades y Vicent Raga. Barcelona: Gedisa, 2000; &115, p. 18c.

¹³ *Ibidem*, &450, p. 59c.

ordinario será imposible dudar si en realidad hay una puerta”¹⁴. Como se puede observar, los ejemplos que emplean Ortega y Wittgenstein a este respecto son muy similares.

La vida resulta ser, así, el criterio pragmático, último e irrebasable, para mantener fuera de duda ciertas creencias básicas y cotidianas: “Mi vida muestra (*zeigt*) que sé, o estoy seguro, que allí hay una silla, una puerta, etc.”¹⁵. La vida *muestra*, por tanto, aquello que no *dice* el lenguaje por estar más allá de sus límites y posibilidades cognitivas.

Para Ortega, vivir en la creencia supone estar en la certidumbre de aquello que se resiste a ser pensado. Sin embargo, en las creencias pueden llegar a formarse pequeñas fisuras y grietas que hacen temblar nuestra seguridad inicial. La consecuencia de estos vacíos socavados sobre esa estabilidad de la creencia se manifiesta con la aparición de la duda. La presencia de la duda, como signo de estabilidad perdida, anuncia la inminente aparición de la idea, cuya existencia le resulta necesaria al hombre en ese momento. Las ideas tienen por ello, según Ortega, un carácter *ortopédico*, contribuyen a reconstruir la tierra firme que ha sido anegada por la duda. Las ideas despliegan realidades proyectadas sobre esos agujeros pertrechados por las dudas en las creencias.

Ambos autores consideran que el hombre aprende a vivir en una circunstancia inicial, formada por creencias, para después aparecer en él el cuestionamiento y la duda: “El niño aprende al creer al adulto. La duda sobreviene *después* de la creencia”¹⁶ escribe, en este sentido, Wittgenstein.

Al final de este trabajo, una vez expuesto el tercer punto, relativo a la filosofía del lenguaje de la época de madurez de uno y otro autor, retomaremos la cuestión de las creencias y sus limitaciones de expresión lingüística.

3. Lingüísticamente, ambos filósofos comprenden el significado de las palabras como partes de un *juego del lenguaje* (“Sprachspiel”) en Wittgenstein (*Investigaciones filosóficas*, 1953), y de una serie de *usos* sociales en Ortega (*El hombre y la gente*, 1949-1950). Por caminos separados, critican la tradicional semántica referencialista para llegar a una pragmática, que les hace concebir el significado del lenguaje desde la dimensión del *contexto* y de la *circunstancia* vital y social.

La comprensión del lenguaje que lleva a cabo Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* critica el tradicional uso metafísico del mismo, según el cual los conceptos son entidades mentales esenciales que tienen un correlato en el mun-

¹⁴ *Ibidem*, &391, p. 50c.

¹⁵ *Ibidem*, &7, p. 2c.

¹⁶ *Ibidem*, &160, p. 23c.

do externo. Frente al uso metafísico contraponen un uso ordinario del lenguaje: “*Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano”¹⁷. Este cambio de perspectiva quiere decir que, a partir de ahora, el significado de las palabras ha de entenderse como usos sociales puestos en práctica a través de determinados “juegos de lenguaje”¹⁸ en los que participan los miembros de una comunidad lingüística. Con ello, pretende el filósofo austriaco destacar la importancia que posee el *contexto* pragmático en el aprendizaje y uso semántico de las palabras:

Pregúntate siempre en esta dificultad: ¿Cómo hemos *aprendido* el significado de esta palabra (“bueno”, por ejemplo)? ¿A partir de qué ejemplos; en que juegos de lenguaje?¹⁹.

El método lingüístico consiste, así, en rechazar todo tipo de presuposiciones ónticas como fundamento semántico de las palabras y situar a éstas, contrastarlas, con el mayor número posible de ejemplos y casos en las que hacemos uso de ellas. “El significado de una palabra es su uso en el lenguaje”²⁰. En vez de afirmar que X *significa* Y, esto es, que la palabra X se identifica con una supuesta esencia semántica (mental o extra-mental) Y, diremos ahora: X se emplea en tales y cuales juegos de lenguaje, bajo determinadas circunstancias. La identidad eidética es sustituida por la *descripción* de circunstancias particulares de uso. Y es que el lenguaje, los múltiples juegos de lenguaje en los que participamos, no son más que diversas y posibles *formas de vida*: “La expresión «juego de lenguaje» debe de poner de relieve que hablar el lenguaje es parte de una actividad o forma de vida”²¹. Y de ahí, por tanto, que el significado de las palabras sea inseparable de la vida: “Sólo en el flujo de la vida tienen significado las palabras”²².

¹⁷ Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Crítica, 1988; &116, p. 125.

¹⁸ En la semblanza biográfica de Wittgenstein trazada por su amigo Norman Malcolm, éste señala la anécdota que contó el filósofo a un periodista, de nombre Dyson, acerca del origen práctico y experiencial de la expresión juego de lenguaje: “Dyson recordó una anécdota de considerable interés: al pasar un día Wittgenstein por un campo donde se estaba llevando a cabo un partido de fútbol, lo golpeó la idea de que en el lenguaje nosotros *jugamos con palabras*”. N. MALCOLM, op. cit., p. 69.

¹⁹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, ed. cit., &77, p. 97.

²⁰ *Ibidem*, &43, p. 61.

²¹ *Ibidem*, &23, p. 39.

²² Ludwig WITTGENSTEIN, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, estudios preliminares para la parte II de las *Investigaciones filosóficas*, estudio preliminar de Javier Sádaba, traducción de Edmundo Fernández, Encarna Hidalgo y Pedro Montes. Madrid: Tecnos, 1994, p. 152.

Hay que tener presente que Wittgenstein emplea, en las *Investigaciones filosóficas*, tres términos diferentes para referirse a la situación de uso: dos de ellos para referirse al espacio pragmático, *contexto* (“Zusammenhang”) y *entorno* (“Umgebung”), y otro para mencionar el conjunto de condiciones particulares que actúan dentro de dicho espacio, *circunstancia* (“Umstand”). Los dos primeros, por tanto, funcionan como sinónimos, aunque, en la mayoría de los casos, recurre el autor a la palabra contexto en lugar de entorno²³. Los términos de contexto y entorno son utilizados para criticar la hipótesis de la existencia de un supuesto *lenguaje privado*, el cual se sustentaría en la identificación del significado con una vivencia (“Erlebnis”) interna:

¿Qué le replicaríamos a alguien que nos comunica que *en él* la comprensión es un proceso interno? [...] El significado no es la vivencia que se tiene al oír o pronunciar la palabra, y el sentido de la oración no es el complejo de estas vivencias [...] ¿Estás seguro de que hay un único sentimiento del “sí”, y no quizás varios? ¿Has intentado proferir la palabra en contextos muy diversos?²⁴

El contexto contribuye a clarificar el proceso de aprendizaje de un significado, despejando así las viejas *telarañas* heredadas de la metafísica subjetivista. Frente a la imagen del espejo mental, fuente de la falsa identidad ontológica presupuesta entre mundo, mente y lenguaje, el punto de vista del contexto o entorno es el que determina ahora el análisis lingüístico:

Lo que ocurre ahora tiene significado —en ese entorno. El entorno le da importancia²⁵.

Por su parte, Ortega emplaza también la cuestión del significado desde la perspectiva de la circunstancia. Las raíces filosóficas de ambos pensadores son muy diferentes, incluidas las que hacen referencia a la reflexión concreta sobre el lenguaje. Pues, la meditación orteguiana sobre el lenguaje se encuentra todavía influida por la tradición humboldtiana, cuya comprensión hacia el fenómeno del lenguaje aparece definida como expresión de un determinado *Weltanschauung*. A pesar de las evidentes divergencias con el planteamiento wittgensteniano del lenguaje, resulta innegable la posición común que defien-

²³ El término de “contexto” (Zusammenhang) aparece en los párrafos 525, 625 y 686 y en las páginas 423, 435, 485, 497, mientras que la noción de entorno en los párrafos 583 y 584 de las *Investigaciones filosóficas*.

²⁴ Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, ed. cit., p. 423.

²⁵ *Ibidem*, & 583, p. 365.

den ambos autores en lo referente a la crítica de la semántica referencialista (“En torno al Coloquio de Darmstadt”, IX, 643) y su necesaria sustitución por una semántica que reclama la atención hacia el contexto pragmático. Habría, pues, una continuidad entre la circunstancia vital y el contexto lingüístico. Algunos textos de Ortega muestran dicha afinidad. Así, por ejemplo, en *Misión del Bibliotecario* (1935), escribe el filósofo español:

Nuestras palabras son, en rigor, inseparables de la situación vital en que surgen. Sin ésta carecen de sentido preciso, esto es, de evidencia (V, 233).

Al igual que en el autor de las *Investigaciones filosóficas*, Ortega entiende que el significado de las palabras es adquirido desde un determinado contexto de uso:

Porque es evidente que el significado real de cada vocablo es el que tiene cuando es dicho, cuando funciona en la acción humana que es decir, y depende, por tanto, de quien lo dice y a quién se dice, y cuándo y dónde se dice. Lo cual equivale a advertir que el significado auténtico de una palabra depende, como todo lo humano, de unas circunstancias. En la operación del hablar, esto es, de entenderse verbalmente, lo que llamamos idioma o lengua es sólo un ingrediente, el ingrediente relativamente estable que necesita ser completado por la escena vital en la que se hace uso de él (*Del Imperio Romano*, VI, 55).

Por tanto, para Ortega el contexto semántico sólo puede ser comprendido desde el contexto pragmático. Porque, según él, la vida no está compuesta de “cosas” sino, antes que nada, de *pragmata*: asuntos, usos, facilidades y dificultades:

Debemos, pues, contemplar la vida como una articulación de campos pragmáticos. Ahora bien, a cada campo pragmático corresponde un campo lingüístico, una galaxia o vía láctea de palabras, las cuales dicen algo sobre todo gran asunto humano. Dentro de esa galaxia están íntimamente ligadas, y sus significaciones son influidas unas por otras, de suerte que el sentido más importante se halla, por decirlo así, difuso en el conjunto (IX, 642-643)²⁶.

Por otra parte, en *El hombre y la gente*, Ortega establece una distinción entre *hablar* y *decir*. El hablar hace referencia a un lenguaje ya conformado por la sociedad, a un lenguaje que ha devenido en un mecánico *uso* instaurado socialmente en una serie de situaciones determinadas. El habla vendría a ser el

²⁶ Como ha señalado Francisco José Martín, este texto muestra la “profunda unión entre la vida y el lenguaje” que “genera, por tanto, una correspondencia entre los campos pragmáticos en que se articula nuestra vida y los campos semánticos en que se articula el lenguaje”, F. J. MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999, p. 333.

uso del lenguaje empleado por el *hombre-masa* orteguiano. El decir, por su parte, expresa la aspiración o pretensión de trascender ese sistema de usos lingüísticos establecidos por el habla, con vistas a una (re)creación e innovación del lenguaje. Existiría, desde esta división conceptual señalada, un *uso reproductivo* (hablar) del lenguaje y un *uso creativo* (decir) del mismo.

Por otro lado, encontramos también afinidades en la consideración que ambos autores tienen sobre los límites del lenguaje y el silencio que lo circunda. Al igual que Wittgenstein, Ortega considera que:

El lenguaje está limitado siempre por una frontera de inefabilidad. Esta limitación se halla constituida por lo que en absoluto no se puede decir en una lengua o en ninguna (IX, 756).

Pero, a diferencia del *Tractatus*, sostiene Ortega que el mundo tiene una constitución lingüística tanto en el plano del hablar como en el del decir. Los límites del lenguaje en el *decir* wittgensteniano tienen en Ortega una expresión lingüística frente al silencioso e inefable mostrar: “El silencio, la inefabilidad, es un factor positivo e intrínseco del lenguaje” (IX, 755). El silencio no supone, pues, una negación del lenguaje. Frente a la *trascendencia* del lenguaje que conlleva el silencio en Wittgenstein, en Ortega posee un sentido *inmanente*.

Tal vez, por ello, se comprenda la atención de Ortega hacia dos tipos de escrituras que hacen, paradójicamente, del silencio un modo de expresión lingüística: la mística y la poesía simbolista. De la primera, escribe el ensayista español el siguiente aforismo: “El clásico del lenguaje se convierte en especialista del silencio” (“Defensa del teólogo frente al místico”; V, 459). Y, a propósito de Mallarmé, se refiere a su poesía en términos de *silencio elocuente*:

En qué sentido la poesía de Mallarmé es una especie de silencio elocuente [...] Consiste en callar los nombres directos de las cosas, haciendo que su pesquisa sea un delicioso enigma... La poesía es esto y nada más que esto, y cuando es otra cosa, no es poesía ni nada. El nombre directo denomina una realidad, y la poesía es, ante todo, una valerosa fuga, una ardua evitación de realidades (“Mallarmé”, 1923; IV, 483).

La poesía –y especialmente la simbolista– se construye, pues, sobre un lenguaje de *decires* silenciosos, enigmáticos, latentes, que logran desmembrar la realidad referida por el lenguaje, *desrealizarla*, quebrarla en multitud de fragmentos y perspectivas estéticas.

Si para Wittgenstein el “espacio lógico” posee sus límites, para Ortega, el *espacio textual* también está compuesto de inevitables límites, más allá de los cuales aparece el silencio que puebla sus márgenes: “...la escritura, al fijar un decir,

sólo puede conservar las palabras, pero no las intuiciones vivientes que integran su sentido. La situación vital donde brotaron se volatiliza inexorablemente: el tiempo en su incesante galope, se la lleva sobre el anca. El libro, pues, al conservar sólo las palabras, conserva sólo la ceniza del efectivo del pensamiento" (V, 234). El lector dialoga no sólo con el texto, sino también con su contexto, patente y latente, esforzándose, desde la interpretación, en rescatar a la escritura de su silencio originario²⁷.

Todo decir, para Ortega, se encuentra caracterizado por una doble condición –aparentemente contradictoria entre sí–: es *deficiente*, esto es, "dice menos de lo que quiere"; y es también *exuberante*, es decir, "da a entender más de lo se propone" (CB, IX, 755). La deficiencia del decir se corresponde con la inefabilidad a la que acabamos de referirnos, la limitación de aquello que no puede ser dicho, pero que, a pesar de dicha limitación, no supone una ausencia de lenguaje. La exuberancia del decir tiene que ver con el silencio del contexto, aquellas presuposiciones que están implícitos en el habla pero que son omitidos, por motivo de economía del lenguaje, pues su ausencia no resta inteligibilidad alguna al oyente o lector:

[...] todo aquello que el lenguaje podría decir pero que cada lengua silencia por esperar que el oyente puede y debe por sí suponerlo y añadirlo. Este silencio es de distinto nivel que el primero –no es absoluto, es relativo; no procede de la inefabilidad fatal, sino de una consciente economía. Frente a lo inefable llamo a esta constante reticencia de la lengua lo inefado (IX, 756).

Hay, además, algo tácito en el decir referido a la situación vital de la que éste surge, pues el hombre "no dice esta situación: la deja tácita, la supone" (V, 233). Del mismo modo, los juegos del lenguaje, que Wittgenstein describe como contextos lingüísticos y culturales, son presupuestos por el hablante, que ha de conocer las "reglas" de uso de esos juegos, pues de lo contrario no podría participar en ellos. Pero esos juegos lingüísticos no se *dicen*, simplemente se practican, se hacen *uso* de ellos, una vez hemos aprendido social y culturalmente las reglas que los constituyen y definen.

Por tanto, el lenguaje y el silencio son inseparables, todo decir es una perspectiva y límite, necesariamente seleccionado, y que se construye sobre otros

²⁷ Afirma Ortega en el "Comentario al *Banquete* de Platón": "El libro es un decir fijado, «petrificado»; es, en rigor, algo que fue dicho" (IX, 762). Por eso, leer, para Ortega, no es "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 [...]" En este sentido, leer es interpretar y no otra cosa" (IX, 752). En este sentido, Ortega establece una diferencia entre *contexto* y *contorno* (IX, 764), esto es, entre el contexto explícito o lingüístico y el contorno implícito o extra-lingüístico.

múltiples *decires* posibles, que son silenciados²⁸. El lenguaje traza, pues, inevitables elipsis, esto es, suspende en el silencio aquello que discrimina al hablante, tras haber elegido una determinada perspectiva lingüística, que excluye las demás. Por eso, como ha sugerido Emilio Lledó, el *perspectivismo* de Ortega –ontológico y epistemológico– es también, en última instancia, *lingüístico*²⁹.

Lo inefable en Ortega alcanza también a las creencias. Ellas son el suelo vital que habitamos de un modo silencioso y pre-consciente, sin apenas darnos cuenta que vivimos *en* ellas. Pero no es posible realizar una representación lingüística de las creencias, pues en ese caso habríamos dejado de contar con ellas: *tendríamos* entonces ideas. Podríamos entonces afirmar, a partir de la distinción wittgensteniana, que las ideas serían objeto del *decir*, mientras que las creencias pertenecerían al ámbito del *mostrar*. Por tanto, Wittgenstein y Ortega compartirían, en este punto, una posición similar acerca de las limitaciones del lenguaje para referirse a las creencias.

Expresar lo inexpressable, decir lo indecible. Esta es la paradoja en la que se ve envuelto, según Wittgenstein, todo intento de querer “escribir o hablar de ética y religión”, en tanto que supone “ir más allá del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo”. A pesar de ello, existe una inevitable “tendencia del espíritu humano” que pretende, se esfuerza, en referir racional y lingüísticamente las creencias. No obstante, ese persistente “arremeter contra los límites del lenguaje” es algo que carece de esperanza:

Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado³⁰.

La obstinada y absurda, pero humana, tentación de trascender el límite, de escapar de la jaula del lenguaje en que habitamos.

²⁸ “[...] el hombre de la palabra, del *lógos*, el técnico del decir tiene que ser también un técnico del silencio y el especialista en taciturnidad. Quien de verdad sabe decir, también de verdad y a punto sabe callar” (José ORTEGA Y GASSET, “Sobre un Goethe bicentenario”; IX, 555). El hablar, “el auténtico hablar se compone principalmente de silencios” (“Meditación del pueblo joven”; VIII, 396).

²⁹ “Ortega se ha referido frecuentemente al riguroso perspectivismo que se oculta en cada cosa. La aparente neutralidad de la realidad se pierde ante los distintos valores que se clavan en ella. Y ese perspectivismo es, precisamente, un perspectivismo lingüístico. Cada hecho vive en el fondo de la cultura como un hecho expresado, asumido, comunicado [...] Mundo y lenguaje marcan la frontera de la realidad. El mundo aparece para que en él se fije un punto de vista; el lenguaje, para que seamos conscientes de que todo punto de vista es un punto de vista sonoro, una soledad sonora que acompaña necesariamente a la visión, que la ensimisma y, al par, la altera [...]. Es evidente que cada vida que perspectiviza, desde su individualidad, el universo es un proceso continuado; pero no sólo un punto de vista, sino un hilván de puntos atados en el engarce del lenguaje que modula, interpreta, ensancha o estrecha nuestras visiones”, Emilio LLEDÓ, “Ortega: la vida y las palabras”, en *Revista de Occidente*, 48-49 (1985), pp. 66-67.

Ortega constata igualmente los límites lingüísticos del decir, pero siendo consciente de que éste se encuentra estrechamente ligado a lo silenciado: tanto en su *exuberancia* que oculta lo presupuesto en el contexto lingüístico y que corresponde a lo *inefado*, como en su *deficiencia* que acompaña a lo *inefable*. El silencio es, pues, el sustrato sobre el que aparece todo decir:

El decir se compone, sobre todo, de silencios, de cosas que por sabidas se callan o que son por completo inefables, y en las cuales, sin embargo, se apoya, como en una tierra nutriz, lo que efectivamente declaramos (V, 233).

El *lógos*, lenguaje y razón, ha pretendido siempre querer captar los ecos y latidos de la vida, por muy silenciosos que éstos pudieran ser. Las trayectorias filosóficas de estos dos autores, aquí estudiados, se cruzan inversamente. Pues, Wittgenstein, al principio, condenó al místico silencio el sentido de la vida, para después aproximar la vida al lenguaje, convirtiéndolo, de esta manera, en una *forma de vida*. Ortega, por su parte, aunque comenzó su aventura filosófica con pleno convencimiento de poder apresar la vida en las redes lógico-lingüísticas de la razón, su *segunda navegación* intelectual puso de manifiesto, sin embargo, en una sugerente meditación sobre los límites del lenguaje, el abismo insalvable que separa las palabras de las situaciones vitales en las que surgen. Como si el lenguaje, en última instancia, fuera incapaz de aprehender, de un modo absoluto, la vida: hecha ella de palabras, sí, pero también de silencios, gestos, miradas que la trascienden:

Detrás de todos los pensamientos hay en mí algo oscuro que no puede medirse con el pensamiento, una vida que no puede expresarse con palabras, y que, sin embargo, es mi vida... Y esa vida silenciosa me iba sofocando, rodeando, y alguna fuerza desconocida me obligaba a mirarla cada vez más cerca³¹. ●

³⁰ Ludwig WITTGENSTEIN, *Conferencia sobre ética*, traducción de Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1995, p. 43. Resulta significativa la relación que establece Wittgenstein, a propósito de esta cuestión, con Heidegger y Kierkegaard, según el testimonio ofrecido por Waissman, a partir de una conversación mantenida con el filósofo austríaco: "Puedo entender muy bien lo que quiere decir Heidegger con Ser y Angst. Los seres humanos tienen una tendencia a chocar con los límites del lenguaje. Piense, por ejemplo, en el asombro de que exista algo. Ese asombro no puede expresarse en forma de pregunta y tampoco hay ninguna respuesta. Todo lo que podamos decir es a priori un sinsentido. No obstante, arremetemos contra los límites del lenguaje. Kierkegaard también veía ese impulso e incluso de manera muy parecida (como lanzarse contra la paradoja)". Citado por Cyril BARRET, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Alianza: Madrid, 1994, p. 48.

³¹ Robert MUSIL, *Las tribulaciones del estudiante Törless*, traducción de Roberto Bixio y Felii Formosa. Barcelona: Seix Barral, 1990, p. 211.

La filosofía política de los maestros pensadores de la Edad de Plata

Antonio Mora

Resumen

En los "tres maestros" de los que habló José Ferrater Mora podemos encontrar los rastros de lo que de una forma acaso demasiado pacífica y acrítica se suele llamar "filosofía política" y que más bien es el lugar de desencuentro, cuando no de abierta contraposición y lucha, entre ambos términos. Pero de la misma resistencia a su encaje quedan las piezas sobrantes que precisamente nos faltan a nosotros para intentar entender algo que, pese a todo, siempre acaba por ser construido y que nos constituye. Este es el reto "filosófico político" que dejaron formulado los tres filósofos mayores de la llamada Edad de Plata.

Palabras clave

D'Ors, filosofía política, liderazgo, neutro, Ortega y Gasset, poder, Unamuno

Abstract

In the "three masters" José Ferrater referred to, we can find traces of what, maybe in a far too pacific and non-critical way, is usually called Political Philosophy, and which is rather a place for disagreement when it is not a place for open confrontation and fight between both terms. But from that same resistance to its fitting in, there are remaining pieces we precisely lack in order to try to understand something that always ends up being built and which builds us. This is the "political philosophical" challenge the three major philosophers of the so-called "Silver Age" left formulated.

Keywords

D'Ors, Political philosophy, leadership, neuter, Ortega y Gasset, power, Unamuno

El análisis de un contexto y de las motivaciones políticas no tiene nunca fin, dado que incluye en su cálculo un pasado y un porvenir sin límite.

Jacques Derrida

Entrada¹

Aceptemos que filosofía y política fueron dos ejes que vertebraron la Edad de Plata (entre otros, si se quiere, pero consideremos que estos dos son poco discutibles). ¿Hubo una filosofía política de la Edad de Plata? No podrá ser una cuestión menor: la fi-

¹ Este texto fue presentado como ponencia en el XII Seminario de Historia de la Filosofía española e iberoamericana, dedicado al análisis de la filosofía en la Edad de Plata, Universidad de Salamanca, septiembre de 2000.

Cómo citar este artículo:

Mora, A. (2004). La filosofía política de los maestros pensadores de la Edad de Plata. *Revista de Estudios Orteguianos*, (8/9), 233-245.
<https://doi.org/10.63487/reo.689>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 8/9. 2004
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

los filosofía política de una edad que, por muy de Plata que fuera, desembocó en guerra civil. ¿Se ha escrito esta parte de la historia de la filosofía, de la política, de la filosofía política o, más ambiguamente, de la cultura? La duda ante la disciplina *afectada* ya es todo un síntoma, casi una respuesta. Pero uno precisamente duda en responder demasiado rápido de una forma negativa –¿no hemos dado demasiado rápido por afirmado ya que hay una Edad de Plata, con su filosofía, su política?

Esta historia no ha sido escrita todavía. Así debe empezar todo estudio que se precie de originalidad. Y así se es redundante (pues nunca una historia ha sido ya escrita, o no del todo) a la vez que exagerado (pues todo está escrito, de alguna manera, o sobre cualquier cosa se ha escrito, más o menos). Algo que tiene que ver con la filosofía y con la política de la Edad de Plata se ha ido trabajando desde hace unas décadas. Pero no sin una enorme lentitud. Los mismos escritos estrictamente políticos de los filósofos a estudiar han sido publicados lenta y tardíamente (y en algunos casos, de una forma todavía incompleta).

Respecto a los estudios, y a fin de evitar hacer una larga lista bibliográfica, me limitaré a destacar a un solo estudioso, desgraciadamente desaparecido, con un punto de reconocimiento personal (por la generosidad intelectual manifestada, en los últimos años de su vida, en unos pocos, pero para mí muy fructíferos, encuentros, cuando nuestros respectivos lugares de trabajo coincidieron en una misma calle madrileña). Me refiero a Vicente Cacho Viu, a *todos* sus estudios, pero muy especialmente a los dos últimos dedicados a d'Ors y a Ortega². Valga esta única remisión como emblema de todos aquellos estudios que forman parte de lo sí escrito de aquella historia aún no escrita y que nunca lo estará del todo, pues tal historia –como cito de Derrida– “incluye en su cálculo un pasado y un porvenir sin límite”.

Líder político

El líder político en Miguel de Unamuno es la figura de un converso o, mejor, la de alguien que se está convirtiendo. Más exactamente aún, es alguien que se está desconvirtiendo. Es el protagonista de *La esfinge*: un político revolucionario.

² V. CACHO VIU, *Revisión de Eugenio d'Ors*. Barcelona: Quaderns Crema-Residencia de Estudiantes, 1997, y *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, edición e introducción de O. RUIZ-MANJÓN y prólogo de J. VARELA ORTEGA. He dicho los dos últimos, pero todavía hay un tercero que debo señalar, aunque caiga fuera del marco del presente estudio: entre el libro sobre d'Ors, el último publicado en vida, y el ya póstumo sobre Ortega, hay que citar el también póstumo *El nacionalismo catalán como factor de modernización*. Barcelona: Quaderns Crema-Residencia de Estudiantes, 1998, prólogo de A. MANENT.

rio en plena crisis personal de ideales, de vocación, de creencias. “Renunciaré de una vez para siempre a esa vida que se me convierte en mi muerte”³. Es el trasunto de la famosa crisis “espiritual” de Unamuno que tuvo una expresión inmediata en forma de diario íntimo, y que aquí toma la forma teatral. ¿Un hombre político que se convierte en contemplativo y religioso? Una clave de esta dramatización —como buen drama que es— está en que el nudo del problema no llega a deshacerse de ninguna manera, pues ese personaje de político en crisis sólo se le resuelve la cuestión con una interrupción drástica: Unamuno le mata de un disparo. Pero más allá de la pieza teatral, y tomada ésta como lo que es, una clara expresión de la experiencia del propio autor, el drama prosigue abierto como agonía, de manera que, si no Ángel, su doble Unamuno sí que sobrevive a la conversión, pero sin convertirse realmente, no ya a la religión, sino a ese otro del hombre de acción. *El otro*, como otro título drástico de Unamuno, otro drama. Unamuno (sobreviviendo a Ángel) da el paso de dejar de ser político para no dejar de serlo —para no despolitizarse del todo, no realmente—, da, pues, un *mal paso*, un *paso en falso*, y empieza a ser religioso sin tampoco llegar a serlo enteramente (entra en ese campo tan ampliamente polisémico al que Unamuno se empeña en llamar “religión”). Resultado: no hay resultado, se quiebra una forma de vida que prosigue como vida quebrada, consciente y en parte gozosa del quiebro mismo. La política siempre será una pieza, pero no la única ni la dominante, de eso más general que no renuncia a ser político y que, por abreviar, aunque es una ampliación, aunque es una dispersión, llamaremos con Unamuno “religión”.

El líder político, digamos que su idea encarnada en una figura, en una ideación, que no en una idealización, en una personificación y casi ya en un compromiso intelectual: personaje, máscara, fantasma.

La figura del líder político, en Eugenio d’Ors, puede verse concretada en Guillermo Tell. Cabría hablar de muchas otras figuras políticas en d’Ors, desde el juvenil y premonitorio canto “El caudillo” —que se inicia con unos exaltados “És ell, és ell!”— pasando por todo tipo de personajes históricos y de la realidad que le era cotidiana, de Napoleón a Mussolini. Pero Tell es la figura de político más elaborada, pues le dedicó toda una pieza dramática. Como en Unamuno, otra dramatización y otro trasunto del propio autor. Fue la segunda vez que d’Ors intentó contar su versión de su primer traspie en la política, y curiosamente en las dos ocasiones se sirvió del teatro. Guillermo Tell es, en

³ UNAMUNO, *La esfinge*, edición de J. PAULINO, Madrid: Castalia, 1987, p. 110. Cito esta edición más fiable que la de las *Obras completas* (señala errores y diferencias entre distintas ediciones), pero Paolo Tanganelli me indica que en el Archivo Unamuno existe una versión con correcciones del autor que permanece inédita.

esta obra, el guía político tan lúcido para emprender la acción como ingenuo para administrar sus resultados. Cuando toda ha ido mal –buen final para una tragedia política– se encaran un emperador derrotado y moribundo y el viejo revoltoso Tell, ya retirado del mundanal ruido, para reconocerse mutuamente la incomprensión de lo sucedido cuando estaba sucediendo: o sea, fueron hombres de acción que no entendieron –no supieron pensar– el sentido de su acción. Sólo acaban por alcanzar la lucidez ante la contemplación de los hechos ya consumados, en la plenitud y esplendor del fracaso sin paliativos. Tell concluye, ya muerto el emperador, que en política “(n)o se sabe nunca”⁴.

El líder político de Ortega se encarna, claro, en Mirabeau –o el político–, pero no muy lejos, ni en el fondo muy bien distinguido de Maura –o la política. En los ensayos dedicados a cada uno de estos políticos destaca tanto el afán de comprenderlos como de mostrarse bien separado de ellos. En Mirabeau ve “una cima del tipo humano más opuesto al que yo pertenezco”⁵. En este ensayo, Ortega se esfuerza en buscar el arquetipo más depurado del político (en un sentido tan perfecto que reconocerá que “no existe casi nunca”), alejándose tanto del arquetipo intelectual que acaba por darse de bruces con él, pues da con la exigencia última del tipo ideal de político que debe tener una clarividencia que debe ser “obra de intelecto”. Este largo camino para no ir a parar muy lejos del punto de partida tiene su complemento en el ensayo sobre Maura. A la descripción de sus virtudes políticas de éste (que se las encuentra) sigue la descripción de “la política” del título del ensayo que ya no es la de Maura, sino la del propio Ortega. En ambos ensayos orteguianos, pues, se parte de la insuperable lejanía weberiana entre el político y el científico para, al final, encontrarse en una dudosa situación de proximidad.

Filosofía política

Tres filósofos, tres figuras de políticos. Preguntémonos retóricamente por el porqué de esta preocupación de la política por parte de la filosofía y por el dónde de su separación. Aunque en sus declaraciones de intenciones los filósofos –al menos *estos* filósofos– pretenden haber deslindado ambos terrenos, el resultado está muy lejos de haberse logrado. Y lo que llama la atención, al me-

⁴ D'ORS, *Guillermo Tell* (publicado en el *Glosario cotidiano* en 1923; como libro, en 1926). Madrid: EMESA, 1971, p. 215. Respecto al alcance de este personaje como símbolo en d'Ors, conviene recordar que el conjunto de glosas correspondientes a 1941 llevaron el título genérico de “La sombra de Guillermo Tell” (en *El nuevo glosario*. Madrid: Aguilar, 1949, vol. III).

⁵ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Mirabeau o el político”, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983, tomo III, p. 603 (en adelante citaré según el esquema: III, 603). Para “Maura o la política”, *loc. cit.*, XI.

nos de las tres aproximaciones reseñadas, es la fuerte implicación personal de cada filósofo al entrar a describir lo político y la política, a pesar de querer separar ambos campos. El filósofo no se desembaraza de la política, sino que la interioriza –casi que la hace suya.

Entonces, más que preguntar por el porqué habría que preguntar por el cómo. El cómo de la política en la filosofía. Y el dónde. Vale la pena traer aquí la enseñanza de Juan de Mairena:

Y en cuanto al fracaso de Platón en política, habremos de buscarlo donde seguramente no lo encontraremos: en su inmortal *República*. Porque ésta fue la política que hizo Platón⁶.

Esto nos lleva a la filosofía política, siempre que olvidemos el uso de esta expresión en su sentido más plano, es decir, en el ámbito de la distribución de los departamentos universitarios o de las clasificaciones editoriales⁷. Se trata entonces de la filosofía política como el lugar del antagonismo entre los dos términos que la integran, desde la pretensión hegemónica de la filosofía, o desde la explicación que ella da de tal antagonismo. Es el choque de dos tradiciones, en cierta medida incompatibles, de Occidente –a la vez que *hacen*, ayudan a hacer, y ya deshacen, eso que llamamos Occidente. “El proceso –y la apología– de Sócrates” es el primer nombre que recibe formalmente el conflicto de las dos tradiciones, que contemporáneamente se condensa en títulos puntuales como el tan vigente “caso Heidegger” o el hoy más olvidado “cuadernos de prisión de Gramsci”. La filosofía política de la Edad de Plata española no parece que pueda considerarse como un episodio menor.

Obra

La unión de esta concepción de filosofía política y la afirmación de Juan de Mairena nos lleva a la pregunta por el lugar de la filosofía política de estos filósofos, Ortega, d’Ors, Unamuno, es decir, por su *República*.

Más preciso todavía, ¿dónde está su obra? Tomemos esta palabra –obra– en un sentido bien amplio, no sólo de obra en cuanto obra literaria, como libro. ¿Cuál es, en qué consiste la obra de estos tres maestros pensadores? De Ortega podemos recurrir a un montón de ocasiones en las que se disculpó retóricamente, en el prólogo a más de un libro suyo, de no presentar lo que cabe

⁶ A. MACHADO, *Juan de Mairena*. Madrid: Cátedra, 1993, vol. I, p. 87.

⁷ El concepto problemático y “no pacífico” de filosofía política aquí apuntado tiene su mayor cercanía en lo que viene trabajando desde hace unos años Roberto ESPOSITO en estudios como *Categoría dell’impolítico*. Bolonia: Il Mulino, 1988; o *Confines de lo político*. Madrid: Trotta, 1996.

considerar propiamente un libro. “Este libro –suponiendo que sea un libro–”, leemos en el “Prólogo para franceses”. D’Ors se empeñó en una insistencia contraria, al repetir que el *Glosario* sólo era una tercera parte de su obra, completándose ésta con sus estudios filosóficos y con sus intervenciones públicas, pero la verdad es que incluso cuando aceptaba el encargo de escribir un libro de temática unitaria, como el dedicado a Goya o a los Reyes Católicos –ambos encargos franceses– el resultado fue que le salieron con su peculiar formato de glosas (por no hablar de su obra de ficción, tan autónoma del *Glosario* como perteneciente a él, tanto conceptualmente como por la estructuración de las mismas narraciones). Y no digamos de Unamuno, aunque, de los tres, es quien se concentró más en la forma de libro.

En ese ser y no ser una obra, en ser más y menos que una obra, está la condición de algo a lo que deberemos volver: la labor de *paideia* que los maestros pensadores se propusieron. Ahí está lo que hacía sus *obras* más allá de obras escritas: el hecho de que aquéllas incluían también la escritura (de libros, de escritos en la prensa), pero también de algo más intangible (sobre todo para nosotros) que podemos entender fácilmente como tal *paideia*, obra –influencia, autoridad– de maestros. Sócrates sería la figura arquetípica en la que reconocemos una contundente obra de *paideia* sin obra escrita.

Por eso una muy buena parte de la obra de los tres maestros pensadores se llevó a cabo en la fragmentación, en la dispersión de lo cotidiano. Allí está una condición muy propia de la forma y el alcance que tuvo su actuación: su centralidad y su dispersión. En una reciente y muy interesante investigación, Francisco Gil Villegas ha estudiado una serie de filósofos europeos del siglo XX que alrededor, antes y durante la eclosión de Heidegger llevaron a cabo una semejante obra, dispersa y fragmentada a la vez que articuladora y vertebradora –al menos eso se proponían– de la opinión pública de sus países. Para comparar estos filósofos con la centralidad que devino –y sigue siendo ahora mismo– canon de la filosofía, es decir, Heidegger, Gil Villegas se sirve de dos figuras contrapuestas, la del *outsider*, que concreta sobre todo en Ortega y Lukács (pero que hace extensible a otros muchos, entre los cuales yo sugiero añadir sutilmente a Unamuno y a d’Ors), y la del *insider*, que por supuesto es Heidegger. El *insider*, sostiene, “trabaja de forma sistemática y constante hacia una construcción global y de mayor profundidad”, precisa de tranquilidad y soledad, mientras que el *outsider* requiere un bombardeo de estímulos culturales y sociales, escribe fragmentariamente y es vanguardista en sus ensayos estéticos⁸.

⁸ F. GIL VILLEGAS, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad, 1900-1929*. México: FCE-El Colegio de México, 1996, p. 428.

Otra cosa es que estos *outsiders* europeos quisieran ser plenos *insiders* españoles y que eso sólo lo consiguieran en parte. Pero ahí está una clave de sus obras, esas obras que no lo son del todo –o no lo son convencionalmente–, y en ese ser sin serlo del todo constituye su especificidad más característica: el terreno que ellos abren originalmente. Obras desparramadas en ensayos breves, trabajadas permanentemente en la prensa diaria, con continuas referencias a acontecimientos estrictamente actuales –de dentro y de fuera del país–, con una misión confesadamente pedagógica e interventora... Obras, en fin, hechas en la invencible concomitancia con lo político. Y con la política. Y con los políticos.

Filósofos y políticos

Llaman la atención los constantes forcejeos personales, hechos en público, el cuerpo a cuerpo de estos filósofos con los políticos y con los hombres de poder de su tiempo. Unamuno, es bien sabido, polemizó con cualquiera que se le pusiera a tiro, con el dictador Primo de Rivera (“Perseguí a la Dictadura, que no ella a mí”), con el mismo rey Alfonso XIII, con Azaña cuando era presidente, etc. Ortega también polemizó con el dictador Primo de Rivera (de quien sostuvo que guardó unos días un artículo suyo en el bolsillo para sopesar la conveniencia de su censura), también se midió con Azaña y mantuvo fructíferas polémicas con Romanones y con Cambó, entre otros muchos. D’Ors dialogó, aconsejó y polemizó en público con todo tipo de políticos, entre ellos Prat de la Riba y Puig i Cadafalch (sin duda que en tonos muy distintos), con los Primo de Rivera –padre e hijo–, también con Franco, etc.

Recelosos con *el* político y con *la* política (Unamuno no se cansó de matizar muy a menudo “eso que llamamos política” para distinguirlo precisamente de “la” política), los maestros pensadores nunca perdieron el contacto con *lo* político. Y no lo perdieron porque eso que reconocemos como su obra (en ese sentido laxo y problemático que he apuntado), está construido por elementos netamente políticos. En eso su filosofía ya es netamente filosofía política. Lo es no sólo porque ésta piensa lo político, sino porque lo hace. Y lo hace en lucha porque ella misma es lucha. Ortega, d’Ors y Unamuno son tres filósofos, no hay que insistir mucho en ello, extremadamente distintos, opuestos, ellos mismos en posiciones de insalvable antagonismo. Así lo sostuvieron en público y en privado muy pronto, tras pasados los primeros protocolos de la buena educación por pertenecer a generaciones distintas, Ortega y Unamuno. Su enfrentamiento está sobradamente documentado. Y también muy pronto Unamuno declaró que *La bien plantada* suponía una filosofía contraria a la que él defendía, mientras que d’Ors se carteó con él firmando como “el Antiunamuno”.

Pero el antagonismo les une. Les une, de entrada, en su misma concepción

de la lucha, que es central en los tres. Es la constante apelación de Unamuno a la “guerra civil”, su idea de que lo que más une a los hombres son sus discordias, su posición de “luchar por luchar” (“es decir, para vivir”, en contraposición con el político que lucha para vencer)⁹. La idea no era nada ajena a d’Ors, dada su concepción de que la vida “no se realiza sin una forma de constante combate con el medio” (“Esta guerra –dijo ante una de las varias que vivió– (es) única e inacabable [...], interrumpida por cortas treguas”)¹⁰. Toda la teoría de la cultura orsiana está fundada en lo antagónico (“conviene que haya herejes” es una de sus divisas), y suya es la divisa de que el enemigo me ayuda a avanzar. Respecto a Ortega, baste con remitirnos al de la segunda etapa que reacciona al de la primera, el de la adaptación a la circunstancia. Entonces sostendrá que “el vencedor, para vencer, necesita que el vencido le ayude”¹¹. Ahí está el núcleo de lo que entiende por liberalismo, cuyo logro consiste en su decisión y su proclamación de que hay que “vivir con el enemigo”¹².

Este rasgo que comparten tan estrechamente los tres maestros pensadores de un antagonismo constitutivo de la vitalidad –que va más allá de lo político y que, propiamente, le es previo– tiene una prolongación, que en su sentido más esencial siguen compartiendo los tres, aunque con formulaciones bien distintas, en una preocupación que es central en una época no ya de guerra o de paz, sino de entreguerras. Para ver hasta qué punto esta meditación de la guerra no es cosa de estos tres filósofos, ni de las dos generaciones a las que pertenecen –pero sí de la época en que coincidieron– baste señalar que la preocupación y la tematización es compartida, por ejemplo, por Karl Löwith, o por Jan Patočka (recordemos su formulación: “Las guerras del siglo XX y el siglo XX como guerra”), o por Eduardo Nicol y otros filósofos de la República y el exilio¹³.

⁹ UNAMUNO, “Diálogos del escritor y el político” (1908), en *Obras completas*. Madrid: Escelcier, 1968, vol. V, p. 974.

¹⁰ D’ORS, “No hay más que una guerra” (1916), en *Glosas. Páginas del Glosari de Xènius (1906-1917)*. Madrid: Saturnino Calleja, 1920, pp. 280-281. La exaltación poco menos que programática de la guerra “en las casas, como en las naciones”, ya la encontramos en el primer año del *Glosari*. Por ejemplo, y de una forma monográfica, en la glosa “La pau de casa”, en *Glosari 1906-1907*, en *Obra catalana*. Barcelona: Quaderns Crema, 1996, vol. II, pp. 321-322.

¹¹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Sobre el fascismo” (1925), en *El Espectador*, VI (1927), II, 498.

¹² JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, edición de T. MERMALL. Madrid: Castalia, 1998, p. 188.

¹³ Conviene señalar, en todo caso, que definido el bando de los filósofos europeos (del siglo XX) ante la política y la guerra, queda por separar a los filósofos mismos entre ellos. Una vez caracterizado “el siglo XX como guerra”, hay que distinguir los que vivieron en la época de las guerras llamadas mundiales y los que vivieron en la época de su prolongación (en ocasiones desde el exilio) como “algo extraño que no se parece ni a la guerra ni a la paz” (sigo con J. PATOČKA, *Ensayos heréticos*. Barcelona: Península, 1988, p. 143). Ahí hay un corte entre los que llamo maestros pensadores y los filósofos posteriores, sus *no-διδάσκαλοι* (a menudo los segundos, caso de

Neutro, neutralidad, neutralización

Quede claro que no se trata de una mera cuestión de pacifismo. Guerra y paz no constituyen, entre filósofos –y sí a menudo entre políticos–, una dicotomía sin más. La guerra puede ser una negación de la guerra, la paz, de la paz. *Paz en la guerra*, decía el juvenil título de Unamuno. “Guerra en la paz” sería una formulación no menos ajena a Unamuno, ni a los maestros pensadores. Porque no menos temible que la guerra cruenta es, para ellos, la paz amorfa. Una de sus preocupaciones mayores, en este sentido, es la amenaza de verse abocados a la vida neutra. No están lejos, ahí, de la definición que en esos años hacía Carl Schmitt de lo político como contraposición y resistencia a la era de las neutralidades. Es una anécdota, pero una de las conferencias que luego se integraron en el libro *El concepto de lo político* fue dada en Barcelona, conferencia a la que, dato ya menos anecdótico, asistió y sobre la que escribió d’Ors¹⁴. Fue el filósofo catalán quien –explícitamente a partir, o al lado y en cierta medida ya en contra de Schmitt, en una relación apuntada a veces, pero nunca de una manera suficiente– señaló la neutralización como un fenómeno que genera todo gran cambio sociopolítico. Pero más allá de esta constatación, que tiene que ver con su concepción no lineal del a pesar de todo progreso de la cultura humana, d’Ors hizo una intensa reflexión acerca de la posición neutral como verdadera catástrofe por parte de quien se ve implicado en ella. Lo expresó así a propósito de Goya y su vivencia de la guerra de la independencia: “El parcial está ciego; para él, sólo será catástrofe la derrota. Para el otro [el neutral], no hay esperanza, no hay remedio. Derrota o victoria, nada atenúa el rigor del cataclismo, el peso del mal”¹⁵. Es evidente que aquí d’Ors hablaba de la catástrofe goyesca tanto como de la suya propia, y si no respecto a la guerra civil del 36 (en la que en verdad fue bien poco neutral), sí de la guerra del 14, que en su momento vivió como una verdadera guerra civil europea, interviniendo muy activamente, y no sólo en España, para promover la neutralidad¹⁶.

Nicol, pasaron las cuentas de los primeros). A la posición específica de la filosofía política de esos filósofos posteriores, en una línea de estudio que habrá que desarrollar y complementar con la apuntada aquí, he dedicado un primer acercamiento en mi ponencia “Los filósofos de la República: la filosofía política del exilio del 39”, en *Actas del congreso El exilio cultural de la guerra civil (1936-1939)*. Universidades de Salamanca y León, 2000.

¹⁴ D’ORS, “Neutralización” (1929), en *Nuevo glosario*. Madrid: Aguilar, 1947, vol. II, pp. 529-530. La fuerte impronta de Schmitt en la filosofía –y no sólo en la teoría política– es muy considerable, empezando por el estudio coetáneo de Karl Löwith y siguiendo con los muy recientes de Agnes Heller, Jacques Derrida o Jürgen Habermas, filósofos todos ellos, no hace falta decirlo, muy alejados de Schmitt, a la vez que entre ellos mismos.

¹⁵ D’ORS, *El vivir de Goya*, en *Epos de los destinos*. Madrid: Editora Nacional, 1943, p. 189.

¹⁶ Fue el tema muy central en las glosas que conformaron el libro *Tina i la Guerra Gran* (1914). Barcelona: 62, 1987. Esta edición incluye el manifiesto de los “Amics de la Unitat Moral d’Europa”.

Neutro, neutralidad, neutralización, también están en el combate unamuniano. Para definir su posición al respecto, contra “los neutros, los despreciables neutros”¹⁷, Unamuno forjó la palabra “alterutralidad”, que repitió a menudo. Lo explicó así: “Si de neutralidad –de «neuter», neutro, ni uno ni otro– es la posición del que está en medio de los extremos (supuestos los dos), sin pronunciarse por ninguno de ellos, la «alterutralidad» –de «alteruter», uno y otro– es la oposición del que está en medio, en el centro, uniendo y no separando, y hasta confundiendo a ambos”¹⁸.

Y no es menor el énfasis de ponerse en guardia ante el avance de lo neutro por parte de Ortega, puesto que su misma concepción del hombre–masa lo lleva inscrito: es el hombre que sólo es un caparazón de hombre, “muerto por dentro”, con su vida contraída, en permanente deriva hacia la homogeneidad, en fin, caracterizada por su condición de ser inerte. La neutralidad y la neutralización están también en el interior del motivo orteguiano de las “generaciones desertoras”, las cuales conviven con formas anacrónicas que no responden a su “latido íntimo”: “De aquí el comienzo de la apatía, tan característico de nuestro tiempo; por ejemplo, en política y en arte”¹⁹. O todavía en su meditación del fascismo, cuando al preguntarse, en 1925, por lo inaudito de su triunfo, Ortega hallaba una explicación en el entusiasmo que era capaz de irradiar aquel nuevo movimiento político que se abría camino por toda Europa, entusiasmo que habían perdido las otras fuerzas políticas. Sólo cuando éstas recuperen “un nuevo principio de ley política capaz de entusiasmar sin vacilaciones a un grupo social, el fascismo se evaporará”²⁰.

Maestros pensadores

Contra la neutralidad y la neutralización iba dirigida en buena medida, pues, la obra de los maestros pensadores. Quizás convendría justificar, a estas alturas, esta expresión de la que me sirvo con tanta soltura. Tiene mucho que ver con lo que he dicho de la obra que no es exactamente obra, con el *outsider* en Alemania e *insider* en España, con la filosofía política entendida como antagonismo de los dos términos...

Ortega, d’Ors y Unamuno no sólo fueron filósofos que elaboraron sus respectivas filosofías. Fueron más allá de la filosofía misma, bien que sin llegar a

¹⁷ UNAMUNO, “Los profesionales de la política” (1914), en *Obras completas*. Madrid: Escelcier, 1968, vol. V, p. 1033.

¹⁸ UNAMUNO, “Programa para un cursillo de filosofía social barata” (1935), en *República española y España republicana*. Salamanca: Almar, 1979, p. 382.

¹⁹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “El tema de nuestro tiempo” (1923), en III, 151.

²⁰ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Sobre el fascismo” (1925), en II, 503.

abandonarla en ningún caso (fueron, pues, más allá de la filosofía *con* la filosofía, si se puede decir así). Ejercieron inevitablemente de intelectuales, pero también de publicistas, de algo cercano al periodismo e incluso llegaron a hacer política en el sentido más estricto del término: ostentaron cargos políticos (en el caso de d'Ors) o fueron diputados en el parlamento (los otros dos; Unamuno, además, fue concejal de ayuntamiento). Fueron todo eso a la vez que se proponían formar, quizás *conformar*, su sociedad. A esa conjunción de tareas filosóficas y pedagógicas a la vez que políticas podemos llamar –lo hemos hecho ya– *paideia*. A su función, Francisco Romero, hablando del concreto caso de Ortega (y encontrando sólo el paralelismo de Benedetto Croce), propuso el término de “jefatura espiritual”. Sintetizando mucho, para Romero los rasgos más propios de tal “jefatura” son la universalidad y la vocación interdisciplinar; la autoridad basada en una consistencia moral y acompañada de una acción pública; la postura renovadora o reformadora; y una revaloración modificada del pasado...²¹. Nos podemos quedar con estos rasgos, añadidos a los ya propuestos, si bien mejor prescindimos de la expresión “jefatura espiritual”, que tiene una resonancia inoportunamente joseantoniana, por la más castiza de “maestro pensador” (castiza francesa).

Los maestros pensadores. Quizás a esta expresión sólo le convenga el plural. En el antagonismo del maestro–dominador, en el antagonismo mismo entre pensadores, no parece que pueda quedar mucho margen para la acción solitaria, pero tampoco exactamente para la acción común. Karl Jaspers hizo una tensa descripción –y de un acartonado *zaratustrismo*– de las alturas montañosas donde en “una lucha sorprendente, sin violencia”, se enfrentaban los filósofos, “poderes que pugnan entre sí a través de sus pensamientos”. Ese sería un terreno común de los filósofos, ejerciendo sus poderes encontrados a la vez que todos ellos con un común empeño de rodear y asediar al otro poder, el de la política²². Los filósofos, pues, ante y entre –y sobre todo contra– esa pasión dominante y desbocada del siglo XX, la política. El siglo XX, por cierto, el si-

²¹ F. ROMERO, *Ortega y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*. Buenos Aires: Losada, 1960. Me remito a lo que he apuntado en “La paideia republicana de Joaquín Xirau”, prólogo a J. XIRAU, *Obras completas*. Barcelona: Anthropos, 2000, vol. III, tomo 2.

²² K. JASPERS, *Notas sobre Heidegger*. Madrid: Mondadori, 1990, p. 155. Debo añadir, en esta configuración de los maestros pensadores y su filosofía política, al menos tres vías que tengo asumidas en mi planteamiento: una reconstrucción de la tradición –no sin cierta crítica–, como la de Elías DÍAZ en *Los viejos maestros: la reconstrucción de la razón* Madrid: Alianza, 1994; una búsqueda de líneas de responsabilidad, como la emprendida por André GLUCKSMANN en su ya viejo –y más bien envejecido– libro *Los maestros pensadores* (Barcelona: Anagrama, 1978), cuyo título resuena en mi utilización de la expresión francesa; un pasar cuentas incómodo justamente por el reconocimiento de una autoridad, como lo hace Thomas BERNHARD en *Maestros antiguos*. Madrid: Alianza, 1987.

glo de la pasión política y del final de la filosofía. ¿Habrá sido también el de la filosofía política, el de su sorpresivo apogeo, hecho de pasión (política) y muerte (filosófica)?

Poder, poderes

Como liberal clásico –y a la vez muy siglo XX–, Ortega mostró una permanente preocupación por el poder, por sus desmanes, por su crecimiento desmesurado, por cambiar a manos de quien no correspondía –cualquier forma de generalización, de reparto, de democracia literal. Como pensador comprometido seriamente con el autoritarismo, d'Ors nunca perdió de vista eso que bien claramente le fascinaba, el poder (fue protofascista –la expresión, aplicada a d'Ors, es de V. Cacho Viu– incluso tras la caída del fascismo: menos los que murieron ajusticiados –caso de Giovanni Gentile–, los intelectuales fascistas y nazis siguieron entreviendo un fascismo más auténtico, más puro, siempre por venir –Heidegger, Jünger, d'Ors). En fin, como anarquista convencido (improbable anarquista cristiano un tiempo, imposible anarquista socializante luego y, por fin y definitivamente, anarquista unamunizado) Unamuno tuvo una obsesión central, un temor y un desprecio muy profundo, una cuenta siempre pendiente con (y sobre todo contra) el poder.

El poder, pues. Bien separada la filosofía de la política –una contra otra–, queda el poder, los poderes –uno contra otro–. Nos puede ser útil tener presente aquí lo escrito por Eugenio Trías acerca del poder como la sombra de la filosofía y que queda sintetizado en esta frase: “La filosofía mide su verdad en términos de poder”²³.

El poder no-político, algo más poderoso (en su intención, en su vivencia, en su tradición, acaso ya sólo en su pasado y en su recuerdo) que el poder político, algo que está, si se quiere, en la raíz del poder político. Pero en el llamado siglo corto –todavía algo más corto para estos maestros plateados, dadas sus trayectorias vitales– por poco todo poder quedó monopolizado en y por la política. Esta fue su lucha.

En ocasiones, la tentación del filósofo, una vez comprobado que su “auténtico” poder decae, está en hacerse político él mismo, incluso en sugerir que todos nos hagamos políticos, como dijeron así, literalmente, cada uno de los maestros pensadores. Pero de lo que se trataba era, una vez puesta la política en vereda, ejercer, expandir ese otro poder que, si a esas alturas no nos confundiera la palabra, todavía llamaríamos “espiritual”. Apurando los términos,

²³ E. TRIÁS, *Meditación sobre el poder*. Barcelona: Anagrama, 1977, p. 85.

acaso lo podemos llamar “filosófico”. Ese otro poder tiene una conexión directa con lo que cada uno de los tres maestros pensadores, por conceptualizaciones y caminos muy variados, llamó “misión”.

El poder de la filosofía. Ortega, con la brutalidad que planteaba la cuestión en *La rebelión* –“¿Quién manda en el mundo?”–, suavizaba la cuestión, en el mismo libro, soñando con el “día en que vuelva a imperar en Europa una auténtica filosofía”, añadiendo en seguida que para nada estaba pensando en el gobierno del filósofo²⁴.

Conviene, y esto es lo que propone Ortega, muy cerca de Unamuno y de Ors, la proliferación de poderes, no el dominio exclusivo de uno de ellos. “*Normalmente* han coexistido en la historia *diversos* «poderes espirituales», y sólo esta pluralidad de poderes *diferentes* y más o menos *antagónicos* asegura la salud social”²⁵.

Líder filósofo

De la quebrantable seguridad, de la turbia claridad y de la débil contundencia con la que consideraron que había que distinguir lo filosófico de lo político, los maestros pensadores no dejaron de dar cuenta ni un momento de sus propias trayectorias. Lo hicieron incluso cuando se mantuvieron silenciosos. Fueron y no fueron líderes. Ésta acabó por ser su estrategia –llamémosla así. Unamuno vivió siempre en aquella conversión/desconversión de una figura política, iniciada y nunca acabada, impolítica y nada apolítica. D’Ors se midió con Guillermo Tell, prolongando tanto la tragedia schilleriana que cuando se desencadenaron en serio los acontecimientos él ya no estaba ahí para contarlos. Ortega miró fijamente un retrato de Mirabeau –*el político*–, de golpe los rasgos del retratado mudaron en los de Maura –*la política*–, pero por unos momentos vivió la ilusión de estar contemplándose en un espejo²⁶. ●

²⁴ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, ed. cit., p. 222.

²⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Sobre el poder de la prensa” (1930), en XI, 120. Los subrayados son del autor.

²⁶ Tomo nota de la observación que me hizo José Lasaga en el debate tras la presentación de esta ponencia, en el sentido de que, a partir de la última imagen del filósofo sobrepasado por sus propias figuras del político (en concreto, la de Ortega ante el espejo), se pueda resumir con otra imagen, la de los espejos del callejón del gato. Y creo fructífera la observación, siempre que, en su tono irónico –si no abiertamente tragicómico–, sea tomada muy en serio, a la manera de lo que decía Georges Bataille: “No se puede razonar en política sin ironía”. De ahí esa necesidad de una interpretación no venerativa de esos *maestros antiguos* a los que, en cualquier caso, uno no puede dejar de tener en cuenta (y ahí está lo que dice Bernhard: “Eso es lo horrible”).

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

La Escuela de Ortega

< María Zambrano, Alcalá de Henares, 1936.

Ortega y Zambrano, la deuda de un magisterio "que nada tiene de nostálgica memoria"

Presentación de **María Luisa Maillard García**

ORCID: 0000-0002-1125-0529

¿No habrá cosas y relaciones tan sutiles, ocultas e indiscernibles que solo por el presentimiento o la intuición sean captables? ¿Se podrá prescindir de la inspiración?¹

La peculiaridad del pensamiento de María Zambrano, que en los últimos años de su vida atrajo tanto a poetas como a pensadores heterodoxos, hace difícil encuadrar en sus términos precisos la relación discipular que la unió a su maestro Ortega. ¿Es la razón poética una continuidad de la razón vital o por el contrario un planteamiento original, anclado en todo caso en la tradición más "entrañada" de Unamuno y Machado? En términos más precisos, la deriva del pensamiento de Zambrano ¿supuso una ruptura radical con su maestro como propugnan algunos o simplemente un mero desarrollo de su filosofía mediado por una fe heredada como defienden otros?

Se dice, y no sin razón, que la verdad se encuentra en un "justo término medio". Es difícil mantener la tesis de la ruptura porque María Zambrano abundó hasta los años ochenta en artículos en los que no sólo se declara discípula de Ortega, sino que admite la deuda contraída tempranamente con su persona y con su pensamiento. He dicho persona y pensamiento con toda conciencia ya que, prácticamente en todos los textos que la discípula dedica a su maestro, la doctrina de la razón vital es inseparable del hombre Ortega, de su yo más auténtico que aflora no sólo en sus palabras sino en sus gestos y en sus silencios.

¹ María ZAMBRANO, *Para una historia de la piedad*. Málaga: Torre De Las Palomas, 1989, p. 16.

Cómo citar este artículo:

Maillard García, M. L. (2004). Ortega y Zambrano, la deuda de un magisterio "que nada tiene de nostálgica memoria". *Revista de Estudios Orteguianos*, (8/9), 249-263.
<https://doi.org/10.63487/reo.690>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 8/9. 2004
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

Es preciso sin embargo establecer una distinción necesaria. Si bien el reconocimiento del magisterio, fruto entre otras cosas de una comunión afectiva y espiritual de la que ella gozó en edad temprana, se mantiene inalterable hasta sus últimos escritos, ya a partir de los años setenta en su abundante correspondencia –con el precedente de su carta a Rafael Dieste que data de 1946– y a partir de los años ochenta en sus libros, Zambrano señala sin ambages cuáles fueron los planteamientos de la razón histórica que ella no pudo asumir y a los que buscó un diferente desarrollo. Ahora bien, dicho desarrollo no es en modo alguno, como especifica ella misma, fruto de la revelación divina en la teología, sino de una revelación metafísica íntima que le obliga a pensar sin despreciar ninguna de las manifestaciones humanas: ni las aportaciones de la imaginación creadora; ni las de un sentimiento religioso de carácter universal que sabe unir la tradición griega, la heterodoxia cristiana y la mística sufi; ni el lenguaje simbólico con que tales manifestaciones alcanzan el lugar de la libertad que es la palabra.

La mayoría de los escritos a los que nos referimos para probar la estrecha relación discipular de Zambrano, acuden –aunque no sólo– a dos citas puntuales: la publicación de las *Obras Completas* del maestro en 1933 y su muerte acaecida en 1955, abarcando así la época de la iniciación filosófica de Zambrano, que se prolonga en su primer exilio de los años cuarenta y la época de madurez de los años cincuenta.

Aunque prácticamente en todos estos textos el interés de Zambrano se centra en subrayar la altura del magisterio de Ortega y Gasset y la coherencia entre su persona y su obra, este aspecto es prácticamente dominante en tres artículos: “Ortega y Gasset universitario” (1936) “Ortega y Gasset, filósofo español” (1949) y “D. José” (1955)². En todos ellos destaca Zambrano la cualidad impagable de un maestro que fue capaz de transmitir a sus alumnos la necesidad de una verdad para la vida encontrada por los caminos de la razón y que supo así despertar esas preguntas que, respondiendo a necesidades profundas, agudaban el estímulo necesario para ser formuladas; pero tampoco olvida la discípula la generosidad de una palabra que sabía dirigirse al centro de la persona y la urgía con el imperativo de la autenticidad: “atrévete a ser” –*sapere aude*–. Cualidad esta última reservada sólo a aquel maestro que sabe detenerse al borde mismo del misterio del ser que es su vocación y que ya debe llamarse, según la

² Los artículos “Ortega y Gasset universitario” y “D. José” de 1936 y 1956 respectivamente se pueden encontrar en los n.ºs. 70-71 de *Anthropos*, marzo-abril de 1987, aunque el primero fue publicado en *El Sol*, y el segundo en *Ínsula* en el n.º. 119. El artículo “Ortega y Gasset, filósofo español”, se puede encontrar en el libro de ZAMBRANO, *España, sueño y verdad*. Barcelona: Edhasa, 1965, aunque fue inicialmente publicado en el n.º. 1 de *Aionante*, San Juan de Puerto Rico.

propia Zambrano, más que maestro, guía. En síntesis, no puede ser más alto el lugar que Zambrano le concede a Ortega como maestro no sólo de ella misma sino de varias generaciones de españoles. La voluntad de claridad, la generosidad hacia el discípulo y hacia sus lectores todos, son como vemos las notas dominantes; aunque Zambrano no deja de referirse a dos elementos que son recurrentes en sus menciones al maestro: la fidelidad a la circunstancia que le tocó vivir —ser español y europeo— y por ende, al idioma español.

Pero no hay que olvidar que la discípula poseía —y de ello hizo gala— un profundo conocimiento de la obra de Ortega, reflejado en tres artículos en los que analiza su filosofía, “Señal de vida” (1933), “La filosofía de Ortega y Gasset” (1956) y “José Ortega y Gasset” (1956), a los que hay que añadir el inédito publicado recientemente, “La razón que se busca”³. En el primero de estos artículos, todavía muy próximo el magisterio de Ortega, Zambrano sigue refiriéndose a esa cualidad de una obra que permite el acceso a la intimidad de la vida de su autor y que es definida en ese momento por la discípula como la de “un héroe sin melancolía”. Señala sin embargo Zambrano los dos temas que considera centrales en la filosofía de Ortega: el problema de España y la relación entre razón y vida, aunque no puede olvidar ese aspecto de la razón vital que siempre considerará como una inspiración de su propia filosofía: la necesidad de vivificar la circunstancia, reabsorbiéndola en el destino concreto del hombre. Aspecto decisivo que vuelve a retomar en un pequeño artículo de 1987 “A modo de autobiografía” en el que aclara que ella seguirá siendo siempre fiel a Ortega aunque solamente sea porque “habla de las circunstancias como suplicantes que deben ser salvadas y habla de que también el Manzanares, ese humilde río de Madrid, tiene su logos, tiene su razón”⁴.

En “La filosofía de Ortega y Gasset” artículo de madurez, escrito a raíz de la muerte de su maestro, encontramos ya un estudio más detenido de la obra de Ortega en defensa de su originalidad y su carácter sistemático. Es precisamente el haber hallado una proposición fundamental: “la vida es la realidad radical”, la que procura unidad a su obra y la hace sistemática porque según sus propias palabras: “sistema es unidad y la unidad se dice de muchas maneras”. Se detiene luego Zambrano en lo que considera las tres etapas fundamentales en el filósofo: la primera de *Meditaciones del Quijote* donde ya descubre su origi-

³ El artículo “Señal de vida” se puede encontrar en los n.ºs. 24-25 de *Revista de Occidente* de junio de 1983, aunque se publicó inicialmente en el n.º. 2 de *Cruz y Raya* en 1933. Los artículos “la filosofía de Ortega y Gasset” y “José Ortega y Gasset” se pueden encontrar en el citado número de *Anthropos*, aunque el primero apareció inicialmente en *Ciclón*, La Habana, 1956, y el segundo en *Cuadernos del Congreso para la Libertad de la Cultura* en París. El inédito, “La razón que se busca” ha sido publicado en el n.º. 276 de *Revista de Occidente*, mayo 2004.

⁴ M. ZAMBRANO, “A modo de autobiografía”, *Anthropos*, 70-71 (1987), p. 73.

nalidad filosófica; la segunda de la década de los veinte, marcada por la captación de la circunstancia; y la tercera, donde culmina su madurez filosófica en libros como *Ideas y creencias*. Finaliza el artículo con un análisis de la crítica de la idea tradicional desustancia que lleva a cabo Ortega, al considerar la vida como un drama entre el yo y las circunstancias. Esta concepción dinámica convierte la razón en vital, porque vivir es verse obligado a pensar para habérselas con la circunstancia, y el pensar por tanto es fruto de la inexorable libertad del hombre: “somos necesariamente libres”. En este sentido la razón vital lleva implícita, defiende Zambrano, una moral.

En su artículo, “José Ortega y Gasset”, escrito como el anterior a raíz de la muerte del maestro y en el que Zambrano comienza subrayando la originalidad no sólo del pensamiento, sino de la figura de un maestro que sabía crear en su entorno orden y visibilidad, encontramos una de las pocas menciones al “silencio de Ortega” en las difíciles circunstancias de la Guerra Civil española. Ortega hacía siempre filosofía, nos comenta la discípula, y fue esta actividad la que demandó su intervención en política, aunque nunca la llevó a cabo de una forma enteramente ortodoxa. Lo importante fue que Ortega demostró, asumiendo las exigencias de la realidad española, que era su circunstancia, que la filosofía se puede hacer desde cualquier realidad. Su vida así se armoniza con esas primeras categorías filosóficas aparecidas en el libro que Zambrano más ama de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, y a las que la discípula volverá de forma recurrente: el destino del hombre es la reabsorción de su circunstancia, la vida humana es la conjunción de un yo y su circunstancia y ésta por muy humilde que sea posee su “logos”, su razón. Ortega se encontró con la circunstancia española de principios de siglo, una España “sin pulso”, una nación aún por hacer, con la vitalidad del pueblo pujando por manifestarse y fue esa circunstancia la que le obligó a hacer política aunque de una manera “sui generis”, como se vieron obligados a hacerla Unamuno, Ganivet, Menéndez Pelayo, Azorín y sus compañeros de generación Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala. De forma sucinta reseña luego Zambrano la retirada de Ortega de la política e incluso del foro público —en los años treinta y tres y treinta y cuatro dejó de publicar en la prensa diaria por primera vez en su vida—: “Una extraña angustia le fue ganando. Al par que le invadía la angustia, se le abría la visión de la catástrofe. Cayó en el silencio. La guerra civil y lo subsiguiente no lo sacó de ahí; no volvió a actuar públicamente de ese modo”. Finalmente vuelve a defender Zambrano el carácter sistemático del pensamiento de Ortega, la unidad de sus tres etapas, y subraya sus últimos avances en el desarrollo de una razón vital, reasumida en razón histórica y a uno de cuyos planteamientos públicos, los cursos sobre “Tesis metafísica acerca de la razón vital” tuvo la fortuna de asistir.

El profundo conocimiento de la obra de Ortega manifestado en estos tres artículos, no es sin embargo un conocimiento erudito. Las abundantes menciones a Ortega y a la razón vital que pueblan los escritos de Zambrano, carecen de referencias precisas. Como la discípula contó en varias ocasiones, cuando llegó la hora del exilio y se vio forzada a abandonar su último refugio en Barcelona, no se llevó consigo los apuntes de las clases de Ortega que guardaba celosamente en un cajón. Era hora de que el pensamiento del maestro se hiciera carne en la discípula y ésta encontrara el desarrollo propio de ciertas categorías filosóficas que ya nunca la abandonarán, pero que ahora darán cauce a íntimas urgencias interiores. En sus libros más importantes como *El hombre y lo divino* y *El sueño creador*, el diálogo con el maestro es constante: Categorías básicas como el concepto de indigencia, de ensimismamiento, de creencias, de vocación, de perspectiva acuden una y otra vez a sus escritos y a su mente, planteando siempre nuevos interrogantes. ¿La indigencia humana es sólo fruto de una circunstancia que se resiste a nuestro proyecto personal o tiene raíces más hondas?, ¿qué sucede cuando la circunstancia se convierte en desierto –el exilio⁵– o simplemente se destruye?, ¿es que de tales ruinas no surge aquello de la persona que es indestructible?⁶; ¿el ensimismamiento, el encuentro del hombre consigo mismo es la soledad del subjetivismo moderno?, ¿no va siempre el otro con nosotros?, ¿no lo percibimos desde un “adentro” más profundo del que percibimos al resto de los seres y las cosas, un adentro que ya no es razón?⁷ Con la sola razón el hombre es incapaz de comprender lo que es diferente a él mismo y simplemente lo abandona en un terreno de nadie, abandona al otro al que sólo “tolera” y abandona lo “otro”, el misterio sobre el que flota nuestro yo. Si las creencias son la misma realidad como ha dicho Ortega, y esta realidad es previa a la idea, ¿no se nos dará la realidad en el sentir?, ¿no nos ha puesto acaso el mismo Ortega sobre la pista de que en las creencias debe haber un elemento actuante que hace a la vida salir de sí misma? Y este salir,

⁵ Ver el capítulo de “El exiliado”, en el libro de ZAMBRANO, *Los sueños y el tiempo*. Madrid: Si-ruela, 1990, pp. 29-45.

⁶ Ver el capítulo “Las ruinas”, en el libro de ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 246-256. Concretamente es esclarecedora esta cita: “persona es lo que ha sobrevivido a la destrucción de todo en su vida y aún deja entrever que, de su propia vida, un sentido superior a los hechos les hace cobrar significación y conformarse en una imagen” (p. 251).

⁷ Ver el capítulo “La envidia”, en el libro de ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, ob. cit., pp. 277-291. Dice allí Zambrano al desarrollar el trato con el otro: “el dentro donde el hombre se ensimisma, según dice Ortega en *Ensimismamiento y alteración*, ¿es un espacio libre, un lugar donde no nos encontramos más que a nosotros mismos? [...] para ver y percibir al otro, contrariamente, nos hundimos en nosotros mismos y desde este dentro de nuestra vida lo sentimos y percibimos”.

¿qué puede ser sino un movimiento creador, trascendente?⁸ ¿Y de dónde surge la vocación, ese encuentro del hombre consigo mismo? No pueden ser sólo las ideas las que cimenten el argumento de una vida porque, por ejemplo, la esperanza forma parte de la vida más que la inteligencia y aún más que el sentir. Debe haber algún adentro que es en principio misterio y que no depende de nuestras ideas ni de nuestra voluntad de forma exclusiva. ¿No será el sueño el lugar en el que el hombre encuentre el argumento de su vida, cifra de su vocación? Y si la vida tiene un argumento posible, según ha dicho Ortega, ¿entonces no será la vida de alguna manera impar, no tendrá la vida una especie de sustancia?⁹, ¿y no hay en “el somos necesariamente libres”, alguna singular, específica naturaleza?, ¿no será posible una sustancia viviente?¹⁰ Lo real es sin duda relacional y se presenta siempre como fragmento como han subrayado Ortega y Husserl; pero ¿no hay acaso fragmentos capaces de aludir a la unidad total, capaces de actualizarla?, ¿no es el símbolo el lugar en el que la vida se manifiesta en todos sus planos concentrándose en una figura?¹¹

Es este movimiento personal e íntimo que refleja la vida propia del pensamiento del discípulo, quien una vez incardinadas las ideas del maestro las acomoda a la necesidad que ha surgido del propio interior, el que recorre Zambrano y el que la lleva a unos territorios en los que, como ya hemos señalado, debe reconocer la distancia que la separa, ya en su etapa de plena madurez, de las conclusiones de su maestro.

La primera cesura con la razón histórica se produce en la intimidad de la epístola. Es en una carta a Rafael Dieste de 1944¹², cuando Zambrano le confiesa al amigo: “Hace años ya en la guerra sentí que no eran *nuevos principios ni una reforma de la razón* como Ortega había postulado en sus últimos cursos, sino algo que sea razón pero más ancho, algo que se deslice también por los interiores. Razón poética... es lo que vengo buscando”. Primera declaración de

⁸ Ver el artículo “Ortega y Gasset, filósofo español”, en *España, sueño y verdad*, ob. cit., p. 105.

⁹ “Pues que si la persona no es, en cierto modo sustancia, o no es en un cierto modo —específico, impar— de sustancia, no tendría su vida un argumento”. Ver M. ZAMBRANO, *El sueño creador*. Madrid: Turner, 1986, p. 65.

¹⁰ “Algunos de sus discípulos se preguntan, y aún contestan afirmativamente, si acaso no es posible una sustancia viviente, y se interrogan acerca de si en el «somos necesariamente libres», no podría verse una singular, específica, ciertamente, naturaleza”. Ver ZAMBRANO, “La razón que se busca”, *Revista de Occidente*, 276 (mayo 2004), pp. 91-119. Esta consideración de una sustancia no cosificada sino viviente puede estar relacionada, como señala Agustín Andreu en su artículo, “El poeta Leibniz y el teólogo Machado”, publicado en *Sibila* 13, octubre de 2003, con la influencia ejercida por Leibniz sobre Machado y Zambrano a través de los postulados de Sanz del Río.

¹¹ ZAMBRANO, M. Inédito, M-129.

¹² “Diálogo Rafael Dieste-María Zambrano”, *Boletín Galego de Literatura, Estudos de Orientación Universitaria*, Santiago de Compostela, 1991, p. 102.

la deriva que la iba a separar de Ortega y que se permite subrayar ya de forma más drástica en los años setenta, todavía en la intimidad de la confianza con el amigo, el entonces sacerdote y teólogo, Agustín Andreu. “[L]as metáforas y símbolos y mitos tienen esto: resumen la experiencia metafísica y física a la par [...]”. ¡Ay, mi maestro que no lo supo y así se le cortó su tesis metafísica acerca de la razón vital!”¹³. “Me he seguido moviendo dentro de la Razón Vital, que su autor o descubridor dejó a medio fundar para usarla como Razón Histórica, lo que le hizo imposible abridarla tan siquiera como Razón Viviente. La Razón Histórica es el modo como entendió y quiso usar Ortega la Razón Vital cuando ni tan siquiera había explorado la Vida y menos aún el Sujeto viviente”¹⁴. De forma clara reprocha ya Zambrano a Ortega que no hubiese seguido profundizando en esa “ciencia sobre el hombre” que asomaba en artículos de los años veinte como “Para una psicología del hombre interesante”, “Vitalidad, alma y espíritu” o “Corazón y cabeza”¹⁵, le reprocha que no hubiese ahondado más en el Sujeto viviente, en la interioridad del sujeto y, al privilegiar la claridad de las ideas como el único territorio posible para la filosofía y para la comprensión del hombre, hubiese buscado en el tiempo sucesivo y en el mundo o circunstancia, convertido en hecho social y posteriormente en historia, la única comprensión racional de esa realidad radical que es la vida humana.

Debemos esperar a los años ochenta para que Zambrano aclare públicamente sus puntos de fricción con Ortega. Lo hace en su libros *El sueño creador*, *Los sueños y el tiempo*, en el prólogo de la nueva edición de *Hacia un saber sobre el alma* de 1986 y en *Notas de un método*. En *El sueño creador* Zambrano corrige las dos coordenadas con las que Ortega había aprisionado el “yo”, ese componente junto con la circunstancia de la vida humana, para comprenderlo en torno a un proyecto de vida inclinado hacia el futuro: las ideas claras y la voluntad de llevarlas a efecto. Ya había planteado en su libro *El hombre y lo divino* la cuestión del lugar de procedencia de esa invención de la vida humana que propugnaba Ortega¹⁶. Ahora Zambrano responde: “Ortega desde la razón vital hubo de descubrir que la vida humana es una novela, correlato del *somos necesariamente libres* pues que al elegir el hombre su vida, entendiendo vida como el tener que hacerla, se elige a sí mis-

¹³ *Cartas de La Pièce (correspondencia con Agustín Andreu)*. Valencia: Pretextos, 2002, p. 71.

¹⁴ *Ibidem*, p.93.

¹⁵ Como señala José LASAGA en su libro *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía* (Madrid: Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset, 2003), Ortega en torno a 1929 abandona la búsqueda antropológica de su filosofía para orientarse hacia la metafísica, aceptando el gran legado ilustrado de la filosofía europea.

¹⁶ “Ortega y Gasset decía que la vida humana es novela. Y novelar es más que proyectar; es inventarse, verse, ensoñarse. Mas este ensoñarse a sí mismo ¿de dónde viene?”. Ver M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, ob. cit., p. 156.

mo. Pero antes del elegirse está el ensoñarse en la semilibertad. Pues que el soñar y más aún el ensoñar es el primer despertar"¹⁷. Zambrano estaba ya profundizando en el tiempo, más bien en los múltiples tiempos concedidos a la vida humana y entiende que su tiempo propio no es sólo el tiempo histórico, el tiempo sucesivo de la conciencia; sino que hay otro tiempo –situado en una cierta atemporalidad y del que la forma-sueño nos da la medida exacta– donde la memoria se convierte en nodriza del pensamiento al procurarle, a través de los símbolos, imágenes privilegiadas de lo real. “De ahí que el pasado puro comience en un punto vacío que es lo que Ortega jamás ha visto. Desde ese punto fuera de la vida es desde donde únicamente se puede pensar. [...] Hay que pensar desde un punto fuera de toda historia, lo que a Ortega le sería absolutamente inconcebible”¹⁸. En el prólogo de “Hacia un saber sobre el alma”, vuelve a subrayar la distancia dentro siempre de la proximidad: “Aunque haya recorrido mi pensamiento lugares donde el de Ortega no aceptaba entrar, yo me considero su discípula”¹⁹. Esos lugares que tienen su origen en el sentir y en el sentir del tiempo, son los de esos saberes del alma que ella tempranamente reclamó, creyéndose aún dentro de la Razón Vital en su escrito de juventud “Hacia un saber sobre el alma”. Son los lugares que son a la vez fuente y centro del sentir. Uno de ellos es el amor, otro, la muerte. Finalmente en *Notas de un método*, Zambrano señala de forma clara la diferente concepción entre un proyecto de hombre surgido del sentir y aquel que propugnaba Ortega: “Al orteguiano *el hombre ha de hacerse su propia vida* se respondería que ha de ir cobrando su ser en su vida y que la vida debe ser identificada; el ser despertado, siempre en forma intermitente, y el pensar vivificado y viviente”²⁰.

El interés del texto que presentamos, publicado en 1983²¹, consiste en comprobar cómo en el momento en que Zambrano estaba a punto de señalar con claridad los elementos que acabarán separando su filosofía de la de su maestro,

¹⁷ M. ZAMBRANO, *El sueño creador*, ob. cit., p.107.

¹⁸ M. ZAMBRANO, *Los sueños y el tiempo*. Madrid: Siruela, 1992, p 144.

¹⁹ M. ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza, 1986, p.13.

²⁰ M. ZAMBRANO, *Notas de un método*. Madrid: Mondadori, 1989, p. 23.

²¹ M. ZAMBRANO, “José Ortega y Gasset en la memoria. Conversión-Revelación”, *Ínsula*, 440-441 (julio-agosto de 1983), pp. 1-7. Este texto, según investigaciones de Gabriele BLUNDO CANTO, “¿Un díptico de María Zambrano? Ortega y Croce”, *Pasajes*, 13 (invierno de 2004), pp. 77-86, y “María Zambrano y Benedetto Croce, filósofos de la ciudad” (en prensa), constituiría el resultado de la reelaboración por parte de Zambrano de las páginas finales de un manuscrito de los años 70, archivado en la Fundación María Zambrano bajo el epígrafe M-270, “Para Ortega y Croce”. Dicho manuscrito, privado de esta última parte, que la editora considera un borrador del artículo de 1983, fue publicado por *Revista de Occidente*, 276 (mayo de 2004), con el título “La razón que se busca”, bajo edición de Mercedes Gómez Blesa.

se ve obligada a dar a la luz un escrito que certifica una deuda que no es fruto de “nostálgica memoria”. ¿Qué deuda es la que Zambrano subraya? Precisamente la que fundamenta la tesis que presentamos y que ya hemos adelantado: que si bien su reflexión busca ya desde los años treinta su propio camino atendiendo a una exigencia interior, dicha reflexión sigue hundiendo sus raíces en categorías orteguianas. Una deuda que, si bien Zambrano no ha reconocido de forma explícita, se halla latente, como ya hemos apuntado, en la mayoría de sus principales textos y se hace presencia reveladora en este texto tardío. Zambrano ya sabe en 1983 que en la Razón Histórica el destino se ha agazapado en la circunstancia, como pasado y como presente. Pero ella no se resigna y quiere despertar a esa Dulcinea convertida en imagen exclusiva de nuestra indigencia. Zambrano quiere convertir la circunstancia en órbita de un centro, ese centro personal que sólo puede lograrse radicalizando otra de las categorías básicas de la concepción orteguiana de la vida humana, la idea de conversión como ruptura producida por el encuentro del hombre consigo mismo. Es el acatamiento del destino propio, de la íntima vocación que procura autenticidad a nuestra vida y que, según Zambrano, sólo puede adentrarse en nosotros por el camino de la revelación, la única senda para salvar y vivificar la circunstancia, convirtiéndola en horizonte.

Las categorías de conversión y revelación se convierten en este texto en el soporte profundo de su vinculación con el pensamiento de Ortega. No es una elección caprichosa. Sabemos que, desde 1933 en “Señal de vida” hasta 1987 en “A modo de autobiografía”, ella reconoce el magisterio de Ortega en torno a una categoría fundamental que encontró en *Meditaciones del Quijote* y que se hace revelación a raíz de un paseo con el maestro en 1936. El pensamiento de Ortega es un saber de transformación y por ello ella se considerará siempre su discípula. Volvemos pues a la palabra clave: conversión, y a la frase de Ortega que da pie a este pequeño artículo, llamado por ella misma, “relato” que no es fruto de nostálgica memoria: “España lo que necesita ahora es una conversión”.

Es este un término que aparece con cierta frecuencia en la obra orteguiana. La conversión sería en sus propias palabras: “un súbito cambio del centro de gravedad en un alma que hasta entonces gravitaba en torno a un ideal y de pronto se polariza íntegramente hacia otro, acaso opuesto”²². Dicho cambio no es fruto de ningún misterio sino del carácter relacional de lo real. Siendo propio de la realidad presentar perspectivas diferentes según el punto de vista, las distintas caras que nos presenta la realidad, se nos aparecen a veces como una transfiguración de ésta, dando lugar al fenómeno de la conversión. Pero si la

²² J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983, tomo VI, “Teoría de Andalucía”, p. 123. En adelante se citan: VI, 123.

conversión presupone el abandono de una perspectiva falsa sobre la realidad por otra verdadera, ¿cómo se produce este cambio? ¿cómo sabemos cuál es el rostro verdadero de lo real? Mediante el ensimismamiento, nos responde el filósofo: “la conversión no es sino ensimismamiento, volver en sí, coincidir con uno mismo”²³. Ortega como vemos, fiel a su idea sobre el yo, no recurre para justificar la conversión a ninguna forma de revelación, sino a la claridad de las ideas que el hombre consigue cuando sabe abstraerse de la presión de la circunstancia y se queda a solas consigo mismo. Y es que en la mayoría de sus escritos la palabra revelación va unida a una experiencia religiosa ya superada por la conquista de la razón y con ella, del territorio de lo propiamente humano. Es en *En torno a Galileo*, donde Ortega formula claramente que el fenómeno de la revelación no sólo es un error, un extremismo del cristianismo, sino una dejación del esfuerzo de ser hombre fruto del abandono que supone la fe en Dios. “En la revelación el hombre no pone más que su buen deseo, el resto lo pone Dios”. “Este extraño modo de conocimiento en que no es el hombre quien va a buscar la verdad y apoderarse de ella, sino al revés, la verdad quien va a buscar al hombre y apoderarse de él. Inundarlo, penetrarlo, transirlo, es la fe, la fe divina”²⁴. Y para Ortega la filosofía es opuesta a la teología. La filosofía habla de lo que es y de lo que no es, según los exclusivos criterios de la razón humana. Es en este sentido una teoría de problemas, al contrario de la teología que es una doctrina de salvación. Pocos años después sin embargo en “La historia como sistema”, reconoce que hay muchos tipos de revelación. No sólo la ligada a la fe cristiana.

“Hay revelación siempre que el hombre se siente en contacto con una realidad distinta de él. No importa cuál sea ésta, con tal de que nos aparezca absolutamente realidad y no mera idea nuestra sobre una realidad, presunción e imaginación de ella”²⁵. Ortega en este escrito en el que urge a una nueva revelación del hombre: “el hombre necesita una revelación”, se ve ya obligado a buscar un cauce para el fenómeno al margen de la fe religiosa. El camino es de nuevo el ensimismamiento que Ortega considera el honor de nuestra especie y aquello que nos diferencia del mundo animal. La capacidad de reclusión del hombre en su interioridad es el distintivo diferencial de lo humano, pero dicha interioridad está para Ortega construida fundamentalmente por ideas, entendidas de forma vital como un plan de ataque frente a las circunstancias. Ortega se ve obligado sin embargo a introducir distinciones en el mundo de las ideas para no caer en el idealismo y distingue entre aquellas ideas que surgen

²³ *En torno a Galileo*, V, 116.

²⁴ *Ibidem*, pp. 120 y 127.

²⁵ *Historia como sistema*, VI, 45.

de nuestra invención –idealismo– y aquellas otras que descubren una realidad trascendente. Y la única realidad trascendente que encuentra Ortega, capaz de salvar al hombre de su subjetivismo es la historia, “mi vivir en la historia”.

Zambrano no puede desconocer esta concepción de las ideas de conversión y revelación que defiende su maestro y que apuntalan su razón histórica, pero ella, fiel ya a una forma de conocimiento que no sólo depende de la inteligencia –y por tanto de la literalidad de los enunciados– aprecia en las palabras de Ortega algo más que las palabras. Todo ese conjunto de sensaciones y percepciones que abre en nosotros el encuentro con una imagen privilegiada de lo real. El paseo por los alrededores de Madrid un mes de mayo de 1936, con su maestro Ortega y dos o tres discípulos más jóvenes, ha dejado en la memoria de Zambrano una de esas imágenes de lo real que encuentran su acomodo natural en los sueños y que trascienden la desmemoria y el olvido: “La memoria sepulcro cae dejando paso al leve palpitir de la imagen de vida entre los escombros de la memoria”.

Todo se armonizó en esa imagen para lograr la unidad de una revelación: la hermosura de la tarde serena en la que el tiempo más que transcurrir, fluía; la llanura convertida en pura extensión; y la figura del maestro golpeando una roca con el bastón y diciendo: “España lo que necesita es una conversión”. La mirada del maestro, que ya convirtió el desierto en horizonte, transfiguró la roca en símbolo de la aridez de la tierra, de su resistencia pasiva. Por un instante fue Rea, la madre primera a la espera de Cronos, liberador de la vida sumida en la inercia. Y entonces las palabras del maestro adquieren para Zambrano el tono de una revelación. Si la vida es también un hecho dado y su característica primera es la pasividad, ¿no deberá la vida para fluir en libertad y liberarse de su inercia, ser convertida y sostenida por el hombre? La realidad es resistencia, según ha dicho Ortega, reflexiona la discípula, pero si la vida es asimismo realidad y además radical, no deberá el hombre encontrar una forma para vencer su resistencia?, ¿y esa forma no será la necesidad perentoria de conversión que toda vida padece? Y la vida al encontrar mediante la conversión su razón congénita ¿no liberará a las circunstancias de ser mera resistencia, convirtiéndolas en horizonte, en órbita sostenida por el centro de la persona?

Cuando el discurrir de la historia se detiene en la esfinge de una imagen privilegiada, en este caso el enigma de que toda vida está necesitada de conversión, la conversión no puede ser sino fruto de la revelación, nos dice Zambrano, del hallazgo del argumento último de la persona.

No puede ser más clara Zambrano al reconocer la inspiración que Ortega ejerció sobre sus reflexiones. Nunca la abandonó la imagen del maestro y siempre supo encontrar en sus palabras más verdaderas el camino para desarrollar sus propias y más íntimas.

MARÍA ZAMBRANO

José Ortega y Gasset en la memoria

Conversión - Revelación

*La "conversión" es entonces revelación.
Por creerlo así, doy este relato,
que nada tiene de nostálgica memoria.*

Ginebra, Mayo de 1983

Existen en toda vida instantes privilegiados, que son los que hacen de esa vida una vida, la vida de alguien, y no sólo de uno. Han de existir en todos los hombres, sin duda alguna, pero no siempre se dan a conocer; instantes reveladores que queden ocultos o envueltos en el tiempo, asomando apenas el rostro sumergido, como está este nuestro tiempo visible, y así los instantes reveladores permanecen enmudecidos por su peso, por la riqueza de su sustancia, por esa sustancia que desde siempre se nos aparece incompatible con el tiempo, con todas las dimensiones del tiempo. Instantes que si se sustantivan por la vida son de vida. Por ellos, la vida se presenta de por sí, dando su sustancia.

Son, así, instantes en los cuales la persona consigue una entera presencia, y el que los recibe goza de su tiempo, de un tiempo que, sin dejarle fuera del fluir temporal, entra en el campo de lo inolvidable, en una rara memoria que trasciende todas las zonas de la desmemoria y del olvido. Son así *únicos*, y si se trata de un maestro o de alguien en quien se ha creído un guía, la imagen indeleble suele ser de un gran simplicidad; en tanto que ello es posible, *póstuma*: un gesto que parece vaya o esté ya borrándose, y que no se borra, una palabra que tiembla en el aire, levemente, y que se sostiene por su fijeza compacta, sino que desfallece y se enciende desde ella misma, incoercible y alada; se diría que el

polo opuesto de los “actos conmemorativos”, sugiriendo así que todo lo conmemorativo esté condenado a la demolición. La memoria sepulcro cae dejando paso al leve palpar de la imagen de vida entre los escombros de la memoria. Y la imagen privilegiada reaparecerá en cada época de la vida, en los trances de la personal historia, iluminando pasado y presente, abriendo por su sola presencia un tiempo inédito, al par íntimo e histórico, y por cada uno de ellos y por la unión de los dos, indeleble.

Uno de estos instantes privilegiados se me dio en una tarde del mes de mayo de 1936: Don José –que ahora no acierto a llamarle de otro modo– nos había invitado a dos o tres de sus discípulos más jóvenes a dar un paseo con él por los alrededores de Madrid. Era una hermosa tarde del mes de mayo, tal como se dice en tantos romances clásicos, tanto que puede parecer literaria invención; más era así realmente, privilegiado desde el principio, por esta identidad entre expresión arquetípica y la realidad no buscada. Todo fluía, no pasaba, según el dicho heraclitano; fluía la tarde y su hermosura, fluía también el ir en compañía, no tan habitual, del Maestro; sí, era don José, él mismo, él en persona, sin esfuerzo. Fluía la conversación lentamente; se producían algunos silencios que no llegaban a cristalizarse; antes bien, era como si en ellos acabase disolviéndose toda angustia inadecuada, una de esas angustias que acechan la hermosura y la transparencia. Bien es verdad que con don José la angustia resultaba siempre vencida, sin tiempo para instalarse.

El automóvil avanzaba en la tarde impecablemente serena. El lugar elegido por él de antemano, uno de los más desolados eriales que se extienden, uno tras otro, al Este de Madrid. Nos adentramos en aquel desierto a la caída de la tarde. La carretera lamía algunas rocas peladas, sin un solo hilo de hierba; de uno y otro lado, la llanura no era más que una pura extensión. En lontananza, Vicálvaro se distinguía apenas. Descendimos del coche para dar algunos pasos a pie, justamente allí, en aquella estepa que nada podía haber retenido del fluir de la historia. Antes bien, sugería ser el lugar donde toda historia, antes de nacer, sería ya pulverizada, asimilada por el planeta.

Precedido de alguna palabra que no acierto a recordar, se abrió un largo silencio. Don José dejaba correr su mirada repetidamente sobre aquel desierto que él sabía convertía en horizonte mirándolo. Después, dando algunos pasos hacia la roca, que en ese momento se nos apareció, que se erguía aislada como un ser, la golpeó varias veces con su bastón, como queriendo hacer saltar de ella el agua; y volviéndose, mirándonos en ese momento a nosotros, dijo: “Lo que España necesita ahora es una conversión”. La imagen de don José en el desierto de Vicálvaro, al pie de la roca, con aquellos pocos discípulos que tan enteramente lo escuchaban, tal como si fuese al par el primero y el último día, se asemejaba a ciertas imágenes de los sueños, *imágenes reales*, que se dan, se-

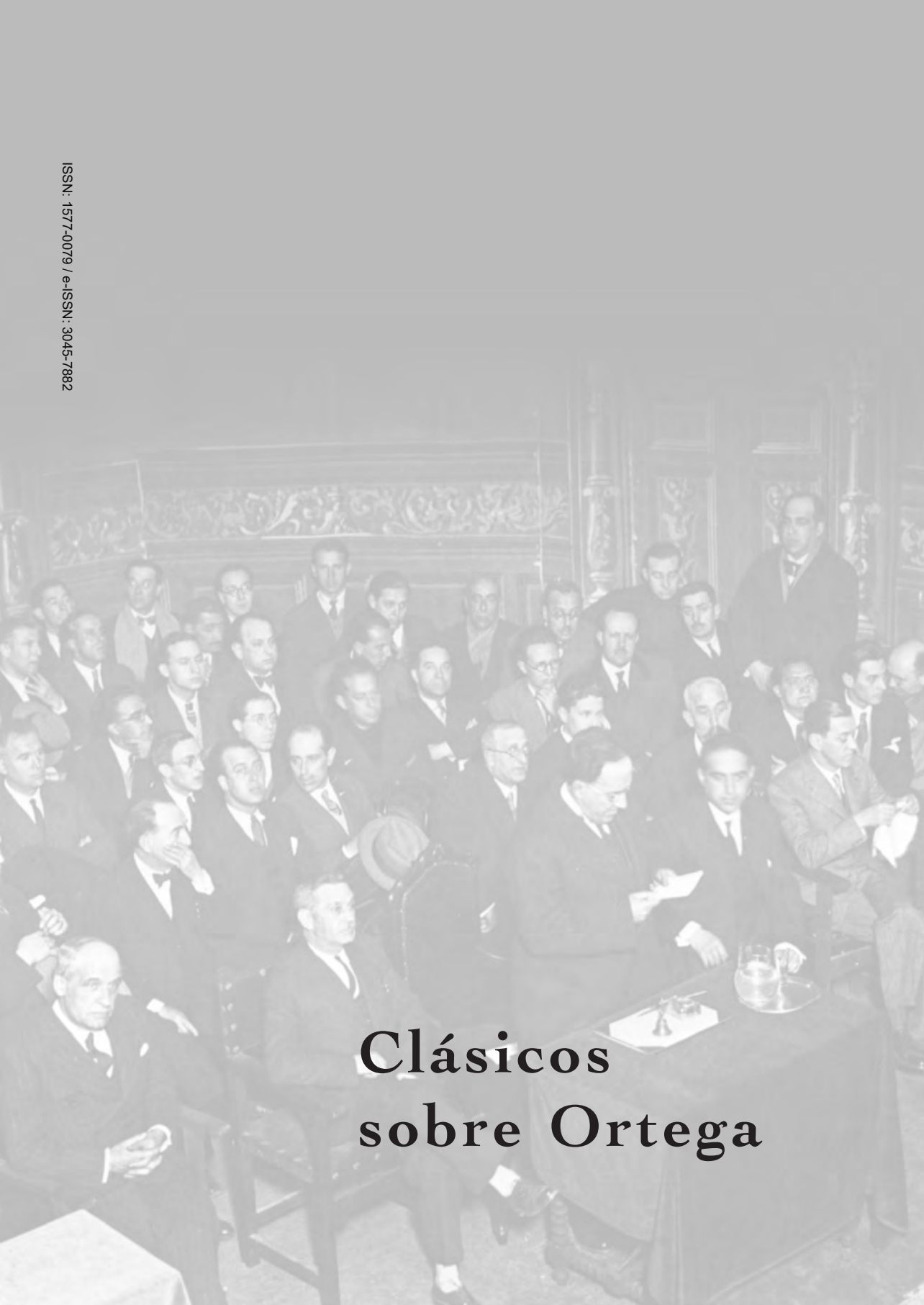
gún nuestras modestas investigaciones sobre los sueños y el tiempo, en los sueños de la persona, no en los sueños de la psique, conductores de la finalidad-destino, que todo ser humano puede tener, sin duda, mas que solamente en algunos se revelan; cifra de una vocación que no siempre el llamado por ella conoce, que pueden acompañarlo toda la vida sin dar la cara, escondiéndose, soslayándose, como seres que tiemblan ante el cerco de la llamada realidad; sueños póstumos, en verdad; la persona ve, y aun se da a ver, trascendiéndose; y es que al mirar no importa qué hacía nacer de ella el horizonte, la situaba en su horizonte. Y, así, el objeto no llega a oponerse al sujeto, ni la realidad a lo ideal; la abstracción no se levanta interponiéndose, y la circunstancia se hace imagen de un orbe, es destello de una órbita, y puede fluir sin desvanecerse, y aun apagarse sin perderse. Todo llega y nada se pierde.

Lo que en aquel lugar aparecía transfigurado en horizonte por la mirada del filósofo era no ya un desierto sino la aridez de la tierra; la resistencia pasiva de la piedra, la quietud de la tierra muda, sin asomo de rumor, ese rumor que anuncia la presencia balbuciente del verbo; la oscuridad no existía, pues que nada ni nadie se ocultaba. La ciudad de Vicálvaro, a lo lejos, tampoco aparecía ni se celaba. Mas ahora era ya un ahora determinado, un tiempo cualitativo que brotó como agua de manantial de la roca; y la misma roca aparecía sufriendo su cerrazón, su imposibilidad de salir de sí derramando sus secretas riquezas.

Si alguien entre aquellos presentes hubiera tenido memoria mitológica en libertad, habría distinguido en ella la Madre Primera, la esposa de Urano en espera ya de la liberación de Cronos, el Tiempo, potencia cósmica, mediador primero, liberador de la vida sumida en la inercia. La inercia se ha despertado padeciéndose, padeciendo su propia transcendencia como un ser, en camino ya de dar lugar a ese ser que en grado eminente padece su propia transcendencia.

En la filosofía de Ortega y Gasset, la realidad se manifiesta inequívocamente en la “resistencia”. Mas también dijo que “la vida es la realidad radical”. ¿No deberá, pues, la vida, “realidad dada”, convertirse, ser convertida, para que por fin aparezca su razón congénita, esa su razón oculta y prisionera que, al revelarse, la consentirá fluir en libertad entre las circunstancias convertidas a su vez en horizonte y ser así esa “realidad radical que se hace a sí misma” zarza ardiente de inextinguible transcendencia, sostenida, padecida por el hombre, sujeto viviente?

El correr de la historia se posa en algunos lugares del Planeta como un enigma, como una esfinge en este caso de la necesidad perentoria de esta conversión. La “conversión” es entonces revelación. Por creerlo así, doy este relato, que nada tiene de nostálgica memoria.



Clásicos sobre Ortega

< Antonio Machado presentando la "Agrupación al Servicio de la República" en el teatro Juan Bravo de Segovia junto a José Ortega y Gasset, Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala. (Foto: Alfonso)

Antonio Machado presenta las Meditaciones del Quijote

Introducción de **José Lasaga Medina**

ORCID: 0000-0001-8825-9874

*Mis ojos en el espejo
son ojos ciegos que miran
los ojos con que los veo*

Abel Martín

I

Sabemos por la carta, fechada en Baeza a 14 de septiembre de 1914, en que Machado acusa recibo a Ortega de su envío de un ejemplar de *Meditaciones del Quijote*, que el poeta ya lo estaba leyendo y preparaba una reseña para la revista *La Lectura*¹: “Cuando recibí el ejemplar que me dedica, hacía ya muchos días que meditaba, a mi vez sobre su hermoso libro...”². Había salido éste de la imprenta en junio de 1914, sin tiempo para distribuirlo pues el verano, aquellos largos veranos que duraban acaso más de tres meses, se echaba encima.

Señalan los biógrafos de Antonio Machado que su afición a leer y estudiar filosofía se acentuó con su llegada a Baeza, procedente de la Soria en que había perdido a su amada Leonor Izquierdo. Antes, hacia 1911, había seguido en el Colegio de Francia, en París, cursos con Bedier y Bergson. Sea azar, sea necesidad, el caso es que en 1912, el año de sus instalación en la pequeña ciudad jienense, comienza la correspondencia entre Machado y Ortega. No es nume-

¹ Aparecería en el año XV, tomo primero, 1915, pp. 52-64, y la reproducimos en este número.

² Carta a José Ortega y Gasset, fechada en Baeza, 14-9-1914, en *II Prosas completas*. Madrid: Espasa-Calpe-Fundación Antonio Machado, 1989, p. 1556. En lo sucesivo citaremos esta edición por *Prosas*, seguido del número de página.

Cómo citar este artículo:

Lasaga, J. (2004). Antonio Machado presenta las “Meditaciones del Quijote”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (8/9), 267-275.
<https://doi.org/10.63487/reo.691>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 8/9. 2004
mayo y noviembre



rosa ni significativa. Aunque el poeta (1875-1939) es ocho años mayor que el filósofo (1883-1955), aquél adopta ante éste un tono respetuoso y de reconocimiento –le trata de maestro– que incluso le lleva a sospechar ironía³. Pero probablemente la admiración era genuina y compartida por otros miembros de las dos generaciones de literatos (la del Novetayocho y la de Catorce) con las que se trataba, que veían en el “joven profesor” formado en Alemania no sólo una buena cabeza para la filosofía y una excelente pluma, sino ciertas virtudes poco frecuentes: valentía para decir lo que pensaba, pureza de intenciones, un gesto nuevo, como señalará precisamente Machado en una breve nota: “Ortega representa a mi entender [...] un gesto nuevo: el gesto meditativo; es el hombre que hace ademán de meditar. Este es un estilo, y el estilo es el ademán del hombre”⁴.

Machado leía las cosas que iba publicando Ortega. El motivo de muchas de las cartas es precisamente el dar noticia de la llegada o de la lectura de los escritos de Ortega. Menciona, por ejemplo, el “Ensayo de estética a manera de prólogo” que apareció el mismo año que *Meditaciones*, al frente de un poemario (*El pasajero*) de Moreno Villa. Después llegaron los dos primeros *Espectadores* y antes, en 1913, hay una alusión a unas “Meditaciones de El Escorial” que Ortega convertiría luego en unas conferencias dictadas en el Ateneo de Madrid en 1915⁵. Ortega había dedicado un comentario a los poemas de Machado, “Los versos de Antonio Machado”⁶, motivado por la publicación de *Campos de Castilla* (1912). Comienza por formular su neta preferencia por la poesía de Antonio sobre la de su hermano Manuel. Si éste “rima los versos con el aventajado tacón”, la de aquél le parece “casta, densa y simbólica” (I, 570). Ortega reconoce al gran poeta que ha roto con la poesía de funcionario, tan del gusto de la Restauración, en la estela de la renovación “técnica” propiciada por Ru-

³ En la respuesta de Machado (20-7-1912) se lee: “Crea, sin embargo, que no he sido irónico con V. La palabra maestro es para mí muy sagrada y nunca la empleo en forma equívoca. Al llamarle *maestro* le digo hoy lo que, acaso, le llamen a V. mañana, cuando haya dejado de serlo. Si maestro es el que influye en el alma del prójimo, no es cosa tan reñida con la juventud que no pueda decirse de un joven” (*Prosas*, ob. cit., pp. 1514-1515).

⁴ El texto pertenece a un escrito titulado “Sobre Ortega y Gasset”. Los anotadores no dan indicación alguna de publicación o procedencia del mismo y lo fechan, con dudas, en 1916 (*Prosas*, ob. cit., p. 1585).

⁵ La primera publicación con éste título es un artículo en *El Imparcial* (1909). Pero la más importante y extensa se basa en las conferencias del Ateneo, dadas a principios de 1915, a las que sigue su publicación en la revista *España*. La alusión de Machado quizá se explique porque ese año había reeditado Ortega el artículo de *El Imparcial* en *La Prensa* de Buenos Aires.

⁶ El texto apareció en los *Lunes de El Imparcial* el 22-VII-1912. Fue recogido por el propio Ortega en la selección que hizo de sus escritos juveniles en *Personas, obras, cosas* (1916). Damos la referencia de *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983: I, 570-574.

bén Darío y en la espiritual de Unamuno. Es claro que le ha impresionado el lirismo a la vez íntimo y evocador de realidades que alcanza Machado en *Campos de Castilla*.

Por su parte, Antonio Machado escribió un poema⁷, que junto con la reseña que aquí presentamos y la breve nota ya citada, forman el conjunto de lo que el poeta escribió sobre el filósofo.

Ortega contó siempre con Machado en sus iniciativas culturales, desde el homenaje a Azorín en los jardines de Aranjuez y las colaboraciones en las publicaciones de su influencia (sobre todo, *España y Revista de Occidente*), hasta su adhesión a la “Liga de educación política española”, como no podía ser de otra forma en alguien que se había educado en la Institución Libre de Enseñanza y su entusiasta y esperanzada lectura de *Vieja y nueva política*⁸. El paso del tiempo y acaso diferencias estéticas y políticas crecientes fueron separando a los dos escritores. Valverde señala que la lectura de *La deshumanización del arte* no agradó a Machado⁹. Aún los encontramos juntos –¿por última vez?– en el acto de presentación en sociedad de la Agrupación al servicio de la República, fundada poco antes por Ortega, Marañón y Pérez de Ayala, que se realiza en Segovia. Machado es el anfitrión encargado de introducir a los conferenciantes. Su brevedad invita a citar aquellas palabras: “La revolución no consiste en vol-

⁷ Recopilado en *Elogios* y titulado “Al joven meditador José Ortega y Gasset” (*I. Poesías completas*. Madrid: Espasa Calpe-Fundación Antonio Machado, p. 588). Según refiere Oreste Macrí en nota al poema, éste debió su inspiración a la *Meditación de El Escorial* recién aparecida en *España*, como hemos señalado en nota anterior. En efecto, el ensayo de Ortega se inicia con una “Introducción sobre lo que es un paisaje” y el evocado es el de las montañas del Guadarrama de que habla Machado en los versos 5-8. La misteriosa alusión de los versos finales, a que “Felipe austero [...] asome a ver la nueva arquitectura, / y bendiga la prole de Lutero”, remite a la idea central del ensayo: la filosofía idealista alemana (Kant, Fichte) interpreta, en última instancia, el mundo desde una concepción de la voluntad (razón práctica) que conduce al esfuerzo puro, al fracaso y a la melancolía. El Escorial y don Quijote, productos esenciales de la espiritualidad española, coinciden con las formas del idealismo protestante. La filosofía de Ortega se presenta entonces como una crítica y superación de ambas tradiciones. *Meditación de El Escorial* fue recogida parcialmente en *El Espectador* VI (1927), II, pp. 553-560.

⁸ Véase la extensa carta del 18 de mayo de 1914, en la que comenta el “Folleto” con el texto de la conferencia que acaba de recibir. Asimismo véase la carta a Manuel García Morente (21-10-1913) en que acusa recibo del documento de la Liga para la Educación Política Española. (*Prosas*, ob. cit., 1552 y 1545, respectivamente).

⁹ “Antonio Machado era personalmente muy devoto de Ortega (sobre todo hasta *Nuevas canciones*): en 1925, en sus reflexiones sobre la lírica, discrepa de la estética de la «deshumanización», aunque hace constar, quizá diplomáticamente, que Ortega no se compromete con ella, sino que acaso la expone como fenómeno del tiempo”. Cf. José María VALVERDE, “Introducción” a *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*. Madrid: Castalia, 1971, p. 18. La diplomacia era innecesaria si es que Machado había leído correctamente y Ortega no se identifica con la posición estética analizada; otra es que saludara, por saludable, el fin o el comienzo del fin de las estéticas post-románticas.

verse loco y lanzarse a levantar barricadas. Es algo menos violento, pero mucho más grave. Rota la continuidad evolutiva de nuestra historia, sólo cabe saltar hacia el mañana, y para ello se requiere el concurso de mentalidades creadoras, porque, sin ellas, la revolución es catástrofe. Saludamos a estos tres hombres del orden, un orden nuevo" (*Prosas*, ob. cit., p. 1798).

II

En su lectura de *Meditaciones del Quijote*, Machado va a lo esencial, que halla en las dos primeras de las tres partes que componen el breve texto: la carta-prólogo "Al lector" y la "Meditación preliminar". Familiarizado con los escritos de Ortega, según hemos visto, conocería algunas de las ideas de la última, la "Meditación primera", que, en efecto, fue la redactada en primer lugar. El amor spinoziano como clave de la actitud filosófica, del que deriva la comprensión como imperativo moral, la crítica al utilitarismo, tema importante en la obra del poeta, sobre todo en las reflexiones aforísticas referidas a su apócrifo Juan de Mairena, la erudición y Cervantes son los objetos que centran la atención del lector poeta. Quizá los comentarios que dedica a los tres primeros asuntos hayan tomado, con el paso del tiempo, un cierto tono de "obra muerta", de que hablan los arquitectos. No así el motivo de Cervantes, que hace vibrar inmediatamente la pluma de Machado, como si al llegar a ese punto hubiera sentido un cierto cosquilleo y exclamado: "aquí tengo yo algo que decir".

Del amor spinoziano transformado en conexión universal que "salva" a las cosas, destaca Machado la nota novedosa: se habla aquí de un conocer que es un construir conceptual, "compresión de las cosas [...] en firme estructura esencial". Y resume esta dimensión de la obra con la precisa y curiosa expresión de "erotismo gnóstico-constructivo". De la crítica de Ortega a la posición moral utilitaria, que con el paso del tiempo Machado hará suya bajo el nombre de "pragmatismo", destaca que en el clima que lo concibió, Inglaterra, no es necesariamente perverso. Pero que trasplantado a "este sombrío catolicismo español, para quien la vida es un mal, un delito, una porquería" nada rendirá sino que "al punto la idea de utilidad se disminuye y encanalla". El rechazo, un poco brutal, de Ortega a la erudición es constatado por Machado sin convicción, aunque admite que la idea de conocimiento de *Meditaciones* se opone al trabajo del erudito que al cabo no puede amar las cosas sobre las que "se desoja y destapaña".

Machado dedica dos terceras partes de su reseña a hablar del *Quijote*. Al menos por dos razones: porque es un tema absolutamente suyo y porque no ignora que la pregunta por el libro de Cervantes conduce al centro secreto del libro. De principio, Machado se desentiende en apariencia de la obra que pre-

senta y despliega sus opiniones acerca del *Quijote*. Pero se trata de una táctica para llegar al punto en que piensa que topará con la idea esencial: “El Quijote sigue siendo un misterio”, afirma Machado y se pregunta: ¿Es una obra de burlas o de veras? ¿Es lo misterioso el contenido del libro, el perfil de los personajes, o el autor mismo y su poética, su mirada sobre la realidad? Se trata de las mismas preguntas que formula Ortega. Que Machado ha comprendido a fondo los implícitos del libro lo prueba el hecho de que a la ironía que Ortega introduce con la pregunta de su maestro de Marburgo, Hermann Cohen: ¿es el *Quijote* una bufonada?¹⁰, una burla, y, de serlo, ¿quién se burla de quién, qué razón de ser tiene el ridículo?, el poeta responde con otra pregunta: “¿por qué lanzó Cervantes su héroe a las fieras de la risa?”, pregunta con la que descubre el tapado de la ironía: el verdadero destinatario polémico de esas meditaciones, Miguel de Unamuno¹¹. En efecto, Machado, amigo y admirador del rector de Salamanca, no ignora que el dispositivo crítico y analítico de *Meditaciones del Quijote* se puede resumir en una pregunta: ¿dónde está el misterio, en el quijotismo del libro o en el del personaje? Ortega, el “modernista”, el defensor de la ciencia europea, el importador de filosofías germanas, defiende aquí que se trata de buscar por el libro a Cervantes: “Si supiéramos con evidencia en qué consiste el estilo de Cervantes, la manera cervantina de acercarse a las cosas, lo tendríamos todo logrado” (I, 363). La revitalización de una cultura –y el problema español es un problema cultural– depende de dar con su estilo. Probablemente Ortega había aprendido esto de Unamuno. Por ello cuando éste publicó *El sentimiento trágico...* cambió sus planes y transformó ese primer libro en el que trabajaba desde 1911, un ensayo sobre los géneros literarios como formas de vida, en conexión con un estudio sobre las novelas de Baroja, en la reflexión sobre Cervantes que conocemos. Unamuno no es citado pero su sombra trasparece en muchos lugares. Por ejemplo: “Los errores a que ha llevado considerar aisladamente a Don Quijote son verdaderamente grotescos. Unos [...] nos proponen que no seamos Quijotes; y otros, según la moda más reciente, nos invitan a una existencia absurda, llena de ademanes congestionados

¹⁰ La cita completa dice: “¿Es, por ventura, el Don Quijote sólo una bufonada?”, tomada de *Ethik des reinen willens*, p. 487. Ortega la pone como *motto* al frente de la “Meditación preliminar” (I, 329)

¹¹ Sin duda que Machado está, en cuanto a la textura de su pensamiento y obra, más cerca del “espiritual” Unamuno que del “intelectual” Ortega. Así lo reconoce, por ejemplo, en un apunte autobiográfico (1913). “Admiro a Costa, pero mi maestro es Unamuno”. Y en la carta a éste, en que le acusa recibo de *El sentimiento trágico...* le dice: “¡Cuántas veces he leído su soberbio libro *Del sentimiento trágico en los hombres y en los pueblos!*! Por cierto que los filósofos de profesión, parece que no han reparado en él. Es, no obstante, una obra fundamental, tan española, tan nuestra que, a partir de ella, se puede hablar de una filosofía española...”. (*Prosas*, ob. cit., 1525 y 1558-1559, respectivamente).

dos" (I, 326). Antonio Machado no ignoró la alusión. Trae a colación el texto fundacional del quijotismo cultura unamuniano: *La vida de don Quijote y Sancho*, del que cita intencionadamente: "¿Qué me importa lo que Cervantes quiso o no quiso poner allí y lo que realmente puso? Lo vivo es lo que yo allí descubro... Quise allí rastrear nuestra filosofía". Machado no tuerce en la liza. Se limita a constatar que no es precisamente éste el propósito de Ortega. Tampoco le hace injusticia pues a base de algunas largas citas ofrece al lector la posibilidad de comprender la finalidad de la meditación orteguiana. No basta con la voluntad que se propone ser esto y aquello si no va dirigida por una cultura de integración que haga llegar a ser los ideales que sueña la voluntad. La integración cervantina (lo real se presenta como suma de perspectivas) y el "realismo" fenomenológico que Ortega acababa de descubrir y que comenzaba a alejarle de las grandes ideaciones neokantianas eran, en última instancia, las comprensiones a que invitaba aquel libro de gesto meditativo.

III

Antonio Machado fue un poeta comprometido antes que con las palabras, con las realidades a que éstas remitían, a la vida humana en su condición temporal. Esa razón profunda es suficiente para explicar la vertiente filosófica que contiene su obra, hasta el punto de desbordar de sus poemas y expresarse en una prosa ensayística de notable riqueza literaria e ideativa. Una historia de la filosofía española del siglo XX habrá de hacer hueco, junto a los textos de Unamuno, Ortega, Zubiri, Zambrano, a los de Machado, d'Ors, etc.

Como es sabido el libro de mayor calado filosófico de la obra de Machado no va firmado por él sino por uno de sus apócrifos, Juan de Mairena, cuyas ideas y evidencias filosóficas son a su vez endosadas a Abel Martín, su maestro. La fecha tardía de publicación –1936, recogiendo las apariciones en periódicos de dos años antes– indica que estamos frente a pensamientos bien decantados y meditados por el poeta. No hay un cuerpo sistemático de ideas en estas secciones que oscilan desde la breve de un aforismo al ensayo corto de varias páginas, pero hay mucha filosofía y de alta calidad.

La conocidísima definición de poesía de Machado, "palabra en el tiempo", sirve para engastar sobre ella las preocupaciones filosóficas de Machado (o sus apócrifos). Para Mairena la filosofía ha de aprenderse como retórica y después como metafísica. El guiño a los sofistas es patente y reiterada su admiración hacia Protágoras, de cuyo humanismo se hace eco en varias ocasiones. Sócrates y Platón están igualmente presentes en estos fragmentos de reflexión, guiados por dos actitudes que encierran la clave de la forma en que la entendió

Machado: la ironía y el escepticismo¹². La escena originaria de la filosofía, allí donde todo amigo de mirar las cosas y dar razones sobre ellas ha de volver, es Sócrates hablando por las calles de Atenas. Mairena, *toute proportion gardée*, hace lo mismo: dialoga con sus muchachos en una clase gratuita y voluntaria de Retórica, inversión ensoñada, presumo, de las obligatorias que el profesor de francés había de impartir para ganarse la vida. Por la palabra al pensamiento. La enseñanza más reiterada de este maestro sin pretensiones reza: no es posible pensar bien sin hablar bien. Así, la retórica es practicada como propedéutica, una preparación para la metafísica, esto es, para el saber filosófico que se enfrenta con las aporías insalvables de la realidad humana. Y la principal fuente de esas aporías es para Mairena, el tiempo. El tiempo, el ser que no es y la nada que es, el movimiento y su quietud, la identidad imposible, la imposibilidad de instalar marcas fijas en el río de Heráclito¹³ son algunas de las aporías que gusta Mairena discutir con sus muchachos, rescatando algunas ideas de las enseñanzas de su maestro Abel Martín y de su libro fundamental, *La esencial heterogeneidad del ser*, cuyo título es más preciso y descriptivo de las ideas de Machado de lo que podría pensarse¹⁴.

Es aventurado decidir si hay en Machado algo así como una idea central, un núcleo sistemático que permita situarle en el concierto filosófico de su tiempo. Probablemente la adscripción menos errónea sería el ver sus reflexiones enmarcadas en lo que se da en llamar “Filosofías de la vida”, lo que apunta a un cierto contacto con Ortega. Valverde señala que en el plano estilístico la prosa machadiana se mueve en la estela de Ortega, d’Ors y Gómez de la Serna entre otros, pero no menciona ningún posible vínculo filosófico. Desde luego la presencia de Unamuno, Nietzsche y Scheler es más obvia que la del filósofo madrileño. Pero no conviene olvidar que algunos de los pensadores más importantes en las reflexiones de Mairena lo son también para las de Ortega. Me refiero a Platón, Kant, al Leibniz del que parte la metafísica especular de Abel

¹² En *Juan de Mairena* póstumo (1937-1939) se dice: “[...]que no os abandone ese *minimum* de precaución y de ironía, sin la cual todo filosofar es una preocupación superflua” (*Prosas*, ob. cit., p. 2366). Respecto del escepticismo, se trata a la vez de una convicción filosófica de fondo —la textura de la realidad y de la conciencia humana no nos permiten conocer el ser—, y de prudencia metódica. Para la primera véase en XXIII el párrafo que comienza “Vivimos en un mundo esencialmente apócrifo...”. Y para la segunda: “La inseguridad, la incertidumbre, la desconfianza, son acaso nuestras únicas verdades” (*Prosas*, ob. cit., p. 1998 y p. 2096, respectivamente).

¹³ “Las formas lógicas no son nunca pontones anclados en el río de Heráclito, sino ondas de su misma corriente” (*Prosas*, ob. cit., p. 2033).

¹⁴ Me refiero a la preocupación reiterada por pensar la diferencia, o como el prefiere decir con vocablo de moda (ahora), la alteridad. Si bien la creencia dominante de la metafísica occidental es que lo otro no existe, resulta que “lo otro no se deja eliminar: subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes”. Y concluye que la *otredad* es la enfermedad que padece lo *uno* (*Prosas*, ob. cit., p. 1917).

Martín, y al ya mencionado Nietzsche. Aristóteles, Descartes y Husserl, fundamentales para Ortega están prácticamente ausentes de la reflexión machadiana¹⁵. Pero hay algunas coincidencias entre ambos pensares que indican que los algunos años de leer Machado a Ortega habrían dejado algo así como un sustrato teórico que aflora acá y allá, sobre todo en los temas de metafísica y antropología, no así en las cuestiones prácticas del arte y la política. También hay en Machado una vena teológica que está ausente en Ortega, aunque se trata de una teología nada dogmática y, como todo lo demás, pasada por el tamiz de la ironía. Un ejemplo. Comentando una observación de Spinoza exclama Mairena: “Los grandes filósofos son los bufones de la divinidad” (*Provas*, ob. cit., p. 1917).

Entre los puntos de coincidencia, mencionaré, por ejemplo, la crítica de Abel Martín al *cogito* cartesiano en que hace notar que es más bien verdad la inversa: “existo luego pienso”¹⁶. Ortega define su filosofía como un “cartesianismo de la vida” basándose en una observación prácticamente idéntica¹⁷. También mencionaré la preocupación de Mairena por las creencias, tema que resulta decisivo en la filosofía de la razón histórica orteguiana, expresión que no le va mal a un pensar que, como el de Machado, habla de la historicidad radical del ser y toma el tiempo como una de las dimensiones fundamentales de lo real. Finalmente, la imagen que se hacen de lo humano el filósofo y el poeta tiene puntos de contacto, aunque no terminan de ser idénticas. Coinciden en considerar lo humano como esa especie de “realidad radical” que sirve de asiento a toda reflexión. Es el motivo protagórico del hombre como medida de las cosas, pero en una perspectiva más crítica y desencantada que no les permite valorar lo humano como modelo ejemplar, como lo hicieran el Humanismo o la Ilustración. Para Ortega y Machado se trata de pensar lo humano no sólo como poder sino también y sobre todo como límite. Mairena lo dice muy bien: “el hombre es la medida que se mide a sí misma o que pretende medir las cosas al medirse a sí misma”. Y añade “pobre hijo ciego del que todo lo ve” (*Provas*, ob. cit., p. 2114), evocando en esta metáfora la idea que Ortega pone como carácter central de la vida humana: el ser contingente, la indigencia de la condición humana y de todo cuanto hay. Pero hay una pequeña diferencia que bien me-

¹⁵ Heidegger aparece en *Juan de Mairena póstumo* (1937-1939), en una de las entradas más extensas. Se advierte que la lectura de *Ser y tiempo* fue importante para Machado, antes porque corroboraba algunas de sus intuiciones filosóficas centrales que por la originalidad de los contenidos. Cf. *Provas*, ob. cit., pp. 2360-2368.

¹⁶ Cf. *Provas*, ob. cit., pp. 1957 y 2030.

¹⁷ Véase, entre otros lugares: “Es decir, que [...] del cartesianismo del *Cogito ergo sum*, del *Existo porque pienso* [...] nace renaciendo el cartesianismo de la vida, una de cuyas tesis fundamentales suena así: «Pienso porque existo»” (XII, 194).

rece ser comentada porque es de alcance. Machado ve al hombre como valioso en sí mismo, “no he dudado nunca de la dignidad del hombre”, un hombre “nunca tendrá valor más alto que el de ser hombre” (*Ibid.*); Ortega piensa la vida humana como ámbito vacío de valor que es menester llenar por el esfuerzo y el acierto. El hombre no vale sino por lo que es capaz de realizar en su vida.

De *Meditaciones del Quijote* hubo de quedar para los apócrifos filósofos de Machado la impresión de que pensar es amar las cosas y amarlas es darles un sentido, ponerlas en la corriente de relaciones que permiten al hombre ciego iluminar un poco su circunstancia.

ANTONIO MACHADO

Las Meditaciones del Quijote

de José Ortega y Gasset

José Ortega y Gasset, en sus *Meditaciones del Quijote*, recientemente publicadas, comienza por una declaración de fe platónica, “Amor es un divino arquitecto, que vino al mundo –según Platón– a fin de que el universo viva en conexión”. Cabe preguntarse si nuestro afán de comprender es una actividad amorosa. La pregunta, en efecto, se ha formulado muchas veces y acaso constituya un tema de eterna controversia. Este que llamó Spinoza *amor intelectualis* se ha reputado también, recientemente, algo contradictorio. No importa. Si amar las cosas no es comprenderlas, siempre será establecer con ellas una relación de intimidad. De todos modos, parece que el problema del conocer –y no de conocer por conocer, ni el de conocer para vivir, sino para construir– es el que preocupa y apasiona al joven maestro. Una preocupación arquitectónica es, a mi entender, la característica de Ortega Gasset.

Dejemos que el propio Ortega nos explique su sentir: “...el amor nos liga a las cosas, aunque sea pasajeraamente. ¿Qué carácter nuevo sobreviene a una cosa, cuando amamos a una mujer, cuando amamos la ciencia, cuando amamos la patria? Y antes que otra nota hallamos esta: que aquello que decimos amar se nos presenta como algo imprescindible. Es decir, que no podemos vivir sin ello, que no podemos admitir una vida donde nosotros existiéramos y lo amado no, que lo consideramos como una parte de nosotros mismos. Hay, pues, en el amor

una ampliación de la individualidad que absorbe otras cosas dentro de ésta, que las funde con nosotros. Tal ligamen y compenetración nos hace interesarnos profundamente en las propiedades de lo amado. Lo vemos entero, se nos revela en todo su valor. Entonces vemos que lo amado es, a su vez, parte de otra cosa que necesitamos de ella, que está ligado a ella. Imprescindible para lo amado, se hace también imprescindible para nosotros. De este modo va ligando el amor cosa a cosa (*el amor construye por el conocimiento, es decir, elevándonos a la comprensión de las cosas*), y todo a nosotros en firme estructura esencial". Lejos estamos —quizás no mucho— de aquel amor a que se refería Santo Tomás cuando decía: "Es muy poco lo que el entendimiento puede alcanzar y mucho lo que la voluntad puede amar". La actividad de amar que Ortega Gasset nos recomienda es un ardiente afán de comprensión. Que el amor, en suma, nos induzca a comprender, y esta comprensión amorosa nos revelará la íntima arquitectura del universo. Este erotismo gnóstico-constructivo es la filosofía de Ortega Gasset.

Más adelante dice Ortega: "Pero, en reverencia del ideal moral, es preciso que combatamos sus mayores enemigos, que son las moralidades perversas. Y en mi entender —y no sólo en el mío— lo son todas las morales utilitarias". En efecto, las morales utilitarias son perversas y, especialmente, cuando se las trasplanta a climas morales donde el subsuelo les es hostil. Y digo esto, porque la moral utilitaria de origen anglo-sajón ha sido entre ingleses perfectamente compatible con las más nobles actividades del espíritu y con las empresas más heroicas de la energía humana. Es evidente que los ingleses —definidores del utilitarismo— se caracterizan por una tendencia práctica, por un deseo de apreciar justamente los hechos y, sobre todo, de sacar de ellos el mejor y más lato partido. Pero no olvidemos que el parto espiritual de ese mismo pueblo es la Biblia, es decir, el libro religioso, y al par, el libro humano por excelencia. La religiosidad inglesa —tan sana y tan erguida— ha contribuido en mucho —en mucho más que un Jeremías Bentham— a hacer de ese pueblo de mercaderes, de poetas y de predicadores, el único pueblo capaz de comprender y de sentir plenamente la estrecha relación que puede existir entre la idea de utilidad y la de finalidad humana. Pero elevad este utilitarismo inglés, profundamente religioso, a un pueblo de intelectuales epicúreos... Degradados los fines ¿qué dignidad alcanzarán los medios? Ponedlo enfrente de este sombrío catolicismo español, para quien la vida es un mal, un delito, una porquería, y veréis cómo al punto la idea de utilidad se disminuye y encanalla. Perversas son, en efecto, las morales utilitarias, por insinceras, cuando son adoptadas por pueblos que no pueden sentirlas. De todos modos, yo señalo esta enemiga de Ortega Gasset a las morales utilitarias, para indicar al mismo tiempo otra característica de Ortega Gasset. Para Ortega Gasset, como para todos cuantos tenemos un fondo de educación kantiana, la idea de utilidad y la de moral son perfectamente antagónicas, si bien no somos tan unilaterales

que nos neguemos a comprender las razones que se nos pudieran argüir en contra y aún pretendamos anticiparnos a ellas. La moral es para nosotros aquel conjunto de victorias que a lo largo del tiempo ha obtenido el hombre sobre la utilidad, es decir, sobre lo inmediato e incompleto, sobre todo aquello que tiende a *desuniversalizarnos* o desintegrarnos de nuestro propio universo.

Ortega Gasset, consecuente con su propio pensar, nos dice que no se opone en su alma la comprensión a la moral. “Se opone a la moral perversa la moral integral, para quien es la comprensión un claro y primario deber”. Y añade: “Merced a él –a este deber primario– crece indefinidamente nuestro radio de cordialidad, y, en consecuencia, nuestras probabilidades de ser justos. Hay en el afán de comprender concentrada toda una actitud religiosa. Y, por mi parte, he de confesar que, a la mañana, cuando me levanto, recito una brevísima plegaria, vieja de miles de años, un versillo del Rid-Veda, que contiene unas pocas palabras: «Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento». Nada podemos añadir a estas líneas, que definen con sobrada elocuencia el pensamiento capital de Ortega Gasset.

Pero sigamos con el prólogo de *Meditaciones del Quijote*. Considero –habla el prologuista– “que es la Filosofía la ciencia general del amor; dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión. Tanto, que se hace en ella patente un matiz de diferencia entre el comprender y el mero saber. ¡Sabemos tantas cosas que no comprendemos!”. Y añade después: “La Filosofía es idealmente lo contrario de la noticia, de la erudición”. Sí, esto es corriente. Y no pretendo yo contribuir al descrédito en boga de la erudición. La erudición es muy respetable y hasta necesaria. Lo intolerable es que se nos quiera hacer creer que no hay otra forma de cultura que el saber erudito. El erudito es un rebuscador y aportador de materiales científicos a quien se ha estimado en España con exceso, tal vez por lo poco que abunda, acaso también porque, no obstante esta escasez, haya sido él durante largo tiempo el genuino representante de nuestra cultura en un campo yermo de toda Filosofía. Pero siempre será inadmisibles que este benemérito obrero del edificio cultural pretenda hombrarse con un posible arquitecto, y mucho más que se erija en portero del templo para impedir el libre acceso a los fieles, guardándose las llaves en su bolsillo.

Sí, ha habido en España una tendencia –contra la cual hoy sanamente se reacciona– a desdeñar toda otra forma de cultura que el saber erudito, noticioso y libresco. Y con harta frecuencia reparamos en que muchos pretensos eruditos, que desprecian beociamente a cuantos ponen un poco de fantasía en sus escritos, son gentes, entre otras cosas, de muy escasa lectura¹. Por lo demás, se

¹ Claro está que la erudición representada por hombres del talento poético o de la cultura filológica de un Rodríguez Marín ó de un padre Cejador, será siempre venerable.

ha tomado demasiado en serio aquella ironía, de origen frailuno, con que se pretende denigrar todo lo vivo y espontáneo, de: *Fulano, como Fray Gerundio, ahorcó los libros para meterse a predicador*. Como si el ideal fuese lo contrario: ahorcar al predicador para meterse a libro. Ciertamente que la frase proverbial de: *buena es la erudición, sobre todo para el que no tiene otra cosa*, es otra ironía que envuelve una injusticia. Pero no la invirtamos si no queremos incurrir en mayor desafuero. Para Ortega Gasset la Filosofía, esta su filosofía de amor y de íntima comprensión, se opone a la erudición. Me parece que era esto a lo que íbamos. Conforme con Ortega Gasset. Tal vez sea ese el martirio del erudito, no poder amar ni aún siquiera aquellas obras sobre las cuales se desoja y despestaña. Y no pudiendo amarlas tampoco puede comprenderlas. De acuerdo otra vez, y vamos a otra cosa.

“En las *Meditaciones del Quijote* intento —dice Ortega Gasset— hacer un estudio del quijotismo. Pero hay en esta palabra un equívoco. Mi quijotismo no tiene nada que ver con la mercancía bajo tal nombre ostentada en el mercado. Don Quijote puede significar dos cosas muy distintas: *Don Quijote* es un libro y Don Quijote es un personaje de ese libro. Generalmente lo que en bueno o en mal sentido se entiende por quijotismo, es el quijotismo del personaje. Estos ensayos investigan el quijotismo del libro”. He aquí un nuevo *point de repère* que nos promete Ortega en su prólogo. “No podemos —continúa el prologuista— entender al individuo sino a través de su especie. Las cosas reales están hechas de materia o de energía, pero las cosas artísticas, como el personaje Don Quijote, son de una substancia llamada estilo. Cada objeto estético es individuación de un protoplasma-estilo. Así, el individuo Don Quijote es un individuo de la especie Cervantes”.

Permítaseme, a título de español, decir lo poco que tengo pensado sobre el *Quijote* para volver luego, tras un leve rodeo, a justificar este punto de vista de Ortega Gasset. Para mí, el *Quijote* es, en primer término, un libro español; en segundo término, un problema apenas planteado o, si queréis, un misterio. Fue Cervantes, ante todo, un gran pescador de lenguaje, de lenguaje vivo, hablado y escrito; a grandes redadas aprisionó Cervantes enorme cantidad de lengua hecha, es decir, que contenía ya una expresión acabada de la mentalidad de un pueblo. El material con que Cervantes trabaja, el elemento simple de su obra, no es el vocablo, sino el refrán, el proverbio, la frase hecha, el donaire, la anécdota, el modismo, el lugar corriente, la lengua popular, en suma, incluyendo en ella la cultura media de Universidades y Seminarios. Con dificultad encontraréis en el *Quijote* una ocurrencia original, un pensamiento que lleve la mella del alma de su autor. A primera vista parece que Cervantes se ahorra el trabajo de pensar. Deja que la lengua de los arrieros y de los bachilleres, de los pastores y de los soldados, de los golillas, de los buhoneros y vagabundos piensen por

él. Desde este punto de vista, el *Quijote* viene a ser como la enciclopedia del sentido común español, contenida en la lengua española de principios del siglo XVII. No es la cazarería de Sancho ni la locura de Don Quijote lo que nos asombra y abrumba en la lectura del libro inmortal, sino la estupenda discreción de ambos. Con esta primera y superficial visión del *Quijote* bien se puede decir que la característica de Cervantes es el *buen sentido*. Don Quijote y Sancho son dos encantadores charlatanes, que derrochan conceptos como el pródigo su riqueza y se recrean en la fácil sabiduría que fluye de los labios. Hay cierta elocuencia en *ambos*, cierta complacencia en la verbosidad que revela la falta de esfuerzo mental, la ausencia de reflexión, la alegría de disparar con pólvora ajena, si se me permite la frase. Jamás descubriréis ni en Don Quijote ni en Sancho el esfuerzo para calcar fielmente la línea sinuosa del propio sentimiento. ¿Para qué este esfuerzo? A una anécdota se contesta con otra, a un concepto con el contrario, contra dos refranes hay siempre a mano otros dos, una sentencia se refuta con otra. Cervantes es, en este primer plano de su obra, la antítesis de Teresa de Ávila. En la Santa, lo rico no es el lenguaje, sino lo que pretende expresarse con él; la materia con que labora Teresa es su propia alma; la materia cervantina es el alma española, objetivada ya en la lengua de su siglo. Es en vano buscar a Cervantes, rebuscando en su léxico, con un criterio filológico o meramente lógico y gramatical. Cervantes no aparece entonces por ninguna parte –y esto ha creado el equívoco cervantino–, sino la mentalidad *omnibus* de la España de su tiempo.

Pero la lengua hablada en España, con su castizo contenido mental, es la materia en que Cervantes ha trabajado, no su obra; como una estatua no es la piedra en la cual se la ha escupido, sino las líneas ideales que en el mármol fue trazando un cincel. Hombres muy sutiles –Gracián, por ejemplo– desdeñaron el *Quijote* porque, sin duda, no vieron la obra, sino su materia bruta. No es, ciertamente, en la vida de Cervantes, en sus andanzas de pretendiente despreciado, de soldado sin fortuna o de mísero alcahalero, donde es preciso buscar el secreto del *Quijote*; pero no es tampoco en su *libro*, entendiendo por tal el abundante caudal de castizos lugares comunes de que está formado. El *Quijote* es preciso verlo, abarcarlo con una visión mental, representárnoslo, para darnos cuenta de la obra cervantina, y formularnos esta pregunta: ¿Qué hizo Cervantes con la lengua española en ese monumento único que se llama el *Quijote*? No se pregunta lo que haya pretendido hacer. La obra de un poeta desborda y supera infinitamente su propósito. Cervantes, acaso, pretendió no más que poner en ridículo los libros de caballerías, empresa al alcance de un Pérez Zúñiga de su tiempo; propósito trivialísimo, muy propio de un ingenio de tercer orden, que nos da, tal vez, la medida del valor en que Cervantes se tasaba a sí mismo al comenzar su obra. Ciertamente que la mezquindad del propósito inicial

contribuirá a mantener el equívoco cervantino. Pero aquí se pregunta por lo que hizo Cervantes en su libro, y esta interrogación no contestada forma parte, a su vez, de la inmortalidad del *Quijote*.

El *Quijote* sigue siendo un misterio. ¿Es *Don Quijote* sólo una bufonada?, como pregunta Cohen. ¿Por qué lanzó Cervantes su héroe a las fieras de la risa? ¿Es Cervantes el que se ríe? Y ¿de qué se ríe Cervantes?, como pregunta Ortega Gasset. ¿En qué estriba lo cómico cervantino?, pregunto yo. Como libro de burla y entretenimiento, parece que el *Quijote* tuvo un éxito inmediato. La España del tiempo de Cervantes rió a mandíbula batiente del pobre hidalgo aporreado. El *Quijote* ha ganado con el tiempo en profundidad, en complejidad, en significación; pero, indudablemente, ha ido empobreciendo en *comiciñad*. Yo he pretendido poner a prueba la *comiciñad* actual del *Quijote*, y he encontrado que el *Quijote* apenas hace hoy reír a nadie. Acaso estamos mucho más lejos de lo que se cree de la España del tiempo de Cervantes. Lo cómico quijotesco es un problema de reconstitución de un estado social que no se ha abordado todavía. *Azorín* señaló con profundo acierto cuánto dista nuestra sensibilidad de hoy de la contemporánea de Cervantes. Pero no basta un cambio de sensibilidad para explicarnos el fenómeno anotado. Es muy posible que los hombres del siglo XVII encontrasen a Don Quijote mucho más absurdo que lo juzgamos nosotros. Es muy posible lo contrario, y que la risa de entonces fuese risa cordial, basada en simpatía; esa risa que olvida Bergson en su ensayo sobre lo cómico, y que es, no obstante, eterna. Lo cierto es que nosotros no hemos hecho sino reaccionar contra lo cómico quijotesco, hasta casi borrarlo, encerrando la figura del héroe en un perfil tan serio, que a todo puede incitarnos menos a risa. Cabe preguntarse si la España de Cervantes y si el mismo Cervantes estaban más lejos del ideal caballeresco que lo estamos nosotros, hombres del siglo XIX, para encontrar a Don Quijote mucho más absurdo que a nuestros ojos aparece. Cabe pensar lo contrario. ¿Eran, acaso, aquellos españoles hombres tan atentos a la realidad inmediata, que perdonasen menos que nosotros la confusión de un gigante con un molino? Con el ridículo se pretende castigar, corregir al menos. ¿Y por qué se castigaba a Don Quijote con el ridículo? ¿Porque era capaz de acometer gigantes? ¿Acaso porque, no existiendo los gigantes, tampoco hay derecho a imaginarlos? ¿Porque, por existir los gigantes, precisamente, no hay derecho a confundirlos con los molinos? De todo esto nada nos dicen los investigadores cervantinos.

El *Quijote* triunfa en nuestro ánimo, como todas las obras eternas, más por el recuerdo y por la evocación de su lectura que por la lectura misma. Necesitamos crearle una lejanía interna, representárnoslo, rememorarlo más bien, como a las grandes montañas, una lejanía espacial para percibir las en su totalidad. En el retablo de nuestra mente son Don Quijote y Sancho únicos,

originales, tienen una silueta propia, allí es donde cabalgan y conversan, allí donde se realizan, donde viven. Comentaristas, anotadores, eruditos, filólogos, críticos de épocas distintas y de gustos diversos, caerán, como bandada de estorninos en olivar, sobre el libro eterno, para picar en él y arrancarle a pedacitos su secreto único. Es en vano. Nosotros comprendemos que la obra cervantina queda intacta, aunque sobre ella lluevan Clemencines de punta. Estos ávidos, beneméritos obreros de la crítica literaria, no pueden llegar sino a esta conclusión: hay catedrales que están construidas con la misma piedra con que se adoquinan las calles; *ergo*, con una catedral se puede pavimentar un pueblo. Sin embargo, los adoquines no serán nunca catedrales. Un crítico de arte, examinando las piedras del Partenón a través de una lupa, nada puede decirnos del Partenón. Nada, o casi nada, nos han revelado del *Quijote* sus comentaristas españoles. ¿Quiere esto decir que sus trabajos sean inútiles? No; bajo otros aspectos son interesantes, instructivos. Merced a ellos aprendemos el significado de muchos vocablos que no conocíamos y que enturbiaban nuestra lectura; formas gramaticales en desuso nos recuerdan cuánto ha evolucionado la sintaxis española; por ellos también sabemos determinar las mil alusiones, no siempre claras, a la literatura de la época, etc., etc.

Ahora bien: del *Quijote* que triunfa del propio libro de Cervantes, como una catedral, de los bloques de piedra con que está construida; de ese *Quijote* que vive con nosotros, enriqueciendo nuestra substancia espiritual, se escribió, por primera vez en España, en aquella *Vida de Don Quijote y Sancho*, de D. Miguel de Unamuno, obra amorosa y agresiva, que valió el Centenario del libro inmortal. Merced a ella fue derribado el estrecho recinto de cartón piedra que los cervantófilos de hasta entonces habían levantado en torno al *Quijote*. El egregio ex rector de Salamanca libertó a Don *Quijote*, no sólo de sus rencorosos y mezquinos comentaristas, sino del propio libro en que yacía encantado². “Escribí aquel libro –dice Unamuno– contra cervantistas y eruditos para hacer obra de vida de lo que era y sigue siendo para los más literatura. ¿Qué me importa lo que Cervantes quiso o no quiso poner allí y lo que realmente puso? Lo vivo es lo que yo allí descubro, pusiéralo o no Cervantes, lo que yo aquí pongo y sobrepongo y sotopongo y lo que allí ponemos todos. Quise allí rastrear nuestra filosofía”. En suma, Unamuno nos dio su *Quijote* en aquel libro admirable. Ortega pudiera darnos el *suyo* en estas *Meditaciones*. Pero ¿es esto lo que Ortega pretende? No es éste, precisamente, su propósito.

“La figura de Don *Quijote* –habla Ortega Gasset–, planteada en medio de la obra como una antena que recoge todas las alusiones, ha atraído la atención exclusivamente, en perjuicio del resto de ella y, en consecuencia del personaje

² *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos.*

mismo. Ciertamente; con un poco de amor y otro poco de modestia –sin ambas cosas, no– podría componerse una parodia sutil de los *Nombres de Cristo*, aquel lindo libro de simbolización románica que fue urdiendo Fr. Luis con teológica voluptuosidad en el huerto de La Flecha. Podría escribirse unos *Nombres de Don Quijote*. Porque, en cierto modo, es Don Quijote la parodia triste de un Cristo más divino y sereno: es él un Cristo gótico, macerado en angustias modernas; un Cristo ridículo de nuestro barrio, creado por una imaginación dolorida, que perdió su inocencia y su voluntad y anda buscando otras nuevas. Cuando se reúnen unos cuantos españoles sensibilizados por la miseria ideal de su pasado, la sordidez de su presente y la arce hostilidad de su provenir, desciende entre ellos Don Quijote, y el calor fundente de su fisonomía disparatada compagina aquellos corazones dispersos, los ensarta como en un hilo espiritual, los nacionaliza, poniendo tras sus amarguras personales un comunal dolor étnico. «Siempre que estéis juntos –murmuraba Jesús– me tendréis entre vosotros». Sí; Don Quijote surge entre nosotros, españoles, del fondo de nuestras almas: siempre que interrogamos nuestro destino, es nuestro fantasma familiar. Pero Don Quijote y Sancho, en nuestra mente, cabalgan y conversan sobre el plano manchego como en los buenos días en que Cervantes los lanzó a la aventura. Y nosotros quisiéramos que interrumpiesen su diálogo y que nos hablasen, que nos dijese algo de lo que piensan mientras conversan y cabalgan. Quisiéramos sorprender sus monólogos, y si ellos no saben su propio secreto, que nos revelen, al menos, las remotas estrellas que orientan su camino.

Y añade Ortega Gasset: “Sin embargo, los errores a que ha llevado considerar aisladamente a Don Quijote son verdaderamente grotescos. Unos, con encantadora previsión, nos proponen que no seamos Quijotes; otros, según la moda más reciente, nos invitan a una existencia absurda, llena de ademanes congestionados. Para unos y para otros, por lo visto, Cervantes no ha existido. Pues a poner nuestro ánimo más allá de ese dualismo vino sobre la tierra Cervantes”.

Ahora bien, Ortega Gasset vuelve al libro de Cervantes. Pero Ortega Gasset no viene del campo de la erudición, sino del de la filosofía. Por este motivo, el libro de Cervantes ha de tener para él muy distinta significación que para sus anotadores y apostillistas. Para Ortega Gasset la obra cervantina es un lugar obligado para nuestra atención; allí encontraremos los elementos ideológicos que nos permitan intentar una génesis del personaje inmortal. “Conviene –dice Ortega– que, haciendo un esfuerzo, distraigamos la vista de Don Quijote, y vertiéndola sobre el resto de la obra, ganemos en su vasta superficie una noción más amplia y clara del estilo cervantino, de quien es el *Quijote* sólo una condensación particular. Éste es para mí el verdadero quijotismo; el de Cervantes, no es el de Don Quijote. Y no el de Cervantes en sus Baños de Argel;

no en su vida, sino en su libro". Ciertamente. El alma de Cervantes tiene la expresión máxima y más noble en su obra, no en los tráfigos y peripecias de su vida, en los mil accidentes que fue el azar tramando en su camino; en su obra buscaremos al Cervantes que ideó el *Quijote*, no al que cobró alcabalas y sufrió cautividad en Argel y hambre en muchos sitios. En este Cervantes que su obra y su estilo pueden revelarnos, en este Cervantes esencial y creador está, a su vez, la substancia quijotesca que comunica con nosotros a través de los siglos en la forma de un hidalgo manchego, a quien los libros de caballerías trastornaron el seso.

Es esto, a mi juicio, lo que propone Ortega Gasset. Es evidente que el Quijote vive en nuestras almas y de ellas se alienta. Caben diversas concepciones del *Quijote*, según los espíritus que lo reflejen. El Quijote de un Heine, de un Turgueneff o de un Miguel de Unamuno son Quijotes muy bellos, y no son el mismo; son, sin duda, más verdaderos que los Quijotes de sus comentaristas eruditos; pero no olvidemos la fuente originaria, el *Quijote* cervantino, el quijotismo de Cervantes. Éste es el que trata de investigar Ortega en estas sus *Meditaciones del Quijote*.

La Lectura, 1915

LA RAZÓN HISTÓRICA COMO RESPUESTA AL IDEALISMO DE LA MODERNIDAD

LASAGA MEDINA, José: *José Ortega y Gasset (1883-1995). Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003. 196 p.

JAVIER SAN MARTÍN

ORCID: 0000-0003-4786-6605

Hacía unos años que José Lasaga nos había obsequiado con un librito que, con sus menos de cien páginas, nos daba una magnífica introducción a la obra y vida del filósofo madrileño Ortega y Gasset. En el Instituto Ortega lo asumieron como el “orteguilla” que sus alumnos debían leer para hacerse con los rudimentos del pensamiento del filósofo del que toma su nombre. Ese “orteguilla”, al cabo de unos pocos años, se ha convertido en este espléndido libro, en el que de una manera ágil, con voluntad de estilo y claridad de ideas, se hace uno con lo sustancial de la vida y del pensamiento de Ortega y Gasset.

La bibliografía sobre Ortega es inmensa, además de unos años a esta parte, está creciendo de una manera

asombrosa. Por los años sesenta o setenta se diría que el filósofo madrileño ya no nos servía a las jóvenes generaciones españolas, y que sobre él ya casi todo estaba dicho y escrito. Sin embargo, algunas nuevas publicaciones, entre ellas quizás la más importante, la publicación que Soledad Ortega hizo de las cartas del joven Ortega, fueron decisivas para profundizar en él y darnos una visión que hasta entonces no podía ser conocida. Luego las ediciones críticas que han empezado a aparecer nos descubren matices antes ignorados. La intertextualidad de libros como *Meditaciones del Quijote* nos abre nuevas perspectivas. En resumen, se puede decir que desde mitades de los ochenta Ortega se ha convertido de nuevo en un punto de encuentro para el ejercicio filosófico de muchos estudiantes y profesionales de la filosofía.

José Lasaga hizo su tesis doctoral sobre Ortega a principios de los noventa. Vivió ya en esa nueva actitud respecto a Ortega. Además se tomó en serio eso

Cómo citar este artículo:

San Martín, J. (2004). La razón histórica como respuesta al idealismo de la modernidad. Reseña de "José Ortega y Gasset (1883-1995). Vida y Filosofía" de José Lasaga Medina. *Revista de Estudios Orteguianos*, (8/9), 287-295.

<https://doi.org/10.63487/reo.692>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 8/9. 2004
mayo y noviembre

de que la filosofía de Ortega está directamente orientada a la práctica, a la ética, por más que Ortega no hubiera escrito ese tratado de ética que anunció en su curso de 1929 *Qué es filosofía*. Pero la insistencia de Ortega en la vocación de las personas, en la necesidad de ser uno mismo, de cumplir su misión y destino para ello, le hizo ver un Ortega que se adentra en los meandros de la cultura y sus malformaciones. Los males de la cultura provienen de alguna radical enfermedad de la Modernidad. Por eso es tan importante para J. Lasaga estudiar los símbolos de la Modernidad, de ahí su magnífico libro sobre Don Juan, un curioso modelo de la Modernidad.

José Lasaga lleva escritos una buena serie de textos sobre Ortega, relacionados con los temas que acabo de mencionar, pero esas contribuciones parciales no eran porque no tuviera una visión más amplia, o del conjunto de la obra de Ortega. El libro que comento es el ensayo de exponer esa visión de conjunto sobre Ortega. El libro, ampliación aparente del "orteguilla", parece escrito con la misma facilidad con la que se lee. Da la sensación de que va de sí, que en él se sigue una trama, diríamos, de normal desarrollo. Sin embargo en el libro hay mucha filosofía interpretativa, mucha comprensión de Ortega, y mucha asimilación de lo que se viene diciendo sobre Ortega desde los años ochenta por los que se dedican a esa tarea, entre ellos el propio Lasaga.

Digo esto porque el libro asume una perspectiva sobre Ortega que puede resultar obvia, pero que no lo ha sido hasta hace poco. Se suele decir que Ortega

es un filósofo circunstancial, que piensa en y para las circunstancias. No lo voy a negar, pero tampoco es tan sencillo saber con precisión qué significa eso. Pues bien, podríamos decir que lo primero que nos ofrece el libro de Lasaga es tomarse eso en serio. Porque la circunstancia del joven Ortega, que estudia en Alemania, vuelve a España, se vuelve a ir ya casado, vuelve con un hijo, y a ejercer su cátedra, ¿cómo va a ser la misma que la del Ortega de los años veinte, consagrado, con un intenso contacto con la Argentina; o la del Ortega de la Agrupación al Servicio de la República; o la del Ortega del exilio, primero del exilio argentino, y luego del exilio portugués; y por fin, del Ortega preterido y silenciado en su país pero buscado y triunfante en Europa y los EE.UU. de América? La diversidad de las circunstancias de Ortega impone un ritmo de vida muy diferente según los momentos. La filosofía de Ortega, si es un pensamiento circunstancial, ha de responder a estas diversas circunstancias.

El libro de José Lasaga tiene siempre presente estas diversas circunstancias de Ortega. El título mismo del libro se lo impone. En realidad el libro es una introducción al pensamiento de Ortega, pero éste no puede hacerse, en el caso de Ortega mucho menos, al margen de su vida, lo mismo que su vida no podría ser narrada al margen de su pensamiento. Vida y filosofía en Ortega están tan mezcladas, que prescindir de cualquiera de esas dos variables llevaría a imposibilitar dar cuenta de cualquiera de ellas. De ahí los capítulos mismos del libro, nada azarosos sino resultado de tomarse en serio el dicho orteguiano de que yo soy yo y

mis circunstancias; por supuesto, también, que si no las salvo no me salvo yo. Por eso hay que tomarse en serio dónde está Ortega en cada momento, y quien es él en ese momento, sólo así conoceremos al filósofo Ortega.

Con este aparentemente sencillo sistema, Pepe (para los amigos) Lasaga nos da una periodización del pensamiento de Ortega que, aparentemente clara, no ha sido asumida tan fácilmente. Ahora ya nos puede resultar sencilla

y muy didáctica. En ella, sin embargo, hay momentos de diversa intensidad y de diversa contribución al pensamiento. Así el libro consta de siete capítulos, que siguen de modo bastante ajustado las diversas circunstancias de la vida de Ortega. Yo introduciría entre ellos una estructura superior, agrupándolos en una tabla de tres partes con una introducción (cap. I), y otra (cap. IV) como de corte entre las dos primeras (cap. II y III) y la tercera (caps. VI y VII).

Introd.	I Parte 1913-1928	Logro de su nivel filosófico 1929/1930	II Parte 1931/1936	III Parte 1936/1955
Cap. I mocedad	Periodo de primera madurez Caps. II y III	2º. Viaje a Argentina <i>Qué es filosofía</i> <i>La rebelión de las masas</i> Cap. IV	1.- Actuación política 2.- 2ª. navegación Cap. V	1.- Exilio y Argentina 2.- Escritos de Lisboa y conferencias en Europa Caps. VI y VII

El primer capítulo, el dedicado a la juventud, es un capítulo breve que describe muy bien el ambiente en que Ortega vio la luz y que, asumiendo los descubrimientos de Noé Massó, muestra bien a las claras lo que representa la nueva interpretación de Ortega. Hasta hace unos años, el famoso libro de Fernando Salmerón, *Las mocedades de Ortega*, era el referente absoluto para hablar de esa época de Ortega. Desde la publicación ya aludida de Soledad Ortega tenemos muchos datos que convierten ese libro en muy superado. La investigación más importante es la de Noé Massó, Pepe Lasaga la asume y nos da del Ortega juvenil una visión rápida, pero muy atina-

da. Al volver de Alemania con el hijo que allí ha nacido al matrimonio Ortega-Spottorno, Ortega ya madura su método, con su vocación ¿política?, ¿filosófica? No cree Lasaga que la vocación de Ortega fuera la política como pensaba Gaos, aunque también es difícil decirlo a la luz de la presencia que la política tuvo siempre en Ortega.

De la mocedad pasamos a lo que yo considero la primera parte y que sería la primera madurez de Ortega, de la que proceden textos clave y de bella factura. Esa madurez coincide en Ortega con la formulación de los primeros pilares de su filosofía, la filosofía como salvación, y que P. Lasaga lleva hasta

1922, es decir desde los 30 años hasta los 39. Ahora hablaríamos de “jóvenes filósofos”. En esa época Ortega era y aparentaba ser un respetable profesor. La foto de Ortega en el Escorial, en 1915 (p. 40) aparece como un Resines de cuarenta años, pero en las fotos que su hijo José Ortega publicó en *Los Ortega*, aparece ya verdaderamente maduro. Es que en esa época la madurez de una persona iba de los treinta a los cincuenta y algo, justo cuando Ortega, con 53, se tuvo que exiliar.

Si tomamos este periodo de tiempo, esos veintitrés años, P. Lasaga los abarca en cuatro capítulos, el de las *Meditaciones* y primer viaje a Argentina (cap. II); el de la época de *El tema de nuestro tiempo*, (cap. III); el del segundo viaje a Argentina y “dos libros” (cap. IV), y el capítulo sobre la actuación política de Ortega en la República y el nacimiento de la razón histórica (cap. V). El grueso de la obra de Ortega se produce en estos veinte y pocos años. De los doce tomos de las actuales Obras Completas, podríamos decir que entre nueve y diez tomos proceden de estos años.

Los dos capítulos últimos, uno dedicado al exilio hasta que vuelve de Argentina, y otro a sus escritos en Lisboa y a sus conferencias por Europa, nos dan una visión del último Ortega muy positiva y apostando por la creatividad de ese Ortega (p. 141), aparentemente frente a las tesis que defienden otros, entre los que me incluyo, de que esa época de Ortega sería de muy menor producción. Yo personalmente no encontraría oposición entre el empeño de Pepe Lasaga de defender la fertilidad de ese Ortega último y al menos mi ob-

servación cuantitativa sobre la productividad. Pues es cierto que el grueso de la obra de Ortega procede de los veinte años anteriores a la guerra, lo que no quiere decir que los textos de los años 40 no tengan importancia, algunos incluso pueden servir para llevar la obra de Ortega en una dirección que no estaba predicha en sus textos anteriores, dándose, por tanto, un verdadero desarrollo en esos años. Otras tesis habrían de ser evaluadas en trabajos minuciosos que aún están por hacer. Pepe Lasaga nos da una muy interesante visión de esos años del Ortega desde la guerra hasta su muerte, por tanto de esos diecinueve años, en los que Ortega tuvo que vivir tantas y tan variadas penosas circunstancias.

Pero ahora, aunque sea brevemente, inspeccionemos un poco más detenidamente los contenidos concretos de la obra de Pepe Lasaga, pues pronto se ve que la presentación del pensamiento de Ortega que hace está lejos de ser la convencional y tópica tan al uso. Al contrario, los diversos párrafos de cada capítulo, aunque no sean muy largos, exponen los conceptos fundamentales de la filosofía de Ortega sin evitar ninguno de los escollos que se pueden presentar.

Como ejemplo de la profundidad que la exposición alcanza pueden leerse las páginas 44 y 45 sobre lo que representa un logro básico de la meditación preliminar del primer libro de Ortega, “la de mayor ambición teórica” (p. 44). En breves párrafos se explica perfectamente la doctrina de integración que Ortega propone, la noción de concepto, de sentido, límite, realidad virtual, y más logros de esa meditación. No menos

interesante es la teoría del héroe expuesta en la Meditación primera, y que es fundamental de la ética orteguiana, y un tema sobre el que ya Pepe Lasaga había disertado y escrito hace unos años. Por todo ello en este texto estarían ya “las ideas centrales de la ética orteguiana”. En resumen, Lasaga considera que en este su primer libro “Ortega alcanza su primera madurez como pensador”.

Es brillante el comentario sobre *El Espectador*, curiosa revista en que Ortega ejerce de contemplador, además de único editor y autor. En realidad comentando *El Espectador* Lasaga nos da la esencia de la filosofía, amiga de “mirar”, de asistir “a la vida de los demás”, porque la filosofía es “no vivir”. Podría ir P. Lasaga, sin embargo, más allá de Ortega, cuando esa desidentificación con la vida —que es la filosofía— viene identificada con la cultura, porque ésta es para Ortega el rodeo que hay que dar a la vida para salvar la vida. Es un juego de palabras en que se pueden adivinar ciertas oscuridades que anidan en la filosofía de la cultura de Ortega y que Lasaga las hace ver, cierto que sin querer, a través de las fórmulas mismas de Ortega. Y termina el capítulo de esta primera madurez de Ortega con la publicación de *El tema de nuestro tiempo*, la primera aparición de la doctrina de la razón vital, que ya la anunciara, como muy bien recuerda P. Lasaga, en el curso de 1915 *Investigaciones psicológicas* (p. 56). “De pasada” menciona Lasaga algo muy importante, la interpretación de la situación político-cultural de España: la guerra estalla a la hora de cambio de dioses, pero ¿qué era España? Y menciona esa conferencia tan importante

“Guía espiritual de España”, título cuya importancia no comenta P. Lasaga, pues ¿habría que tomar ese título como una figura puramente hiperbólica? La verdad es que en esa meditación, que terminará como la Meditación de Escorial, se nos dan claves decisivas sobre nuestra Modernidad, sobre el parecido del Escorial y el personaje Don Quijote, puro esfuerzo de un pueblo que, como dijo Nietzsche, quiso ser demasiado. Por eso Cervantes escribe “la crítica del esfuerzo puro”. P. Lasaga compara a Kant con Don Quijote, luego viene Marx, ahí está todo el idealismo. En definitiva, he ahí la razón por qué rompe Ortega con el idealismo, el de Don Quijote y el de Marx, porque con ese idealismo o se va a la melancolía o al nihilismo. Y de ahí una nueva propuesta, “no el imperativo del deber sino el de la luz y la ilusión”. Termina el capítulo con una alusión al fracaso de España, que terminará en la rebelión sentimental de las masas. En poco tiempo se dará cuenta Ortega de que ese mal no es de España sino del Occidente.

La segunda parte de estos años, antes de la llegada a la formulación precisa de su filosofía en 1929, se trata en el capítulo III, el capítulo más corto. No estaría de más una incursión de carácter psicoanalítico en este dato, porque Pepe Lasaga conoce como nadie esa época. Pero sus tres apartados, uno sobre la *Revista de Occidente* como institución de difusión de alta cultura, otro sobre *El tema de nuestro tiempo*, más de talante reivindicativo, y otro sobre la antropología de Ortega que sería en esa época su teoría de la razón vital, parecen decirnos que los escritos de esos años serían de

tono menor. Sin embargo, en ellos se dio el nacimiento de lo que será un pilar fundamental de la razón histórica, el sentido histórico, como una peculiaridad de los seres humanos de entender las realidades humanas como lo que son, realidades históricas. Hay un pasaje que merece ser citado, sobre la nueva sensibilidad de nuestro tiempo. No se sabe si para Ortega esa sensibilidad es ya o va a ser, pero, en todo caso, Ortega apostará “por una nueva sensibilidad que ya ve configurada en lo artístico y que cree –equivocadamente– que va a pasar a la moral, a lo político, en fin, que se va a socializar, dejando atrás los igualitarismos del XIX” (p. 68). De la desilusión que acarreó esa esperanza saldría *La rebelión de las masas*. Cito este pasaje como ejemplo, junto con otros muchos que se podrían citar, de que el libro de Pepe Lasaga tiene también interpretación amplia, porque la reconstrucción de ese periodo merecería todo un tratado. Pepe Lasaga se hace eco de los malentendidos que suscitó el libro, que estaría orientado “hacia un irracionalismo de corte vitalista”, lo que no parece compartir. Los cambios, sin embargo, que la edición crítica que Domingo Hernández nos ha hecho de ese texto muestran hasta qué punto cambia Ortega su noción de vida, de vida biológica a vida biográfica.

Con la consideración sobre la antropología que ensaya Ortega, J. Lasaga hace balance de esta primera madurez de Ortega, a las puertas de la “segunda navegación”: Ortega intenta superar el idealismo, sin caer en el realismo, superar la Modernidad sin convertirse en antiilustrado, sino sintiéndose “heredero

del gran legado de la filosofía europea”.

Con esto pasa Lasaga a la exposición de los tres años en que Ortega alcanza “la nueva altura conceptual” (p. 81); cada año se identifica con un tema, el viaje a Argentina en 1928; el curso *Qué es filosofía* al año siguiente, y luego el libro *La rebelión de las masas*, que sale como libro en 1930. Sobre el primero destaca más los artículos a que dio lugar, alguno de gran importancia en la filosofía de Ortega y para el propio J. Lasaga. Luego viene la consideración de *La rebelión*, antes de *Qué es filosofía*, porque muchos de sus temas estaban ya antes del curso sobre la filosofía, pues la crítica de la Modernidad, que sería el tema de *La rebelión*, empezaría en textos anteriores, ya en *España invertebrada*, en *La deshumanización del arte*, pero sobre todo en el artículo “Fraseología y sinceridad”, de 1926, en el que se adelanta el diagnóstico fundamental de la época, “la invasión vertical de los bárbaros”. Conecta muy bien Lasaga la crítica al idealismo con el tema de *La rebelión*, en dos pasos: primero, el idealismo cree que “el poder que la razón exhibe sobre la naturaleza puede trasladarse sin más al ámbito de las cosas humanas y sociales”; y, segundo, creen que la historia está dominada por un *a priori* que la asegura, con lo que desconocen la realidad histórica. Uno de los mayores esfuerzos de Ortega será señalar que en la sociedad nada está asegurado, que todo es posible, y por ello es posible el retroceso. De ahí la necesidad de reformar la Universidad, y de llevar a cabo una filosofía que nos haga ver las raíces de la crisis. Las páginas siguientes, hasta ocho, están dedicadas a explicar *Qué*

es *filosofía*, como la presentación de la estructura metafísica de la vida humana. Desde la perspectiva de que, siendo la realidad radical, es *quehacer* (p. 89), por tanto un acontecimiento, un drama que se está desarrollando. Justamente esta movilidad de la vida impone el estilo poco afecto al género “libro” con que Ortega se expresaba (ver p. 96).

Si los tres años que acabamos de comentar fueron muy fructíferos, la obra fundamental de Ortega se centrará en los cinco años siguientes, los años de la República, que coinciden con dos orientaciones decisivas de Ortega, la llamada de la política, junto con el fracaso de su actuación en ella, y los cursos universitarios, que nos han dado una serie de textos de gran alcance. Este capítulo, que abarca esos cinco años, ocupa treinta y una páginas, y es el más largo de todos. Empieza J. Lasaga con la política que “alcanza a Ortega”. Ortega empezó siendo muy activo en la caída de la República, con el famoso artículo “El error Berenguer”, donde acuñó ese grito de “*delenda est Monarchia*” que en adelante terminaría sus artículos. Se hace un muy buen recorrido por la política, explicando el sentido de la “nacionalización de España”. No ve Lasaga ruptura con las propuestas anteriores de Ortega, incluso el diagnóstico de España lo termina remitiendo a aquel artículo que hemos citado de “*Meditación del Escorial*” (p. 103, n. 1). Es muy cuidadoso en situar el pensamiento de Ortega, rechazando cualquier vinculación protofascista, que sólo se puede mantener ignorando las manifestaciones de Ortega sobre la irreversibilidad de la democracia (105

ss.). Pero reconoce que el deseo de estar más allá de las izquierdas y las derechas fue una expresión ligera: “Estuvo Ortega aquí ligero” (*ib.*), y además un lenguaje ajeno a lo que se vivía emotivamente en la calle. El fracaso de su actuación política se mide por la soledad en que quedó, pero en cierto modo era normal porque Ortega estaba buscando “pensar en grande”, y él se situaba en una tierra de nadie entre la política y la filosofía, una meta-política (p. 109); sus “ideas no estaban en sintonía con la época, y menos en España” (p. 107), pero él asumía la trascendencia del momento, la República y su destino era el destino de los españoles. En realidad, para J. Lasaga, “en lo esencial Ortega no estaba equivocado”, sólo que para entenderlo nos ha hecho falta “la distancia de que disfrutamos” (p. 110).

La retirada de la política llevará a Ortega de nuevo a la filosofía, pero J. Lasaga nos advertirá que ese fracaso no dejará de notarse en su filosofía. Si su fracaso está en relación con las ideas políticas y culturales procedentes de la Modernidad, Ortega volverá con decisión a aquello que supera radicalmente esa idea, a la razón histórica. Esos años son los años de desarrollo de esa importante noción orteguiana, que va más allá de la razón histórica de los años 20, en que sólo era un instrumento para entender la razón vital, ahora es la única racionalidad capaz de comprender las crisis históricas, temas a que dedicará Ortega textos clave de esa época. La razón histórica es, así, “la respuesta a la crisis europea”, a su configuración española y “a la orientación ‘revolucionaria’ que asume la República” (p. 114 ss.).

No voy a seguir los comentarios que expone Lasaga sobre la importante filosofía desarrollada por Ortega esos años tan fecundos –véase los cursos de Ortega en las pp. 122 ss.– y de los que proceden la mayoría de las ideas sistemáticas de Ortega, que desarrollan puntos ya esbozados en *Qué es filosofía*. Sólo quiero aludir a un tema que aclara sobre la razón histórica. Según Lasaga ésta sería la misma que la razón vital, “dos nombres para un mismo y único modelo de racionalidad humana”, y se prueba esa afirmación esforzándose “en deducir” (p. 115) la historicidad de la razón de la temporalidad de la vida humana. Es esta temporalidad la que le lleva a entender la frase de Ortega de que el ser humano no tiene naturaleza sino historia, porque su naturaleza es su pasado, y el pasado es un límite infranqueable. Pero a pesar de los esfuerzos de J. Lasaga, no queda suficientemente clara la frase de Ortega, porque ese pasado sería, le diría yo, el *ser* pasado del ser humano, que nos impone unos límites o unos rieles de circulación, que el mismo Ortega se esfuerza en definir cuando nos expone las estructuras “narrativas” de la vida humana, tema al que dedicará el último apartado de este largo capítulo.

Tres años en París, tres en Argentina, tres en Lisboa, la regla del tres, para interpretar estos difíciles años de Ortega, en el capítulo VI, que trata de los dos primeros trienios, los del silencio y exilio. Se evocan los años de París, donde operan a Ortega “a corazón abierto”, se le va la pluma a Pepe, que quiso escribir “a vida o muerte”, como se le fue también al final, en la p. 181, donde quiso

escribir “Emilio” –correctamente escrito en la p. 163– y escribió “Jorge”, con quien estaba en continuo contacto para la edición del libro de A. Rodríguez Huéscar *La innovación metafísica de Ortega*. Pero las dificultades por las que pasó Ortega no convirtió el periodo en “improductivo”, pues “fragmentos decisivos” como el “Prólogo para franceses” o el “Epílogo para ingleses”, que se incorporaron a *La rebelión de las masas*, proceden de esa época. También de Argentina proceden los textos que conocemos sobre la razón histórica, que luego ampliaría en su estancia en Lisboa. También publicó en esa época lo que estaba pensado como primer capítulo de *La razón histórica*, “Ideas y creencias”, texto que en gran medida determinará muchos de los desarrollos del último Ortega sobre la crisis de la cultura (ver p. 144). De nuevo insistirá J. Lasaga en que la razón de la crisis es “la razón idealista”, frente a la cual la alternativa será “la tantas veces mentada razón histórica” (p. 145). Es muy bueno el resumen sobre la doctrina orteguiana de “Ideas y creencias”, pero no estoy tan seguro de la interpretación que hace de la relación de la cultura con las ideas: la cultura sería el conjunto de ideas, como soluciones propuestas para resolver los problemas que se nos plantean cuando fallan las creencias (véase pp. 148 ss.). Dicho así encontraríamos serios problemas para entender algunas creencias, además eso es suponer que Ortega mantiene una firme y sistemática idea de cultura en los años de la razón histórica, lo que no está nada claro. De todos modos es una apuesta muy interesante para pensar ese par de conceptos.

Y ya llegamos al final, al último capítulo, que recoge los últimos textos de Ortega, partiendo desde el convencimiento de la importancia decisiva de esos textos posteriores a 1942, que constituyen una producción que, “considerada de inferior rango” (p. 156), no debe ser ignorada por las novedades que encierra incluso respecto a los planteamientos de los años 30. Cita las tesis sobre el hombre, siempre en el riesgo de dejar de serlo, en concreto de “deshumanizarse” (p. 156). Aunque cabría preguntarse si un hombre “deshumanizado” no es *malgre lui* un hombre, porque en ningún caso es un animal. Habría que profundizar en esa tesis de Ortega, porque la brutalidad no es el retorno a la etapa prehumana, sino sólo la aceptación de un modo demasiado humano de ser humano. Pero quizás las expresiones de Ortega están pegadas a las duras experiencias que nos llevan a pensar la inhumanidad como la pérdida del carácter humano. Pero el recorrido de J. Lasaga es una invitación a leer los escritos de esa época de Ortega (p. 158), que va recorriendo de modo minucioso: Lisboa, con la *Idea de principio en Leibniz y Origen y epílogo de la filosofía*; segundo, el periodo que titula Madrid-Munich, porque dio una conferencia en la ciudad bávara. Y por fin Madrid-Venecia. En esas páginas se refleja perfectamente la extraordinaria presencia internacional de Ortega, pareja de la neutralización que estaba padeciendo en España. Una de las conferencias le merecerá todo una sección, la de 1949 en Berlín, sobre Europa; la sección se titula con gran acierto: “Europa encuentra a su filósofo”, (p. 166) y en ella

se recorre, en apretada síntesis, lo que Europa representa en la reflexión de Ortega, desde aquel momento en que Europa era la solución hasta que se convierte en problema (p. 166 ss.). En la conferencia cuenta a los alemanes más o menos lo que ya había dicho en *La rebelión de las masas*, donde ya estaba pensada Europa como la superación de los estados-nación, subraya “una vez más” J. Lasaga, y como la única forma de superar los nacionalismos, porque esa Europa, como ámbito cultural, era anterior a las naciones.

No puedo seguir más. Creo que he dado una amplia perspectiva del libro de José Lasaga, que se lee de una tirada, haciéndose con la vida y obra de Ortega, que era el objetivo del libro, y siempre desde las circunstancias personales y políticas que le tocaron vivir. La lectura se hace amena, pues viene facilitada por la precisión con que está escrito. Nos encontramos con un buen equilibrio entre la exposición y la interpretación cuando hay que hacerla. Poco hay en él superfluo, que si no escribo nada, es por evitar cierres en un libro que trata de Ortega. Pues como nos dice al final, en una especie de balance, la filosofía de Ortega es abierta y dialéctica, por acomodarse a lo real. Por eso debemos evitar los absolutos, que casan mal con la realidad de la vida, y mucho menos con la filosofía de Ortega, que pretende ser expresión de aquella. La Fundación Ortega cumplió correctamente su cometido al incitar a Pepe a convertir su “orteguilla” en este *Ortega*, que supone una extraordinaria introducción a la vida y obra de Ortega.

LA CÁTEDRA PERIODÍSTICA DE ORTEGA

CAMPOMAR, Marta: *Ortega y Gasset en La Nación*. Buenos Aires: El Elefante Blanco, 2003. 405 p.

ROBERTO E. ARAS
ORCID: 0000-0003-4167-4928

Cuando Ortega redacta el Prólogo a la edición de sus *Obras* publicadas por Espasa Calpe en 1932, ejecuta sobre el costado público de su pasado personal una minuciosa faena de balance y autojustificación que lo conduce a revisar críticamente el eje en torno al cual había quedado organizada una buena parte de su pedagogía social. El resultado de este examen, que expresa en primera persona, lo obliga a concluir que “dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plaza intelectual que es el periódico”¹.

En este caso, no se trataba de rescatar mediante una frase la afinidad familiar que lo ligaba a una de las empresas periodísticas más importantes de España en su época, sino de postular que su proyecto de reforma cívica no habría tenido ningún resultado sin la mediación de sus intervenciones en la prensa. En efecto, el “problema de España” no era sólo un problema político (en el sentido de reducirlo a una “cuestión de estado” o de poder) sino cívico-histórico, y por ende, cultural. Requería, pues, atención en la doble vertiente social (educativa, convivencial) y moral, y la única praxis efectiva que podía ofrecer una ruta de

salvación era, por una parte, la reconciliación con la Modernidad –en especial con sus atributos centrales: la ciencia como garantía de objetividad y Europa como lugar de realización histórica– en la que jugaba un papel fundamental la Universidad, y por otra, la revitalización de las fuerzas sociales para que, por sugestión y entusiasmo, participaran en el cumplimiento del destino español. Aquí, precisamente, descubre Ortega la necesidad de comunicar, mediante la colaboración periodística, la ilusión que debería arrastrar en pos de la figura final del esfuerzo colectivo. “El periódico no es ciencia, sino arte; arte de las emociones sociales. Como en algún modo el político, los periódicos están encargados de dar a la idea carne de emoción para que se expanda y se haga emotiva...”², declaraba tempranamente en 1908. Así, quedaba definida una ecuación práctica que lograría asociar una fórmula política estimulante con un estilo comunicativo adecuado “a la circunstancia”.

Cuando el magisterio del filósofo cruza el Atlántico, en 1916, para recalar por primera vez en América, en Argentina, y descubrir allí las potencialidades de un pueblo joven ávido del encuentro con las ideas y los desafíos de la “nueva sensibilidad” que asomaba ya en Europa, Ortega no duda un instante en extender su jefatura espiritual –como la calificó Francisco Romero– mediante la palabra viva de sus cursos y conferen-

¹ José ORTEGA Y GASSET, “A una edición de sus obras”, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983, tomo VI, p. 353, en adelante según el siguiente esquema: VI, 353.

² José ORTEGA Y GASSET, “La reforma liberal”, X, 32-33.

cias pero, sobre todo, gracias a la redacción de notas y artículos que llegaban, semana tras semana, en las páginas del diario *La Nación*.

Marta Campomar, a lo largo de cuatrocientas páginas nos acerca, en un relato a la vez riguroso y ameno, la cátedra periodística que Ortega dictó a los argentinos a través de 234 colaboraciones en el periódico que fundara en 1870 Bartolomé Mitre. El lector, sin embargo, no encontrará simplemente la nómina de obras que circularon por aquellas rotativas de Buenos Aires desde 1923³ hasta 1940⁴, pues, aunque la lista sea significativa en el conjunto de la obra orteguiana (bastaría con mencionar que *La rebelión de las masas*, *Estudios sobre el amor*, *El hombre y la gente* o *Ideas y creencias*, se conocieron primero como artículos, para apreciar la dimensión de sus aportes), no alcanzaría para explicar la constancia y la dedicación con que Ortega entregó las cuartillas que conformaron posteriormente sus libros más famosos.

En efecto, Campomar toma otro camino alternativo, una ruta cordial que nos transporta directamente a la intimidad del diálogo que establece Ortega con los argentinos, “un público que necesitaba una mente orientadora para encauzar su espontaneidad creadora, sus broncas irracionales, su potencia progresista republicana y sobre todo para ayudarlo a definir su perfil de Na-

ción” (p. 13). Cumplir con esta tarea implicaba aventurar un cambio radical de perspectiva y ensayar una vida “desde el punto de vista americano” (p. 15), comprometiéndose con su docencia en “una reforma moral del alma hispana como raza” (p. 12).

Los textos analizados, así, adquieren una dimensión vital, apelativa. El desarrollo del libro marca este contrapunto por el cual las intervenciones de Ortega en *La Nación* se aprecian cabalmente cuando son acompañadas por el contexto interpretativo en el que españoles y argentinos desnudaban la trama ideológica que agitaba sus corazones entre las dos guerras mundiales. Campomar aborda el dramatismo de estas relaciones creando la contrafigura de las “Nuevas Generaciones Argentinas”, un conjunto semianónimo de jóvenes que habiendo nacido al protagonismo cultural por incitación de Ortega, luego se dispersa en direcciones mentales contradictorias y en proyectos sociales inacabados. Entre ellos transita el diálogo a veces optimista y exigente, a veces crítico y descorazonado, del cual la sucesión de artículos en *La Nación* va dando cuenta a través de una compleja narrativa movilizadora de los ánimos nacionales.

Quizás uno de los mayores aciertos de *Ortega y Gasset en La Nación* sea la capacidad de articular el mensaje orteguiano con los sucesos que acontecían a las audiencias argentinas: tal es el caso de la sincronización entre la publicación de los fragmentos de “Las Atlántidas” con la creación del Instituto de Estudios Etnográficos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad

³ Antes, Ortega había enviado a *La Nación* el 4 de junio de 1904 un artículo con el título “Maeterlink y sus obras. El Poeta del Misterio”.

⁴ Después, en junio del 1952 se publica “En torno al coloquio de Darmstaad”.

de Buenos Aires, bajo el cuidado del Dr. Ambrosetti en 1923, o el debate sobre las dimensiones del Estado y la sociedad de masas que concentraba en "El Peligro de Nuestro Tiempo" de 1928, durante la segunda presidencia de Yrigoyen. En otras palabras, Marta Campomar nos ofrece la ampliación del panorama local reinstalándonos con una mirada sinóptica en los ejemplares de *La Nación* que se editaban por aquellas fechas y en los que las agudas meditaciones orteguianas venían a suscitar reacciones de aprobación o desencuentro. La recreación de ese ambiente cultural en el que se cruzaban visiones tan distintas de la realidad argentina, lanzadas con prudencia desigual por viajeros ilustres y por residentes enervorizados, todas en un mismo medio de prensa, constituye una de las contribuciones más originales que el libro brinda a quien quiera reconstruir el diálogo de Ortega con su circunstancia sudamericana.

Un párrafo especial merece el tratamiento que da Campomar a los episodios en los que la polémica desborda a los protagonistas y se traslada a la tribuna pública o incluso a la discusión académica. En apretado resumen de notas mencionaré la cuestión abierta por "El ocaso de las revoluciones" (1923), la disputa sobre la responsabilidad y actuación de las generaciones en "El deber de la nueva generación argentina" y "Generación contra generación" (1924), la larga querrela por "El hombre a la defensiva" (1929) y finalmente, el episodio que termina con la publicación de "El Intelectual y el Otro" (1940). En todos estos ejemplos

la autora completa la exposición del pensamiento de Ortega con la introducción de las motivaciones, ideas y expresiones del resto de los involucrados en cada incidente, ya fueran personas, instituciones u otros medios gráficos (como ocurre con las revistas *Inicial*, *Sagitario*, la *Revista de Filosofía* de Ingenieros, *Proa* o *Martín Fierro*).

Especialmente interesante y esclarecedor resulta seguir la genealogía de los acontecimientos que precipitan la suspensión de sus colaboraciones en *La Nación* a causa de la nota de Alfonso de LaFerrère y los intentos de recomposición del vínculo por parte de allegados, funcionarios y árbitros eventuales. Importa observar aquí con qué habilidad describe Marta Campomar el vértigo que arrastró a Ortega en esos años desde el dolor del exilio hasta la incompreensión, la confusión ideológica y el olvido sentimental. Con acierto sintetiza la autora ese clima desconcertante al puntualizar: "Después de años de paciente docencia desde la cátedra de un periódico cerraba Ortega esta delicada tarea de sembrador de cultura con un gesto de enfado" (p. 395). Unos años más tarde, mirando hacia atrás, compondría un juicio severo que denunciaba una herida abierta todavía y una justificación de su concentración en otras actividades alejadas de la empresa periodística: "...la colaboración en los periódicos significa una como burocratización de la inteligencia"⁵.

Sin embargo, esa no es la última impresión que se lleva quien haya leído

⁵ José ORTEGA Y GASSET, "Las profesiones liberales", IX, 696.

con detenimiento *Ortega y Gasset en La Nación*; al contrario, la prosa encendida y los datos que componen el paisaje intelectual de la Argentina de la primera mitad del siglo XX, nos impulsan a realizar otra evaluación del paso de Ortega por las planicies pampeanas. Las páginas del libro de Marta Campomar atesoran y defienden otra interpretación, quizás menos acartonada y académica, quizás más vehemente y vital, pero que, al cabo, no hace sino mostrar la conducta de un hombre atrapado en la encrucijada que dibujan el destino de la patria, su vocación de intervención social y el descubrimiento socrático de que en el servicio a la verdad, “los Otros” (la gente, la sociedad) pueden ser un puente o un abismo.

Debemos agradecer a la autora, pues, el esfuerzo y el logro de haber rescatado

el perfil de un Ortega próximo, preocupado por disciplinar la vitalidad americana sin sofocarla, dispuesto a iniciar un ensayo de existencia argentina, y capaz de entregar sus mejores intuiciones a las gentes de una de aquellas *Españas novísimas* tan sólo a cambio de un poco de atención. Por eso, la obra que nos presenta esta escritora argentina, profunda conocedora de Ortega (es actualmente vicepresidente de la Fundación Ortega y Gasset de Argentina) descubre la filosofía *in fieri* —o debería decir, como le gustaba al filósofo, *in statu nascens*— de un pensador agudo, quien alguna vez declaró sobre sí mismo que “tal vez [...] no sea otra cosa que un periodista”⁶.

⁶ José ORTEGA Y GASSET, “Misión de la Universidad”, IV, 353.

IDEAS FINISECULARES

CEREZO GALÁN, Pedro: *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*. Madrid: Biblioteca Nueva-Universidad de Granada, 2003. 797 p.

JOSÉ LASAGA

ORCID: 0000-0001-8825-9874

En 1975 Pedro Cerezo, publicó un libro sobre Antonio Machado. Han pasado, pues, más de veinticinco años entre aquel estudio sobre el poeta de *Campos de Castilla* y esta obra, impresionante por su tamaño —casi ochocientas páginas de gran formato—, erudición y ambición expositiva. En el tiempo que media entre ambas Cerezo ha publicado,

además de innumerables artículos y algunos libros sobre otros temas de filosofía, dos monografías que guardan relación directa con los contenidos de esta obra, una sobre José Ortega y Gasset y otra sobre Miguel de Unamuno, a las que hay que añadir una notable contribución al volumen que la *Historia de España de Menéndez Pidal* dedicó a la cultura española del primer tercio del siglo XX. Parto de estos datos para señalar que estamos ante el trabajo de “toda una vida”, como se suele decir.

El asunto del libro está perfectamente delimitado por el título. Se trata de examinar la textura de ideas, situacio-

Cómo citar este artículo:

Lasaga, J. (2004). Ideas finiseculares. Reseña de “El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX” de Pedro Cerezo Galán. *Revista de Estudios Orteguianos*, (8/9), 299-304.

<https://doi.org/10.63487/reo.694>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 8/9. 2004
mayo y noviembre

nes, valores, actitudes, en fin, la trama cultural que vivió la España finisecular en el antepasado cambio de siglo. Es importante observar que aun cuando la generosidad de los análisis y la riqueza de informaciones que maneja el autor casi autorizaría a hablar de una historia cultural (o de ideas) de todo el primer tercio del siglo XX, pues las obras de muchos de los autores estudiados se prolongan durante todo ese periodo, Cerezo delimita con toda precisión el tema a tratar: el “mal del siglo”, la peculiar enfermedad que afectó a una generación de artistas, escritores y pensadores españoles, por primera vez en plena sintonía con la vida espiritual europea; y la coyuntura temporal que le corresponde podría fijarse en el intervalo de diez años, cinco arriba y cinco abajo respecto de 1900. Los escritores objeto de atención son, por tanto, los miembros de la generación finisecular, a la que otros, desde que Azorín publicara la expresión, tomada en préstamo a un joven Ortega y Gasset, llaman “Generación del 98”, expresión que Cerezo, por razones que explica en la introducción (“El rostro jánico del 98”), evita usar en el título del libro, cuya primera frase, mitad provocación, mitad invitación, es “¿Todavía el 98?” Así, los autores que Cerezo estudia y coloca en la nómina de la citada generación finisecular son Azorín, Baroja, Ganivet, Antonio Machado, Maeztu, Unamuno y Valle-Inclán (véase la primera sección de la bibliografía).

El autor obliga al lector a demorarse, demora necesaria, en los argumentos en torno a dos cuestiones previas: por qué no conviene seguir hablando de

“Generación del 98” y por qué el verdadero tema a investigar es el mal del siglo. Ambos asuntos están relacionados. La identidad del grupo generacional que irrumpe en la escena a finales del XIX depende de dos factores que siempre se han considerado incompatibles. O se subraya la herencia regeneracionista y española del 98 o se habla de las innovaciones estéticas y de la sintonía de sus autores más representativos con las corrientes “modernistas” europeas. Pero Cerezo plantea, a mi juicio acertadamente, que hay un substrato común a ambas orientaciones, a saber, lo que tienen de diálogo con y respuesta a la crisis de valores, ideas, normas y posiciones civilizatorias que se desencadena con el fin de siglo, como fruto maduro de los avatares intelectuales vividos por Europa desde el precario triunfo de la Ilustración y la inmediata oposición que supuso el Romanticismo, todo ello en un complejo contexto económico, social y político que obliga a tomar en consideración los efectos de la Revolución industrial, la incapacidad del sistema parlamentario burgués para absorber la cuestión social y darle cauce político, etc. Por tanto –y aquí reside la justificación del título del libro–, si no referimos la producción cultural española en el cambio de siglo a la citada crisis que caracteriza a toda la vida espiritual y social europea, ocurriría “inevitablemente el encubrimiento de la verdadera fisonomía espiritual de la presunta generación, al aislarla del contexto europeo de su tiempo”. Es aquí donde realmente convergen tanto las líneas de la preocupación regeneracionista de la tradición

española como las estéticas y metafísicas subyacentes a la nueva sensibilidad modernista europea.

El método que sigue Cerezo en su libro, las lecturas múltiples y entrecruzadas de las obras más representativas de los autores europeos y españoles de la generación finisecular revela su intención de mostrar que es un hecho consumado la plena integración en las corrientes de la modernidad europea de los autores de la generación finisecular española, que sus obras responden a un clima espiritual y a una sensibilidad idéntica a la de cualquier otro europeo de la misma generación sometido a un mismo “Espíritu de época”. Y si hay coincidencia en los temas y preocupaciones, también lo ha de haber en los maestros: Baudelaire, Schopenhauer y Nietzsche, los naturalistas franceses y los grandes novelistas rusos, especialmente Dostoievski, o los escritores vieneses que son los primeros en detectar y diagnosticar el “mal del siglo” (Hoffmansthal) por citar sólo unos pocos. Cerezo adelanta en un capítulo preliminar titulado precisamente “La crisis de fin de siglo” el núcleo ideológico, los postulados intelectuales cuya génesis y despliegue se van a dar a lo largo de sus dos partes, diez secciones y treinta capítulos. Y lo primero para el autor es establecer que no estamos ante un mero cambio de clima o sensibilidad generacional, sino ante un verdadero giro que da el *Zeitgeist* o espíritu de los tiempos. Hablamos de un acontecimiento epocal que va a condicionar la trayectoria cultural e histórica del siglo XX, con su amplia cola de desastres. Ese acontecimiento consiste en la emergen-

cia de una especie de estado de ánimo compartido por las cabezas mejor armadas de la intelectualidad europea que de pronto coinciden en que se han volatilizado las últimas certezas que sostenían a las clases cultas europeas. Cerezo cita ampliamente a Max Nordau uno de cuyos libros lleva el expresivo título *Degeneración*, libro muy leído en la España finisecular. (La primera alusión a Nietzsche que leyó Baroja fue precisamente en este libro). Se trata de que la civilización europea ha entrado en su tiempo de decadencia, con sus secuelas de pérdida de usos, creencias, valores y normas a las que antes se les atribuía vigencia universal. Todos leen a Schopenhauer y se impregnan de sus nociones pesimistas acerca de la irremediabilidad del dolor y la incapacidad de la razón frente a la voluntad que todo lo consume. Y tras él, Nietzsche y su anuncio acerca de la muerte de Dios.

Lo que ha conducido a este clima es el juego de neutralizaciones de las dos grandes creencias que dominaron la cultura europea desde la salida del Barroco, la Ilustración y el Romanticismo. Para Cerezo –y la tesis se adelanta ya en el título– el mal del siglo no es sino el fracaso de ambas concepciones de lo real, fracaso provocado por los éxitos sucesivos que tuvieron cada uno de los movimientos en criticar a su antecesor. Finalmente el positivismo, en lo que tiene de heredero de la Ilustración, sucumbirá a sus propias contradicciones internas. La moral de la ciencia, última propuesta cultural de gran calado, no podrá ocultar su incapacidad para proveer de principios morales o ilusiones vitales, valores fundados que poner en

lugar de los viejos que habían sido devastados por las sucesivas oleadas de espíritu crítico. Este es el argumento del drama –no sé si Cerezo preferiría el término “tragedia”– que nos cuenta este libro, o, para ser más exactos, su reflejo en la cultura española en una coyuntura especialmente rica por la coincidencia de grandes novelistas, ensayistas, filósofos y poetas que aceptaron el reto de pensar la crisis en todo su calado, por lo que no se quedaron en la crítica más superficial, en torno a las cuestiones sociales y políticas del día, sino que se replegaron hacia las profundidades del alma humana, de la historia, de lo real o del lenguaje y sus formas literarias, creando obras perdurables. No fueron sólo críticos o reformadores sino creadores.

Como ya se ha dicho, el libro está ordenado en dos partes. En la primera, articulada en seis secciones, se investigan las raíces del espíritu de época; se atiende por igual tanto a los componentes europeos como a los específicamente españoles. Menéndez Pelayo, Larra, Clarín o, sobre todo, el krausismo, al que Cerezo concede una gran importancia en la génesis de la ideología del fin de siglo, aunque menos como influencia positiva que como referente polémico, entrecruzan sus apariciones con las de Comte, William James, Stuart Mill, Renan, Bergson, y, claro está, como fuentes principales, Schopenhauer y Nietzsche, etc. Se presta atención, primero, a la dimensión política y social de la crisis –Cerezo reconstruye con todo cuidado la historia política y social de la Restauración, desde su raíces en los conflictos ideológicos y religiosos del XIX, hasta su pérdida de legitimidad y

posterior muerte a causa de la dictadura de 1923– para adentrarse después en el territorio de la crisis misma, el de las ideas. Siguen una serie de capítulos destinados a esclarecer las dimensiones intelectual, existencial y estética de la especie de “revolución” espiritual que se venía desencadenando desde las primeras obras de estos autores. Es de notar que Cerezo dedica toda una sección a analizar la crisis religiosa, de forma exenta, esto es, como algo separado de los procesos sociales y al margen de los cambios intelectuales, aunque es evidente que comparte elementos de unos y otros. Por tanto, la crisis se proyecta en el libro de Cerezo en cuatro planos o perspectivas: la histórica, la filosófica, la estética y la religiosa. La riqueza de los asuntos es tal que no hay espacio, en el limitado de una reseña, para trasladar al lector siquiera una impresión aproximada de los análisis que reciben los mismos. Desde la asimilación del escepticismo profundo que las lecturas de Schopenhauer despierta, pasando por la noticia que reciben de Alemania del hundimiento de las últimas convicciones metafísicas, vía Nietzsche, Feuerbach, Stirner o Kierkegaard (para Unamuno), hasta las reacciones estéticas al vacío existencial, las novelas intensamente autobiográficas de Unamuno, el primer Baroja o el Azorín de *La voluntad*, Cerezo describe con abundancia de datos y demora expositiva las trayectorias de la generación finisecular.

La segunda parte está dedicada a describir, a lo largo de las cuatro secciones restantes, el paradigma, consolidado por los hallazgos filosóficos, políticos y esté-

ticos, de la mencionada generación, de tal importancia que puede decirse que aun cuando varíe el clima moral y la sensibilidad de las generaciones posteriores, el horizonte de problemas e interrogantes en que se formularán todas las búsquedas e iniciativas teóricas y prácticas será el de la generación finisecular. De ahí que no carezca de interés el esfuerzo de síntesis que hace Cerezo en esta segunda parte para fijar el “horizonte cultural” que lo será de las tres generaciones que se solapan en el rico diálogo que fue la cultura española del primer tercio de siglo, a saber la generación objeto de estudio en este libro, la del Catorce y la del Veintisiete.

En la primera sección se presenta el que quizá sea el más profundo hallazgo de los autores del fin de siglo, una especie de nueva encarnación del yo. Más allá de la bancarrota del yo-espíritu hegeliano y de las reducciones practicadas por el positivismo más radical —el yo como un manojo de impresiones— se esfuerzan por hallar fórmulas de afirmación para una nueva subjetividad menos vinculada a la razón en sentido idealista y mucho más a la imaginación. Sin duda que la afirmación de lo individual es una de las señas de identidad de la época, sea en clave de búsquedas espirituales (Unamuno), de afirmaciones de una voluntad heroica (Baroja, Azorín) o en claves de introspección estética (Machado, Valle-Inclán). A pesar de las críticas feroces de Nietzsche al yo como prejuicio metafísico o del tratamiento que el naturalismo de inspiración positivista daba al yo como simple registro de las fuerzas sociales, los autores del fin de siglo consiguieron hacer

una literatura centrada en el yo, de ahí que Cerezo dedique un capítulo a tratar las “Variaciones del egotismo”.

En la sección segunda se analizan las decantaciones metafísicas de sus obras. La tesis de Cerezo se resume en una palabra: los finiseculares siguen siendo, a pesar de sus esfuerzos por no parecerlo, románticos prendidos en las categorías y las aporías que el gran Romanticismo ya vivió. Es verdad que ahora se presentan los temas como en sordina, carentes de la gran fe de que disfrutaron en el momento de su génesis, que estamos en cierto modo ante un “Romanticismo de los nervios”, en alusión a su proximidad al modernismo de las cenestesias. Cerezo habla de un idealismo estético y ético antes que gnoseológico. La conciencia clara de que no hay respuesta para la pregunta “para qué”, referida al destino de las vidas individuales o del universo en general, hace que las categorías metafísicas mejor auscultadas sean las relativas a la temporalidad de la vida humana y a una concepción no-realista de la misma, en la que unos recuperan (Unamuno, Machado) el viejo motivo barroco de la vida como sueño, otros el de la aventura, negación de la realidad por la voluntad que lucha y destruye (Baroja) y todos el de la ensoñación y la fantasía, de un mundo des-realizado por el continuo fluir del tiempo, sin una eternidad que lo circunde, lo limite, y, en consecuencia, lo niegue.

La tercera sección está dedicada a las posiciones políticas por las que se decantaron los autores finiseculares, pasados los hervores de la juventud: la crítica a una modernidad satisfecha de su poder técnico y de su reconfortante

confianza en el progreso; el redescubrimiento de España en su paisaje y en su herencia ética, reflejada por el esfuerzo que hace la mayoría por recuperar —recuperación no de afirmación mecánica, sino basada en el estudio y la reflexión— figuras del pasado cargadas de fuerza y energía ejemplarizantes: Don Quijote, Don Juan, Aviraneta, la serie de estudios de Azorín sobre los clásicos, etc.; finalmente, la afirmación del liberalismo en cualquiera de sus formas, desde las más conservadoras hasta las más opuestas a la corrección burguesa que encontramos en un Baroja. Es claro que en el horizonte político la generación finisecular se movió a partir de la percepción (y el miedo) de que las masas intervendrían en la cosa pública aplanando diferencias y amenazando la cultura. El déficit de democracia que constatamos en sus idearios debe ser pensado en el contexto de la percepción mencionada, como demagogia enemiga

de los derechos individuales. La última sección del libro está dedicada a las muy importantes innovaciones estéticas que todos aportaron. Termina con un magnífico estudio sobre los apócrifos machadianos.

Cerezo ha querido levantar una especie de libro-cordillera en la extensa planicie bibliográfica que hay en España, y fuera de ella, sobre el fin de siglo europeo y español. Me sirvo de la imagen del accidente geográfico no sólo por aludir a su tamaño, sino también por la vocación de “totalidad” en lo que respecta a la presentación de las obras, de los autores objeto de su investigación, de sus contextos y de las bibliografías que tratan casi todos los aspectos con ellos conectados. En la medida en que Cerezo ha alcanzado su objetivo, hay que decir que en lo sucesivo los estudiosos que se ocupen de la cultura fin de siglo tendrán necesariamente que tener presente *El mal del siglo*.

APOLOGÍA DEL ELITISMO

SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio: *De la rebelión a la degradación de las masas. Textos escogidos*. Barcelona: Ediciones Altera, 2003. 301 p.

PEDRO CARLOS GONZÁLEZ CUEVAS
ORCID: 0000-0001-7045-5877

Madrileño de 1954, Ignacio Sánchez Cámara es catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de La Coruña y habitual columnista del diario *ABC*. Además, es autor de varios libros, entre los que destaca *La teoría de la minoría selecta en el*

pensamiento de Ortega y Gasset, publicada en 1986, donde reivindicaba las ideas del filósofo madrileño para “un mejor entendimiento de la democracia”. Y es que la teoría de las elites implica una concepción de la democracia basada en la opinión pública; lo que conduce a una relación directa entre “la aristocracia social y la democracia política”, porque el proceso social de formación de la opinión pública es “esencialmente aristocrático”. En ese sentido, el fundamento de la democracia no es, ni debe

Cómo citar este artículo:

González Cuevas, P. C. (2004). Apología del elitismo. Reseña de “De la rebelión a la degradación de las masas” de Ignacio Sánchez Cámara. *Revista de Estudios Orteguianos*, (8/9), 304-309.
<https://doi.org/10.63487/reo.695>



ser la igualdad, sino la libertad; y ésta incluye “la resistencia incluso al poder democrático”. Con esta obra, Sánchez Cámara se mostró como un inteligente exégeta; y como el representante más cualificado de la derecha orteguiana.

De la rebelión a la degradación de las masas posee una evidente continuidad con la obra anterior. Se trata de una recopilación de ensayos y artículos periodísticos, dotada de una clara unidad temática y, sobre todo, metodológica. No se trata únicamente de un empeño especulativo y abstracto; es también práctico y concreto. Lo cotidiano y lo político interactúan permanentemente con lo teórico. Sánchez Cámara expone, como base de sus análisis, las teorías orteguianas sobre la misión del intelectual y su diagnóstico sobre la sociedad de masas, aplicándolas a la vida cotidiana. El autor interpreta a Ortega y Gasset como un pensador “personalista”, defensor de “una visión antagónica a la concepción *biologicista* o materialista del hombre”, para quien la vida es una “creación personal”, basada en valores objetivos. La realización personal del hombre choca con las características y patologías de la actual sociedad de masas, cuyo representante es el hombre-masa, plebeyo y resentido, vulgar y relativista. La masificación constituye “la mayor amenaza para la libertad y la civilización surgida en el seno de la sociedad igualitaria”. Como Ortega, Sánchez Cámara se muestra partidario ferviente de la democracia liberal, pero muy crítico con “la democracia radical”, y con los “demócratas frenéticos” y “los beatos de la democracia morbosa”. Y es que la democracia, desde su perspectiva

elitista y liberal, es “condición necesaria, pero no suficiente de la libertad política”, ya que es posible “una democracia antiliberal y totalitaria”. La democracia ha de tener, a su juicio, su lugar natural y exclusivo en la política. En los demás ámbitos de la vida social, se convierte necesariamente en “morbosa”, en “una patología social, que nace del resentimiento y conduce al envilecimiento”. En ese contexto, la función del intelectual es “opinar sobre todas las cuestiones importantes, pero, al hacerlo, se opone, lleva la contraria a la opinión pública”, “opinar contra el pueblo, contra la *doxa*”, “oponerse y seducir”. A ese respecto, juzga que la militancia política del intelectual es “taxativamente negativa”. No obstante, cree que debe ejercer “la pedagogía social”.

A partir de tales supuestos, Sánchez Cámara ofrece un diagnóstico muy crítico sobre la sociedad española. Y no duda en afirmar: “Las masas, al menos de momento, han triunfado”. Este triunfo se manifiesta en fenómenos tales como “el apogeo del relativismo cultural y, con él, del multiculturalismo y de la *cultura de la queja*, la degradación y devaluación de la educación y de la cultura, la crisis de la Universidad, el politicismo y la hiperdemocracia”. Denuncia, en ese sentido, el “papanatismo complaciente” y “la ciega complacencia” dominantes en la sociedad española, y particularmente en su clase política. Y es que el sistema político español se encuentra, en la práctica, muy distante del modelo democrático-liberal. A su juicio, a lo largo de la etapa socialista se adulteró la división de poderes; el sistema de libertades sufrió notables recortes a manos

del ejecutivo; los monopolios informativos amenazaron el derecho a la libertad de expresión; la economía sufrió amplios controles por parte del Estado. Además, la cultura política de los españoles propende al intervencionismo estatal, a la burocratización de los partidos, a la partidocracia. Desde el punto de vista cultural, la banalidad y la mediocridad se imponen y se propende a “la abolición de toda autoridad espiritual”; triunfa “la degradación y el mal gusto” en los medios de comunicación “instalados en la crónica y los sucesos rosa”. Especialmente grave, a ese respecto, es la situación de la Universidad, donde domina “la masificación, el caciquismo, el provincianismo, el erróneo sistema de selección del profesorado, la concepción de la Universidad como un servicio público más y de la enseñanza universitaria como un derecho que debe ser extendido a todos con independencia de sus méritos y actitudes”. No menos graves son los problemas suscitados por la presencia e influencia de los nacionalismos periféricos, a los que califica de herederos del “viejo y superado particularismo castizo”. Su diagnóstico es que el problema español es, ante todo, un “problema pedagógico, espiritual”.

Sánchez Cámara propugna el fomento del elitismo a todos los niveles como resistencia y antídoto al “igualitarismo morboso” dominante en la sociedad española, sobre todo en la Universidad y en las escuelas. Lo que se traduce en la restauración de la filosofía como saber riguroso, de los estudios clásicos y de los valores religiosos. A ese respecto, el autor establece un canon filosófico,

donde aparecen Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, Eugenio d’Ors y María Zambrano, como los grandes representantes del pensamiento español contemporáneo. Entre los extranjeros, destacan Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger y George Steiner. Como complemento, se muestra partidario de un nuevo proyecto vertebrador de la nación española, que aúne su dimensión europea con la iberoamericana. Sánchez Cámara se muestra muy crítico con la intelectualidad de izquierdas, a la que acusa de “odio a la libertad, a la verdad y a la excelencia”; denuncia su dominio del lenguaje y, sobre todo, su manipulación de la llamada “memoria histórica”, que se manifiesta en su interpretación sectaria y revanchista de la guerra civil.

* * *

Resulta evidente que vivimos en España un momento cultural caracterizado por una falta de creatividad ciertamente singular; lo que no deja de ser un reflejo, por los modos indirectos en los que las letras y el pensamiento filosófico y político pueden hacerlo, de la privatización, el hedonismo y el narcisismo de una vida social donde la improvisación, la promiscuidad, el dinero y la autogratificación mediante el consumo de bienes superfluos se han convertido en norma general. Coincido, pues, en lo esencial, con el diagnóstico de Sánchez Cámara. Además, hay que reconocerle, desde el punto de vista moral, la asombrosa intrepidez de quien se enfrenta con las opiniones dominantes en nuestro tiempo; y se coloca en las antípodas de la de-

magogia y del oportunismo. En ese sentido, *De la rebelión a la degradación de las masas* es un libro atípico. Por lo general, el hombre medio español, en la medida en que lee, está acostumbrado a que buena parte de los intelectuales, al menos los más conocidos, digan exactamente lo que a él le gustaría decir, sin superfluos rasgos de ingenio, con la misma escasa profundidad y mediante el mismo lenguaje ramplón y simple que cualquiera podría emplear. Yo, por lo menos, cada vez que me asomo a las columnas de los periódicos, y no digo nombres, me encuentro con esa sensación. Y es que las masas han impuesto su ley. Por fortuna, no podemos decir lo mismo de Sánchez Cámara, cuyos artículos periodísticos son un auténtico revulsivo intelectual. Porque el auténtico intelectual, sea de izquierdas o de derechas, no es una persona confortable; es problemático en el sentido que plantea problemas y que, con frecuencia, se los crea a los demás. Su respeto a la verdad y a la equidad le inclinan a proclamar admiraciones y consentimientos; pero, por sistema, el intelectual no es lisonjero; es crítico. La razón es dialéctica; y un intelectual dócil es casi una contradicción en los términos. La sahariana atonía que sufrimos en la actualidad es consecuencia del conformismo pastoril de no pocos intelectuales.

Muy oportuna es la clara distinción que establece entre liberalismo y democracia. Hace años era un lugar común, pero ahora no lo es. Gustav Radbruch explicó, en 1914, que entre ambos no existía “una diferencia de grado, sino de especie”; y señaló que eran “dos concepciones distintas del mundo”. Hans Kel-

sen escribió, en 1920, que la democracia es “compatible con el total aniquilamiento de la libertad individual y con la negación del ideal del liberalismo”. Sánchez Cámara, por su parte, recoge el lúcido legado orteguiano. Yo no me quedaría con la democracia condenando al liberalismo, sino más bien al contrario.

En la crítica a la situación de nuestro mundo político-cultural, iría más lejos que Sánchez Cámara. La auténtica democracia liberal debería ser un sistema omnidireccional de comunicación. Pero con demasiada frecuencia el conjunto de la prensa y, sobre todo, de los medios de comunicación audiovisuales se comportan, actúan de manera unidireccional. En España, se ha ido desarrollando hasta límites escasamente soportables la tendencia, denunciada por el historiador francés de las ideas Pierre-André Taguieff, a la instauración de una “oligarquía cultural”, que, mediante múltiples rituales de exclusión, ha consolidado un sistema de comunicación segregacionista, basado en la nítida distinción entre “discutidores” legítimos y los excluidos del debate intelectual. Por su parte, el sociólogo Víctor Pérez Díaz ha incidido en este fenómeno cuando, al describir la vida cultural española de los últimos años, ha hecho hincapié en la preeminencia de los llamados “líderes exhortativos”, es decir, al servicio de intereses de partido, sobre los “líderes deliberativos”, o sea, independientes; y su tendencia a estrangular la emergencia de nuevas ideas.

Y es que, a pesar de su lucidez, los planteamientos de Ortega y Gasset, defendidos en esta obra por Sánchez Cámara, chocan con las nuevas realida-

des, que el filósofo madrileño no pudo tener en cuenta, al no existir en su época. Hoy, el intelectual ha de bregar, lo quiera o no, le guste o no, con la presencia de los medios de comunicación de masas, y sobre todo con la televisión. Su lugar va siendo ocupado por el líder mediático, cuya cultura social, por llamarla de algún modo, es el hedonismo y el relativismo. Todavía recuerdo como el inefable Javier Sardá se burlaba de José Antonio Marina, cuando éste había pedido una auténtica aristocracia intelectual que contrarrestara la influencia de la televisión-basura, declarándose “plebeyo”, entre el jolgorio de los asistentes a su programa *Crónicas marcianas*. Los intelectuales se han mostrado, por lo general, incapaces de contrarrestar este proceso o, al menos, no han conseguido hallar formas de pensamiento alternativas a las que impone el lenguaje de la civilización tecnológica. Por otra parte, los programas culturales han sido, en gran medida, erradicados de la programación de las televisiones privadas; y en las públicas, ocupan un rol marginal y periférico. Por eso, aunque coincido en lo sustancial con su programa de pedagogía social, lo considero de difícil realización; y más en un contexto como el español. Vivimos en uno de los países mentalmente más igualitarios de Europa; donde el vocablo “elitismo” ha tomado un sentido claramente peyorativo, como sinónimo de clasismo e injusticia social.

Igualmente, la religión ha sido seriamente erosionada en estos años. La inevitable y necesaria secularización de las instituciones ha degenerado, en nuestra sociedad, en lo que el filósofo Augusto

de Noce ha denominado “irreligión natural”, es decir, una actitud espiritual caracterizada por “el relativismo absoluto, por lo que todas las ideas se ven en relación con la situación psicológica y social de quien las afirma, y, por lo tanto, como valorables desde el punto de vista utilitario, de estímulo para la vida”. En el mismo sentido, el tema nacionalista es, y seguirá siendo, el principal problema de nuestra sociedad; quizás no quede otra opción que conllevarlo, siempre que tengamos la clara conciencia de que puede llevar al estallido de la nación. Porque, como señaló hace tiempo el historiador José Varela Ortega: “Es harto improbable que España deje de ser un país democrático; pero no es imposible que deje de ser un país”.

Me sumo a la admiración de Sánchez Cámara hacia Ortega y Gasset, Eugenio d’Ors o Xavier Zubiri. Desgraciadamente, no puedo seguirle en su valoración positiva de Miguel de Unamuno y de María Zambrano. El escritor vasco no fue, a mi modo de ver, un auténtico filósofo; le faltó la necesaria objetividad y sistematicidad para llegar a serlo; en el fondo, fue un poeta, un infatigable agitador intelectual y un espectáculo humano fabuloso. Como hombre público, resultó ser, por emplear el término acuñado por Carl Schmitt, un “ocasionalista”, un “romántico”, para quien los acontecimientos políticos eran tan sólo “ocasiones” para la exhibición de su hipertrofiado “yo”. Los escritos de María Zambrano me parecen un río de ambigüedades y oscuridades. No es lo que necesitamos.

Ignacio Sánchez Cámara ha escrito una obra diáfana, inteligente y, sobre

todo, valiente, sin concesiones a los tópicos dominantes o a la demagogia. Por eso, sus páginas son unas páginas estimulantes, incluso cuando en ellas aparece un cierto pesimismo, que a mí me parece, ya lo he dicho, justificado

por la realidad española. Y es que, como decía el maestro Ortega y Gasset: “Son las cosas a veces de tal condición, que juzgarlas con sesgo optimista equivale a no haberse enterado de ellas”.

EL HUMANISMO EN ORTEGA

MARTÍN, Francisco José: *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999. 415 p.

TZVI MEDIN

Durante los últimos años han venido publicándose diversas investigaciones sobre la obra de Ortega y Gasset, no pocas de ellas importantes contribuciones a la interpretación de la misma. El libro de Francisco Martín, al que dedicamos estas páginas, se cuenta indudablemente entre estas últimas, destacando por la originalidad de su enfoque y por la importancia de su contribución. Y no sólo ello, sino que su interpretación de la obra de Ortega se da a partir de una perspectiva muy definida de la filosofía hispana y de la filosofía en general. En este sentido el libro de Martín importa, no sólo por sí mismo, sino también por el gran ventanal que abre hacia la reivindicación de la filosofía hispana desde la perspectiva del humanismo renacentista, a la par de lo que viene siendo hecho por otros filósofos españoles.

Francisco Martín es profesor de literatura española en la Universidad de Siena y se especializa en la cultura y el pensamiento hispánico, ha publicado

diversos artículos sobre filosofía y literatura hispánica y asimismo ha editado diversos libros, últimamente una edición crítica de *España invertebrada*.

Martín ha escrito su libro sobre Ortega desde una perspectiva filosófica muy definida que ha venido perfilando claramente en sus escritos previos. Bajo la decisiva influencia de los escritos de Ernesto Grassi, alumno y colaborador de Heidegger que profundizó en la crítica del racionalismo y en la reivindicación de la dimensión filosófica del humanismo, Martín intenta develar en los textos orteguianos el sentido humanista de su filosofía, lo que denomina como “su relación de pertenencia o filiación” a la tradición del humanismo renacentista.

Martín ya había salido, en escritos previos, contra la “arrogancia” de la filosofía dominante, proveniente del racionalismo cartesiano y del idealismo alemán, y contra el enjuiciamiento de la filosofía española en tanto un pensamiento deficiente e inferior al de los grandes sistemas filosóficos europeos. Rechazando la idea de que lo “literario” del pensamiento hispano conlleve deficiencia alguna, Martín estipula, por el contrario, que ello simplemente implica un modo diferente (humanista) de hacer

Cómo citar este artículo:

Medin, T. (2004). El humanismo en Ortega. Reseña de “La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista” de Francisco José Martín. *Revista de Estudios Orteguianos*, (8/9), 309-312.

<https://doi.org/10.63487/reo.696>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 8/9. 2004
mayo y noviembre

filosofía, y esta idea fundamental de nuestro autor planeará por encima de todas las páginas de su libro sobre Ortega.

Resulta, entonces, que al abocarse a su estudio del maestro español, Martín viene a desplegar una triple reivindicación: la de la condición filosófica de la tradición humanista, la del pensamiento hispano como un modo humanista de hacer filosofía, y la de la obra de Ortega en la misma línea. Aunque esto último se revelará como una tarea que no es nada fácil de realizar, puesto que el mismo Martín considera que Ortega, con sus aspiraciones de sistematización y sus profundas raíces en la filosofía alemana, no fue consciente del humanismo renacentista propio de su obra filosófica.

En *La tradición velada* se trata, entonces, de un des-cubrimiento múltiple. En primer lugar el des-cubrimiento del velo que tendió la triunfante filosofía racionalista sobre la tradición humanista, ocultando su valor filosófico al convertir a la razón y al lenguaje racional en criterios exclusivos en lo que se refiere a la estructuración y delimitación histórica de la filosofía. Y este des-cubrimiento del valor filosófico de la tradición humanista se da en Martín, necesariamente, al unísono con su crítica del exclusivismo racionalista, tanto en lo que se refiere al mismo pensamiento apodíctico como al lenguaje demostrativo que le corresponde. Siendo los primeros principios, en tanto tales, infundamentados por otros previos, la forma enunciativa de los mismos no puede ser demostrativa sino indicativa, nos dice Martín con Heidegger, y por ello considera que se impone la necesidad de otro lenguaje que pueda indicar directamente aquello

que es inmediatamente claro, en función precisamente de la visión inmediata de tales principios; otro lenguaje, aparte del racional, pues éste simplemente no puede dar cuenta de lo originario.

Y entonces, lógica y consecuentemente, Martín apunta a la importancia decisiva de un lenguaje de imágenes, “cuyos nexos no se extraen en modo racional, causal, sino que se muestran en visiones imaginativas, metafóricas”, lo que conlleva la necesidad de *la revalorización y la recuperación del sentido filosófico de la retórica*, situándosele en el seno de la tradición humanista. Una retórica en la que, para Martín, se fusionan el *logos* y el *pathos*, haciendo patente la involucración que se da entre la verdad y la belleza. Los primeros principios afectan al hombre tanto en su razón como en su pasión, escribe Martín, y por ello se manifiestan, precisamente, en la sensibilidad emotiva que impregna a la expresión metafórica.

Y es desde esta perspectiva humanista de lo propiamente filosófico que nuestro autor se aboca al primero de sus develamientos. Martín considera que la filosofía racionalista dominante, al silenciar la voz de las pasiones, ha separado al *logos* del *pathos*, captando a la retórica como un mero instrumento de persuasión y marginando, de tal modo, a la filosofía humanista del cauce de la historia de la filosofía. Se impone, entonces, otra historia de la filosofía, velos aparte; y también otra valorización de la filosofía española, velos aparte. Se trata de des-cubrir el valor filosófico de la tradición humanista y del pensamiento hispano en su seno.

En *La tradición velada*, Martín se centra en uno de los referentes identitarios

fundamentales de la filosofía hispana, Ortega y Gasset, en la misma línea de la labor desplegada por Grassi con respecto a la tradición humanista, y por Hidalgo-Serna en lo que se refiere a la obra de Baltasar Gracián. Y es que Martín considera a Ortega como un filósofo especialmente por la atención que el maestro español le presta al lenguaje y por haber logrado aunar forma y fondo en la unidad de sus textos. O sea que Martín supera a priori el debate sobre el Ortega filósofo o escritor, pregunta irrelevante desde su perspectiva de la filosofía humanista.

Pero nuestro autor, en una de sus tesis más complejas y quizás problemáticas, apunta al ocultamiento de la tradición humanista bajo el mismo raciovitalismo orteguiano, puesto que considera que a pesar de que la razón vital constituye un gran paso adelante con respecto a la razón pura, lo hace, siempre, “dando razones”. A pesar de reconocer que para Ortega es la razón la que debe ocupar su lugar dentro la vida, Martín ve en el raciovitalismo una manifestación más del racionalismo, que viene a ocultar otra vez la tradición humanista y su postulación de otras facultades cognitivas.

En fin, escribe Martín, “racio(vitalismo)”.

Y es a partir de estas posiciones que Martín se aboca al develamiento del Ortega humanista en los textos orteguianos, más allá del “racio(vitalismo)”: la reivindicación del Ortega humanista más allá del mismo Ortega; un texto que conlleva más de lo que era consciente el autor del mismo. Y esto evidentemente deja abierta al debate una cuestión hermenéutica sumamente importante, ante

la cual nos limitaremos a apuntar que el gran desafío con el que se mide Martín en este libro reside precisamente en la radicación de toda su tesis en los textos orteguianos y ello a pesar del mismo Ortega. No tenemos la certeza de que siempre sea a pesar de Ortega (que sale en pos del estilo de Cervantes, y que le otorga una enorme importancia a la imaginación, tal cual lo analiza el mismo Martín), ni de que se trate del “racio(vitalismo)”, pero sin lugar a dudas ésta es una de las grandes virtudes del libro: se trata de Ortega, pero también del humanismo, de la hermenéutica y de la filosofía hispánica. Una amplitud de miras de aquellas que hacen posible el despliegue de nuevos horizontes filosóficos, pero no en medio de un despliegue filosófico especulativo o de una imaginación que planea libremente por las alturas, sino de un análisis riguroso de la obra de Ortega, que lo mantiene enraizado en la realidad de los textos. Y es que una cosa es que se pueda leer los textos original y creativamente, llevándolos a la plenitud de su significado, y otra completamente diferente el convertir tales textos en meros pretextos. Es verdad que ante la exclusividad del racionalismo hegemónico Martín se aboca a esta labor desde una perspectiva programática, y por momentos “militante”, pero en más de una oportunidad es dable constatar el modo en que su integridad disciplinaria –siempre presente– le hace desarrollar temas orteguianos que no siempre aportan a la directa demostración de tal o cual tesis suya, e inclusive inciden en su conformación definitiva.

En este develamiento del humanismo orteguiano Martín se preocupa, en pri-

mer lugar, por mostrar (que no demostrar) lo que considera como característico del pensamiento humanista tal cual se expresa en sus textos fundamentales, como, por ejemplo, en *Agudeza y arte de ingenio* de Baltasar Gracián. De este modo van aflorando en las páginas del libro el valor filosófico de la retórica, la conjunción de verdad y belleza como esencial a la metáfora, “la agudeza” de Gracián que no demuestra sino “muestra”, la “lógica ingeniosa”, que no se basa en el proceder de la razón sino en la facultad del ingenio y en su capacidad inventiva, la “agudeza” en la que desemboca el ingenio, y mucho más. Y todo ello será revelado por Martín en los textos orteguianos. Ya hemos hecho mención de que puede ser discutible si Ortega era o no consciente de tal significado humanista de sus textos, pero sin lugar a dudas este aproximamiento de Martín es más que relevante e importante en lo que se refiere a los mismos textos orteguianos, y en especial ante las interpretaciones de la filosofía orteguiana que han venido acentuando precisamente su voluntad de sistema y sus innegables raíces germánicas.

Son muchos los pasajes del libro en que valdría la pena detenernos, pero nos permitiremos apuntar especialmente a la segunda de sus tres partes, que se aboca al tema de la *inventio* o creatividad en la filosofía orteguiana, y ya en la tercera y última parte del libro, a su análisis del lenguaje y de la metáfora en los textos orteguianos.

En el primero de estos pasajes Martín nos dice que “la creación, la creatividad, la *inventio*” constituyen la “idea-fuerza” que mueve el pensar filosófico de Orte-

ga, y analiza los diversos planos en que ello se hace manifiesto. Así, por ejemplo, la distinción entre la cultura como creación, como creatividad constante y dinámica, y la cultura enajenada y enajenante; el elemento de la creatividad en el análisis orteguiano de la vocación, con su problemática de la creación de sí mismo y de la recreación de su circunstancia; y claro que relacionado a todo esto la problemática de la autenticidad. Todo ello a fondo y a menudo con aportaciones originales y profundas.

En el segundo de los pasajes recordados Martín se dedica al lenguaje y a la voluntad de estilo de Ortega, detectando una clara conciencia lingüística a lo largo de toda su obra, acorde, claro está, con el lugar central del estudio del lenguaje dentro del pensamiento humanista, tan central como lo era también la creación o *inventio* detectados previamente en los textos orteguianos. Aunque Martín nos dice que si bien Ortega le otorgó una importancia esencial al lenguaje y al diálogo, no formuló nunca una teoría del lenguaje y ni siquiera le dedicó un escrito preciso. Sumamente interesante es su análisis de la problemática de la metáfora en Ortega y asimismo el del mismo Martín al respecto.

En fin, luego de este libro cabe esperar los próximos escritos de Martín, ahondando en esta triple reivindicación del humanismo en tanto filosofía, del pensamiento español en tanto filosofía humanista, y de filósofos españoles en la misma línea. Aunque esto de la “reivindicación” quizás deba ya dejarse de lado, haciendo simplemente “historia de la filosofía” y filosofía... sin más.

DIÁLOGO CON LOS MAESTROS

ÁLVAREZ, Lluís X.; y SALAS, Jaime de (eds.): *La última filosofía de Ortega y Gasset en torno a La idea de principio en Leibniz*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2003. 321 p.

JAVIER ZAMORA BONILLA

ORCID: 0000-0003-0139-9714

Ortega no concluyó ninguno de los grandes libros que preveía desde finales de los años veinte, cuando la lectura de *Ser y Tiempo*, de Heidegger, le hizo replantearse en profundidad su propia labor filosófica. Ninguno de los “grandes mamotretos”, como él mismo los calificaba, llegaron a la imprenta antes de su muerte. Ortega no dejó de trabajar ni de escribir cientos de páginas de una profundidad excepcional, pero fue incapaz de concluir ninguno de esos manuscritos que se traía entre manos; no pudo darles esa “postrera soba” que “tersifica y pulimenta”, que era, según su expresión en el prólogo a *Ideas y creencias*, lo que les faltaba.

No es cuestión baladí preguntarse por qué. La respuesta no es fácil ni simple. Por un lado, la circunstancia vital de Ortega fue profundamente alterada, primero por su implicación política en conseguir que fuese posible una Segunda República española y su participación en la misma durante el primer año, y segundo porque la Guerra Civil echó por tierra definitivamente todo el ambiente intelectual en el que se había movido el filósofo y le obligó a largos años de peregrinar por el mundo para finalmente recaer en una España en la que se sentía incómodo, por mucho que algunos amigos como Gregorio Mara-

ñón le insistiesen en que era posible vivir con cierta serenidad al margen del régimen, pero Ortega no era hombre que supiera vivir abstraído de la circunstancia, “el Otro” era en él, como bien vio su discípula María Zambrano, una preocupación constante y un quehacer. La filosofía de Ortega es eminentemente política, quiero decir, pensada para hacer la vida más agradable y verdadera en la *polis*. A la generación europea de Marañón y de Ortega, de Keynes y de Zweig, se les vino abajo *su mundo* dramáticamente. Pocos fueron los que supieron adaptarse a la nueva circunstancia. El rescoldo que dejaron en sus almas las guerras no se podía apagar con aguas Marshall, que por cierto a España llegaron muy tarde y por otras vías de menor calado.

Ortega rompió también en los años treinta su habitual conexión con la prensa española y ya en los cuarenta la que le unía a la argentina. Así que Ortega se quedó sin medios donde verter su obra como venía haciendo desde principios de siglo. Esto no tendría por qué excusar que no concluyese sus libros filosóficos, pues él mismo insistía desde finales de los años veinte en que había pasado la etapa de hacer filosofía en el periódico y había llegado la hora de construir libros sistemáticos, pero sí es una muestra más de cómo se desmoronó todo el ambiente en el que Ortega había vivido con suficiente comodidad.

Durante sus años de exilio en Francia y Argentina, el filósofo dijo en varias ocasiones que su situación era como si le hubieran quitado la tierra debajo de sus pies. Ponía el ejemplo de las orquí-

Cómo citar este artículo:

Zamora Bonilla, J. (2004). Diálogo con los maestros. Reseña de “La última filosofía de Ortega y Gasset en torno a La idea de principio en Leibniz”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (8/9), 313-316.

<https://doi.org/10.63487/reo.697>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 8/9. 2004
mayo y noviembre

deas, que al parecer pueden vivir sustentadas en el aire, pero él pensaba que eso no era vida. Ni en Francia, ni en Argentina, ni más tarde en Portugal, ni en sus etapas en España ni en sus largas temporadas en Alemania volvió a encontrar la sana cotidianeidad de antes de la guerra, en la que afianzar sus raíces para que el árbol de su filosofía echase nuevas ramas. Lo intentó con varios proyectos nacionales e internacionales, del que sólo el Instituto de Humanidades llegó a cuajar, pero no en el sentido que a Ortega le hubiera gustado. Fue un gran éxito de público, una expresión de la atención que amplias capas sociales prestaban al filósofo, pero no se convirtió en el grupo minoritario, con presencia de jóvenes, desde el que se pudiese replantear el sentido de lo humano a mediados del siglo XX, que es lo que Ortega pensaba que había que hacer. Él no quería un escape sino un laboratorio, y el Instituto de Humanidades se pareció mucho más a lo primero que a lo segundo.

Ortega se sentía incómodo en España por un ambiente que se había vuelto provinciano, con un Madrid reconvertido en Madrideos. En Portugal, había épocas en las que trabajaba intensamente, pero le sobrevenían largas etapas de abulia porque se sentía solo y echaba de menos la santa costumbre de las décadas que precedieron al exilio. En Alemania se ilusionaba por el éxito que tenían sus conferencias y entonces rejuvenecía e ideaba grandes proyectos, pero luego volvía a chocar con la realidad de su vida itinerante y su aislamiento.

Mas en el fondo nada de esto explica suficientemente por qué no concluyó

ninguno de sus grandes libros ni intentó rematar la redacción de algunos de sus cursos de los años treinta, que eran el compendio de su filosofía y que estaban casi listos para dar a la imprenta. Ningún libro refleja mejor esta incapacidad que *La idea de principio en Leibniz*, y por eso es un acierto que el Departamento de Filosofía del área de Estética y Teoría de las Artes de la Universidad de Oviedo y la asociación Círculo Hemenéutico organizaran en noviembre de 2001 las II Jornadas Internacionales de Estudios Orteguianos sobre este libro y hayan publicado las intervenciones en una edición agradable, ciertamente cuidada para lo que por desgracia suele ser norma en las ediciones universitarias. Sí, es el momento de afrontar el que Jaime de Salas considera período menos estudiado de Ortega (p. 15).

El *Leibniz* es, además de un libro inacabado, un libro extraño en la producción orteguiana. José Gaos, que lo reseñó tras su edición póstuma, como nos recuerda Teresa Rodríguez de Lecea (pp. 291-300), con su habitual meticulosidad y buen hacer, pensó que era un libro de Historia de las Ideas, en el que Ortega iba a mostrarse sistemático en el análisis de un tema preciso como era el principalismo de Leibniz, pero no encontró su idea apriorística en el texto. Ciertamente, el profesor de Historia de las Ideas que fue Gaos interpretaba mal la filosofía orteguiana si pensaba que tenía que sistematizarse en estudios históricos. Eso podía ser un método para Gaos, que como él mismo decía en sus *Confesiones profesionales* no tenía una filosofía y por eso no tituló el libro *Confesiones filosóficas*, pero era po-

ca altura de miras para su maestro, que sí tenía una filosofía, como el propio Gaos reconocía y se sumaba a ella en el libro mencionado.

Aunque no es descartable que Ortega se plantease en un primer momento solamente tratar el tema del principalismo de *Leibniz* como respuesta a una demanda momentánea para una conmemoración, el libro, en realidad, se convirtió en un diálogo con sus maestros filosóficos para llegar a la originalidad que Ortega aportaba a la historia de la filosofía, un *Aufhebung*, como dice Jaime de Salas (p. 19). El filósofo, afirmaba por aquellos años un Ortega maltratado por la vida, es un solitario que sólo conversa con los muertos, con sus antepasados filósofos. Así es como se sentía en los años cuarenta y por eso se cuestionó íntimamente si tenía sentido seguir filosofando en público, como había hecho antes de la guerra y había seguido haciendo, no obstante, después en cursos públicos en Buenos Aires y Lisboa y hará en España y en Alemania, pues a la postre la filosofía de la razón vital no podía renunciar a ser política.

Ese diálogo con la historia de la filosofía tomaba no sin intención a Leibniz como eje de rotación porque en él había descubierto en los años veinte más claramente que en ningún otro filósofo el sentido de sustancia como *vis activa*, como fuerza proyectada hacia el futuro y no como un ser estático en el sentido parmenídeo. Con acierto nos lo recuerda Concha Roldán, quien además muestra que la filosofía leibniziana le permitía a Ortega enlazar con la razón histórica a través de las ideas de posibilidad y contingencia (p. 40), pues la mó-

nada es, dentro de su finitud temporal, una infinitud de posibilidades en una contingencia dada, que con lenguaje orteguiano podríamos llamar circunstancia. Leibniz, al que Ortega tenía pensado dedicar un capítulo que no llegó a escribir, está presente en todo el libro, aunque quien más sale es Aristóteles, al que Ortega se atreve a tratar de tú a tú, a veces con cierta injusticia, pues en el fondo también había visto en la obra del Estagirita las posibilidades de entender la sustancia como un "ir haciéndose", y en su concepto de "sensación" había encontrado las posibilidades de que el realismo no se quedase en un mero positivismo de los sentidos. De hecho, si Ortega hubiera insistido en esta línea aristotélica-leibniziana quizá hubiese superado la tensión entre el idealismo y el realismo que se palpa en su filosofía y de la que el *Leibniz* es la mejor expresión, y en el fondo la que le impidió cerrar sus grandes libros. No es fácil enlazar la idea de que el yo es el que pone el ser a las cosas y la idea de que la realidad soy yo siéndole a las cosas y las cosas siéndome a mí, y ambas ideas las encontramos en el *Leibniz*.

Esa tensión entre el idealismo y el realismo la analiza con solvencia Cesáreo Villoria, quien muestra el diálogo de Ortega con sus fuentes germánicas, para acabar señalando la importancia del idealismo neokantiano en esta última expresión de la filosofía de Ortega (pp. 47 y 70) —Gaos llegó a pensar que parte del *Leibniz* procedía de apuntes de la etapa marburguiana de Ortega— y la no superación del idealismo de la fenomenología (p. 63) ni del concepto de ser heideggeriano (pp. 69-70).

En este último aspecto incide Jean-Claude Lévêque en un texto sobre “la lectura orteguiana de Heidegger”, pero mientras las afirmaciones de Villoria resultan convincentes aunque discutibles, las de Lévêque ahondan menos en el análisis de los textos de Heidegger por lo que uno al final se queda con las ganas de saber qué quiere decir cuando califica de “chabacana” la crítica de Ortega a Heidegger (p. 158). Tanto Villoria como Lévêque son excesivamente condescendiente con el fracaso de la filosofía heideggeriana, incapaz de desarrollar la metafísica del ser-ahí, pues no le falta razón a Ortega al señalar que, a pesar de las grandes intuiciones que hay en *Ser y Tiempo*, el libro, a la postre, decepciona porque uno acaba enredado en la hermenéutica de los sentidos de “ser” sin que se llegue al ser que realmente nos interesa con la profundidad esperada. Las orteguianas “Notas de trabajo sobre Heidegger”, que publicaron hace unos años en estas páginas de la *Revista de Estudios Ortegaianos* José Luis Molinuevo y Domingo Hernández, y que utiliza abundantemente Lévêque, son la mejor muestra de la profundidad crítica con que Ortega se acercó a Heidegger y de la radical separación entre ambas filosofías, que está en el fondo metafísico de las mismas, precisamente el menos desarrolla-

do por ambas y mucho menos por Heidegger. Acierta Ortega al decir que el alemán se queda en una ontología. Nada de angustias y nada de un ser-para-la-muerte le dice Ortega a Heidegger con una hondura que sólo teniendo presente la tremenda historia contemporánea de Europa se entiende con claridad. ¿O es que nada tiene que ver el existencialismo de antes y de después de la Segunda Guerra Mundial con el fracaso de la filosofía en el siglo XX? También “el siglo de Ortega”, como escribe Lluís X. Álvarez en el “Proemio” a la obra que comentamos.

No quisiera cerrar esta reseña sin mencionar el interés que me han suscitado otros capítulos: el que Alessandro Bertinetto dedica a la influencia de Fichte en Ortega; en el que Anastasio Ovejero Bernal trata de las posibilidades de la psicología social constructivista como desveladora del contenido de las creencias; o en el que Manuel Fernández Lorenzo, un poco de soslayo pero con acierto, toma la monadología pluralista de Leibniz como influencia en la concepción autonómica del Estado español que desarrolla Ortega en los años veinte y principios de los treinta y que, con buen criterio, se llevó a la Constitución de 1978, aunque algunos padres constitucionales desconociesen la paternidad ideológica de la misma.

LA ARGENTINA EN ORTEGA

VV.AA.: *Ortega y Gasset en la Cátedra Americana*.
Buenos Aires: GEL / Fundación Ortega y Gasset
Argentina / Fundación Carolina, 2004. 330 p.

MARCELA GARCÍA
ORCID: 0000-0003-0869-3924

Testigo, espectador sin disimulos, protagonista y pensador de la Argentina y de su gente como casi ningún europeo lo había hecho antes, Ortega entabló un hondo y fluido diálogo con aquella parte del Atlántico sin el que es posible calibrar su producción intelectual en toda su amplitud y complejidad. Tres viajes lo hicieron posible: el primero en 1916, el segundo en 1928 y que se prolongaría hasta 1929, y un último que lo mantendría en la Argentina entre 1939 y 1942 en un intento de sobrevivir a una Europa en guerra. Aún en climas de ideas y de acontecimientos políticos diferentes, en cada uno de ellos encontró amplios y diversos públicos para transmitir los principios fundamentales de su filosofía, de su pensamiento. Jóvenes universitarios, intelectuales, políticos de la Argentina le escucharon con la atención y el respeto que no siempre había encontrado en España. En sus estancias dictó cursos y conferencias, aunque sus ideas no dejaron de llegar de manera permanente a través de los artículos publicados en los grandes periódicos porteños o en la *Revista de Occidente*, con difusión entre los ámbitos pensantes de la Argentina. Allí cosechó gran parte de su éxito internacional. Y también dejó impregnadas renovadas señas para una tradición liberal fundadora de una Ar-

gentina moderna que, desgastada, perviviría a pesar de que, desde finales de los años 20 y comienzos del 30, nuevas, amenazantes y resonadas voces pugaban por atemperarla, reconducirla o extirparla en nombre de alternativos proyectos nacionales que albergaban opciones políticas antidemocráticas. Este libro recorre capítulos, aspectos, réplicas e influjos del legado de uno de los intelectuales infaltable a la hora de pensar y hablar acerca de la densidad y de los diversos grados que entrañaron a las relaciones culturales entre españoles y argentinos a lo largo del siglo XX.

Los estudios reunidos en este libro son el resultado final de las ponencias presentadas y debatidas en el marco del Seminario Internacional "Ortega y Gasset en la Cátedra Americana", celebrado en Buenos Aires en noviembre de 2003 y organizado conjuntamente por la Fundación Ortega y Gasset de Argentina y el Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos de la Fundación Carolina de España. Las contribuciones pertenecen a especialistas sobre las variadas tramas que ofrece el acercamiento a la figura y al pensamiento del filósofo español: Enrique Aguilar, Roberto Aras, Pedro Luis Barcia, Hugo Biagini, Marta Campomar, Ángeles Castro Montero, Julio Rafael Contreras, Matilde Isabel García Losada y Mercedes Rovira Reich. Desde diferentes miradas y perspectivas analíticas, todas ellas confluyen en una buena muestra de estudios sobre universos posibles desde donde abordar a Ortega en la Argentina: en la cátedra periodística, en la cátedra universitaria y en la cátedra social.

Cómo citar este artículo:

García, M. (2004). La Argentina en Ortega. Reseña de "Ortega y Gasset en la Cátedra Americana". *Revista de Estudios Ortegaianos*, (8/9), 317-320.
<https://doi.org/10.63487/reo.698>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 8/9. 2004
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

La recepción y las reacciones de adhesión y rechazo que provocaron “las lecturas (de Ortega) de la Pampa” son trabajadas por Pedro Barcia. Tanto el ánimo de Ortega para ensayar sobre el carácter, la idiosincrasia y la identidad de los argentinos como su predisposición para diagnosticar “los posibles peligros” de la joven nación desataron durante sus primeros viajes no pocas réplicas y conformaron el centro de la opinión de una serie de intelectuales. Barcia hace un seguimiento de las respuestas a las declaraciones del filósofo español por parte de intelectuales y personajes de peso en el mundo cultural argentino como Joaquín Castellanos, Victoria Ocampo, Roberto Giusti, Juan Álvarez, Emilio Coni, Manuel Gálvez y Ezequiel Martínez Estrada. Y muestra cómo, en términos generales, sus reflexiones fueron bienvenidas y aceptadas en los ámbitos intelectuales argentinos.

Pero no faltaron las críticas. Estas últimas apuntaron a que Ortega había hecho generalizaciones un tanto abusivas y muy amplias sobre rasgos propios de la identidad argentina. Resultado, todas ellas, de sus observaciones a un pequeño grupo de universitarios porteños que, según sus críticos, no encajaban con una realidad con más claroscuros ni recogían las indagaciones sobre la índole nacional argentina hechas antes que él. La contribución de Julio Contreras amplía las visiones en torno a la recepción de Ortega y procura colocarlas en los ámbitos de debate en que se encontraban los medios científicos y culturales argentinos del primer tercio del siglo XX, todos ávidos y eclécticos de empatías con doctrinas y

concepciones que traían los numerosos intelectuales europeos que visitaban la Argentina. De todos ellos, dice Contreras, fue Ortega “el que mejor sintetizó una forma de vida y pensamiento coherente contrapuesta a la que se desarrollaba en el país”. Con todo, sus conclusiones apuntan a matizar, una vez más, la importancia concedida a las disidencias y polémicas que suscitaron las opiniones y escritos de Ortega en la Argentina, a pensar las refutaciones como una expresión de una “disidencia dialogante”, y, finalmente, a medir la relación entre el filósofo español con aquel país y su gente a través de la perdurabilidad de sus vínculos personales creados con referentes claves para el mundo cultural argentino.

Último análisis de los tres que componen las miradas a “Ortega en la cátedra periodística”, el de Marta Campomar indaga en torno al pensamiento de Ortega y al desarrollo de su teoría sobre las dinámicas distintas del tiempo entre las viejas y jóvenes naciones; entre Europa y América. Con agudeza analítica y una perfilada narración, desgaja la lectura historicista que hizo Ortega de la sociedad argentina a través de los trabajos publicados en *La Nación* entre 1923 y 1942. Tribuna especial esta última de que se valió Ortega para entablar un diálogo con interlocutores favorables o desafectos a unas reflexiones que, en general, buscaban sintonía con unas corrientes de pensamiento que, desde determinados ámbitos políticos y universitarios, invitaban a reconsiderar una fuerte tradición construida de antiespañolismo entre los argentinos. Pe-

ro buscar sintonía no significaba para Ortega hacer una reivindicación histórica de España. Sino, como explica Campomar, establecer comparaciones, la posibilidad de entender variaciones en el modo de ser, de pensar, de organizar los Estados y de construir naciones en América sin que los pueblos jóvenes se ajustasen necesariamente a los moldes ofrecidos por Europa.

Los estudios más enfocados en la proyección de “la Cátedra universitaria” de Ortega ahondan en sus relaciones con el mundo universitario de Buenos Aires, en los motivos y en las expectativas generadas por sus cursos y conferencias y, finalmente, en los espacios que sirvieron de ensayo y exposición de las coordenadas fundamentales de su pensamiento. Aunque limitado a presentar el panorama de la filosofía argentina en las primeras décadas del siglo XX en torno a las figuras de Rodolfo Rivarola, José Ingenieros y Cariolano Alberini como las manifestaciones más distintivas de un clima intelectual de reacción al positivismo, el análisis de Matilde García Losada ofrece una útil información para futuros análisis enfocados a aprehender en qué medida Ortega ayudó, especialmente durante su primer viaje, a renovar los lugares desde donde pensar las alternativas a un exceso de cientificismo en la universidad argentina. El trabajo de Roberto Aras explora sobre el significado y el alcance que los cursos dictados por Ortega tuvieron para la vida académica argentina. En 1916, los universitarios de Buenos Aires habían recibido del filósofo español los registros más actualizados y menos conocidos en América sobre los problemas de la filosofía europea de la

época. Sus divulgaciones sobre el pensamiento filosófico alemán habían dinamizado la actividad universitaria y elevado el nivel académico. El público de sus cursos universitarios en los siguientes viajes había cambiado. Un espíritu más crítico impregnaba en los círculos profesionales que el análisis de Aras no esquivaba, pero que poco se atreve a profundizar en el grado de influencia y el impacto de Ortega y Gasset en aquellos otros espacios de supervivencia intelectual que procuraban desmarcarse de un espíritu antiliberal e intervencionista que se había infiltrado en la universidad argentina desde finales de los años 20 y que se prolongaría prácticamente hasta la caída del peronismo en 1955. Cierra este capítulo de Ortega y su relación con el mundo universitario argentino el estudio de Mercedes Rovira Reich. En él disecciona los contenidos de las clases dictadas por Ortega en sus dos primeros viajes para concebirlas como las herramientas metodológicas propias del desarrollo de la tesis orteguiana. Y muestra cómo en sus conferencias en la Universidad de Buenos Aires en 1928 expuso la centralidad de su filosofía vitalista.

Por último, la parte dedicada a “Ortega y la cátedra social” del libro, contiene trabajos de Hugo Biagini, Ángeles Castro Montero y Enrique Aguilar. Biagini rescata una vez más los aportes culturales españoles en la Argentina transmitidos desde finales del siglo XIX por unos entonces jóvenes inmigrantes vinculados con empresas políticas e intelectuales en la península antes de iniciar la experiencia migratoria y que, en el nuevo país, llegaron a formar parte de

un grupo de notables interlocutores a la hora de fomentar un diálogo más denso en las relaciones culturales e intelectuales entre ambos lados del Atlántico. Una densidad que, además de impregnar en las corrientes reformistas argentinas, permitió crear unas condiciones previas que posibilitaron una afortunada recepción de Ortega en la Argentina. Por su parte, Castro Montero analiza el segundo viaje de Ortega a la Argentina a la luz de sus incómodas coincidencias y aliviados desencuentros con Ramiro de Maeztu, entonces representante del gobierno español en aquel país, con quien había compartido proyectos políticos y pedagógicos comunes en su juventud pero que por entonces tenían pocos puntos en común. Y lo hace desde la óptica de *Criterio*, semanario católico aparecido poco antes de la llegada de Ortega a Buenos Aires, reflejo del en-

cuentro de varias tendencias que cuestionaban el consenso de la tradición liberal y que se había revelado como una de las opiniones de más alto vuelo en el panorama cultural argentino. El libro acaba con un trabajo de Enrique Aguilar que invita a bucear en las reflexiones de Ortega sobre el dilema de la libertad y el liberalismo en tiempos de conflicto, de crisis de creencias y de un exilio personal azaroso, que resultaron de sus estudios acerca *Del Imperio Romano* publicados en *La Nación* durante su tercer viaje a la Argentina. Un final abierto para el repaso de los principios orteguianos en torno al sentido de la libertad individual y política, del poder público, de la concordia y el diálogo, de la confianza en lo que vendrá. Y sobre los que algunos de los autores de este libro rescatan como mensaje alentador para la Argentina actual.

ORCID: 0000-0003-4167-4928

ARAS, ROBERTO E.: El mito en Ortega. Dinámica del origen. Pamplona: Universidad de Navarra, 2004.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, dirigida por el doctor Juan Cruz Cruz.

La investigación se propone clarificar el lugar del mito en el pensamiento de José Ortega y Gasset, y justificar la presencia de esa noción a lo largo de toda su obra escrita, en contextos muy diversos y con una gran variedad de matices. De esa revisión concluimos que en Ortega no existe una preocupación teórica sobre el mito sino una utilización del mito al servicio de razones que son propias de su voluntad de intervención política y filosófica.

Se propone, entonces, para dar cuenta de la continuidad en el interés y de la dispersión en los enfoques, la existencia de dos momentos en el tratamiento del mito: en el primero, “estético-político” (1905-1930), el mito asume una función politopoiética que vitaliza las fuerzas sociales para poner en marcha un programa de reforma socio-política en torno a la europeización de España; en el segundo, “histórico-filosófico” (1930-1955), el mito es un “método mental” que encuentra la *razón histórica* entre otros cuando encara la búsqueda del esclarecimiento simultáneo del origen de la razón y de la filosofía.

En la primera parte del trabajo se identifican las fuentes filosóficas y no-filosóficas de la idea orteguiana de mito entre quienes se destacan Platón, Schelling, Nietzsche, Bergson y Cassirer por un lado, y Freud, Sorel, Lévy-Brühl y Malinowski entre las influencias complementarias, por otro.

La segunda parte se dedica a analizar la renovación cultural que Ortega propone para superar la crisis del 98 con instrumentos pedagógicos y no políticos. Así, lograr la “perspectiva” adecuada frente al problema de España (saber mirar, formar ideas), alcanzar la disciplina

Cómo citar este artículo:

Aras, R. E. (2004). El mito en Ortega. Dinámica del origen. *Revista de Estudios Orteguianos*, (8/9), 321-322.

<https://doi.org/10.63487/reo.699>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 8/9. 2004
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

del concepto (ciencia europea) y hacer la lectura de la historia patria libre de monumentalidad (memoria conducida por la imaginación) son los vectores cognoscitivos del programa reformador a los que se suman los recursos estéticos (imágenes, metáforas y esquemas míticos) que permiten generar ilusiones e inducir el deseo en torno de una España europea. Las *Meditaciones del Quijote*, “Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa”, “El *Quijote* en la escuela”, son algunos de los textos de referencia en este período.

La tercera parte, se dedica a estudiar la reforma de la inteligencia que parte del agotamiento de la *razón pura* y saluda el advenimiento de la *razón vital* enraizada en la fantasía. La legitimación de la imaginación como elemento especificante del hombre lleva a Ortega a proponer un mito para contar el origen del hombre (en *Una interpretación de la historia universal*). Este mito, como otros de su autoría, refleja el uso filosófico del mito que Ortega aprendió en Platón y en Nietzsche.

En la cuarta y última parte, se aborda el tema del mito y el origen de la filosofía en donde la cuestión de la verdad como revelación (*alétheia*), la función de la duda y el mito como creencia, introducen el proyecto orteguiano de una “ultrafilosofía” que permitiría alcanzar un nuevo nivel de radicalidad frente al cual el pensamiento moderno aparecería como mitología.

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, JOSÉ ANTONIO: Las tareas de la razón vital. Almería, Universidad de Almería, 2004.

Tesis presentada en la Universidad de Almería, dirigida por el doctor Cayetano Aranda Torres.

Revisión general de la vida y la obra de José Ortega y Gasset en la que se hace un análisis sobre cómo se va configurando la razón vital en los diferentes períodos de la vida del filósofo madrileño. Estos períodos son significativos del proceso de maduración de la razón vital y su conexión con la historicidad de la misma. Hay en la tesis, por un lado, un estudio del concepto de filosofía en Ortega donde se pone de manifiesto su función en toda vida auténticamente vivida, por lo que se refiere a la actitud vital que corresponde al filósofo. Por otro lado, un estudio sobre cómo toda auténtica filosofía no es más que un encuentro con la verdad, *alétheia*, en tanto que descubrimiento del ser de las cosas que, según Ortega, es su ser ejecutivo.

A partir de este concepto de filosofía se pone de manifiesto que la verdadera manera de acceso al conocimiento es la razón vital. Por eso

el autor madrileño se vio obligado a hacer una severa crítica de la razón pura propia de la modernidad. Igualmente, su planteamiento teórico le impuso la necesidad de buscar el punto de partida originario de cada uno de los niveles de la cultura, ciencia, ética y estética, como el método adecuado para alcanzar certezas que permitan servir de fundamento o todos los desarrollos teóricos posteriores.

En este sentido, la tesis efectúa un estudio sobre la crítica orteguiana a la ciencia, y al realismo y el idealismo de la cultura occidental; igualmente analiza cómo Ortega fundamenta la ética en lo que él llama nuestro “fondo insobornable”, encaje inevitable de vocación y circunstancia, como único camino para llevar una vida auténtica consistente en plasmar nuestra vocación a pesar de los obstáculos que en toda existencia humana son frecuentes; por último, se hace un estudio de las concepciones orteguianas sobre el arte, con especial dedicación a la función cognoscitiva que el maestro le concedía al mismo, y otro apartado dedicado a la deshumanización de las corrientes artísticas de la época.

El trabajo pretende dar una visión de conjunto del pensamiento de José Ortega y Gasset que ponga de manifiesto que, en realidad, se trata de un autor sistemático, aunque no en el sentido clásico de distribuir sus teorías en las parcelas en que tradicionalmente se divide la filosofía, sino desde el punto de vista de ser capaz de articular la totalidad de su obra en torno a una idea básica: la razón vital.

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2003*

Ascensión Uña

1. Obras de Ortega y Gasset

- 1.1. Textos inéditos
- 1.2. Nuevas ediciones
- 1.3. Reediciones y reimpressiones
- 1.4. Traducciones

2. Obras sobre Ortega y Gasset

- 2.1. Estudios
- 2.2. Tesis doctorales
- 2.3. Tesinas
- 2.4. Índice temático

1. OBRAS DE ORTEGA Y GASSET

1.1. TEXTOS INÉDITOS

"Notas de Trabajo sobre Rousseau". Edición de José Ramón Carriazo y María Isabel Ferreiro Lavedán, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 6, 2003, pp. 5-30.

"Notas de Trabajo sobre *El hombre gótico*". Edición de José Ramón Carriazo, María Isabel Ferreiro Lavedán e Iñaki Gabaráin, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 7, 2003, pp. 5-31.

1.2. NUEVAS EDICIONES

"Amor en Stendhal". En: Stendhal: *Del Amor*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

La rebelión de las masas. Introducción de Julián Marías. Barcelona, Madrid: Planeta de Agostini, Espasa Calpe (Biblioteca Austral, 51), 2002.

La rebelión de las masas. Edición de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos (Los esenciales de la Filosofía), 2003.

* Aunque esta bibliografía corresponde al año 2003, también se incluyen trabajos de años anteriores que no fueron recopilados en su día.

Cómo citar este artículo:

Uña, A. (2004). Bibliografía orteguiana, 2003. *Revista de Estudios Orteguianos*, (8/9), 325-336.
<https://doi.org/10.63487/reo.701>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 8/9. 2004
mayo y noviembre

"Teoría de Andalucía". En: *Andalucía: cinco miradas críticas y una divagación*. Edición de Alberto González Troyano. Sevilla: Fundación José Manuel Lara (Ensayos Clásica), 2003.

"Vida noble y vida vulgar". [Fragmento de *La rebelión de las masas*]. En: *Milenio, mil años de literatura española*. Edición de Bárbara Mújica. New York: John Wiley & Sons, 2002.

1.3. REEDICIONES Y REIMPRESIONES

La deshumanización del arte y otros ensayos de estética. Prólogo de Valeriano Bozal. Madrid: Espasa Calpe (Austral, 13), 2002. 9ª. edición.

La deshumanización del arte y otros ensayos de estética. Prólogo de Valeriano Bozal. Madrid: Espasa Calpe (Austral, 13), 2003. 10ª. edición.

España invertebrada. Prólogo de Federico Trillo-Figueroa. Madrid: Espasa Calpe (Austral), 2003. 14ª. edición.

Estudios sobre el amor. Prólogo y cronología de José Luis Molinuevo. Madrid: Edaf (Biblioteca Edaf, 205), 2003. 6ª. edición.

Europa y la idea de nación. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset, 26), 2003, 3ª. edición.

Historia como sistema y otros ensayos de filosofía. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset, 15), 2003, 4ª. edición.

El hombre y la gente. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset, 8), 2003, 8ª. edición.

Unas lecciones de metafísica. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset, 14), 2003, 7ª. edición.

¿Qué es filosofía? Introducción de Ignacio Sánchez Cámara. Madrid: Espasa Calpe (Austral, 341), 2003, 12ª. edición.

¿Qué es filosofía? Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset, 5), 2003, 14ª. edición.

La rebelión de las masas. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset, 1), 2003, 18ª. edición.

El tema de nuestro tiempo. Introducción de Manuel Granell. Madrid: Espasa Calpe (Austral, 28), 2003, 21ª. edición.

1.4. TRADUCCIONES

Adán en el paraíso. Portugués:

Adão no paraíso e outros ensaios de estética. Traducción de Ricardo Araújo. São Paulo: Cortez, 2002.

La deshumanización del arte. Portugués:

A deshumanização da arte e outros ensaios de estética. Traducción de Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina, 2003.

Estudios sobre el amor. Portugués:

Estudos sobre o Amor. Traducción de Elsa Castro Neves. Lisboa: Anthropos, 2002.

Europa y la idea de nación. Serbio:

Evropa i ideja nacije. Traducción de Silvija Monros-Stojaković. Beograd: Artist, 2003.

Historia como sistema. Inglés:

Toward a Philosophy of History. Urbana, [Chicago]: University of Illinois press, 2002.

Unas lecciones de metafísica. Coreano:

Unas lecciones de metafísica. Seul: Seokwansa, 2002.

Meditaciones del Quijote. Húngaro:

Elmékedések a Don Quijotéről. Traducción de Csejtei Dezsó y Scholz László. Budapest: Nagy Világ (Obras selectas, 1), 2002.

Misión de la Universidad. Portugués:

Missão da Universidade e outros textos. Edição, introdução e notas de Iñaki Gabaráin; tradução de Carlos Felipe Nogueira. Coimbra: Angelus Novus, 2003.

La rebelión de las masas. Alemán:

Der Aufstand der Massen. Traducción de Helene Weyl. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 2002.

La rebelión de las masas. Húngaro:

A tömegék lázadása. Traducción de Scholz László. Budapest: Nagy Világ (Obras selectas, 1), 2003.

La rebelión de las masas. Portugués:

A Rebelião das massas. Traducción de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

La rebelión de las masas. Croata:

Pobuna masa. Traducción de Duska Geric Koren. Zagreb: Golden Marketing, 2003.

La rebelión de las masas. Italiano:

La ribellione delle masse. Traducción de Salvatora Battaglia. Milano, Roma: Libero (La Biblioteca di Libero, 23), 2003.

El tema de nuestro tiempo. Húngaro:

Korunk feledata. Traducción de Csejtei Dezsó y Scholz László. Budapest: Nagy Világ (Obras selectas, 3), 2003.

2. OBRAS SOBRE ORTEGA Y GASSET

2.1. ESTUDIOS

ALARCÓN SIERRA, Rafael: "Antonio Machado y José Ortega y Gasset: en torno a su relación epistolar y estética", *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, nº. 89, 2002, pp. 7-36.

ALMEIDA, Antonio Charles Santiago: "O raciovitalismo: A concepção da vida". En: CARVALHO, José Mauricio de (coord.): *Atas do colóquio José Ortega y Gasset*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2003, pp. 153-157.

- ÁLVAREZ, Juan Ramón: "Crisis de creencias y de revoluciones científicas: Ortega y Kuhn pasado el siglo XX", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 6, 2003, pp. 101-117.
- ÁLVAREZ, Lluís X.; SALAS, Jaime de (eds.): *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a la idea de principio en Leibniz*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2003.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano: *Unamuno y Ortega: la búsqueda azarosa de la verdad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- ARISTA MONTOYA, Luis: "La razón histórica: Ortega y Gasset y Jorge Basadre", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 7, 2003, pp. 119-138.
- ARRIOLA, Juan Federico: *La libertad, la autoridad y el poder en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- ASENJO, Carmen; ZAMORA BONILLA, Javier: "Camino de ida y vuelta: Ortega en la Residencia de Estudiantes. Primera parte", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 6, 2003a, pp. 33-85.
- ASENJO, Carmen; ZAMORA BONILLA, Javier: "Camino de ida y vuelta: Ortega en la Residencia de Estudiantes. Segunda parte", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 7, 2003b, pp. 33-91.
- ATENCIA, José María: "Ortega y Gasset, meditador de la técnica", *Argumentos de Razón Técnica*, nº. 6, 2003a, pp. 61-95.
- ATENCIA, José María: "Razón, intuición y experiencia de la vida: coincidencias y divergencias entre H. Bergson y J. Ortega y Gasset", *Logos, anales del seminario de metafísica*, nº. 36, 2003b, pp. 67-98.
- BARATA-MOURA, José: "Do revolucionamento como moléstia: uma descosida releitura de Ortega y Gasset", *Philosophica*, nº. 21, 2003, pp. 33-45.
- BATISTA, João Bosco: "Eu sou e minhas circunstâncias: em torno do tema da subjetividade engajada em Ortega y Gasset". En: CARVALHO, José Mauricio de (coord.): *Atas do colóquio José Ortega y Gasset*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2003, pp. 51-60.
- BERTINETTO, Alessandro: "La idea de principio y el principio de la idea: La influencia del pensamiento transcendental de J.G. Fichte sobre *La idea de principio en Leibniz* de J. Ortega y Gasset". En: ÁLVAREZ, Lluís X.; SALAS, Jaime de (eds.): *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a la idea de principio en Leibniz*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2003, pp. 85-137.
- BOLADO OCHOA, Gerardo: *Ortega y Gasset: 2º. Bachillerato*. Pozuelo de Alarcón: Editex, 2003.
- CABALLERO OCHOA, José Luis: "Ortega desde México", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 7, 2003, pp. 276-279. [Reseña al libro de ARRIOLA, Juan Federico: *La libertad, la autoridad y el poder en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset*. México D.F.: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, 2003].
- CABRERA, Mercedes: "Historia de un desengaño", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 7, 2003, pp. 272-275. [Reseña al libro de MÁRQUEZ PADORNO, Margarita: *la Agrupación al Servicio de la República. La acción de los intelectuales en el génesis de un nuevo Estado*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset-Biblioteca Nueva, 2003].
- CAMPOMAR, Marta: "Nuevas y viejas generaciones argentinas. Entre el positivismo de José Ingenieros, el vitalismo de Ortega y Gasset y la renovación noventaísta de Eugenio d'Ors", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 7, 2003a, pp. 195-246.
- CAMPOMAR, Marta: *Ortega y Gasset en La Nación*. Buenos Aires: El Elefante Blanco, 2003b.
- CÁNDIDO, R.; RIBEIRO, M. y BRAGA, C.: "A idéia do teatro em José Ortega y Gasset": En: CARVALHO, José

- Mauricio de (coord.): *Atas do colóquio José Ortega y Gasset*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2003, pp. 185-190.
- CARDENAS, Juan de Martos: "O ser humano em situação e não como subjetividade isolada". En: CARVALHO, José Mauricio de (coord.): *Atas do colóquio José Ortega y Gasset*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2003, pp. 173-183.
- CARVALHO, Joaquim Montezuma de: "O murro de António Machado ao mérito do pensador José Ortega y Gasset". En: CARVALHO, José Mauricio de (coord.): *Atas do colóquio José Ortega y Gasset*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2003, pp. 61-72.
- CARVALHO, José Mauricio (coord.): *Atas do colóquio José Ortega y Gasset*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2003a.
- CARVALHO, José Mauricio de: "Ortega y Gasset: um interlocutor ainda atual". En: CARVALHO, José Mauricio de (coord.): *Atas do colóquio José Ortega y Gasset*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2003b, pp. 31-43.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, Pedro J.: *Ortega y la cultura española*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 2002.
- CIPOLLONI, Marco: "De apéndices, desanejos y entresijos: La historia (y su papel despapelado) al margen de *La idea de principio en Leibniz*". En: ÁLVAREZ, Lluís X.; SALAS, Jaime de (eds.): *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a la idea de principio en Leibniz*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2003, pp.195-205.
- COELHO, Humberto Schubert: "Ortega y Gasset: Uma interpretação de «España invertebrada» no contexto brasileiro". En: CARVALHO, José Mauricio de (coord.): *Atas do colóquio José Ortega y Gasset*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2003, pp. 167-170.
- CONILL, Jesús: "Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 7, 2003, pp. 95-117.
- COSTA, Edson Ferreira da: "A vida humana como realidade radical". En: CARVALHO, José Mauricio de (coord.): *Atas do colóquio José Ortega y Gasset*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2003, pp. 133-142.
- CRUZ, Manuel: "A modo de epílogo. Interpelados por Ortega". En: ÁLVAREZ, Lluís X.; SALAS, Jaime de (eds.): *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a la idea de principio en Leibniz*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2003, pp. 301-321.
- DEFEZ i MARTÍN, Antoni: "Verdad, conocimiento y realidad en Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 6, 2003, pp. 119-152.
- DIEGO, Emilio de: "Una percepción de la idea de Europa en España durante el periodo de entreguerras 1918-1939", *Cuadernos de Historia Contemporánea*, número extraordinario, 2003, pp. 311-324.
- DOMINGO MORATALLA, Tomás: "Una filosofía de lo social a la altura de nuestro tiempo", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 6, 2003, pp. 252-257. [Reseña al libro de FERREIRO LAVEDÁN, María Isabel: *La teoría de los usos de Ortega*. Santiago de Compostela: Tórculo Ediciones, 2002].
- DORNAS, Danilo Santos: "O problema da educação na filosofia da razão vital de Ortega y Gasset". En: CARVALHO, José Mauricio de (coord.): *Atas do colóquio José Ortega y Gasset*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2003, pp. 105-116.
- ESTEBAN ORTEGA, Joaquín: "Ortega y Gasset: de la fenomenología a la expansión histórico hermenéutica del raciovitalismo", *Analogía filosófica*, vol.16, nº. 2, 2002, pp. 73-97.

- ESTEBAN ORTEGA, Joaquín: "Vida y verdad en Ortega y Gasset", *Naturaleza y Gracia*, vol. 50, 2003, pp. 176-192.
- FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Jesús; EDUARDO DOMINGOS, Tânia Regina: "Cultura e realidade a partir do pensamento de Ortega y Gasset", *Cultura Vozes*, vol. 96, n.º. 2, 2002, pp. 55-63.
- FERNÁNDEZ LORENZO, Manuel: "Idea Leibniziana de una constitución autonómica para España en Ortega". En: ÁLVAREZ, Lluís X.; SALAS, Jaime de (eds.): *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a la idea de principio en Leibniz*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2003, pp. 255-289.
- FERRACUTI, Gianni: "¿Europa invertebrada?", *Archipiélago*, n.º. 58, noviembre 2003, pp. 109-113.
- FERREIRO LAVEDÁN, María Isabel: "Unidad en la pluralidad", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º. 7, 2003a, pp. 267-272. [Reseña al libro de GRAHAM, John T.: *The social Thought of Ortega y Gasset. A Systematic Synthesis in Postmodernism and Interdisciplinarity*, Columbia: University of Missouri, 2001].
- FERREIRO LAVEDÁN, María Isabel: "Ortega y Gasset en el pensamiento jurídico. (Presentación del libro de LÓPEZ MEDEL, Jesús: *Ortega y Gasset en el pensamiento jurídico contemporáneo*. Madrid: Dykinson, 2003)", *Torre de los Lujanes*, n.º. 51, octubre 2003b, pp. 203-214.
- FONSECA, Valéria de Marco: "Ortega y Gasset: uma filosofia para compreensão do mundo contemporâneo". En: CARVALHO, José Mauricio de (coord.): *Atas do colóquio José Ortega y Gasset*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2003, pp. 95-103.
- GABARÁIN, Iñaki: "Notas sobre las ideas de Ortega acerca del lenguaje literario: expresión, desvío, estilo". En: SENABRE, R.; RIVAS, A.; e GABARÁIN, I. (eds.). *El lenguaje en la literatura (1898-1936)*. Salamanca: Almar, 2003.
- GABARÁIN, Iñaki: "Editar a un clásico de nuestro tiempo", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º. 6, 2003, pp. 235-240. [Reseña al libro de ORTEGA Y GASSET, José: *El tema de nuestro tiempo*. Edición de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos, 2002].
- GONZÁLEZ, Ángel: *Viaje por los alrededores de Don Quijote*. Madrid: Federación de Asociaciones de Profesores de Español, 2002.
- GUTIÉRREZ POZO, Antonio: *La aurora de la razón vital: fenomenología y vitalismo en el origen de la filosofía de Ortega y Gasset*. Madrid: Miletó, 2003.
- JIMÉNEZ, Juan Ramón: "Recuerdo a José Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º. 6, 2003, pp. 225-234.
- KARAYANNIS, Stelios: "José Ortega y Gasset – Konstantinos Tsatsos: dos versiones de la idea de Europa", *Diálogo Filosófico*, n.º. 55, 2003, pp. 61-70.
- LA FUENTE, Fernando R.: "Una geografía intelectual", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º. 6, 2003, pp. 241-247. [Reseña al libro de ZAMORA BONILLA, Javier: *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002].
- LAGO CARBALLO, Antonio: "Ortega y Alfonso Reyes (Una relación intelectual con América al fondo)", *Revista de Occidente*, n.º. 264, mayo 2003, pp. 5-16.
- LARA, Tiago Adão: "A perspectiva humanista diante dos questionamentos atuais a respeito do homem e sua história". En: CARVALHO, José Mauricio de (coord.): *Atas do colóquio José Ortega y Gasset*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2003, pp.11-30.
- LARREA JASPE, Beatriz: "Aproximación a las nociones de «ideoma» y «draoma»". En: ÁLVAREZ, Lluís X.; SALAS, Jaime de (eds.): *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a la idea de principio en Leibniz*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2003, pp. 181-194.

- LASAGA MEDINA, José: "Imán de horizontes (Juan Ramón Jiménez evoca desde Puerto Rico a José Ortega y Gasset)", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 6, 2003a, pp. 221-224.
- LASAGA MEDINA, José: *José Ortega y Gasset (1883-1955): vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, Fundación José Ortega y Gasset, 2003b.
- LASAGA MEDINA, José: "El Ortega de Alfonso Reyes: los nombres del héroe", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 7, 2003c, pp. 249-253.
- LASAGA MEDINA, José: "Las vidas contadas de José Ortega y Gasset", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº. 20, 2003d, pp. 301-319.
- LEMA-HINCAPIÉ, Andrés: "García Morente y su idea de hispanidad: un capítulo olvidado en «el problema de España»", *Revista de Occidente*, nº. 264, mayo 2003, pp. 17-44.
- LÉVÊQUE, Jean-Claude: "Crítica del trascendente: Ortega lettore di Kant", *Annuario filosofico*, nº. 18, 2002, pp. 309-341.
- LÉVÊQUE, Jean-Claude: "Lenguaje y traducción: la lectura orteguiana de Heidegger en *La idea de principio en Leibniz*". En: ÁLVAREZ, Lluís X.; SALAS, Jaime de (eds.): *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a la idea de principio en Leibniz*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2003, pp. 139-177.
- LEYTE, Arturo: "España invertebrada, ¿un problema filosófico?", *Archipiélago*, nº. 58, noviembre 2003, pp. 103-108.
- LLANO ALONSO, Fernando H.: "La filosofía kantiana desde la perspectiva teórica de José Ortega y Gasset". En: CASTRO, A. et al. (ed.): *A propósito de Kant: estudios conmemorativos en el bicentenario de su muerte*. Sevilla: Innovación Editorial Lagares, 2003, pp. 229-251.
- LÓPEZ CAMBRONERO, Marcelo: "Cultura, ciencia y universidad: los análisis y propuestas de José Ortega y Gasset", *Daimon*, nº. 30, 2003, pp. 123-130.
- LÓPEZ COBO, Azucena: "La narrativa del arte nuevo: Ortega y los límites de una influencia", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 7, 2003, pp. 173-194.
- LÓPEZ FOLGADO, Vicente: "Unamuno and Ortega's ideas on Language and translation", *HIKMA Estudios de traducción*, nº. 1, 2002, pp. 43-55.
- LÓPEZ MEDEL, Jesús: "Ortega y Gasset en el pensamiento jurídico", *Torre de los Lujanes*, nº. 51, octubre 2003a, pp. 203-214.
- LÓPEZ MEDEL, Jesús: *Ortega y Gasset en el pensamiento jurídico contemporáneo*. Madrid: Dykinson, 2003b.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a. Carmen: "Influencias de las ideas estéticas de J. Ortega y Gasset en las vanguardias", *Analogía Filosófica*, vol. 17, nº. 1, 2003, pp. 29-41.
- MARIAS FRANCO, Fernando: "El Velázquez de Ortega en el marco de la historiografía del arte". En: *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, pp. 177-188.
- MARTÍN, Francisco José: "La difícil conquista de la modernidad (a propósito de *España invertebrada*)", *Archipiélago*, nº. 58, noviembre 2003a, pp. 88-92.
- MARTÍN, Francisco José: "Editar a Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 7, 2003, pp. 263-267. [Reseña al libro de ORTEGA Y GASSET, José: *La rebelión de las masas*. Edición de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos, 2003].
- MARTÍN SERRANO, Máximo: "Pensamiento y hermenéutica en Ortega y Gasset": En: ÁLVAREZ, Lluís X.; SALAS, Jaime de (eds.): *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a la idea de principio en Leibniz*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2003, pp. 241-253.

- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, José A.: "Misión de la educación según Ortega: a propósito de la presentación y de unas páginas del libro *Ortega y Gasset*" [J. Zamora], *Paideia*, nº. 64, 2003, pp. 275-283.
- MENÉNDEZ DE LLANO, Guillermo: "*La idea de principio en Leibniz* o la principal idea de un «periodista»". En: ÁLVAREZ, Lluís X.; SALAS, Jaime de (eds.): *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a la idea de principio en Leibniz*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2003, pp. 223-237.
- MERMALL, Thomas: "Experiencia, teoría, retórica: el paradigma de Ortega". En: J. F. García Casanova (ed.): *El ensayo, entre la filosofía y la literatura*, Granada, Comares, 2002, pp. 157-172.
- MOREIRAS, Alberto: "España invertebrada y la multitud «bene ordinata»", *Archipiélago*, nº. 58, noviembre 2003, pp. 99-102
- ORTEGA SPOTORNO, José: *Los Ortega*. Madrid: Suma de Letras, 2003.
- OVEJERO BERNAL, Anastasio: "Ortega y Gasset como antecedente de la actual psicología socioconstruccionista", *Revista de Psicología General y Aplicada*, vol. 56, nº. 3, 2003a, pp. 377-390.
- OVEJERO BERNAL, Anastasio: "Aspectos construccionistas en *La idea de principio en Leibniz*, de Ortega y Gasset". En: ÁLVAREZ, Lluís X.; SALAS, Jaime de (eds.): *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a la idea de principio en Leibniz*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2003b, pp. 207-222.
- PADILLA, Juan: "Antonio Rodríguez Huéscar, a medio camino entre el exilio interior y exterior", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº. 20, 2003a, pp. 321-336.
- PADILLA, Juan: "Antonio Rodríguez Huéscar o el sistematismo posible", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 6, 2003b, pp. 201-20
- PADILLA, Juan: "Una psicología desde el punto de vista del proyecto vital", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 6, 2003, pp. 247-251. [Reseña al discurso de CARPINTERO CAPELL, Helio: *Esbozo de una psicología según la razón vital*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2000].
- PERIS SUAY, Ángel: "El liberalismo de Ortega más allá del individualismo", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 6, 2003, pp. 169-198.
- PINTO, Maria Helena de Carvalho: "O ensimismamento na filosofia orteguiana". En: CARVALHO, José Mauricio de (coord.): *Atas do colóquio José Ortega y Gasset*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2003, pp. 143-152.
- PITT, Rafael César: "A escolha do(a) amado(a): uma dimensão do amor". En: CARVALHO, José Mauricio de (coord.): *Atas do colóquio José Ortega y Gasset*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2003, pp. 125-132.
- PRINI, Pietro: "La continuidad de Ortega y de Marías". En: *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, pp. 303-309.
- REYES, Alfonso: "Apuntes sobre José Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 7, 2003, pp. 255-261.
- RIBEIRO, André Azenha Pinto: "O termo «la gente» como despersonalização em Ortega y Gasset". En: CARVALHO, José Mauricio de (coord.): *Atas do colóquio José Ortega y Gasset*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2003, pp. 159-166.
- RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa: "La crítica de José Gaos a *La idea de principio en Leibniz*, de Ortega". En: ÁLVAREZ, Lluís X.; SALAS, Jaime de (eds.): *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a la idea de principio en Leibniz*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2003, pp. 291-300.

- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio: "Los modos de acceso a la realidad y la metafísica de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 6, 2003, pp. 207-218.
- ROLDÁN, Concha: "La presencia de Leibniz en el libro de Ortega". En: ÁLVAREZ, Lluís X.; SALAS, Jaime de (eds.): *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a la idea de principio en Leibniz*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2003, pp. 27-43.
- SALAS, Jaime de: "Renan ante Lamennais, Ortega ante Baroja y los usos de la perspectiva", *Logos, anales del seminario de metafísica*, nº. 35, 2002, pp. 225-240.
- SALAS, Jaime de: "Ortega y la ética de la perspectiva", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 6, 2003a, pp. 89-100.
- SALAS, Jaime de: "Presentación. *La idea de principio en Leibniz* y la última etapa de la obra de Ortega". En: ÁLVAREZ, Lluís X.; SALAS, Jaime de (eds.): *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a la idea de principio en Leibniz*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2003b, pp. 15-23.
- SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio: "El intelectual y la política en la obra de Ortega y Gasset", En: SÁNCHEZ CÁMARA, I.: *De la rebelión a la degradación de las masas*. Barcelona: Àltera, 2003.
- SANZ GARCÍA, José María: *Ortega y Gasset (1883-1955) y su circunstancia personal*. Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 2002.
- SEVILLA, José Manuel: "Vico y Ortega, arquitectos de la razón narrativa". En: SEVILLA, J. M.: *Tramos de filosofía*. Sevilla: Kronos, 2002, pp. 65-68.
- SEVILLA, José Manuel: "La lingua con cui parla la storia ideal eterna. El decir de la historia: Razón narrativa-histórica (una perspectiva orteguiana de Vico)", *Cuadernos sobre Vico*, nº. 15, 2003, pp. 189-205.
- SILVA, Adelmo José da: "Considerações de Ortega acerca da realidade existencial". En: CARVALHO, José Mauricio de (coord.): *Atas do colóquio José Ortega y Gasset*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2003, pp. 45-50.
- SILVA, Daniela Paula: "O problema do conhecimento em Ortega y Gasset". En: CARVALHO, José Mauricio de (coord.): *Atas do colóquio José Ortega y Gasset*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2003, pp. 117-124.
- SILVA, Eloiza Mara da: "A magia do dever ser no pensamento orteguiano". En: CARVALHO, José Mauricio de (coord.): *Atas do colóquio José Ortega y Gasset*. São João del Rei: Universidade Federal de São João del Rei, 2003, pp. 171-172.
- TASENDE, Mercedes: "La influencia de Ortega y Gasset en la formación del corpus crítico en torno a las *Sonatas*", *Anales de la literatura Española Contemporánea (ALEC)*, vol. 27, nº. 3, 2002, pp. 147-181.
- TEJADA, Ricardo: "La metáfora del naufragio en Ortega y su pregnancia en algunos orteguianos", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 7, 2003, pp. 139-172.
- TERRICABRAS, Josep María (ed.): *Three Spanish Philosophers: Unamuno, Ortega, Ferrater Mora*. Albany: State University of New York, 2003.
- VENTURINI, Ricardo: *Ortega y Gasset, la realita radicale e il sociale: osservazione schutziane*. Pisa: Plus, 2003.
- VICENTE JARA, Fernando; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Ángel: "Concepto y misión de la universidad: de Ortega y Gasset a la reforma universitaria del Nacionalcatolicismo", *Revista española de educación comparada*, nº. 8, 2002, pp. 137-173.

- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: "Otros principios: Acerca de *España invertebrada* de José Ortega y Gasset", *Archipiélago*, nº. 58, noviembre 2003, pp. 93-98.
- VILLAR, Arturo del: "Ortega, rectificador de la República", *Cuadernos Republicanos*, nº. 52, primavera-verano 2003.
- VILLORIA, Cesáreo: "La influencia de la filosofía alemana en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 6, 2003a, pp. 133-167.
- VILLORIA, Cesáreo: "La influencia de la filosofía alemana en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*". En: ÁLVAREZ, Lluís X.; SALAS, Jaime de (eds.): *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a la idea de principio en Leibniz*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2003b, pp. 45-83.
- ZAMORA BONILLA, Javier: "Biografía e invención". En: ANDREU, Agustín (ed.), *Cognitio atque Inventio. Actas del Congreso Conocimiento e Invención*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2003a, pp. 571-579.
- ZAMORA BONILLA, Javier: "Ortega y Gasset en el pensamiento jurídico. (Presentación del libro de LÓPEZ MEDEL, Jesús: *Ortega y Gasset en el pensamiento jurídico contemporáneo*. Madrid: Dykinson, 2003)", *Torre de los Lujanes*, nº. 51, octubre 2003b, pp. 203-214.

2.2. TESIS DOCTORALES

- BLANCO ALFONSO, Ignacio: *Géneros periodísticos en la obra de José Ortega y Gasset*. Madrid: Universidad San Pablo CEU, 2003.
- Tesis presentada en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Comunicación, dirigida por José Rodríguez Vilamor.
- HERNÁNDEZ PÉREZ, José Mario: *Educación física y raciovitalismo: análisis de contenido de los currículos de la Educación Secundaria Obligatoria*. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas, 2003.
- Tesis presentada en el Departamento de Educación Física de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, dirigida por José Hernández Moreno y Juan Pedro Rodríguez Ribas.
- RAMIRO DEL PANO, María Pilar: *Dios y cristianismo en Ortega y Gasset*. Madrid: Universidad Complutense, 2003.
- Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, dirigida por Sergio Rábade Rubio.

2.3. TESINAS

- HARO HONRUBIA, Alejandro: *La dialéctica masa-minoría en la filosofía de Ortega y Gasset: contribución al análisis de las dimensiones que los conceptos "hombre masa" y "hombre minoría" adoptan a lo largo de la evolución del pensamiento Orteguiano*. Dirigido por Julián Carvajal Córdón. Universidad de Castilla La Mancha, Facultad de Letras, 2000-2002.
- MORATINOS LAGARTOS, Luis Alberto: *José Ortega y Gasset: el europeísmo de un pensador español*. Dirigido por Guillermo Á. Pérez Sánchez. Universidad de Valladolid, Facultad de Filosofía y Letras, 2003.

2.4. ÍNDICE TEMÁTICO*

- Alteración:** Batista
- América:** Lago Carballo
- Amor:** Pitt
- Argentina:** Campomar, 2003a
- Arte, Estética:** Alarcón Sierra - López Cobo - López Sáenz - Marías Franco
- Artículos periodísticos:** Campomar, 2003b
- Baroja, Pío:** Salas, 2002
- Basadre, Jorge:** Arista Montoya
- Bergson, Henri:** Atencia, 2003b
- Biografía:** Zamora Bonilla, 2003a.
- Ciencia:** Álvarez - López Cambroner
- Circunstancia:** Batista - Pinto
- Conocimiento:** Defez i Martín
- Creencia:** Larrea Jaspe - Álvarez
- Cultura:** Chamizo - Fernández González; Eduardo Domingos - López Cambroner
- Deber:** Silva, E.
- Derecho:** Ferreiro Lavedán, 2003b, López Medel, 2003a y 2003b, Zamora Bonilla, 2003b.
- La deshumanización del arte:** López Cobo
- Educación:** Dornas - Martínez Martínez
- Elites:** López Cobo
- Ensimismamiento:** Pinto
- Escuela de Madrid:** Rodríguez Huéscar
- España:** Diego - Fernández Lorenzo - Lema Hincapié
- España-historia:** Villar
- España invertebrada:** Coelho - Ferracuti - Leyte - Martín, 2003a - Moreiras - Villacañas Berlanga
- Estética:** ver Arte
- Ética:** Conill - Peris Suay - Salas, 2003a
- Europa:** Diego - Ferracuti - Karayannis
- Experiencia:** Atencia, 2003b - Conill - Mermall
- Fenomenología:** Esteban Ortega, 2002 - Gutiérrez Pozo
- Ferrater Mora, José:** Terricabras
- Fichte, Johann Gottlieb:** Bertinetto
- Filosofía alemana:** Bertinetto - Villoria, 2003a y 2003b
- Filosofía política:** Peris Suay
- Gaos, José:** Rodríguez de Lecea
- García Morente, Manuel:** Lema-Hincapié
- Generaciones:** Campomar, 2003a
- Gente:** Ribeiro
- Heidegger, Martin:** Lévêque, 2003
- Hermenéutica:** Martín Serrano
- Historia de la ciencia:** Álvarez
- Historia:** Cipolloni
- Historia-filosofía:** Barata-Moura
- Humanismo:** Lara
- La idea de principio en Leibniz:** Álvarez; Salas - Bertinetto - Cipolloni - Lévêque, 2003 - Menéndez de Llano - Ovejero Bernal, 2003b - Rodríguez de Lecea - Roldán - Salas, 2003b - Villoria, 2003a y 2003b
- Ingenieros, José:** Campomar, 2003a
- Intelectuales:** Sánchez Cámara
- Jiménez, Juan Ramón:** Lasaga, 2003a
- Kant, Immanuel:** Lévêque, 2002 - Llano Alonso
- Kuhn, Thomas S.:** Álvarez
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, Freiherr von:** Álvarez, Lluís; Salas - Fernández Lorenzo - Roldán - Villoria, 2003a y 2003b
- Lenguaje:** Gabaráin, 2002 - Larrea Jaspe - Lévêque, 2003 - López Folgado

* Este índice temático remite únicamente a los estudios sobre Ortega.

- Libertad:** Arriola
- Liberalismo:** Peris Suay
- Literatura:** Gabaráin, 2003
- Machado, Antonio:** Alarcón Sierra - González - Carvalho
- Marías, Julián:** Prini
- Meditaciones del Quijote:** González
- Metafísica:** Rodríguez Huéscar
- Metáfora:** Tejada
- Misión de la universidad:** López Cambroner
- Nacionalismo:** Moreiras - Lema-Hincapié
- Ors, Eugenio d':** Campomar, 2003a
- Ortega y Gasset, José (biografía):** Asenjo; Zamora Bonilla, 2003a y 2002b - Lasaga, 2003b y 2003d - Martínez Martínez - Ortega Spottorno - Reyes
- Ortega y Gasset, José (influencia de):** López Sáenz - Prini - Rodríguez Huéscar - Tasende - Tejada
- Ortega y Gasset, José (tema general):** Jiménez - Sanz García
- Pedagogía:** Bolado Ochoa
- Periodismo:** Campomar, 2003b
- Persona:** Ribeiro
- Perspectiva:** Cruz - Salas, 2002 y 2003a
- Poder:** Arriola
- Política:** Arriola - Fernández Lorenzo - Sánchez Cámara - Villar
- Positivism:** Campomar, 2003a
- Psicología:** Ovejero Bernal, 2003a y 2003b
- Raciovitalismo:** Almeida
- Razón:** Atencia, 2003b - Carvalho - Conill - Cruz
- Razón histórica:** Arista Montoya - Sevilla, 2003
- Razón vital:** Almeida - Dornas - Esteban Ortega, 2002 - Fonseca - Gutiérrez Pozo - Silva, D.
- Realidad:** Costa - Defez i Martín - Fernández González; Eduardo Domingos - Rodríguez Huéscar - Venturini
- Renan, Ernest:** Salas, 2002
- Residencia de Estudiantes:** Asenjo; Zamora Bonilla, 2003a y 2003b
- Retórica:** Mermall
- Reyes, Alfonso:** Lago Carballo - Lasaga, 2003c
- Rodríguez Huéscar, Antonio:** Padilla, 2003a y 2003b
- Schütz, Alfred:** Venturini
- Ser:** Cardenas - Lara - Silva, A.
- Sociología:** Ferreiro Lavedán, 2003a.
- Teatro:** Cándido; Ribeiro y Braga
- Técnica:** Atencia, 2003a
- Traducción:** López Folgado - Lévêque, 2003
- Unamuno, Miguel de:** Álvarez Gómez - González - López Folgado - Terricabras
- Universidad:** González Fernández - López Cambroner - Vicente Jara
- Vanguardias:** López Cobo
- Valle-Inclán, Ramón María:** Tasende
- Velázquez, Diego de:** Marías Franco
- Verdad:** Álvarez Gómez - Defez i Martín - Esteban Ortega, 2003
- Vico, Giambattista:** Sevilla, 2002 y 2003
- Vida:** Almeida - Carvalho - Costa - Esteban Ortega, 2003
- Vitalismo:** Campomar, 2003a - Gutiérrez Pozo
- Vocación:** Zamora Bonilla, 2003a.

Relación de colaboradores

JUAN PABLO CAMAZÓN LINACERO

Licenciado en Derecho y en Ciencias Políticas y Sociología. Ha publicado “La crisis europea en *Revista de Occidente*” (2000) y “Ortega y Gasset, ¿antiamericano?” (2003). En la actualidad, está redactando su tesis doctoral sobre *El pensamiento político internacional de Ortega y Gasset en el periodo de entreguerras (1919-1939)*.

ALEJANDRO DE HARO HONRUBIA

Licenciado en Humanidades por la Universidad de Castilla-La Mancha, realiza su tesis doctoral sobre Ortega y Gasset en dicha Universidad. Entre sus publicaciones, cabe destacar: “Génesis y fundamentación del raciovitalismo orteguiano: una nueva forma de racionalidad anclada en el fenómeno de la vida” (2003) e “Intelectualidad y política. La polémica en torno a las relaciones de Ortega y Gasset y el franquismo” (2003).

CRISTINA HERMIDA DEL LLANO

Profesora titular de Filosofía del Derecho en la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, es autora de las monografías *J.L. L. Aranguren. Estudio sobre su vida, obra y pensamiento* (1997) y *José Luis L. Aranguren (1909-1996)* (1997), y coautora, junto con Klaus Adomeit, de *Filosofía del Derecho y del Estado de Sócrates a Séneca* (1999). En la actualidad está próximo a publicarse su libro *Los derechos fundamentales en la Unión Europea*.

FRANCISCO LA RUBIA PRADO

Catedrático en el Departamento de Español y Portugués de la Universidad de Georgetown (Washington), es autor de libros como *Retorno al futuro: amor, muerte y desengaño en el Romanticismo español* (2004), *Unamuno y la vida como ficción* (1999) y *Alegoría de la voluntad. Pensamiento orgánico, retórica y deconstrucción en la obra de Miguel de Unamuno* (1996). Entre sus múltiples artículos sobre historia intelectual española, destacan varios en los que trata de Ortega: “Configurations of German and Spanish Intellectual History and Aesthetics: Goethe, Novalis, Unamuno, and Ortega y Gasset” (2000) y “La cuestión del género literario: el «Ortega vanguardista» y los formalistas rusos” (1998).

FERNANDO R. LAFUENTE

Doctor en Filología por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de Literatura Hispanoamericana en la Universidad Complutense de Madrid y Profesor de Literatura e Historia Intelectual Española en la Universidad de Lenguas Extranjeras de Pekín. Ha sido Director del Instituto de Cooperación Iberoamericana en Buenos Aires, Director General del Libro, Archivos y Bibliotecas y Director del Instituto Cervantes. En la actualidad es Secretario de Redacción de la *Revista de Occidente*, Director de la Cátedra Archivos (Edición filológica de textos de Literatura Latinoamericana, UNESCO) en el Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, y Director de *Blanco y Negro Cultural (ABC)*. Ha publicado numerosas ediciones de autores españoles e hispanoamericanos como Macedonio Fernández, Jorge Luis Borges, Alfredo Bryce Echenique, Raúl Zurita, Ramón Gómez de la Serna o Corpus Barga.

ANTONIO MORA

Autor de *Mite i raó política en Joan Maragall* (2000), dirigió "Maurice Blanchot, la escritura del silencio", *Anthropos* (2001). Para esa misma revista dirigió un monográfico sobre Eduardo Nicol y ahora prepara otro sobre Jean-Luc Nancy. Es redactor de la revista *Orientaciones*.

JUAN NAVARRO DE SAN PÍO

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia, ha cursado estudios en Mainz (Alemania) y Connecticut (Estados Unidos). Entre 1999 y 2003, ha sido profesor de Sociología en la Universidad de Alicante y actualmente realiza su tesis doctoral sobre Ortega y Gasset. Cabe destacar entre sus artículos publicados "La pequeña filosofía de Azorín a la luz de las meditaciones orteguianas" (2002), "Die Notwendigkeit modern zu sein" (1999) y "Hermenéutica y genealogía del límite" (1999).

LUIS RAMOS DE LA TORRE

Licenciado en Filosofía por la UNED, Maestro de Música, poeta y compositor, es profesor de Filosofía en el I.E.S. Universidad Laboral de Zamora, y presidente de la Asociación Cultural *Duererías* que edita la revista de filosofía homónima. En la actualidad realiza la tesis doctoral *Poesía y salvación en Claudio Rodríguez: una interpretación desde Ortega* en la UNED. Ha publicado, entre otros textos, *Guía de Lectura de Claudio Rodríguez*, *Claudio Rodríguez para niños*, y los libros de poemas y canciones *Por el aire del árbol* y *De semilla de manzana*. Su poesía figura en varias antologías poéticas, y como cantautor ha grabado e interpretado los trabajos musicales *La canción que cantábamos juntos* y *Por arroyo y senda*.

NORMAS PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES

Los artículos, que serán originales y no habrán sido publicados antes, deberán remitirse, tanto en soporte magnético (disquete) como en formato impreso a la siguiente dirección:

Centro de Estudios Orteguianos. Fundación José Ortega y Gasset.

Fortuny, 53. 28010 Madrid

Tfno.: 917004139 Fax: 917003530

E-Mail: estudiosorteguianos.secretaria@fog.es

La presentación de los artículos deberá ceñirse a los siguientes criterios:

1. Los artículos no podrán tener una extensión superior a 30 páginas (tamaño DIN A4), a doble espacio y treinta líneas por página. La letra utilizada será, siempre que sea posible, de cuerpo 12 para el texto principal y 10 para las notas.
2. La versión en soporte magnético se remitirá en disquete de 3'5 pulgadas o como archivo enviado por correo electrónico, preferiblemente utilizando WORD para Windows.
3. El artículo empezará con el título, centrado y en mayúsculas. Más abajo se escribirán, también centrados, el nombre y apellidos del autor o autores, así como el centro o institución a la que está(n) adscrito(s).

Seguidamente debe figurar un resumen (abstract) de no más de 100 palabras y una lista de palabras clave (keywords), con no más de 8 términos. Tanto el resumen como la lista de palabras clave deben tener una versión en español y otra en inglés para facilitar su inclusión en las bases de datos internacionales y en los repertorios bibliográficos.

El artículo debe venir acompañado de los datos que permitan contactar con el autor, así como de un breve currículum indicativo (datos académicos, líneas de investigación y las 3 ó 4 principales publicaciones).

4. Las referencias bibliográficas y las notas deben ajustarse a las pautas que siguen. De todos modos, se aceptará cualquier modalidad recogida en la Norma UNE 50-104-94 (equivalente a la ISO 690: 1987).

- a) Monografías: José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1930.
- b) Capítulos o partes de monografías colectivas: José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo", en Karl BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, 1950, pp. 7-9.
- c) Publicaciones periódicas: José ORTEGA Y GASSET, "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", *Logos*, 1 (1941), pp. 11-39.
- d) Obras completas de José Ortega y Gasset: Si las citas aluden a las *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos). Por ejemplo, en el caso de "La destitución de Unamuno": I, 661-663. Si las citas aluden a las *Obras completas*. 12 vols. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos), anteponiéndoles *Oc83*. Por ejemplo, en el caso de "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia": *Oc83*, V, 517-547.

Los resúmenes de Tesis Doctorales no deben exceder las 400 palabras. Deben adjuntar, asimismo, los siguientes datos:

- a) Título de la tesis.
- b) Nombre y apellidos del autor de la tesis.
- c) Nombre y apellidos del director de la tesis.
- d) Departamento, Facultad, Universidad y año académico en que la tesis fue defendida y aprobada.

En los casos en que la tesis no haya sido escrita en español, se incluirá la traducción al mismo del título y el resumen.

El Consejo Editorial de la *Revista de Estudios Orteguianos* acepta considerar todos los originales inéditos, pero no se compromete a mantener correspondencia sobre los mismos, salvo cuando sean aceptados o hayan sido expresamente solicitados.

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)





Nombre y apellidos:

Empresa o Institución:

N.I.F. o C.I.F.:

Calle/Plaza: C.P.:

Localidad: Provincia:

País:

Teléfono: Fax:

E-mail:

- ☐ Deseo suscribirme a la **Revista de Estudios Orteguianos** desde el número por periodos automáticamente renovables de 1 año.
- ☐ Deseo recibir ejemplares sueltos de los números siguientes:

Con la forma de pago siguiente:

- ☐ Talón a nombre de **Revista de Estudios Orteguianos**
- ☐ Transferencia a nombre de **Revista de Estudios Orteguianos** al Santander Central Hispano
C/C nº: 0049-0321-08-2110214204
- ☐ Domiciliación bancaria (cumplimente el boletín de domiciliación)

Fecha y firma (*)

Boletín de domiciliación bancaria

Sr. Director del Banco/Caja:

Dirección: C.P.:

Población: Provincia:

Titular de la cuenta:

Número de C. C. / Libreta: □□□□ □□□□ □□ □□□□□□□□□□

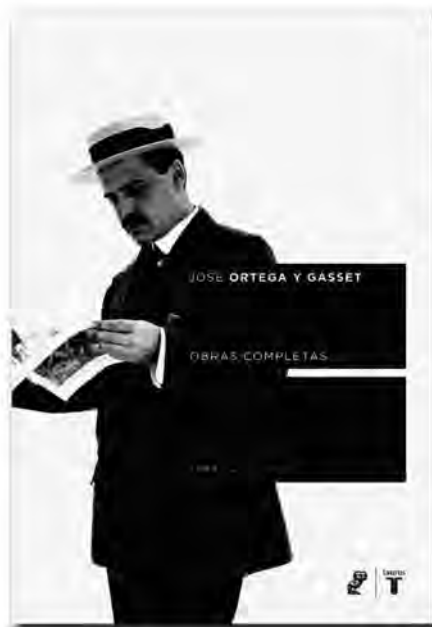
Muy Sr. mío: Autorizo a esa entidad para que con cargo a mi cuenta o libreta atiendan hasta nuevo aviso los recibos que les presente la **Revista de Estudios Orteguianos**.

Fecha y firma (*)

(*) Es imprescindible la firma para formalizar la suscripción



OBRAS COMPLETAS DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET



Tomo I (1902-1915)



Tomo II (1916)

«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*

«El lector de Ortega dispone ya del mapa completo del territorio creado por una obra memorable. Ya no hay excusas, ahora lo que habrá serán pasiones.»

Fernando R. Lafuente, *Abc*

Taurus
50 años



FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET

La **Revista de Estudios Orteguianos** está patrocinada por:



Edita



FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Fundadora

Soledad Ortega Spottorno

Presidente

Antonio Garrigues Walker

Comisión Ejecutiva Delegada del Patronato:

Director Académico

Juan Pablo Fusi Aizpúrua

Presidente de la Comisión Financiera

Emilio Gilolmo López

Secretario General

Jesús Sánchez Lambás



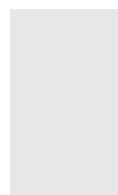
FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET
Centro de Estudios Orteguianos

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