Revista de Estudios Orteguianos



Revista de Estudios Orteguianos

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

Gerente
Carmen Asenjo

Secretario
Javier Zamora

Secretario Técnico
Iñaki Gabaráin

Redacción
José Ramón Carriazo, María Isabel Ferreiro Lavedán, Juan Padilla

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

Revista de
Estudios Orteguianos



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, 2003

Diseño y maquetación: Vicente A. Serrano

Diseño de cubierta: Florencia Grassi

ISSN: 1577-0079
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.n7



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

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

Sumario

Número 7. Noviembre de 2003

Documentos de archivo

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de trabajo sobre El hombre gótico
José Ortega y Gasset

Edición de
José Ramón Carriazo, María Isabel Ferreiro Lavedán
e Iñaki Gabaráin 5

Itinerario biográfico

Caminos de ida y vuelta: Ortega en la Residencia de Estudiantes. Segunda parte.
Carmen Asenjo y Javier Zamora Bonilla 33

Artículos

Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset.
Jesús Conill 95

La razón histórica: Ortega y Gasset y Jorge Basadre.
Luis Arista Montoya 119

La metáfora del naufragio en Ortega y su pregnancia en algunos orteguianos. Ricardo Tejada 139

La narrativa del arte nuevo: Ortega y los límites de una influencia.
Azucena López Cobo 173

Nuevas y viejas generaciones argentinas. Entre el positivismo de José Ingenieros, el vitalismo de Ortega y Gasset y la renovación novecentista de Eugenio D'Ors. Marta Campomar 195

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

Clásicos sobre Ortega

El Ortega de Alfonso Reyes: los nombres del héroe.
Introducción de José Lasaga Medina 249

Apuntes sobre José Ortega y Gasset.
Alfonso Reyes 255

Reseñas

Editar a Ortega. Francisco José Martín
(José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*. Edición de Domingo Hernández Sánchez) 263

Unidad en la pluralidad. María Isabel Ferreiro Lavedán
(John T. Graham, *The Social Thought of Ortega y Gasset. A Systematic Synthesis in Postmodernism and Interdisciplinarity*) 267

Historia de un desengaño. Mercedes Cabrera
(Margarita Márquez, *La Agrupación al Servicio de la República. La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado*) 272

Ortega desde México. José Luis Caballero Ochoa
(Juan Federico Arriola, *La libertad, la autoridad y el poder en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset*) 276

Noticias de libros 281

Tesis doctorales

Géneros periodísticos en la obra de José Ortega y Gasset.
Ignacio Blanco Alfonso 285

Educación Física y Raciovitalismo: análisis de contenido de los currículos de Educación Secundaria Obligatoria. José Mario Hernández Pérez 286

La Agrupación al Servicio de la República. La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado. Margarita Márquez Padorno 287

Bibliografía Orteguiana, 2002 291

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

José Ortega y Gasset
Notas de trabajo sobre El hombre gótico

ORCID: 0000-0002-0347-1284 ORCID: 0000-0003-2841-6078

Edición de **José Ramón Carriazo**, **María Isabel Ferreiro Lavedán** *e* **Iñaki Gabaráin**

Introducción

Las Notas de trabajo de Ortega que presentamos en este número están incluidas en dos carpetas conservadas en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset. Una de ellas lleva por título "El hombre gótico", y la otra, "El hombre gótico. Bibliografía", ambos de puño y letra de Ortega. La primera consta de cincuenta y cuatro notas –la última de ellas es una relación bibliográfica escrita a máquina–, y la segunda, de cuatro.

Paralelamente al avance de los estudios romanísticos en Europa y de la consolidación de la historiografía medieval sobre nuevas bases documentales y monografías hoy ya clásicas, el análisis orteguiano del hombre gótico transita por el cauce de la razón vital y la razón histórica. En el marbete "hombre gótico" categorizó Ortega "un modo de ser hombre" sobre el que habría de volver en repetidas ocasiones. Ya en 1911, en "Arte de este mundo y del otro", se detiene en él dentro de la reflexión estética suscitada por la obra de Worringer. Pero este análisis artístico es una de las facetas del problema del que Ortega se viene ocupando desde escritos anteriores, como los dedicados al clasicismo, y que por las mismas fechas que "Arte de este mundo y del otro" asoma en "Alemán, latín y griego", entre otros: el estudio y la caracterización críticos de la cultura española a la luz de una dinámica histórica condicionada por el horizonte interpretativo que ponía en pie el debate acerca de la decadencia latina.

Cómo citar este artículo:
Carriazo Ruiz, J. R., Ferreiro Lavedán, M. I. y Gabaráin, I. (2003). Notas de trabajo sobre "El hombre gótico". *Revista de Estudios Orteguianos*, (7), 5-31.
https://doi.org/10.63487/reo.708

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

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

Las alusiones a la realidad histórica de la Edad Media y al hombre de aquel tiempo aparecen a lo largo de toda la obra orteguiana –véase la amplitud temporal que abarcan los textos aducidos en las notas a pie: "Las dos Alemanias" (1908), "El ocaso de las revoluciones" (1923), "Idea de los castillos" (1925), *En torno a Galileo* (1933), "Sobre las carreras" (1934), "Epílogo para ingleses" (1937), *Vives* (1940), *Una interpretación de la historia universal* (1949), *Meditación de Europa* (1949?), "Vistas sobre el hombre gótico" (1951?), "Prólogo a «El collar de la paloma» de Ibn Hazm de Córdoba" (1952)–, pero se hacen más hondas y frecuentes a partir de mediados de los años treinta con la reflexión acerca del estatuto histórico de Europa y la postulación de una unidad europea como solución a la crisis que vive el continente. Conviene subrayar que en esta *Meditación de Europa*, que será una constante de su "segunda navegación", Ortega se interesa por el análisis de la estructura histórica de la vida medieval como "movimiento hacia la unidad".

Sabemos que en torno a 1947 se hallaba Ortega trabajando sobre "el hombre gótico", y entre ese año y 1951 puede datarse el texto "Vistas sobre el hombre gótico", publicado póstumamente y más que probable origen de bastantes de las notas que ahora ofrecemos, que remiten al corpus filosófico orteguiano de aquella hora. El lector y el investigador podrá hacer sus conjeturas y vincularlas con sus textos. En todo caso, estamos ante unos documentos de gran valor testimonial, que permiten conocer de cerca el proceso peculiar de creación de quien elaboró uno de los más grandes sistemas filosóficos del S. XX.

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 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* (Madrid: Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983; 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).

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

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 cara o página en la ficha se marca con //, y el de carpeta con ***. Los términos tachados se colocan y señalan a pie de página y los superpuestos van entre // y se señalan asimismo 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: Joseph Anglade, *Les troubadours*. París: Armand Colin, 1919; Santo Tomás de Aquino, *Summa theologica*. Valencia: Federico Domenech, 1882 –se conservan dos traducciones al francés: París: Rieder, 1927 y París: Édition de la Revue des Jeunes, 1925; Georg von Below, *Der deutsche Staat des Mittelalters: ein Grundriss der deutschen Verfassungsgeschichte*. Leipzig: Verlag von Quelle und Meyer, 1914 –subrayado por Ortega–; Aben Guzmán, *El Cancionero del Seih, nobilísimo visir, maravilla del tiempo Abu Bakr Ibn Abd-Al-Malik Aben Guzmán [Ibn Quzman]*, edición de A. R. Nykl (*Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada)*. Madrid: Imprenta de Estanislao Maestre, 1933; dos ejemplares de Johan Huizinga, *El Otoño de la Edad Media. Estudios sobre las formas de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*. Traducción de la edición alemana por José Gaos, 2 volúmenes. Madrid: Revista de Occidente, 1930 –ambos subrayados por Ortega–; Paul Koschaker, *Europa und das römische Recht*. Múnich, Berlín: C. H. Beck'sche, 1953; Modesto Lafuente (1806-1866), *Historia General de España*. Barcelona: Montaner y Simón, 1877; Heinrich Mitteis, *Der Staat des hohen Mittelalters: Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des Lehnszeitalters*. Weimar: H. Böhlaus Nachfolger, 1953 –subrayado por Ortega–; Ramón Menéndez Pidal, *Poesía árabe y poesía europea*. Madrid: Espasa-Calpe, 1941 (2ª. ed.); Guillermo Oncken, *Historia Universal escrita parcialmente por reputados profesores alemanes, bajo la dirección del eminente historiógrafo…* Barcelona: Montaner y Simón, 1890-94; Charles Petit-Dutaillis, *La monarchie féodale en France et en Angleterre, Xe-XIIIe siècle, avec 2 cartes hors texte*. París: La Renaissance du livre, 1933 –subrayado por Ortega–; dos ejemplares de Herman Schmalenbach, *Das Mittelalter: Sein Begriff und Wesen*. Leipzig: Verlag von Quelle und Meyer, 1926 –ambos subrayados por Ortega–]

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

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

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo sobre *El hombre gótico*

Se solía datar la Edad Media con la "invasión de los bárbaros". Como esta invasión es cronológica y sustantiva[mente] asunto vago se comprende que se hayan buscado otras fechas más precisas y más concretamente significativas. Pirenne, por ejemplo, propuso que se comenzase con la invasión de los árabes por razones de estructura del cuerpo histórico occidental que sólo entonces toma la figura geográfica que va a durar durante toda la Edad[1].

[1] [En "El ocaso de las revoluciones" (1923) se refiere Ortega a Henri Pirenne como "el mejor conocedor de la vida ciudadana en la Edad Media", III, 216-217; y en *Una interpretación de la historia universal* (1949) leemos: "En 1937, tres años, por tanto después de haber aparecido los tres primeros volúmenes de la obra de Toynbee, publica el gran historiador belga Henri Pirenne su libro, meditado durante toda su larga vida, que se titula *Mahoma y Carlomagno*. En él sostiene […] que es un error fechar la terminación del mundo antiguo, de la civilización grecorromana, en la invasión de los bárbaros. Podían éstos haber causado cuantas perturbaciones se quisiera; haber dado a la vida histórica de esos siglos un aspecto de caos, pero la verdad es que no modificaron lo más mínimo el cuerpo histórico, la configuración geográfica, la anatomía de la existencia territorial de aquella civilización. Los bárbaros invadieron Grecia, invadieron Italia, invadieron España, pero no se detienen allí, sino que, atravesando el Estrecho, se corren por el norte de África. Es decir, que son un nuevo elemento que, mezclándose con los preexistentes y añejos, sin modificar la estructura geográfica del mundo antiguo, va a continuar la vida de aquel cuerpo, pero, por lo pronto, no la han suprimido. La modificación verdadera –y esta vez sí es radical– aconteció, según Pirenne, cuando en el siglo VIII los musulmanes, los sarracenos, es decir, los orientales […] conquistan todo el norte de África, escinden el Mediterráneo y separan en absoluto el tráfico de costa a costa. Eso sí es modificación radical. La anatomía de la configuración histórica es distinta y por eso –por lo menos ésta es una de las causas históricas– nace

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

Para nuestro[2] tema no importa si es o no la "invasión"[3] quien inicia // la E[dad] M[edia]. Lo que sí interesa es que la E[dad] M[edia] es la historia de una "barbarie". Es inconcebible que los historiadores alemanes se hayan resistido a esta idea y a esta denominación. Como si ser "bárbaro" fuese cosa vergonzosa una vez que existe "sentido histórico". Barbarie es el título abstracto de una cierta forma general de vida humana y ser "bárbaro" es un modo de ser hombre ni más ni menos estimable que otro cualquiera. A mi juicio es barbarie la línea principal en que hay que inscribir y detallar las demás formas medievales que sin aquel perfil genérico, envolvente y fundamental son ininteligibles. /El concepto/[4] Barbarie pertenece //

2

a un grupo de categorías históricas que definen el componente más decisivo en toda realidad histórica. En efecto, definen el estadio de "experiencia vital" en que esa realidad se produce y de que esa realidad última[mente] vive. Equivalen a los conceptos de "edad" en la vida personal. Porque [5] las "edades" más que diferencias en el desarrollo somático significan actitudes en la gran melodía de experiencia vital que forma el eje dinámico de toda vida humana[6]. Téngase en cuenta que vida humana *es* "experiencia de sí misma". No es un añadido de conocimiento que a la vida se pone sino que es la materia misma del vivir. Vivir es experimentar lo que la vida es[7].

---

una nueva civilización. Porque desde ese momento, al dejar de ser el Mediterráneo centro de la vida del mundo interior y lugar de gravitación de una y otra costa, tiene que cambiar por completo la estructura de la existencia, y el dinamismo vital que antes representamos en flechas, que iban del interior de las tierras a la costa, ahora tendremos que representarlo dibujando en dirección inversa las flechas: partiendo de las costas y yendo hacia trastierra, hacia el *hinterland*, que es el Norte. Toda la historia europea ha sido una gran emigración hacia el Norte. Y por eso, al cambiar por completo de anatomía el cuerpo histórico, la línea que antes era frontera se va a convertir en eje y centro del nuevo cuerpo", IX, 61-62]

[2] consideración presente [tachado]

[3] o su [tachado]

[4] [Superpuesto]

[5] est [tachado]

[6] ["El vocablo «barbarie», en su uso más frecuente, se ha vaciado de significación propia y conserva sólo un sentido peyorativo de descalificación. Lo mismo pasa con la palabra «salvaje». Se olvida que una y otra significan dos tipos de espiritualidad que constituyen dos estadios ineludibles del desarrollo histórico, como en la vida individual lo son niñez y juventud. Y lo mismo que sería un error considerar únicamente normal y estimable la etapa de madurez –como si infancia y mocedad fuesen dos enfermedades–, es una equivocación desdeñar la barbarie y el salvajismo. Comprendo que las épocas privadas de sentido histórico, incapaces de ver en toda realidad su evolución y su génesis, se quedasen sólo con la forma civilizada de la vida y no supiesen descubrir en la forma bárbara más que valores negativos", "Ideas de los castillos: espíritu guerrero" (1925), II, 427]

[7] [Esta idea es constante en la obra orteguiana. Así leemos, por ejemplo, en *¿Qué es filosofía?* (1929) lo siguiente: "Vivir es esa realidad extraña y única que tiene el privilegio de existir para

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

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

*

Toda época tiene dos mitos constituidos por dos tipos de hombre: ambos están en un "mundo". Para unos [en] su acción propia está inserta su preocupación por ese mundo y sus valores y normas. Para otros vivir es sí tener que existir en ese mundo, pero sin preocuparse de él. Ya él se preocupará de sí mismo. Se trata de moverse en ese mundo del modo más ventajoso para el individuo.

*

El "organicismo", "corporativismo" o "colectivismo" de la vida medieval –que por ej[emplo] aun son lo fundamental en Schmalenbach[8]– no son cosas claras y, desde luego, son segundas y consecuencias.

El individuo está inserto en "cuerpos" – *porque* está en un mundo de estructura invariable y porque las formas sociales –al ser estables– adquieren el carácter de formas cósmicas. Ser plebeyo es una forma del universo como ser noble o ser rey – Estas tres lo son como ser sol /y ser planeta/[9] es una realidad eterna y de comportamiento inalterable.

Las modificaciones /que/[10] aparecen son producidas y son percibidas pre //

---

sí misma, de darse cuenta de sí, esto es, de sentirse y de saberse; es una revelación, un enterarse. El hombre pues, se distingue por ser consciente de sí mismo y de su situación", VII, 414]

[8] [Herman SCHMALENBACH, *Das Mittelalter: Sein Begriff und Wesen*. Leipzig: Verlag von Quelle und Meyer, 1926. El libro se divide en dos partes. El segundo parágrafo del capítulo primero de la primera parte, titulado "Der Begriff des Mittelalters als des «organischen» Zeitalters im Sinne des «Vorhergehens» des Ganzen", se dedica al análisis del concepto de *organicismo* de la vida medieval. En él se afirma: "Gerade an der rechtlichen, der sozialen, der wirtschaftlichen Struktur lässt sich mit besonderer Deutlichkeit das Wesen des Mittelalters als eines –oder des!– «organischen Zeitalters» erkennen […] Ein Bau von «überindividuellen», «kollektiven», «körperschaftlichen» Mächten bildet –bis zum «Staate» hinauf– […]. In die Verbände des Mittelalters wird man hineingeboren und so hineingeboren, dass das Innerste eines jeden dadurch bestimmt ist. Niemand kann also auch den seinen verlassen […]. Als Bauer, Bürger, Ritter, als Vater, Sohn, Bruder, als Kind, Jüngling, Mann, Greis, als Mädchen oder Frau gehört jeder mittelalterliche Mensch dem ihm eigentümlichen Verbande und den ihm eigentümlichen Verbänden unverbrüchlich an", pp. 19-21: "Justamente en la estructura jurídica, social y económica se puede ver con gran claridad que la vida medieval es una –¡o la!– «época orgánica» […]. Una construcción de «supraindividualidades», «colectividades», «corporatividades» conforma los poderes –hasta el «Estado»– […]. Se nace en el seno de la colectividad medieval y, en tal modo, que lo más íntimo de cada cual está determinado. Por ello, nadie puede abandonar su determinación […]. Como labrador, burgués, caballero; como padre, hijo, hermano; como niño, mozo, hombre, anciano; como doncella o mujer cada individuo medieval forma parte de la unidad misma y pertenece inalienable a ella"]

[9] [Superpuesto]

[10] [Superpuesto]

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

cisamente como inesenciales, en la medida en que no afectan la figura general de los órdenes o líneas constituyentes de la figura del mundo[11].

*

Nosotros hablamos *desde* un ideal de palabra: los vernaculares no, porque no existe ese ideal. No había, pues, al decir una palabra [12] /figura/[13] normal de ella. Hablar era improvisar formas dentro de ciertos vagos límites.

*

Tiene razón Bédier al protestar de las teorías alemanas que atribuyen a las "canciones de gesta" un "origen" germánico – pero no la tiene al atribuirles, sin más, un "origen" francés, más aún, cronológicamente y localmente determinado[14]. La cuestión se esconde tras el término "origen". En su sentido fuerte significaría que algo en absoluto comienza.

Ahora bien, nunca una narración es primera. Toda se monta sobre otra anterior en continuidad ininterrumpida hacia atrás, porque [15] siempre "se han contado cosas". Los "orígenes" en el sentido metódico (histórico-literario) del término son cesuras esquemáticas, arbitrarias // y prácticas que se hace reflexivamente en el continuo del contar. [16] Pero toda narración es un infinito palimpsesto.

*

[11] ["Pluralidad e invariabilidad última son, en efecto, los dos rasgos decisivos del universo medieval […]. Cada especie es inmutable, indestructible e independiente. El perro es y será siempre perro, y caballo, el caballo, y el elefante, elefante. Lo propio acontece en el mundo social, que está compuesto de rangos indestructibles también. Hay los reyes, los nobles, los sacerdotes, los mercaderes, los campesinos, los artesanos. Hay el obispo, y el archidiácono y el canónigo, el pastor, el estudiante, la casada, la viuda, la doncella. Son modos de humanidad no creados por el hombre, sino moldes perennes, dentro de los cuales se alojará siempre la humana vida […]. El hombre medieval está prisionero en un mundo paralítico, sin dimensión de futuro. En él hay muchas cosas distintas, pero no hay más que las que ya hay. No es posible la *in-novación*. De un mundo dado como éste, cabe hacer un inventario completo. Es un cosmos de «habas contadas»", *Vives* (1940), V, 504-505]

[12] pre [tachado]

[13] [Superpuesto]

[14] [Joseph BÉDIER (1864-1938) fue el principal estudioso de los orígenes de la épica francesa y románica en general. Fueron muy estimadas sus interpretaciones y ediciones de la *Chanson de Roland*, así como sus trabajos en torno a la literatura francesa medieval]

[15] nun [tachado]

[16] Lu [tachado]

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

No olvidar lo más fundamental: que el hombre gót[ico] es un hombre *creyente.* Estructura de la vida fundada en compacta creencia y la "escéptica".

*

Otra de las notas básicas de la diferencia entre el h[ombre] g[ótico] y nosotros es que su mundo era de verdad un *mundo* – esto es, una realidad de estructura estable, invariable dentro de la cual el destino personal (siempre móvil), se movía – esto es, dentro del cual le *pasaba* a cada cual su vida. Pero el mundo no era también y a su vez un pasar sino perennidad ([17] en la paz de borgoñones y armañacos una de las cláusulas es que se diga [18] /un requiem/ por [19] /Juan sin miedo/[20] durante toda la eternidad – Otoño p. 28 –[21].

Construir a priori las dos formas de vida que se fundan en un // mundo estable y en un mundo inestable como el nuestro.

*

Lector – ¡un brinco! Estamos en 1150 – Somos adolescentes – ¿A qué se juega? ¿Qué vamos a ser? Baraja de posibilidades humanas.

*

La Edad Media es la época sin unidad –es el pluralismo histórico radical–. Es, al mismo tiempo y por lo mismo, el movimiento hacia la unidad – un lento proceso de integridad. Pero el h[ombre] gót[ico] cuando oteaba el mundo humano lo que veía era una muchedumbre de poderes últimos, no mediatizados

---

[17] el que de [tachado]
[18] una misa [tachado]
[19] el duque de Borgoña [tachado]
[20] [Superpuesto]
[21] ["El Tratado de Arras, de 1485, que debía traer aparentemente la paz entre Francia y Borgoña, comienza con las sanciones por el asesinato de Montereau: fundar una capilla en la iglesia de Montereau, donde había estado enterrado primeramente Juan, capilla en la cual debía cantarse un *requiem* diario por toda la eternidad; fundar una cartuja en dicha ciudad; poner una cruz en el mismo puente en que había tenido lugar el hecho; pagar una misa en la iglesia de los cartujos de Dijón, donde estaban sepultados los duques de Borgoña", J. Huizinga, *El Otoño de la Edad Media. Estudios sobre las formas de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*. Traducción de la edición alemana por José Gaos, 2 volúmenes. Madrid: Revista de Occidente, 1930. –Título original: *Herbst des Mittelalters: Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden* (Múnich: Drei-Masken, 1924) –, pp. 29-30. Y en p. 85 subraya Ortega en su ejemplar: "La imagen medieval de la sociedad es estática, no dinámica"]

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

y el individuo se descubría o poseedor de uno de esos poderes o inscrito en él o participante de varios[22].

*

La Iglesia medieval es, en verdad, un Estado que rige sobre toda la cristiandad. Su entrelazamiento con el Bajo Imperio le dio ya este carácter, si bien entonces se trata de un césaro-papismo. Al desaparecer la autoridad en los siglos 7º y 8º queda sólo su organización. Mucho más avanzada ésta (con su burocracia [23] /de clérigos/[24]) que la seglar logró un enorme[25] poder efectivo.

Tiene de Estado ser un "poder público" (estados de opinión e instrumentos parciales de poder directo – los [26] /feudales/[27] puestos a su servicio) movido en actos concretos por individuos y grupos particulares de éstos[28].

*

No ha habido una Iglesia más intramundana de hecho, con más apetito de mandar, de enriquecerse que la cristiana.

*

[22] ["Estas ansias de unidad faltaron a la Edad Media; la irrupción de los bárbaros fue realmente una barbaridad, aunque una barbaridad útil. Estos bárbaros, al quebrar en Roma las sillas de marfil senatoriales, aquellas sillas de líneas tan sobrias, quebraron el cosmos y lo volvieron al caos. Y ya la vida no fue unidad. Y ya los pueblos no eran repúblicas o imperios de estilo único, cuya peculiaridad se repetía desde las construcciones hasta la táctica guerrera, desde la manera de plegar las vestiduras en la plaza hasta el modo de plegar las ideas abstractas en las escuelas filosóficas abiertas entre mármoles, junto a plátanos. La acción humana por excelencia es la unificación; por eso romper la unidad o no buscarla nos parece una mengua de lo humano. Y la Edad Media semeja un ejemplo que algún sabio artesano de mundos, pone al hombre para que conozca en qué consiste la incultura y busque ardorosamente el progreso en aquella armonía única que el fervor religioso de Pitágoras descubría, a un tiempo, en los giros majestuosos de las esferas y el temblor suave de las cuerdas de una lira", "Las dos Alemanias" (1908), X, 23]

[23] eclesiástica [tachado]

[24] [Superpuesto]

[25] po [tachado]

[26] soldados [tachado]

[27] [Superpuesto]

[28] ["El Estado o Poder público primero que se forma en Europa es la Iglesia, con su carácter específico y ya nominativo de «poder espiritual». De la Iglesia aprende el Poder político que él también no es originariamente sino poder espiritual, vigencia de ciertas ideas, y se crea el *Sacro* Romano Imperio", *La rebelión de las masas* (1930), IV, 233]

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

Primitivismo en el modo de vivir los "grandes espacios" *recibidos* de la organización romana y, por tanto, abstractos. El Imperio – Las Cruzadas[29].

*

Vida sin porvenir intramundano no se siente en ruta hacia nada. *Piètine sur place*[30]. Se gasta toda sobre y en el presente. Por eso es frenética.

*

Un tipo de vida ("una época") no puede reconocerse y definirse sino por contraposición con otras –en último rigor, con *todas* las demás– pero especialmente con la del definidor.

Esta contraposición no es simple: no consiste en que se tienen previamente a la vista los caracter[es] de otro tiempo, los del nuestro y una vez vistos se los enfronta. El proceso que la mente sigue es el inverso: comienza por contraponer una [31] forma de vida a la otra. Esto produce un continuado traqueteo, contraste cada uno de cuyos golpes descubre un carácter opuesto en ambas edades. Porque en esa contraposición no sólo se van aclaran // do los tácitos supuestos del tiempo pretérito sino que también se hacen manifiestos los del nuestro – es decir, que de rechazo al descubrir el pasado nos descubrimos a nosotros mismos.

Porque nuestra vida en cuanto directamente [32] vivida –sin reflexionar sobre ella, analizarla y teoretizar– no nos aparece con una forma sino como siendo en absoluto *la* vida y no una peculiar figura de ella. Al no entender, sin más, la del pasado caemos en la cuenta de que la nuestra es sólo una manera de vivir frente a otras que fueron y otras simplemente posibles.

Ejemplo: sólo así descubrimos la actitud más radical desde la que //

---

[29] ["El ejemplo más convincente y a la par más humanamente extraño es que la más alta pero más extravagante hazaña de la Edad Media, a saber, las Cruzadas, sólo es inteligible si lo contemplamos mediante este esquema y esta óptica del primitivismo – por tanto, del tener que existir, a la vez, en un doble espacio histórico. Los grandes señores feudales y los reyes se iban a Oriente tan tranquilos, como si partiesen para una escaramuza con algún incómodo vecino. Y lo mismo hallamos si nos hacemos presente cómo el hombre gótico iba absorbiendo las vetustas, preexistentes formas de cultura creadas por los antiguos; por tanto, la escolástica, el Derecho romano, el humanismo. En estas sucesivas recepciones vuelve a la superficie de los pueblos europeos en formación aún como dispersos y divergentes, el fondo primero, inicial del espacio social «Europa»", *Meditación de Europa* (1949?), IX, 259-260]

[30] [Marcar el paso. Esta expresión la emplea Ortega en dos ocasiones en *La rebelión de las masas*, IV, 193 y 244. En *El Espectador* I la traduce: "[…] la conciencia sufre un *piétinement sur place*; vacila, oscila y en ese titubeo mide la distancia entre aquella facción que debía ser y la que es", "Estética en el tranvía" (1916), II, 36]

[31] form [tachado]

[32] y r [tachado]

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

2

hoy vivimos: la petulancia – [33] que surge al surgir la actitud del h[ombre] medieval como "resignación".

*

No es buena hora para intentar dibujar [34] /en una/[35] figura cerrada [36] la manera de ser hombre que el llamado "goticismo" fue.

Ni las investigaciones.

Ni la nueva actitud ante Renacimiento y Modernidad[37] –

Ni ante todo pasado.

Per[o] además – ¿es que la realidad misma "h[ombre] got[ico]" es cerrada? Todo lo humano es incoincidente consigo mismo – es un "ser siempre otro" – un escape de todo "ser tal". Un movimiento, un "venir de" e "ir a"[38].

*

[33] porque [tachado]

[34] con [tachado]

[35] [Superpuesto]

[36] de [tachado]

[37] ["No es esta buena hora para que intentemos dibujar en una figura cerrada y con pretensión de suficiente la manera de ser hombre que el llamado «goticismo» fue. El inmenso avance en el conocimiento de los hechos referente al tema que se ha ejecutado en lo que va de siglo invitaría ciertamente a ensayarlo, pero esta mayor abundancia y mayor precisión de los datos ha coincidido con un oscurecimiento en los puntos de vista desde los cuales podía construirse la síntesis. Las imágenes del «hombre gótico» que hace veinte años solían elaborarse partían del Renacimiento y la Modernidad como claras magnitudes históricas que el definidor tenía a retaguardia. Pero el concepto de Renacimiento, que tan felices hizo a nuestros padres, empezó pronto a desmaterializarse […]. En cuanto a la Modernidad, lo acontecido es más dramático […]. La Modernidad ha resbalado bajo nuestros pies, se ha ido de ellos y nuestros pies no saben hoy dónde están. Este cambio de actitud ante Renacimiento y Edad Moderna trastorna radicalmente el sistema entero de los conceptos históricos y deja a quien quiera hablar de la Edad Media sin base de referencia que le sea común con sus lectores", "Vistas sobre el hombre gótico" (1951?), IX, 332-333]

[38] ["Como he dicho, el hombre es siempre un venir de algo y un ir a otro algo. Pero en las épocas de crisis esta dualidad se convierte en esencial conflicto, porque aquello de donde se viene y aquello donde se va son perfectas antítesis, no como en el cambio normal donde el ayer y el mañana son estaciones diferentes en una misma dirección, son modos diferentes de una misma actitud radical. Este hombre del XV es, pues, constitucionalmente antítesis o lo que es igual es en todo instante lo contrario de sí mismo […]. El hombre es, por ejemplo, ante todo Hamlet y sólo después, secundariamente, la serie de actores con cara y temple diversos que lo representan. De este modo queda la historia objetivada y deja de ser una serie de chismes sobre el carácter bueno o malo de Fulano y Zutano. También deja de ser otra cosa, la más lucida hoy, lo que hoy aprecian más los mejores historiadores y de que luego hablaremos de pasada con motivo del libro sin duda mejor y en sus límites realmente óptimo que hay sobre el siglo XV: *El Otoño de la Edad Media*, del holandés Huizinga", *En torno a Galileo* (1933), V, 141-142]

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

Vernacularidad de los usos

El derecho[39] y con él todos los usos tienen en la Edad Media un carácter "vernacular". Creo que este término lingüístico conviene que lo entendamos. No es probable que carácter tan claro de cierto modo de ser el uso que es el lenguaje –cuando no se ha convertido en lengua fijada por el escrito– no valga para todos los demás[40].

La polis y la urbe por su estructura fijaban el derecho y, en general, los usos. La vida medieval fue predominantemente rústica. Por eso en ella *todo uso* es indeciso y lo es [en] su conjunto la goticidad[41].

*

Pocas cosas aclaran mejor el "h[ombre] gót[ico]" como que San Bernardo, se pase la vida denostando a los ricos y exaltando a los pobres pero se opone a todo lo que ni de lejos signifique transformar ese orden de clases.

Quiere que haya ricos para que haya pobres para que los ricos puedan hacer limosnas y él quejarse y denostarlos porque no las hacen. La idea de reforma – de rectificar el orden del mundo le horripila.

*

Las canciones de gesta ponen de manifiesto una vegetación que yacía oculta –oculta, en el sentido horizontal, es decir, recluida o confinada, en una pequeña comarca, en una "localidad"; [42] son /o serán/[43] las "leyendas". La formación y conservación de éstas supone una vida reclusa en un territorio, un ámbito de vida que está sobre él como un panal [44] y permite su generación, consolidación, desarrollo y depuración. Pero en ese "ámbito" "se han contado siempre cosas" en que entraban hechos locales y lentas filtraciones, a veces, de otros ámbitos muy lejanos –

*

[39] D [tachada con la d minúscula]

[40] [A lo largo de su teoría social Ortega se apoya en el lenguaje como ejemplo claro y representativo de los demás usos. La vernacularidad del lenguaje es característica propia de todo uso producido automáticamente en cuanto hay conviviencia duradera: "La convivencia, sin más, no significa sociedad, vivir en sociedad o formar parte de una sociedad. Convivencia implica sólo relaciones entre individuos. Pero no puede haber convivencia duradera y estable sin que se produzca automáticamente el fenómeno social por excelencia, que son los usos", "Epílogo para ingleses" (1937), IV, 297-298]

[41] [Ortega alude al carácter indeciso de la Edad Media en *En torno a Galileo*, V, 51]

[42] la formación [tachado]

[43] [Superpuesto]

[44] y permite por [tachado]

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

La verdadera causa de que se estuviera siempre viendo próximo el fin del mundo y vivir al fin de los tiempos – era que, en efecto, no tenían porvenir. La "vida gótica" en cuanto realidad intramundana "no *iba* a nada". [45] Lo único que podía hacer era … esperar – esperar el retorno de Cristo y el Juicio Final, es decir, la efectiva absorción del intramundo por el ultramundo[46].

*

El Campidoctorado del Cid es cosa corriente en la Edad Media. El derecho no está precisado ni sostenido por el Estado y es el individuo quien tiene que conocerlo y moverse en sus mallas y meandros[47].

*

[45] Sólo p [tachado]

[46] ["Se ha solido considerar como una cosa, a mi juicio, demasiado natural que el hombre gótico fuese cristiano, y esto ha dificultado la percepción de cómo era ese su cristianismo y, sobre todo, de cuáles fueron sus efectos sobre la estructura de la vida medieval. Porque la unidad de «cristianismo» y «hombre gótico», como formas históricas, debe, por lo pronto, parecernos un anacronismo. No por casualidad fue el cristianismo la forma terminal del mundo antiguo. Su triunfo sobre la *oecumene* –es decir, sobre las sociedades que habían vivido todas las vicisitudes de la historia clásica– se debió a que el hombre antiguo había hecho ya todas las experiencias posibles dentro de una actitud vital en que se afirma este mundo y esta vida. Para la Antigüedad clásica hasta los dioses son poderes intramundanos. Griegos y romanos definían el mundo como la convivencia de hombres y dioses. El resultado de aquel ciclo completo y ejemplar de experiencias vitales fue una gigantesca desilusión", "Vistas sobre el hombre gótico", IX, 335]

[47] ["El señor medieval […] no conocía propiamente Estado. Poseía derechos desde su nacimiento o los ganaba con su puño. Estos derechos le atañían por ser él quien era y previamente a todo reconocimiento por parte de una autoridad. Era el derecho adscrito a la persona, el privilegio. La vida pública era, en rigor, vida privada. El Estado resultaba secundariamente como un entrecruzamiento de relaciones personales. Tal modo de sentir jurídico implicaba la esencial inestabilidad del derecho. Hoy, el que cree tenerlo se siente seguro. Entonces era lo inseguro por excelencia, lo que nadie da y confirma, sino que poseerlo y conservarlo es estarlo ganando a toda hora. El derecho señorial lleva en su raíz misma la guerra, al revés que el antiguo y moderno, que viene a ser sinónimo de paz. No se malentienda esto suponiendo que para el señor medieval el derecho es la fuerza. Se trata de algo más sutil. Aquellos hombres sentían hasta la hiperestesia las cuestiones jurídicas. El perfecto «hombre de pro», en el ideal de la época, había de ser quisquilloso en todo lo que afectase a los derechos. La torpeza con que se han tocado en España los temas medievales –hasta llegar Menéndez Pidal y los jóvenes historiadores del Derecho– ha sido causa de que en la figura del Cid, prototipo del noble, no aparezca subrayado su carácter de jurisperito. Y, sin embargo, eso es lo que significa «Campeador». No, pues, batallador, sino entendido en Derecho; y por eso se le ve andar siempre en pleitos", "Ideas de los castillos" (1925), II, 422]

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

Stº Tomás ve la vida "como es debido" del hombre como "motus rationalis creaturae in Deum"[48] –

Es el *Zug*[49] que lleva a ultramundanizar el intramundo –

*

No se valora en toda su potencia la fuerza de involución que en los últimos siglos romanos había retrotraído la vida a formas primitivas. Esto se ve, por ej[emplo] – en que no sólo el hombre queda adscrito a la gleba, sino la gleba al hombre. Durante toda la E[dad] M[edia] la tierra no es libremente enajenable. Perdura, con unas u otras atenuaciones, la convicción de que es inseparable de la parentela como ésta de aquélla. Sólo ciertas y muy determinadas tierras –como las *book-land* en Inglaterra– tenían plena movilidad de venta. La tierra, pues, no era una cosa abstracta – sino la "tierra de tal familia".

*

La vida gótica se compone sólo de personas – no tiene "fondo de paisaje". El Estado es una telaraña de relaciones interpersonales. Lo mismo en el arte.

*

La constitutiva dualidad del hombre /alto –/[50] medieval: consiste en que la vida "como es debido" –cristianismo, Roma– no tiene comunicación, continuidad con su vida espontánea[51]. Vive, pues, en dos planos separados y cada cual [52]

*

[48] [Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, parte I, cuestión 2, artículo 1: "movimiento de la criatura racional hacia Dios"]

[49] [Empuje, impulso, tirón]

[50] [Superpuesto]

[51] ["Por su prestigio, las formas de la existencia grecorromana se presentaban a los pueblos nuevos con el carácter de «vida como es debido», frente a la «vida como es costumbre». Y he aquí por qué la estructura de la vida medieval es tan sorprendente. Es una vida de dos pisos, sin suficiente unidad entre ambos. Hay el estrato de los usos inveterados, y hay el estrato de los comportamientos ejemplares. Aquél es vivido con autenticidad, pero inconscientemente. Éste es una serie de afanes imitativos, y la relación entre el hombre y lo que hace no es en él espontánea ni en este sentido sincera; es querer ser otro del que se es. Germanos y árabes se dedican a imitar a griegos y romanos, a intentar «ponerse» sus formas de vida", "Prólogo a «El collar de la paloma» de Ibn Hazm de Córdoba" (1952), VII, 46. Ortega insiste en esta idea en *Meditación de Europa*, IX, 258 y ss. y 284 y ss.]

[52] sufre [tachado]

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

El Estado, como imperio, era, pues, también "transcendente" en el mundo gótico – más aún, [53] al no tener esta transcendencia el sentido metafísico que /suele/[54] tener cuando es referida al "mundo sobrenatural" del cristianismo – nos [55] facilita entender el "verdadero" sentido que también tenía en este caso – a saber: transcendente quiere /decir/[56] en esta consideración que no es ontológica sino biognósica – *utópica*[57].

*

El libro de Steinbüchel y todos los parejos son tontos[58]. La vida *está* siempre en determinadas creencias y en este sentido éstas forman parte de ella, son uno de sus componentes. Pero la vida no *es*, sin más, sus creencias sino lo que a la vida le pasa en vista de esas creencias, el argumento que éstas más todo lo demás que constituye la vida, [59] forman, arman[60].

*

Todo propendía a convertirse, sin más, en misterio. La corte de Federico II con sus moros astrónomos y alquimistas, su astrólogo Michael Scotus etc. produjo la impresión de un misterio viviente – cosa que el astuto Staufen cultivó y aprovechó.

---

[53] esta [tachado]
[54] [Superpuesto]
[55] permit [tachado]
[56] [Superpuesto]
[57] ["La realidad primaria con que el hombre gótico se encuentra al encontrarse existiendo, la más firme y sólida, la que sostiene y envuelve todas las demás, no es este mundo y esta vida, sino otro mundo y otra vida que están más allá de éstas. Ello impone a su vivir una perspectiva sobre manera paradójica que tergiversa la natural. Lo absolutamente distinto, es decir, lo trascendente, el más allá, es lo que parece más claro e inmediato. En cambio, ve todo lo próximo de una manera borrosa y *flou*, hasta el punto de que casi no le es realidad", "Vistas sobre el hombre gótico", IX, 333]
[58] [Theodor STEINBÜCHEL (1888-1949), *Christliches Mittelalter*. Leipzig: J. Hegner, 1935]
[59] con [tachado]
[60] ["Cualquiera sea el lugar del espacio y la hora del tiempo en que el hombre está, donde verdadera y propiamente *está* es en alguna creencia, más exactamente, en un repertorio de creencias. Cree que el mundo y él mismo son de una cierta manera, tiene una determinada contextura y cree, consecuentemente, que su relación con el mundo consiste en ciertas posibilidades e imposibilidades. Es característico de lo que llamo «creencia» que no aparece como tal, sino que se la toma como siendo la realidad misma […]. Nuestro tema se concentra, pues, en la respuesta a esta pregunta: ¿Cuál es el argumento de la vida gótica? […]. Las tres dimensiones de la creencia gótica: cristianismo, romanismo y caballería. El mundo del hombre gótico está formado por la aglutinación de tres conjuntos, entre sí heterogéneos –que, en vez de conjuntos, podemos mejor llamar dimensiones de la creencia medieval. La primera y básica, que sostiene y envuelve el resto…", "Vistas sobre el hombre gótico", IX, 336-338]

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

Sabía nueve idiomas y podía escribir en siete.

Los judíos esperaban el año 1240 el advenimiento del Mesías, porque en su cronología era el año 5000.

*

Los ataques colectivos (periódicos) de arrepentimiento y penitencia – Véase el de 1233 que refiere [.] – 364

*

El astrolabio regalado a Federico II por un sultán de Oriente que juzgaba su más valiosa propiedad, (astrología)

*

Federico II viajando por las ciudades de Italia con toda su corte – que incluía sarracenos y sarracenas, con su[s] eunucos y la casa de fieras – leopardos de caza [61], linces, monos, [62], osos, panteras, leones, /un/[63] elefante y una jirafa – El Emperador entraba en la ciudad delante de toda esa procesión. Una orquesta de jóvenes negros brillantemente vestidos con su trompetería.

*

Los caballeros
Roberie querant [64] aloient[65]
[.], 163 –

*

No olvidar que la creencia es vigencia. No depende, pues, de la proximidad del individuo a ella. Por eso hay que distinguir cómo se da en la colectividad y cómo en el individuo. En éste aparecen [66] las más diversas distancias y los más diferentes grados de auténtica cohesión[67].

---

[61] Luchse [tachado]
[62] osos [tachado]
[63] [Superpuesto]
[64] all [tachado]
[65] [Iban buscando rapiña]
[66] aparecen [repetido]
[67] [Es clave en la teoría social de Ortega la distinción entre el proceso de formación del uso,

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

*

El cristianismo, no sólo, era */en sí/*[68] engendro de un "fin de historia" – sino que lo era también *für sich*[69]. Esperaba el fin próximo del mundo y era formalmente la preparación para ese catastrófico instante. De aquí que la Edad M[edia] se sintiese como un "último tiempo", como senectud y agonía del mundo. De aquí que no obrase tras el imperio romano un "nuevo tiempo" sino que prosiguiese como "imperio romano" último de los cuatro imperios darnelinos[70] –

*

Los pueblos germánicos al invadir el Imperio se encontraban con territorios constituidos unitariamente como diócesis o provincias. La victoria [71] implicaba desde luego la posesión de toda aquella amplia unidad. En ella eran repartidos los vencedores, con lo que perdían su unidad tribal o, por lo menos, de ejército y, dadas las dificultades de comunicaciones quedaban aislados.

*

Bloch[72] I. 188 hace notar que en torno a 1200 las cartas empiezan a mencionar junto al derecho consuetudinario local áreas más amplias de "costumbre" – como Francia en torno a París, Normandía, Champagne. Es decir que había

---

en el que es necesaria la participación de la mayor parte de la sociedad –*El hombre y la gente*, VII, 225–; del momento a partir del cual el uso ya está instituido, imperando en la sociedad, en el que ya "cobra independencia frente a los individuos" –"Sobre las carreras" (1934), V, 174– y no precisa apoyo alguno, por cuanto "es vigente por sí, frente y contra nuestra aceptación de él", *En torno a Galileo*, V, 35-36]

[68] [Superpuesto]

[69] [Para sí]

[70] ["En el siglo XV, como durante toda la Edad Media, el hombre vive con un horizonte cerrado hacia el lado del futuro. No sólo porque concibe el mundo como una realidad invariable, sino aún más concretamente porque creía que estaba próximo a su fin. De aquí la frecuencia con que se conmovía Europa, temiendo para una u otra fecha inmediata la terminación de los tiempos. Dominaba aún la idea antigua de que el destino humano había atravesado las cuatro monarquías universales; con ella se mezcló la interpretación del latino Floro, que aplica a la historia transcurrida las cuatro edades del hombre; por tanto, la vejez al Imperio romano, de que la Europa medieval se consideraba mera continuación. A esto llamo vivir entre la espada y la pared", *En torno a Galileo*, V, 162]

[71] no [tachado]

[72] [Marc Léopold Benjamin BLOCH (1886-1944), *La société féodale; la formation des liens de dépendance; avec 4 planches hors texte*. París: A. Michel, 1939]

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

avanzado la integración social y repertorios de usos gravitaban sobre mayores territorios y círculos de convivencia[73].

*

La gleba no sólo en la tierra sino en el mar. Se llegó a perder la idea misma de que fuese posible una navegación de alguna extensión.

Después de la primera incursión normanda, nada menos que Alcuino escribía al rey de Northumbria "jamás se hubiera creído posible semejante navegación".

Citado en Bloch La société féodale – 1939, I, 103[74].

---

[73] ["Des collectivités plus fortes –avant tout, les groupes urbains– réclamaient la fixation de rêgles dont le caractère flottant avait prêté à tant d'abus. Le regroupement des éléments sociaux en grands États ou en grandes principautés favorisait non seulement la renaissance de la législation, mais encore, sur de vastes territoires, l'extension d'une jurisprudence unificatrice. Ce n'était pas sans raison qu'à la décourageante multiplicité des usages locaux, l'auteur du *Traité des lois anglaises*, dans la suite du passage qui a été cité plus haut, opposait la pratique, beaucoup mieux ordonnée, de la cour royale. Dans le royaume capétien, il est caractéristique qu'aux alentours de l'an 1200 on voie sugir, côte à côte avec la vieille mention de la coutume du lieu, au sens le plus étroit, les noms d'aires coutumières plus amples; France autour de París, Normandie, Champagne. Par tous les signes, une oeuvre de cristallisation se préparait dont le XII[e] siècle finissant devait connaître, sinon l'accomplissement, du moins les prodromes": "Las colectividades más fuertes –ante todo, los grupos urbanos– reclamaban la fijación de reglas cuyo carácter flotante había dado lugar a tantos abusos. El reagrupamiento de los elementos sociales en grandes estados o en grandes principados favorecía no solamente el renacimiento de la legislación sino incluso, en grandes territorios, la extensión de una jurisprudencia unificadora. No dejaba de tener sentido que a la descorazonadora multiplicidad de usos locales, el autor del *Tratado de las leyes inglesas*, en la continuación del pasaje que ha sido citado anteriormente, opusiese la práctica, mucho más ordenada, de la corte real. En el reino Capeto, es característico que alrededor del año 1200 se vea surgir, junto con la vieja mención de la costumbre del lugar, en el sentido más estricto, los nombre de zonas de costumbre más amplias; Francia alrededor de París, Normandía, Champaña. Por todos estos síntomas se preparaba una obra de cristalización cuyo comienzo, ya que no su finalización, debería conocer el siglo XII que terminaba", Marc Léopold Benjamin Bloch, *La société féodale; la formation des liens de dépendance; avec 4 planches hors texte*. Ed. cit., p. 188]

[74] ["Mais l'Occident semble avoir été alors presque totalement déshabitué des choses de la mer et cette étrange carence n'est pas la moins curieuse révélation que nous offre l'histoire des invasions. Sur le littoral de la Provence, les bourgs, jadis, sous les Romains, placés tout au bord des criques, s'étaient enfoncés dans l'intérieur (1). Alcuin, dans la lettre qu'il écrivit au roi et aux grands de Northumbrie, après le premier pillage normand, celui de Lindisfarne, un mot qui fait rêver: «jamais», dit-il, «on n'eût cru â la possibilité d'une pareille navigation» (2). Il ne s'agissait, pourtant, que de traverser la Mer du Nord! Lorsque, après un intervalle de près d'un siécle, Alfred se dècida à combattre les ennemis sur leur propre élément, il dut recruter une part de ses marins dans la Frise, dont les habitants étaient spécialisés, de longue date, dans le métier, à peu près abandonné par leurs voisins, de caboteurs le long des rivages septentrionaux": "Pero el Occidente parece haber estado entonces casi totalmente deshabituado a las cosas de la mar; esa extraña carencia no es la menos curiosa revelación que nos ofrece la historia de las invasiones. En

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

*

Este mundo consiste en guerra – dentro del mundo como guerra quedan rincones, nunca libres por completo de ésta, que es el mundo como oración y penitencia – como ascetismo.

*

Lo escrito y lo hablado

Se olvida que –a diferencia de la nuestra– la vida medieval fue hablada y por tanto, fungible.

*

Indecisión

"Me llaman unas veces Juana de Arco y otras Juana Romée." Bloch I, 204[75].

*

En tiempo de Inocencio III se reforma el culto y el sacerdote oficia vuelto de espaldas a la comunidad.

---

el litoral de la Provenza, las poblaciones, antiguamente, bajo el dominio de los romanos, situadas justo al borde de las ensenadas, se habían desplazado hacia el interior (1). Alcuino en la carta que escribe al rey y a los grandes de Northumbria, después del primer saqueo normando, el de Lindisfarne, tiene una palabra que hace soñar: «jamás», dice, «se hubiera creído en la posibilidad de una navegación semejante» (2). ¡Sin embargo, no se trataba más que de atravesar el Mar del Norte! Cuando, tras un intervalo de cerca de un siglo, Alfred se decidió a combatir a los enemigos sobre su propio elemento, debió reclutar a una parte de sus marinos en Frisia, cuyos habitantes estaban especializados, desde hacía tiempo, en el oficio, casi abandonado por sus vecinos, de marinero de cabotaje a lo largo de las costas septentrionales".

(1) E-H. Duprat, *À propos de l'itinéraire maritime: I Citharista, La Cioat dans Mém. De l'Institut Historique de Provence*, t. IX, 1932.

(2) Ep. 16, (Monum. Germ., E. E., t. IV), p. 42.

Marc Léopold Benjamin BLOCH, *La société féodale; la formation des liens de dépendance; avec 4 planches hors texte*. Ed. cit., p. 89]

[75] ["Plus tard, encore, lors qu'on eut commencé d'ajouter aux prènoms un patronyme, on continua longtemps d'hésiter entre les deux modes de transmission. Fille de Jacques d'Arc et d'Isabelle Romée, «on m'appelle tantôt Jeanne d'Arc et tantôt Jeanne Rommée», disait à ses juges celle que l'histoire connaît seulement sous le premier de ces noms; et elle observait que, dans son pays, la coutume inclinait à attribuer aux filles le sur nom de leur mere": "Más tarde, todavía, cuando se hubo comenzado a añadir a los nombres un patronímico, se continuó mucho tiempo dudando entre las dos formas de transmisión. Hija de Juan de Arco y de Isabel Romée, «me llaman tanto Juana de Arco como Juana Romée», decía a sus jueces aquélla que la historia conoce únicamente bajo el primero de esos nombres; y ella observaba que, en su país, la costumbre se inclinaba por atribuir a las jóvenes el apellido de su madre", Marc Léopold Benjamin BLOCH, *La société féodale: la formation des liens de dépendance; avec 4 planches hors texte*. Ed. cit., p. 214]

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

Entonces 1215 se proclama el dogma de la transubstanciación.

*

Dámaso
Razón de precesión de Portugal en el lirismo[76] –

*

Pastor – Historia de los papas[77].
Hartmann – Historia de Italia[78]
Histoire du Moyen Âge
J. Anglade – Les leys d'amours – 19[79]
Vossler – La divina comedia[80]
" Dolce Stil Nuovo[81]
Ver cruzadas en Oncken *fechas*[82]
[.] – Economía Edad Media.
V.

*

[76] [Se conservan varios libros de Dámaso Alonso, dedicados a José Ortega y Gasset, en su biblioteca personal. Entre ellos *Versos plurimembres y poemas correlativos*. Madrid: Sección de Cultura e Información, 1944; *Vida y obra de Medrano*. Madrid: Instituto Miguel de Cervantes CSIC, 1948; y *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*. Madrid: Gredos, 1950]

[77] [Ludwig Freiherr von Pastor (1854-1928), *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters: mit Benutzung des päpstlichen Geheimarchives und vieler anderer Archive*. Freiburg im Breisgau, St. Louis, Mo.: Herder, 1895-1933. Existe versión española de este texto: *Historia de los papas desde fines de la Edad Media por Ludovico Pastor* –versión de la cuarta edición alemana por el R. P. Ramón Ruiz Amado... el P. José Monserrat y el P. Manuel Almarcha–. Barcelona: Gustavo Gili, 1910-1952]

[78] [Ludo Moritz Hartmann (1865-1924), *Geschichte Italiens im Mittelalter*. Gotha: F. A. Perthes, 1897-1915]

[79] [El "19" quizá hace referencia al año de edición de *Les troubadours*, de Joseph Anglade (París: Armand Colin, 1919). Ortega tenía un ejemplar de esta obra en su biblioteca]

[80] [Karl Vossler (1872-1949), *Die Göttliche Komödie; Entwicklungsgeschichte und Erklärung*. Heidelberg: C. Winter, 1907-1910. Existen varias ediciones posteriores que pudo consultar Ortega: Heidelberg: C. Winter, 1925; Zúrich: Atlantis Verlag, 1945]

[81] [Karl Vossler (1872-1949), *Die philosophischen Grundlagen zum "süssen neuen Stil": des Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti und Dante Aligheri: Eine Studie*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätbuchhandlung, 1904]

[82] [Guillermo Oncken (1838-1905), *Historia Universal escrita parcialmente por reputados profesores alemanes, bajo la dirección del eminente historiógrafo…* Barcelona: Montaner y Simón, 1890-1894, 16 volúmenes. Se refiere aquí Ortega a la última parte del tomo V: *Historia de las cruzadas*, por B. Kugler, 176 páginas. La biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset custodia el ejemplar que perteneció al filósofo]

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

Lafuente[83] –

Miniaturas del XIII y XIV

*

Tema humanístico

Habría que comparar de modo preciso el estado de romanización de Galia e Hispania cuando llegaron los Bárbaros.

*

Bibliografía

Sobre brujería en la Edad Media.
Sobre poesía de goliardos y *vagantes*.

*

Canción de Rolando

[84]

Falta de objetos – en la vida del XII, y XIII.

*

1215 – Primeros estatutos Universidad de París
Los Nibelungos. 1204 (comienza su formación).
1200 – Mercados paños Ipres
1205 – Parsifal.
1208 – Tristan e Iseo.
1215 – Magna Carta.
1216 – Fundación Dominicos.
1226 – M[uere] San Francisco.

---

[83] [Modesto LAFUENTE (1806-1866), *Historia General de España*. Barcelona: Montaner y Simón, 1877. Se conserva en al biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset. En carta a Rosa Spottorno –Marburgo, 4-XII-1906– Ortega hace referencia a que ha finalizado la lectura de esta obra. *Cartas de un joven español*. Ed. de Soledad Ortega. Madrid: El Arquero, 1991, pp. 483-484]

[84] Dámaso Harry Meier

Carta a Jacqueline con nota libros para Junquera [tachado. Harry MEIER: *Ensaios de filologia românica*. Lisboa: [s. n.], 1948. En carta a E. R. Curtius –Madrid, 13-V-1949– menciona Ortega al doctor Harry Meier de Lisboa. *Epistolario*. Madrid: Revista de Occidente, 1974, p. 130]

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

1228 – Quinta Cruzada Fed[erico] II.
1226-1270 – San Luis
1232 – Conquista Baleares Jaime I
1230 – Unión León y Castilla.
1218 – Con[strucción] catedral Amiéns //
1221 – Con[strucción] Catedr[al] Burgos
1222 – Fund[ación] Un[iversidad] Padua.
1225 – Roman de la Rose
1226 – N[ace] S^to^ Tomás
" Termina[ción] catedral León
1252-1282 – Alfonso el Sabio
1253 – M[uere] Grosseteste –
1257 – Fund[ación] Sorbonne
1260 – Cimabúe
Nicolas Pisano.
1265 – N[ace] Dante
1290 – Expulsión de los judíos de Inglaterra. //
1309-14 – Proceso contra los templarios.
1300 M[uere] Guido Cavalcanti.
1301 – Giovanni Pisano
1304 – N[ace] Petrarca.
1305 – Frescos de Giotto.

*

Ribera – Disertaciones y opúsculos – 1912[85]
[86] A. R. Nykl[87]
M. Pidal, Poesía árabe y poesía europea[88]
Al Ándalus, I, 1933. Artículo de Nikl – sobre "La poesía a ambos lados del Pirineo"

Prieto Vives – Reyes de Taifas (mapas)[89]

[85] [Julián RIBERA (1858-1934), *Disertaciones y opúsculos*. Ed. colectiva que en su jubilación del profesorado le ofrecen sus discípulos y amigos (1887-1927), con una introducción de Miguel Asín Palacio. Madrid: Estanislao Maestre, 1928]

[86] At [tachado]

[87] [Ortega guardaba en su biblioteca personal un ejemplar de *El Cancionero del Seih, nobilísimo visir, maravilla del tiempo Abu Bakr Ibn'Abd-Al-Malik Aben Guzmán [Ibn Quzman]*, edición de A. R. Nykl (*Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, Madrid: imprenta de Estanislao Maestre, 1933). La obra está dedicada a *Don Julián Ribera y Tarragó*]

[88] [En la biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset se conservan dos ejemplares de *Poesía árabe y poesía europea*, de R. Menéndez Pidal. Madrid: Espasa-Calpe, 1941 (2ª. ed.)]

[89] [Antonio PRIETO Y VIVES, *Los reyes de Taifas; estudio histórico-numismático de los musulmanes españoles en el siglo V de la hégira (XI de J.C.)*. Madrid: Imprenta de E. Maestre, 1926]

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

Mapa califato – lo enviara G. Gómez[90].

*

Literatura reciente sobre el feudalismo[91]

	Heinrich Mitteis,	"Der Staat des Hohen Mittelalters", Weimar 1944[92].
También en Berliner Sitzungsberichte 1929 ←	Otto Hintze	"Staat und Verfassung", Leipzig[93]
		x (Wesen und Verbreitung des Feudalismus, y otros artículos. El primero recogido en Encyclopedia of social sciences)
	Krawinkel	Untersuchungen zur Gesch[ichte] des frankischen Benefizialrechts, Schriften der Akademie für Deutsches Recht, Gruppe Rechtgechichte[94], 1936[95]
	x Petit-Dutaillis	La Monarchie féodale, 1933[96].
	Bloch	Société féodale 1939

Recepción del Derecho romano.
(no me parece que ha habido novedades importantes; prueba de ello es que continúa citado constantemen-

[90] [Emilio García Gómez (1905-1995). Arabista]

[91] [Esta nota es un folio escrito a máquina, última que aparece en la primera carpeta. La flecha está escrita a mano con tinta negra, y las cruces con lápiz rojo y lápiz negro]

[92] [Heinrich Mitteis (1889-1952), *Der Staat des hohen Mittelalters: Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des Lehnszeitalters*. Weimar: H. Böhlaus Nachfolger, 1944. En la biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset se conserva un ejemplar de la edición alemana de 1953]

[93] [Otto Hintze (1861-1940), *Staat und Verfassung, gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Verfassungsgeschichte, hrsg. von Fritz Hartung*. Leipzig: Koehler & Amelang, 1941]

[94] [*sic*]

[95] [Hermann Krawinkel, *Untersuchungen zum fränkischen Benefizialrecht*. Weimar: Verlag Herm. Böhlaus Nach., 1937]

[96] [Charles Petit-Dutaillis (1868-1947), *La monarchie féodale en France et en Angleterre, Xe-XIIIe siècles, avec 2 cartes hors texte*. París: La Renaissance du livre, 1933. En la biblioteca personal de Ortega se conserva un ejemplar de esta edición]

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

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

te como fundamental el libro de Below, "Die Ursachen der Rezeption des römanisches Rechtes", 1905[97])

x Vinogradoff — Roman Law in medioeval Europa, 1929[98]

x Koschaker — Die Krise des römischen Rechts und die romanistische Rechtwissenschaft, 1938[99].

x R. Morghen — La conzecione [sic] dell'impero Romano-Germanico, Rendiconti della R[eale] Accad[emia] dei Lincei 6. ser[ie] 14, 1938[100].

Obras de carácter general

J. Bühler, — "Die Kultur des Mittelalters", Leipzig 1931[101].

A. Dempf — "Sacrum Imperium", München 1939[102].

x Steinbüchel — Christliches Mittelalter, Leipzig 1935.

Carlyle — A History of medioeval political theory in the West, Edimburgh and London, 1920, etc[103].

x H. Günter — Das deutsche Mittelalter, Freiburg i. B., 1936[104].

---

[97] [Georg von BELOW (1858-1927), *Die Ursachen der Rezeption des römischen Rechts in Deutschland*. Múnich, Berlín: R. Oldenbourg, 1905. Esta obra se cita en *Meditación de Europa*, IX, 294. En la biblioteca personal de Ortega se conserva, del mismo autor y sobre la Edad Media: *Der deutsche Staat des Mittelalters: ein Grundriss der deutschen Verfassungsgeschichte*. Leipzig: Verlag von Quelle und Meyer, 1914]

[98] [Paul VINOGRADOFF (1854-1925), *Roman law in medieval Europe*. Oxford: Clarendon Press, 1929 (2ª. ed.)]

[99] [Paul KOSCHAKER (1879-1951), *Die Krise des römischen Rechts und die romanistische Rechtswissenschaft*. Múnich: Beck, 1938. Del mismo autor, también sobre derecho romano, se conserva un ejemplar en la biblioteca personal de Ortega de: *Europa und das römische Recht*. Múnich, Berlín: C. H. Beck'sche, 1953]

[100] [*Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*. Roma: L'Academia, 1938]

[101] [Johannes BÜHLER, *Die kultur des Mittelalters*. Leipzig: A. Kröner, 1931 (2ª. ed.). Hay traducción española de Wenceslao Roces: *Vida y cultura en la Edad Media*. México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1946]

[102] [Alois DEMPF, *Sacrum Imperium, Geschicts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. Múnich: Oldenberg, 1929]

[103] [Robert Warrand CARLYLE (1859-1934), *A History of mediæval political Theory in the West*. Edinburgo, Londres: W. Blackwood & sons ltd., 1928-1936]

[104] [Heinrich GÜNTER, *Das deutsche Mittelalter*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1936]

Wilkinson	Studies in the Constitutional History of the 13 th. and 14 th. century, Manch. 1937[105].
K. Eckermann	Studien zur Geschichte des monarchischen Gedanken im 15. Jahrhundert; Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte, 1933[106].

***

Ver
Rendiconti della R[eale] Accad[emia] dei Lincei — 6, ser[ie] 14, 1938.
Morghen. R. La corruzione dell'impero Romano-Germanico[107].

*

Olrik. Viking Civilization — trad[ucción] 1930 Allen and Nimeri[108].
Ker, W. P. Epic and Romance — 1922. MacMillan. (Sobre las sagas)[109].

[105] [Bertie WILKINSON, *Studies in the constitutional History of the thirteenth and fourteenth Centuries*. Manchester: Manchester University Press, 1937]

[106] [Karla ECKERMANN, *Studien zur Geschichte des monarchischen Gedankes im 15. Jahrhundert*. Berlín-Grunewald: Rothschild, 1933]

[107] [Raffaello MORGHEN, *Il tramonto della potenza sveva in Italia, 1250-1266.* Roma: Tumminelli & C., 1936]

[108] [Axel OLRIK (1864-1917), *Viking Civilization, by Axel Olrik, revised after the author's death by Hans Ellekilde*. Nueva York: The American-Scandinavian Foundation; W. W. Norton & Company, inc., 1930]

[109] [William Paton KER (1855-1923), *Epic and Romance: Essays on medieval Literature*. Londres: Macmillan, 1922]

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

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

*

Potthast

Aug. Potthast
Bibliotheca [110] Historica Mediaevi. Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters. bis 1550 [111] 2.ª ed. 1893 — dos vol. 1749 p[112].

*

Karl Vossler,
Die divina Commedia ([113]
"Dolce Stil nuovo —

© Herederos de José Ortega y Gasset.

[110] Scripta [tachado]
[111] von [tachado]
[112] [August Potthast (1824-1898), *Bibliotheca historica medii aevi. Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters bis 1500. Vollständiges Inhaltsverzeichniss zu 'Acta sanctorum' Boll. — Bouquet — Migne — Monum. germ. hist. — Muratori — Rerum britann. scriptores etc.; Anhang: Quellenkunde für die Geschichte der europäischen Staaten während des Mittelalters*. Berlín: W. Weber, 1896 (2ª. ed.)]
[113] no sé si es este libro [tachado]

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

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

CAMINOS DE IDA Y VUELTA: ORTEGA EN LA RESIDENCIA DE ESTUDIANTES
SEGUNDA PARTE

Carmen Asenjo y **Javier Zamora Bonilla***
ORCID: 0000-0002-4409-0189 ORCID: 0000-0003-0139-9714

En el número anterior presentamos los primeros años de la fructífera relación que unió a Ortega con la Residencia de Estudiantes y con todo el entorno residencial. Esta relación fue continuada e intensa desde el nacimiento de la Residencia y hasta los últimos días de la misma. No obstante, notará el lector que hemos ido marcando los acontecimientos más importantes, coincidentes por lo general con intervenciones públicas del filósofo en la Residencia o en alguna de las instituciones adyacentes, por lo que se apreciará que hay saltos cronológicos. Por ejemplo, el número anterior acabábamos en 1921 y en éste empezamos en 1923 porque en 1922 no se produjo ningún hecho relevante digno de mayor reseña, sin que por ello Ortega dejara de estar estrechamente ligado al proyecto residencial.

1923. Oxford y Cambridge en los Altos del Hipódromo

Francisco Giner de los Ríos había intentado que la Institución Libre de Enseñanza fuera un centro donde el rigor científico alemán se combinase con la disciplina inglesa de las buenas maneras, pero sin que la educación se quedase en meros formalismos ni la disciplina se impusiese a través de castigos, amenazas o la exaltación de la jerarquía. Y así la Institución no fue nunca ni un *college* ni un cuartel, ni mucho menos un colegio jesuita. La Residencia heredó este ideal educativo y prestó especial importancia a Inglaterra, quizá porque Jiménez Fraud, como ya dijimos en la primera parte de este Itinerario, pasó allí algunas temporadas en sus años juveniles de formación. Una muestra de este interés por la educación británica fue la con-

* La selección del material gráfico corre a cargo de Carmen Asenjo y el texto es obra de Javier Zamora Bonilla.

Cómo citar este artículo:
Asenjo, C. y Zamora Bonilla, J. (2003). Caminos de ida y vuelta: Ortega en la Residencia de Estudiantes. Segunda parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (7), 33-91.
https://doi.org/10.63487/reo.709

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 7. 2003
noviembre-abril

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

ferencia que Hilaire Belloc dio en 1923, unos meses antes de que se constituyese la institución que iba a dar forma a las relaciones de la Residencia con Inglaterra. Esta institución fue el Comité Hispano-Inglés, que presidió uno de sus principales impulsores, Jacobo Fitz-James Stuart, duque de Alba, quien, enterado por amigos ingleses de la buena labor que hacía la Residencia de Estudiantes, quiso conocerla y decidió donar para fines educativos los emolumentos que recibía como senador regio. Para celebrar tal donación, a imitación de lo que se hacía en las universidades británicas, se construyó un banco de piedra en estilo herreriano, conocido desde entonces como el banco del duque de Alba, a espaldas del canalillo que regaba con sus aguas la colina. Otro gran impulsor del Comité Hispano-Inglés fue Esme Howard, en aquella fecha embajador inglés en Madrid.

El Comité Hispano-Inglés incentivo la presencia de personalidades británicas del mundo de la cultura en la Residencia y además facilitó becas para que algunos jóvenes españoles pudiesen ir a estudiar a Inglaterra y para que estudiantes de las Universidades de Oxford y Cambridge realizasen estancias en la Residencia de Madrid. Entre los primeros y más importantes conferenciantes británicos estuvieron Howard Carter, descubridor de la tumba de Tutankamen, el literato Walter Starkie, que tanta atención prestó a la literatura española, y el general Bruce, uno de los primeros en aventurarse en la escalada al Everest. En años sucesivos fueron invitados por el Comité Hispano-Inglés, entre otros, el etnógrafo Th. A. Joyce, que trabajaba sobre las culturas mayas, el escritor G. K. Chesterton, el historiador A. P. Newton, el arqueólogo C. L. Woolley, el astrónomo Arthur S. Eddington, el economista John M. Keynes y el novelista H. G. Wells.

Este año de 1923 Ortega pondrá en marcha una de sus iniciativas culturales más significativas, la *Revista de Occidente*. Muchos de los invitados del Comité Hispano-Inglés y de la Sociedad de Cursos y Conferencias, de la que hablaremos en breve, tendrán una presencia muy significativa en la *Revista*, porque Ortega, tan estrechamente ligado a la Residencia, aprovechará su estancia en España y el trato con estas personalidades extranjeras para solicitarles colaboración en un medio que quería ayudar a los españoles a ver claro lo que pasaba en Occidente.

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

Documentos:

Invitación a la conferencia de Hilario Belloc. 18 de enero de 1923



RESIDENCIA DE ESTUDIANTES
MADRID
1923

LA VIDA Y EL PENSAMIENTO DE LAS UNIVERSIDADES INGLESAS EN LA ACTUALIDAD

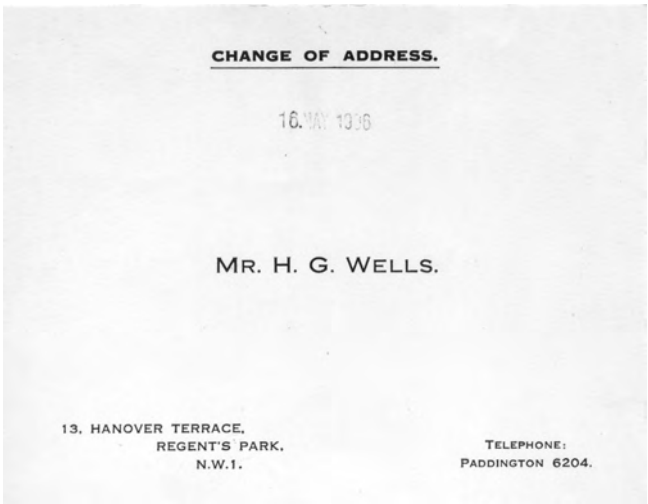
CONFERENCIA (EN FRANCÉS)
DEL SEÑOR
DON HILARIO BELLOC

HARÁ LA PRESENTACIÓN DEL CONFERENCIANTE
EL SEÑOR
DON RAMIRO DE MAEZTU

JUEVES, 18 DE ENERO
A LAS CINCO Y MEDIA DE LA TARDE

Tranvía: Hipódromo.
Entrada de coches: Calle del Pinar, 17 (Castellana).

Tarjeta de H. G. Wells anunciando su nueva dirección. [S. f.]



CHANGE OF ADDRESS.

16 MAY 1936

MR. H. G. WELLS.

13, HANOVER TERRACE,
REGENT'S PARK,
N.W.1.

TELEPHONE:
PADDINGTON 6204.

4 de marzo de 1923. "Con Einstein en Toledo"

El famoso científico Albert Einstein llegó a Madrid el 2 marzo de 1923 para exponer sus teorías de la relatividad. Tenía previstas diversas conferencias, entre otras una en la Universidad y otra en la Academia de las

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

Ciencias. Le recibió una comisión presidida por el ilustre físico Blas Cabrera, director del Instituto de Física y Química, que ese mismo año publicará en la Residencia una exposición rigurosa de las teorías de Einstein (*Principio de relatividad. Sus fundamentos experimentales y filosóficos y su evolución histórica*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1923)[1].

Ortega acompañó a Einstein en diversos momentos de su estancia en España, como en la recepción que la marquesa de Villavieja ofreció al científico el domingo 4 de marzo. El encuentro más famoso, además de la presentación que Ortega hizo de Einstein en la Residencia –que narraremos enseguida–, fue la visita que el 6 de marzo hicieron a la monumental ciudad de Toledo. Nadie mejor guía para recorrer la ciudad imperial que Manuel B. Cossío, una de las almas más finas de la Institución Libre de Enseñanza, muy próximo, por tanto, a la Residencia, y gran estudioso y redescubridor de la obra de El Greco que tan señalada presencia tiene en Toledo. En aquella excursión también participaron Julio Kocherthaler y su mujer Lina, prima de Einstein, y la historiadora del arte María Luisa Kocherthaler, muy amiga de Ortega y conocida por todos como Caturla.

Días después Ortega mando a *La Nación* de Buenos Aires un artículo donde recogía algunas ideas que le había suscitado su conversación con Einstein en Toledo y describía varios momentos de la excursión, que nos permiten ilustrar con palabras del propio filósofo las fotografías que reproducimos a continuación:

> Me hallaba con Einstein apoyado en el pretil del puente de Alcántara, junto al cual eleva Toledo su encrespamiento urbano. El viejo Tajo, río decrépito, penetraba como una espada fluida entre los flancos de piedra cenicienta que sustentan la ciudad y sus alrededores. Sobre nuestras cabezas, bajo el cielo más azul, reverberaba la ruina del castillo de San Servando.

Y allí, por donde Garcilaso les cantaba a las ninfas su dolorido sentir, Ortega y Einstein hablaron sobre la popularidad de éste, que era reconocido por la gente allí donde fuera sin que él llegase a explicarse el porqué. Einstein se veía a sí mismo como un especialista incapaz de entender muchas cosas del mundo. "Humanamente –le confesaba a Ortega según la reproducción que el filósofo hace de sus palabras– es monstruoso servir mucho para una ciencia pero no servir más que para ella". Ortega, por el contrario, consideraba que

[1] Sobre el viaje de Einstein a España puede verse el libro de Thomas F. GLICK, *Einstein y los españoles: ciencia y sociedad en la España de entreguerras*, trad. de Víctor Navarro Brotons. Madrid: Alianza Editorial, 1986, cuya versión en inglés hemos manejado: *Einstein in Spain: relativity and recovery of science*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988.

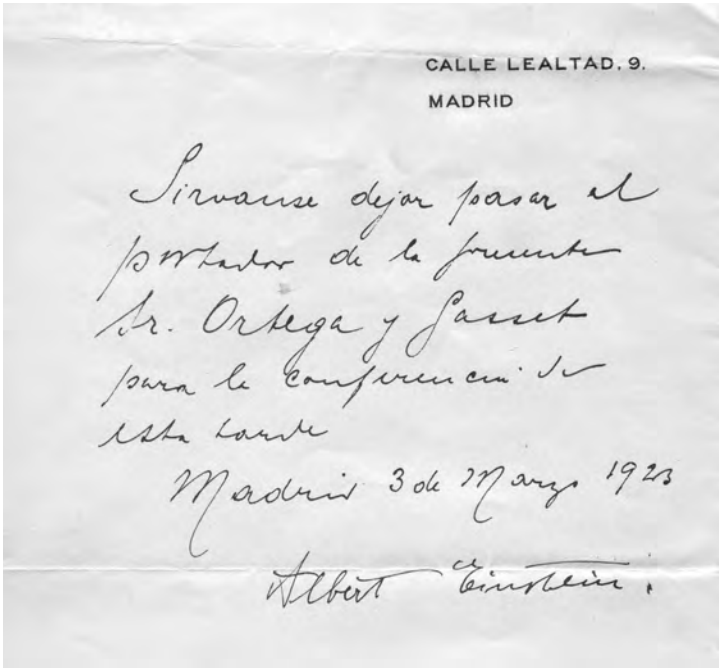
ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

era algo previsible que su teoría hubiera saltado del laboratorio a la opinión pública, porque la gente se encontraba sin fe y veía con entusiasmo la teoría de la relatividad como un ejemplo de la capacidad de la ciencia, que dictaba leyes a los astros que estos acatan.

> Los fenómenos astronómicos –le decía Ortega a Einstein en su paseo toledano– han sido siempre fenómenos religiosos para las multitudes humanas; en ellos la ciencia confina con la mitología y el genio científico que los domina adquiere un nimbo mágico. Es usted, señor Einstein, el nuevo mago, confidente de las estrellas[2].

Documentos:

Pase de entrada para la conferencia de Albert Einstein en la Universidad, firmado por el propio Einstein. Sábado, 3 de marzo de 1923


CALLE LEALTAD, 9.
MADRID

Sírvanse dejar pasar al portador de la presente Sr. Ortega y Gasset para la conferencia de esta tarde

Madrid 3 de Marzo 1923

Albert Einstein.

[2] José ORTEGA Y GASSET, "Con Einstein en Toledo", *La Nación*, de Buenos Aires, 15-IV-1923, reproducido ese mismo año en *Panorama americano*, de Buenos Aires, 4 (1923), pp. 57-58, y posteriormente en *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de Occidente, 18ª. ed., 1976, pp. 195-202.

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

Cubierta del libro de Blas Cabrera *Principio de relatividad*, editado por la Residencia de Estudiantes. 1923



Álbum de fotografías de la excursión a Toledo con ocasión de la visita de Einstein a España. 6 de marzo de 1923





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









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





Vista del puente de Alcántara desde la ermita de la Virgen del Valle. 6 de marzo de 1923



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

Fotografía del río Tajo tomada durante la excursión. 6 de marzo de 1923



9 de marzo de 1923. Ortega presenta a Einstein en la Residencia

Ortega se había interesado por la obra de Einstein y veía en ella una de las más rigurosas expresiones del tiempo nuevo. No es extraño que una editorial como Calpe, cuyo nacimiento tanto debe a Ortega, iniciase sus publicaciones en 1920 con un libro de Erwin Freunlich titulado *Los fundamentos de la teoría de la gravitación de Einstein*, prologado por el propio Einstein, ni que en la colección "Biblioteca de ideas del siglo XX", dirigida por Ortega desde su nacimiento en 1922, apareciese el libro de Max Born sobre *La teoría de la relatividad de Einstein*, con un prólogo del propio Ortega en el que el filósofo compara la teoría de la relatividad ("este nombre es, acaso, lo menos afortunado de ella", escribía) con lo que la teoría copernicana supuso como principio educador de la Edad Moderna, y por eso, pensaba que la teoría de Einstein llevaba "un germen, no solo de una nueva técnica, sino de una nueva moral y una nueva política"[3], lo que en otros momentos Ortega había llamado la nueva sensibilidad del nuevo tiempo.

[3] VI, 307.

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

El filósofo, a pesar de no ser un científico, tenía por tanto méritos suficientes para presentar a Einstein en la conferencia semiprivada que el ilustre invitado impartió en la Residencia de Estudiantes el día 9 de marzo, y además se encargó de ir traduciendo sus alemanas palabras a los oyentes españoles. El discurso de Ortega se reseñó al día siguiente en *El Sol* junto a las palabras del "genial físico", "una de las más gloriosas fisonomías de la historia humana", en palabras del presentador, que lo equiparaba a Copérnico, Galileo, Kepler y Newton, y aun lo ponía por encima porque había sido capaz de sistematizar la mecánica moderna previa definición de la teoría, es decir, había sumado Galileo a Newton en un mismo ser. Para Ortega, "nada influye tan decisivamente en la historia como la imagen que el hombre tenga de su contorno, del universo", y precisamente lo que había hecho Einstein era mostrar una nueva imagen del universo. Si la física de Copérnico, Galileo y Newton había creado la base sobre la que se desarrolló la vida moderna, Einstein había puesto ahora el campo de cultivo para una nueva cosmovisión, que implica no sólo una nueva ciencia sino también nuevos ideales éticos, políticos y artísticos. "En este sentido –añadió Ortega en la Residencia– no es aventurado predecir que la física de Einstein contiene en germen la integridad de una nueva cultura [...], un nuevo modo de pensar, que no es empirismo ni racionalismo", porque no intenta como en Descartes aplicar la pura geometría para construir una imagen física del mundo, ni como en Kant convertir a la experiencia en el juez de las teorías racionales, sino que ve claramente que los elementos racionales no son jueces para juzgar la realidad sino instrumentos para conocerla[4].

Este mismo año de 1923 Ortega incorporó a la primera edición de *El tema de nuestro tiempo* un apéndice sobre "El sentido histórico de la teoría de Einstein"[5]. El filósofo veía en la teoría de la relatividad una sensibilidad dispuesta a superar la razón pura en favor de "una maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista"[6]. La teoría de Einstein representaba un nuevo afán de garantizar que se podía llegar a tener un conocimiento absoluto de la realidad, pero no partía de la razón pura sino que comprendía que la verdad se presenta siempre desde una perspectiva y tiene, consecuentemente, una condición espacio-temporal. Ortega in-

[4] El discurso de Ortega se publicó en *El Sol* del 10 de marzo de 1923. Del manuscrito preparado por Ortega sólo se conservan los primeros párrafos, con una redacción algo diferente a lo publicado en el periódico. Estos párrafos se dieron a conocer por primera vez en la revista alemana *Humboldt* en 1975 con motivo del 20º. aniversario de la muerte de Ortega, y luego fueron recogidos en "[Mesura a Einstein]", publicado como anejo a *El tema de nuestro tiempo* (Madrid: Revista de Occidente, 18ª. edición, 1976, pp. 189-193).

[5] Madrid: Calpe, 1923, en III, 231 y ss.

[6] III, 237.

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

terpretaba la teoría de la relatividad en el sentido de que lo relativo no es el conocimiento que tenemos de la realidad, que muy contrariamente es absoluto, sino la propia realidad, que vista desde perspectivas espacio-temporales distintas presenta distintas verdades, las cuales se sumarían en la verdad absoluta[7]. Einstein era un ejemplo de la nueva sensibilidad del siglo XX, que venía a superar el racionalismo y el positivismo decimonónicos, integrándolos en una nueva razón que no desechaba la vida espontánea, la razón vital. Por eso Ortega, en la sexta entrega periodística de "El tema de nuestro tiempo" en los folletones de *El Sol*, publicada el 22 de marzo –poco después de la visita de Einstein–, añadía al texto de su lección universitaria de 1921 de la que nacía el artículo unas palabras que el egregio científico había pronunciado en el Ateneo:

> Es propio de la naturaleza humana habituarse de tal modo a los conceptos de la ciencia, que se cree que estos conceptos son absolutamente necesarios, es decir, que estos conceptos están dados por la naturaleza misma del espíritu. Es preciso tener precaución. Decimos que el método general de relatividad es desconfiar de los conceptos, de tal modo, que un concepto o pensamiento general es sólo admisible en el caso de que se conozca muy bien la relación entre las cosas de experiencia. Si estas relaciones no son claras, entonces los conceptos son sospechosos. Con este método se puede evitar el que existía en física en el siglo XIX[8].

Es verdaderamente significativo que sean estas palabras de Einstein las que Ortega añada a esta sexta entrega de *El tema de nuestro tiempo*, justo después de la frase que condensaba toda la filosofía del libro: "La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital"[9]. Y no es extraño que Ramón Gómez de la Serna prestase tanta atención a Ortega como a Einstein al reseñar la conferencia del científico en la Residencia:

> Habíamos visto a Einstein presentado por profesores que generalmente decían cosas raras y provincianas que casi no tenían que ver nada con el grande hombre. Hasta ayer no vimos un introductor que pudiera parangonarse con el Galileo de la época moderna.
>
> Ortega y Gasset tuvo la severidad, la entereza, la frase persuasiva, el gesto esclarecedor y vasto que correspondía a la prolongación de Einstein. Cada vez

[7] *Vid.* III, 233.

[8] Palabras de Einstein que Ortega añade a su artículo "El tema de nuestro tiempo. (Una lección universitaria). VI. Las dos ironías, o Sócrates y Don Juan", *El Sol*, 22-III-1923.

[9] III, 178.

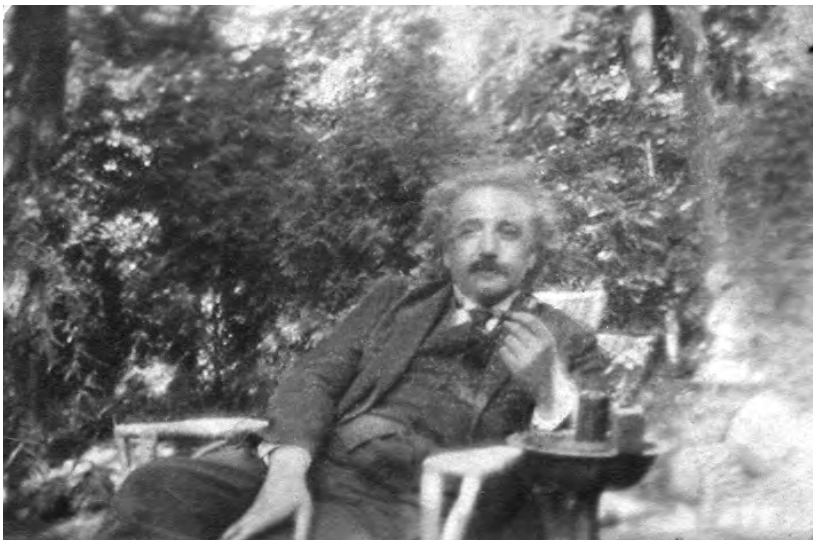
ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

es más seguro el gesto de nuestro gran definidor y más fuertes las mandíbulas con que atenaza las palabras y muerde el cartucho de las frases.

Einstein se dio cuenta de que se trataba de una inteligencia de luz concentrada y potente y recogió con una sonrisa diáfana y complacida la traducción en alemán de un discurso que le regaló Ortega[10].

Documento:

Fotografía de Einstein en el jardín de la Residencia de Estudiantes. Marzo de 1923



Abril de 1923. Las iniciativas de la Residencia de Señoritas

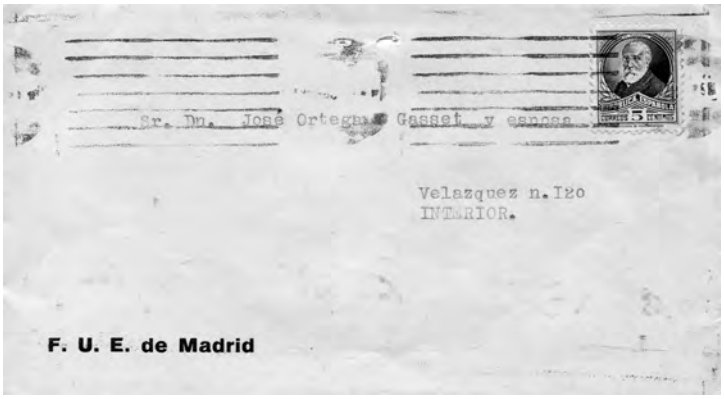
Una muestra de la relación que unía a Ortega con la Residencia de Señoritas, además de la presencia directa en ella, es la recepción de invitaciones para los eventos que se celebraban en la casa. Sirvan estos documentos de 1923, donde se aprecia que las invitaciones también se dirigían a Rosa Spottorno, para ilustrar esta estrecha vinculación del filósofo con esta institución.

[10] Ramón Gómez de la Serna, "La vida", *El Sol*, 10-III-1923.

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

Documentos:

Sobre e invitación de la Federación Universitaria Escolar de Madrid. Abril de 1923



LA FEDERACION UNIVERSITARIA ESCOLAR
DE MADRID

Tiene el honor de invitar a Vd. al ciclo de biografías de españoles, que tendrá lugar en el salón de actos de la Residencia de Señoritas, calle de Miguel Angel, 8, a las siete menos cuarto de la tarde.

Las conferencias serán radiadas, rogándose la más estricta puntualidad.

CONFERENCIAS

1.° D. Américo Castro.
Tema: *Vidas españolas del siglo XV.*
Miércoles 25 de abril.

2.° D. José Bergamín.
Tema: *D. Tancredo López, rey del valor.*
Jueves 3 de mayo.

3.° D. Leopoldo Torres Balbás.
Tema: *Juan de Herrera.*
Miércoles 9 de mayo.

4.° D. Benjamín Jarnés.
Tema: *Emilio Castelar.*
Miércoles 16 de mayo.

5.° D. Teófilo Hernando.
Tema: *Miguel Servet.*
Miércoles 23 de mayo.

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

10 de marzo de 1924. Echa a andar la Sociedad de Cursos y Conferencias

Los responsables de educación de la Dictadura de Primo de Rivera mostraron pronto su animadversión por la obra liberal de la Residencia de Estudiantes, aunque no se empezó a materializar jurídicamente hasta las transformaciones del reglamento de la Junta para Ampliación de Estudios en 1926 y del comité directivo de la Residencia en 1928. No obstante, la Residencia encontró buenos apoyos en las clases altas españolas y supo defenderse de los ataques que en un primer momento le lanzaron sus enemigos ministeriales. Una de las principales iniciativas que permitió consolidarse a la Residencia en esos años duros de la Dictadura fue la Sociedad de Cursos y Conferencias, que nació en 1924 con el fin de hacer pasar por el salón residencial a las más importantes personalidades nacionales e internacionales del mundo del saber. Los gastos de la Sociedad, que tenía su sede en la Residencia, eran abonados por sus socios, entre los que estaban importantes aristócratas y un nutrido grupo de profesores y artistas. Ortega y su mujer serán socios desde la primera matrícula, acogiéndose al pago anual de veinte pesetas que se permitía a los profesores. La Sociedad de Cursos y Conferencias consiguió que sus socios superasen los doscientos cincuenta en los primeros años. Muchos de ellos eran socios protectores, que abonaban doscientas pesetas anualmente. Entre ellos estaban el político Francesc Cambó, los empresarios Horacio Echevarrieta y Serapio Huici, el marqués de Palomares de Duero y varios aristócratas de los que formaban la junta directiva que presidió la duquesa de Dúrcal y contaba con el duque de Fernán Núñez (vicepresidente), la gran amiga de Ortega condesa de Yebes (tesorera), la duquesa de Arión, la duquesa de Dato y la condesa de Cuevas de Vera. También formaban parte de la junta directiva grandes amigos del filósofo como María Luisa Kocherthaler (secretaria), Manuel García Morente (vicesecretario), María y Ramiro de Maeztu, Blas Cabrera, Gregorio Marañón, Antonio Marichalar, Corpus Barga y Alberto Jiménez Fraud.

La Sociedad de Cursos y Conferencias inició sus actividades el 10 de marzo de 1924 con la primera de las tres conferencias de Leo Frobenius sobre "Le problème de la civilisation". Ortega había publicado el año anterior un artículo de Frobenius en la *Revista de Occidente* bajo el título de "La cultura de la Atlántida", tema al que el propio filósofo dedicará también algunos artículos este año de 1924[11]. Dos días después de la primera conferencia de

[11] Leo Frobenius, "La cultura de la Atlántica", *Revista de Occidente*, 3 (1923), pp. 289-318. Los artículos de Ortega sobre este tema aparecieron primero en *El* Sol y *La* Nación y luego fueron recogidos en *Las Atlántidas, con unas figuras del Sudán y La China*. Madrid: suplemento nº. 2 de la *Revista de Occidente*, 1924 (III, pp. 281 y ss).

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

Frobenius en la Residencia, Ortega publicaba en los famosos "Folletones de *El* Sol" un artículo sobre "Las ideas de León Frobenius", el cual se iniciaba de este modo:

> La Residencia de Estudiantes hace ahora el ensayo de organizar una sociedad de "Cursos y Conferencias". La discreción, la selección, la mesura con que este centro educativo ha sabido siempre ejecutar sus designios aseguran el buen éxito de la nueva institución. El comienzo es, por sí, excelente. El lunes fueron inauguradas las conferencias con una de León Frobenius; el miércoles y el viernes oiremos y veremos otras dos del mismo etnólogo alemán. Digo que, además de oír, veremos, porque Frobenius expone una gran cantidad de maravillosas fotografías en color, obtenidas durante sus diez años de viajes por África[12].

A las conferencias de Frobenius siguieron, entre los conferenciantes extranjeros, las de Paul Valèry sobre "Baudelaire et sa postérité", y ya en 1925 las de Blaise Cendrars sobre "La littérature negre", Louis Aragon sobre "Surréalisme", Paul Claudel sobre "La littérature japonaise", Hugo Obermaier sobre "El arte del hombre fósil", y Georges Duhamel sobre "La crise de la littérature romanesque en France", y, entre los primeros conferenciantes españoles, las de Ortega, que dio dos conferencias bajo el título genérico de "Marta y María o trabajo y deporte", Ramiro de Maeztu, que disertó sobre "El arte nuevo y la crisis de los ideales", Gregorio Marañón, que desarrolló el tema de "Las repercusiones orgánicas de la emoción", Luis de Zulueta, que habló sobre "lo útil" bajo el título de "El ídolo", Eugeni d'Ors, que pronunció una conferencia sobre "El arte de ser sencillo", y Manuel B. Cossío, que dio un curso de tres sesiones sobre "Afrodita y Dionisos en el Museo del Prado". En años sucesivos, gracias a la Sociedad de Cursos y Conferencias pasaron por la Colina de los Chopos, entre otros, el escritor francés Max Jacob, el geólogo Hernández Pacheco, el físico Blas Cabrera, el psicólogo Rudolf Allers, el diplomático Salvador de Madariaga, el doctor Gustavo Pittaluga, el científico W. Kohler, el psicólogo Pierre Janet, el vanguardista F. T. Marinetti, el sociólogo francés Jules Benda, el literato Ramón Gómez de la Serna, el arquitecto Le Corbusier, el joven poeta Rafael Alberti, el artista y crítico de arte alemán W. Worringer, el arquitecto W. Gropius, el físico francés Maurice de Broglie, el psicólogo

[12] A este artículo siguieron otros tres sobre el mismo tema. Se publicaron en *El Sol* los días 12, 26 y 27 de marzo y 16 de abril de 1924. Al mes siguiente se empezaron a publicar en *La Nación*, de Buenos Aires, como era costumbre en Ortega. Están recogidos en III, 245 y ss. Algunos párrafos de los mismos se utilizaron luego en la obra ya citada *Las Atlántidas, con unas figuras del Sudán y La China*.

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

francés Jean Piaget, el psicólogo español José Germain, la científica francesa madame Curie y el ilustrado austríaco conde de Keyserling.

Ortega no sólo fue conferenciante en varias ocasiones en los cursos organizados por la Sociedad de Cursos y Conferencias, sino que participó muy activamente en la elección de los conferenciantes e hizo de anfitrión de los mismos en numerosas ocasiones. Este mismo año de 1924 se ocupó de hacer agradable la estancia de Paul Valèry, que pasó una semana en la Residencia para hablar, como queda dicho, sobre "Baudelaire et sa postérité", conferencia que fue pronunciada el 17 de mayo y pasó a las páginas de la *Revista de Occidente* este mismo año de 1924 con el título de "Baudelaire y su descendencia"[13]. La carta de despedida que le envía a Ortega escrita en papel con membrete de la Residencia es una muestra efusiva del agradable entorno que se había creado en los Altos del Hipódromo. Valèry le pide al filósofo que le despida de tantos amigos que tan bien le han tratado en Madrid y de los periodistas, al tiempo que deja fluir el impacto que "esta Residencia tranquila, viva, resplandeciente y florida" ha causado en él, porque ha encontrado en ella el "encanto de la juventud" y ha sentido revivir el estudiante que él fue. Así que allí ha hallado una "dulce morada del espíritu".

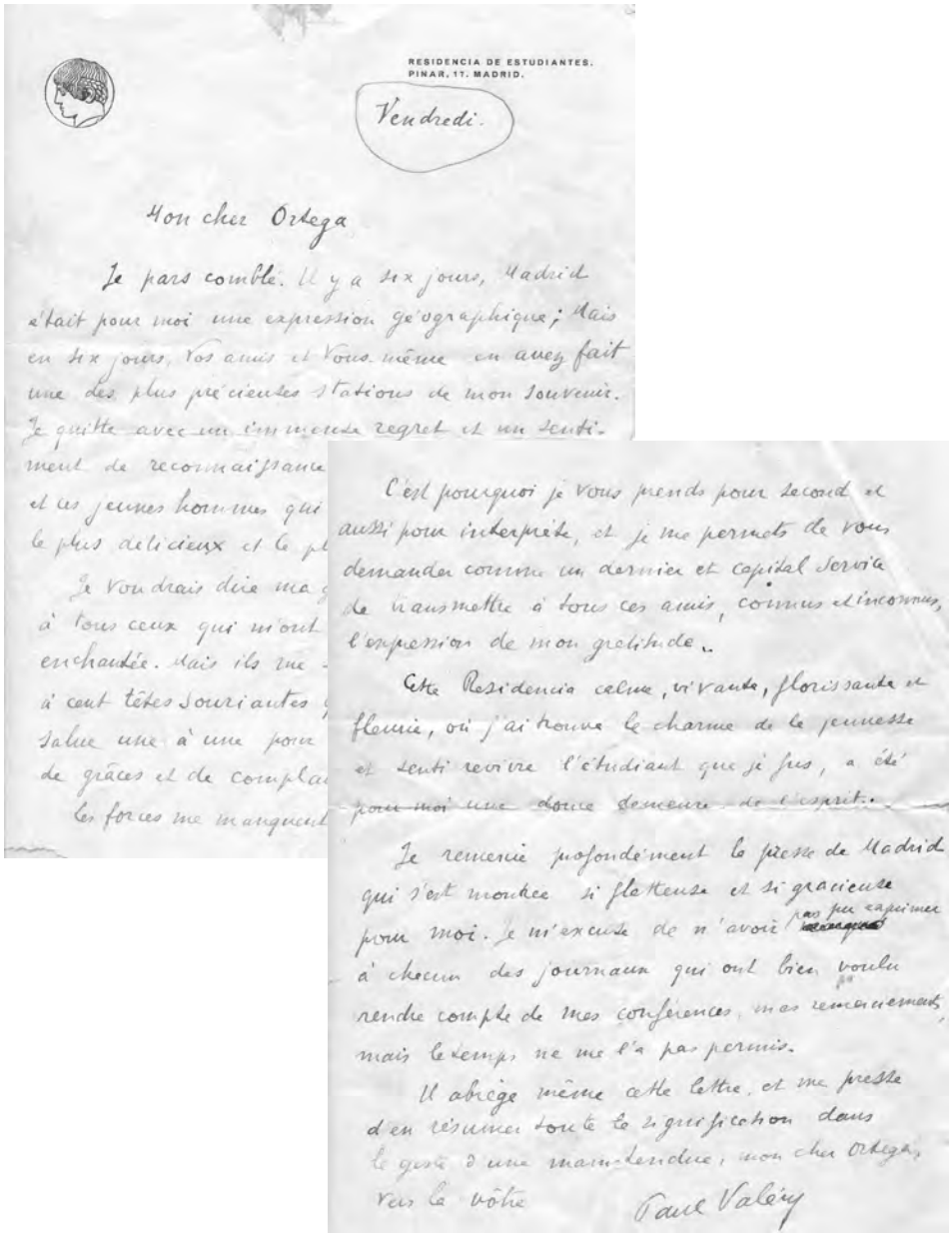
Ortega no sólo participaba como profesor invitado a dar conferencias y como miembro del comité directivo de la Residencia, sino que como ya sabemos se implicó mucho en el buen funcionamiento de la institución y en aportar todo lo que podía para que ésta cumpliese sus fines. Su presencia en los Altos del Hipódromo era mucho más frecuente de lo que pueda reflejar la relación de conferencias celebradas allí con su nombre. Una muestra de este interés sincero por la obra residencial se refleja en las contribuciones económicas que hizo para que la Residencia pudiera responder al proyecto que tenía encargado. En el primer número de la revista *Residencia* del año 1926, Ortega aparece con una suscripción de cien pesetas a favor de la Sociedad de Becas de la Residencia de Estudiantes para el año 1924, dentro de los "Donativos de los Residentes, antiguos Residentes y amigos de la Residencia"[14].

[13] 12 (1924), pp. 261-290.
[14] Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1990 (2ª. ed. facsímil), p. 96.

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

Documentos:

Carta de Paul Valèry a Ortega con membrete de la Residencia de Estudiantes. Viernes, [Mayo de 1924]



RESIDENCIA DE ESTUDIANTES.
PINAR, 17. MADRID.

Vendredi.

Mon cher Ortega

Je pars comblé. Il y a six jours, Madrid était pour moi une expression géographique; mais en six jours, vos amis et Vous même en avez fait une des plus précieuses stations de mon souvenir. Je quitte avec un immense regret et un senti-
ment de reconnaissance
et ces jeunes hommes qui
le plus délicieux et le pl

Je voudrais dire ma
à tous ceux qui m'ont
enchantée. Mais ils me
à cent têtes souriantes
Salue une à une pour
de grâces et de complai

les forces me manquent

C'est pourquoi je vous prends pour second et aussi pour interprète, et je me permets de vous demander comme un dernier et capital service de transmettre à tous ces amis, connus et inconnus, l'expression de ma gratitude.

Cette Residencia calme, sévande, florissante et fleurie, où j'ai trouvé le charme de la jeunesse et senti revivre l'étudiant que je fus, a été pour moi une douce demeure de l'esprit.

Je remercie profondément la presse de Madrid qui s'est montrée si flatteuse et si gracieuse pour moi. Je m'excuse de n'avoir pas pu exprimer à chacun des journaux qui ont bien voulu rendre compte de mes conférences, mes remerciements, mais le temps ne me l'a pas permis.

Il abrège même cette lettre, et me presse d'en résumer toute la signification dans le geste d'une main tendue, mon cher Ortega, vers la vôtre

Paul Valéry

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

Cubierta del número 12 de *Revista de Occidente* en el que aparece el artículo de Paul Valéry "Baudelaire y su descendencia". Junio de 1924



14 y 18 de noviembre de 1924. Ortega habla sobre *Marta y María o trabajo y deporte* en la Residencia de Señoritas

El primer año de andadura de la Sociedad de Cursos y Conferencias contó con la presencia de Ortega entre sus conferenciantes. El filósofo, que había publicado en 1923 *El tema de nuestro tiempo*, uno de los libros fundamentales de su pensamiento filosófico, disertó sobre un aspecto aparentemente menor, pero en el fondo núcleo central de su filosofía. Bajo el título general de "Marta y María o trabajo y deporte", Ortega impartió dos conferencias: la primera el 14 de noviembre sobre "El sentido deportivo de la vitalidad" y la segunda el 18 de noviembre sobre "El Estado, la juventud y el carnaval". Ambas tuvieron lugar en la biblioteca de la Residencia de Señoritas, sita en la calle Fortuny número treinta, lugar que como es sabido frecuentaba Ortega sin necesidad de que su presencia se oficializase en una exposición pública. El primer número de la revista *Residencia* recordaba estas sugerentes conferencias y, tras citar los títulos, añadía:

> Queden en este registro que hacemos de las conferencias los títulos siquiera –que son elocuentes, sobre todo para los que sigan de cerca la obra del escritor–, ya que un breve resumen sería desvirtuarlas, dadas su contextura y su calidad, lo orgánico de su pensamiento y la brillantez verbal[15].

[15] *Residencia*, año I, I (1926), p. 70 (Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1990. 2ª. ed. facsímil).

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

Ortega esbozó en aquellas dos conferencias por primera vez ante un auditorio no universitario algunos de los temas fundamentales de su raciovitalismo. Frente al utilitarismo del siglo XIX, nacido de la filosofía idealista kantiana del XVIII, que consideraba que las cosas importantes de la vida y el hecho mismo del existir tal y como devenía en la vida particular y en la vida histórica derivaba de causalidades utilitarias y de necesidades imperiosas, como mostraba la idea darwiniana de adaptación al medio, Ortega pensaba que todo lo que tenía verdadero valor en la vida tenía su prístino origen en un sentido deportivo y festival, en una entrega "lujosa, superflua, espontánea, no forzada", nada utilitaria. Muy contrariamente a lo que se pensaba en el XIX –siglo dominado por el burgués *homo oeconomicus* y por los abogados–, la vida es, según Ortega, en primer lugar vida espontánea. Y añade el filósofo con su poética habitual: "ahora vemos que en el organismo todo lo provechoso, lo útil es sólo aprovechamiento de lo inútil, que lo convenientemente económico no es sino decantación, anquilosamiento de gestos líricos". Así, la vida adopta siempre una de estas dos formas: o el esfuerzo utilitario que es el trabajo o el esfuerzo desinteresado y superfluo que es el deporte, o Marta o María.

La ciencia, movida por el espíritu utilitarista, había intentado en el siglo XIX buscar verdades objetivas, inmediatamente demostrables, exactas y previsibles, que rindieran su partido, pero sus rigurosas respuestas a las preguntas por el ser del mundo no habían servido para dar al hombre una explicación vividera del universo, porque la ciencia paraba allí donde llegaba su método y era incapaz de ir más allá. La verdad científica, por tanto, decía Ortega, flotaba en medio de otra verdad más general, menos empírica, que podemos llamar mito porque recurre a verdades transcendentes, ultraempíricas, dado que todo hombre, quiera o no, se forma, acertada o tosca, una idea del mundo, y ésta influye en nuestra vida efectiva más que la verdad científica.

La primera conferencia la dedicó el filósofo a fundamentar estas ideas sobre la ciencia y sobre la vida, y la segunda, partiendo de esta base, a demostrar que el Estado tenía un origen deportivo muy diferente a esa obsesión contractualista que imperó en la Edad Moderna y que derivó en el Estado contemporáneo o a la idea de que el Estado es una extensión a partir de la familia. Para Ortega, basándose en los estudios etnológicos más modernos de su época, el Estado había nacido de la agrupación de jóvenes de una misma horda, que se agrupaban como diversión y para dar caza a las mujeres de las hordas vecinas porque habían dejado de gustarles las de la horda propia. Esta agrupación, previa a la familia, exigía unas normas, unos ritos, una jerarquía y una disciplina, principalmente porque las hordas vecinas no deja-

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

ban que sus mujeres fueran brutalmente conquistadas. Así se inicia la guerra, y nace el senado, la agrupación de aquellos que están frente a los jóvenes, y la familia matriarcal en la que se refugian las mujeres junto a sus madres, sus hermanos y sus tíos[16].

Que el tema que trata en estas dos conferencias es fundamental en la filosofía orteguiana lo demuestra que treinta años más tarde el filósofo recurriese a las mismas ideas para dar una de sus más conocidas conferencias en Alemania, "Über des Lebens sportlich-festlichen Sinn", en el salón de plenos del la Cámara del Estado de Düsseldorf, el 6 de febrero de 1954, dentro de un ciclo organizado por la Asociación Alemana para el Deporte[17].

Documentos:

Prospecto de las conferencias sobre "Marta y María o trabajo y deporte". Noviembre de 1924



RESIDENCIA DE ESTUDIANTES
CURSOS Y CONFERENCIAS

DOS CONFERENCIAS
DE
D. JOSÉ ORTEGA Y GASSET

MARTA Y MARÍA
O TRABAJO Y DEPORTE

PRIMERA CONFERENCIA
EL SENTIDO DEPORTIVO DE LA VITALIDAD
SEGUNDA CONFERENCIA
EL ESTADO, LA JUVENTUD Y EL CARNAVAL

LOCAL
BIBLIOTECA DE LA
RESIDENCIA DE SEÑORITAS
FORTUNY, 30, ESQUINA A LA CALLE DE
RAFAEL CALVO
TRANVÍAS NÚMEROS 8 Y 28

Se ruega la presentación de la tarjeta de Socio.

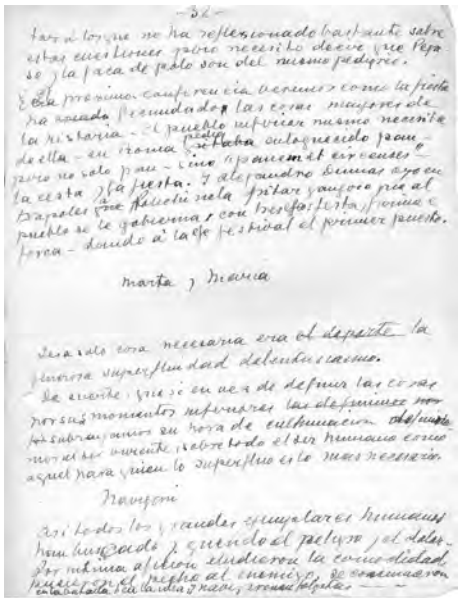
DÍAS 14 Y 18 DE NOVIEMBRE DE 1924
A LAS SEIS DE LA TARDE

[16] La segunda de estas conferencias la recogió Ortega en *La Nación*, de Buenos Aires, en febrero de 1925 con el título "El origen deportivo del Estado", que es como pasa, aunque con algunas variaciones, al tomo VII de *El Espectador* (Madrid: Revista de Occidente, 1930). Se puede ver en II, 607-623.

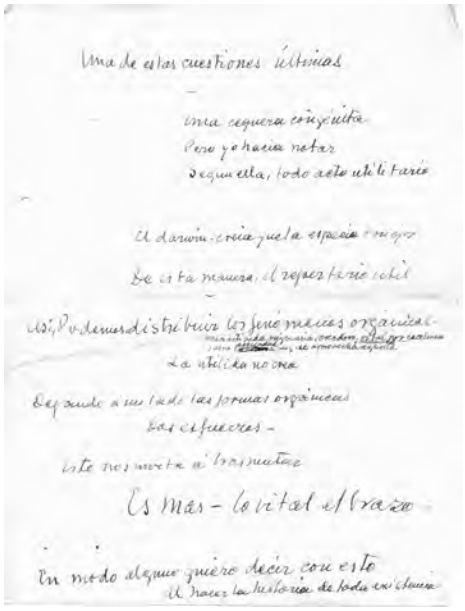
[17] Está publicada en *Jahrbuch des Sports 1955-1956*. Frankfurt: Wilhelm Limpert Verlag, 1955, pp. 9-20.

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

Página del manuscrito de la primera conferencia "El sentido deportivo de la vitalidad". [Noviembre] de 1924



Primera página del guión para la segunda conferencia titulada "El Estado, la juventud y el carnaval". [Noviembre] de 1924



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

Primavera de 1925. Ortega habla sobre las "virtudes de la mocedad" en la Residencia

La relación de Ortega con el entorno residencial fue muy intensa en 1925 y serán varios los acontecimientos en los que el catedrático de la Central participe de una forma activa. El primero de ellos derivó de que los estudiantes de Filosofía quisieron que Ortega se dirigiera a los residentes en la sobremesa de una "fiesta de primavera", y el filósofo no pudo resistirse al requerimiento. Andaba entonces, según cuenta Ortega mismo en unas páginas introductorias que finalmente desechó para esta intervención, atacado de los nervios porque no acaba de ver que España emergiese hacia los altos rumbos que él deseaba, pero la Residencia era para él fuente de "enérgicas emociones" y sólo el pisar el "promontorio espiritual" de los Altos del Hipódromo hacía que de su mente huyeran "las melancólicas meditaciones para dejar lugar a audaces pensamientos propios de lo que llamaban los griegos *poliorketés*, o eversor de ciudades", y es que Ortega confiaba en que de aquella casa saliesen los combatientes de una España mejor que lanzasen sus saetas espirituales desde la barbacana que la Residencia era frente al chabacano ambiente de la capital.

De modo que Ortega hablaba siempre con gusto en la Residencia y más cuando lo hacía a petición de los estudiantes y en un ambiente estudiantil. Aquel día de la primavera de 1925, después de comer, Ortega quiso lanzarles a los residentes unas breves palabras sobre "las cuatro virtudes de la mocedad: la risa, la amistad, el amor y el entusiasmo". El filósofo recomendaba a los jóvenes que frente a la moral que les obligaba a renunciar a la vida espontánea para construir una vida falsa se entregasen a cumplir con plenitud lo que en germinación sentían ser a través de la entusiasta vivencia de las virtudes[18].

Tras la conferencia los asistentes posaron en la entrada de uno de los pabellones residenciales. Entre otros se puede identificar en la fotografía que reproducimos a Luis A. Santullano, José García Rodríguez, Ricardo de Orueta, María de Maeztu, Antonio Vinent –marqués de Palomares–, Gabriel Gancedo, Alberto Jiménez Fraud, Juan Negrín y Claudio Sánchez Albornoz. También ese día se tomó otra instantánea de Ortega delante de uno de los pabellones. Es posible que sea a esta fotografía a la que se refiere años después Alberto Jiménez Fraud en un su texto "Ortega en la Resi-

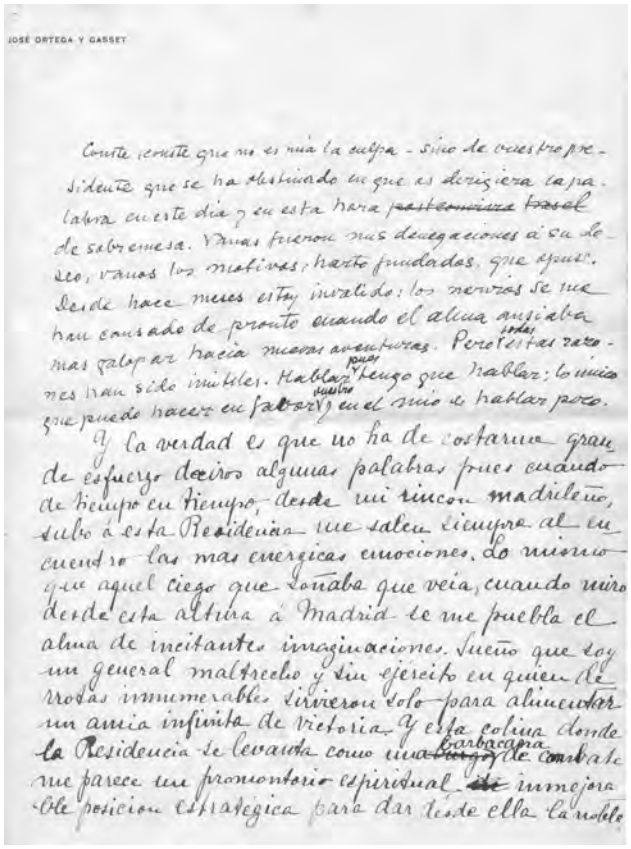
[18] José ORTEGA Y GASSET, "[Elogio de las virtudes de la mocedad]", en *Misión de la universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983, pp. 163-169. Este texto, no recogido en las *Obras completas*, se publicó previamente en *Revista de Occidente*, 15-16 (agosto-septiembre 1982), pp. 65-71.

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

dencia": "Meses después de la muerte de Ortega –escribe don Alberto–, en 1955, recibí aquí en Oxford, enviada desde Madrid por su familia, una fotografía de Ortega, tomada delante del pabellón de laboratorios de la Residencia, por un profesor de ella, el crítico de arte Ricardo de Orueta. La fotografía es de 1925"[19].

Documentos:

Página del manuscrito del comienzo desechado de la intervención en el que se alterna la letra de Ortega con la de su mujer Rosa Spottorno. [1925]


JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Conste ¡cómo! que no es mía la culpa - sino de cierto propósito que se ha destinado en que es dirigiera la palabra en este día y en esta hora [illegible] de sobremesa. Vanas fueron mis denegaciones ni en deseo, vanos los motivos, harto fundados, que aquí. Desde hace meses estoy inválido: los nervios se me han cansado de pronto cuando el alma ansiaba más galopar hacia nuevas aventuras. Pero estos [illegible] meses han sido inútiles. Hablar [illegible] tengo que hablar; lo único que puedo hacer en [illegible] en el mío es hablar poco.

A la verdad es que no ha de costarme gran esfuerzo deciros algunas palabras pues cuando de tiempo en tiempo, desde mi rincón madrileño, subo á esta Residencia me salen siempre al encuentro las más enérgicas emociones. Lo mismo que aquel ciego que soñaba que veía, cuando miro desde esta altura á Madrid se me puebla el alma de incitantes imaginaciones. Sueño que soy un general maltrecho y sin ejército en quien derrotas innumerables dirigieron solo para alimentar un ansia infinita de victoria. Y esta colina donde la Residencia se levanta como una [illegible] de combate me parece un promontorio espiritual de inmejorable posición estratégica para dar desde ella la batalla

[19] Alberto JIMÉNEZ FRAUD, *Residentes. Semblanzas y recuerdos*, prólogo de Alberto Adell. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 59.

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

Fotografía de los asistentes delante de la Residencia, después de la conferencia. 1925



Retrato de Ortega en de la Residencia. 1925



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

1 y 19 de mayo de 1925. Curso breve de Ortega en la Residencia de Señoritas sobre "Antropología filosófica"

Uno de los temas que más preocupaba a Ortega a mediados de los años Veinte era lo que llamaba antropología filosófica o conocimiento del hombre[20], y sobre el mismo dio un breve curso de dos lecciones en la Residencia de Señoritas con el título de "Temas de antropología filosófica", invitado por su amiga María de Maeztu, que como sabemos dirigía el Grupo de Señoritas. La primera lección, el primero de mayo, versó sobre "Problemas del aspecto humano", y en la segunda, el diecinueve del mismo mes, abordó el tema de "La mente y el alma: sobre los sentimientos y especialmente del amor y del odio"[21]. El primer día Ortega trató el tema del hombre exterior, del cuerpo como reflejo del hombre interior que todos somos, y el segundo día el filósofo se introdujo en los aspectos sustanciosos del alma humana y analizó con esmero el sentimiento del amor. Según Ortega, no podemos ver la carne cómo un mineral, sino que sentimos tras ella algo latente: "la carne se nos presenta, desde luego, como exteriorización de algo, por esencia, interno". Eso interno, esa intimidad, es la vida, la vida de cada cual, que es por su condición de intimidad, un arcano no siempre descifrable. De esta forma, la "expresión es un fenómeno cósmico" que nos permite adentrarnos en el conocimiento del alma, del hombre interior, pero precisamente aquí es donde Ortega notaba una carencia fundamental de los estudios psicológicos, que todavía no habían abordado temas tan importantes como la mirada. Con un tono fenomenológico, decía Ortega:

> Es inconcebible que no se haya hecho aún –que yo sepa– el vocabulario de la mirada, que no se hayan clasificado los modos de ella. La mirad recta y la de través, la mirada prensil que llega al objeto y queda en él agarrada, y la mirada blanda que resbala sobre su forma sin prenderla, en un deslizamiento de caricia. La mirada que mira como más allá de lo que mira, y la otra, corta, que parece no llegar a su superficie. La mirada indiferente, la intensa, la vaga. La mirada voluptuosa y la reflexiva, la clara y la turbia, etc. etc. He aquí otros tanto títulos de problemas antropológicos que es preciso elaborar uno a uno, minuciosamente[22].

[20] "Para una psicología del hombre interesante. Conocimiento del hombre", *Revista de Occidente*, julio de 1925, incluido luego en *Goethe desde dentro*. Puede verse en IV, 467-480.

[21] Según el anuncio conservado en el archivo de la Residencia de Señoritas, con fecha de 26-IV-1925 (sig. 1/19/12 y 13). Ambas conferencias fueron reseñadas en *El Sol* de los días siguientes a las mismas: "Conferencias. D. José Ortega y Gasset", *El Sol*, 2-V-1925; y "Conferencias. El Sr. Ortega y Gasset", *El Sol*, 20-V-1925. Esta reseña da por título, algo diferente al anunciado por la Residencia de Señoritas, "El hombre interior: de los sentimientos y especialmente del amor".

[22] José ORTEGA Y GASSET, "Sobre la expresión fenómeno cósmico", en II, 589.

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

El amplio texto preparado para las conferencias lo aprovechó Ortega en dos series de artículos, coincidentes casi totalmente excepto en el primero de ellos: una en *La Nación* de Buenos Aires con el título de "Antropología filosófica" y otra en *El Sol* bajo el título de "Sobre la expresión fenómeno cósmico", que es como pasa al tomo VII de *El Espectador* (1930) y a las *Obras completas*[23].

Además de estos textos, Ortega profundizó en el tema con "Vitalidad, alma, espíritu", serie de artículos que se publica en *El Sol* entre mayo y julio de 1925, y a la que Ortega añade un último ensayo publicado en noviembre de 1926 en *Revista de Occidente* antes de su paso al tomo V de *El Espectador* ese mismo año de 1926[24]. Estos artículos fueron una respuesta a la reseña que de la segunda de sus conferencias hizo *El Sol*, en la que el periodista que resumió la misma parecía hacer pasar al filósofo por un freudiano convencido al indicar que "la parte corporal del alma del hombre se forma con las sensaciones y los sentimientos; la atracción de los sexos sirve de asiento o cimiento o plinto a la estatua. Lo más heroico de la persona asciende de ese fondo oscuro"[25].

En "Vitalidad, alma, espíritu", Ortega distingue tres esferas o grandes zonas de la personalidad. La primera es el "alma carnal" o "vitalidad", la parte de la psique que vive fundida en el cuerpo, de donde lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual, emanan y se nutren. El "alma corporal" nos permite a cada uno de nosotros conocer nuestro cuerpo físico desde dentro. Una de las notas de nuestro carácter es la imagen que cada uno tenemos de nuestro cuerpo. Así, existen seres de lo que Ortega llama "vitalidad rebosante" y otros de "vitalidad insuficiente".

La segunda esfera de la personalidad es el "espíritu", que es la parte más personal del individuo, pero "acaso" no necesariamente la parte más individual. Ortega se ve obligado a precisar que éste no es una entidad metafísica, "realidad oculta e hipotética", sino que son fenómenos que "cada cual puede hallar en sí" con la misma evidencia que vemos las cosas en torno. El "espíritu" es el "conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdaderamente autor y protagonista", como la voluntad o el pensamiento.

---

[23] Los artículos de *La Nación* aparecieron los días 12, 19 y 26 de julio, 9 de agosto y 13 de septiembre de 1925. Los de *El Sol* se publicaron los días 26 y 28 de julio, 2 agosto y 11 de septiembre de 1925, y luego pasaron a *El Espectador* VII (Madrid: Revista de Occidente, 1930), que puede verse en II, 577-594. Por otro lado, hay que señalar que en *El poder social. Cosas de Europa. Y otros ensayos* (Santiago de Chile: Editorial Cultura, 1937, pp. 87-105) se publicaron las cuatro primeras entregas de *La Nación* con el título "Para una antropología filosófica".

[24] *El Espectador* V, 1926 (II, 451-480), erróneamente fechado como de 1924.

[25] "Conferencias. El Sr. Ortega y Gasset", *El Sol*, 20-V-1925.

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

La tercera esfera, intermedia entre las dos anteriores, es el "alma" propiamente dicha, que es una región menos iluminada que el espíritu. "Es –escribe Ortega– la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos". Todas estas cosas son mías pero no son yo, no son creadas por mi "espíritu" sino que, en último término, éste asiste ante ellas como espectador y, cuando más, como ordenador o jefe que las alienta o reprime, pero sólo una vez que ellas han nacido. El "alma" es, por otro lado, una atmósfera que envuelve el espíritu. Los hombres pueden tener una alma abierta o cerrada, tanto hacia adentro como hacia afuera. Si la tienen cerrada hacia fuera, su alma es insensible. Si hacia dentro, es un alma seca.

Estos tres centros personales –vitalidad, alma, espíritu– están "indisolublemente articulados" en cada vida humana, y el carácter de ésta está ligado a la combinación de estos tres elementos, tanto en cantidad como en orden.

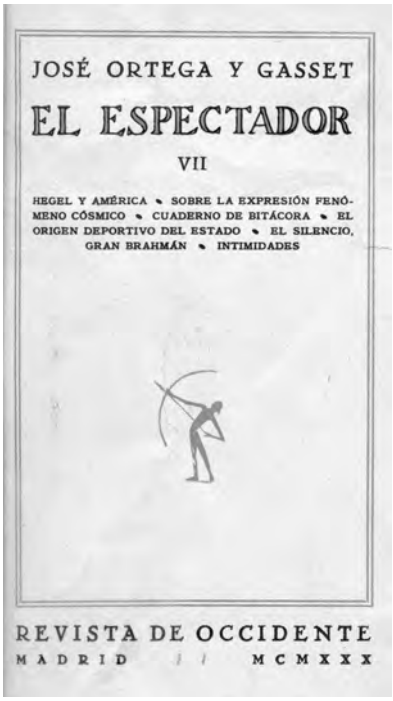
Documentos:

Fotografía de María de Maeztu en su despacho de Miguel Ángel, 8. [S. f.]



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

Cubierta del tomo VII de *El Espectador*. 1930



Junio de 1925. Ortega paga su cuota de socio de la Sociedad de Cursos y Conferencias

Como el año anterior y como hará regularmente junto a su mujer, Ortega compró su matrícula de socio de la Sociedad de Cursos y Conferencias para asistir a las que impartirían egregios conferenciantes en el curso 1925-1926, entre otros, Max Jacob, Eduardo Hernández Pacheco, conde H. Keyserling, Blas Cabrera, Rudolf Allers y Salvador de Madariaga. La relación de Ortega con esta Sociedad iba mucho más allá del pago de una cuota y de la presencia esporádica en alguna de las conferencias, pues colaboraba estrechamente con los amigos que formaban la junta directiva y participaba en las propuestas de invitados y en la recepción y agasajo de los mismos, como hará con Obermaier este año de 1925, quien vino a disertar durante tres conferencias sobre "El arte del hombre fósil", tema que concretó luego en un artículo sobre "La vida de nuestros antepasados cuaternarios en Europa", el cual Ortega publicó en la *Revista de Occidente* en 1926.

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

Documento:

Tarjeta de socio de la Sociedad de Cursos y Conferencias. Junio de 1925



RESIDENCIA DE ESTUDIANTES
SOCIEDAD DE CURSOS Y CONFERENCIAS
2.ª MATRÍCULA

Tarjeta de entrada personal e intransferible *a favor de*
D. José Ortegà y Gasset.

Madrid, Junio de 1925.

13 de junio de 1925. Homenaje a Juan de la Encina

Ortega, junto a Ignacio Zuloaga, Victorio Macho, Luis Bagaría y José Moreno Villa, entre otros, promovieron un homenaje al crítico de arte Juan de la Encina con motivo de la primera Exposición de Artistas Ibéricos, organizada en El Retiro por la recientemente fundada Sociedad de Artistas Ibéricos. Entre los organizadores del homenaje, que se tradujo en un banquete, figuraba la Residencia de Estudiantes, donde se podían recoger las tarjetas de asistencia al precio de quince pesetas. También colaboraban en el homenaje el Ateneo, la editorial Calpe, la propia Exposición y los cafés Regina, Gato Negro y Lion d'Or, donde igualmente se podían recoger las invitaciones[26]. El homenaje tuvo lugar en el hotel Gran Vía. A los postres, Ortega inició sus palabras diciendo:

> Amigo Juan de la Encina: sería inaceptable que después de haberle infligido a usted este banquete no le dijésemos por qué. En este año, cuyo número ostenta tan cínicamente el cuarto de siglo y que termina en cifra de un real, viene a hacer diez años que ejerce usted con ejemplar continuidad su menester de crítica.

[26] *ABC*, 13-VI-1925, "Arte y Artistas. Información y Noticias de Madrid. Banquete a Juan de la Encina".

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

Y después Ortega recordaba los comienzos de Juan de la Encina como crítico en el semanal *España* que él dirigió en 1915, y ensalzaba su bravura y su mesura, pues no es fácil ejercer la crítica con ponderación. El tiempo, señalaba el filósofo, era en todo problemático, y las viejas instituciones y los viejos gustos decaían sin que se pudiera ver el futuro con claridad, por eso el arte último era para Ortega más que arte una desorientación, pues rompía abiertamente con el pasado pero no sabía hacia dónde iba. De ahí que predominaran los manifiestos más que el arte propiamente dicho. Esta situación problemática, por lo demás común a todos los aspectos de la vida del siglo XX según Ortega, no le alarmaba porque era un síntoma general del nuevo tiempo "separar el ayer del hoy". Ortega añadía que quizá por primera vez en la historia se veía el pasado como verdadero pasado y no como una parte del presente. Esto le llevaba a apreciar que había "un gran amor" al pasado cuando se le veía como verdadero pasado, pero "un asco" cuando pretendía "prolongar fraudulentamente su gravitación sobre la actualidad".

Estas palabras de Ortega, que fueron reseñadas por *El Sol* al día siguiente, se recogieron junto a las que preparó Juan de la Encina como presentación de la Exposición de Artistas Ibéricos en un pequeño volumen titulado *Al comenzar*, que publicó la Sociedad de Artistas Ibéricos ese año de 1925[27]. El filósofo, que este año de 1925 publicará *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela*, incluirá en esta obra dos artículos que nacieron al hilo de esta Exposición y que ahondaban en las ideas expuestas en el homenaje a Juan de la Encina[28]. Además Ortega prestó atención a la Exposición en la *Revista de Occidente* al dar entrada a un artículo de Moreno Villa sobre la misma con el título de "Nuevos artistas", en el número de julio. El famoso poeta y pintor hacía un repaso de algunos de los participantes (Ángel Ferrant, Barradas, Francisco Bores, Salvador Dalí, Uzelay y Benjamín Palencia) y reproducía varios de los cuadros expuestos.

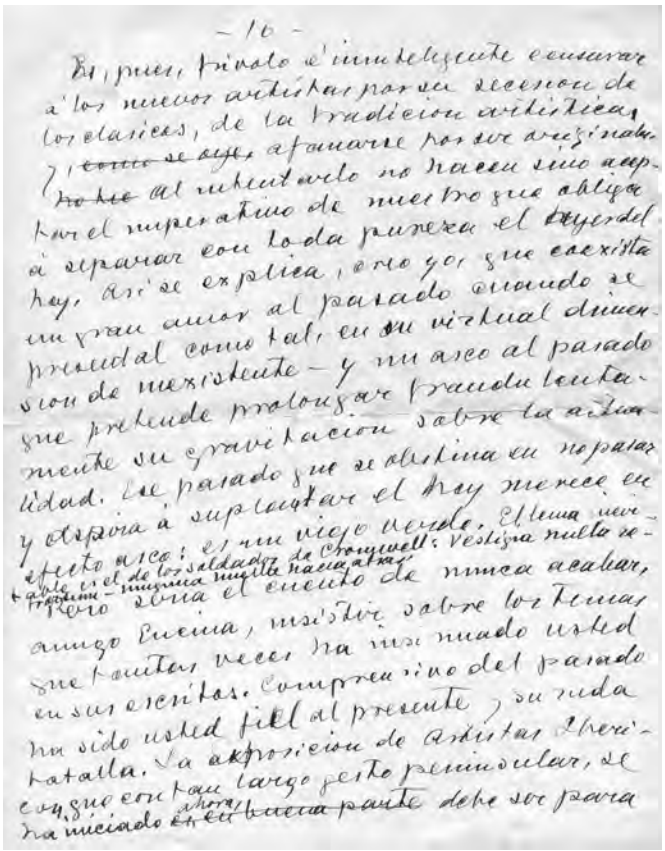
[27] Juan DE LA ENCINA, *Al comenzar. (Palabras dirigidas a los Artistas Ibéricos en su primera exposición seguida del ofrecimiento del banquete a J. de la E. por José Ortega y Gasset y de lo dicho por aquél en el referido homenaje)*. Madrid: Sociedad de Artistas Ibéricos, 1925. Las palabras de Ortega se publicaron posteriormente con el título "[Sobre la crítica de arte]" en *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Madrid: Revista de Occidente, 4ª. ed., 1956, pp. 71-78. Luego han sido recogidas en posteriores ediciones de este libro.

[28] "El arte en presente y en pretérito", en III, pp. 420-428. Originalmente publicado en *El Sol* los días 26 y 27 de junio de 1925.

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

Documentos:

Páginas finales del manuscrito del brindis de Ortega a Juan de la Encina. [Junio de 1925]



- 10 -

El pueblo, privado de inmediata inteligencia a los nuevos artistas por su decisión de los clásicos, de la tradición artística, y como se dice, afanarse por ser originales. No hace al intentarlo no hacen sino apoyar el imperativo de nuestro ser obliga a separar con toda pureza el deyectal hay. Así se explica, creo yo, que coexista un gran amor al pasado cuando se pretende prolongar grandes tentativas su gravitación sobre la actualidad. Lo pasado que se destina en no pasar y disipa a suplantar el hoy merece en efecto arca; es un viejo verde. El tema nuevo [illegible] es el de los soldados de Cromwell: Vestirse nueva ninguna nueva manera, pero sería el cuento de nunca acabar, amigo Encina, insistir sobre los temas que pueden tener ha usted ensayos. Comprensivo del pasado ha sido usted fiel al presente, su vida batalla. La exposición de artistas heroicos que tan largo feria peninsular, se ha iniciado en buena parte debe ser para

usted un hecho corroborador que le invita a proseguir su tarea. Ha ampliado usted los usos críticos de nuestro país aportando su información Europa de sus visiones y de ideas. Yo creo que son razones sobradas para que le hayamos a usted ofrecido este banquete, amigo Juan de la Encina.

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

El Sol: "Ortega y Gasset | ofrece el acto". 14 de junio de 1925

Cubierta de *Al comenzar*, publicación preparada con motivo del homenaje, y retrato de Juan de la Encina por M., reproducido en el libro. 1925


JUAN DE LA ENCINA

AL COMENZAR

(Palabras dirigidas a los Artistas Ibéricos en su primera Exposición, seguida del ofrecimiento del banquete a J. de la E. por José Ortega y Gasset y de lo dicho por aquél en el referido homenaje.)

Publicaciones de la Sociedad de Artistas Ibéricos
MADRID
1925



Fotografía de José Moreno Villa. [S. f.]



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

Primera página del artículo de Moreno Villa en *Revista de Occidente* sobre la Exposición de Artistas Ibéricos. Julio de 1925



Nuevos artistas

Primera Exposición de la Sociedad de Artistas Ibéricos

EN vista de que el interés por las artes plásticas aumenta y exige, se constituyó hace poco la *Sociedad de Artistas Ibéricos* cuyos fines se divulgaron por ella misma en las hojas volanderas del día. Enérgica y entusiasta, no ha querido esta Sociedad que se vaya la época propicia—albores del estío—sin manifestar sus trabajos. Y ahí se presentó, en el Retiro, gracias a la actividad inteligente de Manuel Abril y de Maroto.

No es una exposición completa ni bien cernida; dista todavía mucho de lo que la misma Sociedad quiere. Faltan los principales adalides que expan-

Octubre de 1926. Ortega vuelve a inscribirse en el curso de la Sociedad de Cursos y Conferencias

El curso de 1926-1927 la Sociedad de Cursos y Conferencias inició su tercera andadura en las instalaciones de la Residencia de Estudiantes en octubre de 1926. Ortega, como había hecho en los años anteriores, pagó nuevamente su cuota de socio. Este año, además de asistente, volvería a intervenir como conferenciante en junio de 1927 disertando sobre la cultura del corazón frente a la cultura intelectualista, como veremos en breve. Este curso contó también con la presencia de Gustavo Pittaluga, F. Javier Sánchez-Cantón, Wolfrang Kohler y Pierre Janet, entre otros.

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

Documentos:

Recibo del pago de la tercera matrícula de la Sociedad de Cursos y Conferencias para el curso 1926-1927. 1 de octubre de 1926

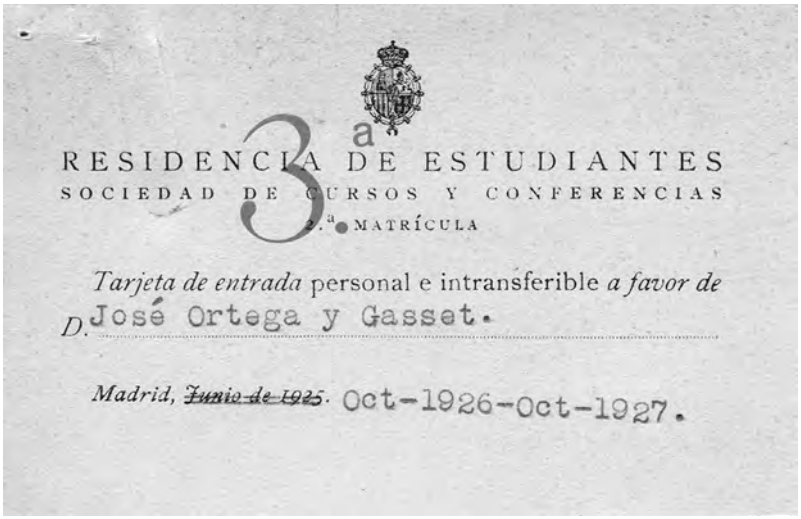


RESIDENCIA DE ESTUDIANTES
CALLE DEL PINAR, 17 (HIPODROMO)
Teléfono 525 S.

Núm. 946

He recibido de D. José Ortega y Gasset
la cantidad de ptas. VEINTE - - - - - - - -
- -
en concepto de 3ª matrícula Sdad. Cursos y Conferencias
Madrid, 1º de Octubre de 1926
RESIDENCIA DE ESTUDIANTES
El Administrador
ESPECIAL MOVIL
n ptas. 20

Tarjeta de entrada de la Sociedad de Cursos y Conferencias válida para el curso 1926-1927. Octubre de 1926



3ª
RESIDENCIA DE ESTUDIANTES
SOCIEDAD DE CURSOS Y CONFERENCIAS
3.ª MATRÍCULA

Tarjeta de entrada personal e intransferible *a favor de*
D. José Ortega y Gasset.

Madrid, ~~*Junio de 1925*~~. Oct-1926-Oct-1927.

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

15 de junio de 1927. Ortega habla del corazón en presencia de la reina

La Sociedad de Cursos y Conferencias seguía su exitosa andadura y volvió a recurrir a Ortega en 1927, en esta ocasión para que hablase de "Estudios sobre el corazón". La conferencia, que tuvo lugar el 15 de junio de 1927, contó con la presencia de la reina Victoria, hecho que resaltaban todos los diarios del día siguiente.

Como habían mostrado sus conferencias de 1925 sobre "Antropología filosófica" y diversos escritos de los años Veinte, Ortega estaba muy interesado en el conocimiento del hombre. El filósofo no renunciaba a la razón pura, pero entendía que había fenómenos humanos que no podían ser explicados mediante la pura lógica científica y que la razón pura había renunciado a entenderlos y a explicarlos. Esos fenómenos humanos eran además fundamentales para que el hombre comprendiese su propia vida y se situase en el mundo.

Lo dicho en esta conferencia pasó a la imprenta en dos artículos publicados en el diario bonaerense *La Nación* con el título "Corazón y cabeza. Una cuestión de preferencia" los días 24 y 31 de julio de 1927. En ellos podemos apreciar la crítica de Ortega a que se asociara la palabra cultura sólo a cultura intelectual, porque "mientras se progresaba tanto en ésta, mientras se acumulaban ciencias, noticias, saberes sobre el mundo y se pulía la técnica con que dominamos la materia, se desatendía por completo el cultivo de otras zonas del ser humano que no son intelecto, cabeza; sobre todo, se dejaba a la deriva el corazón, flotando sin disciplina ni pulimento sobre el haz de la vida".

Según el filósofo, la Edad Moderna había interpretado que los sentimientos nacían del conocimiento, es decir, que la cabeza regulaba el corazón, pero ya se empezaba a intuir que eso no era verdad, pues muy contrariamente el conocimiento depende de un sistema de preferencias más profundo y anterior que hallamos en todos nosotros. Una parte de ese sistema de preferencias es, según el filósofo, común a todos los hombres, pero sobre esa base se desarrolla un variopinto preferir que depende de cada individuo, de la época y del lugar. Ahí radica el sistema de valores de cada individuo y de cada tiempo. "Existe, pues –dice Ortega–, una sensibilidad primaria merced a la cual descubrimos los valores de las cosas". De ellos tenemos "nativamente una cierta previsión y como presentimiento", por lo que, afirma Ortega, "probablemente, no podremos hallar en el mundo real más valores

que los que de antemano presentíamos". Así, concluía el conferenciante, se podía deducir que era el corazón el que dirigía a la cabeza desde su configuración de máquina de preferencias y repudios[29].

Documentos:

El Sol: "Sociedad de Cursos y Conferencias | D. José Ortega y Gasset | en la Residencia de | Estudiantes". [16 de junio de 1927]



El Sol

SOCIEDAD DE CURSOS Y CONFERENCIAS

D. José Ortega y Gasset en la Residencia de Estudiantes

Ayer habló D. José Ortega y Gasset en la Residencia de Estudiantes acerca de "Estudios sobre el corazón". El salón estaba lleno de distinguido público. Asistió la Reina.

Empezó diciendo el Sr. Ortega y Gasset que no trataba de hacer una excursión vertical por la personalidad humana y descender al fondo del corazón. Éste es ejercicio privado que el hombre tiene que acometer solo, o cuando más, en pareja. Se trata sólo de trazar una síntesis de ideas radicales acerca del individuo, que constituyen el mejor hallazgo de la ciencia en estos últimos veinte años. Su disertación, más que otra cosa, sería una árida lección universitaria.

Conviene atraer la atención sobre estos temas, porque la época actual se distingue por una asombrosa aparición de nuevos hechos y doctrinas a servicio del hombre medio, y es muy fácil su confusión. Se dice que este nuevo tipo de vida lo ha traído la cultura, entendiendo por cultura las aportaciones de la inteligencia. Nada más falso. Mientras se adjudicaba al intelecto un papel decisivo se dejaba flotando, abandonado y solitario, al corazón sobre el haz de la vida.

color y figura; pero también percibimos su elegancia. La elegancia, sin embargo, no tiene expresión material, como el color. Y, sin embargo, el traje desmerece o no por esa cualidad. Estimamos el traje preferentemente por su elegancia. Quiere decir que el valor del traje está en la estimación que nos produce, en su elegancia. Se trata, pues, de valores. La ciencia moderna ha descubierto los valores. Compararemos la belleza con la bondad, y con rigor pensaremos que ésta vale más que aquélla, hasta llegar a preferirla, a costa de la propia belleza. Sobre el perfil externo hay un perfil íntimo de valoración.

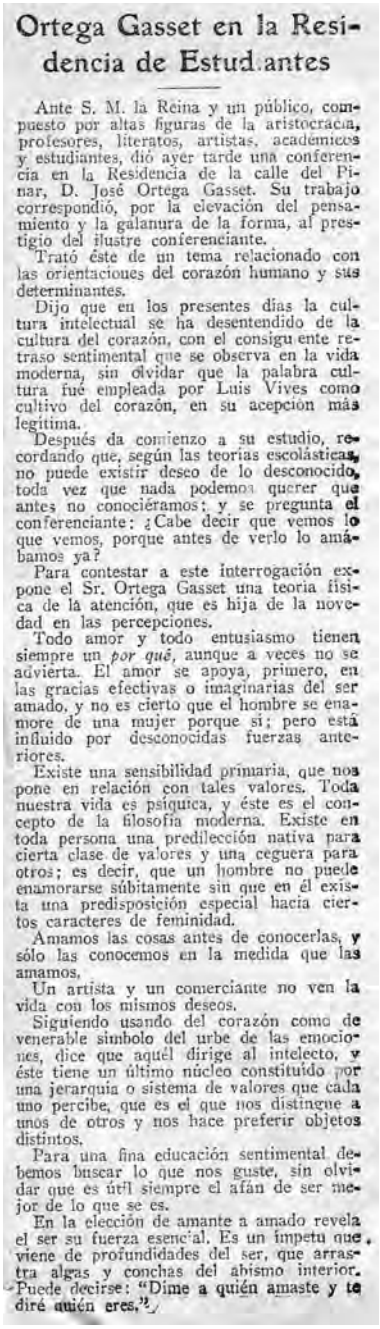
Sin los valores sentimentales, la naturaleza sería plana; los sentimientos la llenan y la hacen palpitar. Una mujer que ama no ama "porque sí", sino que su amor se apoya en alguna gracia del amado. Antes de nacer nuestra adhesión a las cosas hemos advertido su presencia. Existe una sensibilidad primaria que pone en contacto al individuo con los valores de las cosas. Existe una predilección nativa por ciertos valores y una ceguera para otros. En lo esencial, todo lo que hagamos está inscrito a un sistema de aficiones y repulsiones. Sólo la intuición pura, abstracta de esos valores

[29] El primero de estos artículos lo recogió Ortega en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*. Madrid: Revista de Occidente, 1942, pp. 89-97. El segundo no ha sido nunca recogido en volumen, si bien el mismo texto lo publicó Paulino Garagorri transcribiéndolo del manuscrito original en *Ideas y creencias*. Madrid: Revista de Occidente, 1976. Pueden verse ambos junto a una tercera parte de la conferencia y al párrafo introductorio publicados en la reseña de *El Sol* en la edición de *Ideas y creencias*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1986, pp. 139-151.

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

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

ABC: "Ortega y Gasset en la Resi- | dencia de Estudiantes". [16 de junio de 1927]



Ortega Gasset en la Residencia de Estudiantes

Ante S. M. la Reina y un público, compuesto por altas figuras de la aristocracia, profesores, literatos, artistas, académicos y estudiantes, dió ayer tarde una conferencia en la Residencia de la calle del Pinar, D. José Ortega Gasset. Su trabajo correspondió, por la elevación del pensamiento y la galanura de la forma, al prestigio del ilustre conferenciante.

Trató éste de un tema relacionado con las orientaciones del corazón humano y sus determinantes.

Dijo que en los presentes días la cultura intelectual se ha desentendido de la cultura del corazón, con el consiguiente retraso sentimental que se observa en la vida moderna, sin olvidar que la palabra cultura fué empleada por Luis Vives como cultivo del corazón, en su acepción más legítima.

Después da comienzo a su estudio, recordando que, según las teorías escolásticas, no puede existir deseo de lo desconocido, toda vez que nada podemos querer que antes no conociéramos; y se pregunta el conferenciante: ¿Cabe decir que vemos lo que vemos, porque antes de verlo lo amábamos ya?

Para contestar a este interrogación expone el Sr. Ortega Gasset una teoría física de la atención, que es hija de la novedad en las percepciones.

Todo amor y todo entusiasmo tienen siempre un *por qué*, aunque a veces no se advierta. El amor se apoya, primero, en las gracias efectivas o imaginarias del ser amado, y no es cierto que el hombre se enamore de una mujer porque sí; pero está influído por desconocidas fuerzas anteriores.

Existe una sensibilidad primaria, que nos pone en relación con tales valores. Toda nuestra vida es psíquica, y éste es el concepto de la filosofía moderna. Existe en toda persona una predilección nativa para cierta clase de valores y una ceguera para otros; es decir, que un hombre no puede enamorarse súbitamente sin que en él exista una predisposición especial hacia ciertos caracteres de feminidad.

Amamos las cosas antes de conocerlas, y sólo las conocemos en la medida que las amamos.

Un artista y un comerciante no ven la vida con los mismos deseos.

Siguiendo usando del corazón como de venerable símbolo del orbe de las emociones, dice que aquél dirige al intelecto, y éste tiene un último núcleo constituído por una jerarquía o sistema de valores que cada uno percibe, que es el que nos distingue a unos de otros y nos hace preferir objetos distintos.

Para una fina educación sentimental debemos buscar lo que nos guste, sin olvidar que es útil siempre el afán de ser mejor de lo que se es.

En la elección de amante a amado revela el ser su fuerza esencial. Es un ímpetu que viene de profundidades del ser, que arrastra algas y conchas del abismo interior. Puede decirse: "Dime a quién amaste y te diré quién eres."

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

Enero de 1928. Información de la Sociedad de Cursos y Conferencias

Otra muestra de la vinculación de Ortega con la Sociedad de Cursos y Conferencias de la Residencia de Estudiantes es la presencia en el archivo del filósofo de diversa documentación referente a la misma, por ejemplo una circular donde se rinden cuentas de la tercera matrícula, que nos permite comprobar el superávit con que contaba la Sociedad en enero de 1928, más de siete mil quinientas pesetas, cuando se iba a proceder al cobro de la cuarta matrícula.

Las actividades del año 1928 tenían previsto iniciarse con dos conferencias de M. J. Hackin sobre "Las antigüedades de Afghanistan". En ellas, el conservador del museo Guimet de París tenía previsto mostrar mediante proyecciones las exploraciones realizadas en el Valle de Bamiyan y mostrar los colosales Budas de cincuenta y tres metros, hoy tristemente destruidos por los talibanes.

Entre otras actividades, la circular recibida por Ortega le informaba de que durante el primer semestre de 1928 iban a acudir a la Residencia el fundador del futurismo F. T. Marinetti, el catedrático Antonio Ballesteros, el científico duque de Broglie, el profesor de Lengua, Historia y Arqueología del Asia Central en el Colegio de Francia M. Pelliot, y el arquitecto Le Corbussier –al que publica Ortega ese año en la *Revista de Occidente*–, y se iban a interpretar diversas obras de Manuel de Falla.

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

Documentos:

Circular de la Sociedad de Cursos y Conferencias. Enero de 1928

SOCIEDAD DE CURSOS Y CONFERENCIAS — Madrid, enero de 1928.

Muy Señor nuestro: Iniciado el curso 1927-1928 de nuestra SOCIEDAD DE CURSOS Y CONFERENCIAS con las lecciones profesadas por D. Blas Cabrera sobre el tema «Cómo hemos aprendido lo que sabemos del mundo físico», esta Junta Directiva tiene el gusto de poner en conocimiento de V. los nombres de los conferenciantes extranjeros que invitados por nuestra Sociedad vendrán a Madrid durante los meses de enero a junio de 1928.

En el actual mes de enero disertará en nuestra Sociedad sobre «Las antigüedades del Afghanistan», el Conservador del Museo Guimet, de París, M. J. Hackin, acompañando sus conferencias de interesantes proyecciones que darán a conocer las exploraciones hechas en el Valle de Bamiyan. Los ídolos colosales de este lugar (Budas de 53 metros), la decoración de las grutas, las pinturas de los nichos, la relación entre el arte de la India y el del Asia Central, etc., serán objeto de las conferencias del sabio profesor. Además, dentro de este mismo mes, dos conferenciantes españoles, el Dr. Marañón y el catedrático D. Antonio Ballesteros, disertarán, el primero sobre «Cinismo y timidez (Casanova y Amiel): los polos del amor», y el Sr. Ballesteros sobre «La política internacional de Felipe II» (con proyecciones).

El fundador del futurismo italiano, F. T. Marinetti, autor de numerosas obras teatrales y de famosas exposiciones doctrinales y polémicas, dará dos conferencias, en el mes de febrero, sobre el «Futurismo mundial». En estas conferencias recitará el Sr. Marinetti poesías francesas e italianas.

En el mes de marzo, el autor dramático, M. Jacques Copeau, creador del teatro «Vieux Colombier» y de su escuela de declamación y renovador del arte escénico francés, dará dos conferencias sobre temas que se anunciarán oportunamente.

En los meses de marzo, abril y mayo, la SOCIEDAD DE CURSOS Y CONFERENCIAS recibirá la visita del eminente físico francés, Duque de Broglie, que dará dos conferencias de vulgarización científica; del profesor de Lengua, Historia y Arqueología del Asia Central, en el Colegio de Francia, M. Pelliot, que disertará, acompañándose de proyecciones, sobre la cultura y el arte chinos; del Dr. Friedlander, de la dirección del Kaiser-Friedrich-Museum, de Berlín, y del famoso arquitecto francés Le Corbusier (autor de los libros «Vers une architecture», «L'art décoratif d'aujourd'hui», «Urbanisme», etc.), que ha sabido conciliar las modernas tendencias artísticas con las necesidades prácticas de la arquitectura.

También durante el mes de mayo se interpretarán en la SOCIEDAD DE CURSOS Y CONFERENCIAS varias obras de Manuel Falla, con arreglo al siguiente programa: 1. *a*) Siete canciones populares españolas (canto y piano); *b*) «A Córdoba», Soneto de Góngora (Canto y arpa; *c*) «Psyché», para Mezzo-Soprano, Flauta, Arpa, Violín, Viola y Violoncello.—2. Concierto de Clavicémbalo.—3. «El Retablo de Maese Pedro».

El poema «Psyché», para canto e instrumentos, es obra aún no conocida en Madrid, y el Soneto a Córdoba de Góngora, absolutamente inédito, teniendo, por tanto, la SOCIEDAD DE CURSOS Y CONFERENCIAS el honor de que estrene en ella esta nueva producción el genial maestro. Para la representación del «Retablo de Maese Pedro», utilizará nuestra S. de C. y C. el teatro de marionetas con que esta obra se estrenó en París, en el teatro particular de la Princesa de Polignac, y que su propietaria ha tenido la amabilidad de prestar a la SOCIEDAD DE CURSOS Y CONFERENCIAS.

Con las conferencias de las personalidades extranjeras citadas alternarán otras de científicos y literatos españoles, pudiendo calcularse en 20 o más conferencias las que se desarrollarán durante la presente matrícula, que comprende de octubre de 1927 a octubre de 1928.

Esta Junta desea que los nombres citados merezcan el interés y aprobación de V., y que otras gestiones que realiza, tanto en España como en el extranjero, tengan un feliz término que permita a nuestra SOCIEDAD DE CURSOS Y CONFERENCIAS enriquecer aún más la lista de sus conferenciantes y el interés de los temas que se desarrollen ante nuestra Sociedad.

Damos a continuación un resumen de los ingresos y gastos de la SOCIEDAD DE CURSOS Y CONFERENCIAS hasta el final de la tercera matrícula, y quedamos de V. atentos y s. s., q. b. s. m.,

LA JUNTA DIRECTIVA.

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

FINAL DE CUENTAS DE LA TERCERA MATRICULA

Sobrante según circular 15 febrero 1927		Ptas.	10.724,20
1 matrícula de socio protector		»	200,—
18 matrículas » 40 pesetas		»	720,—
7 » » 20 »		»	140,—
Por venta de 94 tarjetas de entrada a las conferencias		»	658,—
Honorario de conferenciantes	3.450,—		
Alquiler películas, gastos de Aduana, orquesta y otros.	1.103,25		
Circulares, sellos correo, impresos, timbres móviles, telegramas, etc	316,90		
Saldo para igualar [1]	7.572,05		
	12.442,20	»	12.442,20

Queda, por tanto, un sobrante de Ptas. 7.572,05, al cual se unirá el cobro de los recibos correspondientes a la 4.ª matrícula (octubre 1927 a octubre 1928), cuya cobranza se realizará durante el actual mes de Enero.

[1] Los comprobantes están a disposición de los señores socios.

SOCIEDAD DE CURSOS Y CONFERENCIAS

LISTA, POR ORDEN ALFABETICO, DE LOS CONFERENCIANTES QUE HAN DESFILADO ANTE LA SOCIEDAD Y TITULOS DE SUS CONFERENCIAS

ALLERS (Rudolf).—Una conferencia sobre "Psychologie de l'amour".

ARAGON (Louis).—Una conferencia sobre "Surréalisme".

CABRERA (Blas).—Dos conferencias sobre "Evolución inorgánica".

—Dos conferencias sobre "Cómo hemos aprendido lo que sabemos del mundo físico".

CENDRARS (Blaise).—Una conferencia sobre "La littérature nègre".

CINEMATÓGRAFO: ALGUNOS EJEMPLOS DE SUS MODERNAS TENDENCIAS. (Con una conferencia del cineasta D. Luis Buñuel).

CLAUDEL (Paul).—Una conferencia sobre "Un viaje a través de la literatura japonesa".

COSSÍO (Manuel B.).—Tres conferencias sobre "Afrodita y Dionisos en el Museo del Prado".

DUHAMEL (Georges).—Una conferencia sobre "La crise de la littérature romanesque en France".

FROBENIUS (León).—Tres conferencias sobre "Le problème de la civilisation".

GÓMEZ MORENO (Manuel).—Dos conferencias sobre "Aspectos artísticos de hispanismo medieval".

HERNÁNDEZ-PACHECO (Eduardo).—Dos conferencias sobre "La Geología y el paisaje".

JACOB (Max).—Una conferencia sobre "Sans Motif".

JANET (Pierre).—Una conferencia sobre "Les terminaisons de l'action: les tristesses et les joies".

KEYSERLING (Conde H.).—Una conferencia sobre "L'ère nouvelle en formation".

KOHLER (Wolfgang).—Una conferencia sobre "Observaciones psicológicas en los monos antropomorfos".

MAEZTU (Ramiro de).—Una conferencia sobre "El arte nuevo y la crisis de ideales".

MARAÑÓN (Gregorio).—Una conferencia sobre "Las repercusiones organicas de la emoción".

OBERMAIER (Hugo).—Tres conferencias sobre "El arte del hombre fósil".

D'ORS (Eugenio).—Una conferencia sobre "El arte de ser sencillo".

ORTEGA Y GASSET (José).—Dos conferencias sobre "Marta y María, o trabajo y deporte".

—Una conferencia sobre "Estudios sobre el corazón".

PITTALUGA (Gustavo).—Una conferencia sobre "La sangre".

SÁNCHEZ CANTÓN (F. Javier).—Una conferencia sobre "Rebusca de novedades en el Museo del Prado".

VALÉRY (Paul).—Una conferencia sobre "Baudelaire et sa posterité".

ZULUETA (Luis de).—Una conferencia sobre "El ídolo".

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

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

Tarjeta de entrada a las conferencias de M. J. Hackin. Enero de 1928


SOCIEDAD DE CURSOS Y CONFERENCIAS

L'AFGHANISTAN

(SOUVENIRS D'UNE MISSION ARCHÉOLOGIQUE)

RUINES BOUDDHIQUES ET MONUMENTS MUSULMANS

L'AFGHANISTAN: CONDITIONS POLITIQUES—L'OEUVRE DE LA DÉLÉGATION ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE. — FOUILLES DE HADDA. — KABOUL: TRAVAUX ARCHÉOLOGIQUES À GHAZNA. — LES IMAGES COLOSSALES DE BĀMIYĀN. — LA BACTRIANE

DOS CONFERENCIAS (ACOMPAÑADAS DE PROYECCIONES) DE

M. J. HACKIN

(CONSERVATEUR DU MUSÉE GUIMET

LUNES, 16 Y MIERCOLES, 18 DE ENERO DE 1928
A LAS SEIS DE LA TARDE

EN LA RESIDENCIA DE ESTUDIANTES, PINAR, 21

Primavera de 1928. El interés por el Instituto-Escuela

El Instituto-Escuela, dependiente de la Junta para Ampliación de Estudios, fue una de las grandes innovaciones pedagógicas del siglo XX español, notablemente rico en este campo frente a lo que suele habitualmente pensarse. El Instituto-Escuela, como la propia Residencia, heredaba el acerbo cultural de la Institución Libre de Enseñanza, aunque legalmente no les uniese ningún vínculo. De este modo, los hombres de la Institución consiguieron meter en el organigrama de la educación pública su avanzada pedagogía, que tanta confianza tenía y ponía en la capacidad del alumno para aprender y entender. Ortega creía en las mismas cosas y su pedagogía de la alusión, su pedagogía del paisaje y su pedagogía de la contaminación se unían en un claro entronque institucionista[30].

Una muestra del interés que Ortega mostraba por las instituciones vinculadas al entorno residencial se constata en la diversa documentación conservada en su archivo, porque Ortega, además de miembro del comité directivo de la Residencia, perteneció al patronato del Instituto-Escuela, institución pedagógica en la que como es sabido estudiaban sus hijos, y al

[30] Sobre el Instituto-Escuela puede verse el libro de Luis PALACIOS BAÑUELOS, *Instituto-Escuela: historia de una renovación educativa*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1988; el libro conmemorativo *Sesenta aniversario de la fundación del Instituto-Escuela*. Madrid: Asociación Antiguos Alumnos del Instituto Escuela, 1979; y la memoria que a la actividad del centro dedicó la propia JUNTA PARA AMPLIACIÓN DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, *Un ensayo pedagógico: el Instituto-Escuela de Segunda Enseñanza de Madrid (organización, métodos, resultados)*. Madrid: 1925.

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

de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. A éste se incorpora en mayo de 1926, posiblemente por indicación de José Castillejo para evitar en la medida de lo posible el control por parte de los patronos introducidos por la Dictadura de Primo de Rivera. Dimite del mismo por su oposición a dicha Dictadura en 1929 al mismo tiempo que dimitió su cátedra ante la represión que el régimen había llevado a cabo contra los estudiantes[31]. En 1925 encontramos unos papeles sobre la organización interna del Instituto-Escuela, que debieron enviarse a Ortega para que opinase sobre el asunto, y en 1928 tenemos, entre otros documentos, dos convocatorias, una para el patronato del Instituto-Escuela y otra para el de la Junta para Ampliación de Estudios, donde se iban a tratar temas que afectaban al Instituto-Escuela.

Documentos:

Convocatoria del comité de patronato del Instituto-Escuela a una reunión. 27 de marzo de 1928



INSTITUTO-ESCUELA
DE 2.ª ENSEÑANZA
Comité de Patronato

Sr. D. José Ortega Gasset

No habiendo acudido suficiente número de vocales a las dos reuniones de este Comité últimamente citadas y siendo urgente la resolución definitiva de los asuntos planteados encarezco a V. la asistencia a una reunión extraordinaria que se celebrará el próximo viernes, día 30 del actual, a las 5 de la tarde.

Madrid 27 de marzo de 1928
El Secretario,
Julio Cansino

[31] Para la dimisión de la cátedra, ver el Archivo General de la Administración, Fondo del Ministerio de Educación y Cultura, caja nº. 5708-26, "Expediente personal del catedrático D. José Ortega y Gasset". La dimisión fue admitida por Real Orden del 22-VII-1929 y publicada en la *Gaceta* del 1-VIII-1929. Ortega fue repuesto en 1930 durante el ministerio del duque de Alba. Para la dimisión como miembro de la Junta para Ampliación de Estudios, ver la carta de Ortega al presidente de la Junta del 18-III-1929. Sobre esta carta se anotó en la sesión del 4-IV-1929 que se acordaba rogarle siguiera prestando su colaboración (cfr. Archivo de la Junta para Ampliación de Estudios, "Expediente de José Ortega y Gasset", O.Caja 108 FS 108-100), pero finalmente se admitió la dimisión durante la reorganización que hizo el duque de Alba siendo ministro de Instrucción Pública en marzo de 1930.

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

Orden del día de una reunión de la Junta para Ampliación de Estudios en el que figuran asuntos relativos al Instituto-Escuela. 14 de junio de 1928



JUNTA PARA AMPLIACION DE ESTUDIOS

Sesión de 14 de Junio de 1928

Orden del día.

1. Pensiones en el extranjero.
2. Prórrogas y modificaciones de pensiones.
3. Consideración de pensionados.
4. Servicios del Instituto Escuela.
5. Cursos de profesores extranjeros.
6. Edificios y solares.
7. Publicaciones.
8. Comunicaciones de asuntos varios.

Solar de recreo del Instituto-Escuela. [S. f.]



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

1930. Keyserling en la Residencia

El conde de Keyserling fue uno de los pioneros en defender la unidad política de Europa. Por eso Ortega prestó temprana atención a su obra y la mandó traducir para Espasa-Calpe, además de publicarle diversos artículos en la *Revista de Occidente*. La primera vez que Keyserling estuvo en la Residencia de Estudiantes fue en abril de 1926, invitado por la Sociedad de Cursos y Conferencias para hablar sobre "L'ère nouvelle en formation", acto que mereció la atención y la presencia de la reina Victoria.

Tras aquella visita, Keyserling quedó en relación con Ortega y le mandó un artículo para la *Revista de Occidente*, en el que analizaba la relación de España con Europa a propósito de la impresión que le había causado España[32], impresión que también mostró en un artículo publicado en la revista *Residencia* bajo el título de "El paisaje español"[33]. El interés que le suscitó España se reflejó en la curiosidad que a partir de entonces le unió a la América española, donde también fue agasajado en diversos viajes, especialmente en Argentina, país en el que entró en relación con algunos amigos que a su vez lo eran de Ortega, especialmente Victoria Ocampo. No es extraño, por tanto, que el presidente de la Residencia, Alberto Jiménez Fraud, consultara con Ortega el texto para el prospecto de las conferencias que Keyserling iba a impartir en 1930 dentro del curso de la Sociedad de Cursos y Conferencias de la Residencia de Estudiantes, en esta ocasión tres disertaciones sobre "El problema del espíritu". Esta era una más de las muy variadas colaboraciones que Ortega ofrecía a su amigo Jiménez Fraud y a la Sociedad de Cursos y Conferencias.

El primer viaje de Keyserling había sido todo un éxito y se esperaba que en esta ocasión tuviese una gran cobertura por parte de la prensa, por lo que Jiménez Fraud le sugería a Ortega que el texto sólo excitase la simpatía del público y presentara al pensador "como un bárbaro ingenuo entusiasta de España". El filósofo báltico veía en nuestro país una enorme fuerza espiritual que le permitiría resurgir como lo que había sido, una gran potencia planetaria. La proximidad al pensamiento de Ortega en este punto era notable.

[32] El artículo se tituló "España y Europa" y apareció en el número 12 de la revista ese mismo año de 1926.

[33] Año I, 1 (1926), pp. 84-85. Reimpreso en la edición facsímil de la misma (Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1990, 2ª. ed. facsímil).

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

Documentos:

Nota de Alberto Jiménez Fraud a Ortega que adjunta un texto sobre el conde de Keyserling. 1930

Fotografía de Keyserling dedicada y enviada a Ortega. Madrid, 16 de mayo de 1930



9 de octubre de 1930. Ortega hace un elogio público de la Residencia de Estudiantes en la Universidad Central

El día 9 de octubre de 1930 Ortega, por invitación de la Federación Universitaria Escolar (F.U.E.), habló sobre "Reforma de la Universidad" y días después rehizo esa conferencia para publicarla en *El Sol*. Este mismo año aparece el texto en un libro publicado por la Editorial Revista de Occidente con el título *Misión de la Universidad*[34]. El filósofo, tras criticar lo que consideraba "voluntad de no reformar nada" por parte de la política española a principios del siglo XX, decía refiriéndose a la universidad:

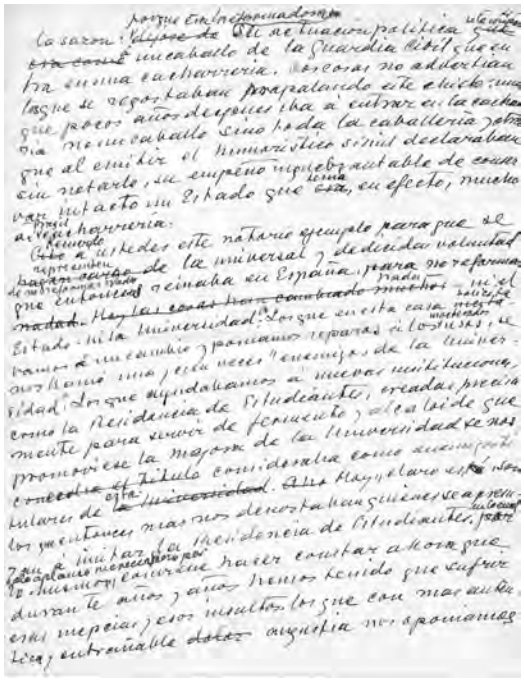
[34] Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1930 (recogido en V, 311 y ss.). Los artículos se publicaron en *El Sol* los días 12, 17, 19, 24 y 26 de octubre, y 2 y 9 de noviembre de ese año. Una dedicatoria de una página "A la F.U.E. de Madrid" y el primer capítulo, "Temple para la reforma", no están recogidos en las *Obras completas*, pero sí en la edición de Paulino Garagorri de *Misión de la Universidad. Y otros ensayos sobre educación y pedagogía*, ob. cit., pp. 11-23.

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

A los que en esta casa solicitábamos un cambio y poníamos reparo a los inveterados usos, se nos llamó una y cien veces "enemigos de la Universidad". Los que ayudábamos a nuevas instituciones, como la Residencia de Estudiantes, creada precisamente para servir de fermento y alcaloide que promoviese la mejora de la Universidad, se nos consideraba como enemigos titulares de ésta. Hoy, claro está, son los que entonces más nos denostaban quienes se apresuran a imitar la Residencia de Estudiantes, en lo cual sólo aplauso merecen; pero, por lo mismo, conviene hacer constar ahora que durante años y años hemos tenido que sufrir esas inepcias y esos insultos los que con más auténtica y entrañable angustia nos oponíamos a que la Universidad española continuase siendo la cosa triste, inerte, opaca y sin espíritu que era. Porque la veracidad obliga a reconocer que hoy es nuestra Universidad bastante distinta de la que era, aunque no sea aún, ni de lejos, lo que debe, lo que puede ser[35].

Documentos:

Página del manuscrito de "Temple para la reforma". [Octubre de 1930]



[35] José Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad*, ed. de P. Garagorri, ob. cit., pp. 15-16.

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

Cubierta de *Misión de la Universidad*. 1930



14 de diciembre de 1931. Ortega diserta sobre "Hegel y la *Filosofía de la Historia"* en la Residencia de Señoritas

La Asociación de Estudiantes de Filosofía de la Federación Universitaria Escolar (FUE) organizó a finales de 1931 en el paraninfo de la Residencia de Señoritas en la calle de Miguel Ángel número ocho –sede que compartía con el *Institute International for Girls in Spain*– un breve curso con ocasión del centenario de Hegel, en el que participaron Xavier Zubiri, Fernando de los Ríos y Ortega. La conferencia de éste, segunda del ciclo, estaba prevista para el día 12 de diciembre, pero se retrasó al 14, según podemos constatar en el *ABC* del día 13 y en un anuncio conservado en el archivo de la Residencia de Señoritas[36].

El filósofo se enzarzaba en los vericuetos del Espíritu hegeliano y lo asociaba a su concepto de vida, estableciendo, no obstante, claras diferencias, para a la postre resaltar que lo que le interesaba de Hegel era su metafísica de la historia, su intento de encontrar en la historia un ser. Ortega se interesaba desde hacía algunos años por la filosofía de la historia y Hegel era en sus estudios un autor principal al que había prestado atención desde sus estancias juveniles en Alemania[37].

[36] Sig. 1/25/21.

[37] Ortega había publicado en 1928 "La *Filosofía de la Historia* de Hegel y la Historiología", *Revista de Occidente*, febrero de 1928 (IV, 521-541) y ese mismo año dará un curso sobre el tema en Buenos Aires.

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

El texto preparado para la conferencia lo dio Ortega a conocer en cuatro entregas del diario bonaerense *La Nación* y, parcialmente, en dos entregas del diario madrileño *Luz*[38].

Documentos:

El Sol: "En el centenario de un gran filósofo | Hegel y la historia de la filosofía | (Conferencia de D. José Ortega y Gasset en la Residencia de Señoritas. — Texto taquigráfico | tomado por nuestro redactor Sr. Lavedan)". 15 de diciembre de 1931



El Sol

EN EL CENTENARIO DE UN GRAN FILOSOFO

HEGEL Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

(Conferencia de D. José Ortega y Gasset en la Residencia de Señoritas.--Texto taquigráfico tomado por nuestro redactor Sr. Lavedan)

UN PROBLEMA TREMENDO

INTERPRETACIONES DE LA HISTORIA

LA LIBERTAD EN HEGEL

PROFESION PARADOJICA DE HEGEL

La Nación: "En el centenario de Hegel | Por José Ortega y Gasset". 31 de enero de 1932

[38] Los artículos publicados en *La Nación* llevaron por título "En el centenario de Hegel", y se publicaron los días 31 de enero y 6, 13 y 20 de marzo de 1932. Los publicados en *Luz*, que sólo recogían las dos últimas entregas de lo que luego apareció en *La Nación*, llevaron por título "Geografía e historia", y se publicaron el 1 y 3 de marzo de 1932. El texto se recogió posteriormente con el título "En el centenario de Hegel" en *Ideas y creencias*. Buenos Aires/México: Espasa-Calpe Argentina, 1940, pp. 61-94 y Madrid: Revista de Occidente, 1942, pp. 69-110. Puede verse en V, 411-429.

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

La Nación: "En el centenario | de Hegel (II) | Espíritu y vida | Por | José Ortega y Gasset". 6 de marzo de 1932

La Nación: "En el centenario | de Hegel (III) | La meseta, el valle y la costa | Por | José Ortega y Gasset". 13 de marzo de 1932

La Nación: "En el centenario de Hegel (IV) | La meseta, el valle y la costa | II | Por José Ortega y Gasset". 20 de marzo de 1932

1932. Ortega en la Residencia de Señoritas

La Residencia de Señoritas era frecuentada, como ya sabemos, por Ortega de forma constante. Aquí en 1932 le vemos con algunos de sus mejores amigos: la condesa de Yebes y Antonio Marichalar, ambos miembros de la junta directiva de la Sociedad de Cursos y Conferencias, con la que Ortega mantenía también tan estrecha relación.

Documento:

Fotografía de la condesa de Yebes y Antonio Marichalar, con Ortega, delante de la Residencia de Señoritas. 1932



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

31 de mayo y 2 de junio de 1933. Ortega apoya el crucero universitario por el Mediterráneo

La revista *Residencia* de abril de 1933 prestó una atención especial al "Crucero universitario del Mediterráneo", que se iba a llevar a cabo en el verano y en el que tenían previsto viajar ciento ochenta y ocho personas de las Facultades de Filosofía y Letras de España y alumnos de las Escuelas de Arquitectura de Madrid y Barcelona. "Para la formación del fondo destinado a la concesión de becas han contribuido –se podía leer en la revista–: el Ayuntamiento de Madrid, la Diputación provincial de Madrid, la Facultad de Filosofía y Letras, D. José Ortega y Gasset, que generosamente da dos conferencias públicas a beneficio de las becas, y D. Juan Zaragüeta. También debe el crucero especial gratitud al Patronato de Turismo". Y efectivamente Ortega impartió dos conferencias para recaudar fondos que permitiesen a los estudiantes realizar ese ansiado viaje.

Las conferencias, organizadas por la Facultad de Filosofía bajo el título común de "Qué pasa en el mundo. Algunas observaciones sobre nuestro tiempo", tuvieron lugar en el teatro Español los días 31 de mayo y 2 de junio, y fueron generosamente reseñadas por la prensa, especialmente por los diarios *El Sol* y *Luz*. En la primera de las conferencias, Ortega señaló lo que le parecían los síntomas que marcaban el tiempo nuevo: el arte nuevo, el juvenilismo, el interés por el deporte, la preocupación por el cuerpo y la emergencia de dos nuevos tipos de regímenes políticos, el bolchevismo y el fascismo, que negaban la tradición del siglo XIX. Ortega, que empezaba a utilizar explícitamente el método de la razón histórica, aunque no la había definido nítidamente o por lo menos no lo había expuesto, comenzaba señalando la necesidad interior que tenía el hombre no sólo de saber que pasa algo sino de explicarse qué pasa. El arte joven, y ya era interesante el autocalificativo, era el mejor síntoma para explicar que había enfrente una nueva realidad. Ortega lo venía haciendo desde hacía tiempo y lo había expuesto en un libro que el mismo reconocía que había sido muy criticado, *La deshumanización del arte*. Para el filósofo, este nuevo arte mostraba la ruptura con lo viejo, aunque todavía no sabía definir las formas del futuro, por eso era, en su opinión, más un arte destructivo y proyectivo que constructivo.

En la segunda de las conferencias, Ortega intentó buscar cuál era "la verdad del tiempo" presente, esa que soterráneamente va haciendo su camino a pesar de las apariencias. La verdad del tiempo había sido hasta la fecha la democracia liberal, que se había instalado ya como una creencia, decía Ortega con una terminología que se desarrollará técnicamente en los

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

años posteriores, pero ahora todo estaba en crisis: la ciencia, la religión, el arte, la política y, últimamente, también la economía por la caída de la bolsa neoyorquina en 1929. Frente a la convulsión juvenilista del fascismo y del bolchevismo, Francia e Inglaterra, que son para Ortega "la espina dorsal de Europa y que ahora y siempre han constituido la Europa verdadera", habían conseguido contener las subversiones de todos los órdenes. Con esta afirmación, el filósofo hacía una apuesta por la democracia liberal frente a los nuevos movimientos políticos, que se caracterizaban por el revolucionarismo que rompía con las formas de la democracia liberal, por el intento de crear una realidad política que se desentendía del pasado, por una política dogmática, por la conquista del Estado por un grupo o masa sin contención ante la legalidad jurídica, por la importancia que daban a la acción frente a la teoría y por su estatalismo una vez que se habían hecho con los resortes del poder, lo que llevaba a la socialización o estatificación del individuo. Con esto, bolchevismo y fascismo rompían lo más propio de Europa que es la libertad, la cual se había traducido en política como el ejercicio de la autoridad contando con todos, pero ahora no se quería contar con nadie, y ese era otro síntoma del tiempo, la rebelión de las masas y la apuesta por la acción directa[39].

Con estas dos conferencias, que contaron con un nutrido público, Ortega contribuyó a incrementar los fondos monetarios de la organización del crucero, el cual finalmente se llevó a cabo en verano. Un ejemplo de la atención que la Residencia de Estudiantes prestó al mismo es que el número de la revista *Residencia* de octubre-noviembre de ese año publicó un interesante reportaje gráfico del viaje. El crucero universitario llevó a su frente al decano de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, Manuel García Morente y tenía como finalidad que un grupo de jóvenes estudiantes se empapasen de la civilización europea recorriendo sus lugares originarios y para ello, además de numerosas visitas turísticas en las distintas escalas, en el barco se celebraron varias actividades culturales, incluidas algunas conferencias. La navegación en el *Ciudad de Cádiz*, que fletó la compañía Transmediterránea con el apoyo de los ministerios de Marina e Instrucción Pública, duró casi cincuenta días. Algunos de aquellos estudiantes viajeros han sido luego hombres ilustres de la cultura española: Julián Marías, Antonio Rodríguez Huéscar, Luis Díez del Corral, Manuel Granell, Jaime Vicens Vives, Salvador Espriu, Isabel García Lorca, Emilio

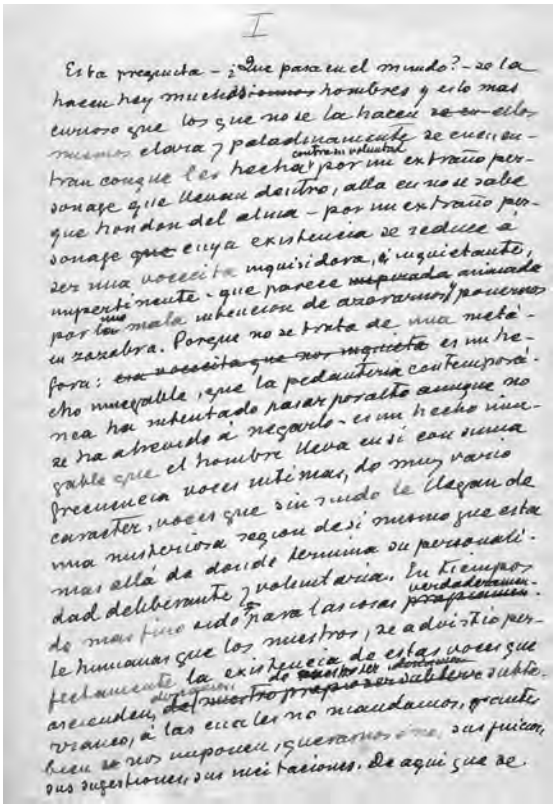
[39] Lo dicho por Ortega se puede ver en los extensos resúmenes que de las conferencias publicó *El Sol* del 1 y 3 de junio de 1933. El manuscrito conservado en el archivo parece estar preparado para su publicación, pero la misma no ha podido confirmarse.

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

Garrigues y Díaz Cañabate, Fernando Chueca Goitia o Soledad Ortega Spottorno, la hija del filósofo. Entre los profesores estaban Enrique Lafuente Ferrari, Elías Tormo, Guillermo Díaz Plaja, Ángel González Palencia, Luis Pericot, Hugo Obermaier y Juan Zaragüeta[40].

Documentos:

Página inicial del manuscrito de la primera conferencia en el teatro Español. [Mayo de 1933]



I

Esta pregunta – ¿Que pasa en el mundo? – se la hacen hoy muchísimos hombres y ello mas extraño que los que no se la hacen se encuentran consigo elevada y palpablemente sometidos a contra su voluntad por un extraño personaje que llevan dentro, allá en no se sabe que hondon del alma – por un extraño personaje que cuya existencia se reduce a ser una vocecita inquisidora, inquietante, impertinente – que parece empujada animada por una mala intención de amargarnos y ponernos en zozobra. Porque no se trata de una metáfora: esa necesita que nos inquiete es un hecho innegable, que la pedantería contemporánea ha intentado pasar por alto aunque no se ha atrevido á negarlo – es un hecho innegable que el hombre lleva en si con suma frecuencia voces intimas, de muy vario caracter, voces que sin ruido le llegan de una misteriosa region de si mismo que esta mas allá de donde termina su personalidad deliberante y voluntaria. En tiempos de mas fino oido para las voces propiamente verdaderamente le hicimos caso los nuestros, se adivirtio perfectamente la existencia de estas voces que aparecen, del nuestro propio ser sabiendo subito, vranco, á las cuales no mandamos, preceptuamos, sino que nos imponen, sugieren, sus juicios, sus sugestiones, sus inciticiones. De aqui que se

[40] Un seguimiento del crucero universitario puede verse en los números citados de la revista *Residencia* en su edición facsímil (Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1990, 2ª. edición facsímil) y en el libro que recogió la exposición celebrada en conmemoración del mismo en la Residencia de Estudiantes entre diciembre de 1995 y enero de 1996: *Crucero universitario por el Mediterráneo [Verano de 1933]*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1995.

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

El Sol: "A beneficio del crucero por el Mediterráneo | «¿Qué pasa en el mundo?», por el | profesor Ortega y Gasset". 1 de junio de 1933

El Sol: "A beneficio del crucero universitario por el Mediterráneo | «¿Qué pasa en el mundo?», segunda | conferencia del profesor Ortega | y Gasset en el teatro Español". 3 de junio de 1933

Partida de un grupo de cruceristas de Madrid hacia Barcelona. 14 de junio de 1933





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

Soledad Ortega, Paquita Ruiz, Carmen García de Diego y Maruja Braña en la cubierta del *Ciudad de Cádiz*. Verano de 1933



1934. Una etapa intensa de la Residencia

La Residencia de Estudiantes vivió una de sus etapas más apasionantes e intelectualmente fructíferas durante la Segunda República. Ortega no fue ajeno a este desarrollo residencial durante estos años, como muestran algunos de los documentos que se conservan en el archivo. Por ejemplo, siguió asistiendo a las reuniones del comité directivo a las que le convocaba Jiménez Fraud y pagó su cuota de socio de la Sociedad de Cursos y Conferencias, que durante estos años republicanos hizo pasar por las instalaciones residenciales a personalidades de la talla de Madame Curie, el conde Sforza, José María Sacristán, Gregorio Marañón, Adolfo Posada, Ernst Robert Curtius, Eugeni D'Ors, Manuel García Morente, Carlos Jiménez Díaz, Enrique Jardiel Poncela, E. Lutyens, J. Baruzi y Paul Landsberg, que disertó sobre "Nietzsche malade. Essai d'une interprétation psychologique". A éste, Ortega ya le había publicado en la *Revista de Occidente* y le volverá a dar entrada estos años, después de su estancia en España, cuando el filósofo español le acompañó en alguna excursión por nuestro país.

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

Documentos:

Recibo del pago de la décima matrícula de la Sociedad de Cursos y Conferencias para el curso 1933-1934. 1 de noviembre de 1933



SOCIEDAD DE CURSOS Y CONFERENCIAS
CALLE DEL PINAR, 21
TELÉFONO 50 910

Núm. 672

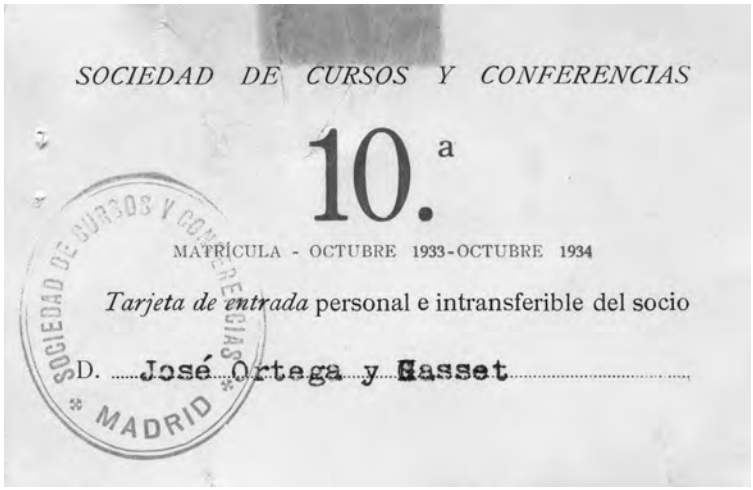
He recibido de D. José Ortega y Gasset
la cantidad de ptas. veinte
importe de la décima matrícula en la Sociedad de Cursos y Conferencias.
Madrid, 1º de Noviembre de 193 3.

RESIDENCIA DE ESTUDIANTES
El Cajero.

on ptas. ##20##

BLASS, S. A. MADRID

Tarjeta de entrada de la Sociedad de Cursos y Conferencias para el curso 1933-1934. [Octubre de 1933]



SOCIEDAD DE CURSOS Y CONFERENCIAS

10.ª

MATRÍCULA - OCTUBRE 1933-OCTUBRE 1934

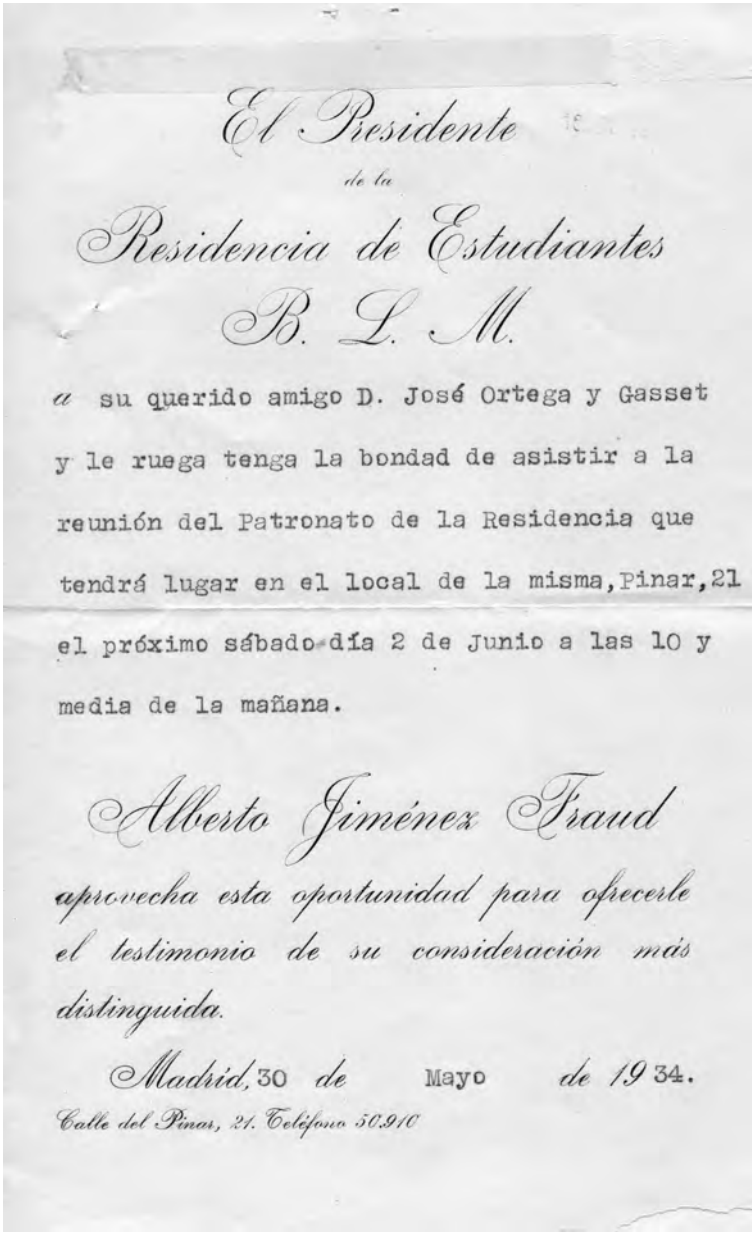
Tarjeta de entrada personal e intransferible del socio

D. José Ortega y Gasset

SOCIEDAD DE CURSOS Y CONFERENCIAS * MADRID *

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

Convocatoria del presidente de la Residencia de Estudiantes, Alberto Jiménez Fraud, a una reunión del Patronato. 30 de mayo de 1934



El Presidente
de la
Residencia de Estudiantes
B. L. M.

a su querido amigo D. José Ortega y Gasset y le ruega tenga la bondad de asistir a la reunión del Patronato de la Residencia que tendrá lugar en el local de la misma, Pinar, 21 el próximo sábado día 2 de Junio a las 10 y media de la mañana.

Alberto Jiménez Fraud
aprovecha esta oportunidad para ofrecerle el testimonio de su consideración más distinguida.

Madrid, 30 de Mayo de 1934.
Calle del Pinar, 21. Teléfono 50.910

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

Fernando de los Ríos, Xavier Zubiri, Ortega, Gloria Giner, señora de Landsberg, Rosa Spottorno, Américo Castro y, sentado, Paul Landsberg, en Alcalá de Henares. 1934



Fotografía de Paul Landsberg con su mujer. [1934]



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

Julio-agosto de 1936. La triste última estancia de Ortega en la Residencia

Tras el golpe militar del 18 de julio contra la República y la revolución social que se produce en Madrid y en otros lugares de España al formarse milicias populares en la zona republicana, Ortega, gravemente enfermo, se refugia con su familia en la Residencia de Estudiantes, que se suponía un lugar seguro por gozar de la protección de diversas embajadas al encontrarse allí numerosos jóvenes foráneos. Nada más saberse el 17 de julio de la sublevación militar en África, Ortega y los suyos se trasladaron a casa de su suegro Juan Spottorno, que vivía en el piso que anteriormente había ocupado la familia Ortega y Gasset en la calle de Serrano número cuarenta y siete. Estando allí reciben una llamada de invitación del presidente de la Residencia de Estudiantes, su amigo Jiménez Fraud. Don Alberto recuerda aquellos momentos difíciles:

> Los comienzos de [la guerra civil] los presenciamos juntos, pues ofrecí a Ortega, como a otros muchos amigos y colaboradores de la Residencia, refugio en ella. Y allí, a la Colina de los Chopos, tan frecuentada por él y los suyos, vinieron a instalarse Ortega y su familia, hasta su salida para el extranjero, un día del mes de agosto de 1936[41].

El último mes y medio que Ortega vive en España antes de marcharse a un largo exilio lo pasa, por tanto, en la Residencia de Estudiantes, prácticamente todo el tiempo metido en cama por la infección que le han causado unos cálculos en la vesícula biliar, los cuales seguirán agravando su estado hasta ser operado en París a vida o muerte dos años después. Estando en la Residencia, algunos jóvenes escritores antifascistas quisieron utilizar su nombre a favor de la causa revolucionaria, pero Ortega, como Gregorio Marañón y Ramón Menéndez Pidal, sólo aceptaron firmar un escueto manifiesto a favor del Gobierno de la República. El ambiente se fue enrareciendo cada vez más y el filósofo temió seriamente por su vida, pues ya sabían de las sacas y de los paseos, y escuchaban a diario las incontroladas ejecuciones, algunas muy cerca de la Residencia. Así que decide salir de España con la ayuda de su hermano Eduardo, destacado dirigente radical socialista y miembro de las milicias del Colegio de Abogados, Las Águilas Negras, algunos de cuyos milicianos escoltaron a la familia Ortega y Gasset hasta la estación de Atocha, de donde partieron hacia Alicante el 31 de agosto, y de allí a Francia[42].

---

[41] Alberto JIMÉNEZ FRAUD, *Residentes. Semblanzas y recuerdos*, ob. cit., p. 58.

[42] Sobre el modo en cómo se firmó aquel manifiesto y los acontecimientos de esos días en la Residencia ha escrito Soledad ORTEGA SPOTTORNO, *José Ortega y Gasset: imágenes de una vida 1883-1955*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Ministerio de Educación y Ciencia, 1983, pp. 44-48.

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

Documentos:

Tarjeta de visita del presidente de la Residencia de Estudiantes. [S. f.]


El Presidente de la Residencia de Estudiantes.

Calle del Pinar

Nota de Joaquín O. Echagüe que adjunta el telegrama enviado por Carlini desde *La Nación* de Buenos Aires, interesándose por la salud de Ortega durante su estancia en la Residencia. 1 de septiembre de 1936


LA NACIÓN
DE
BUENOS AIRES

Sepb. 1

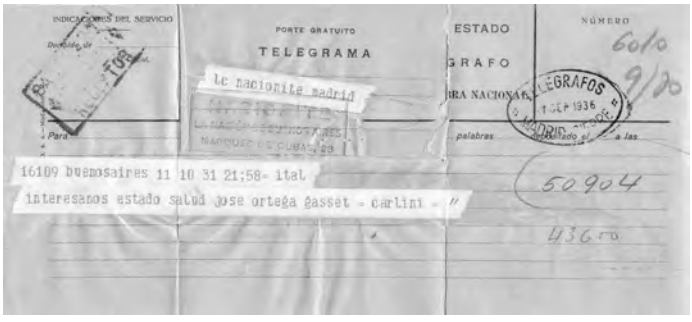
FERNANFLOR, 8-TELÉFONO 16030
MADRID

Sr. Don Jose Ortega Gasset
Madrid

Distinguido amigo : "La Nacion" en dos ocasiones y de fecha reciente ha preguntado por la salud de Vd. Le mando este segundo telegrama al que he contestado de acuerdo con su médido de la "esidencia en el sentido de que Vd. va mejorando.

Siempre a sus ordenes afmo. atto. s s q e s m

Joaquin O. Echague


INDICACIONES DEL SERVICIO

PORTE GRATUITO

TELEGRAMA

ESTADO

GRAFO

NÚMERO

6010

9/20

Para

palabras

a las

la nacionite madrid

16109 buenosaires 11 10 31 21;58= ital

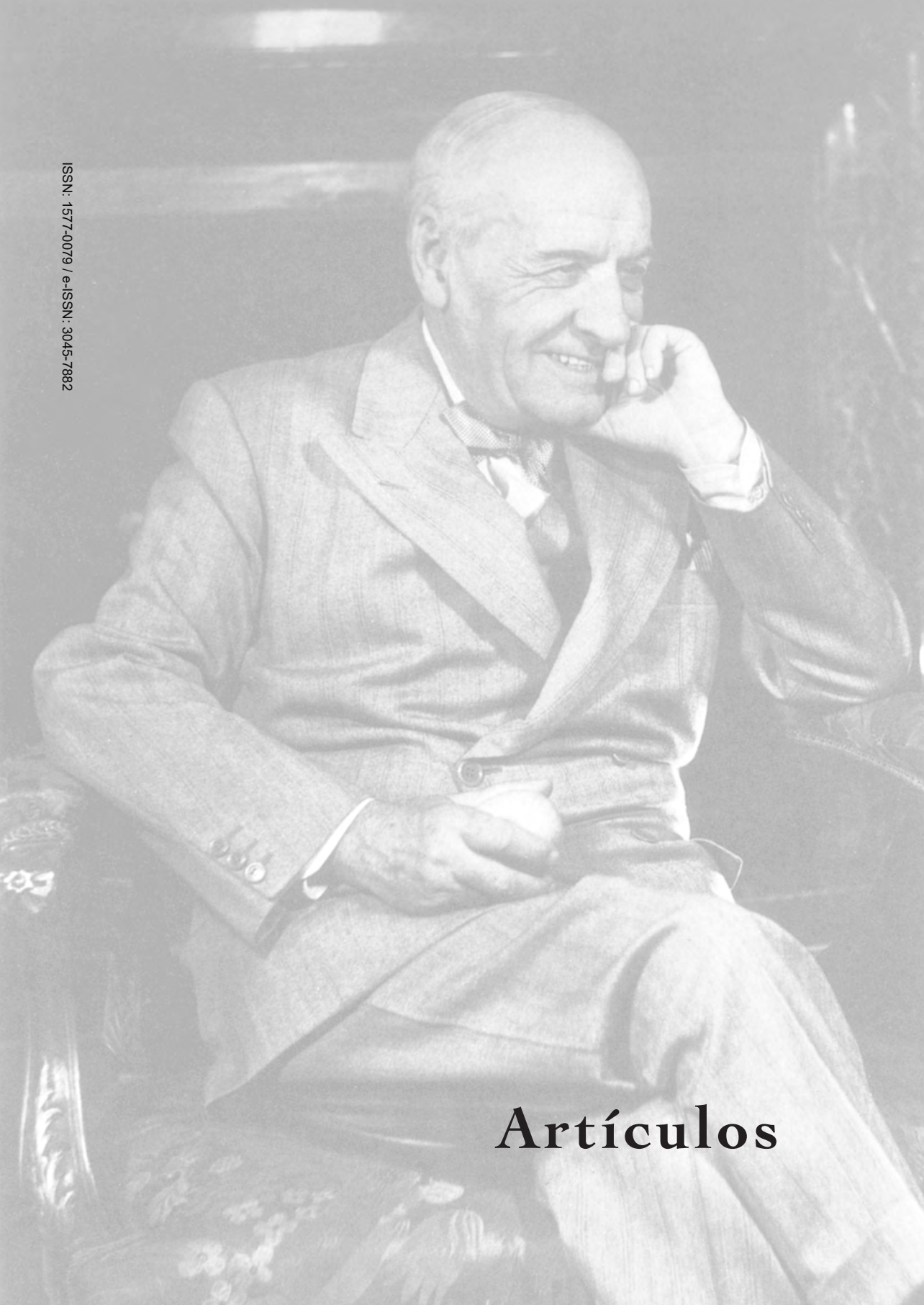
interesanos estado salud jose ortega gasset - carlini - "

50904

© Herederos de José Ortega y Gasset.

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

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



Artículos

< José Ortega y Gasset. Hamburgo (Alemania), 1953.

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

Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset. Jesús Conill

La razón histórica: Ortega y Gasset y Jorge Basadre. Luis Arista Montoya

La metáfora del naufragio en Ortega y su pregnancia en algunos orteguianos. Ricardo Tejada

La narrativa del arte nuevo: Ortega y los límites de una influencia. Azucena López Cobo

Nuevas y viejas generaciones argentinas. Entre el positivismo de José Ingenieros, el vitalismo de Ortega y Gasset y la renovación novecentista de Eugenio D'Ors. Marta Campomar

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

Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset

Jesús Conill
ORCID: 0000-0003-2091-4785

Resumen
En los actuales tiempos de criptometafísica, a partir de la noción de razón experiencial y de la figura del animal fantástico, se estudian algunos aspectos de la ética metafísica de Ortega, tales como la realidad moral, el imperativo de la realidad vital, el poder de la vida, la axiocracia y el sujeto poético de la vida moral.

Palabras clave
Criptometafísica, Ortega y Gasset, razón experiencial, animal fantástico, ética metafísica, poder, vida moral, sujeto poético

Abstract
In today's crypto-metaphysical times, we start from the notion of experiential reason and the figure of the fantastic animal to study some aspects of Ortega's metaphysical ethics, such as the moral reality, the imperative of vital reality, the power of life, axiocracy and the poetic subject of moral life.

Keywords
Crypto-metaphysics, Ortega y Gasset, experiential reason, fantastic animal, metaphysical ethics, power, moral life, poetic subject

1. Superar la criptometafísica

Es difícil aprovechar el pensamiento de Ortega en el ámbito de la ética mejor que del modo como lo lograron, primero, José Luis L. Aranguren ya en los años cincuenta del siglo pasado[1] y luego Julián Marías[2] y Antonio Rodríguez Huéscar[3]. Pero los tiempos cambian y, como cada día tiene su afán, creo que seguimos necesitando recurrir a esta fuente de inspiración e incitación, porque –lo digo por experiencia personal– leer a Ortega anima y reanima a seguir pensando con libertad y frescura, a pesar de los pesares (que no son pocos), a pesar de la pesadumbre de la vida que nos rodea. Y, aun cuando sólo fuera para rememorar y actualizar en nuestro contexto aquel impulso,

[1] José Luis L. Aranguren, *La ética de Ortega* (1958), en *Obras completas*, t. II. Madrid: Trotta, 1994.

[2] Julián Marías, *Breve tratado de la ilusión*. Madrid: Alianza, 1984; *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*. Madrid: Alianza, 1995.

[3] Antonio Rodríguez Huéscar, *Ethos y logos*, ed. de José Lasaga. Madrid: UNED, 1996.

Cómo citar este artículo:
Conill, J. (2003). Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (7), 95-117.
https://doi.org/10.63487/reo.710

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

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

nada mal nos vendrá nutrirnos de sus provechosas reflexiones.

En primer lugar, de la exposición de Aranguren conviene retener ante todo el hecho de que la ética de Ortega está intrínsecamente ligada a una metafísica, que es una *ética metafísica*. Decir esto en una época –como la nuestra– en la que parece haberse perdido el sentido para la metafísica y en la que la filosofía "oficial" ha decretado que vivimos en tiempos postmetafísicos, requiere de entrada por lo menos replantear los términos de tal ética.

Podemos comenzar diciendo que, a pesar de que alguna gente famosa se haya empeñado en repetir que estamos en una época postmetafísica y pese a la apariencia social de que se trata de algo "intelectualmente incorrecto", como el tener fama no garantiza tener razón ni verdad, considero más acertado decir que estamos viviendo en un *horizonte crepuscular* de la metafísica y en una época de *criptometafísica*[4].

A mi juicio, la filosofía ha pretendido ofrecer caminos para pensar. Lo cual no ha implicado, ni implica, negar las posibilidades crecientes de las ciencias y las tecnologías; pero tampoco implica la eliminación de la *forma metafísica de pensar*, que tiene como rasgo básico el descubrimiento de –el acceso a– un orden primordial, el *orden transcendental*, el orden de lo *incondicionado*, el orden de la *realidad* fundamental.

Ortega ofreció una *nueva metafísica* que, a mi juicio, no tiene un mero valor historiográfico y cuya única finalidad sería colocarla en el "museo" filosófico. Lo que se ha llamado "la innovación metafísica de Ortega"[5] constituye, a mi juicio, uno de los impulsos más importantes para seguir haciendo metafísica en nuestro tiempo, tras un proceso de profundas *crisis* y *transformaciones* del pensamiento metafísico[6], uno de cuyos retos más difíciles en ese proceso ha sido el nietzscheano. Pues bien, creo que la metafísica y la ética de Ortega, maestro de maestros en la filosofía española, nos ofrecen vías para responder con nuevos bríos y con rigor a semejante puesta a prueba del pensamiento filosófico, especialmente en virtud de lo que he denominado la *razón experiencial* del "animal fantástico"[7], de la que se nutren tanto la metafísica como la ética, por tanto, también su *ética metafísica*.

---

[4] *Vid*. Jesús CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos, 1988; "Filosofía sin criptometafísica", en *Metafísicos españoles actuales.* Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2003, pp. 67-89.

[5] Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega*, "Prólogo" de Javier Muguerza y "Estudio preliminar" de Jorge García Gómez. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

[6] Jesús CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos, 1988.

[7] Jesús CONILL, *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos, 1991.

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

2. Razón experiencial

Además de la temprana influencia de Nietzsche[8], Ortega se nutrió de distintas fuentes intelectuales, especialmente el Neokantismo de Marburgo y la Fenomenología de Husserl. Él mismo confiesa su vinculación con el kantismo, cuando dice que durante diez años vivió dentro del pensamiento kantiano. Pero su pensamiento evolucionó por influencia de diversas tendencias filosóficas desde el reino de la filosofía pura hacia otra más cercana a la vida. En su busca de las raíces de la razón, se produjo un tránsito desde la razón pura a una forma impura (vital e histórica) de la razón, a la que en nuestro contexto denominaremos globalmente "razón experiencial".

En este proceso de transformación de la razón hacia el descubrimiento de su trasfondo experiencial, la Fenomenología tampoco llegó a satisfacerle y por eso tuvo que pasar de la "intuición de esencias" fenomenológica a una nueva concepción de la realidad, que alumbró una peculiar metafísica transmoderna.

La "realidad radical", a la que nos conduce Ortega, es la vida humana misma: ya no el *cogito* cartesiano y similares sino el "yo vivo" es la realidad radical, porque en ella están radicadas todas las formas de mi experiencia de lo real. Desde esta nueva perspectiva orteguiana, la razón sólo puede considerarse como *función de la vida* y apoyarse en *creencias* y *experiencias* vitalmente radicadas. Sólo desde ese subsuelo produce ideas una *razón* que es en su raíz *vital e histórica*.

La razón es un producto histórico; no ha existido siempre[9]: "un día, en las plazuelas de Atenas, Sócrates descubre la razón" que viene a ser "el polo objetivo de la vida"[10]. Entonces se introduce una dualidad en la vida humana, la que existe entre la espontaneidad y la reflexión. Pero con Sócrates se produce también "el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón". ¿Pero es esto posible? ¿Puede la razón bastarse a sí misma y desalojar todo el resto de la vida por irracional?

La respuesta orteguiana, como se sabe, es contundente: "La razón pura no puede suplantar a la vida". Por tanto, según Ortega, así como "*el tema del tiempo de Sócrates*" fue "el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón", "*el tema de nuestro tiempo* consiste en someter la razón a la vitalidad"[11]. Ahora bien, "sería falso decir que el hombre ha perdido la fe en la razón"[12]. Lo que ocurre es que la actitud ante la razón se ha hecho "ambiva-

[8] En el bien documentado estudio de Javier ZAMORA (*Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002) se destaca esta temprana vinculación y los contextos biográficos.

[9] José ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983, t. III, p. 175 (se citará, como es norma, por tomo y páginas).

[10] III, 175.

[11] III, 178.

[12] V, 523.

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

lente", porque la razón, "de ser la gran solución [...] se nos ha convertido en el gran problema"[13]. Hemos descubierto que aquella acción racional, que se creyó liberadora ha resultado ser, a la vez, irremediablemente deshumaniza-dora.

Ante el fracaso de la razón hegemónica moderna y el grave peligro de la falta de fe en la razón, o bien hay que buscar "un método nuevo" o bien hay que descubrir "otra nueva *razón*"[14]. Ortega tomó la decisión de seguir este último camino: una nueva forma de entender la razón. De ahí que, aunque importantes estudiosos del tema hayan hablado de la "razón vital como método"[15], a mi juicio sería mejor considerar la posición de Ortega como defensa de una nueva forma de la razón, la *experiencial* (algo parecido a lo que ocurre en la hermenéutica contemporánea)[16]. En todo caso, se trataría en el caso de Ortega de un método que no es primordialmente "método" en el sentido de la metodicidad del criticismo moderno, sino "experiencia" (con un sentido transmoderno, más "siglo XX", según su propia expresión). Porque la razón antes que método es experiencia, es decir, el método es el camino de la experiencia.

Por eso, a juicio de Ortega, el tema de nuestro tiempo consiste también en transformar la razón pura, que todavía vive del "método" (del metodologicismo moderno), en "razón vital", en el sentido de razón experiencial. Este es el punto decisivo, a mi juicio, del programa del "racio-vitalismo", una especie de "Crítica de la razón vital"[17], en el sentido de una Crítica (transformada hermenéuticamente) de la razón *impura* desde su *facticidad* abierta, en definitiva de una forma de la razón experiencial[18].

2.1. "Crítica de la razón vital"

Al ser la razón incapaz de afrontar los temas que, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, emergían como los más auténticos problemas de la época,

---

[13] "Un buen día se echó de ver que mientras la inteligencia y la razón resolvían cada vez más perfectamente innumerables problemas, sobre todo de orden material, habían fracasado en todos sus intentos de resolver los otros, principalmente morales y sociales, entre ellos los problemas que el hombre siente como últimos y decisivos" (V, 524).

[14] XII, 312.

[15] Julián MARÍAS, "La razón vital en marcha", en *La escuela de Madrid*. Buenos Aires: Emecé, 1959; Helio CARPINTERO, "Estudio sobre el método en Ortega", *Revista de Occidente*, 22 (1968); *Esbozo de una Psicología según la razón vital*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2000; Nelson ORRINGER, "Reducción fenomenológica y razón vital", en *Ortega y la Fenomenología*. Madrid: UNED, 1992, pp. 29-43.

[16] *Vid*. Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977.

[17] IV, 404, nota.

[18] Jesús CONILL, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 1997, partes I y II.

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

a saber, la vida y la historia, estaba más que justificado que la razón entrara en crisis y fuera rebasada por la vía del sentimiento y de la vida. Y es entonces cuando se plantea la cuestión de si hay que optar a favor del irracionalismo, la "razón de la sinrazón", o bien de una "reforma de la razón"[19].

La protocrítica orteguiana de la razón vital nos hace ver que, aunque carezcamos de instancias últimas y se haya llegado a desconfiar de la razón misma, todavía nos sentimos llamados a "tener que ser racionales"[20]. Lo que ocurre es que ya no es posible seguir manteniendo una idea "cerrada y conclusa" de la razón, sino que no hay más remedio que reconocer la pluralidad de formas de razón y confiar en una nueva "aurora": la de la razón *vital*, *histórica*, *perspectivista*, *narrativa* y *poética*. Porque "no era toda la razón" quien tuvo la culpa del fracaso cultural, sino un modo de entenderla, que era inadecuado al fondo de la vida humana.

¿Dónde, pues, hacernos firmes? En el "personal vivir", en la "experiencia de la vida"[21]. Porque la vida es "realidad radical" (a ella tenemos que referir todas las demás cosas) y "quehacer" (no hay más remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia). En ella se funda experiencialmente un saber vital, la sabiduría de la vida. "Vida" –en el sentido orteguiano– quiere decir, a la vez, *realidad* y *saber* (sin reducir su carácter abisal y enigmático). Y sólo desde la experiencia de la vida se configura una *razón* siempre *in via*, en camino, ex*per*iencial, ya que "la vida es constitutivamente experiencia de la vida"[22].

Un componente esencial de la realidad y del saber de la vida son las perspectivas, como en Nietzsche. "Cada vida es un punto de vista sobre el universo"[23]. Lo que ve cada uno no lo pueden ver los demás; la experiencia de cada cual es insustituible para alcanzar la verdad, que de este modo "adquiere una dimensión vital". La "doctrina del punto de vista", es decir, un cierto perspectivismo entre racionalismo y relativismo, muestra que "la perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización". Por consiguiente, la doctrina perspectivista del punto de vista exige que se articulen las perspectivas vitales y que la razón pura sea sustituida por una razón impura, experiencial, que incluya y articule no sólo la dimensión vital e histórica, sino también la perspectivista.

---

[19] Paulino GARAGORRI, *La filosofía española en el siglo XX*. Madrid: Alianza, 1985.

[20] XII, 324.

[21] XII, 296 y 298; ARANGUREN, AZORÍN, LAÍN, MARÍAS, *Experiencia de la vida*. Madrid: Alianza, 1969; José Luis ARANGUREN, *El buen talante*, en *Obras completas*. Madrid: Trotta, 1994, t. II, pp. 642 y ss.; Helio CARPINTERO, *Julián Marías*. Valladolid: Diputación Provincial de Valladolid, 2001.

[22] VI, 37.

[23] III, 197 y ss.

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

Que la razón sea vital e histórica se debe, en último término, a que el hombre no tiene "naturaleza" (un ser fijo y estático, previamente dado), sino que "se va *haciendo* en sus experiencias"[24]. Si en otras concepciones lo que había de razón no podía ser histórico y lo que había de historia no podía ser racional, el racio-vitalismo de Ortega permite conjugar razón y vida, razón e historia (de modo semejante a lo que ocurre en la razón hermenéutica). A mi juicio, porque ha sido capaz de desentrañar el fondo experiencial de la razón en su dinamismo vital e histórico.

Esta razón vital es razón histórica y razón narrativa[25], e incluso retórica. Pues para comprender lo humano hace falta contar historias de la vida individual y colectiva. Y la retórica da al pensamiento un carácter de acontecer, da vida, vigor y carne a la palabra, eleva la palabra más allá de la idea[26]. Mediante las figuras de dicción, especialmente la metáfora[27], se robustece la idea orteguiana de la razón vital, la vitalidad y encarnación de la expresión. Una filosofía viva y vital usa de la retórica porque es vivificadora del lenguaje.

Esta nueva modalidad de razón vital e histórica ha de servir además para desmitificar la lógica, que es una de las formas de ocultar el verdadero pensamiento[28]. Porque "la Lógica suplanta la infinita morfología del pensamiento por una sola de sus formas: el pensamiento *lógico*"; y, por eso, "cuando se ha querido en serio construir lógicamente la Lógica [...] se ha visto que era imposible..."[29]. Porque la Lógica se alza sobre el terreno de las creencias y está sometida a los avatares de la historia. La "razón lógica" está supeditada a la "razón histórica" y depende de la enigmática fluencia de la vida. La Lógica cae en el vicio del "utopismo", puesto que "todo lo que hacemos, lo hacemos en vista de las circunstancias"[30].

Superando la pura lógica y la presunta exclusividad del "sentimiento trágico de la vida" Ortega propone una concepción experiencial de la vida como la unidad radical de sus diversas dimensiones y vivencias (desesperación y fiesta, angustia y deporte). "La vida es angustia y entusiasmo y delicia y amargura e innumerables otras cosas". Es una realidad de mil nombres, porque

---

[24] XII, 329.

[25] XII, 237.

[26] José Luis ARANGUREN, "Ortega y la literatura", en *Ortega y la Fenomenología*. Madrid: UNED, 1992, pp. 15-25; Thomas MERMALL, "Hacia una retórica de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos,* 1 (2000), pp. 113-119.

[27] Jaime DE SALAS, "La metáfora en Ortega y Nietzsche", en *El primado de la vida*. Cuenca: Universidad Castilla-La Mancha, 1997, pp. 155-168; Javier ZAMORA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002.

[28] V, 527.

[29] V, 528.

[30] VI, 348.

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

originariamente consiste en un cierto *sabor* o temple (*Lebensgefühl*, en términos de Dilthey)[31], sabor miriádico: diversos y antagónicos "sabores", que nos sumergen, eso sí, en un enigma vital[32]. Todo esto provocó en Ortega un intento de reforma profunda de la razón antes de derrumbarla o arrumbarla definitivamente, porque "la razón" no ha de ser considerada "enemiga de la vida". Y, a mi juicio, será ésta una de las aportaciones de la labor magisterial de Ortega y de sus discípulos a la filosofía contemporánea.

Lo que expresa la razón vital e histórica es el nexo no-lógico del acontecer experiencial. La historia es "el sistema de las experiencias humanas"[33] y "el verdadero tesoro del hombre es [...] la larga experiencia vital"[34]. "Experiencia", si atendemos a la etimología, expresa una "vetustísima vivencia", una peculiar situación vital. Significa algo así como "probado por los casos de la vida". Involucra la idea de prueba y ensayo, peligro y riesgo; asimismo la de viajar, caminar por el mundo con riesgo, *sin guía previa o método*. La razón experiencial es aquella que funda su saber viajando, yendo efectivamente a las cosas, con los peligros que entrañe y buscando salidas[35].

En el fondo de esta razón experiencial encontramos la afirmación siguiente: "toda vida es incondicional e incondicionada"[36]. Esta afirmación de Ortega le conduce a pensar acerca de si no será la "razón vital" el trasfondo de la "razón práctica», y a preguntarse: "¿resultará ahora que bajo la especie de «razón pura» Kant descubre la razón vital?". La respuesta quedó pendiente para su estudio *Sobre la razón vital*. Pero en los párrafos finales de su artículo "Filosofía pura. Anejo a mi folleto *Kant*" (de 1929) hay una clara conciencia de la cercanía entre la razón pura práctica kantiana y la razón vital orteguiana, especialmente por lo que se refiere a mantener un momento incondicionado (absoluto) en la razón, debido a la capacidad de autodeterminación –a mi juicio, ahora en forma "poética" (como veremos más adelante)– del sujeto vital y moral.

---

[31] El "temple" también se ha asociado a la *Befindlichkeit*, al *sich befinden*, al *encontrarse*, en el sentido heideggeriano; al "talante" en ARANGUREN (*El buen talante*) y a la "instalación" en MARÍAS (*Antropología metafísica*) (*vid*. Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega*, ob. cit., p. 149, y "Los modos de acceso a la realidad", *Revista de Estudios Orteguianos*, 6 (2003), p. 216).

[32] VIII, 293 y ss.

[33] VI, 43.

[34] IV, 136.

[35] VIII, 174-177.

[36] IV, 59.

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

2.2. Nueva metafísica desde la razón experiencial-vital

La filosofía de Ortega tenía el propósito de encontrar una salida al fracaso de la modernidad y a la crisis vital que le acompañaba. Había que superar la forma idealista y subjetivista de enfrentarse a la vida, auspiciada por la razón moderna[37].

¿Cómo salir de la "condición trágica de la subjetividad moderna"? Si la razón idealista y subjetivista se mantenía desvinculada de la realidad, encerrada en el ámbito de la conciencia, era necesario buscar un modo de acceder a la realidad en un escenario más profundo que el de la conciencia, dado que el idealismo moderno "escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia"[38].

Para llevar adelante su proyecto, Ortega indagó las raíces de la razón y creyó encontrar en el método fenomenológico un aliado. Sin embargo, conforme a un comentario suyo, Ortega abandonó la fenomenología en el momento en que la encontró, porque no respondía a sus expectativas, debido sobre todo a su persistente idealismo. La Fenomenología todavía "desrealiza" y "espectraliza el mundo, lo transforma en mero *sentido*" inteligible. El fenomenólogo "en vez de *hallar* una realidad, la fabrica".

En cambio, según Ortega, nos encontramos ya sintiendo sin reducciones, porque "nada es sólo objeto, sino que todo es realidad". "Lo que verdaderamente *hay* no es sino [...] la realidad. Ella sostiene y es el mundo y el hombre"[39]. Hay que convertir la Fenomenología en otra forma de "Analítica" que, en vez de escamotear la realidad convirtiéndola en conciencia, analice la facticidad o el hecho básico del encuentro inmediato con la realidad.

> Lo que realmente hay no es conciencia, sino un hombre que existe en una circunstancia: la *coexistencia* de yo y mundo, el "mutuo dinamismo de un acontecer". La "realidad primaria" viene determinada por "ese recíproco acontecimiento" de la experiencia. "Este fue el camino que me llevó a la Idea de la Vida como realidad radical. *Lo decisivo* en él *–la interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo*" (VIII, 53).

La transformación orteguiana de la fenomenología condujo, en primer lugar, a una analítica fenomenológica en forma de *Noología*, entendida como filosofía fundamental que indaga los supuestos de la razón. Pero el sentido de la Noología varió. En un primer momento parece nacer en relación con el problema de la verdad y más tarde se presenta como ciencia fenomenológica que se plas-

---

[37] José Ortega y Gasset, *Investigaciones Psicológicas* (en adelante, IP). Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1981, p. 78.

[38] VIII, 50.

[39] VIII, 48-49 y 50.

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

ma en "el «sistema de la razón vital»"[40]. Lo que perdura es el propósito inicial de la Noología, su pretensión de filosofía primera, como cuando Ortega se refiere a la aparición de un libro titulado *Sobre la razón viviente* calificándolo de "ensayo de una *prima philosophia*" (VI, 38, nota).

Ya en *Investigaciones psicológicas* reconoce que el orden de la verdad no es lo primero, porque "aún tenemos donde apoyarnos más allá de la verdad"[41]; y entonces es cuando la Noología se convierte en una filosofía de los *límites del sentido*. No obstante, un cambio más radicalmente transformador se produce en 1929/30. Ahora Ortega afirma que la Fenomenología deja fuera el *carácter ejecutivo del acto, lo vivo* de cada acto. De ahí que su "método" sea "inverso del de la fenomenología", puesto que ésta *reduce* la ejecutividad de los actos:

> la actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario de la actitud que llamo "razón vital" (V, 545)[42].

Según Ortega, la fenomenología no ha llegado a las raíces preteóricas, vitales, de la razón. Sigue pendiente "el gran problema de la «génesis de la Razón»" (V, 546, nota).

Por eso, a mi juicio, Ortega transforma la fenomenología en dirección hacia una noología y/o fenomenología (hermenéutica) de la razón vital e histórica, una analítica de la facticidad ejecutiva. Aquí no hay ni "pura recepción", ni "construcción", sino el descubrimiento de una "inmediatez", en la que ya a través de las sensaciones nos abrimos a la realidad. Frente al "pecado original del moderno subjetivismo"[43], para Ortega, las sensaciones no son meros estados subjetivos.

Lo decisivo de esta transformación es el tránsito desde la *conciencia* y el *sentido* a la *realidad*; en suma, la superación del idealismo.

> "Parte el filósofo a la busca de una realidad primaria", "una instancia frente a toda posición subjetiva". "Esta instancia tendrá que consistir en algo que él no pone, sino que [...] le viene *impuesto*" (VIII, 48 y ss.).

En vez de la conciencia y la reflexión, lo más radical es la realidad de la experiencia. Por consiguiente, "la descripción del fenómeno «conciencia» se resuelve en descripción del fenómeno «vida real humana»", porque *"no hay*

---

[40] IP, 85.
[41] IP, 124 y 129.
[42] José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?* (en adelante, QC). Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1984, pp. 14 y 51.
[43] IP, 158.

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

conciencia como forma *primaria* de relación", sino el "vivir humano", la experiencia de la vida, el vivir sin reducción, las vivencias irreductibles. No la conciencia, sino la vida, la realidad vivida (que se expresa en la famosa frase: "yo soy yo y mi circunstancia"), es la fuente de toda ulterior reflexión: "todos los problemas metafísicos tienen sus raíces en el estudio de la vida, en la razón vital"[44].

La vida como realidad radical es el dato y fenómeno primordial, "el punto de vista absoluto"[45], el de la *realidad como ejecutividad*, desde donde Ortega aporta una muy fina crítica del "ser para sí" del idealismo[46], ya que la ejecutividad (la realidad vivida) es *un punto de vista*, distinto del de la objetivación[47].

> La distinción más fundamental que cabe hacer es la del ser objetivo y el ser ejecutivo (QC, 51).

Es así como, a mi juicio, Ortega aporta algo muy significativo al análisis hermenéutico de la experiencia, que contempla prioritariamente el carácter lingüístico e histórico de la razón experiencial. Pues, dentro del modo de pensar experiencial Ortega sigue un camino que no conduce al nihilismo, al haber sido capaz de enquiciar la razón en la realidad radical y reconducirla hacia una nueva metafísica, que ya no es meramente "ontológica", sino la propia de una nueva razón experiencial-vital.

2.3. El animal fantástico

El animal fantástico es, a mi juicio, la figura en la que se encarna la razón experiencial, de la que surgen las más diversas ficciones que han ido configurando la vida humana (la ciencia, la técnica, la moral, el derecho, etc.)[48]. Que el hombre sea para Ortega un animal fantástico no impide que lo considere, a la vez, "verdávoro"; por consiguiente, el hecho de gozar de eficacia vital en virtud del mundo de la perspectiva y de la ficción no está reñido con la apertura a la verdad[49].

En el animal fantástico se expresan los impulsos desconocidos y las fuentes creativas de la existencia dentro de la experiencia originaria de "perdimiento" que la realidad nos produce. La vida humana revela así su ilimitada capacidad para crear ficciones y hacer nuevas experiencias, llenas de posibilidades y pro-

---

[44] QC, 158.
[45] QC, 14.
[46] QC, 127 y 119.
[47] QC, 37.
[48] J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos, 1991.
[49] V, 366.

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

yectos. Pero "el enigma que es el hombre" y su carácter de "misterio" es insalvable. Razón por la cual, en esta situación vital, el hombre tiene que fingir e inventar, se ve obligado a hacer y a hacerse, a crearse a sí mismo (*facere* en la ficción como acción): "tiene que ganarse la vida" (metafísicamente hablando, según Ortega). No queda sino el *experimentum hominis* para recrear un *sí mismo personal*: no queda sino la experiencia vital.

Nietzsche está detrás de esta figura del "animal fantástico" y, por tanto, se encuentra en el trasfondo de la génesis de la razón vital. Ortega se dejó impregnar por un ambiente en el que había una preocupación por encontrar nuevos modos de acceder a la realidad viviente, pero evitando el biologismo y el irracionalismo[50], en los que a algunos les parecía incurrir Nietzsche.

La clave se hallaba en la noción de "vida", un tema indudablemente de moda en su época[51]. Pero la noción orteguiana de vida no puede entenderse en sentido biologista, ni sirve para sustentar ningún irracionalismo. Bajo una muy considerable inspiración nietzscheana, Ortega sostiene una peculiar concepción de la vida, que está muy lejos de la utilitarista y hedonista. La vida no consiste radicalmente en adaptarse al medio, sino en adaptarse el medio para vivir. Porque la vida es en principio creación, experimento creador, como en la concepción nietzscheana. De ahí el sentido "deportivo" y lúdico, es decir, esforzado y libérrimo, que encontramos en Ortega y que, por lo demás, es tan cercano al dionisiaco de Nietzsche. Una nueva concepción de la vida, que se ha ido gestando durante todo el siglo XIX, en la que se descubre la unión de ética y biología en un contexto evolucionista y tal vez sea en los círculos kantianos y también en Nietzsche, donde Ortega percibió la compatibilidad radical entre el evolucionismo y "Kant"[52].

La vida se entenderá, en un sentido activo, como voluntad de vida, de "vida esforzada", a partir de un "sí mismo" sabio y poderoso, como en Nietzsche. De esta concepción de la vida surge inmediatamente una teoría de los valores, de los valores para la vida, los "valores vitales" y no meramente "objetivos". Pues de la vida emergen valores y perspectivas, como puntos de vista para orientar la acción humana. El carácter perspectivista y valorativo del saber constituye un componente esencial del raciovitalismo: vida y razón forman una unidad de entretejimiento (razón vital y vida racional).

---

[50] Julián MARÍAS, *Ortega, circunstancia y vocación*, I. Madrid: Revista de Occidente, 1973; Javier ZAMORA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002.

[51] Ciriaco MORÓN nos recuerda que siete de los diecisiete artículos de la revista *Logos* en 1912 contenían en su título la palabra vida o la de cultura en relación con la vida (entre ellos, uno de G. Simmel y otro de H. Rickert, titulado "Valores vitales y valores culturales") (*El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá, 1968, pp. 117-118).

[52] I, 115 y 161; *vid*. C. MORÓN, ob. cit., pp. 171-172. No debe extrañar, puesto que dentro del enfoque evolucionista, en Nietzsche y Ortega, encontramos un sentido no darwiniano de vida.

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

Esta visión de la vida es la que permitirá distinguir "formas más o menos valiosas de vivir", qué sea una "vida ascendente" (al alza) o "descendente" (reactiva, a la baja). He aquí valoraciones y hasta una terminología que recuerda constantemente a Nietzsche. Y en el fondo de esta concepción se encuentra la peculiar animalidad del ser humano, al que tanto Nietzsche como Ortega califican de "animal fantástico"[53]. Porque la capacidad más fundamental del ser humano es para ambos pensadores la *fantasía*.

La razón nace de la fantasía, "la razón no es sino un modo, entre muchos, de funcionar la fantasía" y ésta consiste en "sensaciones liberadas"[54]. "La única actividad originariamente inteligente, el único «hacerse cargo» o «darse cuenta», es la sensación, sobre todo liberada en forma de imaginación"[55]. El hombre es "un animal que escapa a la animalidad", "representa, frente a todo darwinismo, el triunfo de un animal inadaptado" y "enfermo". Esta condición le provocó una "hiperfunción cerebral", que le llenó de "fantasías", un "mundo imaginario". Por eso "el hombre es el animal fantástico"; "nació de la fantasía"; y "lo que llamamos razón no es sino fantasía puesta en forma. ¿Hay en el mundo nada más fantástico que lo más racional? ¿Hay nada más fantástico que el punto matemático y la línea infinita y, en general, toda la matemática y toda la física? ¿Hay fantasía más fantástica que eso que llamamos «justicia» y eso otro que llamamos «felicidad»?"[56]. He aquí la génesis experiencial y fantástica de los conceptos matemáticos, físicos y éticos (tan básicos como, por ejemplo, los de justicia y felicidad).

De entre los muchos lugares de la obra de Ortega, en que puede apreciarse este peculiar raciovitalismo perspectivista y propulsor de los valores de la vida, en estrecha relación con Nietzsche, destaca *El tema de nuestro tiempo*[57]. Aquí se percibe el impulso que va desde *El nacimiento de la tragedia* hasta *El crepúsculo de los ídolos*, un impulso dirigido a que la cultura sea vital, a que la razón se supedite a la vida. De modo que, a mi juicio, las bases para la transformación hermenéutica de la razón y su relación con la razón vital se encuentran ya en la vinculación de Ortega con Nietzsche[58].

---

[53] *Vid*. J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos, 1991.

[54] VIII, 160-161.

[55] VIII, 162.

[56] IX, 189-190.

[57] Vid. G. SOBEJANO, *Nietzsche en España*. Madrid: Gredos, 1967; N. R. ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979.

[58] Vid. A. REGALADO, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza, 1990; J. CONILL, "La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: la postmodernidad metafísica", en *Ortega y la fenomenología*. Madrid: UNED, 1992, pp. 297-312; para la relación Nietzsche-Ortega referida a la vertiente práctica *vid*. J. CONILL, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 1997, parte III; y "Nietzsche y Ortega", *Estudios de Nietzsche*, 1 (2001), pp. 49-60.

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

3. Ética metafísica

3.1. Realidad moral

La metafísica orteguiana "no es ontológica", como ya percibió con claridad Aranguren, sino metafísica de la vida humana, porque lo primario y primordial es la vida, nuestra vida, de tal modo que la vida es la realidad radical.

A la vida humana como realidad radical le es propia intrínsecamente una dimensión moral; la moral pertenece a la vida humana, de manera que la vida moral está enraizada en la realidad humana. Este nivel fundamental de lo moral es al que desde Aranguren –siguiendo a Zubiri[59]– se ha denominado "moral como estructura", dado que con él se expresa que el ser humano es constitutivamente moral, que lo moral forma parte de la estructura fundamental de la realidad humana. Este es el sentido más básico del famoso texto de Ortega[60], en el que se advierte de un peligro, que todavía no se ha eludido del todo en la vida social, consistente en creer que lo moral es un mero "ornamento", una guinda, una pose, incluso un lujo al que se puede recurrir o del que se puede prescindir a conveniencia. En cambio, Ortega defiende que lo moral está anclado en la realidad y cualquier otro uso confundente del término "moral" le produce una especial irritación. De ahí que la ética orteguiana sea de raíz metafísica, porque entiende que lo moral sólo tiene verdadero sentido si forma parte de la realidad de la vida humana.

Al ser humano le es propio el presunto lujo de la moral. No en vano es el hombre un animal lujoso en este y en otros menesteres de la vida. No se conforma con lo puramente "natural" o dado por la naturaleza. Le va el enredarse consigo mismo y con sus propios productos, en la raíz, con su propio hacer, porque la vida es el último *factum*, pero un *factum* peculiar, que consiste en un *faciendum*: al hombre le es dada la vida, pero no hecha sino que tiene necesariamente que hacérsela, por eso la vida es "quehacer" y, en gran medida, "quehacerse" a sí mismo.

Aranguren planteó ya muy adecuadamente una serie de problemas metafísicos en relación con la ética orteguiana: 1) el carácter metafísico y no meramente biologista de la noción orteguiana de vida; 2) la necesidad de articular naturaleza e historia, es decir, de armonizar lo natural y lo extranatural, a pesar de ciertas expresiones exageradas de Ortega con respecto a la preeminen-

---

[59] José Luis L. ARANGUREN, *Ética*. Madrid: Revista de Occidente, 1958 (en *Obras completas*. Madrid: Trotta, 1994); Xavier ZUBIRI, *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986; Javier SAN MARTÍN, "La ética de Ortega: nuevas perspectivas", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), pp. 151-158.

[60] IV, 72.

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

cia de la historia sobre la naturaleza en el ser humano[61]; 3) la estructuración metafísica del vivir humano a través de la famosísima fórmula "yo soy yo y mi circunstancia"[62], que no es tan fácil de comprender en su espesura y complejidad, como parece a primera vista.

3.2. Ni vitalista ni culturalista

El descubrimiento orteguiano del valor de lo vital, debido principalmente a su oposición al racionalismo y al idealismo desvitalizado, no hizo que su ética fuera meramente "vitalista" (como ya señaló muy acertadamente Aranguren); pero Ortega tampoco cayó en brazos del culturalismo. Su gran innovación fue la del llamado "raciovitalismo". Lo que hizo Ortega fue –como Nietzsche– aprovechar la fuerza de las metáforas vitalistas dentro de un horizonte filosófico más abarcante (raciovitalista), de tal modo que proyectó una ética, ni vitalista ni culturalista, pero sí revitalizadora.

Además de no confundirse ni con una ética biologista (vitalista sin más) ni tampoco con una culturalista, en relación con las teorías éticas más preponderantes en su tiempo y todavía en gran medida en el nuestro, hay que recordar que la ética de Ortega se enfrenta a los utilitarismos y a los neokantismos. Por un lado, había que combatir a los enemigos del ideal moral, que –a su juicio– son las "moralidades perversas" ("lo son todas las utilitarias"); y, por otro, había que superar la "magia del «debe ser»" en el idealismo. A tal efecto creyó haber encontrado un fundamento metafísico capaz de darle una configuración propia a su nuevo proyecto de ética. Como ya nos hemos referido al fundamento metafísico, conviene ahora dar algunos trazos de esa innovadora ética metafísica.

En primer lugar, Ortega ha de resolver bien la relación entre los ideales morales y las fuerzas vitales, la herencia kantiana y la nietzscheana, y además ha de resolverla en un nuevo escenario que ya no puede ser el de la fenomenología; porque no le resultó aceptable el enfoque husserliano, tampoco la salida heideggeriana, pero ni siquiera era suficiente la –por él– tan apreciada aportación de Max Scheler con su ética de los valores[63].

Amén de los inconvenientes intrínsecos de la teoría de los valores como tal, a los que aludiremos más tarde, siempre me ha llamado la atención el comentario de Zubiri sobre la insuficiencia de fondo que Ortega encontraba en las

[61] VI, 41.
[62] I, 322.
[63] Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, "Ortega y Gasset y la filosofía de los valores", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), pp. 159-170.

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

posiciones de Husserl y Scheler. Como sabemos, Ortega tenía el propósito de encontrar una salida al fracaso de la modernidad filosófica y a la crisis vital/cultural que percibía; pero quiso contribuir a superarlos contando con una nueva filosofía de alcance metafísico (que no fuera el idealismo moderno y sin recaer en el realismo antiguo). Debido a esta pretensión de radicalidad metafísica, ni Scheler ni Husserl le satisficieron, precisamente porque no eran –¿suficientemente?– metafísicos: "Hace años, paseando por la carretera de Zumaya –cuenta Zubiri en 1936–, me decía Ortega: «Lástima de Scheler; no es un metafísico; pasea filosóficamente, eso sí, su retina sobre las cosas; pero nada más». Por parecida razón jamás le satisfizo como posición última la fenomenología de Husserl"[64].

Ortega creyó encontrar otra vía de acceso a la realidad radical –fundamental–, la de la vida, que se expresaba a través de perspectivas y sentidos morales (como en Nietzsche). Vivir es abrir perspectivas y valorar para orientarse en el mundo; en el "vivir deliberadamente para la vida" el ser humano ha de proyectar y proyectarse mediante un "proyecto" o "programa vital". Es éste el nuevo campo de la libertad humana, donde se juega su "destino" (una vez más como en Nietzsche) y su "vocación".

Pero las exigencias de la vida no ciegan ni obnubilan las exigencias ultravitales (transvitales, extravitales), ese otro tipo de imperativos, como el de la justicia, que tienen una "consistencia transvital"[65]. Así, por ejemplo, Ortega destaca los dos aspectos de la justicia, que cabría denominar el genético-funcional (biológico) y el ultravital (espiritual): 1) por un lado, es una "capacidad de sentir, de pensar la justicia y de preferir lo justo", "una facultad de que el organismo está dotado para subvenir a su propia e interna conveniencia"; no es algo pernicioso que vaya contra la vida, sino que "nace" como "conveniencia vital y subjetiva"; 2) pero, a su vez, la justicia "adquiere un valor independiente": "lo justo debe ser cumplido aunque no le convenga a la vida", porque la justicia llega a valer por sí misma, tiene un "valor por sí". Ese valor de la justicia que nos hace preferirla por encima de la vida inferior (en su sentido genético-funcional) es una cualidad peculiar por la que tiene "un sentido, un valor propio" y a la que Ortega califica también de "espiritual". Pero esta dimensión vital superior no puede prescindir de la otra, de lo contrario inmediatamente amenaza el peligro de caer en un espiritualismo o culturalismo desvitalizados, que se separan de la *realidad* de la vida y vuelven a cometer el error del racionalismo[66].

---

[64] Xavier ZUBIRI, *El Sol*, 8 de marzo de 1936.

[65] III, 167.

[66] "Corta las amarras con el sustantivo «vida» *sensu stricto*, olvidando que el adjetivo no es más que una especificación del sustantivo y que sin éste no hay aquél. Tal es el error fundamental del racionalismo en todas sus formas" (III, 168).

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

Pues no debemos olvidar que, según Ortega, "el *fenómeno vital humano* tiene dos caras –la biológica y la espiritual–", que actúan como "dos poderes"[67]. No se trata de rebasar el orden vital biológico e instalarse en otro nivel separado y, por tanto, "objetivo", como si el anterior fuera meramente subjetivo, pues entonces habríamos perdido el anclaje en la realidad, habríamos cortado amarras con la realidad. Lo decisivo en el enfoque orteguiano no es, a mi juicio, la "objetividad" de los valores, sino su pleno valor vital, su vitalidad, que es por la que tocamos fondo en la realidad radical. "No hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad". Por tanto, es insuficiente plantear en Ortega la "objetividad" de los valores; hay que rebasar el orden de la objetividad y acceder al de la realidad radical, de la que forma parte la vitalidad. La vitalidad y vigor de los valores son ingredientes de la *experiencia* de los valores, de la razón experiencial vital en la que opera una especie de *axiocracia*.

Los presuntos ideales morales defendidos oficialmente, cuando carecen de arraigo vital, cuando resultan incompatibles con la vitalidad, no interesan realmente y, por tanto, no incitan las energías vitales, acaban en la hipocresía social, en la mentira pública. Por eso da la sensación de que fracasa la cultura (¡un error de perspectiva culturalista!), cuando –si miramos bien lo que nos pasa– nos percataremos de que el fracaso proviene de un estrato más profundo: lo que ha fracasado es la vitalidad, que nace del fondo viviente del sujeto, de una "subjetividad" vital. Porque Ortega quiere ciertamente superar el subjetivismo, pero sin negar el sujeto y lo personal[68], sin prescindir del sujeto vital, más bien al contrario, en virtud del poder vital del sujeto. Por eso acaba reclamando: ¡contra cultura [oficial = verborrea ineficaz], vitalidad![69].

3.3. El imperativo de la realidad vital

De ahí, de la realidad radical, de la vida en sentido pleno (¡sin reducciones!), es de donde surgen las diversas perspectivas morales. Por eso, la ética de Ortega no puede ser meramente formal, en el sentido de carente de contenido, a no ser que se hablara de "formal-vital", en cuanto se basa primordialmente en la forma de la vida. Pero aún así, Ortega da un paso más y, aunque no haya desarrollado un tratado de ética completo, en su proyecto de ética introduce también la dimensión del contenido de la vida moral, de la realidad vital-moral: las perspectivas morales, el sentido vital, la vocación, la misión, el destino, la autenticidad, las virtudes, los fines, las aspiraciones, la ilusión y la felicidad. Es

[67] III, 169.
[68] I, 419 y ss.
[69] III, 169-173.

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

más, la configuración última de su ética es –como bien indicó ya Aranguren– una "ética de la perfección".

Es, a juicio de Ortega, una "realidad innegable" lo que expresaba la fórmula de Nietzsche sobre las diferentes perspectivas morales, que llenan de contenido la vida humana. Se trate de "moral de los señores" y "moral de los esclavos", o bien de "almas grandes" (magnánimos) y "almas chicas" (pusilánimes), la distinción entre *modos de vida* es esencial para la ética orteguiana, igual que para la nietzscheana[70]. No puede ser más actual la necesidad de reflexionar sobre este asunto, por mucho que se lo quiera soslayar, o bien dar por sentado sin ninguna reflexión explícita. ¿Cuál es el tipo de vida que *quiero-puedo* llevar adelante? ¿Cuál es mi virtud fundamental? ¿Qué me ilusiona realmente en la vida?[71]

En la vida moral no basta "la mera corrección", que viene a ser "el mínimo exigible", sino que hace falta plantearse lo que no nos exige nadie desde fuera, porque no tendría ningún sentido, sino que sólo puede provenir del fondo de cada uno de nosotros, de la libertad radical, y que consiste en el ideal de perfección de cada cual. En muchas ocasiones, este nivel puede que ya ni se plantee, puede estar incluso cuasi-cegado en nuestras sociedades, cuando por lo general la gente se contenta con una moral para el tráfico social. Pero, según Ortega, además del orden de las *exigencias*, hay otro aspecto de la vida moral que es el de las *aspiraciones*, que tiene que ver con la "perfección moral"[72], en el que cada cual tiene que dar de sí lo que quiera-pueda. La ética de Ortega da cuenta también así de los dos órdenes de la vida moral, el de los mínimos y el de los máximos morales[73].

Por eso el contenido más importante de la ética orteguiana, igual que de la nietzscheana, es el imperativo de Píndaro con respecto a la realidad vital: "llega a ser el que eres"[74]. Aunque a más de uno le pueda resultar curioso, se trata de un imperativo o "ley individual"[75], porque la perfección sólo puede ser de cada cual. Y, por otra parte, tiene rango metafísico, en cuanto que arraiga en

---

[70] Jesús CONILL, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 1997, parte III.

[71] Julián MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*. Madrid: Alianza, 1984; Adela CORTINA, "Proyectar lo mejor desde la ilusión", en Helio CARPINTERO (ed.), *Un siglo de España*. Madrid: Alianza, 2002, pp. 87-92.

[72] II, 358-359.

[73] Adela CORTINA, *Ética mínima*. Madrid: Tecnos, 1986; *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*. Madrid: Taurus, 1998, cap. VII; *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Trotta, 2001, cap. 9.

[74] II, 38; III, 102, etc.

[75] Georg SIMMEL, *Das individuelle Gesetz*. Frankfurt a. M.: 1986. Todavía recuerdo las sugerentes conversaciones con Mª. Luisa P. Cavana sobre la relación entre Simmel y Ortega, cuando hace ya años acudíamos al Coloquio de Josef Simon en la Universidad de Bonn.

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

la realidad concreta de cada cual, ya que el imperativo forma parte de la propia realidad vital. Es éste precisamente un momento apropiado para comprender el arraigo del deber moral en la realidad y, por consiguiente, para poner de relieve otro aspecto de la ética metafísica orteguiana.

"Sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es*"[76]. En este enfoque lo que se quiere dejar claro es que el ideal no puede suplantar la "contextura real", sino que ha de promover e impulsar el dinamismo perfeccionador de la propia realidad. Por eso, lo primordial es el análisis de las condiciones ineludibles de la realidad que debe perfeccionarse. Esta actitud requiere una "devota observación" de cada realidad, supongo que entendida tanto en el sentido de examinar atentamente sus condiciones reales como en el sentido de llevarlas a su pleno cumplimiento, a la realización de su perfectibilidad. Más allá de lo que Ortega denomina "éticas mágicas", la única ética aceptable es la expresada en la frase de Píndaro antes citada ("llega a ser el que eres"), la *ética de la plenitud vital*. Por eso es tan importante "saber mirar la realidad" en su imperfecta (defectuosa) facticidad, pero facticidad al fin y al cabo, para llevarla a su perfección real, introduciendo un dinamismo moral perfeccionador.

Pero, claro, para eso se ha de creer en que es posible mejorar al ser humano, que el hombre es realmente capaz de mejorarse, que la calidad de la vida humana no está agotada, como ya pensaron Kant y Nietzsche. Asimismo, según Ortega, merced a su poder idealizador, el hombre puede abrirse a tipos superiores de vida, puede inyectar el ideal en la carne –en el espesor y complejidad– de la vida (¡la idea se hace carne!), convertir sueños en realidades, porque estamos hechos en parte de "la misma urdimbre" de los sueños y, por eso, podemos anticipar realmente perspectivas de perfección. La vida humana, como sabemos, no es meramente un conjunto de actos biológicos, sino que incorporando ese mismo nivel vital es un hecho metafísico con virtualidades creadoras.

Tal vez debido a ese afán por dar cuerpo real a los ideales y no confundirlos con los meros objetos del deseo, Ortega habla no sólo de ideales sino también de "arquetipos"[77], en el sentido de que éstos representan la "estructura esencial" de la realidad y en ese sentido los ideales se refieren igualmente a la realidad misma en lo que tiene de profunda, esencial y perfectible.

3.4. El poder de la vida

Uno de los aspectos más importantes de la ética orteguiana es, a mi juicio, la peculiar simbiosis que logra entre la inspiración kantiana y la nietzscheana, en

[76] III, 101.
[77] III, 603.

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

un nuevo espacio filosófico que no es ya el de la fenomenología, sino que en todo caso se asemeja más a un horizonte hermenéutico, caracterizado por una razón experiencial-vital, que requiere una metafísica, a diferencia de otras hermenéuticas actuales, a las que parece que la realidad les esté vedada. En esa línea kantiana y nietzscheana[78], Ortega considera que el problema fundamental que está en juego en la Ética es el de la realidad del ser humano. Y, como en el caso de Nietzsche, la búsqueda de una "nueva definición del hombre" lleva consigo afanarse por "una nueva moral", por una perspectiva moral "superior" que determine lo bueno y lo malo, más allá de la norma moral vigente. La nueva perspectiva propone una noción cualitativa –no meramente cuantitativa– de "humanidad"; pues sólo así puede considerarse que tiene "valor absoluto". ¿Por qué, si no, un mero individuo biológico ha de tener valor absoluto? Sólo en virtud de esa noción cualitativa de lo que sea la "verdadera humanidad" se puede lograr otorgar a lo humano grados de intensidad. No es la individualidad cuantitativa, sino la cualidad de la "subjetividad" la que vale, las virtudes creativas que permitan un vivir que sea *más vivir*, pues "la vida es el nombre que damos a una serie de cualidades progresivas, al instinto de crecimiento, de perduración, de capitalización de fuerzas, de poder"[79]. Ése es el principio de una nueva "moral", el del *poder de la vida*, el que permite la mayor expansión de sus "fuerzas afirmativas", a fin de "vivir más intensamente", conforme al "instinto para los altos fines de la humanidad". Aprovechando la terminología nietzscheana, ése es el ideal del *Übermensch*, que Ortega traduce como "Sobrehombre".

Pero no habrá mejoramiento del hombre, si no se ejercita la capacidad de admirar lo mejor y de entusiasmarse con lo óptimo, si no funciona la ejemplaridad, el influjo, la atracción o la *cracia* de lo mejor, incluso en el orden de los valores, es decir, si, por tanto –superando la "objetividad" de los valores– no opera una especie de *axiocracia* vital, de poder o vigor de los valores, con la que hay que vincular asimismo el sentido orteguiano de la *aristocracia*[80]. La *cracia* originaria es la que puede generar un modo de vida admirable y estimulante, la que puede hacer sentir que vale la pena vivir de un modo determinado y que haga ilusión llevar adelante un proyecto de vida personal y cultivar ese modo de vivir. Sin esta capacidad básica no habría progresividad vital, ni se sentiría que hay modos más atractivos ("ejemplares", dice Ortega) de vivir. Así, por

[78] Jesús CONILL, *El poder de la mentira*. Madrid: Tecnos, 1997.

[79] I, 94.

[80] Jesús CONILL, "La tradición del republicanismo aristocrático", en J. CONILL y D. CROCKER (eds.), *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*. Granada: Comares, 2003, pp. 57-72; Ángel PERIS, "El liberalismo de Ortega más allá del individualismo", *Revista de Estudios Orteguianos*, 6 (2003), pp. 169-198.

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

ejemplo, cuando se pervierte el sentido para admirar lo mejor, emerge la *aristofobia* u odio a los mejores. Y lo mismo ocurre con el resto de las valoraciones.

Este tipo de ética anima a recuperar "la fe en el hombre", lo que tanto se necesita en un mundo como el actual, en que ya no suele creerse en la capacidad de transformación del hombre. Pues parece una creencia generalizada que el hombre es así y siempre será así, que no cabe esperar ya ningún cambio cualitativo de mejora, porque "no hay más cera que la que arde" (como suele decirse).

En cambio, frente a la perversión utilitaria de la moral, la ética orteguiana mantiene el sentido del "ideal ético", eso sí, adecuadamente entendido, porque ahora el ideal está arraigado en la realidad, como hemos podido observar reiteradamente, y por eso es una ética metafísica, cuyo criterio de bondad moral consiste en que "sólo nos parece moral un ánimo que antes de cada nueva acción trata de renovar el contacto inmediato con el valor ético en persona"[81].

Ahora podemos entender algo mejor el sentido de esta frase. Lo primordialmente moral es el "ánimo", no la forma de una razón pura; un ánimo que es capaz de sentir el vigor –la vitalidad– de los valores, por contacto directo. Pues el "carácter de bondad" de los actos proviene de "la intuición viva y siempre como nueva de lo perfecto"; de ahí es de donde surge un "deber primario", el de estar "dispuestos constantemente a la reforma, corrección y aumento del ideal ético", que es el de la perfección de la propia realidad (conforme a la estructura que expresa la metáfora aristotélica del arquero).

Esta actitud es la que ha de recoger la nueva ética, a la que Ortega caracteriza de "abierta" y cuyo principio dinámico es experiencial: "un principio que mueva a la ampliación y enriquecimiento de la experiencia moral"[82]. En esta *ética abierta* en virtud de la experiencia, el bien moral no es algo dado y acabado de una vez por todas, sino un campo abierto a la "exploración", a la fecunda creación vital. Por esta su apertura a la experiencia la nueva moral integra desde un principio el afán por lograr la máxima "comprensión" posible.

La filosofía es una invitación a la experiencia en profundidad, a pensar desde y para la experiencia vital. Lo mismo en la filosofía moral. Aquí emerge todavía con más claridad el valor de la "vida individual", que no debe confundirse con el "individualismo" como doctrina socio-política[83]. Sólo desde ese fondo se puede lograr la "experiencia de lo profundo", evaluar –saborear[84]– los valores

---

[81] I, 315.

[82] I, 316.

[83] Ángel PERIS, "El liberalismo de Ortega más allá del individualismo", *Revista de Estudios Orteguianos*, 6 (2003), pp. 169-198.

[84] Ya hemos aludido al sentido que da Ortega a los *sabores* de la vida (VIII, 293 y ss.). *Vid*. asimismo Adela CORTINA, *El mundo de los valores*. Bogotá: El Búho, 1996; "El catador de valores", en *Educación en valores y responsabilidad cívica*. Bogotá: El Búho, 2002.

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

y aspirar a la perfección vital. Por ejemplo, Ortega cree que se aplaude la mediocridad, porque no se tiene la experiencia de lo profundo; es una cuestión de "experiencia", de la capacidad de sentir, de intuir, de un sentimiento vital, de un contacto primordial-vital con el valor –vigor, sabor[85]– de los valores, por el que cada uno se adscribe a un tipo u otro de vida.

3.5. El sujeto poético de la vida moral

Es el individuo el que, por un acto creador, es capaz de extraer el *logos* de la vida y de la circunstancia; este logos de la circum-stancia [*circum-instancia*][86], que nos urge –nos insta– y remueve desde los estratos más viscerales, es el sentido de lo que nos rodea, la razón vital operante en la estructura real que expresa la fórmula orteguiana "yo-circunstancia". En este logos de la razón vital pueden encontrarse las bases de la vitalidad, porque es un tipo de razón –de *logos*– en que no se prescinde de los "poderes oscuros", de los bajos fondos, de "lo infrahumano" que perdura en la vida humana[87].

El "mapa moral" que traza la razón vital revela la integración originaria que puede haber en la realidad radical del vivir humano entre dos poderes, el de la espontaneidad vital y el de la reflexión, entre la confusión y el afán de claridad, entre la impresión y el concepto. La misión de la ética es también la de esclarecer esa estructura de la realidad vital-moral, contando con aquellos puntos de vista y principios que más contribuyen a comprenderla desde su raíz y a resolver los problemas de la vida.

Pero, como ya hemos comentado antes, la realidad moral no está dada de una vez por todas, sino que requiere "experiencia" y "exploración"; de manera que, como también hemos ido viendo, la razón vital en su versión ética también ha de tener carácter experiencial. Esta apertura experiencial de la ética tiene una peculiar vía de innovación moral, a la que Ortega prestó especial atención desde los comienzos de su obra en *Meditaciones del Quijote*. Me refiero en concreto a "lo poético de la realidad" y a la figura del "héroe", que cabría insertar asimismo bajo el paradójico epígrafe de lo real "irreal". Es éste un tema que dejo para otra ocasión, ya que requiere un tratamiento más detenido del que ahora se le puede dedicar en el tramo final del presente artículo[88]. Pero quisiera al

---

[85] El "sabor" es una forma típicamente orteguiana de expresar la actitud radical ante la vida (V, 603-604).

[86] Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega*, ob. cit., pp. 142 y ss.

[87] I, 320 y ss.

[88] A este tema, "Realidad virtual e irrealidad", dediqué mi intervención en el Congreso de la Sociedad Española de Fenomenología, celebrado en Albarracín en septiembre de 2002.

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

menos insistir en la relevancia del mismo en la filosofía orteguiana y en la de algunos de sus discípulos (como Zambrano, Zubiri, Marías y Laín)[89], así como aludir al tema del sujeto poético, en la medida en que sirve para acabar de caracterizar la ética orteguiana.

El "héroe", según Ortega, es aquél que quiere ser él mismo, aquél que quiere llevar a cumplimiento el supremo imperativo de la ética, el lema de Píndaro "llega a ser el que eres", aquél que por un acto real de su voluntad quiere poner en marcha el proceso que conduce a la propia perfección de su realidad vital. Ahora bien, esta figura moral del que quiere llegar a ser él mismo no es la del que se conforma y se contenta con la facticidad dada, sino la de quien quiere reformarla, haciendo frente a lo habitual y venciendo el peso de la costumbre. ¿Cómo? Abriendo la posibilidad de un modo de vivir diferente a lo que viene dado por la facticidad habitual, inventando el camino que pueda llevar a la perfección de sí mismo. Esta realización de una vida más plena depende de la fuerza del querer, de la "querencia" real del que es capaz de vivir conforme a lo que Ortega denomina "originalidad «práctica»", porque sólo así es posible que surjan realmente auténticas novedades vitales, que serán el fruto de lo realmente "querido". Pues, aunque Ortega lo califique de "irreal", no por eso lo sitúa fuera de la realidad. En virtud de la voluntad y la originalidad práctica se puede unir realidad e idealidad, porque el querer creador es capaz de ensanchar el ámbito de la realidad vital.

"Todos llevamos dentro como el muñón de un héroe"[90], cada cual está capacitado para querer ser él mismo y vivir en tensión sostenida a través de un proceso perfeccionador. Por la capacidad de anticipar y "a través de la ficción, avanza la realidad". "Lo vital" en el sentido orteguiano está, pues, repleto de un potencial esperanzador, porque es capaz de crear nuevos –mejores– modos de vida humana. Frente al positivismo de cualquier especie, cuya miopía le incapacita para descubrir "lo poético de la realidad", Ortega resalta la libertad y la originalidad insitas en el dinamismo vital humano. *Vivir no es meramente adaptarse*. La vida humana no queda reducida al conjunto de los resultados de la mera capacidad de adaptación; no está hecha exclusivamente de renuncia y sumisión. Porque el hombre no está sometido al medio en que se encuentra, sino que es un sujeto "poético", que es capaz de anticipar, querer y crear, y por eso mismo su vida puede ser trágica, porque esa libertad se juega en el orden del "destino" (como en Nietzsche).

---

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

[90] I, 394.

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

Creo que la ética de Ortega aporta, pues, un sentido poético (y, en cierto modo, trágico), por el que se reconoce el peso de lo irreal en la vida humana y por el que, si bien no se vislumbra ninguna nueva aurora (como soñaba Ortega), sí pueden despertarse algunas adormecidas energías vitales para empezar a salir de la "crisis" que estamos sintiendo –y muchos sufriendo– en la actual cultura dominante. ●

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

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

La razón histórica: Ortega y Gasset y Jorge Basadre

Luis Arista Montoya
ORCID: 0000-0002-3830-5083

Resumen

Jorge Basadre Grohman –considerado en Perú como el historiador de la Época de la República, y desde nuestro punto de vista como filósofo de la historia– vivió en España (Sevilla, Madrid, Barcelona) entre fines de 1932 y fines de 1935. En este período, la influencia intelectual de José Ortega y Gasset fue decisiva, por lo que se supone (hipótesis de trabajo) que siendo Basadre un lector atento, debió conocer y asimilar la teoría de la Historia de Ortega, por lo que podemos ver dicha influencia en las posteriores obras de Basadre.

Palabras clave

Basadre, Ortega y Gasset, razón histórica, ser nacional, proyecto, posibilidad, el tiempo en la historia, país invertebrado

Abstract

Jorge Basadre Grohman –who is considered in Perú as the historian of the Republic time, and also in our point of view is considered as a history philosopher– lived in Spain (Sevilla, Madrid, Barcelona) at the final months of 1932 and 1935. In this period of time, in this country the intellectual influence of José Ortega y Gasset have been decisive, that's why we think (and this is our work hypothesis) given that Basadre used to be an attentive reader, he must knew and assimilated Ortega's history theory, and that's why we can see this influence in Basadre's later works.

Keywords

Basadre, Ortega y Gasset, historical reason, national been, project, possibility, the time in the History, invertebrate country

Este año en el Perú se conmemora el Centenario del Nacimiento del más importante historiador peruano, Don Jorge Basadre Grohman (1903-2003), cuya obra trascendió los linderos nacionales para abarcar, incluso, el estudio de la región de los países andinos de Hispanoamérica.

Sus investigaciones historiográficas y de meditación van desde su juvenil libro *El Alma de Tacna* (1926) hasta su obra póstuma *Sultanismo, Corrupción y Dependencia en el Perú Republicano* (1981), pasando, claro está, por obras centrales tales como: *La Multitud, la Ciudad y el Campo en la Historia del Perú* (1929), *La Iniciación de la República* (1929), *Perú: Problema y Posibilidad* (1931), *Las Fuentes de la Historia del Derecho* (1935), *Historia del Derecho Peruano* (1937), y *Literatura Inca* (1938).

En un segundo y decisivo momento publica su monumental y nuclear obra *Historia de la República del Perú* (1939, en 16 tomos, y 8 ediciones), *La Promesa de*

Cómo citar este artículo:
Arista Montoya, L. (2003). La razón histórica: Ortega y Gasset y Jorge Basadre. *Revista de Estudios Orteguianos*, (7), 119-138.
https://doi.org/10.63487/reo.711

Revista de Estudios Orteguianos
Nº 7. 2003
noviembre-abril

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

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

la Vida Peruana (1943), *El Conde de Lemos y su Tiempo* (1945, un estudio sobre las relaciones políticas de España con el Perú a fines del silo XVII), *Meditaciones sobre el Destino Histórico del Perú* (1947), *Chile, Perú y Bolivia Independientes* (1948), *Infancia en Tacna* (1959), *En la Biblioteca Nacional, ante el problema de la Elites* (1968), *Introducción a las Bases Documentales para la Historia de la República del Perú* (1971), *El Azar en la Historia y sus Límites*(1973), *La Vida y la Historia*(1975, sus memorias), *Apertura* (1978, textos sobre temas de historia, educación, cultura y política, escritos entre 1924-1977), y *Elecciones y Centralismo en el Perú* (marzo de 1980, tres meses antes de su muerte).

Estas obras signan la trayectoria intelectual de Jorge Basadre, reconocido como el más preclaro historiador de la época republicana del Perú, cuyas investigaciones abarcan desde 1821 con la Emancipación e Independencia política del Perú respecto del Imperio Español, hasta la segunda mitad del Siglo XX.

Conocí al maestro un 31 de octubre de 1976 en el local de la Federación de Periodistas del Perú, cuando esa fecha, "día de la canción criolla peruana", impartiera una conferencia sobre el "Surgimiento del Cancionero Popular Anónimo en la Emancipación. Origen de los primeros valores". Desde entonces me expresó su amistad y orientación. Es cuando me asesoró en mi investigación sobre la influencia del la filosofía de Ortega y Gasset en el pensamiento peruano. Pues, don Jorge, recalquemos, como filósofo fue miembro fundador de la Sociedad Peruana de Filosofía. Este mi trabajo se publica luego en 1988 como parte de uno mayor bajo el título *José Ortega y Gasset: Pensador de la Crisis*. De tal manera que lo frecuenté hasta noviembre de 1979. Al año siguiente, el 29 de junio falleció el maestro.

Para un mejor homenaje, no basta sólo loarlo. Hay que leerlo. Para eso hace falta que la inmensa mayoría de la población peruana tenga el derecho y la oportunidad de acceder a sus obras: situación que está pendiente aún. (¿Hasta cuándo?). El reconocimiento por parte del Perú ilustrado y oficial tiene que metamorfosearse, ahora, en conocimiento de su obra a favor de *todos*. Bajo ese motivo es que presento este ensayo de interpretación y acceso al centro de su pensar. ¿Existe o no una base filosófica que da sustento a la obra historiográfica de Jorge Basadre?, ¿puede ser considerado como un filósofo de la historia peruana e hispanoamericana? Nuestra respuesta es sí. Explicar su configuración –sobre todo a partir de sus aproximaciones y afinidades con ciertos filósofos europeos–, especialmente con la filosofía de Ortega y Gasset es el objetivo de este artículo[1].

[1] Este artículo fue primero una ponencia presentada en homenaje a Jorge Basadre, conmemorando el Centenario de su nacimiento, en la Universidad Ricardo Palma, de Lima (Perú), el 5 de febrero del 2003.

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

Su labor como historiador reposa en una clara conciencia filosófica que se estructura desde su experiencia intelectual en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima: es el parco y tenazmente riguroso filósofo Pedro S. Zulen (1889-1925) –a quien conoce por el año 1919, según lo recuerda en sus memorias– con sus trabajos sobre Henri Bergson (*La Filosofía de lo inexpresable*, 1920; *Del neohegelianismo al neorealismo*, 1924; *La Modernidad de Kant*, 1924) quien le señala la ruta hacia la filosofía francesa y alemana respectivamente, llegando a considerarlo "mi maestro". Además, Zulen es quien le acerca a dos realidades problemáticas: al problema indígena, y al de la organización moderna de las bibliotecas públicas. Zulen trabajó arduamente en la campaña de los indios que hacía la Asociación Pro-indígena en la región sur-andina del Perú. *El Deber Pro-indígena* fue el periódico que entre 1912-1915 se constituyó en el "valioso adalid de los silenciosos y oprimidos allá en los Andes, objeto de indiferencia o de ironía en los altos círculos culturales de Lima". Basadre se identifica con el radicalismo de su pensamiento: "Un movimiento que partirá de las provincias –escribió Zulen–, llámese mejor revolución, fuera de toda conexión con los partidos existentes, que persiguieron como objetivo inmediato, por un lado, garantías y restricción de sus propiedades a los indígenas y, por otro lado, la autonomía local y la creación y fomento del espíritu municipal, únicos medios de combatir el centralismo y hacer efectiva la democracia; un movimiento de esta naturaleza podría determinar un cambio en la faz del país. Verdad que el movimiento anticentralista está latente no sólo en el sur del Perú sino en todas las provincias de la República; pero es sensible que a muchos de sus sostenedores se les vea adormecidos por perspectivas burocráticas: unos cuantos mendrugos de los desperdicios de festines de degeneración y vergüenza que les arrojan desde la capital". Esto es lo que Basadre llamaría después la "redención de las provincias" y la "insurgencia de los villorrios y comarcas", dos ideas centrales que se vinculan con el pensamiento sociológico de Ortega.

Por otro lado, en 1923 –después de que Zulen ha abandonado sus estudios filosóficos, y de haber adquirido conocimientos de bibliotecología en la universidad de Harvard en los E.E.U.U. entre 1920-1922– es nombrado director de la biblioteca de la Universidad de San Marcos, encargándole a Basadre la supervisión del servicio bibliotecario nocturno y labores conexas con el Boletín Bibliográfico; posteriormente llegaría Basadre a ocupar también la dirección de la biblioteca de dicha Universidad en dos oportunidades(1930 y 1931), hasta llegar a ser director nacional de la Biblioteca Nacional del Perú, después del incendio de 1943, en mérito a su prestigio y a sus estudios sobre organización de bibliotecas realizados en los E.E.U.U (1931-1932). Este afán lo vincula también al pensamiento de Ortega quien consideraba que la misión del bibliotecario era bifronte: personal y profesional (véase su *Misión del biblioteca-*

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

rio, 1935). Es más, Basadre funda en el Perú la primera Escuela de Bibliotecarios, como punto inicial para la modernización del servicio de las bibliotecas del Perú, además de crear desde el Ministerio de Educación una red nacional de bibliotecas escolares y municipales, que bien merecen, ahora, ser repotenciadas. Esta amplia experiencia le permitió, en lo personal, estar (o casi) al día con las últimas publicaciones, situación que abona su trabajo actualizado.

Experiencia europea

Una segunda etapa decisiva es su experiencia europea (entre 1932-1935), en donde toma contacto con las obras de filósofos claves: en Alemania con las de Guillermo Dilthey, Heidegger, Karl Jaspers, Nietzsche, Karl Marx, Hegel y otros; en Francia con las obras de Bergson, Camus, Sartre y otros; y en España, especialmente con la filosofía racio-vitalista de José Ortega y Gasset.

Todo este bagaje filosófico le permite pensar –en términos de cuestionamiento filosófico– sobre el sentido de sus investigaciones historiográficas. Esta preocupación acompañó paralelamente a su trabajo de historiador. No fue apriori ni aposteriori. En *La Vida y la Historia* (sus memorias, 1981; pp. 633-635), cuando recuerda su trabajo de "obrero historiográfico" en el Archivo de Indias de Sevilla en 1934, señala una fuerte autocrítica epistemológica, con el fin de superar la datería historiográfica, trascender la erudición recóndita, ir más allá de las noticias. "Muchas veces me dije: ¿Es esa la verdadera historia? La del dato antes oculto, la concentrada en la erudición recóndita y sólo en ella. La simple acumulación de noticias no puede ser elevada al rango que tiene la cultura auténtica [...]. Y la ciencia no se contenta con estar bien informada. Pretende, además, ir hasta donde sea posible, a la teoría y a la construcción. Por otra parte, en nuestros desgarrados países ¿es aconsejable y es honesto fabricar una recóndita erudición que mire cómodamente el doloroso proceso de nuestra historia como un álgebra intrincada y olvide que sólo aquello que tiene un futuro posee un pasado fecundo. Naturalmente que esa historiografía viva y avizora necesitaría, sobre todo y ante todo, basarse sobre los sólidos cimientos de una investigación auténtica, lenta, humilde y fiel a sus fuentes; y nada de esto jamás es fácil y necesita –no lo olvidéis jóvenes y dogmáticos historiadores– el respaldo irremplazable del tiempo". Este repensar su obraje, en función del destino histórico del Perú, constituye el núcleo de su filosofía de la historia.

Biografía argumentativa

La biografía intelectual de Basadre se despliega en tres ámbitos: en el de la investigación historiográfica (preferentemente), en la docencia, en el de la bi-

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

bliotecología, y en el ámbito del compromiso político condicional. Todos ellos sustentados en una sólida moral personal y en una clara filosofía de la historia. Ámbitos que confluyen en una esencial preocupación: una constante "apuesta por el sí": porque el Perú más allá de sus traumas históricos, a pesar de la disolución de sus esperanzas, y de la acumulación de frustraciones colectivas, significa fundamentalmente futuro histórico promisor, promesa, proyecto y empresa creadora.

Basadre no dio concesiones al pesimismo desesperado. Su filosofía no brotó del resentimiento, ni desembocó en él. En tal sentido, se identifica con la filosofía vitalista de Nietzsche, quien dividía la historia en tres expresiones: una "historia monumental" (que aspira hacia valores futuros a partir de modelos clásicos); la "historia anticuaria" (estudia a los antepasados); y una "historia crítica" (sobre los acontecimientos contemporáneos). Basadre entendía la crítica como modo de compromiso y de comprensión del historiador para con el pasado actualizado. "La primera virtud del historiador –escribía en 1973– es el espíritu crítico. Desde cierto punto de vista, historia científica es historia crítica. Toda ciencia busca la verdad, y la historia la del pasado tal como existió. El historiador ha de escudriñar en sus fuentes el error, la mentira, la deformación peyorativa o laudatoria, las lagunas voluntarias o no. Y ha de cuidarse no sólo de quienes lo informan sino también de sí mismo. No debe ser ni un panfletario ni un panegerista al servicio de sus convicciones, sus prejuicios, sus doctrinas y sus intereses. Ha de esforzarse no tanto en ser imparcial (esta palabra no implica una indiferencia completa e imposible ante los valores en juego) pero sí de dialogar con el ayer en un tono sereno para que la voz tenue de éste no sea acallada por el tumulto subjetivo. Cuando se desarrolla sin contrapeso, el espíritu crítico se vuelve destemplanza, encono, insensibilidad. Se trata de comprender. Espíritu crítico y don de simpatía han de ser, pues, no antagónicos sino complementarios, convergentes en el historiador", decía Jorge Basadre en setiembre de 1973[2].

A pesar de todo lo problemático y trágico de la historia peruana y latinoamericana, supo decir precisamente *sí*, pero utilizando la crítica como martillo, es decir el *no*: no al nihilismo destructivo de los tres enemigos de la promesa de la vida peruana: los podridos, los congelados y los incendiados que pretenden

---

[2] El hilo conductor que utilizamos en la presente ponencia está en los textos de las memorias de Jorge BASADRE, *La Vida y la Historia. Ensayos sobre personas, lugares y problemas*, 2ª. y definitiva edición revisada y aumentada por el autor. Lima: Industrial Gráfica S. A., mayo 1981.

Véase Friedrich NIETZSCHE, *El Crepúsculo de los Ídolos*. Madrid: Alianza Editorial, 1973, p. 50.

Véase BASADRE, "La Historiografía Hoy", en *Acta Herediana, Revista de la Universidad Cayetano Heredia de Lima*, vol. 4, 2 (septiembre 1973). Lima-Perú. Reproducida en *Apertura* (1978).

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

hacer del Perú "una charca, un páramo o una gigantesca fogata"[3]. Enemigos encarnados en el Perú de hoy en los corruptores y los corrompidos (corruptígenas, ambos), los fugitivos e indiferentes, y los terroristas. Prueba que el Perú sigue siendo aún un país pendiente. La concepción de Basadre se erige sobre todos los pesimismos derrotistas, que múltiple y heterogéneamente siguen defendiendo y difundiendo –hasta hoy– una concepción negativista de la historia que se expresa a través de una *cultura de la lamentación* que pretendió (pretende) hacer del Perú un país minusválido, desmembrado, ingobernable.

Como científico social Basadre surge contra la a-historicidad de estas concepciones inauténticas y antinacionalistas. Asume su apuesta con libertad y responsabilidad. No sólo fue un producto del entusiasmo de su etapa juvenil, sino que mantuvo esta preocupación como un *élan* vital a lo largo de toda su trayectoria. Casi al final de su vida, en enero de 1979 recalcó: "Dentro de mis limitaciones, lejos de todo impulso irreflexivo e irracional (con el anhelo, que no sé si he logrado, de colocarme por encima de los apriorismos, los primarismos y los sectarismos), traté de sentirme comprometido sólo con este país dispar, desigual, en formación y ebullición, con tantas cosas espantosas y maravillosas en su seno, país cuyos horizontes culturales mirándolos en su integridad, parecen cada vez más vastos y complejos, gracias al enorme desarrollo de las ciencias humanas. País de choques y mezclas entre razas inconexas y polivalentes a través del tiempo largo, a veces cegados por la embriaguez de momentos alegres y confiados aunque, en más de una ocasión, resultó sumido en un agonizar cruento, para tener luego extraordinaria aptitud para reaccionar. País de demasiadas oportunidades perdidas, de riquezas muchas veces mal gastadas atolondradamente, de grandes esperanzas súbitas y de largos silencios, de obras inconclusas, de aclamaciones y dicterios, de exaltaciones desaforadas y rápidos olvidos. País dulce y cruel, de cumbres y abismos... país que requiere urgentemente la superación del estado empírico y del abismo social; pero al mismo tiempo, necesita tener siempre presente, con lucidez, su delicada ubicación geopolítica en nuestra América [...]. En suma, repito, un país es multiplicidad de tradiciones. Pero no olvidemos nunca y, menos ahora, es también empresa, proyecto de vida en común, instrumento de trabajo en función del porvenir"[4]. En estas palabras se patentiza el mismo espíritu reflexivo y admonitorio de su mensaje desarrollado en los años 20, ratificado en los 40, y consumado en los 60 y 70. Incluso hasta hoy vigente. Por lo que sigue dando que hablar y pensar.

---

[3] Jorge BASADRE, *La Promesa de la Vida Peruana*. Lima: Editorial Juan Mejía Baca, julio 1958, p. 51.

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

El ser nacional

Basadre ha sostenido la necesidad fundamental de reflexionar sobre el papel de la nación para entender la entrada y el proceso de desarrollo del Perú en el largo tiempo de la modernidad, desde que en el siglo XVI comenzaran a perfilarse –en Europa– los conceptos de Estado, Nación y Patria; y, hasta que en el siglo XVIII los vocablos de patria (entendida como *tierra* donde uno ha nacido, con sentimientos de pertenencia y deber para con ella) y de nación se juntan y se superponen: terminando de englobar la idea de nación a la idea patria, no obstante a que esta había tenido un proceso de transformación más lento y temprano, porque arrancó desde los albores de la *polis* griega; en cambio, la idea de nación tuvo un desarrollo tardío, más cercano, pero más rápido.

La formación del *Estado Moderno* necesitaba contar con la base de una comunidad humana (nación) a partir de un común origen biológico–cultural, y de la comunicación del carácter y de las virtudes del grupo colectivo a cada individuo. La idea moderna de nación peruana la entiende Basadre en tanto *personaje colectivo*, protagonista dominante del acontecer histórico. De ahí que se explique su preocupación ontológica por el estudio del "ser nacional", de "la razón de ser del Perú". Como totalidad en el espacio y continuidad en el tiempo. Trascendiendo las épocas y sus rupturas. Mientras que en los países europeos –decía Basadre– el Estado corona a la nación; en el nuestro el Estado es condición para que se constituya la nación, o lo ha sido hasta ahora"[5]. Lo que sucede es que en nuestro país el manejo del Estado ha sido (es) de un modo empírico y atolondrado, sin un proyecto nacional, sin definiciones ni ideas claras. A propósito, por el año de 1927, en su "Mirabeau o el Político", Ortega y Gasset al reflexionar sobre el mejor sentido de la palabra "política" y de "hacer política", nos dice que: "Política es tener una idea clara de lo que se debe hacer desde el Estado en una nación". Además de ideas claras, añadimos nosotros siguiendo el método cartesiano, se trata también de tener ideas precisas y distintas. Porque cada nación es distinta, precisa de un Estado propio. Aquí podemos descubrir las afinidades entre el pensamiento de Basadre con el de Ortega, toda vez que el debate sobre la modernidad del Estado y de la creación de la nación, por la década de los Treinta, era semejante en España como en Perú.

Además, inaugura un discurso historiográfico peruano sobre el Perú y América, comprendido dentro del contexto de la integración latinoamericana de na-

---

[4] *Debate*, 5 (agosto 1980), Lima (Perú).

[5] Véase del historiador peruano Miguel MATICORENA ESTRADA, *Nación y Estado en Jorge Basadre*, *Época*, 230 (julio 1989), Piura (Perú).

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

ciones, a manera de una *ultra-nación*. En su oportunidad, en el pensamiento de Ortega, la idea de Europa como ultranación, aparece planteada en 1949, durante unas conferencias impartidas en Alemania, donde retoma críticamente algunas ideas planteadas ya en 1929 en *La Rebelión de las Masas*. Europa como comunidad de naciones (hoy Unión Europea, a cuyo Mercado Común, España ingresó en 1986) se insinúa en repetidos términos avizores de Ortega: "humanidad europea", "cultura europea actual", "política europea", "la vida europea", "la población europea", "la civilización europea", "la potencialidad europea", "el destino europeo", "la especie europea" y "los Estados Unidos de Europa". (Véase *Meditación de Europa*, volumen póstumo). Cuando en 1916-1917 Ortega habla de los argentinos rechaza la idea de "internación"; proponiendo llegar, en cambio, al establecimiento de una "supernación", o más exactamente de una "ultra-nación" americana, como horizonte cultural fecundo, que englobe a los pueblos de lengua española de uno y otro lado del Atlántico: España e Hispanoamérica. A favor de ese proyecto trabajó desde la tribuna de la *Revista de Occidente*, desde 1923. Propuesta que valoró y compartió Jorge Basadre en sus estudios sobre la integración latinoamericana. El espíritu de este proyecto está presente actualmente, en gran medida, en la Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno, que se realiza periódicamente.

La idea de proyecto

Al interior del pensamiento de Basadre podemos descubrir, por tanto, cierta *figura* (idea) filosófica que tiene por motivación el diseño de un *proyecto nacional*. ¿Qué significado tiene la idea de proyecto? Aquí es donde sigue la ruta filosófica propuesta por Dilthey, Heidegger, Sartre y Ortega y Gasset; cuyas influencias y aire de familia es detectable en sus meditaciones.

Su conocimiento de ciertos filósofos durante su estancia europea (1932-1935) es clave. Su primer contacto con el *historicismo* de Dilthey fue en Berlín a través de su amigo Wildrid von Esenhart-Rothe quien preparaba, por ese entonces, "una tesis sobre el filósofo Wilhelm Dilthey (1833-1911) en cuya obra, incluyendo cartas y escritos sueltos, creía encontrar una clave para los problemas de nuestro tiempo, desde los de orden metafísico hasta los de orden político" (*La Vida y la Historia*, p. 540). Luego cita a Dilthey, cuando dice: "La vida es, precisamente, multilateralidad", para reforzar su idea de que el pasado no consiste en un esquema, ya que la existencia humana es en sí compleja y lleva en sí mezcladas ocultas inter-relaciones[6].

[6] En *Introducción a las Bases Documentales para la Historia de la República del Perú. Con algunas reflexiones*. Lima: Ediciones P. L. V., 1971, p. 1.059.

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

Para Dilthey la idea de *proyecto* apunta hacia la *construcción del mundo histórico* a partir de una *comprensibilidad* de la experiencia vivida o reviviscente ("Erlebnis", que Ortega y Gasset traduce como *vivencia*). La vivencia es experiencia vital, núcleo de la "razón histórica"; y el eslabón que entrelaza la filosofía y la ciencias históricas forma, según Dilthey, la "teoría de la interpretación" o "hermenéutica" (*La Construcción del mundo histórico*, 1910).

En la obra de Martín Heidegger, la idea de proyecto nace desde la teoría de la mundanización inauténtica del *"Ser-Ahí"(Da-sein)* que busca llegar a su autenticidad existencial a través de la *temporalidad*. El ser humano es histórico en tanto "proyecto de ser": su historicidad apunta hacia el futuro. Basadre, es pertinente decirlo, a pesar de reconocer la genialidad filosófica de Heidegger, le reprocha a él y a otros intelectuales alemanes que "hicieron gala de servilismo", ofreciendo escasa resistencia a la dictadura nazi. (*La Vida y la Historia*, pp. 552-553). En 1952 el historiador peruano pronunció una conferencia en la Escuela Normal de Lima sobre la "Enseñanza de la Historia del Perú", en donde refiriéndose a la ahistoricidad e historicidad de nuestra época, tan antitradicional por lo demás, se caracteriza por formar parte de una cultura esencialmente historicista ("érase una vez...", "hubo una vez...."). Por tal motivo muchos pensadores tienen como punto de partida o de llegada a la ciencia de la historia. "Con la historia –decía Basadre– tropiezan en nuestros días hombres de ciencia, políticos, literatos, filósofos, sociólogos. Esta característica tiene sus raíces en Hegel, en el marxismo y en el positivismo, pero alcanza mayor plenitud en el pensamiento de las mejores mentes de las últimas generaciones a partir de Dilthey, como lo prueba el debate sobre ideas tales como el tiempo y el ser según Heidegger, la sociología del saber de Max Scheler, la sociología del conocimiento de Karl Manheim"[7]. Cabría añadir aquí también las teorías de Ortega y Gasset, Karl Jaspers y Jean Paul Sartre. Todo este conjunto de pensadores reconocidos por él, señalan el horizonte consolidado de una moderna Filosofía de la Historia, con la cual se identifica por aproximación y afinidad intelectual. Arribando a una conclusión fundamental: "No puede existir educación sin base filosófica. No puede enseñarse la historia del Perú sin una filosofía de la historia del Perú". A más de medio siglo de esta propuesta de Basadre nuestro sistema educativo aún sigue a la deriva, "atolondrado".

En Jean Paul Sartre la idea de proyecto nace desde el ámbito de la angustia existencial (frente a la nada) que encuentra su salida en la asunción de un *compromiso* histórico. Basadre se identifica también con la moral sartreana; justamente al referirse al maltrato político que sufrió Bustamante y Rivero durante

[7] Publicada en la revista *Mar del Sur*, Lima (Perú), 1953. Reproducida en la obra póstuma *Apertura*. Lima: Ediciones Taller, 1978, pp. 135-180.

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

su corto mandato en 1945, por parte de cierto sector de la clase política peruana, cita como epígrafe un diálogo de la obra teatral *Las Manos Sucias* de Sartre. Prueba de su admiración al filósofo francés. Alentado por el pensamiento de Marc Bloch que decía: "Los hechos históricos por su esencia, son hechos psicológicos", Basadre se acerca a la Psico-historia (incluso la practica, como en el caso de su estudio sobre el Virrey *El Conde de Lemos y su tiempo*, 1945). "La intromisión del psicoanálisis –decía Basadre en 1973– ha sido combatida, a la vez, por el marxismo desde un punto de vista doctrinario y por profesores británicos tradicionalistas. Sin embargo, en su *Crítica de la Razón Dialéctica* (París: Gallimard, 1960) Sartre ha intentando un sincretismo bizarro del que forman parte la filosofía fenomenológica, el materialismo dialéctico y el psicoanálisis freudiano. Su reciente estudio sobre Flaubert (*El Idiota de la Familia*, 1972), abre nuevas perspectivas sobre este gran novelista". Lo que de Sartre le interesa a Basadre son los límites y alcances de la dialéctica del individuo, del grupo y de la historia, como *totalización*[8]. Su idea de que la historia del Perú debe ser estudiada como "continuidad en el tiempo y totalidad en el espacio" se emparenta con la idea de "totalización" propuesta por Sartre .

Aventura en España

Basadre vive entre fines de 1932 y fines de 1935 en España, periodo en donde la figura de José Ortega y Gasset (nació en 1883 y murió en 1955) tuvo gran presencia, por lo que se supone que siendo Basadre un lector atento, debió conocer sus obras. La residencia de Basadre en España está motivada por el deliberado propósito de superar la historiografía tradicional que se limitaba a hacer "historia de España en el Perú", además de consultar las fuentes históricas directas. Esta residencia tuvo tres momentos: el de su estancia en Sevilla (1933), en donde conoce y trabaja con el historiador José María Ots y Capdequí, especialista en Derecho Indiano. "Mis conferencias –recuerda en sus memorias–, dos veces por semana, versaron acerca de la sociedad en nuestro continente y, especialmente, en el Perú; y se inspiraron en el libro que dediqué en 1929 a la multitud, la ciudad y el campo. Lejos de buscar una acomodaticia laudatoria hispanista, señalé los caracteres propios de nuestra historia. Sin olvidar los elementos a ella transportados de ultramar, exhibí la problemática de la cultura andina a la luz de los estudios sobre etnología jurídica que conociera en la universidad de Berlín y a través de las primeras monografías de Hein-

[8] Véase la "Historiografía de Hoy", publicada en *Acta Heredíana*, revista de la Universidad Cayetano Heredia de Lima, vol. 4, 2 (septiembre 1973), y reproducida en la obra ya citada *Apertura* (1978).

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

rich Trimborn. Recordé también los opuestos planteamientos en torno al mestizaje, simbolizados entonces por Alcides Arguedas (la "raza de bronce") y José Vasconcelos (la "raza cósmica"), entre otros". Así mismo dio a conocer la obra de José Carlos Mariátegui, pensador socialista peruano identificado más con la obra de don Miguel de Unamuno.

De su estancia en Barcelona (1934) recuerda: "Por un hecho casual me enteré de que en la universidad de la capital catalana un joven profesor tenía a su cargo la disciplina de Historia Moderna a la que infundía un espíritu totalmente nuevo. Así fue como acudí a las aulas donde Jaime Vicens Vives vivía en cálido contacto con sus alumnos en 1933-1934, dentro de una solidaridad que, según más tarde supe, resultó ahondada en los cursos de 1934-1935. Vicens Vives buscaba un panorama general de la evolución de la Humanidad de los siglos XV al XX. Trataba, esfuerzo nada fácil, de sintetizar la marcha de la Historia desde el Renacimiento hasta los sucesos contemporáneos con el objetivo de hacer resaltar la arquitectura del periodo, las grandes líneas de la evolución que enmarcan y explican la totalidad de los acontecimientos históricos. En este sentido, sus puntos de vista guardaban paralelismo con las formas utilizadas y preconizadas por las concepciones históricas más recientes. De esas lecciones nació el libro *Historia General Moderna: del Renacimiento a la crisis del Siglo XX*, publicado en 1942 en Barcelona por Montaner y Simón. Un ensayo de historia general en cuanto, centrado en la historia política, se extendió a la historia socioeconómica, cultural y religiosa. No puede adjudicársele a éste el rango correspondiente al mejor trabajo de Vicens Vives. Aquí me interesa únicamente dejar constancia de mi profunda admiración por él". Este trabajo le serviría a Basadre para su proyecto de realizar sus investigaciones de historia peruana de gran aliento, abarcando el largo tiempo.

De su estancia en Madrid (1935) destaca: "del consagrado historiador don Antonio Ballesteros, recibí el encargo de escribir sobre la vida republicana del Perú, Chile y Bolivia auspiciado por la casa Salvat de Barcelona. Me hice amigo de su hijo Manuel, de la misma especialidad. Fue el mío un ensayo sin precedentes y todavía sin sucesores, a pesar de todas sus innumerables imperfecciones, ya que rompió las vallas de los nacionalismos, en realidad provincialismos, en nuestra América e intentó un estudio comparado que en Estados Unidos llámase «de área». Las mismas guerras y los consuetudinarios litigios entre Bolivia, Chile y Perú son exponentes de una honda interrelación" (véase *La Vida y la Historia*, p. 636). Los estudios sobre el "genio de la guerra" de Ortega le sirven a Basadre para comprender este belicismo andino, como vamos a ver más adelante. En Madrid trabajó en el Archivo Histórico, en el Palacio Real y en la Sección Hispanoamericana que acababa de crearse en 1935 en el Centro de Estudios Históricos. Allí investigó junto con el mexicano

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

Silvio Zavala y el venezolano Ángel Rosenblat, bajo la orientación de Américo Castro, quien editaba la revista *Tierra Firme*, en la cual colaboró Basadre con un ensayo titulado "El Perú Actual"... "y así culminó con éxito mi aventura española. Viví entonces años regados con el sudor de la frente, siempre lejos del amparo diplomático o de la burocracia nacional. Años durante los cuales traté de mantener, a toda costa, la dignidad en la conducta y en el pensamiento y no hacer ni escribir nada de que no fuera sincero", termina diciendo Basadre, para diseñar a partir de esos testimonios una ética del historiador que puede resumirse en el principio de "buscar y tratar de mantener una conciencia tranquila". Lejos de los resentimientos, de la vanidad, de los prejuicios.

En sus memorias y en su teoría histórica trasunta la impronta orteguiana. Pues en Ortega, encuentra la idea que todo proyecto surge desde el ámbito de la *instalación convivencial* de los hombres, dentro de una determinada *circunstancia* histórica, y que se abre a futuro como un *quehacer* permanente. "El hombre –escribía Basadre– es producto de sí mismo dentro de las condiciones en que vive su vida, así como de su propia acción". Esto nos hace recordar el célebre principio orteguiano –que es citado, digamos de paso, en forma incompleta–, que decía: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo". Por ahí encontramos otra aproximación entre ambos pensadores de la razón histórica. En honor al mérito, justo es destacarlo de paso, que Ortega se adelantó a Heidegger, en casi una década, en la tesis fundamental de que el ser del hombre es *proyectivo* (véase *El Tema de Nuestro Tiempo*, 1923 ; "El sentido histórico", 1924; y "Ni vitalismo ni racionalismo", 1924). En cambio, Heidegger se refiere a esta tesis en 1927 en su obra *El Ser y el Tiempo*, traducida al español en 1951.

La idea de *posibilidad* que Basadre maneja desde 1931 es afín a la idea que venía manejando Ortega desde 1910 en su cátedra de Metafísica en la Universidad de Madrid, y que se expresa históricamente en su obra *España como posibilidad* (OC, I; *Europa*, 27 de febrero). Además Ortega ya había publicado obras claves como: *La Rebelión de las Masas* (1929), "Guillermo Dilthey y la idea de la vida" (1933), "El sentido de la Historia" (1924), *El Tema de Nuestro Tiempo* (1923) y *La deshumanización del arte* (1925); además en 1923 había fundado ya la *Revista de Occidente*, verdadero puente de doble vía que une Europa e Hispanoamérica, hasta hoy en día. Basadre que tuvo una mentalidad-antena y una curiosidad-radar, de seguro conoció esas obras. Pues, consideraba deber de todo historiador utilizar gran número de textos de apoyo: como "extractos de periódicos, citas tomadas de obras de primera mano o de memorias de personajes, cuadros estadísticos, discusiones entabladas en congresos, etc. Bien escogidos y utilizados con eficiencia, dichos textos no sólo ilustran sino explican y demuestran", declaraba Basadre en 1975 (*La Vida y la Historia*, p. 564).

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

Dentro de estas cuatro perspectivas filosóficas, especialmente la diseñada por Ortega y Gasset, la idea de nación en Basadre se edifica desde la constatación del pasado y del presente como *tiempos problemáticos*, y del advenimiento del tiempo futuro como *posibilidad*. La idea de proyecto apunta necesariamente hacia el futuro, porque aparece como una posibilidad y una utopía al mismo tiempo. El hombre individual, así como las colectividades históricas, son realidades inconclusas, están proyectando ser, se están haciendo, trascendiendo la facticidad de su pasado histórico y de la coyuntura presente –reconociendo tanto su necesidad como el azar o la contingencia en la historia–, que al acumular conjuntos de problemas a manera de capas geológicas sedimentadas forman, lo que podría denominarse, el peso histórico de la *pro-ble-má-ti-ca* de una nación emergente, como lo es la peruana. De ahí que se explique la mitificación bibliográfica del feliz título de la obra *Perú: Problema y posibilidad* (1931), que al reeditarla Basadre –con algunas reconsideraciones cuarenta y siete años después, en 1978–, reconozca que "dicha actitud se ha mantenido a través de los años hasta convertir a este libro, que muchos han conocido sólo a través de su título, en un verdadero mito. Facilitó su atractivo el título mismo" (confiesa en su prólogo a la segunda edición).

El escritor, maestro universitario peruano y fino poeta peruano don Manuel Pantigoso Pecero sostiene, al respecto, que la idea de proyecto y posibilidad se vislumbran en la mente del joven Basadre cuando postuló la idea de "patria invisible" (el concepto del Perú como símbolo), durante la ocupación bélica del ejército chileno al territorio de Tacna (su tierra natal), de Arica y Tarapacá, durante la infausta Guerra del Pacífico (guerra del salitre, en realidad, en 1879). "De niño –recuerda Basadre–, el Perú fue para mí, como para muchos, lo soñado, lo esperado, lo profundo; el nexo que unía a la lealtad al terruño y al hogar que invasores quisieron cortar, la vaga idea de una historia con su fulgores y sus numerosas caídas y la fe en un futuro de liberación [...]. Aprendimos amar al Perú divisándolo en esos nebulosos horizontes y en los polvorientos caminos de los libros" (en *La Vida y la Historia*, pp.110-111). A partir de esa experiencia existencial –sostiene Pantigoso– es que el joven Basadre sintió la necesidad de hacer "visible lo invisible", de hacer real lo proyectado y lo posibilitado. Es en ese sentido que el historiador se interesó por la creación literaria como retrato y radiografía del acontecer histórico, para conocer el alma de las creaciones. Entre la visibilidad propia del "horizonte de las cosas" y la invisibilidad del "horizonte interior" se produce en la vida un entrelazamiento comunicante que Maurice Merleau-Ponty denominó "quiasmo", que en literatura no es más que la descripción de una idea que no es lo contrario de lo sensible, sino algo así como su forro y su hondura (en *Le Visible et L'Invisible*, 1964, pp.184-185). Este planteamiento de Pantigoso abona nuestra tesis del Basadre

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

como pensador del Arte, porque a partir de sus estudios de historia del arte se puede postular la existencia de una estética fenomenológica.

Para Heidegger[9], de las tres dimensiones del tiempo: pasado, presente y futuro, la originaria y fundamental es la del *futuro*. A partir del futuro se engendra las otras tres: lo por venir, lo que-ha-sido, y el hacer presente[10]. Y si la existencia histórica es posibilidad, proyección y trascendencia, significa que está orientada hacia un tiempo que todavía no es, pero que adviene inexorablemente hacia la dimensión contemporánea. Además, el futuro –pasando por el presente–, va hacia el pasado: ámbito temporal que es el depositario de los tiempos "idos"; siendo los archivos históricos los que funcionan como camposantos de la cultura. En el Archivo de Indias –decía Basadre– se encuentra "El Imperio de ultramar embalsamado" (*La Vida y la Historia*, p. 631).

Desde la perspectiva del postmodernismo, futuro y pasado descubren su significación desde el ámbito temporal del presente, que funciona como referencia desde un determinado "Aquí-Ahora". La periodificación de la historia en un *antes* (pasado) y un *después* (futuro), resulta incompleta si es que no se parte primero de la posición del *ahora*: ese tiempo presente desde el cual pretendemos dar una visión adecuada de los sucesivos periodos de nuestra historia. Resulta difícil determinar la diferencia entre lo que ya ha pasado y lo que ha de venir, sin referir la sucesión de acontecimientos a un ahora, desde la instalación en un determinado *aquí*. Ese *ahora*, sin embargo, es imposible ubicarlo en un mismo y único momento porque de continuo se desvanece y es arrastrado –como dice François Lyotard– por lo que denominamos flujo de la conciencia, vida, seres, acontecimientos y demás, de tal manera que es definitivamente tanto demasiado tarde como demasiado pronto para aprehender algo que podamos identificar como el *ahora*. "Demasiado tarde" indica el exceso de lo evanescente, y "demasiado pronto" hace referencia a un exceso de lo por venir. ¿Un exceso respecto a qué? Con respecto a una identidad, al intento de aprehender y reconocer una forma de "ser aquí y ahora"[11]. De ahí la necesidad que tiene el historiador de distanciarse de

---

[9] *El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971, cap. V. Este libro apareció en Alemania en 1927. Basadre vivió en Berlín en 1932.

[10] El nº. 76 de la *Revista de Occidente*, septiembre 1987, dedica todo su espacio a un análisis interdisciplinario sobre el problema de *El Tiempo*; destaca el trabajo de Paul Ricoeur, *El Tiempo Contado*, en el cual se ocupa de Heidegger, pp. 41-64. Basadre utiliza la teoría política de Ricoeur en 1977 cuando plantea algunas reconsideraciones sobre el problema político de la Confederación Peruano-Boliviana y la guerra del Pacífico; tema que venía investigando Basadre –según versión de su hijo Jorge Basadre Ayulo– desde su libro *Chile, Perú y Bolivia Independientes*, escrito en "Europa en la década de los años treinta" (carta dirigida a Luis Arista, por Jorge Basadre Ayulo, fechada en Lima el 30 de julio de 1991).

[11] Jean–François Lyotard, uno de los representantes de la corriente del postmodernismo francés. Véase de él "Rescribir la Modernidad", *Revista de Occidente*, 66 (noviembre 1986), pp. 23-33.

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

las urgencias del ahora, porque todavía no tiene una perspectiva clara de los acontecimientos. Tiene que tener una óptica de lejanía. Es necesario que el ahora se duerma primero. "Hay que evitar –recomendaba Basadre– la obturación del «yo crítico» cuya esencia hállase en que agudiza el sentido objetivo de la realidad externa e interna en un proceso dialéctico de teórico alejamiento ante ella para observarla mejor".

El tiempo en la historia

Aplicado al estudio de las formaciones nacionales, una consecuencia de este argumento sería que la idea de nación y de patria pueden identificarse y definirse como entidades históricas no acabadas. A este despliegue de la temporalidad histórica Basadre la llama *historicidad* en clara diferenciación respecto del historicismo. "Historia –escribía– no es, por eso, únicamente lo que fue, sino lo que va siendo, en proyección fecundante sobre lo que será"[12].

Basadre fue un pensador del tiempo. Pero lo pensó no desde el plano metafísico, sino a partir de la concreción del trabajo historiográfico. Y visto el sentido de la historia como proceso, "en su esencia es sólo imperfectamente racional. Pertenece a un tiempo contingente y no necesario, discontinuo y no continuo; es decir ajeno a las características del tiempo racional que es un tiempo lineal, homogéneo... La historia se orienta en un sentido obvio: el porvenir. Y el porvenir, muy rico en casos posibles, aún no ha diseñado sus formas exactas. El momento presente, en que el acontecimiento se efectúa dentro de una forma única, es el pasado del porvenir. El tiempo en la historia hállase compuesto así por momentos llenos de "lo posible no realizado", decía Basadre en 1973[13].

Sin embargo, al referirse a "las crisis endémicas" del siglo XX (producidas por los totalitarismos y los fanatismos irracionales) que han destruido la imagen que el hombre tenía de sí mismo a través de la historia tradicional, Basadre, en 1981, criticó la ideologización del racionalismo (o de la racionalidad). "Quienes defiende la Razón –escribía–, abogan por una cualidad muy valiosa. Pero, frecuentemente, no descubren que ella, la Razón, así santificada es la diosa de una ideología específica y hondamente apasionada que, con sus pro-

[12] Revista *Historia* (fundada y dirigida por Basadre), marzo 1943.

[13] *El Azar en la Historia y sus Límites* (con un apéndice sobre la serie de probabilidades dentro de la emancipación peruana). Lima: Ediciones P. L. V., 1973, p.18. Véase también de Francisco Miró Quesada Cantuarias *Razón e Historia en Ortega y Gasset*. Lima: Gráfica Espinal, 1992; uno de los estudios más rigurosos escritos en el Perú sobre el deslinde entre razón narrativa, razón histórica y razón vital. Ortega "sabía –dice Miró Quesada– con perfecta claridad que el tema de comprender racionalmente la historicidad de la razón, es el tema de nuestro tiempo. En eso estamos muchos de los que hoy nos dedicamos seriamente a la filosofía" (p. 116).

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

pios enjuiciamientos normativos y metafísicos, nos legaron, desde fines del siglo XVIII, nuestros antecesores de la época de la Ilustración como parte de su visión cultural y política. Muy cercano a esa ideología se halla el concepto de que el universo cuantitativo y objetivo de la ciencia es la única realidad y de que no existen los misterios, pues todos ellos son susceptibles de ser explicados, dominados y sometidos a la prueba y a la disección. Vivimos, sin embargo, tiempos en que se agrietan por doquier las censuras y prejuicios multiseculares de la sociedad; en que se escarpan las energías oscuras del hombre; en que la sensibilidad sumergida y lo irracional emergen después de haber sido puestos de lado como cosas obsoletas y que hasta a veces adquieren carácter sagrado. Y no faltan quienes hoy afirman que el lenguaje de la ciencia implica tan sólo una metáfora relacionada apenas con un lado de la experiencia y de la vida misma" (en *La Vida y la Historia*, pp. 582-583). Esta crítica de Basadre al racionalismo nos remite a la crítica que Ortega hiciera sobre el cientificismo de la razón físico-matemática, en clara defensa de su teoría de la "Razón Vital". Esta insurgencia contra la Razón se expresa desde el pasado siglo a causa de la irracionalidad política. (A propósito véase *El Racionalismo como Ideología*, del filosofo polaco Lesek Kolakowski, en donde crítica la irracionalidad del racionalismo positivista; cuya versión española apareció en 1970, y que, estamos seguros, consultó Basadre).

Entonces, cada una de las tres dimensiones de la temporalidad histórica sólo tiene sentido racional, respecto a un "fuera de sí", que la constituye y fundamenta. "Sólo aquello que tiene un futuro y en tanto y en cuanto lo tiene, posee un pasado fecundo", acota Basadre. El hombre no *está* en el tiempo. El es un ser temporal. Que elige libremente su proyecto de ser y, en la medida que exista o no esta base de libre elección, existirán proyectos auténticos e inauténticos. Lo mismo pasa con los personajes colectivos. Por eso Basadre señala reiterativamente que no hay nación sin *democracia* porque el concepto y la realidad de nación supone homogeneidad en una voluntad general (*volonté générale*) de una comunidad libre, sobre la plataforma de un común pasado histórico que, al mismo tiempo, emerja hacia un destino histórico.

De la voluntad

La conceptualización de Basadre en torno a la *voluntad del pueblo* no sólo obedece a su formación como investigador de la Historia Política, sino que brota de su experiencia existencial que significó la tragedia traumática del cautiverio del pueblo de Tacna – su tierra natal, donde nació el 12 de febrero de 1903, muriendo en Lima el 29 de junio de 1980 – por la ocupación del ejército chileno, cerca de cincuenta años, como consecuencia de la Guerra del Pacífico en

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

1879; pueblo que supo expresar su *voluntad* a través del plebiscito que le permitió su reintegración al predio peruano, a las "raíces de la tierra"[14].

Este hecho marcó definitivamente su sensibilidad y mentalidad. Aquí el planteamiento de Basadre, es afín a la idea de intuición voluntarista de Ortega y Gasset, quien en *España Invertebrada* (1921) defiende la idea de nación como empresa que los miembros de una comunidad política hacen juntos, quehacer colectivo, movimiento de la capacidad creadora de la voluntad concorde. Y para ello es fundamental la participación de las masas y el rol rector y espiritual de las minorías (véase *La Rebelión de las Masas*, 1929). Pues, "la gran desdicha –acotaba Ortega– de la historia española ha sido la carencia de minorías egregias y el imperio imperturbado de las masas", causas de la invertebración histórica de España. Estos conceptos fueron manejados casi en forma paralela por Basadre, pues a partir de su obra *La Multitud, la Ciudad y el Campo en la Historia del Perú* (1929), en plena juventud, sienta las bases para estudiar las variadas multitudes del pueblo como "personaje colectivo protagónico" (masas urbanas y rurales) que hace y explica el drama histórico peruano, y no tan sólo las escogidas personalidades o elites privilegiadas. Además Basadre –con cierta dosis de crítica implícita a Ortega– decía "se ha hablado mucho de la rebelión de las masas: olvídase con frecuencia el fenómeno de la deserción de las elites" (en *Ante el Problema de las Elites*, 1968, p.107). En el Perú los momentos claves de la historia han estado presididos por la presencia y acción de elites. "Tuvimos esbozos de verdaderas elites, elites a medias, elites latentes y también elites falsas y antielites". La traición de estas elites de "gestión" y de "mando" (pero sin comando dirigencial) han invertebrado al país. Esto nos remite a la obra *La Traición de los Intelectuales* de Julien Benda, traducida del francés por Luis Alberto Sánchez, en 1951, y posiblemente enviada a su amigo Basadre.

A nivel de la conformación de la nación Ortega planteaba una significación bifronte de la *voluntad*: voluntad de permanecer juntos, que sería la *voluntad–común*; y la *voluntad de un quehacer* como proyecto: un proyecto sugestivo de vida en común. "Es preciso que nos acostumbremos –decía Ortega– a entender toda *unidad nacional*, no como una existencia inerte, sino como un sistema dinámico. Tan esencial es para su mantenimiento la fuerza central como la fuerza de dispersión".

Otra idea de Ortega que utiliza Basadre es el concepto de "la voluntad del estado", cuando en 1977 planteó ciertas reconsideraciones sobre el problema histórico de la Confederación Peruano-Boliviana, que lo había estudiado ya en España por el año de 1934. Max Scheler –explicaba Basadre– publicó en 1915 el libro titulado *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* que no hemos podido obtener. Sólo nos queda glosar lo que acerca de él escribió José Ortega y Gas-

[14] Véase "Infancia en Tacna", en *La Vida y la Historia*, ob. cit., pp. 27-113.

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

set en su ensayo titulado "El Genio de la Guerra y la Guerra Alemana". Y glosa una larga cita de Ortega que prueba su honestidad intelectual y su aproximación al pensador español: "Así como el nacimiento funda para la persona los llamados derechos individuales, la guerra otorga al estado derechos adecuados a su *potencia*. ¿En qué consiste esa potencia? No consiste, por lo pronto, en una capacidad intelectual, artística, industrial, etc. Nada de eso constituye la potencia específicamente de estado. Es, más bien, una peculiar energía de cohesión entre los que forman parte de un pueblo y, a la vez, imperación sobre los demás o frente a las demás colectividades nacionales. Es, pues, directa y exclusivamente, voluntad de soberanía hacia adentro que elimina la laxitud de la vida social e impide la falta de sumisión de los grupos e individuos a la sociedad nacional; y hacia fuera, ampliación de los efectos unificadores, nacionalizadores o «estatificadores» sobre otras agrupaciones humanas [...]. La voluntad de estado ejerce su más genuina misión cuando se impone a la tendencia repulsiva de razas diversas, obligándolas a convivir y a colaborar en una vida superior integral". Estos conceptos los aplica el historiador peruano para comprender la tentativa de Santa Cruz para establecer desde Bolivia la Confederación con el Perú, estudiando los acercamientos y fricciones entre el Alto Perú (Bolivia) y el Perú desde las guerras de la Independencia, frente al Imperio Español desde l827, y para explicar por qué este proyecto abortó prematuramente.

Y, siguiendo con la terminología orteguiana, podemos decir que como "obrero historiográfico" Basadre fue un investigador "vespertista"; como historiador y filósofo fue ante todo un pensador matinal(y manantial, porque abrió senderos de investigación que se bifurcaron a través de otros investigadores). Los que se abren y apuntan al futuro, al mañana son los "matinalistas", los que hablan de nación (como lugar del porvenir de los hijos); y, los que apuntan hacia el pasado, hacia el ayer, son "vespertistas", los que hablan de patria (como lugar de la herencia de los padres). "Haber actualizado esta visión –escribe José Antonio Maravall– y haber dado luz necesaria para divisar la figura de la nueva formación política, fue, desde el momento de empezar su obra, y, sobre todo, en los años de la década álgida de los treinta, lo obra de Ortega"[15]. Palabras válidas también para la obra de Basadre, en cuanto a la sociedad peruana se refiere.

En efecto, como lo señala Maravall el tema sobre la nación y sus problemas fue permanente en Ortega: en la década de los años diez, *Vieja y Nueva Política* y *Meditaciones del Quijote*; en la década del veinte, *España Invertebrada* y la *Redención de las provincias*; en la del treinta *La Rebelión de las Masas* y sus grandes discursos políticos; en la del cuarenta, la crítica contra Toynbee y *El hombre y la gente*, etcéte-

[15] En "La aportación de Ortega al desarrollo del concepto de Nación", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 403-405 (enero-marzo 1984), pp. 511-528.

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

ra, además de artículos breves en todas las épocas, sobre nación y nacionalismo. Obras fundamentales que, estamos seguros conoció el maestro Basadre, porque tuvo la misma preocupación desde muy temprano: desde que en 1926 escribiera "El Alma de Tacna", hasta *Sultanismo, corrupción y dependencia en el Perú Republicano* (obra póstuma, publicada en 1981), pasando, claro está por su panorámica *Historia de la República* (16 tomos) y todos sus ensayos a través de las tres etapas de su trayectoria intelectual: la etapa de formación y doctrina (1926-1931), caracterizada por su izquierdismo, su posición socializante y antiimperialista; de romanticismo revolucionario, con inquietud literaria y doctrinaria, señalando derroteros; la etapa heurística (1931-1940), donde se limita a estudiar los hechos y acontecimientos, apartándose de consideraciones doctrinarias; se preocupa por las estructuras jurídicas, sociales y económicas del Perú, y sobre el problema de la elites; y la etapa de consolidación y consumación de su pensamiento (1940-1980), en la cual completa sus investigaciones y madura plenamente su filosofía de la razón histórica o de la argumentación histórica, cuyo eje central fue considerar que *Razón Histórica* deviene como una especie de veta subterránea de razonabilidad a lo largo del devenir de los acontecimientos históricos de un determinada sociedad, encargándose el historiador de detectarla y explorarla con ojos y mentalidad racionales a partir del respeto a la verdad de los hechos, y preludio de un sólida formación profesional en la racionalidad de la ciencia de la historia. En esta etapa también se da su participación política como funcionario público, primero como director nacional de la Biblioteca Nacional (1943) y después dos veces ministro de Educación (en 1945 y 1956). Termina sus días, en el más fecundo reposo, dedicado plenamente a un "revisionismo analítico" de su obra, pero sin dejar de investigar y escribir.

Existieron pues aproximaciones y afinidades –casi paralelas– entre el autor de *España como posibilidad* (1910) y el autor de *Perú: Problema y posibilidad* (1931). Otro de los vínculos contemporáneos de la relación Perú-España, y que apostó por el republicanismo democrático.

Por eso, Basadre como Ortega –que sustentan la dialéctica dinámica de la *razón histórica* entre el recuerdo del pasado y el programa del porvenir–, terminan identificándose con la fórmula de Renan: "la existencia de una nación es un plebiscito cotidiano" –"un plebiscite de tous les jours"–. Y, es a través de los medios de comunicación masiva –especialmente la prensa escrita– como se manifiesta cotidianamente el sentimiento de autoestima y de pertenencia nacionales. Esto prueba por qué Basadre utilizó de preferencia los impresos periodísticos como fuente histórica de información. Y por qué la mayoría de las obras de Ortega germinaron desde la tribuna del discurso periodístico.

Por otro lado, a causa de las semejanzas que existieron, por la década del treinta, entre España y el Perú por los problemas suscitados a causa del cen-

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

tralismo, ambos autores coincidieron en el proyecto del "regionalismo económico" como salida para la redención de las provincias. El libro de Ortega que consulta Basadre es *La Redención de las Provincias y la Decencia Nacional* (1931, Revista de Occidente, Madrid; 216 p.). "Ortega, por lo demás, ha aplicado la tesis del regionalismo económico, que parte del reconocimiento de las poblaciones como *unidades económicas*, planteada por Geddes y otros sociólogos", aclaraba Basadre. (Póstumamente, en 1967 se publicó la obra de Ortega sobre *La Redención de la Provincias*. Madrid: Alianza Editorial, 230 p.).

A su turno Basadre se ha ocupado del problema del centralismo ("limeñocentrismo") y del regionalismo en su inmensa *Historia de la República del Perú*, y casi todas sus otras obras, especialmente en *La Multitud, la Ciudad y el Campo en la historia del Perú* (1929), en *Perú: problema y posibilidad* (1931) y en *Elecciones y Centralismo en el Perú* (Lima, Marzo 1980).

A diferencia de España que inició su proceso de descentralización en 1978, reconociendo constitucionalmente sus autonomías regionales, para ingresar a un franco proceso de modernización que ahora ostenta, hasta hoy en día, no sólo en este rubro, el Perú está lleno de "oportunidades perdidas" y de "probabilidades abortadas". El actual proceso de regionalización –contraviniendo los estudios históricos y geo-económicos–, no es más que un remedo atolondrado de departamentalización descuartizadora que va a invertebrar más el país, creando nuevos abismos sociales, agravando los existentes. De ahí que la admonición hecha por Basadre un año antes de su muerte (suscitada en junio de 1980) siga –para desgracia de los peruanos– plenamente vigente: "La historia del Perú –decía– en los últimos tiempos quizá no es sino la subversión de las provincias contra Lima, por primera vez. O Lima concede y otorga, o sobrevienen males que no serán ya los que pasivamente soportaron las provincias sino los que de la rebeldía de ella emanaren". No olvidemos que poco tiempo después –a partir del 17 de mayo de 1980–, la tempestad terrorista hubo de bajar desde los andes olvidados, instaurando, el movimiento político Sendero Luminoso, uno de los terrorismos más sanguinarios de América Latina, cubriendo su accionar durante cerca de dos décadas.

El Perú ha ingresado al siglo XXI arrastrando esta pesada herencia violentista y con muchas deudas e hipotecas pendientes. Una de esas deudas es no haber tenido en cuenta la filosofía de la historia propuesta por el maestro Jorge Basadre como fundamento del sistema educativo peruano; y no haber aceptado, por parte de los actores políticos, sus propuestas para un Proyecto Nacional que pernoctan olvidadas en sus libros... Quienes decimos ser sus compatriotas aún estamos en deuda con él. ●

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

La metáfora del naufragio en Ortega y su pregnancia en algunos orteguianos

Ricardo Tejada

Resumen

El artículo trata del papel crucial de la metáfora del naufragio a lo largo de la obra de Ortega y Gasset. Tiene como objetivo demostrar su función retórica, cultural y filosófica, así como su capacidad de modelar los conceptos en el pensamiento orteguiano. La pregnancia de esta metáfora se confirma en los discípulos de Ortega a través de medios narrativos y discursivos.

Palabras clave

Ortega y Gasset, metáfora, naufragio, cultura, orteguismo, personaje conceptual, retórica

Abstract

This article deals with the crucial role of the metaphor of the shipwreck throughout the work of Ortega y Gasset. It aims to establish the rhetorical, cultural, and philosophical function of this metaphor and the way in which it can shape the concepts of Ortega's thought. The centrality of this metaphor is confirmed in the narrative and discursive techniques employed in the work of Ortega's disciples.

Keywords

Ortega y Gasset, shipwreck, metaphor, rhetoric, conceptual personae, culture

Desde hace unos cuantos años, las cuestiones relativas al lugar de la retórica en la obra de Ortega y Gasset han ido atrayendo cada vez más a los investigadores y especialistas de su obra. Una vez dejado de lado el sempiterno dilema acerca de su condición de escritor o de filósofo, los primeros trabajos dignos de interés en este sentido comenzaron a interrogarse por el estilo orteguiano[1], más tarde por la metáfora o el papel en su filosofía de la etimología[2] y, últimamente, por el vínculo entre la razón

[1] Juan MARICHAL, "XII. La singularidad estilística de Ortega", en *La voluntad de estilo. Teoría e historia del ensayismo hispánico.* Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1971. Y, en especial, los trabajos de Ricardo SENABRE: *Lengua y estilo de Ortega y Gasset.* Salamanca: Acta Salmanticensia, 1964; "Composición y estructura en un pasaje de Ortega y Gasset", en separata de *Anuario de Estudios Filológicos*, VI. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1983; y "Ortega y Gasset y la generación del 27", *Cuadernos Hispanoamericanos,* 514-515 (abril-mayo 1993), pp. 197-207.

[2] Carmen CHUST JAURRIETA, "La metáfora en Ortega y Gasset", *Boletín de la Real Academia Española*, vol. 43, 51 (1963), pp. 57-149; Carlos BOUSOÑO, "La estética de Ortega: notas de controversia", *Cuadernos Hispanoamericanos,* 322-323 (abril-mayo 1977), pp. 53-77; Belenda ÁLVAREZ

Cómo citar este artículo:

Tejada, R. (2003). La metáfora del naufragio en Ortega y su pregnancia en algunos orteguianos. *Revista de Estudios Orteguianos*, (7), 139-172.

https://doi.org/10.63487/reo.712

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

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

vital y la retórica[3]. Gracias a estas enriquecedoras contribuciones, se ha llegado a adquirir una idea más precisa sobre las estrategias retóricas de Ortega, estén destinadas éstas a la persuasión o a la búsqueda de un bello decir; y, sobre todo, se ha generalizado la convicción de la importancia crucial de la metáfora en su escritura y en su filosofar. Lo que quedaba por plantearse era y es la cuestión mucho más ambiciosa de la interacción dinámica entre retórica y filosofía en su obra. El primer jalón en esta vía ha sido el marcado por Francisco José Martín hace ya cuatro años al sostener una hipótesis fértil y arriesgada: el parentesco del pensamiento orteguiano con la tradición humanista, en particular, con el Renacimiento italiano y Baltasar Gracián[4].

Es preciso añadir a estos estudios algunos análisis puntuales sobre tal o cual imagen o metáfora característica de Ortega[5]. Pero con excepción de algún que otro pasaje o capítulo de unos pocos libros[6], no se había estudiado hasta ahora, con todo el detenimiento y rigor exigidos, la metáfora del naufragio en toda su obra y, mucho menos, su incidencia en ciertos aspectos de la narrativa y de la filosofía de algunos seguidores y discípulos, más o menos heterodoxos, del pensador madrileño. Era del todo punto necesario colmar esta laguna y, de este modo, replantearse la enriquecedora y poco sencilla convivencia del imperativo retórico y del principio filosófico en su modo de pensar. Se hacía así pues necesario este trabajo por toda una serie de razones. No sólo la metáfora del naufragio recorría la casi integridad de su obra, adquiriendo casi el título de metáfora preferida, sino que además incidía en el núcleo de su filosofía, a

---

ÁLVAREZ, "Las imágenes en Ortega", en *Actas de las Conversaciones sobre Ortega (Las Jornadas culturales de Asturias)*, I. N. B. "Príncipe de Asturias", Aller, marzo 1983, ed. preparada por A. E. Velázquez y B. Álvarez, pp. 111-132; Fernando LÁZARO CARRETER, "Ortega y la metáfora", en *De poética y poética*. Madrid: Cátedra, 1990, pp. 112-128; Jaime DE SALAS, "La metáfora en Ortega y en Nietzsche", en A. DOMÍNGUEZ, J. MUÑOZ, J. DE SALAS (coords.), *El primado de la vida. Cultura, estética y política en Ortega y Gasset*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, pp. 155-168; Luis GABRIEL-STHEEMAN, "Miopes, caseros y afanosos: función retórica de la etimología en los textos políticos de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), pp. 121-133.

[3] Thomas MERMALL, "Entre *Epísteme* y *Doxa:* el trasfondo retórico de la razón vital", *Revista Hispánica Moderna, 47* (junio 1994), pp. 72-84. Y del mismo autor: "Hacia una retórica de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), pp. 113-119.

[4] Francisco José MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.

[5] Ricardo SENABRE, "Imágenes marítimas en la prosa de Ortega y Gasset", en separata de *Archivum*, XIII, Universidad de Oviedo, 1963; y Ciriaco MORÓN ARROYO, "Álgebra y logaritmo: dos metáforas de Ortega y Gasset", *Hispania*, vol. 49, n°. 2, 1966, pp. 232-237.

[6] Francisco José MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista* (ed. cit., capítulo VI, pp. 169-184), que, por lo demás, no sólo analiza el emblema –según él– del náufrago, sino también el del arquero.

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

saber, en el quicio entre el yo y las circunstancias y, por ende, en el estatuto metafísico de la vida (humana). Además, ella permitía clarificar sus teorías antropológicas acerca de la cultura y de la educación, así como su propia teoría de la metáfora. Por último, dicha metáfora lograba alumbrar algunos aspectos claves del plural y heterogéneo orteguismo, en especial en la novela llamada "deshumanizada", de los años treinta, en los ensayos de Ramón Gómez de la Serna y, por último, en la filosofía de María Zambrano.

Nuestro objetivo explícito ha sido el de mantener siempre reunidas las dos polaridades esenciales del texto orteguiano: lo filosófico y lo retórico, lo conceptual y lo metafórico, la verdad y la belleza, la deducción y la persuasión, lo argumentativo y lo narrativo. El olvido de una de estas polaridades hubiera podido entrañar el encorsetamiento del sentido y del alcance de su apuesta intelectual. Por lo demás, el haber descubierto y meditado en plena elaboración de este trabajo las contribuciones de T. Mermall y de F. J. Martín a esta cuestión nos ha reafirmado en lo atinado de esta orientación, respetuosa con la naturaleza bifronte del orteguismo.

En primer lugar, vamos a localizar de la manera más exhaustiva posible la presencia de la metáfora del naufragio en la obra de Ortega y Gasset. Como triple criterio de este "barrido" retendremos solamente el sustantivo "naufragio", el adjetivo "náufrago", y el verbo "naufragar", tanto en sus formas impersonales como conjugadas. Nos interesará detenernos, en un primer momento, en su frecuencia cuantitativa y en el significado más inmediato de su aparición en los textos, es decir, su vínculo con la noción de vida. Poco a poco, iremos incidiendo en el contexto en el que se inscriben, haciendo especial alusión a cuestiones como la ironía o la orientación proporcionada por la cultura. En segundo lugar, y por medio de algunas pistas proporcionadas por el contexto metafórico, pondremos de relieve la relación entre las tres actitudes del náufrago, las tres funciones esenciales de la vida y los tres estratos de la intimidad, según Ortega. Esto nos permitirá insistir en el carácter autoexplicativo de la metáfora del naufragio. En tercer lugar, y sin perder de vista este triple paralelismo, abordaremos su teoría de la metáfora con el fin de subrayar el carácter "protoficticio" e irónico de la metáfora orteguiana, incidiendo en especial en el personaje peculiar que es el náufrago y en la trayectoria o argumento que configura. Por último, recalaremos en el orteguismo multiforme y proteico, y constataremos de qué modo la metáfora del naufragio se despliega narrativamente en forma de desorientación del hombre moderno (en las novelas y relatos de Benjamín Jarnés, pero también en la primera novela de Rosa Chacel), hasta qué punto cobra su importancia tácita en la particular metafísica ramoniana del objeto, y por medio de qué deslizamiento estratégico aquello que en un principio, en Ortega, caracterizaba la vida humana en toda su globali-

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

dad se limita en María Zambrano a caracterizar la filosofía, confrontada ésta a la errancia característica de la poesía.

1. La vida: un naufragio en las circunstancias

Como decíamos antes, hemos decidido únicamente consignar el sustantivo, el adjetivo y el verbo puesto que casi siempre en que Ortega evocaba el naufragio aparecían algunas de estas tres formas gramaticales[7]. Sin haber podido ser exhaustivos al cien por cien, se puede decir que, con la excepción de *La deshumanización del arte,* de la serie de *El Espectador* y de la mayor parte de los artículos políticos, la metáfora del naufragio aparece en todos sus textos importantes. Catorce veces aparece el sustantivo, veintisiete el adjetivo y siete el verbo. A veces en un pasaje aparecen repetidos varios de estos términos, pero frecuentemente en el único pasaje de un solo libro sólo aparece una sola vez el sustantivo o el adjetivo. Esto nos da una primera impresión aproximativa del número considerable de textos en que aparece. Vista esta frecuencia desde un punto de vista diacrónico, y teniendo en cuenta ahora el número de libros o artículos en que aparece por lo menos una vez una de las tres formas gramaticales, podemos constatar que durante la segunda década del siglo XX dicha metáfora aparece en cuatro textos, durante los años veinte aparece en ocho textos, durante los años treinta en nueve y en los últimos quince años de su vida en nueve textos. La regularidad, en este sentido, es considerable. Si contabilizamos el número total de apariciones de algunas de estas tres formas son, sin duda alguna, los años treinta durante los cuales aparece el mayor número de ellas, veintitrés veces, mientras que en las demás décadas como mucho alcanza el número de once durante los años veinte.

De cualquier forma, lo que aquí nos interesa sobre todo subrayar es que en su obra la figura del naufragio va a estar siempre íntimamente ligada a la idea de vida. En 1929, en el curso titulado *¿Qué es la filosofía?,* este lazo es casi explicitado: "Nuestra vida empieza por ser la perpetua sorpresa de existir, sin nuestra anuencia previa, náufragos, en un orbe impremeditado"[8]. En torno a finales

[7] Desgraciadamente, la entrada "naufragio" no figura en el muy 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.

[8] *¿Qué es filosofía?,* (de ahora en adelante: QF?). Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, nº. 5, 1994, (curso de 1929 publicado por primera vez en 1957 póstumamente), p. 187. Y algunas páginas más tarde, aún más claro: "Vivir es encontrarse náufrago entre las cosas", p. 230. Todos los libros de Ortega y Gasset, a menos que indiquemos lo contrario, serán citados siguiendo la edición dirigida por Paulino Garagorri, que es por lo demás más completa en muchos aspectos que las llamadas *Obras completas* de 1983.

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

de 1930 o a comienzos de 1931, se encuentra la primera fórmula claramente identificadora: "vivir es encontrarse náufrago entre las cosas"[9]. Lo primero que salta a la vista en todas las ocasiones en que se trasluce esta ecuación es la ausencia de un espectador que, en tierra firme, contemple dicho naufragio. No se puede verlo desde el exterior porque somos –todos nosotros– constitutivamente náufragos[10]. Esto confirmaría en cierta medida las tesis de Blumenberg consistentes en sostener la progresiva implicación del espectador en el naufragio, en todas sus apariciones literarias o filosóficas, desde Lucrecio hasta Jakob Burckhardt, e incluso su elisión hasta el punto de confundirnos todos en el naufragio de la propia historia universal[11].

Lo segundo que salta a la vista de la simple inspección de los pasajes en cuestión es el hecho de que el naufragio no sea un acontecimiento coyuntural o probable de la vida, algo que podría no tener lugar. En realidad, la vida *es* intrínsecamente naufragio. Captemos esta afirmación en toda su radicalidad. No se trata, como tantas y tantas veces se ha transmitido en nuestra cultura, de que la vida sea una navegación a lo largo de la cual sucesos dramáticos de distinto signo podrían producirse. El naufragio no es un accidente de la vida, algo que podría suceder en cualquier momento o nunca ocurrir, ni tampoco el destino último y fatal de la vida: la muerte. Sencillamente forma parte de la trama constitutiva de la vida. Vivir es siempre naufragar. Extraña paradoja que reúne el ámbito estable de nuestro transcurrir en el mundo y el perpetuo hundirse en los abismos de la perdición.

---

[9] Y, en 1932, volvemos a encontrar una fórmula parecida: "La vida es en sí misma y siempre un naufragio", en "Pidiendo un Goethe desde dentro", en *Goethe, Dilthey, Kant* (de ahora en adelante: GD). Madrid: Alianza Editorial, nº. 24, 1982 (primera edición en 1958), p. 16. Son las dos únicas veces en que Ortega utiliza una metáfora *in praesentia* (estando presentes tanto "naufragio" o "náufrago" como "vida" o "vivir"). En general, las metáforas del naufragio se presentan en Ortega en forma de constelaciones metafóricas *in absentia*, estando sólo explicitado el término "naufragio".

[10] "Si la vida consistiese sólo en su primer atributo y fuese no más que un enterarse [...] equivaldría el vivir a asistir a un espectáculo, cómico, trágico o gris; uno sería sólo espectador. Pero como además es circunstancial, es estar el hombre, quiera o no, entregado a un contorno determinado [...] estoy sumergido, náufrago en un elemento extraño a mí". En *Unas lecciones de Metafísica,* (de ahora en adelante: LM), p. 55. La visión de la vida como drama circunstancial es antiidealista en la medida en que Ortega se opone a una idea del hombre desinteresado o espectador. Precisamente, la figura retratada en *El Espectador* no es ésta, sino la de un enamorado de las múltiples perspectivas de la vida, alguien literalmente enfrascado en el decurso vital.

[11] Hans BLUMENBERG, *Schiffbruch mit Zuschauer*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1979. Lástima que cuando Blumenberg cite a Ortega no le preste la debida consideración y lo reduzca, en una nota a pie de página, a ser un simple comentador de Goethe.

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

Avancemos algo más en nuestra indagación. Procedamos, en primer lugar, al análisis del "cotexto" de la metáfora del naufragio[12]. Es un hecho de primeras sorprendente la gran similitud de las frases en las que aparece el adjetivo "náufrago". En casi todas las veces, se da un parecido complemento circunstancial de lugar. Los náufragos se encuentran "en un orbe impremeditado", "entre las cosas" o "perdido en ellas", "en un elemento extraño", o sencillamente "en el mundo"[13]. El naufragio, no por producirse en el indiferenciado piélago carece de lugar. Por el contrario, tiene lugar en "algo": las cosas, el mundo, lo que nos rodea y sostiene, lo que es nuestro horizonte o hábitat propio. Pero, además, el náufrago que soy yo, los náufragos que somos todos nosotros, nos encontramos en un medio que no ha sido modelado a nuestro antojo, en el que no nos insertamos como anillo en el dedo, y que, sin embargo, es nuestro... cuando lo hayamos construido. El contexto enunciativo de nuestra metáfora prueba que este ámbito, que nos es extraño y con el que de todos modos tenemos que bregar, es problemático. El hombre-náufrago se hace un camino a través de los problemas de la vida, que son siempre desestabilizadores y fluctuantes como el elemento líquido. En una sola ocasión, el complemento circunstancial de lugar es el concepto explícito de "circunstancia", identificado, por lo demás a la vida.

---

[12] Dominique MAINGUENEAU establece una distinción conceptual entre "cotexto" y "contexto": "La noción usual de «contexto» es, en verdad, ambigua. Alude tanto al *cotexto,* es decir, al contexto *verbal* en el cual se encuentra enmarcado un enunciado, como a los datos del *contexto* (situacional) que definen la especificidad de una determinada situación comunicativa (el tipo de momento, de lugar en los que tales enunciados son proferidos, el papel social de sus protagonistas, etc.)". En *Eléments de linguistique pour le texte littéraire.* París: Nathan édition, 1986, p. 10. Por su parte, Paul Ricoeur en su libro *La métaphore vive* sostiene que "es un enunciado entero lo que constituye la metáfora" (p. 110), en el cual habría elementos empleados metafóricamente y otros empleados no metafóricamente, lo que distinguiría la metáfora de la alegoría, del enigma o del emblema. Apoyándonos en estas dos propuestas, se podría proponer una terminología ligeramente diferente. El cotexto haría referencia a los elementos (palabras u otras unidades morfológicas) empleados no metafóricamente, pero que forman parte de todo el enunciado, que es, en último término, la metáfora en sentido de Ricoeur. Por otro lado, el contexto tendría dos dimensiones: una dimensión escrita, es decir, el conjunto de enunciados que rodean al enunciado metafórico, antes señalado, y que constituyen el borde, anterior y posterior, que linda con el discurso en el que no hay ninguna traza lejana de la metáfora; y una dimensión pragmática, que sería el contexto tal y como es concebido por Maingueneau. Como se verá en este trabajo, basta con el cotexto –en el que sobre todo nos detendremos aquí– para que haya efectos pragmáticos. El que el contexto tenga una *dimensión* pragmática, (un lugar, un momento, una manera de elocución, etc.) no quiere decir que sólo él provoque efectos pragmáticos, es decir, acciones más allá de la simple acción de enunciar.

[13] Véase "Primera conferencia en Buenos Aires", 1928, en *Meditación de nuestro tiempo.* México y Madrid: FCE, 1996, p. 190, edición de J. L. Molinuevo, de ahora en adelante: MNT; *¿Qué es conocimiento?,* p. 154 de ahora en adelante: QC?; QF?, pp. 187 y 230; *En torno a Galileo.* Madrid: Espasa-Calpe, col. Austral, pp. 68 y 165, de ahora en adelante: ETG,; LM, p. 55.

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

"Me encontré, pues, desde luego, con esta doble averiguación fundamental: que la vida personal es la realidad radical y que la vida es circunstancia. Cada cual existe náufrago en su circunstancia"[14]. Seguramente no es casualidad el que Ortega haga por fin intervenir su concepto de "circunstancia" al lado de la figura del naufragio, precisamente en una ocasión, la del "Prólogo para alemanes", en la que realiza una especie de recapitulación o de autobiografía intelectual. Es como si la metáfora, apresada mucho más en las mallas conceptuales, se delimitase definitivamente en forma de analogía de proporción entre el naufragio y el océano, por un lado, y el yo y sus circunstancias, por otro lado.

Como hemos visto, Ortega utiliza casi dos veces más el adjetivo "náufrago" que el sustantivo "naufragio". Esta preferencia, no forzosamente voluntaria pero altamente indicativa, refuerza el carácter implicativo de la metáfora, es decir, la impresión de que no es algo abstracto y alejado de mi vida, sino que es un acontecer, el de la vida, en el que estoy literalmente "sumergido"[15]. El naufragio no está allá; yo soy náufrago aquí. La metáfora tiene el efecto extralingüístico de corresponsabilizarnos de *nuestro* naufragio, el del autor, el del lector, y el de todos los que nos circundan. En último término, no se trata de que comprendamos lo que quiere decir, sino de que nos *hagamos cargo* de lo que ello conlleva. La llamada a este "hacerse cargo" busca que el lector se interrogue por su propia condición de náufrago. Esta disposición de la metáfora condensa inmejorablemente los efectos pragmáticos de la filosofía orteguiana y pone de relieve cómo el cotexto, antes del refuerzo del contexto, puede actuar y hacer algo más allá de la simple transmisión de una información o de un contenido semántico[16].

---

[14] En "Prólogo para alemanes" (1934), en *El tema de nuestro tiempo*, de ahora en adelante: TNT, p. 51. Y añade él que un hombre desprovisto de circunstancias vendría a ser como Dios, que es, al fin y al cabo, tal y como el idealismo cartesiano presenta y define al hombre: "Las cosas, el mundo, mi cuerpo mismo serían sólo ideas de las cosas [...] Vivir sería existir yo dentro de mí mismo, flotando en el océano de mis propias ideas, sin tener que contar con nada más que con mis ideas. A esto se ha llamado idealismo [...] Sería como Dios, que flota, único, en sí mismo, sin posible naufragio porque es él, a la vez, el nadador y el mar en que nada".

[15] En LM, p. 55. Es preciso señalar que los sujetos o los verbos escogidos por Ortega para acompañar el adjetivo "náufrago" refuerzan la implicación del lector en el texto tratado y su identificación con el propio náufrago: "*cada cual* existe náufrago en su circunstancia", TNT, p. 51; "*el hombre*... náufrago en ella", "La razón histórica", curso en Lisboa de 1944, en *Sobre la razón histórica*, de ahora en adelante: SRH, p.202; "vivir es *encontrarse* náufrago", "*sentirse* absolutamente náufrago", QF?, pp. 230 y 234; "*estoy sumergido*, náufrago. ...", LM, p. 55; "náufrago, *anhelo* la aventura", *La idea de principio en Leibniz*, de ahora en adelante, IPL, p. 304; "*braceamos* náufragos" (dos veces), ETG, p. 99, y "Prólogo" a *Veinte años de caza mayor*, del conde Yebes, de ahora en adelante: ProCaza, VI, 477.

[16] N. CHARBONNEL ha insistido en sus estudios lingüísticos en la dimensión "praxeológica" de la metáfora. Consistiría ésta en prescribir u ordenar algo a alguien. Si digo que "un niño es una planta que requiere mucho sol" estoy invitando al que me escucha o me lee a preocuparse por la

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

En contraste con el uso más repetitivo y codificado del adjetivo, el del verbo, pese a su menor frecuencia, es más rico desde un punto de vista connotativo. Antes de nada, hay que señalar que "naufragar" es utilizado tal cual, como infinitivo, dos veces, y conjugado cuatro veces en la tercera persona del singular del presente del indicativo. De esta doble manera, se insiste en que el naufragio no es cosa del porvenir ni del pasado sino que tiene lugar ahora o en cualquier momento, en un sentido genérico y englobante. Esto refuerza una vez más la implicación del lector en el naufragio. Sólo en una ocasión es conjugado el verbo en forma de pretérito indefinido. No es casualidad que sea precisamente la única vez en que no es utilizado de forma plenamente metafórica[17].

La primera advertencia de Ortega con relación a "naufragar" es que no es lo mismo que "ahogarse". Si así fuese la vida se identificaría a la muerte efectiva o figurada. En verdad, naufragar es antes de nada agitar los brazos. El náufrago agita los brazos porque se sabe en peligro. Trata así de bracear o de hacerse ver por un avión o un barco que pueda rescatarlo. "La conciencia del naufragio, al ser la verdad de la vida, es ya la salvación" (GD, p. 16). Extraña conciencia, ésta del naufragio, que consiste no en reflexionar sobre sí mismo, sino en *actuar*, en querer y buscar salvarse *espontáneamente*, en mover el cuerpo de manera *expresiva*... Así pues, lo primero no es la actitud reflexiva sino el sentir actuando. La crítica orteguiana al racionalismo idealista linda aquí con el pragmatismo americano de un W. James, a pesar de sus reservas emitidas con respecto a este movimiento filosófico. De hecho, estamos ante una conciencia tan inmediata (del peligro) que es un sentimiento o una peculiar sensación[18].

---

fragilidad del niño y por la necesidad de cuidados constantes para con él. Claro está, habría otras dos dimensiones de la metáfora: la expresiva y la cognitiva. Ejemplo de la primera es el enunciado: "es el sol de mi días"; y de la segunda, caracterizar el núcleo del átomo como "el sol de los electrones". Consúltese: *La tâche aveugle*. Estrasburgo: Presses Universitaires, 1991-1993. Dentro de nuestras fronteras, Luis Gabriel-Stheeman, en un artículo antes mencionado, ha demostrado la función retórica de las etimologías y su importancia estratégica en la obra de Ortega. Un ejemplo esclarecedor proporcionado por este investigador es el de la calificación del conde de Romanones de "miope". Y añade Ortega que el origen etimológico de miope es el de "vista de ratón". Esta más que dudosa aunque creíble etimología permite al filósofo trazar un retrato caricaturesco del sempiterno cacique de Guadalajara e imprimirlo de forma duradera en la memoria del lector.

[17] En realidad se trata de un naufragio real ocurrido en 1626, del que nos habla Ortega en un curso que impartió en San Sebastián sobre Velázquez, en 1947. El pasaje es altamente revelador de cómo concebía la trabazón de la retórica y de la muerte, y seguramente de cómo se veía a sí mismo, por aquel entonces... Véase *Velázquez*. Madrid: Espasa-Calpe, pp. 148-150.

[18] Por ejemplo: "esa sensación de naufragio y perdimiento" (1930), "esta sensación de naufragio [...]" (1949). Quizás no haya naufragio sin conciencia inmediata de él, pero ¿habría una vida antes de sentirse náufrago?

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

Si además tenemos en cuenta que, en repetidas ocasiones, Ortega caracteriza como una de las fundamentales categorías de la vida la patencia de mi vida a mí mismo, su transparencia, podemos comprobar cómo el círculo se cierra. Vivir es "sentirse vivir" y, a su vez, sentirse es sentirse perdido. No nos damos cuenta de la vida, de *la mía*, sino que contamos con ella, de la misma forma que *mi* dolor de muelas es plenamente ejecutivo en mí, lo contrario del dolor de muelas del prójimo del que sólo me puedo dar cuenta[19]. En una palabra, la patencia del naufragio que es mi vida es tan inmediata como la respuesta destinada a evitarlo. El naufragio es el recurrente dolor de muelas de la vida...

Esta sensación de ser náufragos se debe –según Ortega– a la situación de crisis que el hombre experimenta en la modernidad y al presentimiento del mundo, concomitante a esta situación de crisis, como un caos incomprensible, nudo de problemas indescifrable o carente de sentido. Durante estos periodos de crisis, el hombre tiende a dudar de sí mismo y de todo, carece de tierra firme en la que sustentarse. "Cae en un mar de dudas", expresión en castellano de la que saca partido Ortega, en estricta continuidad con su metáfora del naufragio, con vistas a caracterizar de forma figurada y conceptual la situación de duda, previa a la creación de nuevas ideas que nos sustenten. La idea de caída en las profundidades, el ahogamiento que puede ocasionar, dramatiza la situación de duda, la hace visible y comprensible en toda su radicalidad. Todo se vuelve líquido, fluido, fluctuante. La aproximación entre "duda" y la palabra latina *fluctus* lo vuelve así palpable. La fluidez amenaza con apoderarse de nuestro ser. No obstante, el hombre busca denodadamente hacer pie y puede encontrar incluso en la sensación de naufragio un "estimulante" y una ocasión para encaminarse en pos de un método, de la filosofía[20]. Gracias a ésta lo que era fluyente y confuso se puede volver un camino orientativo.

En una ocasión, Ortega dice explícitamente que "dudar es naufragar, desesperado hundirse y *como* ahogarse"[21]. Pero, precisamente, ¿no había dicho antes que "dudar no es ahogarse"? ¿Habría que ver aquí una contradicción? No, forzosamente, puesto que es el "como" el que matiza esta negación. Mostraría que la duda nos conduce directamente al ahogamiento, que desde el momento en que se duda acerca de las bases o de los móviles de nuestra existencia, el "agua" entra a borbotones por nuestra boca, impidiéndonos respirar, lo que nos lleva imperiosamente a salir a la superficie para poder respirar y alcanzar así una

[19] Véase LM, pp. 30, 36 y 49; QC?, pp. 53-55.

[20] Véase *Origen y epílogo de la filosofía*, de ahora en adelante: OEF, p. 102. También: QF?, pp. 233-234.

[21] SRH, p. 64. Subrayado nuestro. Sobre la importancia de la duda en la transición histórica entre creencias e ideas se puede consultar: *Ideas y creencias*, de ahora en adelante IC y, también, ETG.

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

mínima convicción de que hemos dejado de dudar. Ese "como" nos hace palpable que la sensación de naufragio es capaz de despertarnos de una manera súbita y de mostrarnos a nosotros mismos... ahogados, en una verdadera pesadilla. Dudar es presentir imaginativamente que en un momento dado podríamos dejar de creer en algo, no creer en nada, perder pie y... morir. Sentirse náufrago es, por lo tanto, en un segundo aspecto, imaginarse ahogado, imaginarse que podemos *realmente* llegar a ahogarnos. En este sentido, la filosofía –según Ortega– es la conciencia de la duda, el verdadero despertar que rompe radicalmente con el sonambulismo de muchos ámbitos de nuestra vida[22].

Precisemos mejor el papel de este "como". Si naufragar es *como* ahogarse es porque "quien no ironiza se deja arrastrar a lo profundo, naufraga, perece ahogado"[23]. Por lo tanto, el naufragio se identifica con el ahogamiento desde el momento en que la ironía deja de hacerse presente. La duda será paradójicamente una duda eficaz, es decir que nos restituya a la superficie, siempre y cuando esté acompañada de la ironía. El problema consiste en que a partir del momento en que la ironía deja de acompañarla para hacerse uña y carne con la duda, entonces se corre el riesgo de no profundizar nada, de deslizarse frívola o cínicamente por la superficie de la vida. Lo más profundo es la piel, podría aducir Paul Valéry, pero –añadiría Ortega– no habría profundidad *de la* piel sin fluidificar previamente la realidad, sin *revocarla*, en un doble sentido. A decir verdad, la cuestión de la ironía es una cuestión sumamente deslizante... Bien es cierto que en Ortega juega un papel considerable en su estrategia cognoscitiva de la sugerencia. Es una ironía fina y garbosa, elegante, convivial y un tanto aristocrática, pero puede ofrecer el flanco al juego del confusionismo: "¡no dijo eso, no lo sostuvo! ¡Era una ironía suya!" –hemos oído eso en boca de algún que otro orteguiano–. Pero entonces, ¿qué criterios utilizar para saber cuándo dijo algo irónicamente y cuándo lo dijo seriamente? La ironía es un arma retórica de doble filo para la filosofía... Imaginemos que la afirmación de que la vida es un naufragio fuese irónica; al fin y al cabo, ¿no vemos a todo el

[22] Ver SRH, p. 202. Llegamos en este punto a la cuestión del "cartesianismo de la vida" propugnado por Ortega. De igual forma que Descartes, es del parecer que la duda es el arranque de toda filosofía, que es preciso poner en duda todo con el fin de acceder a un basamento sólido a partir del cual pueda edificarse la filosofía. Pero a diferencia del pensador francés, estima encontrar ese basamento en la vida de cada cual, y no en el *cogito*. Una vida de cada cual que es coexistencia indisoluble del yo con sus circunstancias. El pensar, el dudar, deriva de la existencia, de mi coexistencia vital con las cosas, y no a la inversa. Perdida la fe en la razón, se trataría de hacer pie en lo único que le queda al hombre moderno que es "su desilusionado vivir". ¿No nos confrontaríamos entonces a unas nuevas arenas movedizas? –podríamos preguntarnos–. Véase SRH, p. 71; e *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, de ahora en adelante: HSEF, p. 58.

[23] "Para la historia del amor", en *Estudios sobre el amor*, de ahora en adelante: EA, p. 166.

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

mundo reposar plácidamente en la hamaca de su existencia? ¿No es la vida, al mismo tiempo, drama y seguridad? ¿Acaso no creemos en el naufragio de la vida, sin creerlo de veras?[24].

Con vistas a romper, de una manera o de otra, este círculo vicioso y deslizante de la ironía se hace necesario ahora incorporar la cuestión de la cultura. Esta aparece explícitamente en los cotextos de la metáfora del naufragio. El ser de las cosas, su consistencia, e, igualmente, el mundo, el horizonte de nuestro mundo, son balsas que el hombre náufrago se construye con lo que le rodea a fin de sobrellevar la agitación de su existir. Las circunstancias nos ponen obstáculos y, al mismo tiempo, nos facilitan la tarea. La técnica no es sino un constructo firme y estable, aunque insuficiente, que nos hace bandearnos mejor por el medio hostil de nuestra vida. Pero lo que es verdaderamente imperioso para el hombre es un repertorio amplio de creencias y de convicciones gracias a las cuales vivir plenamente. Previo a ello tiene que establecer un conjunto de demarcaciones, de balizas, que nos permitan orientarnos con seguridad en la vida. Sin señalizaciones, sin faros ni boyas, se corre el peligro de perderse en la oscuridad marina. Se hace preciso entonces facilitar vías, abrir caminos, trazar un método que nos guíe cual mapa inmanente a nuestros desvelos. Todo este esfuerzo es cultura. De ahí su urgencia y su poquísimo carácter ornamental. "Cultura es lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento"[25].

La desventaja de la técnica con respecto a la cultura es que aquella es incapaz de facilitar un sentido a nuestra presencia en el mundo. De modo inverso, la desventaja de la cultura con respecto a la técnica es que aquella, cuanto más transcendente es más puede desmoronarse, descomponerse o anquilosarse. La cultura nos obliga, además, a un trabajo constante de remiendo y recomposición de lo desgarrado en ella, a no ser que queramos perder el norte y naufragar de nuevo. Ocurre en la historia, en tiempos del Imperio Romano, y hoy en día, en otro sentido, que a fuerza de disponer de "balsas" a cual más sofisticadas y numerosas para nuestro confort existencial nos ahogamos literalmente en ese mar de libros[26]. Una cultura que pierde su elasticidad, que se ha vuelto un catecismo de prescripciones vacías, que se toma demasiado en serio, nos puede hundir perpetuamente en las profundidades, llevándonos consigo lo que nos quedaba de vitalidad. Es la ironía la que nos permite remontar a la superficie,

---

[24] Paul DE MAN ha puesto de relieve, en "El concepto de ironía", en *La ideología estética*. Madrid: Cátedra, pp. 231-260, la capacidad autodestructiva y disolvente de la ironía. En la novela moderna, habría llegado a ser esencial, el tropo de los tropos, la "interrupción", la "des-ilusión".

[25] *Misión de la Universidad*, IV, 321.Véase también ETG, p. 76.

[26] Consúltese ETG, p. 186; y *Misión del bibliotecario*, V, 224 y 227.

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

la que rompe y vuelve a coser de una manera más flexible la malla rígida de una cultura que ha dejado de ser capaz, en tiempos de crisis, de responder a las nuevas modalidades de naufragio. Se da así un vínculo profundo, y superficial, en sentido literal del término, entre la cultura y la ironía. Si la primera es la solución inagotable al problema planteado por el naufragio, la segunda es la corrección necesaria a la primera solución. Ahora bien, una nueva dificultad vuelve a oscurecer nuestras pesquisas. Decíamos que la cultura era la balsa destinada a salvarnos del naufragio, pero ¿no lo estaríamos adulterando y aquietando al explicitarlo y fijarlo en el interior de la cultura? El naufragio del que se quiere salir ¿no se vuelve una insulsa etiqueta, que nos absuelve de todo, desde el momento en que es apresado verbalmente como tal metáfora? Lo que tenía vocación de balsa –la cultura– puede convertirse en prisión de sí misma; lo que ansiaba ser un fonendoscopio de la crisis –la metáfora del naufragio– un síntoma más de ella...

Pese a los progresos realizados, volvemos a encontrarnos en un callejón sin salida. Cambiemos un tanto el ángulo de lectura y hagamos intervenir nuevos textos para salir de él.

2. La triple actividad del náufrago en el marco de la vida íntima y de la cultura

Continuemos la indagación del cotexto, y en parte del contexto, de nuestra metáfora. A partir de él podemos deslindar tres tipos diferentes de comportamientos del náufrago que, como vamos a ver, muestran un gran paralelismo con los tres ámbitos de la vida íntima y con las tres funciones de la vida. A falta de una balsa, y siempre y cuando no haya signo alguno de presencia humana en las cercanías, el náufrago trata de nadar, de "bracear" y de acercarse a alguna tabla a la deriva para "agarrarse" a ella[27]. Su esfuerzo es básicamente muscular, físico. Siente flaquear sus fuerzas y meterse el frío por los huesos, pero esto no le impide proseguir nadando, acuciado por el instinto de supervivencia[28]. El náufrago puede también hacer gestos, señales, "vagos ademanes", con el fin de ser localizado (RM, p. 161). Obviamente, en función de las circunstancias, va-

[27] Véase ETG, pp. 68 y 99; ProCaza, p. 477; *La rebelión de las masas,* de ahora en adelante: RM, p. 172; y "César, los conservadores y el futuro", en *Las Atlántidas y del Imperio romano,* de ahora en adelante AIR, p. 127.

[28] De hecho, según Ortega: "Al sentir que se sumerge reaccionan sus más profundas energías, sus brazos se agitan para ascender a la superficie. El náufrago se convierte en nadador. La situación negativa se convierte en positiva. Toda civilización ha nacido o ha renacido como un movimiento natatorio", "De Europa Meditatio Quaedam", 1949, en *Europa y la idea de nación*. Madrid: Revista de Occidente, nº. 26, 1985, p. 37, de ahora en adelante: EIN.

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

riará su sistema de señalización. En caso de encontrarse en medio de una espesa niebla, preferirá emitir algún sonido con lo que tenga disponible a su alrededor o simplemente gritar, en vez de ondear un trapo blanco, por ejemplo. La tercera actividad del náufrago, menos inmediata, pero aún más adaptada a las circunstancias, es la de tener ideas[29]. Dos planchas, con unas cuantas adaptaciones, pueden convertirse en dos remos; una sábana, en un velamen; un guante, en una cantimplora...

Ortega y Gasset, en su artículo de 1920 "Biología y pedagogía" había lanzado la hipótesis de la existencia de tres funciones esenciales de la vida[30]: la vida primaria y radical, la cultura y la civilización. La primera sería previa a las demás, siendo estas dos últimas simples decantaciones de "nuestras potencias y apetitos primigenios". El papel de la educación, sobre todo la primaria, sería en consecuencia el de potenciar y fomentar esa vida primaria. En vez de comenzar la casa por el tejado, Ortega propugnaba partir de lo más inmediato y fundamental, a saber, nuestra curiosidad intelectual, nuestra capacidad de fantasear, nuestras ansias de vivir, en medio de la vorágine del naufragio, antes que detenerse en florituras sapienciales o en imperativos enciclopédicos. Conforme nos alejamos de esa vida esencial, aumenta su carácter mecánico y menos espontáneo, además de adquirir un carácter marcadamente histórico y propio de la vida adulta.

Con el fin de explicar e ilustrar esta triple constitución de la vida, Ortega hace un paralelismo entre cada una de estas funciones y tres elementos motrices: el pseudópodo, el pie y la bicicleta[31]. Veamos la primera. La ameba crea su órgano conforme se pone en marcha. Su plasticidad es enorme, tanto como su fiabilidad y su seguridad dentro de reducidos límites. Evidentemente, dicho miembro *ad hoc* no es capaz de grandes travesías, pero tiene la ventaja de dejar de existir, de reincorporarse al propio organismo, en cuanto la necesidad de desplazarse desaparece. La agitación de los brazos del náufrago es aquí el correlato del pseudópodo: tan urgente, inmediato e incierto a largo plazo... En cuanto al pie, es ya un órgano autónomo, con una función específica y perma-

[29] "Estas son las únicas ideas verdaderas: las ideas de los náufragos. Lo demás es retórica, postura, íntima farsa. El que no se siente perdido se pierde inexorablemente; es decir, no se encuentra jamás, no topa nunca con la propia realidad". (RM, p. 172). Misma cita en el artículo "César, los conservadores y el futuro", en AIR, p. 127, salvo que Ortega añade: "El que no se siente *de verdad* perdido...".

[30] En *El Espectador* III. Recordemos que este texto se inscribe en un debate entre Ortega y el periodista Antonio Zozoya a propósito de la utilidad o no del *Quijote* en la escuela.

[31] Es muy recomendable consultar sobre esta tripartición el texto estimulante de 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, pp. 291-405, 1ª. ed. 1947.

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

nente en el cuerpo. Claro está, puede romperse, no como el pseudópodo, pero es capaz de adaptarse a diferentes terrenos y de ir más rápido que la ameba. El pie es el correlato de los gestos del náufrago. Como aquel, se adaptan bien a las circunstancias de la situación y dependen de una capacidad mediadora y autónoma que es, en este caso, la capacidad expresiva de los signos. En fin, la bicicleta es un instrumento totalmente separado del cuerpo humano, mucho más rápido que éste, pero de dudosa fiabilidad en terrenos como la nieve o la arena. Además, le pueden ocurrir pinchazos, eventos completamente ajenos a la voluntad del ciclista que no le pueden ocurrir a un pie. Podemos ver cómo el correlato de la bici son las ideas del náufrago: extremadamente puntuales y eficaces, pero igualmente volátiles...

Si añadimos a este esquema un segundo artículo, el cuadro termina de adquirir una gran coherencia. Estamos refiriéndonos a las conferencias de antropología filosófica publicadas en 1924 con el título de "Vitalidad, alma, espíritu"[32]. En este texto se esboza una sugestiva "topografía de nuestra intimidad" a través de la cual pretende Ortega distinguir tres estratos de nuestra subjetividad: la vitalidad, el alma y el espíritu. La primera está a mitad de camino del cuerpo y del alma, es lo que denomina el "intracuerpo" y alude a las sensaciones corporales que están en la base de nuestro psiquismo. Se trata del dolor y del placer, de las sensaciones ínfimas ligadas a nuestras venas y arterias, a nuestro cerebro, esa sensación mía de caminar que es muy diferente de la del caminante al que contemplo. Este ámbito es el del pseudópodo, el de nuestra más estricta, indómita y necesaria intimidad. Es el que nos hace sentirnos vivos y... náufragos. El segundo estrato, más volumétrico y "atmosférico", representa la dimensión más individual de uno mismo: los sentimientos, los impulsos y manías, las obsesiones. Es lo que se llama alma. Tan permanente como el primer estrato, de igual manera que el pie con respecto al pseudópodo, se adapta mucho mejor a las circunstancias y adquiere, a partir del ejercicio y de las aptitudes, unas cualidades diferentes. Al igual que el alma de cada uno, las piernas de un bailarín no son las mismas que las de un levantador de halterofilia. Lo que reúne al alma con la pierna y los gestos del náufrago es la expresividad. Esta función se distingue de la función lingüística, según Ortega, en que la primera permite la manifestación de la intimidad gracias a los gestos emotivos, mientras que la segunda nombra a distancia el objeto significado[33]. La expresión es algo así como la pantomima del alma, la salida de la intimidad, no lejos todavía de la corporeidad. Por último, el espíritu, menos voluble que el alma, es la sede del yo y se declina en forma de pensamiento y de voluntad. El cuer-

[32] En *El Espectador* V, de ahora en adelante VAE.

[33] Ver "Prólogo a la *Teoría de la expresión* de Karl Bühler", VII, 35-37.

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

po apenas tiene influencia en este ámbito. Si sumo dos más dos o quiero algo lo podré hacer en principio –otra cosa será su realización en el caso último– con independencia de las premuras corporales, de la misma forma que una bici anda con independencia de que el ciclista vista de una forma o de otra. De la misma forma, el hecho de tener el náufrago una idea no dependerá de su situación vital, pero surgirá siempre –si es efectiva– aplicada a unas finalidades muy concretas. Es la dimensión más personal, al estar ligada al yo, pero la menos individual, puesto que todo yo puede hacer la misma suma o querer la misma cosa. Esta gran fiabilidad del espíritu no le impide correr riesgos inesperados, como los pinchazos de las bicicletas o la propia resistencia de los pies que pedalean, pues nos recuerda Ortega que "el espíritu, el «yo» no es el alma: pudiera decirse que aquél está sumido y como náufrago en ésta, la cual le envuelve y le alimenta"[34].

Estamos ahora en condiciones de mostrar el carácter autoexplicativo de la metáfora del náufrago. Los elementos que la componen configuran distintas etapas en la autonomización y desarrollo de la vida subjetiva y social, pero también de su mecanización progresiva. Cuanto más se aguzan las habilidades expresivas y mentales del náufrago, más se vuelven frágiles y eficaces, al mismo tiempo, los dispositivos que le permiten sobrevivir y crear algo nuevo. La "macrometáfora" es un vivero de "micrometáforas" que se despliegan en su interior. Basta con explicitar los contenidos implícitos en ella para poder verlos reproducirse y explicar óptimamente las diferentes capas semánticas. Siguiendo el hilo argumental de las diferentes acciones del náufrago podemos desglosar las artimañas, a cada cual más complejas e inestables, del devenir de la subjetividad humana. Pero además, el proceso de personalización y de individualización de la vida íntima va parejo al de sofisticación cultural y civilizatoria del hombre. La metáfora resuena así con complejos conceptuales del mismo pensamiento de Ortega, produciendo una clarificación y visualización de sus contenidos. De esta manera, ella estructura de una manera dramática las claves fundamentales de la noción de vida así como su teoría de la subjetividad y de la cultura.

Lo curioso del caso es que la propia metáfora del naufragio, al compás de dichos procesos, se vuelve frágil por su propio contenido. Sentir el naufragio de la vida sin explicitarlo como tal no pone en peligro la vida misma de ese

[34] "Quizás se deba esto a que el alma es la circunstancia del espíritu. De poco nos sirve querer llegar a ser cómicos si somos de naturaleza melancólica; de poco nos sirve concebir una gran aventura científica si somos indolentes. El carácter individual, ¿formaría parte del alma? Recordemos la frase célebre de Dilthey: «La vida es una misteriosa trama de azar, destino y carácter»". (VAE, p. 80).

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

sentir, pero verbalizarlo y "sellarlo", en cierta forma, como tal naufragio provoca paradójicamente su labilidad, reducido ese sentir a una pose, más o menos repetitiva, o una simple ocurrencia, más o menos frívola. Y es que, en realidad, el naufragio como metáfora es la puesta en escena del riesgo de su propia autodestrucción: la de la vida, reincorporada al desbaratamiento inicial de lo "sin-metáfora". Ya en la etimología de ambos términos podemos entrever esta crónica anunciada de un desastre, siempre al parecer postergado. Mientras que la "metáfora" (*mêtaphora*) hace alusión a un transporte, a una transposición de una palabra literal a otra figurada, el "naufragio" hace referencia a la ruptura o fractura (*frangere*) de un navío (*navis*)[35]. Sin ninguna voluntad de hacer un juego de palabras, se puede decir que el naufragio como metáfora significa literalmente la fractura de un transporte vital que es, sin embargo, realizado. El naufragio de la vida es el pasaje de algo movedizo y seguramente inefable en una figura fija y transmisible. La vida se contempla a sí misma, en toda su transparencia, como naufragio, pero se desazona por la incompletud de tal pretensión. O, en otras palabras, la vida siempre llega a generar cultura a pesar y gracias al naufragio *de la* cultura. Toda cultura digna de ese nombre debe aceptar este desafío aunque ello entrañe su naufragio si se aleja demasiado de esa vida radical, de ese "hontanar" del que manan las energías más intensas de la vida.

3. La prolongación mecánica y el mimo: la teoría de la metáfora en Ortega

Pero hemos hablado demasiado de la metáfora sin conocer lo que Ortega pensó acerca de ella. Es ahora el momento de abordar su teoría de la metáfora que, pese a ser incompleta y no estar del todo sistematizada, ofrece un sinfín de pistas y de sugerencias enriquecedoras que nos serán de gran utilidad cuando volvamos a nuestra cuestión acerca del naufragio.

Como es sabido, dos artículos son fundamentales a la hora de comprender cabalmente su concepción de la metáfora: el "Ensayo de estética a manera de prólogo", publicado en 1914, y "Las dos grandes metáforas", publicado diez años más tarde[36]. Mientras que la primera contribución pretende defender la

[35] Los vocablos ingleses y alemanes revelan esta doble naturaleza de una manera aún más patente: *shipwreck* y *Schiffbruch*.

[36] "Ensayo de estética a manera de prólogo", en *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Madrid: Espasa-Calpe, 1987, pp. 139-162, de ahora en adelante EEP; "Las dos grandes metáforas", en *El Espectador* IV, pp. 199-215, de ahora en adelante: DGM. Consúltese también para esta temática: MNT, pp. 158-172 y el libro de Julián Marías, *Ortega: Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza, 1983, pp. 272-282.

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

especificidad del arte, que consistiría en su capacidad de "irrealización", en último término en su estilo, el segundo texto trata de justificar el uso de la metáfora en el discurso filosófico por medio de la afirmación del carácter científico de aquella.

En el prólogo a los poemas de Moreno Villa, Ortega defendía la idea de una esfera irreductible a dualidades cognoscitivas como la imagen o el concepto y que se llamaría la intimidad. La distinción entre el "yo ando" y "él anda", que habíamos visto aparecer en "Vitalidad, alma, espíritu"[37] –un texto posterior al que estamos aquí comentando–, es el motivo que permite justificar el concepto de "ejecución". La intimidad es esa "presencia absoluta" en la que estamos inmersos, esa atmósfera desde la cual cualquier fenómeno de la vida puede ser captado desde su interior. Cuando ando, "veo", o, mejor dicho, siento mi andar en proceso de realización, es decir, ejecutándose. El objeto estético tiene la particularidad de ser una "intimidad en cuanto tal –es todo en cuanto *yo*" (EEP, p.151). Esto no quiere decir que sea una proyección o un disfraz del yo, lo que nos haría recalar en un subjetivismo más o menos romántico, sino que es una esfera en donde ya no hay separación entre el objeto conocido y el sujeto que conoce. La célula de base de esta extraña operación es, para Ortega, la metáfora, la "célula bella". Gracias a ella sentimos una identidad entre, por ejemplo, un ciprés y una llama, sin que dejemos de darnos cuenta de la no-identidad entre ambos términos[38].

Esta intimidad, que es la vida contemplada desde el interior, aunque desplegada hacia el exterior, es algo difícil de entender. En su artículo de 1925, "Las dos grandes metáforas", Ortega sostiene la existencia de dos funciones esenciales de la, llamada por él, célula bella: el conocimiento de objetos difícilmente concebibles y la expresión del alma. En virtud de la primera función, la metáfora viene a ser "un suplemento a nuestro brazo intelectivo", y representa en la lógica "la caña de pescar o el fusil" (DGM, p. 204). En virtud de la segunda es una especie de pantomima del alma, un poco más codificada que el gesto. Algo en realidad cercano al payaso, pues tanto éste como aquélla son las únicas cosas del mundo que nos piden que no las tomemos en serio[39]. El aspecto utilitario de la metáfora contribuye a acercarnos lo que es lejano. Nombrar algo situado en el firmamento un "agujero negro" permite a la comunidad científica

[37] Ob. cit., pp. 71-72.

[38] La metáfora del ciprés la extrajo Ortega de un poema de López Picó: "e com l'espectre d'una flama morta". En realidad, como ya lo señaló en su momento Lázaro Carreter, no es, en sentido estricto una metáfora sino una comparación, lo que no impide que Ortega la trate de manera fenomenológica como un solo bloque: "ciprés-espectro de una llama".

[39] Véase MNT, p. 158.

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

"explicar" de algún modo un fenómeno bastante incomprensible y que, en realidad, poco tiene de "agujero" y de "negro". Por su parte, el aspecto expresivo puede lograr alejarnos lo que está próximo. Si al gato del vecino lo llamo el "tigre de nuestra ciudad" es seguramente con la intención de burlarme de su gato o, quién sabe, con el ánimo de resaltar sus recónditas capacidades musculares, lo que no será sino un elogio lleno de afecto y quizás de ironía. De esta manera, haciéndolo coincidir con el felino de la India me alejo de ese animal doméstico tan cercano al hombre como el gato. La metáfora es una lente intelectiva y expresiva muy peculiar que tiene el poder de acercar y de alejar los objetos, dependiendo de la intención declarada. Ella es, como el náufrago, un payaso obligado a ser perspicaz.

Comenzamos a atar cabos... Hacer de un guante una cantimplora cuando no se tiene un recipiente con el cual beber el agua de lluvia es tener una idea súbita ante la urgencia de la situación. Lo que tienen en común ambos objetos es que pueden ser de cuero y que están huecos, pero evidentemente uno de ellos sirve para calentar las manos y el otro para beber[40]. Una metáfora –decíamos– es hacer de un ciprés una llama, o como lo dice el mismo Ortega, jugando con las palabras, "dar gato por liebre"[41]. El lector pensaba comer liebre cuando es, de hecho, un gato. Le han engañado. Gozar de una metáfora es aceptar ser "engañado" sin por ello dejar de comprender de una manera muy sutil, o sea, sin dejar de comer. Por lo demás, el náufrago que hace gestos denodados por ser visto puede parecernos un payaso si nos abstraemos de su condición desesperada. Bajo este aspecto expresivo, y no intelectivo, la metáfora es ante todo espontaneidad vital antes que instrumentalidad cultural.

A decir verdad, la imagen orteguiana de la caña de pescar no es del todo fiel a la enorme complejidad de la metáfora. Más bien, habría que hablar de una muleta y de una cola de lagartija. Es una muleta porque se sustituye a la impotencia del pie, es decir, del concepto, siendo al mismo tiempo un complemento mecánico que nos permite acceder o tocar cosas que no están al alcance de nuestros brazos, es decir, de nuestro intelecto. Es así algo intermedio entre el pie y la bicicleta. La muleta presenta una cierta historicidad pues las hay más perfeccionadas que otras pertenecientes al pasado, cosa que no ocu-

---

[40] Nos parece importante la idea de hueco porque cuando Ortega hablaba de la fusión en el espíritu del ciprés y de la llama hacía alusión a un "molde ideal" del primero por el que la sustancia material del segundo se deslizaba.

[41] Hablando de Góngora dice Ortega que "saca cisnes de las mangas, convierte en áspid la fecha, el pájaro en esquila, la estrella en cebada rubia. Eternamente, la poesía ha consistido en dar gato por liebre, y a quien esto no divierta, sólo cabe recomendar, como la ramera de Venecia a Rousseau, que estudie la matemática...". En "Góngora. 1627-1927", III, 587.

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

rre, claro está, con el pie. Y, además, posee una autonomía respecto al cuerpo humano de la que está desprovista el pie. Claro está, lo que gana la bicicleta en autonomía y capacidad de mejora histórica, con respecto a la muleta, lo pierde en adaptabilidad al cuerpo humano. Una muleta sofisticadísima podría parecerse a un brazo, nunca en el caso de una bicicleta. Pero la metáfora, por su naturaleza anfibia, a igual distancia del concepto y de la visión, y dado que es la pantomima del alma, es también cercana a la imagen de la cola de lagartija. Al igual que ésta, puede ser seccionable por un comportamiento reflejo que se da cuando el animal se encuentra en situación de peligro. A continuación, ella podrá regenerarse automáticamente. De igual forma, nada me obliga a denominar a tal ciprés "llama"; pero todo me obliga a llamar "ciprés" al ciprés so pena de caer en la noche donde todos los gatos son pardos o, como diría Kant, en el mundo donde el cinabrio no es cinabrio. Al ciprés, tanto lo puedo llamar "llama" como "fuego", "vela" o "jirafa tenebrosa". La plasticidad es aquí mucho más grande que bajo el aspecto anterior pues estamos ahora a igual distancia del pseudópodo y del pie. Con relación al primero, la cola de lagartija es menos estable y fluida; con relación al segundo, ella es más autónoma e inestable. Con la metáfora no podemos "decir" tantas cosas a propósito de una cosa como cuando la contemplamos *in situ* en toda su riqueza, pero sí tenemos un mayor abanico de posibilidades que en el ámbito del concepto. A la casi naturalidad de lo mecánico, caso de la muleta, le responde, como si se tratase de su imagen invertida, la espontaneidad un tanto mecánica de la cola de lagartija.

No hay que olvidar que Ortega, siguiendo a Nietzsche, establecía una distinción entre el concepto, "pensamiento acuñado", moneda que tiene un valor preciso, pero no forzosamente considerable, y la visión, pensamiento no acuñado, joya que cuesta mucho pero cuyo valor es incierto[42]. El concepto está delimitado por un contorno (*terminus*, ὁρος), mientras que la visión es un campo indefinido. Se puede tomar prestado un concepto, no una visión. La metáfora se situaría a caballo entre el concepto y la visión. Sería una moneda antaño acuñada pero cuyo desgaste hubiese producido una imagen aún más bella. A la inversa, sería también una joya tasada, pero siempre susceptible de ser renovada. Una metáfora altamente hermosa y perspicaz puede ser tan rica como la misma visión o incluso superarla, sometiéndola a su tasación; y puede ser tan pre-

[42] Consúltese IPL, p. 57. Ortega insiste en el carácter mecánico del concepto: "el concepto [...] consiste exclusivamente en su definición. Es esa serie de «notas», de ingredientes que la definición me exhibe como las piezas de una máquina". La intuición percibe algunos elementos de lo visto y, luego, el concepto realiza a partir de ellos un extracto, hace abstracción a partir de esos rasgos distintivos.

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

cisa como un concepto hasta el punto de devenirlo o de sustituir a otros conceptos ya inservibles. En cualquier caso, lo que no es muy recomendable es tomar prestada, tal cual, una metáfora pues corremos el riesgo de volver amanerado nuestro discurso, como tampoco podemos creer que con ella se agote la multiplicidad de lo real. Lo que si es cierto es que la metáfora posee una maleabilidad o una labilidad que nos encanta, pero que puede desorientarnos si albergamos la esperanza de acceder a la verdad. ¿No nos haría deslizarnos de un término a otro, sin que pudiésemos nunca *hacer pie* en la realidad? La metáfora del naufragio, ¿no sería la metáfora de las metáforas al indicar precisamente esa inestabilidad perpetua que lo caracterizaría? ¿No se acrecentaría esta labilidad de la metáfora del naufragio al poder generar historias contiguas a ella? ¿Pero, entonces, de dónde le vendría esta capacidad de contagio y de desarrollo propio?

Una pista que puede ayudarnos nos la proporciona un texto primerizo de Ortega que son los cursos de 1915-1916, publicados póstumamente con el título de *Investigaciones psicológicas*. A partir de las ideas de Meinong, establece ahí la distinción entre actos primarios y actos secundarios. En los primeros, el rayo de la mente se dirige a un solo objeto, mientras que en los segundos los rayos de la mente se dirigen al mismo tiempo a dos objetos. Tanto la visión como el concepto serían dos clases de actos primarios. En contraste, el juicio sería un acto secundario. Cuando afirmo que "las luces están apagadas" dirijo mi mente no sólo a "luces" sino también al hecho de que estén apagadas. Además, al afirmar tal cosa muestro que creo en ello, que es así realmente, que el vínculo entre las luces y el estar apagadas es independiente de mí, lo haya o no provocado. Será verdadero cuando lo sea así efectivamente y falso cuando no estén apagadas. Creer que las luces están apagadas al afirmarlo es un acto ejecutivo. Por el contrario, si digo: "Si apago las luces, estaremos a oscuras" no puedo decir que esta proposición sea falsa o verdadera. Es más bien –nos dice Ortega– "verosímil". Es una "asumpción" (*Annahmen,* en el lenguaje de Meinong), es decir, "la sombra de un juicio, *el hueco* de un juicio, un juicio neutralizado, desvirtuado"[43]. Podríamos completar y desarrollar este planteamiento, proponiendo de forma complementaria una definición de la metáfora como hueco del concepto, como su neutralización no plenamente ejecutiva, a caballo entre los actos primarios, si sólo se considerasen las metáforas *in absentia,* y los actos secundarios, si sólo se considerasen las metáforas *in praesentia.*

Lo que nos parece decisivo es que tanto la metáfora como la asumpción crean una irrealidad con una consistencia propia aunque sea evanescente en cualquier

[43] Véase *Investigaciones psicológicas,* de ahora en adelante: IP, pp. 102 y 132-133. Subrayado nuestro.

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

momento. Esta irrealidad sería una realidad virtual alejada de lo ejecutivo, o más bien, dotada de una ejecutividad propia y peculiar. Lo que produciría la neutralización, bien sea la del concepto o del juicio, es la creación de un *germen de ficción*. ¿Qué se quiere decir con esto? Simplemente, que con independencia de su continuación o de su desarrollo, toda metáfora crea un espacio, una topología imaginaria, a partir de la cual algo se puede seguir contando. Cuanto más original o poderosa sea una metáfora más se cumplirá este fenómeno. Con apenas enunciar: "Si el gato se fuese de casa [...]" inmediatamente me sitúo en un mundo en donde el gato se pasearía por toda la ciudad, se encontraría con todos los vagabundos del barrio, etc., etc. En definitiva, estaría proponiendo una narración *in nuce*. Lo mismo, en el fondo, pasa si llamo a tal gato "el tigre" pues tal vocablo me catapulta a un mundo exótico lleno de Mowglis, elefantes y de sultanes. Ese mundo no está cuando utilizo tal metáfora, pero puede estar inmediatamente en la mente de cualquiera. Bastaría para alimentarlo con proseguir la metáfora y, por ejemplo, decir que va a la selva cuando va al parque de al lado. Las metáforas se enredan como las cerezas y no es casual que un apasionado explorador de lo imaginario, como Gaston Bachelard, hubiese hablado de "imágenes cuentistas", como la de Jonás en el vientre de la ballena, es decir, imágenes que tienen la capacidad por sí mismas de reproducir y de incitar a renovar nuevos cuentos a partir de ellas. Y añadía que las grandes imágenes que hablan de las profundidades del ser humano eran isomorfas entre sí, por lo que eran "tan naturalmente metáforas las unas de las otras"[44].

Dos últimas características de esta neutralización del concepto operada en la metáfora nos interesa aquí destacar. En primer lugar, la capacidad irónica de la metáfora. Ella está generalmente condicionada no por la originalidad de la propia metáfora, sino por la distancia establecida entre el objeto denominado y el sentido de la metáfora. Si al gato del vecino lo llamo "el tigre del pueblo" y es un escuálido felino estaré evidentemente provocando un efecto irónico. Esto se explica porque al igual que la metáfora, pero de manera aún más radical, la ironía es un tropo muy especial que tiende a provocar el *deslizamiento* continuo del sentido y encuentra en la metáfora, por así decirlo, su aliado natural. En segundo lugar, la naturaleza protoficticia de la metáfora le permite ser *pregnante*. Queremos decir con ello, y nos remitimos a su origen etimológico, que la metáfora alberga una capacidad de transmitirse, en cierta medida, de pegarse, más o menos inconscientemente, a otros discursos ajenos. En sentido parecido a lo que nos pasa con las músicas pegadizas, se podría hablar también de metáforas más o menos pegadizas, que tenderíamos luego a reproducir. La

[44] Véase G. BACHELARD, *La terre et les rêveries du repos. Essai sur les images de l'intimité*. París: José Corti, 1948, pp. 130 y 173.

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

diferencia es que en el caso de las metáforas verdaderamente productivas la repetición no sería mecánica sino innovadora. Es como si la metáfora estuviese embarazada, (los romanos hablaban de *pregnans uxor* para denominar a las mujeres embarazadas), de posibilidades narrativas, de tal forma que unas, y no otras, consiguiesen inmiscuirse y reproducirse en ámbitos diferentes a los originales.

En la metáfora del naufragio se darían cita de una manera prominente estas tres características. Queremos detenernos en especial en esta última y para ello vamos a retomar el motivo inicial de este trabajo: "la vida es naufragio"[45]. Tenemos que la vida es un inmenso molde del que cabe decir muchísimas cosas no forzosamente coherentes entre ellas: que es bella, que resiste a la muerte, que es un proceso de autodestrucción, etc. La vida es una de las instancias más rebeldes al concepto, lo que no ha sido óbice para que la filosofía y la ciencia, desde Aristóteles hasta Claude Bernard, hayan pretendido afanosamente captarla en sus redes explicativas. En contraste, un naufragio es un acontecimiento, un drama casi siempre, que ocurre de vez en cuando desde que el hombre surca los mares. En consecuencia, hacer de la vida un naufragio implica fusionar en la mente la vida que me permite decir ahora "mi vida", la vida en la que estoy instalado desde que nací y un drama que ha tenido lugar puntualmente aquí o allá, en otras palabras, facilitar que la vida, tan inmensa e inaprensible, se convierta en algo de lo que se habla, a propósito del cual se narra, como si se tratase de una vida-relato. La llama crea calor allí donde no lo hay en el ciprés; el tigre crea rayas en el pelaje allí donde no las hay en el gato; el naufragio suscita un mundo de aventuras y peligros allí donde no los hay... forzosamente. Las tres metáforas son capaces de crear un mundo metafórico, un mundo habitado, encantado por posibles narraciones que pueden arraigar en ellas, pero la última tiene la particularidad de poder destruir... la vida misma. Si la vida naufraga de verdad, entonces deja de existir ella y lógicamente cualquier posibilidad de metaforizar. Sintiéndonos náufragos y pudiéndonos irnos a pique en cualquier momento, nos sentimos invitados a responsabilizarnos de nuestra propia vida. Esta es, en su conjunto, la razón de la extraordinaria pregnancia de la metáfora del naufragio y, en particular, como lo veremos dentro de poco, de su difusión en el orteguismo ulterior.

---

[45] Decir que esta afirmación es verdadera es tan estúpido como decir que es falsa. Olivier REBOUL, en *Introduction à la rhétorique*. París: PUF, 1991, pp. 189-192, ha insistido en el carácter argumentativo de la metáfora que se debe a su capacidad de condensar la analogía. De hecho, las metáforas sólo se refutan por otras.

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

La dimensión protonarrativa de la metáfora, tan desdeñada en su tiempo por Roman Jakobson[46], cobra una importancia considerable en nuestro caso por la presencia de un personaje –un actante, dirían los estructuralistas– que está dispuesto a tomar una decisión, la de dejar de ser lo que es: un náufrago. ¿Cómo es posible que un autor tan apasionado del diálogo y de su noble función en el acceso a la verdad no haya dado la palabra a su personaje favorito? ¿Cómo es posible que el filósofo de la convivencia haga de un solitario inmisericorde, como es el náufrago, su personaje principal? En realidad, el náufrago no deja de hablar consigo mismo, de interrogar su pasado y, sobre todo, su futuro; en realidad, el náufrago no cesa de dialogar con los que le son más cercanos, aunque estén a miles de kilómetros de distancia. El náufrago busca ante todo signos que le orienten, que le den la esperanza de un barco por venir. En su total perdimiento anhela trazar una trayectoria aunque se ría de ellas. La condición de náufrago obliga a vivir una historia: la que le permitirá vivir "historias" en la vida normal, en una palabra, la de dejar de ser náufrago. Es como si su historia fuese el inicio de toda historia. De cualquier modo, a él le van a ocurrir cosas. Cierto, lo que le ocurra será, si es posible, su salvación, pero hasta el más nimio fragmento de alga que encuentre puede representar un signo esclarecedor, el momento en que tome una decisión o siga errando...

La metáfora del naufragio invita a un argumento, a una historia, que puede ocurrir en una habitación repleta de cosas, en la ciudad moderna, o en el drama de la cultura occidental. Es hora de dejar paso a otras voces que, siendo más o menos fieles al mensaje de Ortega, tomaron creativamente el testigo de esta metáfora.

4. La ciudad moderna, el vacío y la errancia del hombre occidental

Los escritores agrupados en la etiqueta más o menos afortunada de "novela deshumanizada" estuvieron muy atentos a la resonancia de la metáfora del naufragio en Ortega. La idea de crisis del hombre moderno, tan agudamente explicada por éste en sus cursos de *En torno a Galileo,* tuvo un impacto considerable en su sensibilidad. En muchos de sus relatos y novelas, en especial en Francisco Ayala y en Benjamín Jarnés, aparece el motivo de una ciudad moderna como "plataforma giratoria"[47], tiovivo confuso y fascinante en el que irremediablemente se pierde el hombre. Muchos de sus personajes son don

[46] Nos referimos al célebre artículo "Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de afasias", en *Ensayos de lingüística general*.

[47] Es así como se inicia el relato corto de Francisco AYALA, "Hora muerta", perteneciente a su libro *El boxeador y un ángel,* publicado en 1929, y recuperado años más tarde por José-Carlos MAINER en *Cazador en el alba, y otras imaginaciones*. Barcelona: Seix Barral, 1971, p. 93.

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

nadies, ceros a la izquierda, soldados o emigrantes del campo, en cierto modo hombres-masa, hombres cuya identidad está casi perdida pues ni se acuerdan de su nombre o apenas son capaces de remitirse al número de su caja de reclutamiento. En una ciudad que día tras día les envía señales equívocas, prometedoras, seductoras, agresivas o trepidantes, cunde en esos hombres la mayor desorientación. Los cláxones de los coches, los anuncios luminosos, el griterío, los paseantes que se agolpan en las calles, todo es un cúmulo de signos en donde uno se encuentra *náufrago* y busca salvarse de él. La ironía de muchos de estos relatos estriba en que la supuesta salvación, la mujer y/o un empleo, se revela como una verdadera trampa de la que no se puede salir. Se les pide construirse un futuro pero éste está tejido de imposturas, oportunismo y mediocridad.

El relato corto titulado "Circe", publicado por Jarnés en 1927, es altamente significativo en este sentido[48]. El comienzo, enmarcado entre el desprecio de la humanidad que le inspira la contemplación de tantos hombres desnudos y el amor a la humanidad que le inspira contemplar una mujer desnuda, da la pauta de una historia que girará, siempre de manera irónica, entre la perdición en el marasmo de la sociedad masculina y la anhelada salvación sensual. Su protagonista, el recluta Julio, acaba de pasar por el ritual de la talla en un cuartel de Barcelona[49]. Éste es su "bautismo" en la vida que le conducirá a dar sus primeros pasos –más bien de oca– por la tentadora ciudad. Julio es un hombre desprovisto de padres y pasado y cuyo dilema principal es crearse un presente o elaborarse un porvenir. De su oficio –más existencial que profesional– se nos dice que es el de ser viajero, ("viajante", rectifica ante la sorpresa del militar que le interroga), "viajero que nunca llega", como dirá más tarde a su querida. Ésta, llamada Cecilia, es precisamente la Circe que da el título irónico al relato: la maga que con sus filtros intenta embaucar a Ulises, en la *Odisea* de Homero. La "caverna" donde se le aparece es una modesta tienda de recuerdos y postales. Algún tiempo después la verá en pleno desfile y una ridícula distracción suya, causada por la mirada infantil de Cecilia, le conducirá a los calabozos. Es en este antro en donde sentirá su intimidad reducida al mínimo, "temblorosa, desnuda". Reducida a "un libro, unas monedas, un plano de la ciudad, un lápiz... Todo lo que puede llevar consigo un *náufrago,* que al fin lo ha salvado todo, puesto que se salvó a sí mismo" (p. 308). Su temor habrá sido el de quedarse "solo, sin su propia intimidad". La fertilidad de la

[48] Publicado en *Revista de Occidente,* 45 (marzo 1927), pp. 289-323.

[49] "Ruidosa casa de maternidad castrense": es así como Jarnés define de modo muy orteguiano el cuartel. Como se puede apreciar, la metáfora y la ironía van a la par, pero su proliferación desmedida irá en bastantes casos en detrimento de la comprensión del hilo argumental de estos relatos "deshumanizados".

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

metáfora del naufragio invita a ser proseguida: "estaba a un paso del *náufrago* que, en plena desnudez, arriba a un islote desierto. Julio pensó en el puente que podría lanzar desde el islote a la gran playa. ¡Una botella con un mensaje de amor dentro!" (p. 310)[50]. El "mensaje" será recibido por Cecilia que aceptará su amor con la condición de que se construya un porvenir. Por obra y gracia del azar, Cecilia caerá enferma y Julio la creerá muerta. Después de unos tres años de su "fallecimiento", pasados en pocos minutos, encuentra a otra chica, llamada Rubí, que le confirma que Cecilia vive. A Julio no le importa porque, en realidad, la tenía muerta en su corazón. A la chica le pide que le dé un beso y que se merienden su porvenir[51].

Con un tono desenfadado y algo travieso, Jarnés logra relatar a su manera el motivo metafórico del naufragio. En Ortega el náufrago se encuentra sumergido en las circunstancias, en las cosas, y su habilidad en zafarse de ellas, salvándolas, consiste en una suficiente elasticidad que no le aleje demasiado de su intimidad más fundamental, ese "hontanar" del que manan las energías vitales. En "Circe" asistimos a la dramatización de este planteamiento conceptual, sólo que la translación no podía hacerse de manera completamente seria. Jarnés es, en el fondo, extremada e irónicamente fiel a Ortega al concebir un náufrago moderno de nuestras ciudades, Julio, que carga con su destino sin *sentir* realmente su condición de náufrago. Más marioneta impersonal, que hombre responsable de sí mismo, Julio se deja llevar en su vida, y lo que representa una verdadera dentellada en su intimidad, el calabozo, no supondrá su toma de conciencia existencial, sino una nueva recaída, esta vez en los brazos de Cecilia. Será el azar, en toda su estúpida y maravillosa desnudez, es decir su encuentro con Rubí –reparemos en su nombre– lo que le hará renunciar a construirse un porvenir. El presente será asumido en toda su dicha sin sentido, incluido por

---

[50] Subrayados nuestros.

[51] El porvenir es una obsesión en esos afanosos y esperanzados jóvenes orteguianos de los años treinta. El personaje de *Estación. Ida y vuelta,* de Chacel, se preocupa constantemente por sus planes futuros. De vuelta de una ruptura existencial, profesional y amorosa, que le lleva por Francia, piensa en su reencuentro con ella y en cómo salvarse, en cómo reencontrarse a sí mismo. Esta búsqueda de sí mismo es, en primer lugar, un juego, mitad serio, mitad cómico, con la idea del suicidio, y, en segundo lugar, una recreación de otro yo, de un personaje literario que retrazará su propia trayectoria y culminará su futuro literario. Los planes del personaje inventado por el protagonista de la novela de Chacel parecen coincidir con los suyos y redoblar un tanto misteriosamente la trayectoria del propio narrador. Hay una especie de juego de espejos que hace que el protagonista de la novela intente pescar su yo "en el deslabazamiento de las cosas naufragadas" (p. 128) y que su personaje inventado, "mujer pequeñita en una ciudad grande", parezca dejarse llevar, cuando espera en una estación, por una "balsa" (p. 141), abandonándose por su corriente. Utilizamos la edición de Bruguera, de 1980.

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

supuesto el beso. La ironía de la metáfora no es más que el trampolín para la aceptación jovial de la visión del momento.

Jarnés toma en serio el motivo orteguiano del náufrago, sin tomarlo en serio, que es seguramente una de las maneras más dignas de tomarlo en serio. A la invocación solemne de Ortega acerca de nuestra condición náufraga, el escritor aragonés responde con un juego o experimento literario que replantea estéticamente el alcance de la perdición y de la salvación del náufrago. El desfase humorístico entre las hazañas de Ulises y la banalidad de la vida de Julio, así como las innumerables metáforas que juegan con el contraste entre la inocencia y la sordidez, no hacen más que acentuar el carácter fundamentalmente tragicómico de lo que era, en principio, en Ortega un drama.

Pero nos habíamos olvidado decir que en el naufragio de Julio otra expectativa de salvación se entreabre en un momento del relato. Era su "amor a las cosas, tan generoso, tan lejos de toda intención de reciprocidad: era el amor que le consolaba de su fracasado amor a los hombres". Y recuerda cómo de niño, en una ocasión, vio por un tragaluz "racimos de moscatel, granadas abiertas, roscaderos de manzanas: gran fiesta para los ojos y para el olfato" (p. 317). Este motivo revela, sin duda alguna, un influjo ramoniano. En efecto, en muchos de los relatos y de los ensayos de Ramón Gómez de la Serna, aparece el problema del vacío de la existencia humana y de su carácter efímero. Remedio a este mal, tan moderno y barroco, son para Ramón las cosas. Pisapapeles, peonzas, bolas de cristal, estrellas de mar, un sinfín de cachivaches y fruslerías conforman su mundo literario que es, ante todo, un mundo infantil metamorfoseado por la varita mágica de su ingenio desbordante. Hay seguramente en Ramón toda una filosofía de las cosas que no quiso escribir, pero que sus contados ensayos rezuman con brío. De unas cortinas, y de sus cadenas, nos dice que compensaron "nuestra adolescencia de descuidos del padre y de la desorientación de vivir, siendo extrañas anclas de nuestro barco de no saber por qué haber nacido"[52]. De una peonza se nos dice que el niño jugaba con ella "como boya salvadora de su vida, como último intento para vencer el anonadamiento de la enfermedad"[53]. Las cosas nos proporcionan modestos apoyos gracias a los cuales orientarnos en nuestra vida. La actitud típicamente ramoniana es la de ser un "protector de las cosas", el de mimarlas y explorarlas con ternura en sus múltiples sortilegios. De una manera muy quevedesca, Ramón nos advierte de que "fuimos cosas y volveremos a ser cosas" y de que, en consecuencia, merecen una atención por nuestra parte, en tanto que prójimo nuestro. El gran ami-

[52] En "Las cosas y «el ello»", *Revista de Occidente*, julio-agosto de 1934, p. 201.

[53] En "Ensayos heterogéneos", *Revista de Occidente*, enero-febrero-marzo de 1933, p. 185.

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

go de don José, al que regularmente enviaba sus libros con una dedicatoria, propone, a su manera, con cierto regusto orteguiano, un cuaderno de bitácora para el náufrago moderno: no exactamente salvarse en las cosas, sino salvarse *por* las cosas. Pero habría que añadir que es el lenguaje creador, disparatado y lúdico, su voracidad y carácter mágico, el que une y desune las cosas, transformándolas y haciendo de ellas letras juguetonas y danzarinas. Como dice en el prólogo a *El Rastro*: "El objeto y sus greguerías: el objeto y su nimbo estricto. El objeto espontáneo, crudo, plástico, cínico, abundante, irónico, animoso ante la muerte y bastándose a sí mismo"[54].

A pesar de que la figura del náufrago –que sepamos– no está explotada directamente por Gómez de la Serna, se puede afirmar que hay en él toda una propuesta estética y vivencial que pretende dar una solución al naufragio del hombre moderno. Se trataría de aceptar hasta sus últimas consecuencias la superficie *deslizante* del sentido de las cosas, resbalando por ellas sin morderlo realmente. Hay, en verdad, mucho de explorador-funámbulo en su propuesta, lo que provocó tanto la admiración como también no pocas reservas. Si Ortega marcaba distancias respecto a los excesos metafóricos de Góngora y de sus seguidores contemporáneos, da la impresión de que en el caso de Ramón se aceptase a tumba abierta el reto de "dar gato por liebre", con la salvedad de que ofrecería al lector relamerse tanto con el gato como con la liebre en su perpetua metamorfosis verbal. Eso sí, con el riesgo de que se escapen de las manos y de la boca su carne y sus huesos...

Pero es indudablemente en María Zambrano donde encontramos un eco explícito y poderoso de la metáfora orteguiana del naufragio, esta vez, en un plano estrictamente filosófico. La primera etapa de este callado diálogo se encuentra en su libro programático, *Filosofía y poesía,* publicado en 1939, ya en el exilio. El contexto es el segundo capítulo, titulado "Poesía y ética", en el que se pondera y discute la condena platónica de la poesía. Esta condena, tan decisiva en la historia de Occidente, consistió en calificarla de mentirosa, de injusta y de inmoral. A partir de una atenta lectura de Platón, explícita en el caso de *La República* e implícita en el caso del *Ión,* Zambrano construye, en un primer momento, una especie de tipología mutuamente excluyente del filósofo y del poeta. Un primer rasgo esencial crea una distancia insalvable entre ambos. Mientras que el poeta gusta dejarse mecer por las apariencias, por la belleza fugitiva del mundo, el filósofo busca salvar esas apariencias para salvarse a sí mismo; prefiere retener e identificar lo perecedero que solazarse o recrearse en lo para siempre perdido. Por el contrario, "el poeta no quiere salvarse; vive en la condenación y todavía más, la extiende, la ensancha, la ahonda. La poesía es realmente, el infierno"[55].

[54] Madrid: Espasa-Calpe, 1998, p. 87, edición a cargo de L. López Medina.

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

La invocación en filigrana a Orfeo, a Dante y a Rimbaud, entre otros, adquiere en este contexto todo su sentido. En segundo lugar, al contrario del filósofo que "jamás duerme", que vive "lúcido y despierto", cuidándose y preocupándose, el poeta vive en la "embriaguez", es más, su palabra está al servicio de dicha embriaguez. Está poseído por los sentidos, por los dioses –como dice Platón en el *Ión*– lo contrario del filósofo que se posee a sí mismo. La invocación a Baudelaire, no por elíptica, se hace menos patente, pero, en cualquier caso, se puede entrever ya, con estos dos rasgos esbozados, hasta qué punto la caracterización del filósofo se muestra deudora de la propia filosofía de Ortega, tanto de su insistencia en la voluntad de salvación de las cosas como de su apelación a desprenderse del sonambulismo de cierta vida, aspectos, por lo demás, de los que habíamos hablado en este trabajo[56].

En tercer lugar, Zambrano insiste, como su maestro, en un punto nodal: la necesidad de partir de un sentir inicial, que en Ortega –ya lo vimos– es el sentir de la vida misma, de la vida de cada cual. Ahora bien, la filósofa andaluza, desde muy temprano, insiste con fuerza en que "vivir es delirar" y en que este delirio, del que uno se ve poseído, caracterizaría el *ethos* y el *pathos* del poeta. El gran fármaco contra este delirio sería para Platón la reminiscencia y la recuperación, a través de toda una serie de escalas, de aquello de lo que precisamente se desdice la poesía: las ideas. En el fondo, parece como si María quisiese revelar o desvelar, antes que contestarlo, el olvido que entrañaría la voluntad de claridad en Ortega, su clasicismo tan sordo a las profundidades místicas, como si ya en la vida, al sentirse a sí misma, hubiese un germen de orden y racionalidad, y por lo tanto, se desbaratase la fidelidad a ese desbocado sentir. En último lugar, Zambrano establece una distinción fundamental entre la voluntad de decisión del filósofo y la negativa constante del poeta a decidirse. El poeta, al dejarse poseer por la riqueza y belleza inefable del mundo, no decide nada. En realidad, encuentra lo que no busca, no es que decida no decidir. Y si se resuelve a decidir es a dejar de ser poeta, como el caso enigmático de Rimbaud lo muestra de manera clarividente. "La Filosofía es incompatible con el hecho de recibir nada por donación, por gracia. Es el hombre el que saliendo de su extrañeza admirativa, de la angustia o del *naufragio*, encuentra por sí el ser y su ser. En suma, se salva a sí mismo con su decisión"[57]. No hay que olvidar que Ortega siempre dijo que lo propio de la vida era el tener que decidir siempre lo

---

[55] Cito por la reciente reedición en FCE de 1996, p. 33.

[56] Todas estas cuestiones nos remiten a un punto decisivo que no podemos tratar aquí y que es el platonismo de Ortega, y, en especial, de ese libro primerizo que marcó tanto a Rosa Chacel como a María Zambrano y que es *Meditaciones del Quijote*.

[57] Ob. cit., p. 41. Subrayado nuestro. Y en el artículo, "La Escuela de Alejandría" (recogido

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

que tenemos que hacer en cada momento. Esto se explica por poseer ella un carácter eminentemente transitivo. En el caso de Zambrano, en contraste, la vida se abre a la ofrenda del mundo y, en consecuencia, presenta un carácter intransitivo.

Lejos de identificarse el "ser" con una construcción propia del hombre desorientado, la balsa destinada a asegurarle unos marcos de referencia , como en Ortega, el ser es el presupuesto de la búsqueda filosófica. No es que lo construya para salvarse, sino que basta con su búsqueda para que ponga ya de manifiesto un encaminarse que no es universal, propio a toda vida, sino específico a la filosofía. Lo determinante del poeta no es naufragar –nos dice Zambrano– sino errar, un "vivir errabundo y como sin asidero", que es precisamente lo que Platón achacaba a los rapsodas, que iban de pueblo en pueblo recitando los versos de Homero, sin ninguna adscripción a una determinada *polis*. El naufragio sería como una escenificación *ad hoc* de una decisión previa, que sería la de la filosofía. Únicamente serviría para mostrar la situación previa a la actitud filosófica, su etapa prefilosófica, mientras que la errancia sería el infierno dichoso de todo recorrido poético, sin ser fase previa de nada. La condición de náufrago deja de ser una condición universal del hombre y pasa a ser el modo como la filosofía ha vivido y concebido su punto de partida.

En *El hombre y lo divino* vuelve a aparecer la metáfora del naufragio, pero con un tratamiento y un contexto ligeramente diferentes[58]. Zambrano se muestra quizás aquí más eficazmente conciliadora, en esta disputa milenaria de la poesía y de la filosofía, y pone de relieve la complejidad de la condena de Platón, y del platonismo en general. Ya en *Filosofía y poesía,* había señalado la impronta órfica de la imagen platónica del cuerpo como tumba, pero, sobre todo, el hecho de que la imagen de la vida como naufragio, como caída no fuese "original de la filosofía platónica, ni de ninguna filosofía. Era la idea que en la metempsicosis aparecía desde antiguo y que a Platón le había llegado de los Misterios y del orfismo. Platón no hace nada más –¡nada más! que fundamentarla"[59]. Siguiendo esta misma línea, en *El hombre y lo divino,* se sostiene de una manera aún más decidida la presencia de un "pitagorismo creciente" en Platón,

---

en *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza Editorial, 1987, pp. 181-182), afirmaba lo siguiente: "«Salvar las apariencias», que decía Platón, salvar el mundo encontrando el ser más allá del cambio. Y este ser es el refugio para el hombre náufrago entre el vaivén de las mutaciones, entre la agitación de sus propias pasiones también. Horror del movimiento sin sentido que condujo la mente griega, en un camino sin descanso, hacia la idea de «orden» en que la *physis* se cristaliza por fin, en Aristóteles".

[58] Utilizamos la edición de FCE de 1986, (la primera edición es de 1955), y nos referiremos, en especial, al capítulo "La condenación aristotélica de los pitagóricos".

[59] En Ob. cit., p. 51.

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

contra el que habría luchado su deber de filósofo, y lo que es más interesante para nosotros, el hecho de que Platón hubiese abandonado su oficio de poeta trágico de resultas de conocer a Sócrates, como si la "ejemplaridad" de su filosofía puesta en práctica, hecha modelo vivo y humano, le hubiese decidido "por siempre a ser filósofo". Uno no puede dejar de establecer el paralelismo entre Sócrates y Ortega, por un lado, y Platón y Zambrano, por otro lado... En cualquier caso, no se parte ya de una dualidad entre poesía y filosofía que habría que suturar después, sino de un pitagorismo que aunque se convirtió, con el paso del tiempo, una vez que fue vencido por Aristóteles, en lo "otro" de la filosofía, no dejó de ser otro modo de filosofar mucho más receptivo al poetizar, al alma y a la música, que el triunfante logos-palabra.

En los pitagóricos habría habido, aunque lo intentasen racionalizar a través del número, un sentir directo del tiempo, que es infernal; el presentimiento, arraigado en toda una tradición oriental, hondamente religiosa, de un padecer originario, un sentir relativo al viaje del alma a través del tiempo. Zambrano utiliza casi siempre el verbo sustantivado "sentir", y no los sustantivos "sentimiento" o "sensación", quizás para subrayar que no se trata de una vivencia, por muy fundamental que sea, sino de un padecer activo que constituiría una especie de matriz fundadora de nuestra experiencia. Habría sido antaño fundador y al mismo tiempo todavía operante en cada uno de nosotros. Estamos ante una disposición originaria, "un sentir inmediato a sí mismo en el modo pasivo de alguien a quien le pasan cosas que le han arrancado de su lugar de origen o simplemente –más angustioso aún– que le traen y le llevan". La ósmosis entre reapropiación crítica de Ortega, lectura de los antiguos y, seguramente, destilación de vivencias del exilio es aquí extremadamente lograda.

Lo digno de señalar es que este "sentirse errante" no se contrapone ya al naufragio ("sentirse suspendido y flotante, a veces a pique de «naufragio», a merced de una totalidad desconocida que nos mueve") sino que se identifica con él. Naufragio y errancia se interpenetran en los arcanos del pensar occidental y lo que va a diferir es la actitud ante este "sentir originario". Se va a producir así una bifurcación histórica entre aquella actitud que pone en suspenso "la existencia y sobre todo la actuación de los dioses" y hace caso omiso de la suerte del alma y aquella otra que se haría cargo de ella. Mientras que la primera se preguntaría directamente por las cosas, dejándose de cuentos, de los relatos sagrados que hablan de un descenso y ascenso del alma, la segunda los aceptaría, proponiendo "una paradójica decisión de padecer. Padecer el tiempo es recorrerlo sin ahorrar abismo alguno: la muerte y aún algo peor, este andar perdido, el andar errante, como todos los poetas genuinos lo andarán un poco siempre".

De este nuevo planteamiento se pueden extraer dos consideraciones. En primer lugar, da la impresión de que Zambrano deja de retratar la filosofía a

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

partir de los presupuestos conceptuales y metafóricos de Ortega para identificarla o, cuando menos, parangonarla con una línea de pensamiento que iría desde Parménides hasta la fenomenología, pasando por Aristóteles y, seguramente, Hegel[60]. La reintegración de la metáfora orteguiana en una experiencia inicialmente unitaria parece indicar un menor grado de polémica con su maestro en la posición de Zambrano de 1955, pero al mismo tiempo parece aquella ocupar un lugar secundario en la caracterización global. Cierta reconciliación con el pensamiento de Ortega parece esbozarse, no obstante la mayor distancia tomada respecto a él. Podría estudiarse la aplicabilidad de esta hipótesis, que el solo rastreo de una metáfora parece confirmar, a otros ámbitos de la filosofía zambraniana.

En segundo lugar, lo que sigue sin estar del todo claro es en qué sentido dicha experiencia de la errancia, del delirio, del padecer, tendría algo que ver con la situación del náufrago y en qué no tendría nada que ver. Ni su mutua exclusión, en el libro de 1939, ni su precipitada asimilación, en la obra magna de 1955, daban respuestas claras a este problema. Volvamos entonces a repensar brevemente la metáfora del naufragio en Ortega y Gasset. Retomaremos así un hilo conductor inicial y comprobaremos una vez más su extremada lógica. Ser náufrago –decíamos– es ser náufrago en las cosas, en unas circunstancias. El imperativo del náufrago era el de salvarlas como condición de su propia salvación. Se trataba de buscar "el sentido de lo que nos rodea" para poder así "integrarme y ser plenamente yo mismo"[61]. Si, por ejemplo, he tenido la desgracia de nacer huérfano tendré que hacerme cargo de esta circunstancia que constituye una parte de mí mismo pues –como de todos es sabido– "yo soy yo y mis circunstancias". Mi orfandad hunde sus carnes en mi propia identidad. El ser huérfano me planteará inmensos problemas, como le ocurrió al bueno de David Copperffield: falta de afecto y amor, madrastra inflexible y mezquina, vida en internados, etc., etc. Pero sólo el huérfano será consciente de estas circunstancias si previamente ha caído en la cuenta de ser un "yo-huérfano". Hay un estadio previo a la construcción de un yo-huérfano: esas caricias hurtadas, esas miradas gélidas, un vivir una ausencia... El problema genético –como dirían los

[60] La apelación al Ser de Parménides y el parentesco establecido con Aristóteles a través de la definición del hombre como ser que define, es explícito. En el caso de la fenomenología es implícito, aunque se nos hable de una *epojé* de la existencia y de un preguntarse por las cosas que evoca el ir a las cosas de Husserl. ¿Y Ortega? Al contrario de en *Filosofía y poesía* donde no se nombraba a Ortega, en *El hombre y lo divino,* (la fecha de su publicación coincide con el fallecimiento de Ortega), aparece en una nota en donde se le atribuye la idea de que "la situación de «naufragio»" es "la más humana de la vida humana" (p. 105). ¿Este carácter humano no iría a contrapelo del buceo abismal en el errar del alma, a las puertas del delirio?

[61] Nos referimos aquí al célebre pasaje de *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Espasa-Calpe, p. 30.

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

fenomenólogos– de cómo surge ese "yo-circunstancia", ese apresar fugaz de mi yo *y* de mi yo circunstancial, no fue suficientemente dilucidado por Ortega y apenas tenemos algunas pistas o sugerencias en este sentido.

La atracción e incomodidad que siente María Zambrano con relación a la metáfora orteguiana del naufragio deriva de una profunda y, nos atreveríamos a afirmar, pertinaz insatisfacción con respecto a su noción de circunstancia. O viceversa: la inadecuación entre la noción de circunstancia y lo que ella vivía y pensaba iba en detrimento de su adhesión a tal metáfora. Habíamos dicho –apoyándonos en Olivier Reboul– que las metáforas no son falsas ni verdaderas y que se refutan sólo por medio de otras metáforas. En realidad, no es que lo uno *derive* de lo otro, sino que pensando a fondo la noción de circunstancia y, al mismo tiempo, imaginando la verosimilitud de la metáfora con respecto a la vida, Zambrano se apercibe de que su "náufrago" no naufraga en ninguna circunstancia precisa pues para ser así tendría que ser o lo uno o lo otro: o ser huérfano o no serlo, o ser español o no serlo... Y el momento inaugural o nacer primitivo que pretende explorar no tiene componentes circunstanciales. Señala una condición eterna del hombre o algo eterno que ocurre en él. Una vida anterior a toda disyunción. Es una experiencia en la que se va de un sitio a otro, dejándose llevar, estando "su" vida en una plenitud indiferenciada. En una palabra, es el *lugar* del náufrago lo que le plantea problemas y, en consecuencia, el lugar de la subjetividad en cuanto que tal. La errancia, tal y como ella la vivió y pensó, es una condición presubjetiva o infrasubjetiva, impersonal, propia a cada uno, siendo de todos. En *Notas de un método,* uno de sus grandes proyectos tardíos, María Zambrano logra explicitar sus objeciones al náufrago orteguiano: "[...] por nuestra parte se nos aparece que el sujeto del naufragio es el estar sumergido el sujeto. Y como el sujeto no existe por sí solo, «las circunstancias», siguiendo el pensamiento de Ortega, pueden estar sumergidas, lo están casi siempre, y el revelarlas es ya función del pensar de un sujeto en trance de ganar autenticidad. Todo, pues, aparece claro. Y el «Método del Naufragio» podría ser el que Ortega y Gasset, tan audaz y comedidamente se propone. Un método sólo asequible para aquellos que hayan naufragado o estén a punto de hacerlo"[62]. El surgimiento de las circunstancias, no en-sí sino para-sí, tiene como requisito fundamental la aparición de un pensar que las asimila como propias y es haciéndolas propias como se constituye el sujeto. Cuando no son pensadas, sino apenas sentidas, cuando el yo está literalmente sumergido en ellas no cabe hablar de naufragio.

El problema crucial es que Ortega, a pesar de haber sugerido la cuestión de la

[62] *Notas de un método*. Madrid: Mondadori, 1989, p. 20.

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

muerte como condición de todo pensamiento de náufrago, la obvia en el fondo. De resultas de ello, no puede hacerse cargo de una situación en la que la vida, una vida todavía indiferenciada, estuviese en el umbral de la muerte. Zambrano toma al pie de la letra, por así decirlo, la metáfora en toda su globalidad, pero extrayendo lo que aparece en ella oculto, callado, y de esta forma la desmonta al denunciar su carácter demasiado mecánico, demasiado infiel a ese "hontanar", esta vez, abismal, de la vida, en sus esponsales inefables con la muerte. Previo al pensar, previo a la autotransparencia de la vida, previo al caer en la cuenta de las circunstancias de cada uno, habría un "estar sumergido él en su vida y en su ser", en una situación de opacidad, de desvalimiento, de estar poseído, en la que se sentiría una necesidad imperiosa de queja y de revelación.

Y es que la figura del errante, que finalmente se impone en ella a la del náufrago, ante todo y sobre todo es la de ella, prueba una vez más de lo poco inocentes que son las grandes metáforas matriciales de un filósofo y de lo mucho que les va en ello la vida y su pensar. Haciendo quizás alusión a su desvanecimiento de 1928 y a sus múltiples dilemas en torno a su vocación filosófica, María Zambrano nos hablaba en su autobiografía, *Delirio y destino*, de "una sola herida" en la que vivía y de cómo "se había decidido a nacer" y a tener que ir naciendo. Y añadía, refiriéndose a ella en la tercera persona del singular: "si supiera dónde estoy exactamente sabría lo que tengo que hacer. Pero «las circunstancias» no fuerzan sino al que ya ha elegido. En esta especie de estado prenatal en que se encontraba, las circunstancias eran como ese semicírculo de nubes, que venía desde la cama, según se las mire significan una cosa o apenas significan nada determinado, como si fueran receptoras, moldeables. Sólo cuando se hubiera internado de verdad en ese futuro y anduviese por él, las circunstancias la forzarían. Ahora todo estaba en suspenso; el «aquí» era muy amplio, todo lo que había hecho a nada la forzaba"[63].

Esta completa disponibilidad, esta errancia en lo indiferenciado, antes de renacer, condensa vivencialmente los reparos de María para con la figura del náufrago y muestra de manera clarividente de qué modo lo conceptual, lo existencial y lo metafórico se unen en un mismo movimiento.

De la actitud irónica de un Jarnés, pasando por el peculiar vanguardismo barroco de un Ramón, hasta la reivindicación de una experiencia de los arcanos, en María, podemos ver cómo la metáfora ha sufrido transformaciones varias, pero sin perder nunca su acuidad y su capacidad evocadora. En el primero tendía a "narrativizarse" en un lirismo tragicocómico, en el segundo a volatilizarse en las metamorfosis zumbonas de las cosas y en la tercera a disolverse en el magma de la vida delirante. Su fidelidad al espíritu orteguiano no oculta en los

[63] *Delirio y destino*. Madrid: Mondadori, 1989, pp. 27-28.

tres casos una disidencia proclamada o sencillamente una ruta propia. En cualquier caso, muestra de mil maneras la poderosa fuerza y pregnancia de las metáforas esenciales de los filósofos, así como su enorme importancia a la hora de dirimir lo que un tanto apresuradamente llamamos ortodoxias y heterodoxias. Basándose en las articulaciones plásticas de un pensamiento, entre otras cosas, se podrá discutir, en mejores condiciones, de aquello que malamente llamamos influencias y que, en nuestro caso, denominamos con mucha ligereza e imprecisión "orteguismo". ●

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

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

La narrativa del arte nuevo: Ortega y los límites de una influencia

Azucena López Cobo
ORCID: 0000-0001-5483-1342

Resumen
El artículo muestra los pasos seguidos por Ortega en la formación de una minoría selecta destinada a la educación de la masa. La última fase de este proyecto aglutinó en *Revista de Occidente* a un grupo de jóvenes prosistas procedentes de trayectorias vanguardistas disímiles que estéticamente confluyeron en la confección de la "nueva novela". La práctica de esta nueva forma de novelar anterior a la publicación de *La deshumanización del arte* y de *Ideas sobre la novela* demuestran su existencia previa así como la función de sistematización teórica de los ensayos orteguianos.

Palabras clave
Arte nuevo, deshumanización, estética, minoría selecta, Ortega y Gasset, vanguardias europeas

Abstract
This article shows the steps followed by Ortega in the minority bound to educate the masses. It also shows the last phase of his project which, in *Revista de Occidente*, gathered a group of young writers who, coming from different modernist paths concluded aesthetically in the creation of a "new novel". This practice confirms the existence of this kind of novel prior to *La deshumanización del arte* and to *Ideas sobre la novela*, both being theoretical instruments of systematization.

Keywords
New art, dehumanization, aesthetics, select minority, Ortega y Gasset, European avant-gardes

El goce estético del hombre selecto: de la teoría a la práctica

La rebelión de las masas se publica en 1930. Para entonces José Ortega y Gasset había consolidado su prestigio público con su intervención como articulista –imprimiendo en sus compañeros de generación la necesidad de reactivar la política–, con la publicación de algunas de sus mejores obras de pensamiento y con la creación de revistas culturales de gran prestigio. Estaba decidido a formar una elite cultural que elevara la vida política, científica, moral y cultural de España.

Desde muy temprano Ortega considera éste el mejor camino para sacar al país de un estancamiento de siglos, empeño cuyo origen está en las teorías reconstitucionistas de Joaquín Costa –aunque con matices–, consolidadas sobre el modelo científico alemán. En carta de 30 de diciembre de 1906, Ortega se lamenta del lugar cultural que España ocupa en la historia de la humanidad:

Cómo citar este artículo:
López Cobo, A. (2003). La narrativa del arte nuevo: Ortega y los límites de una influencia. *Revista de Estudios Orteguianos*, (7), 173-194.
https://doi.org/10.63487/reo.713

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

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

> Hace un siglo dicen que hubo en España una guerra de la independencia; ahora llega la necesidad de una guerra de la independencia espiritual; y en el campo espiritual son las guerras de independencia más bien guerras de coordinación; no hay otra manera de hacerse espiritualmente independiente de otro que poniéndose el espíritu a análoga presión […]: lo terrible de la vida española actual es que no existen los problemas vitales[1].

En 1907, tras regresar de la primera estancia en Alemania, se decide a participar en la vida política a su peculiar modo. Este *modo* no pasa por una militancia activa, sino que consiste en una aproximación teórica y alternativa a los partidos Republicano Radical de Alejandro Lerroux y Socialista Español de Pablo Iglesias y en poner su pensamiento al servicio de la europeización del país. Esta manera de intervenir en política se traducía, pues, en divulgar en la prensa el idealismo neokantiano aprendido de los maestros alemanes –Natorp y Cohen, principalmente–, idealismo que alimenta los debates en 1909 de Ortega contra Azorín y Unamuno, sobre la necesidad de incorporar a España en el destino de Europa. El europeísmo del primero era diametralmente opuesto a la conocida africanización unamuniana, que no consistía en aislar a España del continente –como lo quiso entender Ortega– sino en que los modos de modernización del país debían proceder, además de la Europa científica, de culturas del sur de América, por ejemplo. El origen de la polémica se remonta a 1908, fecha en la que Ortega defiende el idealismo como motor político y cultural del país frente a una España de sujetos propuesta por Azorín. La polémica se zanjó con la intervención de Unamuno que, al grito de "son muchos los papanatas que están bajo la fascinación de *esos europeos*", tuvo como consecuencia la ruptura de Ortega con la generación del 98.

El rechazo del subjetivismo sostenido por Ortega durante este enfrentamiento dialéctico se suavizará a partir de 1915, según José Luis Molinuevo[2]. Antonio Rodríguez Huéscar y Atilano Domínguez[3] adelantan en cinco años esa fecha al considerar que en "Adán en el Paraíso" está el germen del distan-

---

[1] *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Laureano Robles (ed.). Madrid: Revista de Occidente, Colección "El Arquero", 1987, p. 60.

[2] José Luis MOLINUEVO, "La crisis del socialismo ético en Ortega", en Mª. Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (coord.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a "Vieja y nueva política"*. Barcelona: Anthropos, 1997, pp. 23-50 [48].

[3] Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega: Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, y *Perspectiva y verdad*. Madrid: Revista de Occidente, 1966; Atilano DOMÍNGUEZ, "Del yo al tú y al nosotros. Sobre la génesis de lo social en Ortega", en Atilano DOMÍNGUEZ, Jacobo MUÑOZ y Jaime de SALAS (coords.), *El primado de la vida*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.

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

ciamiento de Ortega con las teorías neokantianas. Sea 1910 ó 1915, en lo que parecen coincidir unos y otros es en que durante su estancia en Marburgo en 1911 se inicia la aproximación de Ortega a las corrientes fenomenológicas.

Husserl publica *Ideas relativas a una fenomenología pura* en 1913 y un poco después Ortega escribe "Sobre el concepto de sensación", artículo en el que ya se perciben ecos husserlianos. También bajo la influencia de la obra de Husserl, Ortega escribe "Prospecto", documento fundacional de la Liga de Educación Política Española que tiene lugar en el mes de octubre y en el que recupera conceptos de artículos anteriores, esta vez dirigidos a un grupo determinado:

> a los españoles que por dedicarse al trabajo científico y literario, a la industria, a la técnica administrativa y comercial, están más obligados a tener una idea serena y grave de los problemas nacionales [...] Para ello procuraremos reunir todos aquellos grupos de compatriotas que viven en las provincias alimentando deseos y propósitos análogos a los nuestros, pero que, esparcidos y sin cohesión, no podrán, como no podríamos nosotros, dar cima a empeño alguno positivo[4].

Ortega cree que debería haber una comunión no igualitaria entre las minorías y las masas, objetivo ambicioso que pasa primero por la superación de otros objetivos más modestos, como la creación de un ideario para una minoría cuyo fin sea llegar a la masa, educarla y facilitarle el contacto con la política.

Con "Prospecto", publicado primero como folleto e incorporado un año después a "Vieja y nueva política", Ortega consigue atenuar su idealismo de años precedentes con unas pinceladas de fenomenología, lo que le supone, además de una gran resonancia personal, la adhesión a su causa de una parte importante de la joven intelectualidad española. En "Prospecto", Ortega pedía la colaboración de los intelectuales a los que definía como "una minoría entusiasta" que, con un conjunto de ideas "dotadas de evidencia y fecundidad bastante para que sirvan de fe motriz", se encargue de la educación política de las masas, "con tenacidad, con energía, con eficacia". Por medio del "periódico, el folleto, el mitin, la conferencia y la privada plática haremos penetrar en las masas nuestras convicciones e intentaremos que se disparen corrientes de voluntad". Los intelectuales de la joven generación –tras la muerte de Joaquín Costa y la ruptura con Unamuno, Ortega se había distanciado de la generación anterior– debían evitar el escepticismo heredado de la vieja España y sacar al país de la crisis ideológica en la que, al igual que el resto del continente, estaba sumido.

---

[4] José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1954-1957, tomo I, p. 307. En adelante, las citas referidas a las *Obras completas* de Ortega irán en el texto seguidas del número de tomo y de página correspondientes, entre paréntesis.

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

Los conceptos que Ortega propone en 1913 no resultan novedosos, aunque sí la terminología empleada. Así, en el artículo "Glosas" de 1902, distinguía ya entre los "hombres de criterio delicado" y la "serie innúmera de ceros". No se trataba aún de la definición del hombre selecto frente al hombre masa, ni siquiera de una definición del intelectual, pero sí de un primer esbozo ideal, sin nombre ni función:

> La *gente* necesita al cabo una razón social garantizada de capital fuerte. Esta es la personalidad. La voluntad de potencia. La serie innúmera de ceros que forma la masa sigue a la unidad que le da valor. Tras ella se agrupan sus elementos redondos y vacíos (I, 16).

"Adán en el Paraíso" supone todavía una fuerte ligazón con el idealismo aunque, como sugieren diversos críticos, introduce algunas diferencias todavía leves. Prueba de ello es la defensa que hace del gusto artístico en términos similares a *La deshumanización del arte*, escrito quince años más tarde. Compárense las dos siguientes citas de 1910 y 1925, respectivamente:

> El arte es el reino del sentimiento, y dentro de la constitución de ese reino, el pensamiento sólo puede habitar a lo plebeyo y vulgar, sólo puede representar la vulgaridad (I, 477-478).
> ¿A qué llama la mayoría de la gente goce estético? [...] a la gente le gusta un drama cuando ha conseguido interesarse en los destinos humanos que le son propuestos […]. Ahora bien: en este punto conviene que lleguemos a una perfecta claridad. Alegrarse o sufrir con los destinos humanos que, tal vez, la obra de arte nos refiere o presente, es cosa diferente del verdadero goce artístico. Más aún: esa ocupación con lo humano de la obra es, en principio, incompatible con la estricta fruición estética (III, 356-357).

Pero no nos precipitemos. Nos encontrábamos en 1910, momento en el que Ortega busca una respuesta al porqué del arte en la vida del hombre:

> El hombre lleva dentro de sí un problema heroico, trágico: cuanto hace, sus actividades todas, no son sino funciones de ese problema, pasos que da para resolver ese problema. Es éste de tal calibre, que no hay manera de darle batalla campal: siguiendo la máxima *divide et impera*, el hombre lo secciona y lo va resolviendo por partes y estadios […]. Esto es el hombre: el problema de la vida (I, 478-480).

Por tanto, el arte representa el ensayo que trata de dar solución al problema humano, y al ser éste demasiado complejo para afrontarlo en bloque, el hombre lo divide y se aproxima a él desde los diversos frentes científico, moral y

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

artístico. Las ciencias naturales y las morales, en su afán de ser exactas, extraen leyes a partir de los elementos comunes de las cosas, obviando lo que de individual hay en ellas. Y como las cosas se definen por el conjunto de relaciones que establecen con las demás y este conjunto resulta infinito, las ciencias se muestran impotentes ante un resultado "que nunca lograrán plenamente. De la tragedia de la ciencia nace el arte" (I, 483).

El ensayo de solución que propone el arte ante el problema del hombre atiende a la individualidad material y espiritual de las cosas. El arte, al igual que la ciencia, intenta restablecer las relaciones entre las cosas. Para ello tratará de unir los elementos que constituyen las cosas –a diferencia de la ciencia que los dividía– y que son materialidad y espiritualidad. El arte trata de unir estos elementos partiendo de uno de ellos para llegar al otro. Las artes plásticas parten de lo material para llegar a lo espiritual de las cosas. La música y la poesía lo hacen a la inversa. Tras realizar esta unión, procede el arte a restablecer las infinitas relaciones entre las cosas y, como le ocurría a la ciencia, descubre la imposibilidad de la tarea. Sin embargo, y ésta es la diferencia fundamental que encuentra Ortega entre las ciencias y el arte, éste salva el escollo, recurriendo a la creación de un mundo virtual en el que experimentar su ensayo: "precisamente por esto el arte es artificioso".

"Adán en el Paraíso" se adelanta así al "goce estético" de *La deshumanización del arte*, ligando a su vez dos conceptos fundamentales del sistema orteguiano: la minoría selecta y el goce estético. Y es que en 1910, Ortega ya sabe que la novela responde, desde su aparición en el Renacimiento, a la expresión vital de los afectos humanos:

> En los siglos XV y XVI se descubre el interior del hombre, el mundo subjetivo, lo psicológico. Frente al mundo de las cosas fijas, firmemente asentadas en el espacio, surge un mundo fugaz de las emociones, esencialmente inquieto, fluyente en el tiempo. Este reino vital de los afectos halló, al punto, su expresión estética: la novela […]. El principio unitivo que emplea este arte temporal es el diálogo (I, 488).

Define el diálogo como el principio unitivo de la prosa, de la misma manera que unas líneas antes había presentado la luz como el principio unitivo de la pintura. Llama Ortega principio unitivo a la presencia y actividad del todo artístico en el producto final y, simultáneamente, en cada una de sus partes. Por lo tanto, si el principio unitivo de la novela es el diálogo, éste ha de expresar su capacidad artificiosa en cada una de sus partes y en el todo de la novela. Pero si, como advierte Ortega respecto de la pintura: "puesto que se pinta *con* la luz y *en* la luz, la pintura no tiene para qué pintar la luz" (I, 491), ¿no parece querer adelantar, por tanto, el principio de indefinición presente en *Ideas sobre la novela*?:

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

> Si en una novela leo: "Pedro era atrabiliario", es como si el autor me invitase a que yo realice en mi fantasía la atrabilis de Pedro partiendo de su definición […]. Donde las cosas están huelga el contarlas (III, 392-391)[5].

Del mismo modo que hemos encontrado antecedentes en artículos previos a *Ideas sobre la novela*, encontramos otros que, con anterioridad a 1925, anticipan aspectos de *La deshumanización del arte*. El primero al que me referiré es el artículo publicado en *El Imparcial*, "El hombre primitivo", en el que adjetiva de "deshumanizada" la relación del hombre con el arte (I, 194-196). El individuo, al no poder comprender la realidad se desentiende de ella y el mundo entonces se le aparece en forma de hechos y leyes ante los que siente miedo. La expresión artística surge en respuesta a este miedo, como puerta de huida hacia una realidad caótica distinta y alejada de una realidad "demasiado humana".

El segundo texto al que me referiré es "Ensayo de estética a manera de prólogo" que antecede al libro de poemas de José Moreno Villa *El pasajero* (1914). En él, Ortega articula la diferencia fundamental entre el arte viejo y el nuevo: el *quid* del asunto no está en la materia con que la historia del arte trata su objeto de estudio, sino en el estilo. El goce artístico definido a partir del estilo se fundamenta en la desrealización de los objetos, en la concepción irreal de la obra de arte. El lector habitual del siglo XIX entiende la novela en tanto que asimila su temática como real –o cuando menos como posible–. No le está permitido atender simultáneamente al carácter espiritual y material de la obra de arte; y puesto que un lector de novelas decimonónicas asume la realidad como única y verdadera, entonces, ¿cómo atender a la vez a otra realidad posible e igualmente verdadera? No puede ser. Se impone la distancia entre el arte y la cultura que hace de éste una

> cosa usadera, normal y de hora fija. De esta suerte, perdemos el sentimiento de las distancias; perdemos respeto y miedo al arte; nos acercamos a él en cualquier instante, en el traje y temple que nos coge y nos acostumbramos a no entenderlo. La emoción real a que hoy nos referimos cuando hablamos de goce estético es –si queremos sinceramente reconocerlo– un pálido deleite, exento de vigor y densidad, que nos produce el mero roce con la obra bella (VI, 248).

---

[5] A su vez, Juan Ramón JIMÉNEZ escribe: "La descripción prolija es completamente inútil. ¡Oh, una frase corta espiritual única, que lo evoque todo sin decirlo! El verdadero arte no debe mostrar, sino evocar. Y como en nuestra mente de viajeros eternos de la vida y del ideal no hay nada definido, la evocación hará surjir enjambres pintorescos, llenos de una verdadera virtud de realidad, confusos y bellos, como la vida!", en *Estética y ética estética*. Madrid: Aguilar, 1967, p. 247.

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

Por último, me referiré a "Musicalia", artículo en el que insiste –esta vez con más intuición que acierto en la elección de los ejemplos– en la manera de experimentar el arte como elemento que diferencia a dos tipos de hombre:

> para el uno es arte la bella envoltura que se adosa a lo vulgar. Para el otro es arte un arisco imperativo de la belleza integral. Con ello se sitúan automáticamente en dos rangos distintos de la jerarquía estética. No es cuestión de albedrío… La misma diferencia de rango estético hallamos entre románticos y modernos si del análisis de sus estilos pasamos a considerar la manera como son gozadas ambas clases de música… Es más, yo creo que para salvar música y pintura del fracaso que las amenaza, urgiría componer toda una doctrina de la fruición, una disciplina y técnica del goce, un arte del arte (II, 244).

¿Y no es esto lo que propone en *La deshumanización del arte* y en *Ideas sobre la novela*? El adjetivo *deshumanizado* inicia con este ensayo una fecunda trayectoria que, durante décadas, fue el origen de la discusión entre el arte puro y el comprometido[6]. Pero no es esta controversia la que más nos interesa ahora, sino la confluencia de la estética de determinados escritores con las teorías orteguianas en torno a los años en que el filósofo elaboraba su ideario sobre el arte nuevo.

Hemos visto cómo a partir del "Prospecto de la «Liga de Educación Política Española»" (1913), Ortega consigue aglutinar a gran parte de la joven intelectualidad dispersa por la provincia española y por universidades europeas, donde se estaba formando la más tarde denominada generación del 14. Esta agrupación, en principio teórica, la llevará a la práctica diez años después con la creación de la *Revista de Occidente*. Para entonces Ortega se había retirado discretamente de la acción política por considerarla estancada en el mismo punto en que la dejó en la conferencia "Vieja y nueva política" (1914). En el verano de 1923 y al hilo de una conversación mantenida unos meses antes con su discípulo y amigo Fernando (García) Vela, sale a la calle el primer número de *Revista de Occidente*, una propuesta pensada desde el principio para que en ella tuvieran cabida las novedosas expresiones artísticas así como las teorías científicas, filosóficas y críticas más avanzadas del mundo cultural internacional en su más amplio sentido[7].

---

[6] Para una aproximación al tema, ver Juan CANO BALLESTA, *La poesía española entre pureza y revolución: 1920-1936.* Madrid: Siglo XXI, 1996.

[7] En relación a la fundación, líneas directrices, índices y estudios de *Revista de Occidente,* ver Enrique SEGURA CORVASÍ, *Índice de la Revista de Occidente*. Madrid: Instituto "Miguel de Cervantes" del CSIC, 1952; Evelyne LÓPEZ CAMPILLO, *La Revista de Occidente y la formación de minorías (1923-1936)*. Madrid: Taurus, 1972; Vicente ROMANO GARCÍA, *José Ortega y Gasset, publicista*. Madrid: Akal, 1976.

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

Para Evelyne López Campillo, la *Revista de Occidente* nació como consecuencia de una pérdida de ambición política por parte de Ortega "quien, al principio, intentaba renovar la vida política por medio del instrumento cultural en colaboración con los hombres politizados, y ahora, se contenta con ejercer una influencia en el cuadro más restringido de los medios intelectuales inquietos"[8]. Pero si tenemos en cuenta que –como asegura Ignacio Sánchez Cámara en "Sobre la vigencia del pensamiento político en Ortega"[9]– la tarea filosófica prima sobre la política, y si atendemos a las palabras del propio Ortega con motivo de la fundación de la Liga de Educación Política, en las que definía la figura del intelectual y enumeraba sus funciones –el intelectual debía intervenir obligatoriamente en política para facilitar su contacto con la masa, y después debía educarla políticamente–, entonces pienso que la evolución de Ortega resulta coherente. Aclararé este punto: en 1913 el adjetivo "político" resulta todavía imprescindible:

> no existe en nuestro país otro órgano de socialización fuera de la política. En Francia tienen los valores literarios una eficacia social tan grande como los políticos. Cosa análoga ocurre en Alemania con la ciencia y la industria, en Inglaterra con el comercio y la técnica. En España, por el contrario, son los políticos los únicos valores dotados de plena energía social (I, 307-308).

Con los años, tanto el adjetivo como el carácter socializador de los escritos orteguianos en torno al término, irán perdiendo peso a medida que se logra una socialización en otros ámbitos de la vida española. En el "Prospecto de *El Espectador*" (1916), Ortega insiste en la obligación de los intelectuales, pero obsérvese cómo traslada sus funciones del terreno político al puramente intelectual y cómo ese cambio no es más que un decidido paso hacia la creación de *Revista de Occidente*:

> 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. Pero la escasez de revistas donde cupiera escribir de todos aquellos asuntos que por su mayor elevación y compleja estructura trasciendan de la

[8] *Op. cit.,* pp. 55-56.

[9] En A. DOMÍNGUEZ, J. MUÑOZ y J. de SALAS, (coords.), *op. cit.,* p. 71.

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

> prensa popular, me ha impedido realizar la parte de mi trabajo que acaso tuviese más cierta utilidad[10].

La obligación del intelectual de intervenir en política en 1913 se convierte ahora en forzosa época de ilimitada curiosidad intelectual; curiosidad que, superados los límites de una primera fase política, requiere para su expresión de revistas cuya estructura y contenido satisfagan las inquietudes científicas y culturales que la prensa diaria no aborda. Entre uno y otro texto sólo median tres años. Si consideramos que Ortega siguió participando en la vida política al menos hasta que abandona la revista *España* en 1916, no se le puede atribuir todavía, por tanto, el cansancio político al que hacía referencia López Campillo. A la luz de lo dicho, me parece que Ortega estaba siguiendo las etapas de un proyecto que él mismo había marcado: reactivar la política e incitar a sus coetáneos a no dejarla en manos de los "que no sirven para otra cosa" –fase que coincide con la Liga de Educación Política–, crear una necesidad de ciencia, moral y cultura nacionales –a la que se consagra en *El Espectador*–, para por fin, dar forma al grupo minoritario y selecto dispuesto a influir con su esfuerzo y sus intentos –conceptos clave en el proyecto orteguiano– en las directrices del país; grupo que se fue consolidando en las tertulias y las páginas de la *Revista de Occidente*.

El arte nuevo en la modernidad europea[11]

La *Revista de Occidente*, pues, aglutina a aquéllos a los que Ortega se dirigió en 1913. En ella, y desde el inicio, colaboró lo más destacado del pensamiento, la ciencia y el arte de occidente. En cuanto a creación literaria se refiere, fueron pocos los reconocidos escritores del momento cuya firma no aparece en la revista –excepción hecha de los que *motu proprio* no aceptaron la invitación de Ortega, como es el caso de Unamuno, y de los que no participaban de la omnipresencia orteguiana, como Manuel Azaña–. Aparecer en las páginas de *Revista de Occidente* era, para cualquier escritor novel, la consagración de su trabajo y la seguridad de ser admitido en el círculo más selecto del país.

De los redactores habituales de *Revista de Occidente* destacan –según el número de colaboraciones entre 1923 y 1936– Benjamín Jarnés, Antonio Espina,

---

[10] José ORTEGA Y GASSET, *El Espectador* I, Madrid: Revista de Occidente, Colección "El Arquero", 1968, pp. 13-14.

[11] Respecto al empleo de "arte nuevo" y "nueva prosa", sigo la terminología y la división cronológica empleada por John CRISPIN en *La estética de las generaciones de 1925*. Valencia-Tennessee: Pre-Textos–Wanderbilt University, 2002.

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

Fernando Vela y Antonio Marichalar. Si revisamos rápidamente la trayectoria de estos autores veremos que no es casual que Ortega ponga en sus manos el peso de la revista.

Fernando Vela fue uno de los que se adhirieron a la petición hecha por Ortega desde "Prospecto" en 1913. Ese mismo año había dado comienzo su carrera literaria en Gijón como articulista de *El Noroeste*. Durante el curso 1921-1922 es alumno aventajado en las clases del catedrático de metafísica. A los apuntes de Vela se debe la aparición de *El tema de nuestro tiempo* (1923). Como comenta Javier Zamora en la detallada biografía del filósofo:

> Ortega preparaba con mucho rigor sus clases, como prueba el hecho de que muchos de sus libros póstumos sean notas de diferentes cursos universitarios y extrauniversitarios, pero la presencia del oyente le incitaba a precisar y a ahondar en lo escrito. Los apuntes de Vela eran, sin duda, más jugosos. El pensamiento de Ortega se iba haciendo junto al otro –junto al alumno, al oyente de la tertulia…– desde la base del estudio en los libros y de la meditación; se iba haciendo en un afán de explicarse, de hacerse entender[12].

En *Revista de Occidente*, protegido tras la figura directora de Ortega, se desarrolla la labor minuciosa de Vela, que supo hacer de ella la revista más influyente de su tiempo. Los trabajos sobre estética que Vela da a la prensa son todos posteriores al inicio de la amistad con Ortega. Por lo tanto, sería muy impreciso establecer aquí qué aspectos de su ensayo "El arte al cubo" (1927) son previos a la influencia de Ortega y cuáles se deben a ella. Pero es preciso reconocer cuanto antes que la labor que más poder de decisión otorga a Vela en el terreno literario es la dirección de la colección de prosas "Nova Novorum" de la *Revista de Occidente*. A él se debe la elección de los autores y las obras seleccionadas entre 1926 y 1929. Y habríamos tenido más elementos de juicio si Vela hubiera cumplido su promesa de terminar la novela en preparación de la que adelanta unos "Fragmentos" en el primer trimestre de 1929. Estas páginas son, sin embargo, suficientes para considerar el proyecto de novela un perfecto compendio de las características de la prosa de vanguardia, como lo hace José-Carlos Mainer:

> andan todos los elementos propios de un relato de aquella índole: la cuidada narración en primera persona; un protagonista innominado, solitario, disperso en la contemplación; un viaje en tren que permite ciertos juegos cinematográficos; la evocación de un paraje infantil –que debe ser Oviedo, en razón de una torre de catedral y una larga calle que acaba en la estación de ferrocarril–;

[12] Javier ZAMORA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002, p. 223.

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

> un balneario entrevisto y un pueblecillo de pescadores y veraneantes; una mujer innominada tendida en la playa. Casi un vademécum de las predilecciones de los relatos del momento[13].

Se trata de unos años en los que el debate acerca de la crisis de la novela –por repudio del concepto decimonónico del género– y de la imposibilidad de conocer los cauces por los que se desarrollará la nueva prosa, está en boga. Paralelamente, en poesía se venía manteniendo un debate similar acerca de la pureza o impureza de la misma. Poesía y prosa corrían pareja suerte en revistas y tertulias. Con motivo de tal polémica escribe Vela en 1926 el artículo "La poesía pura (Información de un debate literario)" en el que podría sustituirse los términos "poesía pura" por "prosa nueva" y sería igualmente válido:

> el problema de la poesía pura es el de la poesía actual, de suerte que preguntar *qué es poesía pura*, equivale a *¿cómo es posible una poesía en nuestra época?*, porque sólo es posible, actualmente, una poesía pura[14].

A este respecto, Paul Valéry en Francia y el angloamericano T. S. Eliot en Gran Bretaña elaboran en fechas similares sus propias teorías. Valéry, a quien se atribuye la paternidad de la poesía pura, define a los "hombres sin apetito de Poesía" y a los hombres "cuyo cargo o destino es juzgar, discurrir, excitar y cultivar el gusto; y, en suma, dispensar lo que no tienen. Con frecuencia le dedican toda su inteligencia y todo su celo: cuyas consecuencias hay que temer". Estos dos tipos de individuos

> [s]e ven inevitablemente conducidos u obligados a considerar bajo el nombre magnífico y discreto de "Poesía" objetos muy diferentes de aquél del que piensan que se ocupan. Todo les es válido, sin ellos saberlo, para esquivar o eludir inocentemente lo esencial. Les es válido todo lo que no lo es […]. Escrutan gustosamente, con una complacencia que deja ver cómo se extravían, lo que se sabe (o que se cree saber) de la vida de los autores, como si de ésta se pudiera conocer la verdadera deducción íntima y por otra parte como si las bellezas de la expresión, el acorde delicioso, siempre… *providencial*, de los términos y de los sonidos, fueran efectos bastante naturales de las vicisitudes encantadoras o patéticas de una existencia. Pero todo el mundo ha sido feliz o desgraciado; y los extremos de la alegría lo mismo que aquellos del dolor no les han sido negados a las más toscas y menos melodiosas de las almas. *Sentir* no supone *hacer sensible* –y todavía menos: *bellamente sensible*…[15]

---

[13] José-Carlos MAINER, "Fernando Vela o el arte del ensayo: introducción", en Fernando VELA, *Inventario de la modernidad*, J. C. MAINER (ed.). Gijón: Ediciones Noega, 1983, p. 34.

[14] *Ibid.*, pp. 57-58.

[15] Paul VALÉRY, *Teoría poética y estética*. Madrid: Visor, La Balsa de la Medusa, 1990, pp. 29-30.

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

Eliot, por su parte, diferencia las etapas de fruición estética por las que pasa todo poeta en *Función de la poesía y función de la crítica*. Atribuye a la infancia una capacidad general para gozar de lo bello, capacidad que se irá transformando en unos y perdiendo en otros a medida que se suceden la adolescencia, la juventud y la madurez. Es digno de señalar cómo en algunos fragmentos Eliot y Ortega coinciden al dividir al hombre en dos clases: selecto y masa para Ortega, artista y no artista para Eliot:

> la mayor parte de los niños, hasta los doce o catorce años, son capaces de cierto goce poético y que, alrededor de la pubertad, la mayor parte no sienten más curiosidad por ella, mientras que un pequeño número se ve poseído de un ansia de poesía que es radicalmente distinta de todo goce anterior […]. En esta etapa, el poema o la poesía de un determinado poeta, invade la conciencia juvenil hasta posesionarse completamente de ella. En realidad no la contemplamos como algo que existe fuera de nosotros, lo mismo que en nuestras experiencias amorosas juveniles no vemos tanto la persona como inferimos la existencia de algún objeto exterior que pone en movimiento las nuevas y deliciosas emociones en que estamos absortos […]. El tercer estadio, la madurez, llega cuando dejamos de identificarnos con el poeta que leemos; cuando nuestras facultades críticas permanecen despiertas y sabemos lo que podemos y lo que no podemos esperar de él. El poema posee una existencia propia, ahí fuera: estaba antes que nosotros y estará cuando nosotros ya no estemos[16].

Es conocida la influencia que ejerce la obra de Valéry –especialmente la poética– en la producción prosística española. Asimismo, y aunque *Función de la poesía y función de la crítica* contiene algunos textos escritos con posterioridad a 1923, he querido apuntar ciertas confluencias teóricas que se están gestando en Europa durante las tres primeras décadas del siglo XX. En este sentido, Eliot será a partir de octubre de 1922 en Gran Bretaña lo que Ortega a partir del verano de 1923, en España. Es decir, uno y otro representan la figura del animador cultural por antonomasia en la vida artística de su país. Al igual que éste funda y dirige *Revista de Occidente*, aquél hace lo propio con *The Criterion*. Los propósitos de ambas revistas serán similares: contribuir a la difusión del conocimiento europeo en cualquiera de sus expresiones. De esta manera trato de evitar la fisura que se abriría entre la producción española y la europea, que en estos años marchan paralelas.

---

[16] Thomas Stern ELIOT, *Función de la poesía y función de la crítica*. Barcelona: Seix-Barral, Colección "Biblioteca Breve", 1955, p.47-49.

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

Dos prosistas y un crítico

El caso de Benjamín Jarnés es sensiblemente distinto al de Fernando Vela. Procedente del extrarradio geográfico y profesional –aragonés de nacimiento, había sido seminarista primero y sargento del ejército destinado en el Rif, después– llega a Madrid en 1920. Hasta esa fecha, su actividad literaria se resume en un autodidactismo que da como resultado una ingente cantidad de artículos publicados en periódicos y revistas de provincia y la edición de su primer y único libro de poemas, con premio local incluido. Su llegada a Madrid y los contactos que establece en los siguientes años serán decisivos en su formación vanguardista. A partir de 1923 es asiduo contertulio del Café de Oriente en Atocha, cuyos asistentes –Rafael Barradas entre otros– le animan a publicar en la revista *Alfar*. Dos años después forma parte constituyente de la revista *Plural* donde publica dos fragmentos de lo que más tarde será *El profesor inútil*. El primero de ellos, que incorporó al capítulo "Mañana de vacación" en la edición de 1926 y que en la edición de 1934 entró a formar parte del capítulo "Aparece Ruth", llamó la atención de Ramón Gómez de la Serna y de Ortega quien –según recoge Joaquín de Entrambasaguas– parece haber comentado: "Hay que empezar a leer la revista por la cola"[17]. Sin embargo, no creo que ésta sea la única razón por la que Jarnés se convirtió en uno de los pilares de *Revista de Occidente*. No sabremos si Jarnés representaba para Ortega al hombre esforzado del que tanto esperaba –cosa que por otra parte parece probable–; lo que sí conocemos es su postura estética en 1923.

En el primer fragmento de *El profesor inútil* para *Plural*, Jarnés construye su protagonista en oposición al profesor Miravel. Aquél es un joven profesor que prefiere salir al encuentro del azar, "romper frenético la corteza del minuto" y lanzarse a la calle para "dar prisa al mediodía"; alguien cuyo aprendizaje procede de la vida y no –como el viejo profesor Miravel– de los mugrientos pergaminos indescifrados, documentos que "sólo hicieron cambiar de sepulcro: de la caverna a la vitrina". La sabiduría de éste procede de "infolios y reumas" que "anuncian, en la antesala, unas denegridas panoplias coronadas de laureles" y a quien "sumergido en la tarea de remover los siglos, le falta siempre la hora actual". Actualidad frente a teoría: vitalidad frente a sabiduría de gabinete o, "de estufa y cafetera", si recurrimos a las palabras que Ortega escribió de sí mismo a Paco Navarro Ledesma en carta de 1905, a propósito de su absoluta dedicación al estudio en Leipzig.

[17] Joaquín de ENTRAMBASAGUAS, *Las mejores novelas contemporáneas*, Madrid: Planeta, 1965, tomo VII, pp. 1.324-1.325.

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

Tal vez Ortega viera en esta oposición la misma que, salvando las distancias, había sostenido él en 1913 cuando, en "Prospecto", propuso como un objetivo de la Liga de Educación Política: "defender, por medio de una crítica atenta y sin compromisos, cuanto va surgiendo en nuestro país con caracteres de aspirante vitalidad contra las asechanzas que mueven en derredor todas las cosas muertas o moribundas". Ortega se dirigía a los jóvenes de su época y no a la generación anterior, sobre la que opinaba en "Ironías venerables" (1910): "la conciencia nacional ha sido desorientada por hombres sin veracidad, exentos de filosofía"; y estos hombres, como el profesor Miravel –parece concluir Jarnés– "nos han fingido una estúpida genealogía de semidioses".

El joven profesor jarnesiano se arriesga a ir un poco más allá: no sólo lamenta la situación en la que su generación, con ansia de presente y de ideas, ha tenido por sustrato la experiencia de vitrina y moho de sus maestros, sino que, como un profeta, aventura un futuro nada optimista formado por individuos como Valentín, el hijo de Miravel, que "nada espera ni sueña, y, por no revelarse contra el Orden familiar, no trabaja". Con estas palabras Jarnés arremete con moderación contra el individuo heredero de la comodidad vital y, sin pretenderlo al menos abiertamente, confirma la definición del hombre masa de Ortega:

> Para mí, nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que ya es hacia lo que se propone como deber y exigencia. De esta manera, la vida noble queda contrapuesta a la vida vulgar o inerte, que, estáticamente, se recluye en sí misma, condenada a perpetua inmanencia, como una fuerza exterior no la obligue a salir de sí. De aquí que llamemos masa a este modo de ser hombre, no tanto porque sea multitudinario, cuanto porque es inerte (IV, 183).

Compárese con el comentario que Jarnés hace en su *Autobiografía* acerca del falso y el verdadero escritor:

> Veréis. El falso escritor escribe su primera cuartilla y, previo el aplauso doméstico, de hogar o de club, la declara genial. Para él no hay aprendizaje […]. El eco del prodigio se propaga, crece, retumba en los periódicos amables. Entretanto, se prepara una segunda cuartilla que, a los pocos meses, y en medio de la general expectación, se lee al grupo, en el hogar o en el club. Un día se proclama a todos los vientos la genialidad del falso escritor. Mientras el verdadero se acoquina bajo su aluvión de cuartillas desdeñadas, rotas, arañadas por la propia censura; y deja pasar –indiferente– el cortejo de los que proclaman el genio de una sola cuartilla, pero inmortal[18].

[18] *Cuadernos Jarnesianos* I, notas y edición de Ildefonso-Manuel Gil. Zaragoza: Instituto Fernando el Católico, 1988, p. 13.

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

¿Jarnés estaba al corriente de la teoría del hombre esforzado y del hombre masa de Ortega? Si tenemos en cuenta que éste venía rumiándola desde 1910 –aunque, como hemos visto, el germen se encuentre ya en 1902– y que *La rebelión de las masas* llega al público en artículos periodísticos a partir de 1926 –lo que nos permite aventurar que para cuando Jarnés entra en contacto con la intelectualidad artística madrileña en 1920, la teoría de Ortega ya estaba bastante madura– no sería de extrañar, a falta de confirmación definitiva, que Jarnés estuviera al tanto de las teorías orteguianas que pudieran llegarle por la lectura de sus artículos, pero también a través de las tertulias y las amistades. Cabe recordar, llegados a este punto, que Guillermo de Torre incluyó a Jarnés en su *Literaturas europeas de vanguardia* de 1925, lo que nos da una idea de la proximidad de Jarnés al vanguardismo español en torno a las fechas que estamos tratando.

Pero no terminan aquí las coincidencias del primer texto de Jarnés que Ortega leyó, sino que atendiendo a los pensamientos del profesor inútil, parece que oímos al filósofo cuando en "Adán en el Paraíso" escribe: "El arte tiene que desarticular la naturaleza para articular la forma estética":

> Primera lección del tratado "Sobre la vaguedad e imprecisión". El poeta barométrico extrae sus imágenes del "Manual de Correspondencias entre la Naturaleza y el Arte". El campo emite sus mensajes y el poeta radioescucha los recibe con júbilo y los traduce con ayuda del Manual, pacientemente[19].

En su artículo, Ortega insiste en que el arte es artificio, copia de la naturaleza en tanto que ésta sólo es aprehensible a partir de la idea que me forjo de ella. Que es lo mismo que decir que el arte es producto de la copia de una idea. Por lo tanto –concluye–, el realismo debería llamarse más exactamente idealismo. Y para realizar esa tarea de aprehensión de la realidad ideal, el artista procede a unir, como ya vimos en "Adán en el Paraíso", materia y espíritu de la cosa; labor a la que Jarnés denomina en *Ejercicios* (1927) "penosa escaramuza":

> Toda idea, claramente engendrada, nace vestida con su propia túnica verbal […] Pero la palabra es materia en lucha tenaz con el espíritu. Transfigurar valores espirituales en un puñado de monedas de la prosa, es siempre entablar una penosa escaramuza.

En la monografía que recientemente dedica *Ínsula* a Jarnés, se lamenta Jordi Gracia de que la sombra de Ortega intoxique todo y a todo el que estuvo próximo a él, sin que esta estigmatización –aclara en seguida– se deba atribuir

[19] Benjamín JARNÉS, "El profesor inútil", *Plural*, 1 (1925), pp. 24-28 [25].

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

tanto a la personalidad rotunda del filósofo y su obra cuanto a la falta de madurez de la cultura literaria del momento. Por ello Gracia traza el itinerario de los intereses literarios jarnesianos, con el fin de devolver al prosista y crítico aragonés una identidad que ya le era propia y que debió ser, como intento demostrar, lo que Ortega vio en Jarnés:

> quizá lo más moderno de Jarnés no está tanto en su vistosa novela de vanguardia cuanto en el resto de su prosa. El espejo y los modelos de este escritor tienen raíz francesa […]. Jarnés se mira en el escritor francés que publica un diario, después una novela, y en medio un libro de prosas misceláneas que podrá llevar dentro un cuaderno de viaje o quizá algunas notas de estética mezcladas con crónicas personales sobre el arte de la pintura… Escritura literaria y disolución de géneros[20].

Efectivamente, Jarnés estaba al tanto de lo que se publicaba en Francia –en su biblioteca figuraban Gide, Giraudoux, Proust, además de los clásicos Montaigne, Chateaubriand y Stendhal–, y tal fue su relación con las novedades francesas que se le llamó –con desmedido elogio– "el Giraudoux español".

Hasta ahora me he limitado a esbozar algunas de las coincidencias entre Ortega y Jarnés en torno a 1925. A partir de aquí sería interesante desvelar más que las coincidencias, las divergencias entre ambas producciones, tarea que dejo para otra ocasión.

Al igual que Jarnés, Antonio Espina y Antonio Marichalar dan muestras tempranas de su disposición estética en materia de prosa. Ambos, excelentes críticos literarios como han demostrado las recopilaciones que de sus artículos han realizado respectivamente Gloria Rey y Domingo Ródenas de Moya[21], abrían nuevos caminos a la prosa con anterioridad a la década de los veinte.

Antonio Espina, modernista de viaje hacia el vanguardismo en el poemario *Umbrales* (1918), se muestra un año después declaradamente vanguardista en su primer volumen de prosas *Divagaciones. Desdén*[22]. Ese mismo año inicia sus colaboraciones con el semanario *España* de Ortega, a cuya rueda estética se pegará por afinidades mutuas. En efecto, aunque los artículos de Espina que más resonancia tuvieron por su toma de posición fueron publicados en *Revista de*

---

[20] Jordi GRACIA, "Fuera de foco: la prosa de ideas de Jarnés", *Ínsula,* 673 (enero de 2003), pp. 12-13 [12].

[21] Antonio ESPINA, *Ensayos sobre literatura*, Gloria Rey (ed.). Valencia: Pre-Textos, 1994, y Antonio MARICHALAR, *Ensayos literarios,* introducción y selección de Domingo Ródenas de Moya. Madrid: Fundación Santander Hispano, 2002.

[22] A. ESPINA, *Prosa escogida,* presentación y selección de Gloria Rey. Madrid: Fundación Santander Hispano, 2000. "Paréntesis", pp. 41-42; "Maese Vulgus", pp. 63-65.

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

Occidente –es el caso de "Libros de otro tiempo: B. Pérez Galdós, *Fisonomías sociales*; José Mª Matheu, *Los tres dioses y otras narraciones*"–, se advierten con anterioridad aspectos muy evidentes de su preferencia estética.

En el artículo "Arte nuevo", publicado en *España* el 16 de octubre de 1920, Espina disecciona el enfrentamiento de éste con el arte viejo, concluyendo que ambos han existido siempre y que la única diferencia entre el "siempre" y el "ahora" está en la fortaleza con que los actuales artistas acabarán por destruir el academicismo entendido como sinónimo de lo real:

> El futurismo, el creacionismo, el expresionismo, etcétera, son tendencias gemelas que significan el mismo fin: la superación de lo real. El mismo medio: la renovación de la técnica. El mismo principio: la rebelión hacia lo viejo[23].

Es esta superación de lo real la que se emparenta con lo artificioso de la producción artística proclamada por Ortega. Siguiendo el artículo, un poco más adelante detectamos los ecos de "Adán en el Paraíso", cuando el filósofo definía la función del arte como el intento de establecer, aunque infructuosamente, las relaciones entre las cosas. Dice Espina: "[El arte] como tal absoluto nos obliga a perseguirlo con tenacidad, aun conociendo de antemano la ineficiencia de nuestros logros […]. Todo Arte moderno digno de este nombre es un Arte de ensayo"[24].

En "Paréntesis", "prólogo a destiempo y adelante" de *Divagaciones. Desdén*, presenta Espina los instrumentos de que se ha servido para escribir su libro y que se adelantan, al menos en su expresión escrita, a los que años más tarde sistematiza Ortega en *Ideas sobre la novela*. Donde Espina habla de incoherencia argumental, Ortega hablará de la acción o trama como factor insustancial de la novela; donde aquél trata su prosa como divagación ("piruetas en la que suelen entretenerse la imaginación cuado divaga"), éste tratará la novela como género moroso; donde Espina anota aire frívolo, Ortega escribirá intrascendencia y juego del arte.

En otro fragmento de *Divagaciones. Desdén*, Espina llama "Maese Vulgus" a una representación muy próxima al que será el hombre masa orteguiano:

> Aunque no nos ha hecho nada, nos molesta. ¿A quienes? A unos cuantos. A los que nos creemos con un *especial privilegio*[25] para no ser ni tan calvos como él, ni tan barrigudos, ni tan ponderados […] Maese Vulgus, al *detall*, en trozos, se llama público, o gente, o patulea, o caterva, como más nos disguste. Al peso,

[23] *Op. cit.*, pp. 89-93 [89].
[24] *Ibid.*, p. 90.
[25] La cursiva es mía.

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

> en bruto, en grande, se denomina Vulgus, maese o excelencia. Es la más alta representación del Pérez ideal […]. Las más nobles cuestiones se prostituyen al contacto de Maese Vulgus, arrastradas por esas inutilidades desagradables que se llaman cultura pública y vulgarización científica. No comprende nada. Inspira lástima […]. Es ese hombre modesto que se traga el *fondo* del diario a que está suscrito, y bate palmas a lo aparatoso y vacuo, y bate pies a lo *selecto*[26] y hondo.

¿Coincidencias, influencias? El propio Espina sale al paso en "Arte nuevo" (1920): España ha recibido los influjos de la poética extranjera. Entonces no sospechaba la difusión cultural y científica que unos años más tarde iba a representar la *Revista de Occidente*. Para Espina, Ortega todavía no estaba en disposición de recibir el relevo que hasta entonces estaba en manos de Rubén Darío:

> En España, la influencia poética extranjera, más bien francesa, dio su primer impulso hace años, cuando la mayoría de los portalira indígenas aún se andaban en el buen Zorrilla (Don José), muy respetable por otros conceptos, y en los "suspirillos germánicos" de Bécquer (don Gustavo Adolfo), no menos respetable. La renovación lírica inglesa (Tennyson, Swinburne, Keats, etc.), la poética francesa (Baudelaire, Verlaine, Mallarmé, Rimbaud, etc.), nos llegó en gran parte desde América y especialmente confluenciada en el magno y divino Rubén[27].

Tres años más tarde Espina parece haber consolidado su estética cuando escribe "Los libros de otro tiempo". En este artículo señala las vías de tránsito de los nuevos narradores: sentido de la autocrítica; heterodoxia literaria contra el simplismo ortodoxo y el apunte anecdótico que ha hecho de los escritores "novelistas «a ojo» y poetas «a oído»" ; universalidad de sentimientos e ideas en oposición a la menudencia cotidiana de tono doméstico; rechazo del realismo de clase media que pretende soluciones al problema español por "un grosero mecanismo novelar: unas psicologías de choque y como fondo el argumento inocentón –no «problema»– de la lucha de clases, el clericalismo, el amor prohibido, etc.", y profundización de la verdad española por "sutilísimas contrastaciones psíquicas que la costumbre y el paisaje producen en el hombre"; buceo en el paisaje como sentimiento vivo, como emoción fecunda y apreciativa, al modo de los clásicos y, por último, prohibición de recrear a los personajes como caracteres "de una pieza", pues han de estar dotados de profundidad y el escritor tiene que hacerlos vivir en la obra, con una vida propia. En con-

[26] La cursiva es mía.

[27] A. ESPINA, "Arte Nuevo", *op. cit.*, pp. 89-93 [91].

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

clusión, la nueva literatura –en oposición a la novela de tesis– no debe demostrar nada, sino descubrir, alumbrar, vivificar.

Poco después de que Espina publicara su artículo, pero antes de que aparecieran los folletones de *La deshumanización del arte* en *El Sol*, a finales de 1924, Antonio Marichalar prepara desde *Revista de Occidente* el camino que habrá de transitar la obra de Ortega unos meses más tarde. En "Síntomas", Marichalar certifica la muerte de la novela decimonónica que "ya hiede"; proclama un arte que "tiende, con más ahínco que nunca, a la pura creación"; critica el inmovilismo de sus compañeros de prosa que saben "a ciencia cierta qué es lo que hay que no hacer, pero se carece en cambio de esa cierta ciencia que asegura una probable viabilidad"; adelanta el concepto orteguiano de la intrascendencia del arte con la cita de Chesterton: "Es demasiado importante para ser tomado en serio" y se sirve de ella para romper una lanza en favor de la separación radical entre arte y vida. "¿No veis en estas palabras el secreto de toda una generación? Ciertamente. La vida es una cosa demasiado seria para, con ella, hacer literatura". Defiende la impopularidad del nuevo arte: "De aquí que el arte moderno sea arduo para el lector y arduo también para el que lo produce –pues preferirá éste arriesgar la incomprensión que captar una posible rutina". Propone el perspectivismo o la inexistencia de una Verdad en arte: "de aquí que al artista no se le deba exigir la verdad desnuda y se le acepte igualmente la mentira con tal de que la presente desnuda también". Por último, insiste en el alejamiento de lo sentimental no como desprecio visceral de los sentimientos, sino como frontal rechazo al único modo en que han sido entendidos por el artista y el público hasta ahora: la sensiblería y el sentimentalismo: "La fe permanece, pero ha cambiado la expresión y, sobre todo el criterio".

Los *síntomas* de una crisis en el género novelesco son tempranos a pesar de que Marichalar expresa una esperanza que a la postre no se tradujo en la práctica. Y es que, tomando como modelo las novedades francesas –Morand, Giraudoux, Gide, Aragon, Soupault, Larbaud, etc.–, creyó que la prosa española seguiría el camino trazado por estos autores; de la misma manera que creyó que los novelistas españoles transformarían la desazón y la incertidumbre en feliz hallazgo.

Antonio Marichalar, aristócrata doble –por sangre y por esfuerzo intelectual– colabora en *Revista de Occidente* desde el primer número. En ella, como señala Domingo Ródenas en "El embajador europeo de la generación del 27":

> tuvo una plataforma de expresión y en la tertulia anexa un clima de diálogo intelectual. La acuidad crítica de Marichalar contribuyó a elevar la calidad media de la revista con su comprehensivo conocimiento de las literaturas inglesa y francesa y su ensayismo sutil […]. Sobresalió por sus ensayos sobre

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

> estética, por la fiabilidad de sus noticias sobre la actualidad literaria extranjera y por la perspicacia de sus análisis de obras o autores concretos [28].

De los citados hasta ahora, Marichalar fue el colaborador que mantuvo mayores y mejores contactos con escritores, editores y artistas de fuera de España. Sus conocimientos de la literatura francesa e inglesa lo situaron dentro de la modernidad occidental en un puesto destacado. Mantuvo relación epistolar con T. S. Eliot, quien quiso contar con su firma para el primer número de *The Criterion*. Recibió la felicitación personal de James Joyce por la reseña a su libro *Portrait of an Artist as a Young Man* en *Revista de Occidente*, que dos años más tarde se convertirá en el prólogo de la traducción hecha por Dámaso Alonso. Tradujo, en colaboración con Bergamín, la novela de Jules Romains *Luciana*. Visitó en compañía de Paul Valéry a Rilke y, en definitiva, difundió durante dos décadas –la de los veinte y los treinta– la literatura española fuera de nuestras fronteras y viceversa.

Fue amigo y colaborador de Valéry Larbaud, para quien selecciona los textos y los autores incluidos en el monográfico que dedica la revista *Intentions* a "La jeune littérature espagnole" (París, abril-mayo de 1924) y escribe la introducción. Como demuestra Christian De Paepe, aunque Valéry Larbaud, Antonio Marichalar y el editor Pierre André-May figuraran como responsables:

> El verdadero hacedor del número bien fue Antonio Marichalar […] Es evidente pues que, si bien Larbaud, por su autoridad crítica y su peso institucional y cultural figura como responsable oficial del número especial, fue Antonio Marichalar quien se encargó de todo el trabajo concreto. Y no sólo de la selección, como acabamos de indicar, sino igualmente de la recolección en Madrid de los textos y de las informaciones bibliográficas[29].

En diciembre de 1923, cuando Larbaud le solicita un listado de los autores que, a su juicio, representen la *grande rennaissance des lettres espagnoles*, Marichalar escribe al editor apuntando los siguientes nombres:

> Salinas, Salazar, Guillén, Espina, Diego, Quesada, García Lorca, Bergamín, Alonso, Chabás, Vela. On pourrait ajouter d'autres: Fernández Almagro, Inglot, Perdonno, etcetera… et même les trop jeunes aussi. Mais je pense que une *selecta minoría* ferait mieux l'affaire d'*Intentions*. N'est-ce pas?[30].

---

[28] Introducción a Antonio Marichalar, *op. cit.*, pp. IX-L [XXVIII].

[29] Christian DE PAEPE, "Lorca y *La jeune litérature espagnole.* Nueva luz sobre el número especial de la revista *Intentions*", en Andrés SORIA, María José SÁNCHEZ MONTES, Juan VARO ZAFRA (eds.), *Federico García Lorca, Clásico moderno (1898-1998). Congreso internacional.* Granada: Diputación, 2000, pp. 205-219 [211-212].

[30] *Ibid.,* p. 211.

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

Con independencia de lo interesante que puede resultar la selección de los incluidos –y de los excluidos–, lo que me propongo señalar ahora es el empleo de la expresión *minorías selectas*, subrayado por Marichalar que, por la fecha de escritura de la carta, delata sin lugar a dudas la procedencia orteguiana de la expresión. Es cierto, como señala el prologuista de los *Ensayos literarios*, que el "carácter minoritario del público culto europeo estaba asumido por parte de la *intelligentsia* de la época, empezando por los impulsores de revistas de elite como T. S. Eliot y, naturalmente Ortega y Gasset"[31]. A pesar de estar totalmente de acuerdo con esta apreciación, sin embargo, la expresión subrayada por Marichalar está escrita connotativamente en castellano. Emplea "minoría selecta" y no "intelligentsia". Con ello, más que contradecir las palabras de Ródenas, pretendo arrimar el ascua a mi propósito de determinar hasta qué punto los prosistas españoles se dejaron influir por *La deshumanización del arte* y por *Ideas sobre la novela*, y hasta qué punto los componentes novedosos estaban ya presentes en la prosa española, aunque no de manera programática.

En la introducción a *Intentions*, Marichalar insiste en lo artificioso del arte: "Hasta ahora las diferentes formas de arte han sido siempre más o menos imitativas". A diferencia de ellas, el arte nuevo no se apoya en un "recuerdo vital", sino que es un arte de "pura creación" y su espectador ha de ser asimismo nuevo, esto es "falto de experiencia, es decir, de tiempo"[32]. ¿No nos sugiere esta definición conexiones con aspectos que hemos ido desbrozando de "Adán en el Paraíso"? Pues sí, pero también, como señala Ródenas, de los postulados ultraístas y creacionistas.

A guisa de conclusión

¿Cuáles podrían ser algunas de las conclusiones extraídas del material que hemos examinado? Para empezar, es indudable que la personalidad y la obra de Ortega y Gasset se ciernen sobre los autores de prosa de los años veinte liderando, pero también encorsetando con postulados estéticos, la producción nacional. En segundo lugar, Ortega propone desde muy temprano la posibilidad de que el país salga de un estancamiento de siglos por medio de una minoría selecta formada por intelectuales que al principio tendrán una "obligación" política y posteriormente una "forzosa" actitud pedagógica. El cambio de una función a otra se produce simultáneamente al abandono por parte de Ortega de su postura teórica para optar por una más práctica: la creación de la *Revista de Occidente*, en la que tengan cabida los hombres esforza-

[31] *Op. cit.*, p. XXVII.
[32] *Ibid.*, p. 193.

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

dos de esa minoría selecta. En tercer lugar, hemos visto cómo los asiduos colaboradores de la revista sobre los que Ortega ejerció su influencia, son poetas, novelistas y críticos que han tenido una trayectoria literaria propia y que, cada uno a su modo, ha llegado por cauces diferentes a una misma predisposición estética. Los cuatro mencionados –Vela, Jarnés, Espina y Marichalar– conocen y participan de la evolución estética europea a la que España no puede, ni quiere –en palabras de Ortega– sustraerse.

Llegados a este punto, concluyo con la idea de que Ortega y los prosistas de vanguardia supieron hacer confluir trayectorias disímiles en su origen pero idénticas en su destino; que Ortega supo articular en ensayos teóricos los instrumentos, métodos y procedimientos que los escritores vanguardistas empezaban a esbozar y para cuya expresión carecían del soporte sólido con el poder y el prestigio que adquirirá la *Revista de Occidente*. En resumen, *La deshumanización del arte* e *Ideas sobre la novela* recomponen una realidad novelística diseminada, de manera sistemática y coherente sí, pero al fin y al cabo, ya existente en la vida cultural española. ●

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

Nuevas y viejas generaciones argentinas.
Entre el positivismo de José Ingenieros, el vitalismo de Ortega y Gasset y la renovación novecentista de Eugenio D'Ors

Marta Campomar

Resumen
Este artículo presenta tres opciones distintas al alcance de las nuevas generaciones argentinas en los años 20 representada por José Ingenieros, prominente figura del positivismo cientificista argentino, en contraste a las propuestas de sensibilidad vitalista y de renovación cultural diseminadas por Ortega en 1916 desde la cátedra de la Institución Cultural Española, y por Eugenio D'Ors en su visita de 1921 a Córdoba y Buenos Aires. Estas propuestas divergentes provocaron una división generacional que sacó a la superficie inquietudes sociales, científicas y culturales en naciones sudamericanas jóvenes que analizaban críticamente el pensamiento filosófico orteguiano de cara a sus propias necesidades reformistas e intelectuales y desde un punto de vista americano.

Palabras clave
Ortega y Gasset, Eugenio D'Ors, Argentina, positivismo argentino, vitalismo americano de Ortega, renovación novecentista dorsiana

Abstract
This article presents three different options available to new argentine generations during the twenties, represented by Jose Ingenieros leading figure of Argentina's scientific positivism, in contrast to the vital sensibility and cultural restoration spread by Ortega in 1916 from the chair of the Institución Cultural Española and by Eugenio D'Ors in his visit to Córdoba and Buenos Aires in 1921. These diverging proposals produced a generational rift which brought to the surface, social, scientific and cultural aspirations in young nations analyzing critically Ortega's philosophical thoughts in the face of their own needs for intellectual and social reform and from an american point of view.

Keywords
Ortega y Gasset, Argentina, argentine positivism, Ortega's american vitalism, renovation for a new century in Eugenio D'Ors

Estas tres concepciones responden a tres personalidades que representaron en el duelo generacional argentino de los años 20 tres posiciones divergentes. Las dos primeras la del positivismo de José Ingenieros y la del vitalismo de Ortega y Gasset representaron una gran ruptura generacional que se desprende del primer viaje del 16, llegando más tarde en 1921 Eugenio D'Ors a moderar entre ambos con una tercera opción más reconciliadora y de continuidad con el pasado.

Cómo citar este artículo:

Campomar, M. (2003). Nuevas y viejas generaciones argentinas. Entre el positivismo de José Ingenieros, el vitalismo de Ortega y Gasset y la renovación novecentista de Eugenio D'Ors. *Revista de Estudios Orteguianos*, (7), 195-246.

https://doi.org/10.63487/reo.714

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

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

El acontecimiento inicial que marcó el viaje de Ortega para ocupar la cátedra universitaria de la Institución Cultural Española fue su enfrentamiento con el positivismo argentino. Los *Anales* de la Cultural registran este hecho iniciándose en la conferencia inaugural del 7 de agosto de 1916 donde al discurrir Ortega sobre "El sentido de la filosofía" señaló que la filosofía no era una simple sistematización de otras disciplinas científicas "defendiéndola contra los embates del positivismo"[1].

Los *Anales* impresos en 1947, poniendo en su contexto histórico este enfrentamiento con el positivismo argentino comentaban que: "Para estimar el valor de estas conferencias, su influencia en el medio culto de la Argentina y su significación de fermento intelectual, ha de recordarse que, en aquél entonces, los estudios filosóficos en la Argentina estaban muy lejos de haber alcanzado su actual madurez. Por razones históricas, fácilmente comprensibles, los medios intelectuales argentinos vivían aun bajo la influencia del sistema de ideas que predominó en Europa durante la segunda mitad del siglo XIX. Fue allí el positivismo un largo paréntesis en la auténtica especulación filosófica y para salirse de él, para volver al dominio de las ideas que se ocupan en los problemas fundamentales del espíritu humano, retornaron las mentes más agudas a los filósofos clásicos". Y luego añadían: "Pero este retorno solo debía servir de impulso a una original creación filosófica. De esa original creación, de las novísimas tendencias de la filosofía en los años finales del siglo XIX y en el primer quinquenio del actual, apenas había llegado un débil eco a esta parte de América. Ortega, con sus conferencias, admirables por su elocuencia y el saber de quien las dictaba, trajo a la Argentina un estímulo de orden espiritual que aun hoy perdura en el país"[2].

Los *Anales* también recogen las expresiones de Ortega desde la revista *España* de Madrid antes de desembarcar en Buenos Aires, definiendo el programa de su viaje con carácter académico, aclarando que "voy a dar un curso sobre los problemas más actuales de la filosofía. Quisiera presentar el panorama de las investigaciones filosóficas según éstas se hallan en el momento en que la guerra vino a interrumpirlas. Intentaré transmitir mi impresión de la fecunda renovación en que la filosofía ha entrado. Haré notar en este ciclo que, para la filosofía, la fecha 1899 significa un pasado absoluto"[3].

Este rupturismo característico de Ortega desde su juventud, cuyo fin era romper amarras con el atroz siglo XIX, no acarreaba un corte con los clásicos, incluso aclara que la universidad tenía como misión transmitir la conciencia de los clásicos alegando que "el pasado, como pasado, tiene en ciencia un oficio

[1] *Anales de la Institución Cultural Española*, tomo I, Buenos Aires, 1947, p. 59.
[2] *Ibíd.*, pp. 152-153.
[3] *Ibíd.*, p. 153.

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

ejemplar"[4]. Por esto mismo anunciaba que dedicaría otro curso académico a comentar algunos trazos de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, aspirando a separar en la ciencia de la filosofía lo que era diletantismo con lo más serio de la renovación filosófica.

El enfrentamiento de Ortega y Gasset con el positivismo argentino no tiene sentido si no se encuadra el tema como rivalidades entre sectores académicos universitarios sobre todo con aquellos más adheridos al positivismo cientificista de la personalidad de José Ingenieros, indiscutido maestro de juventudes argentinas. Como dejaría dicho Ernesto Quesada, presidente de la Academia de Letras en 1925, "José Ingenieros era «el argentino» del momento en la vida intelectual latinoamericana de aquellos años, y ha seguido siéndolo hasta el instante actual"[5]. Sin este protagonista mucho de lo discutido entre Ortega y los argentinos entre 1916 y 1928 sobre el rol de la filosofía en el mundo moderno y sus relaciones con las ciencias naturales, no tendría coherencia.

Si hubo dos personalidades que dieron a su patria desde su juventud el máximo esfuerzo que le debe un ciudadano a la cultura y ciencia de su país, fueron Ingenieros en Argentina y Ortega en España. Hombre de poderosa individualidad, Ingenieros era una personalidad difícil de caracterizar. Tenía su sequito de jóvenes admiradores por ser hombre íntegro, respetado como autoridad científica en el claustro universitario y en el Consejo Académico. Además fue el fundador y director de la *Revista de Filosofía*, única en su género en el continente sudamericano. Como dejaría dicho Roberto Giusti desde su revista *Nosotros*, era un milagro que dicha publicación existiera en una sociedad utilitarista y de poco pensamiento abstracto.

Aunque de trayectorias intelectuales opuestas, las figuras de José Ingenieros (Buenos Aires, 1877-1925) y José Ortega y Gasset (Madrid, 1883-1955) tenían muchas cosas en común. Los dos fueron académicos y escritores infatigables, dedicados a la ciencia utilizando el medio del periódico, las revistas, o las editoriales populares. Como profesores de universidad, influían en las juventudes desde posiciones científicas distintas, Ingenieros sobresalía en la medicina y psicología de donde provenía su positivismo fisiológico-experimental y Ortega remontaba sus diálogos con la juventud desde la especulación filosófica y desde una psicología social que afloraba en sus escritos amenos en forma de meditaciones más que tratados científicos. Sus artículos rozaban permanentemente desde el diario *La Nación* con la antropología intimista de los pueblos, la sociología y la historia colectiva o individual.

---

[4] *Ibid.*, p. 153.

[5] E. QUESADA, "La vocación de Ingenieros", *Nosotros*, número especial dedicado a J. Ingenieros en su fallecimiento, diciembre 1925, p. 437.

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

Eran hombres de la misma generación (se llevaban solo seis años), Ortega hijo de clase media madrileña educado por jesuitas en Málaga, Ingenieros provenía de un hogar socialista de clase menos acomodada pero con suficiente talento como para ingresar de alumno en el celebre Colegio Nacional de Buenos Aires. Hijos del siglo XIX, ambos vivieron la década victoriana desde un ambiente histórico muy distinto. Ingenieros luchó contra la pobreza y desde un pueblo joven plagado de inmigrantes italianos, ayudando a su padre a corregir pruebas de imprenta. Ortega y Gasset relacionado a un influyente periódico madrileño, *El Imparcial*, tuvo acceso al periodismo de ideas desde su juventud volcando en revistas y diarios madrileños sus ideales reformistas. En las columnas de *El Imparcial* comenzó a publicar los primeros ensayos críticos contra una España decadente cuyo sistema político se desmoronaba y en una Europa en crisis por su estancado aburguesamiento y cientificismo positivista.

Respecto a sus carreras profesionales, Ingenieros se graduó primero de farmacéutico en 1897, y luego de doctor en Medicina (1900) concursando más adelante en 1904 a la cátedra de Psicología Experimental de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Llegó a ser presidente de la Sociedad Médica en 1900 y de la Sociedad de Psicología fundada en 1910. A partir de un viaje a Europa entre 1911-1914, estudió brevemente en París, Lausana y Heidelberg dedicándose a la filosofía. A su vuelta fundó en Buenos Aires en 1915 el primer semanario de filosofía y en ese mismo año su *Revista de Filosofía*. En 1905 representó la Argentina en el Quinto Congreso Internacional de Psicología celebrado en Roma. Entre 1905-1906 visitó varias universidades europeas dando conferencias y colaborando en sus revistas. Fue en 1916 especialmente invitado por la Fundación Carnegie para asistir al Congreso Científico de Washington y en 1918 fue nombrado académico de la Facultad de Filosofía y Letras presentando con tal motivo en los claustros de la Facultad sus "Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía", obra de signo netamente inverso al mensaje orteguiano del 16.

Además de esta publicación Ingenieros habría publicado los siguientes libros: *La psicología en el Arte* (1902), *La simulación en la lucha por la vida* (1903), *La simulación de la locura* (1903), *Histeria y sugestión* (1904), *Patología del lenguaje Musical* (1906), *Crónicas de viaje* (1906), *Criminología* (1907), *Sociología argentina* (1908), *Principios de Psicología* (1911), *El hombre mediocre* (1913), *Hacia una moral sin dogmas* (1917), *Ciencia y filosofía* (1917), *Evolución de la ideas argentinas* (1918), *Las doctrinas de Ameghino* (1919), *La locura en la Argentina* (1921), *Los tiempos nuevos* (1921), *Emilio Boutroux y la filosofía francesa* (1922), *Las fuerzas morales* (1925), y varios ensayos que se publicaron en la *Revista de Filosofía* sobre "La cultura filosófica en España", "Ideas coloniales y la Dictadura de Rosas", "La filosofía científica en la organización de la universidad", y temas sobre el amor,

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

las multitudes, etc. Era más conocido fuera de Argentina por sus estudios sobre Criminología y Psiquiatría y por sus principios de Psicología que como filósofo propiamente hablando. Dentro del país fue apreciado por su labor como filósofo de la historia, sobre todo por su esfuerzo sociológico-histórico que consistía en haber encarado estudios sobre la sociología y evolución de las ideas en Argentina en la formación de una raza. Ingenieros comprendía que si los jóvenes debían enfrentar con confianza el porvenir lo debían hacer con respeto hacia su pasado, sin atarse a sus supersticiones y convencionalismos. Los jóvenes debían entender la historia viva de su país, para extraer de allí una vida mejor, nuevos ideales sobre los viejos que ya cumplieron su misión. Para Ingenieros la historia debería ser "repensada por cada generación".

A su vez Ortega y Gasset cursó en la Facultad Central de Madrid su carrera de Filosofía, emprendiendo entre 1905 hasta 1908 estudios en Alemania. En 1908 oposita a la cátedra de la Escuela Superior del Magisterio y es nombrado profesor numerario de Psicología, Lógica y Ética. En 1910 ocupa la cátedra de Metafísica de la Universidad Central vacante a la muerte de Salmerón. En su juventud publicó varios artículos de tono "reformista", de pedagogía social y política en varias revistas españolas. En mayo de 1916 apareció el primer tomo de su revista *El Espectador*. En política activa, en 1914 habría creado la Liga de Educación Política en cuya representación dio su famosa conferencia sobre "Vieja y Nueva Política" en el teatro de la Comedia de Madrid. En diciembre fue elegido miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas pero no ocupo el sillón. De sus obras habría publicado *Meditaciones del Quijote* en 1914, y en *Personas, obras, cosas* reunió todos los artículos de su etapa juvenil. Antes de viajar a Argentina anunciaba en su prólogo a esta última obra, que estaría cerrando una etapa de su vida intelectual reformista para comenzar otra nueva, más erótica y vitalista. Como Ingenieros en su propio contexto, fue un incitador de ideales nuevos, de una España que debía renovarse dentro de Europa y para salir de su decadencia debía enterrar su pasado de odios o rehaciendo su historia dentro de un nuevo orden de cosas.

Entre estas personalidades la de "Don Pepe, el hipnotizador" como le denominaban los que trataban íntimamente a Ingenieros, y "El Espectador", apodo que le quedaría a Ortega en su trato familiar con la alta sociedad argentina, aparece "El Glosador", catalán, un año mayor que Ortega, quien se habría licenciado en Derecho en Barcelona en 1905. Luego se trasladó a París donde inició sus estudios de filosofía en la Sorbona, recorriendo los caminos de la Psicología desde Alemania y Ginebra. Cuando llegó a Argentina ya tenía escritas sus glosas cotidianas en *La Veu de Catalunya*, *La Bien Plantada* y *La filosofía del hombre que trabaja y juega*, antología de su pensamiento filosófico que compartió con sus estudiantes de la provincia de Córdoba y con los porteños en sus cur-

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

sos de 1921. Según los *Anales* de la Cultural su filosofía de la inteligencia exigía del hombre completo no solo la pura contemplación también la acción en una lucha permanente entre la libertad interior y la residencia a la fatalidad exterior.

Las trayectorias de estos tres hombres dejarían su marca en el duelo generacional de los años 20. Estaban destinados a enfrentarse ya que todos ellos eran "maestros" y líderes de juventudes. Los dos grandes adversarios, Ingenieros y Ortega, aspiraban a curar almas y a abrir mentes con su docencia psicológica, uno desde la fisiología y psicología médica, el otro desde la meditación filosófica con ingredientes de psicología intimista. Según Quintiliano Saldaña, catedrático de la Universidad de Madrid, desde la revista de Ingenieros todos los filósofos de España lo eran a base de lo psicológico con lo cual caerían Ortega y D'Ors en esta categoría. En el caso de Ingenieros con sus conocimientos de medicina y psiquiatría se le tenía un respeto sacralizado de "magíster". Se distendía hurgando en temas como la *Psicología de los celos de Don Juan*, un mito hispánico que tenía muchas cabezas, y a las que finalmente Ortega quiso estrangular o "linchar" en términos criollos.

En filosofía Ingenieros era producto del pensamiento positivista-cientificista que heredó del siglo XIX desarrollando una interpretación biológica de la evolución social, condicionando a leyes biológicas la economía, lo político, lo filosófico y la historia nacional. Ortega por su lado, en nombre de una filosofía vitalista insistía en una ruptura drástica con el siglo positivista y cientificista de sus antepasados, pregonando una nueva sensibilidad para un nuevo siglo, plataforma imprescindible para su razón vital ya iniciada en *Meditaciones del Quijote*. D'Ors era considerado entre argentinos como un seguidor en las huellas de Ortega, un representante más de la fobia hispana contra el siglo XIX y su positivismo paralizador.

Eran a su vez estos tres maestros, hondos pensadores, consumados artífices de la ironía, que se servían sarcásticamente de máscaras juguetonas para disimular la inquietud de sus espíritus siempre alertas y ávidos de captar novedades e idiosincrasias. Ingenieros en medio de su parquedad cientificista podría desarrollar una prosa ácida para hacer sangrar a la politiquería, al servilismo y la cobardía burocrática. De elevada estirpe moral e intelectual era Ingenieros el argentino más conocido en el continente de América, excepto en Estados Unidos donde no se le daba importancia más que a sus estudios de criminología y psiquiatría. Los yanquis dejaban de lado sus ensayos sociológicos porque eran considerados más de publicista que de sociólogo profesional, ensayos histórico-filosóficos de carácter popular y de interés nacional. Sin embargo la América ibérica no hacía distingo alguno en sus logros intelectuales. La admiración por Ingenieros a lo largo del continente hispano, era total. En Argenti-

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

na sus libros de literatura popular sobre filosofía y sociología circulaban con éxito en todas las librerías de Buenos Aires. Cuando llegó Ortega a esta ciudad, la figura de Ingenieros se destacaba nacional e internacionalmente. De su cerebro seguían brotando obras y artículos sobre temas variadísimos adivinando las necesidades vitales de los argentinos en materia de cultura general.

Según Gregorio Bermann, joven profesor de Filosofía en Córdoba, en 1916, Ingenieros era en medio de un anarquismo atomizado por inmigraciones y la influencia hispano-indigenista, "un organizador y un disciplinador" del pensamiento argentino comparable a la pasión civilizadora de Sarmiento[6]. En un año lanzo un millón y medio de libros sobre argentinos ilustres y mediante *La evolución de la ideas argentinas* y la *Sociología argentina* contribuyó a crear una patria espiritual que le indujo a desarrollar una filosofía política dentro de una tradición "revolucionaria" que dio pie a las reflexiones críticas de Ortega en "El Ocaso de las Revoluciones", texto que tuvo un gran impacto polémico entre los jóvenes y se mantuvo a lo largo de su diálogo con lo argentinos como teoría insostenible. Antes de *El tema de nuestro tiempo*, Ingenieros había publicado su libro *Los tiempos nuevos* (1921) donde se manifestaba a favor de la revolución social soviética arrastrando a muchos jóvenes a la acción reformadora contra el capitalismo y el amarillismo del socialismo internacional.

La obra de difusión de Ingenieros acrecentó la tendencia cultural argentina hacia la sociología ya que el fenómeno social era primordial en un pueblo haciéndose nación y en un continente donde no primaba la justicia y riqueza social para todos. Su látigo satírico se ponía en marcha cuando veía estos ideales sociales amenazados tanto por la burocracia estatal, por gobernantes o por "el hombre mediocre". Este formaba parte de la psicología del "enriquecido" y del hombre público con su "máscara impasible de un Budha de feria", instalándose principescamente en casa de gobierno. Y mientras desde su juventud Ortega derribaba uno a uno los políticos ineptos de la Restauración y los endiosados valores del burgués europeo, Ingenieros castigaba al nuevo rico amanerado que los imitaba. Cada uno a su manera era reformista, y será desde este ángulo que al joven Ortega se le exige en su estadía en Buenos Aires un mayor compromiso con los cambios sociales de España y de la época.

Un joven reformista ante una España decadente

Cuando Ortega llegó a Buenos Aires en 1916 traía consigo todo el peso de una herencia hispana en decadencia que la Institución Cultural Española in-

[6] G. BERMANN, "Lo que debe a Ingenieros nuestra generación", *Nosotros*, diciembre 1925, pp. 664-676.

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

tentaba revertir. Su persona era tan desconocida en Argentina como Ingenieros lo era en España. Aunque en los círculos académicos Ingenieros habría recibido un título honorífico en el Instituto de Medicina Legal de la Universidad de Madrid y una o dos de sus obras habrían sido publicadas por editoriales madrileñas, sin su autorización, produciendo susceptibilidades respecto a su calidad de intelectual "indiano" interpretando la historia de España[7]. No obstante su persona no descollaba más allá de su *Revista de Filosofía*.

En esta publicación aparecían nombrados respetuosamente algunos españoles liberales de la talla de Altamira o Posada, la escuela krausista o los demócratas republicanos. De los krausistas dirá que formaron la vinculación más próxima con el positivismo de la época y "en la actualidad sería difícil señalar los limites de ambos que son el núcleo inicial de una posible filosofía científica española"[8]. En este mismo artículo "La renovación de la cultura filosófica en España", escrito a dos meses de la llegada de Ortega a Buenos Aires, el nombre de Ortega y Gasset aparece mencionado en otro sector distinto a la corriente innovadora cientificista del krausismo español. Figuraba entre algunos jóvenes universitarios quienes convencidos de no existir una tradición filosófica en España aprovechaban para introducir en el país la moda europeísta del neokantismo de Marburgo. En el análisis de Ingenieros este grupo se mantendría equidistante del escolasticismo atrasado, y del naturalismo científico muy resistido en España. Eran una generación de pensadores que profesaban aversión a las ciencias naturales y ejercían funciones morales y políticas. El comentario del director de la *Revista de Filosofía* era muy críptico: "en España dicen que es otro krausismo". Entre sus integrantes se menciona al distinguidísimo Ortega y Gasset, a García Morente, Luis de Zulueta, Domingo Barnés y otros.

A distancia, Ortega se definió en 1916 como un joven que apenas balbuceaba una filosofía personal y con pocas ideas maduradas desde la cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid. No obstante, este "mocito gallego" que desembarcaba en el Río de la Plata en compañía de Don José Ortega Munilla, más conocido por su larga trayectoria como director de *El Im-*

[7] En la revista *Nosotros* de enero 1918, p. 139, sección "Notas y Comentarios", el valenciano Rafael VEHILS conectado con el mundo editorial cita de la *Revista de Filosofía*, marzo 1916, el texto de Ingenieros a los españoles que cree oportuno dar a conocer. Aparentemente la Colección Cervantes habría publicado en un volumen de *Ensayos filosóficos* la serie de Ingenieros sobre *La cultura filosófica de España*. En la Península no se estimó acertada su visión del medievalismo español y otros puntos controvertidos, despertando una respuesta tajante de Ingenieros que consideró la publicación de su trabajo sin su permiso una aventura de corte picaresco, una porquería que no debía repetirse.

[8] J. INGENIEROS, "La renovación de la cultura filosófica española", *Revista de Filosofía*, julio 1916, p. 119.

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

parcial y honrado como académico de letras, aunque un poco a la sombra de su padre, aparecía como la gran esperanza científica de la comunidad española. Era una nueva generación de españoles innovadores que por medio de la Institución Cultural Española y de su colectividad, llegaba a Buenos Aires para demostrarle a los argentinos que era posible tener ciencia en España y que nuevos aires comenzaban a soplar desde la Madre Patria.

El trauma sobre la decadencia española, como la describiría Ortega en 1914 en sus conferencias político-pedagógicas, con su progresivo derrumbamiento de valores, su parálisis científica y su política de rencores, se vivía intensamente desde América. Esta misma España dolorida y triste que el joven Ortega sentía hondamente en *Meditaciones del Quijote*, la llevaba impresa con amargura y desesperación, la gran colonia española que durante años habría padecido en carne propia y en detrimento de su imagen el impacto del problema español.

En 1916, realizando un nuevo proyecto y poniendo finalmente en marcha un soñado intercambio cultural y científico, la colectividad invitaba a los Ortega, sobre todo al joven filósofo, para insuflar un poco de esperanza. Cansada por años de lucha con la Península deseaba revertir la imagen negativa que se tenía de España entre los americanos del Sur. En Argentina el hombre medianamente culto, y los círculos intelectuales de la Universidad, miraban hacia el resto de Europa y hacia Norte América para nutrirse de ciencia y cultura. Poco o nada tenía que ofrecer la ciencia española que además arrastraba en las crónicas literarias decimonónicas una celebre polémica sobre la ciencia española donde se ponía en evidencia el atraso cultural español y su parálisis política y comercial. Las palabras de Masson en 1784 recomendando la emancipación de las colonias de un pueblo de haraganes, clérigos absolutistas y políticos que ni siquiera sabían aprovechar sus riquezas naturales para comerciar con las Américas, se habría vuelto una realidad emancipadora americana. Esta misma acusación estaría implícita en las conferencias de Francisco Grandmontagne en Bilbao y Barcelona en 1904 financiadas por el diario *La Prensa* y por La Patriótica Española. Será en esa misma ciudad de Bilbao que Ortega en 1910 desde la Sociedad El Sitio hará un urgente llamado a las jóvenes generaciones de España para recobrar la perdida vitalidad nacional.

Ingenieros desde su *Revista de Filosofía* al analizar "La cultura filosófica en la España teocrática" no hacía más que alentar la versión de la España negra que excluía a los españoles científicamente del resto de Europa. Se publicó el artículo en el número de julio del 16, posiblemente el que estaría leyendo Ortega en la recepción del Hotel España cuando lo entrevista el periodista José Gabriel. En los dos artículos donde se juzga la cultura filosófica española, insistirá Ingenieros en que la falta de filosofía en la América hispana se debía

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

precisamente a que España no tenía filósofos ni filosofía, más allá de Luis Vives que vivió en el exilio por no poder soportar la opresión interna de la España de Suárez. España, según opinaba Ingenieros, permaneció durante siglos "ajena al renacimiento científico y literario de Europa"[9].

Descontando genios como Cervantes, Velázquez y Calderón, Ingenieros, como muchos otros intelectuales argentinos consideraba al resto de la creatividad española como envuelta en decadencia. Palabra que Ortega cuestionaba porque no le parecía adecuada para definir el atraso español. El siglo XIX era para Ingenieros tan desalentador como los anteriores. La imposición teológica escolástica, como en el siglo de Oro, seguía latente en centros universitarios. En medio de tanta bruma únicamente la ilustración de Carlos III parecía haber indicado un progreso liberal. Rescata Ingenieros de la modernidad ciertos espíritus reformistas como los krausistas, Giner de los Ríos, Luis Araquistáin, los republicanos Salmerón, Castelar, Pi y Margall, Fernando y Federico de Castro, Altamira, el reducido grupo de profesores de Oviedo, Unamuno, Ganivet y la escuela catalanista de D'Ors. Todos ellos eran como chispas aisladas en medio de una gran parálisis intelectual. La personalidad científica más notoria era Ramón y Cajal, hombre de ciencias de la naturaleza al que contrasta con Menéndez Pelayo quien representaba la "ciencia de papel" descartable. Esta comparación sin duda tenía como objeto desvirtuar la cátedra de Menéndez Pelayo recientemente fundada por la Cultural en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires en el mismo recinto universitario donde ejercía Ingenieros. Cabe advertir que Don Marcelino, para este sector positivista laicista, representaba lo peor de la España teocrática e inquisitorial.

Esta concepción de la historia de España donde el gran mito de la Inquisición era el cuco histórico de tanta decadencia heredada, la arrastraba como gran complejo de inferioridad la colectividad española. No sería por casualidad que ante la fundación de la Cultural para revertir esta imagen de la España negra, se pusieran en marcha los celos de los que como Ingenieros insistían en su supervivencia. A Ortega no se le podría escapar esta concepción histórica americanista que salpicaba de intolerancia y de asfixia intelectual a la historia de la filosofía en su sociedad y en la institución donde él enseñaba. De estos mismos números de la *Revista de Filosofía* palparía Ortega el arraigo al cientificismo y positivismo del claustro universitario y de la sociedad pensante porteña como el único patrón de vida existente. El positivismo de Ingenieros recorría como cordón umbilical todos las disciplinas y los artículos de la *Revista de Filosofía*, coloreando la Pedagogía, la Psicología, el Derecho Penal, la Sociología, la His-

[9] J. INGENIEROS, "La cultura teosófica en la España teocrática", *Revista de Filosofía*, julio 1916, p.110.

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

toria y las preferencias literarias de esta publicación. No sorprende que el joven catedrático de Madrid arremetiera con tanta insistencia durante años contra esta mentalidad enquistada en los círculos académicos porteños y de provincias.

Los Ortega llegaban a Argentina con expectativas puestas sobre el joven catedrático que ocuparía la cátedra de la Cultural en la Universidad de Buenos Aires. Avelino Gutiérrez presentó a Ortega y Gasset ante el claustro académico y la sociedad porteña como perteneciendo a una brillante generación de jóvenes intelectuales llenos de bríos y afanes de progreso "que refuerzan la cadena debilitada pero no rota, del avance y mejora de nuestra nacionalidad"[10]. Esta generación reformadora forjaría una nueva patria modernizándola de acuerdo a los nuevos tiempos y necesidades sociales. Con su temperamento mediterráneo y su decir apasionado y luminoso Avelino Gutiérrez presagia que el éxito de este joven llevaría a España camino a la recuperación de su ciencia y prosperidad europea. Eran tiempos de guerra, con lo cual esta bienvenida se tornaba en un verdadero desafío donde se jugaba el prestigio no solo del flamante profesor sino de toda la colectividad que ponía sus esperanzas en esta generación innovadora y audaz.

Aunque Ortega alegaba que habría llegado a Buenos Aires con pocas ideas existía ya en su currículum un bagaje de ideales reformistas que un sector de la inteligencia argentina rápidamente supo detectar y utilizar como argumento crítico. Muy pronto, al comienzo de las conferencias de la Cultural, desde el sector positivista, se puso a prueba al joven pensador y al gran esfuerzo cultural y científico de la Cultural. En este primer viaje el mensaje reformista de Ortega se encontraba fatídicamente unido al prestigio de la colectividad española que con gran esfuerzo económico ponía en marcha un nuevo proyecto de intercambio científico entre la Argentina y la Madre Patria.

Según los *Anales* muy poco se sabía de este joven profesor en la colectividad que le financiaba el viaje. Cuando llegó a Argentina no era conocido del gran público, pero sí de esa vanguardia de lectores que poseen la intuición de los talentos nuevos y de los libros que van a marcar una fecha en los anales de la cultura. Comentando que cuanto salía de las manos de Ortega eran impresos en publicaciones en las revistas madrileñas, y otro tanto en el periódico familiar *El Imparcial*, la obra se podría resumir en "instantáneas literarias" o notas pasajeras que serían fragmentos de futuros libros. Su celebre discurso en Madrid sobre "Vieja y nueva política" era una síntesis de artículos que ya circulaban en revistas locales de poco acceso al público argentino. Pero aclara el redactor de los *Anales* que más densa y apretada era la sustancia que aparecía en *Meditacio-*

[10] *Anales*, tomo I, p. 157.

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

nes del Quijote. Este era un libro "principal", nueva interpretación original del Quijote que ya anticipaba ideas y métodos que más adelante serían admitidos en círculos europeos[11].

En la revista *Nosotros*, desde el sector intelectual argentino, Juan Rómulo Fernández en un artículo "Apuntes sobre Ortega y Gasset", sin restarle importancia a este "embajador del pensamiento español", admite que en el "cenáculo de los mineros del cerebro" de la *city* porteña, no era mucho lo que se sabía de Ortega porque la difusión de sus libros no era grande y algunos de reciente data. Y agrega un detalle siempre a tenerse en cuenta en estos ambientes cientificistas: "su oriundez, no nos decía mucho... es tan difícil que un hispano pase de doce quilates en ciencias"[12]. Después de oírlo la opinión general cambiará quedándose con la impresión de que su docencia habría emanado como una ciencia general del amor donde se repetía el milagro de las lenguas, cada uno lo entendía en la suya y a su manera.

Meditaciones del Quijote, *Personas, obras y cosas*, y las páginas del primer tomo de *El Espectador* era el material disponible a los selectos lectores de la revista *Nosotros*. Con la llegada del flamante profesor hicieron un esfuerzo para ponerse al día con sus escritos más críticos. Y nadie menos dispuesto a que se alterara la tradicional imagen de la España decadente que la inteligencia afrancesada de *Nosotros*. La visión de este sector sería distinta a la que elaboraba la colectividad española, que llevaba ya años de autocrítica y de esfuerzos por superar la crisis española. Los argentinos ilustres le exigían a la Madre Patria un rol de liderazgo espiritual y literario a la altura del resto de Europa, y sobre todo le recriminaban su falta de democracia alegando pasados oscurantistas de intolerancia política y religiosa. La colectividad pedía una urgente modernización para estar a la par de otras colectividades europeas y poder eficientemente competir con ellas en el comercio y cultura argentina. El mensaje regeneracionista de Ortega debía satisfacer las expectativas de unos y otros por igual. Pero ambos recurrían al Ortega reformador de la política española más que al filósofo para llevar a cabo este esfuerzo.

De todo el material disponible para aquilatar la talla intelectual del debutante, los argentinos entendieron que tenían delante el alma de un joven que como dejaría dicho Álvaro Lafinur en su discurso de bienvenida en el banquete de *Nosotros*, prometía ser un gran innovador del pensamiento español. Cuando en nombre de la revista *Nosotros* le da la bienvenida, Lafinur le dice: "Vos, Don José Ortega y Gasset, sois el pensador nuevo, llegado en la hora precisa, que, contemplando con lucidez insuperable el problema de vuestro pueblo, prepa-

[11] *Ibid*, p. 151.

[12] R. FERNÁNDEZ, "Apuntes sobre Ortega y Gasset", *Nosotros*, enero 1917, p. 25.

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

ráis –un buen obrero clarividente y enérgico– el advenimiento de la era futura, y amontonáis el tesoro de ideas que han de nutrir a las generaciones de la patria reedificada"[13]. Y menciona a otros españoles que también sentían idéntica sensibilidad ante la actualidad española, Unamuno, Baroja, Azorín, Maeztu y Pérez de Ayala.

El haber estudiado en Alemania le otorgaba a este visitante una cierta aureola de autoridad en cuestiones filosóficas, pero como anticiparía Lafinur no estarían los argentinos, sobre todo los discípulos de Ingenieros, dispuestos a ver suplantada su filosofía experimentalista, sus apetencias psicoanalíticas o su estilo de vida utilitarista por una vaporosa propuesta vitalista. Si Lafinur había ojeado con detenimiento sus ensayos, como alega en este discurso, no le pasaría desapercibida la sistemática campaña del joven Ortega contra el positivismo darwinista declarándolo fenómeno decimonónico rezagado. Antes de ser formulado en sus conferencias de la Cultural aparecía en sus escritos bien marcada esta tendencia. Lafinur que ya habría estado presente en la conferencia inaugural lo sitúa al joven catedrático en filosofía como un neokantiano que pugna contra las corrientes positivistas del siglo XIX. Pero todavía es prudente respecto a catalogar la trascendencia de su docencia filosófica a futuro.

No olvida Lafinur que Ortega estaría anexado a la colectividad española, una colonia tan llena de susceptibilidades que se hacía difícil moverse en estos círculos sin toparse con el nefasto orgullo hispano. Con lo cual le venía de mil maravillas citar de las *Meditaciones del Quijote* los mensajes orteguianos de amor para deshacer odios enquistados y superar rencores del pasado. Después de haber leído sus libros y de oírlo en la cátedra Lafinur lo declara verdadero "filósofo ciudadano", de patriotismo austero y concentrado, sin la soberbia del patrioterismo huero de otras celebridades. Destaca la propia definición de Ortega para presentarlo ante la inteligencia argentina como hombre nada moderno y muy del siglo XX, frase que con los años Ortega rechazara de presuntuosa, pero que en aquel entonces formaba parte de su "ethos" personal.

El profesor Alberto Palcos, que adquiriría gran notoriedad por su confrontación con Ortega, en la revista *Nosotros* aludía precisamente al doble aspecto de español y hombre universal que veía en Ortega. Lo encuentra investigador filosófico con curiosidad receptiva e imparcialidad mental y lo califica de artesano infatigable de la España venidera. Como intelectual europeo pasa a ser máximo representante de la cultura contemporánea. Pero lo que se mantiene en alta estima es la acción docente de Ortega, su pedagogía social que combate el individualismo disociador en busca de otras fuerzas que puedan aunar a España. Lafinur tampoco dejará pasar este perfil de acción pedagógica y política del jo-

[13] "La Demostración de *Nosotros* ", *Nosotros*, agosto 1916, p. 245.

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

ven Ortega, pero según Palcos durante su visita parecía no tener libre expresión para ampliar sus ideales. El lo atribuía a la "mordaza" puesta por la Cultural.

Para poder llegar al fondo de las reacciones de los intelectuales porteños hacia Ortega, muchos de ellos discípulos o admiradores de la popular obra de Ingenieros, habría que retomar aspectos salientes de las teorías y sentimientos orteguianos respecto al siglo XIX, y a la Europa en crisis que también se vivía intensamente desde América. Desde Argentina se auspiciaba una revisión de los valores tradicionales en el mundo en general, y a España, tristemente inmersa en "particularismos" desintegradores, no se la veía fácilmente saliendo de su postración. En tiempos en que Ortega viajó a Buenos Aires, se podría evidenciar de sus mismos ensayos, que su país estaba empobrecido, desmembrada la sociedad, sin impulso intelectual, sin vitalismo regenerador o creador. Era la misma España que padecía la colectividad de Argentina dentro "del alma española" de Ultramar. Y era esta misma nación problemática la que Lafinur hacía votos para que este joven filósofo que tenía el talento de "cura de almas", con la fecundidad del esfuerzo y la grave responsabilidad que le pesaba como generación regeneradora, pudiera con su pensamiento acusador y vital, transformarla en una nueva España democrática abierta para todos.

El joven Ortega entre el ideal y la acción reformista

Predecesores de Ortega como Adolfo Posada o Rafael Altamira habrían –a su manera y desde la revista *España* de la Patriótica Española de Buenos Aires, fundada y dirigida por una mente brillante del krausismo, Antonio Atienza y Medrano– intentado revertir la imagen de España ante la sociedad argentina. En esta misma revista editada en Buenos Aires desde 1903, Altamira comentaba las audaces propuestas sobre la necesidad de reformar el liberalismo español más allá de las estructuras partidistas de un joven escritor, aludiendo a Ortega, que ya se destacaba en el periodismo madrileño[14]. El propio Ortega en "Hombres e ideas" recordará que este artículo que llamó la atención de Altamira estaría referido a otro protagonista de la saga argentina, Ramiro de Maeztu, con quien discutía en aquel entonces sobre "La reforma liberal". Contenía este artículo su teoría fundamental de que las ideas no andan solas, que estas existen antes que las ideas políticas. El joven argumentaba –contra las insinuaciones de que sus ideas no eran sistemáticas– que las ideas políticas y científicas no se hacían solo en libros donde están quietas, sino que se vuelven emociones, afectos o pasiones que incitan a mover los músculos.

[14] R. ALTAMIRA, "Faro", *España* (de la Asociación Patriótica Española), 12 de abril de 1908, nº. 230, pp. 245-247.

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

Ortega desde entonces comenzaba a ser visto como el gran defensor de un idealismo político, algo que las nuevas generaciones argentinas recibirán como gran inspiración orteguiana bajo el elástico paraguas de una nueva sensibilidad. Con lo cual, aquellos que insidiosamente querrían arrimarle al "pragmatismo" utilitario en materia política, abdicando del ideal –como lo intentaron los que seguían a Ingenieros– recibirán las fulminantes reprimendas del maduro filósofo que dialoga con las nuevas generaciones argentinas en una cuidadosa docencia de prudencia filosófica donde valían más las ideas que las utilidades.

Desde 1910 cuando Ortega se hace cargo de la cátedra de Metafísica de la Central, quedaba claro que sus pretensiones de conseguir tallar en el alma española "algunas facetas nuevas de sensibilidad ideal", se ponían en marcha a varios niveles fuera del recinto académico. Escribe libros, artículos, da conferencias y se suscribe a un partido político, el Socialista. Desde estas plataformas inicia una campaña ideológica para lograr "el ímpetu de comprender las cosas sin odios y con amor". La necesidad de crear una nueva sensibilidad en un comienzo era un empuje interno, reformar el alma española consiguiendo emanciparla de la sociedad anquilosada victoriana.

La prioridad era cortar radicalmente con la Restauración, sistema político caduco, aun para las colonias de Argentina que anhelaban aire fresco desde la península. En este paquete rupturista a nivel político y social estarían incluidos los grandes partidos liberales con su fórmula ya desgastada. Quedaba también aliento para rechazar las estériles polémicas entre krausistas, institucionistas, tradicionalistas y progresistas que en el sentir de Ortega habrían insumido tanto esfuerzo intelectual inútil.

Otra preocupación urgente era la reforma del sistema educativo, que incluía el universitario, para los españoles de Argentina tan pobre que no se podía organizar intercambios estudiantiles con los americanos. Con el catolicismo que aniquila toda alegría y pulveriza el pensamiento de vanguardia pocos en la América laicista querían tener tratos. Hasta la cuestión marroquí que ponía al rojo vivo la ineptitud española en materia internacional, era vivida por la colonia española como otro desastre de la política exterior española. Y no era un tema indiferente para el español residente que donaba su dinero para la guerra marroquí y desde una ciudad donde se reclutaba gente en defensa de los últimos restos del imperio español. Es en este contexto que aparecen artículos de Ortega sobre la cuestión marroquí en el diario *La Prensa* de Buenos Aires en 1911, donde se hace una dura crítica al gobierno español y se pide seriedad en esta materia[15].

[15] El Dr. G. ANCAROLA recoge este artículo de Ortega inédito del diario *La Prensa* en los *Cuadernos Orteguianos* del Instituto Ortega y Gasset de Buenos Aires, 1 (1999).

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

En la colectividad no quedaba piedra sin dar vuelta en cuanto a las deficiencias de la Madre Patria. La decadencia española era un lastre tan pesado en la conciencia colectiva, que no desaparecía de sus publicaciones diarias. En Ortega se manifiesta como un instinto de azotar duramente a la España "oficial" divorciada de la España "vital", donde fluían las auténticas energías nacionales. Y en esta España vital estarían las colectividades de América. Este fue quizás uno de los grandes agravios de las colectividades de Argentina hacia la Madre Patria, sentir la inoperancia e impotencia de la España gubernamental, que se expresaba en gestos insultantes contra el indiano y los comerciantes de Ultramar. Por esto mismo Ortega a su llegada a Buenos Aires insistirá en apartarse de toda oficialidad y representación diplomática.

Al toparse Ortega con estas dos Españas, la vital y la oficial, necesariamente debe inmiscuirse con la política. Desde allí comenzará su campaña por cambiar los hábitos políticos, la cerrazón mental de su gente desafiando primero la transformación del individuo antes que la del Estado. Y en 1914 adquiere un primer compromiso adhiriéndose a la Liga para la Educación Política Española. En artículos críticos desde *El Imparcial* pone en marcha un ideario para reformar la educación, la vieja política, la situación de la mujer, el problema militar, la España oficial que comprende el clero, la monarquía y los políticos, la cuestión social rural y urbana, etc. Ortega aspiraba a que su generación fuese propulsora de un gran cambio para vertebrar una nación dividida en regionalismos particularistas, para ponerla en pie con buena salud y vitalidad. Desde el teatro la Comedia pone en marcha su mensaje sobre "Vieja y nueva política" estructurando un programa de reformas en nombre de la Liga. Se queja en esta etapa de su vida que los políticos y burócratas se desentienden de las necesidades de las muchedumbres, y que el Estado es un mero esqueleto, un elefante sin eficacia y agilidad. Por este motivo opina que las nuevas generaciones no entran en política porque desde el oficialismo nadie representa sus usos y costumbres o su vocabulario. En 1914 Ortega es contundente "la España oficial esta muerta". Periódicos, universidades, academias, ateneos, ministerios, el ejército, todo debe renovarse y hasta se debería rescribir la historia de la nación.

Cuando la Gran Guerra estalló en el 14, Ortega tenía treintaiún años. Habría dejado detrás muchos de sus tanteos estudiantiles, y militaba dentro de un reformismo de clase media profesional bien visto por intelectuales argentinos de vanguardia. A la hora de apostar por lo más vital de la sociedad consideraba que las potencias de modernidad se hallaban en el Partido Socialista y en el movimiento sindical. Para toda esta generación de profesionales reformistas, algunos escribiendo asiduamente en diarios argentinos o en revistas de la colectividad, el desastre de España pasaba por la incultura y el atraso científico.

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

La *intelligentsia* española exigía transformaciones radicales para quitarse la etiqueta de raza ingobernable, prioridad que también era primordial para los españoles radicados en Argentina.

En medio de este ambicioso programa de innovaciones rupturistas en su mayoría disperso en artículos de prensa, día a día se reforzaba en el joven filósofo la necesidad de poner todos sus esfuerzos bajo el paraguas de una nueva sensibilidad, que ya no era solamente receta para españoles sino un medio de transformar el mundo occidental en crisis. La Guerra le ponía por delante un escenario más patético, nada menos que el fracaso de todo un modelo de civilización occidental. Todavía no habría publicado Spengler su *Decadencia de Occidente* cuando este joven acechaba en contra de los valores de una burguesía capitalista, materialista en sus hábitos, positivista y utilitarista en su definición del progreso, cientificista en su falsa seguridad tecnológica. El peso del siglo XIX no era ya una cuestión nacional sino una forma de vida burguesa que habría colapsado para occidente, y esto ya aparecía en sus *Meditaciones del Quijote* donde la filosofía se vuelve una ciencia general del amor para contrarrestar la inmoralidad utilitaria. Contra las soluciones dogmáticas y calculadoras de la ciencia occidental, esa ciencia que solo acumula hechos, él proponía una filosofía vital, donde las emociones, los deseos, el placer y hasta las cosas nimias e íntimas enriquecían y abrían la conciencia más allá de la librea tradicional.

En las *Meditaciones del Quijote*, Ortega confrontará tanto la España pesimista del 98, sacralizada por los progresistas argentinos, como la tradicionalista neocatólica enquistada en la provincia de Córdoba y centro de las críticas de Ingenieros hacia la España teocrática. Para Ortega eran ambas productos del mismo siglo envejecido. En estas obras estaría la respuesta más explícita de Ortega a la celebre polémica de la ciencia española, con su hilo conductor hacia la decadencia científica de su país ante Europa. Siempre sostuvo Ortega que "solo mirada desde Europa es posible España" y en este contexto se enreda en una polémica con un escritor muy conocido y respetado en Argentina, Miguel de Unamuno.

Para Ortega hacer ciencia, hacer nación, o crear patria era una misma cosa, y pone reparos hacia los nacionalismos regionalistas todavía vigentes en las colectividades de América. A Unamuno Ortega le responde que no era cuestión de afrancesarse o volverse anglófilo o germanizarse, solo deseaba ser español celtíbero, pero sin exotismos quijotescos, sin extranjerismos de moda y unidos a lo universal por lo europeo. Pero el dilema, al llegar a Buenos Aires, pasaba por el colapso del viejo continente sentido desde América como el derrumbe de una civilización desgastada que renacía en las costas del nuevo continente. Existía ya la leve conciencia, reforzada por la Guerra, de que América y no Europa era el porvenir, que el futuro estaría apostando a la americanización de Europa.

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

Es desde esta perspectiva que Ortega sutilmente en su docencia con los argentinos deberá conservar los fueros europeístas, admitiendo a su vez el latente resurgir de una nueva vida americana. De este estado de conciencia surgirá en Ortega su teoría de una vida ascendente y otra descendente, y en este diagrama de vida estarían bien posicionadas las criollas porteñas. Ellas serían el motor de una nueva sensibilidad compartida por los jóvenes, quienes dentro de una sociedad porosa de inmigrantes estaban dispuestos al cambio. Ortega encontró un país que asimilaba nacionalidades diversas, incluyendo la española, con pasmosa celeridad. Pero necesitaban nuevas pautas, un Estado que organice y controle el aluvión inmigratorio. Y para este propósito nuevas generaciones argentinas ansiosas de recambio generacional estarían dispuestas a recibir el mensaje alentador de una nueva sensibilidad. A los jóvenes estudiantes, a las mujeres criollas de rostros maravillados, a los graves académicos y a la colectividad española asociada a la Cultural, a todos ellos les proponía la ruptura radical con un siglo cínico, seguro de sí mismo y asfixiante de aburguesamiento y materialismo técnico. Es en este contexto que hay que interpretar el anticientificismo inicial del joven Ortega, que todavía arrastraba en su bagaje ideológico en el viaje del 16.

Estos sentimientos de rebeldía generacional encontraron eco en dos sectores de la sociedad argentina, el del mundo aristocrático femenino y entre los jóvenes argentinos. Con estos últimos, inicia un liderazgo docente que le disputará al sector del positivismo universitario regenteado por Ingenieros, su cetro filosófico. Su adversario más visible, el profesor Alberto Palcos encargado de las reseñas filosóficas de la revista *Nosotros*, apelará para desprestigiar este impulso avasallador contra el positivismo reinante. Al Ortega reformista, inspirador de juventudes, se le respetaba por su impulso regeneracionista pero no al que intentaba marcar un cambio de rumbo ideológico alimentando una conducta anticientificista o un elitismo enervante y neutral. Molestaba a muchos intelectuales universitarios el que Ortega no se jugara en cuestiones de compromisos políticos concretos, sobre todo en la confrontación entre aliados y germanófilos.

Con altura Ortega elude estas ofensivas de Alberto Palcos durante el transcurso de las conferencias de la Cultural. Algunos ataques tenían una mezcla de orgullo herido profesional, hispanofobia heredada o resentimiento antigermanófilo partidista. Concentrando sus impulsos innovadores más bien en la aventura erótica le saldrán críticos que se oponen como el profesor Bermann a tanto sensualismo decadente. Lo cierto es que durante su estadía porteña Ortega inicia amistades femeninas hondas, que luego desembocarán en una serie de reflexiones sobre la cultura del amor donde también se despachará contra las convenciones decimonónicas opresivas.

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

Es en esta zona de los sentimientos donde la mujer argentina adquirirá una dimensión muy importante en temas que ya se ventilaban en la filosofía moderna, como la relación de los sexos, la elegancia, la mujer, su alma y su cuerpo, y el lugar de lo femenino en la sociedad de la postguerra. En la revista *Nosotros* y en la *Revista de Filosofía* de Ingenieros se ventilaban temas filosóficos sobre el amor citando a autores que Ortega incluiría en su "Cultura del amor" como Stendhal o Scheler. En sus panfletos populares el propio Ingenieros habría publicado un tratado de lo más árido y poco estimulante sobre El Amor, que poco podría inspirar al lector común y mucho menos transmitirle estímulos eroticistas como lograría Ortega en sus diálogos con la Gioconda Austral. Pero lo cierto es que este era un tema que incitaba los nervios psíquicos de argentinos y españoles como Ortega, dispuesto a poner en el centro de su nueva sensibilidad reformista, el tema erótico femenino, esa nueva higiene del cuerpo y el alma que incita a liderar desde Argentina a Victoria Ocampo.

Un nuevo patriotismo

En otro orden de cosas, desde las *Meditaciones del Quijote* que contenían una cultura del amor implícita, aparece el primer intento orteguiano de analizar la cuestión del patriotismo que ya habría aparecido en periódicos y revistas de España. Ortega en ciertos ensayos habría desmenuzado a fondo ciertos tipos de patriotismo activo o confortable, de tradición hispana, o como conciencia imperialista. Lo que era ser español, recaía en modos de vida étnica, hispana mediterránea, de rasgos y costumbres que hacen a las "intimidades" de una nación. Muchas de estas cuestiones seguían siendo primordiales para las colectividades españolas de Buenos Aires, ese otro público que Ortega inexorablemente verá evolucionar hacia la completa argentinización. Pero también era un tema que interesaba al sector intelectual argentino, siempre dispuesto a evaluar sus lazos nacionales y culturales con la América del Norte y Europa abrazando o negando a la Madre Patria midiéndose con ella con el parámetro del progreso y la democracia nacional. Esta veta crítica aparecerá sostenidamente en la *Revista de Filosofía*, y en *Nosotros* las dos publicaciones que Ortega tomaría en cuenta durante su primera estadía.

En *Meditaciones del Quijote* Ortega ya habría lanzado sus teorías "mediterráneas" sobre el componente hispánico, pero sin medir los latidos de la raza del otro lado del Atlántico. Las *Meditaciones,* aunque abren el debate hacia la existencia de una raza hispana, la respuesta era todavía interna, europeísta, ofreciéndole a los españoles una nueva manera "cervantina" de acercarse a las cosas, mensaje que retomarían rápidamente los jóvenes españoles camino a ser argentinos. Pero esta a su vez contenía la dolorosa ruptura con las raíces de un

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

pasado al que muchos, con gran dosis de romanticismo afectivo se aferraban para no perder identidad. Esa frase orteguiana de "un mirar la patria como la condensación del pasado y como el conjunto de las cosas gratas que el presente de la tierra nos ofrece", mencionando específicamente, "Las glorias más o menos legendarias de nuestra raza en tiempos pretéritos, la belleza del cielo, el garbo de las mujeres, la chispa de los hombres que hallamos en torno nuestro, la densidad transparente de los vinos jerezanos, la ubérrima florescencia de las huertas levantinas, la capacidad de hacer milagros... en el pilar de la Virgen aragonesa, etc.", son las que efectivamente componían esa masa de realidades, más o menos presuntas, que como indicaba Ortega, era para muchos residentes españoles de América, la patria lejana.

Nadie más apropiado que Ortega para definir esos confusos sentimientos de las colectividades que desde la noción "Patria" se aglomeraban en el subconsciente nostálgico de las instituciones españolas. Evidenció cómo estas se aferraban a sus juegos florales, fiestas patronales y a sus compañías teatrales. Desde el Orfeón Español se gozaba románticamente como desde su paisaje lejano, todo lo que sentimentalmente cohabitaba bajo el lema del "todo por la patria". Éste era el emblema sacro de la Asociación Patriótica Española desde donde se llevaron a cabo muchas "vindicaciones y reivindicaciones" del orgullo nacional hispano. Pero no era patriotismo inactivo o meramente idealizado. Desde los múltiples centros españoles se practicaba un patriotismo crítico, que pugnaba para no desaparecer del mapa. A ellos les pertenecía ese patriotismo recio que era crítica de la tierra de los padres y construcción de la tierra de los hijos en otros continentes. Los criollos en cambio, imbuidos del espíritu de emancipación liberal, le refregaban a la Madre Patria un pasado imperialista e inquisitorial que molestaba a las colectividades a quienes se les recordaba en tono de insulto democrático la emancipación americana, libre del supuesto yugo español. Esta era sin duda la postura historicista de José Ingenieros.

Lo cierto es que en estos ambientes de ideología revuelta, la conciencia psíquica de todos estos grupos receptivos a la palabra de Ortega se convertía como comentaba el joven argentino de *Nosotros*, en una torre de babel donde cada uno interpretaba su propia lengua y arrimaba la nueva sensibilidad hacia sus aspiraciones personales o grupales. No obstante el mensaje de abrir el alma para transformar la humana preocupación llena de odios tradicionales, para emprender una nueva fusión de las cosas con el espíritu y lo universal, sonaba a patriotismo sobrio a los oídos de reformistas criollos e hispano adherentes. La noción de que el amor liga a las cosas, a la patria, la ciencia y la mujer, se incorporaría rápidamente dentro del vitalismo americano al introducir el tema del novecentismo en la conferencia de *Nosotros*. Esta nueva sensibilidad ya habría adquirido un tono universal, nada localista y muy modernizador, inten-

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

tando rendir frutos en un efímero Colegio Novencentista de Buenos Aires que no tuvo más norte ni dirección que el impulso a renovarse bajo el llamado de rebeldía antipositivista trazado por Ortega y que luego intentó sobrevivir bajo el novecentismo catalán de D'Ors.

El positivismo rezagado

Varios puntos del espectro ideológico orteguiano como su perspectivismo filosófico cultural, el salvarse dentro de las circunstancias, el impresionismo latino mediterráneo, el arte y cultura vital, un patriotismo sano que estimule posibilidades y la espontaneidad, todas estas "inquietudes" que circulaban por la mente del autor de las *Meditaciones del Quijote* tendrían una beneficiosa resonancia en las nuevas generaciones argentinas. Pero había aspectos que también despertaron resentimientos profundos. Ortega es implacable en sus críticas hacia la democracia liberal y estilo de vida burguesa decimonónica. Le censura su romanticismo pernicioso, el arte y literatura convencional, el positivismo y realismo de "hechos solo hechos" y no de ideas. A Ortega le resultaban repugnantes las bocanadas de pesimismo que cabalgan del siglo anterior, de viejas generaciones hacia los jóvenes del siglo XX.

En la última sección de *Meditaciones del Quijote*, Ortega escribe sobre Flaubert, Cervantes, Darwin, volviéndose muy duro con el determinismo darwinista que habrían conquistado no solo las ciencias naturales y la biología, también la concepción social del hombre aprisionando lo vital del ser humano a lo fisiológico. En este contexto, dice Ortega, "La vida, desciende a no más que materia. La Fisiología a mecánica". El "medio" es lo que se impone y no quien se mueva en él. En este universo las acciones no pasan de ser reacciones mecánicas, no tienen ni libertad, ni originalidad. El vivir para adaptarse a un medio, al mero contorno material de ese medio, era para Ortega como desalojar las almas de sí mismas. Adaptación, la palabra darwinista clave para sus teorías evolucionistas, era sumisión y renuncia, por eso Darwin "barre los héroes de sobre el haz de la tierra".

Este darwinismo visceral que se traducía en la novela en naturalismo biológico y en el arte en verosimilitud realista, en la opinión de Ortega degeneraba en una asfixia fisiológica insoportable. En los medios intelectuales argentinos, Ortega encontrará este mismo fenómeno opresivo impregnándolo todo, incluso un estilo de vida nacional. Como comentaría Gabriel S. Moreau, al describir la obra histórica social de Ingenieros: "El positivismo en auge desde mediados del pasado siglo, informó todas las actividades culturales y hasta la historia quedó sometida a su imperio. Los cultivadores de esta ciencia o forma literaria siguieron por esa senda filosófica dando obras que los inmortalizaron.

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

Taine, Renan, Draper, Sorel, Leckuy, Buckle, Stephen y otros pertenecen al positivismo, es decir, interpretaron los hechos o fenómenos históricos, como lo establecía el método de esa filosofía, que había descubierto o fundado la sociología para estudiarlo científicamente. El positivismo en historia, no el comtismo, es solo una nueva metodología que tiene por fin transformar la historia de género literario, en una ciencia. Las ideas interpretativas de los hechos históricos, o historicismo de Ingenieros están dentro de esa corriente filosófica contemporánea que tanto ha hecho progresar todos los ramos del saber humano"[16]. Será precisamente en esta dirección, contraria al positivismo biológico de Ingenieros, que Ortega desarrollará desde *La Nación* un nuevo tipo de historicismo etnológico-cultural desnudando las falencias del poderoso positivismo argentino que lo invadía todo, incluso esos dos polos opuestos que eran la economía y la filosofía.

Historicismo americanista

Dentro del historicismo evolucionista que Ortega denunció desde el diario *La Nación* en 1923 como ineficaz, se encontraba Ingenieros desarrollando una sociología nacional. Ortega alegaba que el positivismo biológico no podía ser la medida de una identidad racial americana interpretando la historia solamente desde la perspectiva y estadísticas de la inmigración masificada. Ingenieros intentará explicar las luchas económicas y de clases de su país elaborando su propia versión de una psicología social revolucionaria de tono muy distinto al intimismo reflexivo orteguiano que no cree en revoluciones. La visión de Ingenieros era la de un argentino hijo de inmigrantes que repensaba la intrahistoria de esta joven nación con criterio positivista y de acción social más comprometida. Ortega como extranjero tomaría otro rumbo crítico insinuando nuevos horizontes históricos que incorporaban a indo América, al colono, a diversas tandas de inmigración racial que conducirían al hombre factoría periférico conviviendo en un Estado rígido de vocación imperial.

Desde *El Espectador* Ortega venía proponiendo alternativas al determinismo histórico y sus aspiraciones biológicas ofreciendo versiones donde los actos de un pueblo consistían en su ideario, en la historia íntima. Argumentaba que una raza era una forma de pensar y aclaraba que no se refería a su pensamiento científico, a las creaciones estéticas, o jurídicas, sino a lo andado, a lo que se ve en las calles y las plazuelas. La expresión germinal, la atmósfera mítica, los mitos, adquieren formas concretas en las leyes y las ciencias o artes. Estos temas cabalgarán hacia el texto orteguiano de *Las Atlántidas*, donde América del Sur,

[16] G. S. MOREAU, "La obra histórica de José Ingenieros", *Nosotros*, diciembre 1925, p. 665.

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

aparecerá en su complejidad étnica racial más allá de las inmigraciones. En Ortega estas reflexiones fueron intuiciones intimistas nacidas de modas etnológicas más que teorías elaboradas de datos y fuentes que en aquel entonces eran precarias y como advertiría Waldo Frank difíciles de tener acceso a datos precisos en archivos o bibliotecas.

A Ernesto Quesada le habría confesado Ingenieros que estos asuntos americanistas le quitaban el sueño. Había reflexionado profundamente sobre la sociabilidad americana donde predominaba la sangre indigenista, le preocupaba la orientación anglosajona que repugnaba la mezcla de pigmentaciones, y aniquilaba tribus nativas, como todo tipo de xenofobia social entre razas y mestizos. Ingenieros cuestiona las bases de la tan cacareada democracia americana hispana o norteamericana que imponía repúblicas de corte blanco con leyes y principios morales a la que miles de americanos autóctonos le daban la espalda o vivían indiferentes al sainete. Argentina, por su inmigración europea, estaría más libre de esta farsa americana, pero se quedaba al margen de un continente más americano que europeísta. Más adelante retomarían esta visión desde una óptica europeísta el Conde de Keyserling, y desde una mirada yanqui, Waldo Frank. Los temas americanos se envigorizan desde Amigos del Arte en 1929, y reaparecerán en los diarios argentinos para regodeo de la vanidad argentina que impulsa al extranjero a dar sus impresiones de su gente y raza para luego desautorizarlos si no encajan en sus expectativas nacionalistas. Pero ya Ingenieros no estaría presente en este nuevo escenario de "El Hombre a la Defensiva".

No podemos entrar en este ensayo a discutir a fondo la envergadura del pensamiento del máximo representante del positivismo argentino y cómo sus ideas sociológicas, filosóficas o biológicas repercuten en los diálogos orteguianos de los años 20. Lo que podemos afirmar es que la obra de Ingenieros era lo suficientemente influyente y extensa como para que Ortega tomara en cuenta los efectos de su docencia sobre todo en el confrontamiento filosofía y ciencia que en ocasiones adquiría en sus seguidores un tono defensivo de orgullo nacional. Hombre apasionado y polémico que daba excesivo valor a ciertas utopías como la infalibilidad de las ciencias, la cultura del "progreso" y las revoluciones americanistas, no sería difícil encontrar dentro de los textos de Ortega una persistente rectificación y atenuación de estas verdades utópicas progresistas, y de la ciencia misma de Ingenieros como "sociólogo de la verdad".

Lo que sí podría decir de estos dos tipos de inteligencia, cada una ejerciendo su liderazgo sobre juventudes, inspirándolas desde perspectivas opuestas a retomar su destino en el siglo XX, es que ambos influyeron en la disputa generacional siendo el argentino, según la opinión de un colaborador de la revista *Nosotros*, el que mejor representaba "el esfuerzo filosófico de mayor latitud y

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

más disciplinada sistematización crítica de Hispanoamérica"[17]. Y éste era otro aspecto que al positivismo de la *Revista de Filosofía* le indagaba de Ortega, el no saber ceñirse a ningún sistema, actitud peligrosa en quien ejercía una seductora influencia en jóvenes poco disciplinados. Se le criticaba por otro lado, desde la *Revista de Filosofía*, su lapidario dogmatismo en la expresión docente. Esta doble faz de pensador disperso y flexible, de prosa amena y de magisterio autoritario, desconcertaba a amigos y adversarios. Según desde qué ángulo se asimilaba la aportación de uno u otro estilo orteguiano, y el no tener Ortega un sistema como armazón de ideas, podría ser virtud o una nueva forma más excitante de filosofar con los jóvenes. Uno de los jóvenes más prometedores de aquella generación, Francisco Romero, indicaría desde la revista *Nosotros* en 1919 ciertos peligros que surgieron de la manía de "filosofar", del derecho a filosofar desde donde se quiera, en revistas literarias como reacción al despertar filosófico que motivó la visita de Ortega. Preocupado por este fenómeno, en el 28 retomaría Ortega este tema en sus cursos de la Facultad definiendo con más precisión los derechos del verdadero filosofar.

La filosofía como divulgación literaria

Sin duda que parte del rotundo éxito de las conferencias de Ortega del 16 se debió a un nuevo estilo de hacer filosofía que prendió entre los jóvenes, sobre todo en aquellos que buscaban alternativas al positivismo de laboratorio. Después de Ortega se puso de manifiesto un fenómeno cultural que ya existía dentro de la inmadurez cultural que mencionan los *Anales*. En publicaciones argentinas se mezclaban con facilidad ciencias como la filosofía, psicología, sociología, historia, biología y fisiología. Precisamente, la obra de Ingenieros era el prototipo de cultura multifacética donde la medicina, la psiquiatría, y la sociología se entremezclaban con la filosofía, el arte, la música, la pedagogía, y otras ramas culturales como si no existieran fronteras. La hiperactividad que ponía en marcha este hijo de italianos con el intento de educar a una nación de inmigrantes, que aunque muchos llegaban analfabetos, sus hijos aspiraban a ser médicos, abogados o literatos de renombre, fue uno de los éxitos de su carrera publicista. Le confiesa a Quesada que casi no tenía tiempo para corregir sus textos, que le salían del cerebro a borbotones. No tenía tiempo para dar tersura y lustre a sus escritos, citando Quesada su sentido de urgencia cultural con conmovedoras palabras: "Quiero actuar, herir en la voluntad, influir en el ánimo; y para actuar por medio del libro es preciso usar este como catapulta y no dar tregua a sus recios golpes, hasta sacudirle el polvo al adversario, sea

[17] H. DELGADO, "José Ingenieros", *Nosotros*, abril 1926, p. 335.

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

doctrina o persona"[18]. Y ante todo, comunicándose con todo el mundo de habla castellana. A veces como insinuaba Quesada incurría en afirmaciones arriesgadas o de audacia discutible.

Toda esta actividad cultural ponía en evidencia la avidez y curiosidad americana, que Ortega admiraba, a pesar de la confusión y candidez con que se juzgaban unas a otras. De esta flexibilidad de intereses, ve surgir mentes brillantes, y una estética exquisita que incluía sus propios valores de selección y apreciación, con espíritu independiente. Por el otro lado se corría el riesgo de que se confundiera la filosofía con la psicología, la sociología y la historia con la biología o fisiología en una gran bolsa de cultura general a ser discutida por cualquier revista social del día. En Ingenieros con su enorme capacidad de difusión estas ciencias se entrelazaban en concienzudos trabajos con ideas sólidas. Para jóvenes que quizás no profesaban el dominio del criterio científico del maestro, la confusión era mayor cuando estas vastas construcciones científicas se ventilaban en revistas como *El Hogar*, *Caras y Caretas*, y más tarde en revistas de la nueva generación como *Inicial*, *Valoraciones*, *Sagitario* e inclusive la siempre abierta tribuna de *Nosotros*. El enorme caudal podría resultar en ciencia difusa fundiéndose una ciencia con la otra. Lo que le condujo finalmente a Ortega a aclarar los límites en su serie de conferencias del 28 que los diarios denominaron "Qué es ciencia, Qué es filosofía". Desde allí intentó desenredar la maraña ideológica que en parte también Ingenieros en su libro sobre *El porvenir de la filosofía* (1918) se habría encargado de difundir entre sus discípulos. Ya desparecido Ingenieros, mentes argentinas seguían planteándose si la filosofía era en realidad una ciencia superior o inferior a las ciencias naturales, y cuáles eran sus relaciones con la ciencia positiva.

El decano de la Facultad de Filosofía y Letras en 1916, el Dr. Rodolfo Rivarola fue rápido en advertir que a partir de Ortega la divulgación de la filosofía se extendería hacia un público más amplio. La universidad también se vio desbordada por la cantidad de alumnos que se anotaban en la cátedra de Metafísica. La revista *Nosotros* que inicialmente se dedicaba a cuestiones literarias abrió sus páginas para asimilar la interrelación de la filosofía y las ciencias que como insinuó el profesor Bermann, exponían sus colaboradores con responsabilidad. Sus artículos filosóficos no eran "de pacotilla", como era corriente, sino de sólidos principios involucrándose su director Roberto Giusti en la reforma de un plan de estudios para la enseñanza de Humanidades que según Bermann era único en Hispano América[19]. La biología, la psicología genética,

[18] E. QUESADA, "La vocación de Ingenieros", *op. cit*., p. 442.

[19] G. BERMANN, "Los estudios filosóficos en nuestra Facultad de Filosofía y Letras", *Nosotros*, marzo 1919, pp. 364-383.

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

la historia de la filosofía, la pedagogía, la antropología y sociología que formaban parte de una "cultura general" ambiciosa proveniente de la universidad, comienzan a circular en varias revistas literarias junto a temas filosóficos en boga, llevando y trayendo autores franceses, alemanes, norteamericanos, ingleses, italianos, todos en dulce montón. Roberto Giusti años más tarde reconoce que el espíritu era recoger en las páginas de *Nosotros* la vibración de la actualidad que para eso es "revista", comentando que, puesto que el periódico era ante todo vida y documento, estaban dispuestos también en *Nosotros* a rendir tributo a las modas fugaces que llegaban desde fuera. Al respecto opinaba Giusti en el número extraordinario de *Nosotros* de agosto de 1927 al evaluar veinte años de su revista, "¿qué si falta el sentimiento? Pues venga la sensación. ¿Que no hay filosofía? Sustitúyala con la dialéctica ingeniosa. ¿No tenemos ya la fe enérgica en algo? Ocupe su lugar el misticismo soñador. ¿No sabemos ser profundos? Seremos agudos"[20].

En esta vena acomodaticia, recogiendo vibraciones de actualidad, uno de los fundadores de *Nosotros*, admite que si bien su publicación no se vestía rigurosamente a la última moda, la redacción celebraba las más pueriles extravagancias. No le temían a la novedad, al sondeo y a la búsqueda. En literatura se definían como poco timoratos. *Nosotros* se ponía al día con las corrientes actuales del pensamiento con atrevimientos estéticos, y atendiendo atentamente lejanos rumores, como esas imperceptibles germinaciones que Ortega deseaba sembrar en las conciencias con nueva sensibilidad. Curiosidad, información, modernidad, vivir en la vida cotidiana más que en la biblioteca, era la consigna de las revistas literarias que ventilaban las últimas novedades filosóficas y ejercían una crítica abierta para no especializados.

A Ortega le deslumbraba esta receptividad espontánea que asimilaba todo con avidez, pero les temía a las erróneas apreciaciones de esta manera de hacer filosofía populista. Y no porque él no creyese en llevar la filosofía más allá de la cátedra. Le preocupaba más bien la falta de precisión del americano, en materia filosófica. Y esta se ponía de manifiesto sobre todo en la *Revista de Filosofía* de José Ingenieros.

La *Revista de Filosofía*

Este pensador argentino, tenía varias facetas en su vida íntima y editorial. Al fundador de la *Revista de Filosofía*, en la revista *Nosotros*, se lo describía a nivel social como una personalidad jovial pero temible, de implacable humor fastidioso hacia personas serias o extranjeros pomposos. Era jefe de una genera-

[20] "Veinte Años de Vida", *Nosotros*, número Aniversario, agosto 1927, pp. 36-39.

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

ción de jóvenes a quienes se los llamaba "enfants terribles", terror de inocentes, escarmiento de tontos que desdeñaban junto con su maestro la gravedad social de las cenas y banquetes de homenaje. Ellos formaban según las memorias de Roberto Giusti en 1927, ya desaparecido Ingenieros, un ambiente de "locos lindos" donde el bromista y fumista Ingenieros era el agitador de esta "jaula de fieras". Apenas eran tolerados en ocasiones solemnes cuando se festejaba a algún extranjero. Trabajador de la ciencia argentina y editorialista de renombre, alternaba Ingenieros entra la diversión con pocos amigos y la tarea intelectual a la que nunca renunció. Con sus editoriales populares financió una *Revista de Filosofía, Ciencias y Educación*, que tuvo enorme circulación en el continente. Precisamente esta publicación sería la más devastadora oposición al pensamiento de Ortega y Gasset, único autor con quien los circunspectos colaboradores en muchos casos parecen perder su objetividad científica y su parsimoniosa reflexividad.

La *Revista de Filosofía* se preciaba de cultivar la ciencia pura, cosas "serias" y con metodología de laboratorio experimental. Si a alguna publicación le faltaba alegría y el sentido festivo de la vida, era a esta revista. Indirectamente Ortega se lo daría a entender a los jóvenes que estudiaban filosofía. Esta sobria publicación mantenía un grave acento "sacerdotal" con que se ungía al lector, tratando meticulosamente y con criterio positivista al arte, la ciencia, la moral, la jurisprudencia, la filosofía y educación. Nadie podría dudar de la solidez de los artículos publicados en dicha revista, la mayoría provenientes de profesores de universidad de toda América latina. La gravedad del "magisterio" imprimía a las inquietudes juveniles una aureola de seriedad que las tornaba en cuestiones grises. No entraría esta publicación en la categoría de una filosofía que ríe y sonríe en sus diálogos, como pretendía Ortega, a pesar de que Ingenieros era gran humorista y entre otras cosas escribió un folleto sobre la psicología de la risa. Tampoco formaría parte de esa salvadora puerilidad que exigía Ortega a los europeos y que debería ser la marca de las nuevas generaciones argentinas. El entorno académico formal de profesores "graves" no ayudaba a establecer un magisterio distendido "intimista" con el lector, aunque hubo discípulos de Ingenieros que dieron fe de la cordialidad e interés que este mostraba en su docencia directa con el estudiante.

Según Ernesto Quesada a pesar de lo abstruso de su género, la *Revista de Filosofía* parecía gozar de "una popularidad singularísima". El olfato periodístico de Ortega, comprendió el éxito editorialista, sesudo y a la vez populista de Ingenieros y su endiosamiento entre los jóvenes que perseguían un destino de alta cultura. Se debía esta popularidad a esa intrincada mezcla de ciencia ceñuda por un lado y de temas cotidianos que invadían el mercado con conocimientos baratos y a disposición de grandes multitudes. Al fallecer Ingenieros quedaría

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

en el recuerdo popular el maestro de juventudes que nadie discutía, hasta que llegó Ortega. Con su ágil eclecticismo filosófico este pensador español trastocó las mentes no solo de una "minoría pensante" sino de un público apático hacia las cuestiones filosóficas. Él dio vuelta a los esquemas de un pensamiento positivista ya en agonía pero aferrado a lo tangible o a la inmediatez económica. Como observaría un argentino crítico de los resultados de Ortega en el 16, "la elocuencia didáctica y a la vez mundana de Ortega y Gasset, ha tenido singular virtud sugestiva sobre un público no solo indiferente, sino por lo general desafecto a todo lo metafísico"[21]. Y el hecho de que un desconocido extranjero, y por añadidura español, fuera el primero en derribar ídolos nacionales al comenzar sus conferencias en la Universidad, causo conmoción. Con acento persuasivo en su primera conferencia de la Cultural Ortega consiguió moverle la estantería al positivismo cientificista del claustro universitario, evento que fue de por sí un acontecimiento inolvidable. Avelino Gutiérrez lo dejará registrado en sus discursos y homenajes a Ortega desde la Cultural. La *Revista de Filosofía* del mes de septiembre del 16 publica entero el discurso del presidente de la Cultural citando sus palabras de aliento al joven profesor: "Delimitar el campo de la filosofía, fijar posiciones, aquilatar valores y buscar finalidades, es por cierto tarea ardua que incumbe al Sr. Ortega y Gasset en esta cátedra"[22]. Y este fue sin duda uno de los grandes desafíos que la joven América le puso por delante al catedrático de Madrid.

Ortega ante el claustro universitario

Al presentar al flamante y desconocido profesor ante el claustro académico, el presidente de la Cultural, Don Avelino Gutiérrez, médico, fisiólogo y cirujano de renombre, profesor de anatomía en la Facultad de Medicina de Buenos Aires, conocía muy bien los desafíos que le esperaban a un filósofo en una sociedad utilitarista y en ambientes universitarios dominados por el positivismo de laboratorio. Le presenta en su discurso inaugural como un catedrático de Metafísica capaz de defender los fueros filosóficos ante el embate de otras ciencias que la desplazaban de su rol de madre de las ciencias humanísticas. Opinaba Gutiérrez que los temas filosóficos de actualidad traspasaban la superficie de las cosas, llevando a la unidad de un todo armónico con otras ramas de la ciencia. Conocía bien Gutiérrez la ascendencia que estarían tomando, como en el Norte de América, los estudios de psicología, sociología y pedagogía más afines a sociedades emergentes sin pasados filosóficos y forjándose una

[21] H. DELGADO, *op. cit.*, p. 330.

[22] "José Ortega y Gasset", *Revista de Filosofía*, septiembre 1916, p. 456.

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

educación nacional. Las ciencias de la pedagogía se asentaban fuertemente sobre estas dos ramas del conocimiento humano que de tanto en tanto llaman la atención de Ortega discutiendo cuestiones pedagógicas en sentido adverso al positivismo predominante. El artículo del profesor Narciso C. Laclau "Un Ensayo de Ortega y Gasset" comentando desde la *Revista de Filosofía* su trabajo en El Espectador sobre "Biología y Pedagogía" pone en evidencia las vertientes críticas del sudamericano encarando los puntos de vista orteguianos de acuerdo a sus realidades sociales[23].

La discusión sobre la interrelación y predominio entre las ciencias naturales, sobre todo la biología con la fisiología y la filosofía actual, fue un tema debatido sostenidamente desde la cátedra de la Cultural que trasciende a publicaciones y comentarios de todo tipo. Al presentar tres años más tarde Avelino Gutiérrez al fisiólogo catalán Augusto Pi y Suñer, sigue pendiente la misma cuestión. El fisiólogo de laboratorio experimental, discípulo de Turró y más cerca de la línea de José Ingenieros, según da a entender Gutiérrez, analiza los fenómenos vitales fisiológicamente penetrando los misterios de la conciencia y la teoría del conocimiento que rozan la metafísica, como un problema de fisiología o como fenómenos psíquicos relacionados con la medicina. Este sector científico, comenta Gutiérrez, niega la espontaneidad, las intuiciones puras y no deja librado nada al designio de la finalidad intencional o al capricho selectivo.

Nuevamente Avelino Gutiérrez, como con Ortega en el 16, trae a la arena polémica la tensión entre biólogos, filósofos especulativos, fisiólogos, psicólogos, que en su opinión no se deberían autoexcluir ya que había campo para todos. Turró, Marañón, Pi y Suñer, Ramón y Cajal serían en la catalogación de la revista *Nosotros*[24] los verdaderos innovadores de la ciencia y filosofía en España, dejándole quizás un piadoso rinconcito a Eugenio D'Ors quien dos años más tarde dejaría caer su propia semilla filosófica en suelo argentino. Para Ortega no habría más espacio que para la crítica descomedida o para comentarios adversos a sus contradicciones filosóficas. Y esto se debió al implacable antipositivismo que desplegó desde la cátedra de la Cultural, duelo que perduró hasta bien entrados los años 30.

Muy pronto al comenzar su disertación, allanando la terminología y simplificando el lenguaje, con elegante dicción y fluidez de palabra Ortega conquistó a un auditorio heterogéneo que quizás no se percató del todo del impacto de sus primeras estocadas hacia el "establishment" universitario. El hecho de que

[23] N. LACLAU, "Un Ensayo de Ortega y Gasset", *Revista de Filosofía*, julio 1923, pp. 12-20.
[24] "Pi y Suñer", *Nosotros*, agosto 1919, p. 481.

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

Ortega abandonara "todo tecnicismo superfluo" ante un público expectante, le ganó el calor y la confianza del auditorio que llenaba las aulas. La franqueza, la forma sobria que dejaba de lado formalismos y ampulosidades atrajo la atención de académicos acostumbrados a tonos más graves. En este primer encuentro del siete de agosto, Ortega disertó sobre "El sentido de la filosofía" como introducción general al estado de la filosofía en tiempos actuales. Por fragmentos periodísticos recogidos de esta primera disertación, el darwinismo cayó bajo el látigo melifluo de Ortega en su recorrido por la historia del pensamiento humano y sus transformaciones desde los clásicos. También excluyó a la psicología y biología del terreno filosófico, gesto que alertó a los discípulos de Ingenieros y enardeció a un oyente, el profesor Alberto Palcos atento a los derechos adquiridos por la Psicología en el mundo contemporáneo.

Poco a poco, entre golpe y golpe y galanura de estilo, Ortega separaría a la filosofía del proceso que rige a las ciencias naturales. Le otorgaría a la filosofía la capacidad de regular y corregir los principios del físico, del químico, y de otras ramas científicas. Dejaría asentada cuál era la misión de la filosofía que sintetizó como la manera de establecer, entre dudas, contradicciones y problemas, las formas realista o idealista de interpretar el mundo. Entre razonamientos opuestos diametralmente a los de la escuela de Ingenieros, dejaría caer su filosofía vitalista, un perspectivismo cultural donde se le daba más margen al vivir espontáneo que al poder condicionador del medio de los darwinistas o al psicologuismo médico. No le pasaría inadvertido a Ortega un detalle a tener en cuenta de la idiosincrasia nacional, que este biologismo darwinista de laboratorio tan arraigado, en un país ganadero que mejoraba las especies para incrementar la calidad de sus carnes exportadoras, no era asunto de menospreciar.

Ortega presentía poca filosofía entre estos americanos del Sur más interesados en mantener una cátedra de Agronomía y Veterinaria que una de Metafísica. En este entorno, la filosofía acabaría sucumbiendo ante las exigencias materialistas del rédito económico y de ciencias que ayudaban a impulsarlo. En Buenos Aires, una ciudad que le habría hecho público su alarde de progresismo ganadero en el banquete de la revista *Nosotros*, insinuándole que para hacer ciencia y filosofía era necesario asegurarse primero el peculio agro-ganadero, Ortega comprende que la alianza del positivismo con el utilitarismo económico, eran una combinación letal para el pensamiento puro. El discurso del senador Dickmann en esta ocasión en la cual estaría presente Ingenieros puso ante sus ojos esta cruda realidad que poco a poco irá desnudando en sus conferencias de la Cultural.

Entre la segunda y la tercera conferencia se produce la primera reacción del positivismo argentino, ofensiva que venía dirigida contra Ortega desde la revista *Nosotros*. La *Revista de Filosofía* había dado información respecto a la

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

primera conferencia pero no se prestó para ser escenario de esta primera estocada.

La ofensiva del profesor Palcos

El artículo que provocó el escándalo se titulaba "José Ortega y Gasset. El sentido de la filosofía"[25]. Este escritor a cargo de las reseñas filosóficas de *Nosotros* fue el primero en demostrar públicamente su desacuerdo con el disertante. Según Palcos Ortega habría presentado a la filosofía como una ciencia general que une entre sí a las ciencias particulares, constituyendo una ciencia de las ciencias y una teoría de las teorías. Es decir, que reclamaba la autonomía de la filosofía de las ciencias naturales que habrían desempeñado en los últimos tiempos "un odioso papel inquisitorial". La filosofía se reservaba el derecho de analizar los fundamentos de otras ciencias que bien podían reposar sobre arenas movedizas. Sostiene Palcos que Ortega aleccionaba a retornar a la filosofía clásica para apagar el incendio del viejo continente.

Palcos sitúa a Ortega dentro de la escuela de filosofía neokantiana alemana recogida del profesor Cohen y de Bergson, pero apartándose de estas escuelas en varios detalles. Ortega disiente con los neokantianos en cuanto borra de su filosofía rastros del subjetivismo y se aleja de Bergson en cuanto no acude a las ciencia naturales para datos en la elaboración de la filosofía. A continuación cita de las *Meditaciones del Quijote* donde Ortega explícitamente afirmaba que las ciencias naturales basadas en el determinismo, habían conquistado el campo de la biología acusando a Darwin de aprisionar lo vital dentro de la necesidad física. La deducción de Palcos era que estos razonamientos graves, evidenciaban que su autor no estaría bien empapado en la médula de las doctrinas evolucionistas. Para Palcos el determinismo y el evolucionismo darwiniano lejos de hallarse en decadencia, podían considerarse como las dos conquistas más valiosas de la filosofía contemporánea. Sobre este punto fundamental insiste en que "estos dos conceptos básicos no ahogan al hombre: lo emancipan de miles de prejuicios y de supersticiones. No deprimen a la personalidad humana: la exaltan y le comunican relieve; instan a integrarse sin cesar. Ninguna preocupación de índole moral o de cualquier otra clase puede poner en duda que el medio obra sobre el individuo, y que el individuo reobra sobre el medio. En esta mutua influencia, en esta continua interacción, ambos se perfeccionan sin cesar. El evolucionismo y el determinismo suministran una pauta a la personalidad humana,

[25] A. PALCOS, "José Ortega y Gasset. El sentido de la filosofía", *Nosotros*, agosto 1916, p. 202.

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

la enriquecen, la amplían, centuplicándola en poder, en eficacia, en verdadero valor moral"[26].

Esta corriente que Palcos defiende con vehemencia, y dado que el mismo Ortega habría declarado unos meses antes que la cultura científica era previa a la cultura filosófica porque la ciencia era más universal que la filosofía, le llevan a pensar que lo que se esconde detrás del argumento orteguiano era un claro menosprecio a las ciencias naturales. El profesor Bermann, otro gran adversario de Ortega, también desde *Nosotros* y discutiendo las *Orientaciones de la filosofía actual*, se habría detenido a censurar el "regio ademán" con que Ortega habría ahondado el abismo entre el mundo de los filósofos modernos y las ciencias que se conocían y respetaban en la Facultad[27]. Este choque de escuelas se dio a nivel académico, ya que no repercute en la serie de seminarios sobre Kant que Ortega estaría dando a los alumnos de donde saldrían unos cuantos conversos y "desertores" hacia su filosofía vitalista. Esta era la opción que proponía Ortega a los americanos del sur contra un positivismo europeo ya decadente. El mundo, insinuaba Ortega, se movía en dirección a corrientes más idealistas y más afines a su mensaje de una nueva sensibilidad.

Dentro del ciclo de conferencias de la Cultural, como habría advertido Avelino Gutiérrez, el debate se vivió como un enfrentamiento puro y duro entre corrientes filosóficas opuestas, acusando Palcos a Ortega de "vanidad racionalista que odia las humildes y fecundas conquistas de la «experiencia», caballito de batalla de Ingenieros, como si «la razón» fuera una, soberana, omnímoda e infalible". Para Palcos la posición de Ortega era un lamento egocéntrico de un yo que se sentía ultrajado por la invasión de las ciencias naturales –patrimonio impersonal de toda la humanidad–. Y agrega que "ese odio a la ciencia y ese individualismo hermético, ha llevado a España a la anarquía en que aún se debate". Esta acusación de que son muchos los españoles que aún sienten repugnancia instintiva, orgánica, por las disciplinas científicas, ante la opinión americana aparece "como si los horrores de la inquisición hubieran dejado en el fondo de ellos el sedimento del espíritu que la anima"[28]. Degenerará la polémica en esta dirección de hispanofobia, al retomarla el diario *La Época* de Buenos Aires contra Palcos en defensa de Ortega. Desde entonces queda flotando en el aire la acusación de que ningún español puede liberarse del peso opresivo de una tormentosa historia anticientífica.

El final de este artículo de Palcos que comenzó siendo halagatorio y que concluyó lamentando que Ortega y Gasset, colocado a la cabeza de un movimien-

---

[26] *Ibid.*, p. 205.

[27] G. BERMANN, "Las orientaciones de la filosofía contemporánea", *Nosotros*, julio 1917, p. 245.

[28] A. PALCOS, *op. cit.*, p. 205.

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

to que anhela la ferviente reconstrucción y la europeización de España, se vea involucrado en una actitud anticientificista, dejará abierto el debate para entrar plenamente en el fantasma siempre vivo de la polémica de la ciencia española. Palcos es contundente, no se concibe una regeneración de España sin ciencia. Sería peligroso sensibilizar a su gente con las vaguedades de filosofías etéreas como la vitalista. La única forma de disolver en España la superstición y el atraso, era para este profesor, disolviendo el misticismo y los prejuicios que la petrifican.

El polemista criollo niega a su vez que la decadencia y la guerra europea sean fruto de la ciencia o filosofía positivista como declaraba Ortega. La guerra se produjo a pesar de ellas y si existen hombres de ciencia y filosofías retrogradas las ciencias y la filosofía como tal no lo son. El peligro de la guerra es que ha cerrado bibliotecas y laboratorios logrando que las ciencias sufran un eclipse y la filosofía mística se adueñe de las almas. Es un lenitivo falaz a los dolores engendrados por la guerra, pero las ciencias solo han muerto para las almas muertas. Después de la guerra renacerán con más empuje y vigor y se incorporarán a la acción diaria como alimento de los dioses transformando a los hombres en gigantes.

Este ataque frontal por parte de un escritor que decía conocer bien *Meditaciones del Quijote* y *Personas, obras, cosas*, y quien insidiosamente ha incluido a Ortega entre los renovadores españoles, concluye atribuyéndole dotes de innovador, no por su capacidad filosófica sino por su temple de artista, por ser "un agudo crítico de arte y un literato lleno de primores". Cuando se busca al auténtico filósofo, insinúa Palcos, no se lo encuentra a la altura de su maestro Salmerón. El golpe de Palcos no iría solamente en dirección a la reputación de Ortega, se dirige al prestigio de la colectividad que lo ha invitado a la Facultad. Palcos no cree en la España que renace que Avelino Gutiérrez estaría poniendo en marcha desde la Cultural. Aprovecha para descargar mucho veneno porteño contenido incluso dentro de la *Revista de Filosofía* contra las aspiraciones innovadoras de los españoles. Y Ortega como principal protagonista de este exabrupto se encontraba en medio de una discusión llena de aristas de resentimiento antihispano traído y llevado como un anacronismo de las mentes españolas.

Acotaciones

El artículo cayó mal en el ambiente universitario que se disculpó ante Ortega por este exabrupto. La revista *Acotaciones*, tipo de revista como *España* fundada por Ortega en Madrid, defiende a los que no piensan como Palcos. A los de *Acotaciones* les molesta la moda iniciada por este enfrentamiento, insinuando

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

que ser kantiano era ser antipositivista, antievolucionista, y el ser idealista alemán equivalía a ser considerado abstruso, nebuloso, retrogrado. El talentoso Justo Pallares Acebal se quejaba que desde *Nosotros*, al calificar a Ortega de neokantiano se habría generado esta aberración. *Acotaciones* acusa a la revista de Giusti y Bianchi de haber propagado contra Ortega imputaciones falsas como la de no estar el filósofo español empapado de biologismo y evolucionismo. A lo que responde la redacción de *Nosotros* que no ha imputado nada a su amigo Ortega y Gasset y que lo que ha escrito Alberto Palcos solamente hace suyas estas ideas a título personal. Con estos comentarios advierte *Nosotros*: "No queremos suponer que el articulista de *Acotaciones* atribuya a cuantos en esta revista escriben las opiniones de Palcos, que no es sino uno de sus muchos colaboradores". Y aclara: "En torno a esta revista se han reunido muchos hombre de letras cuyos juicios pueden manifestarse libremente en nuestras páginas y no sería raro que un artículo cualquiera publicado en *Nosotros* no fuera compartido en sus opiniones ni por la dirección de la revista, ni por la mayoría de quienes la escriben"[29].

La puja entre Ortega y los positivistas argentinos no concluye con este episodio. El propio Palcos volverá en Diciembre de 1916 a utilizar las columnas de *Nosotros* comentando un libro de Ingenieros "Principios de psicología" donde arrima el argumento al tema también polémico de la interrelación entre la psicología y la filosofía. Según Palcos, que era más psicólogo que filósofo, gracias a la teoría de la evolución, la psicología se emancipó de la vieja y abstrusa filosofía tradicional escolástica y de las "anfibiológicas espiritualistas", integrando el grandioso panorama de las ciencias naturales cuyos principio y métodos adoptó. La psicología según Palcos, creció al calor de otras disciplinas. Biólogos, naturalistas, psiquiatras, juristas, filósofos literatos y políticos, contribuyeron a levantar su andamiaje. Con hechos y doctrinas la convirtieron en ciencia clara y ciencia natural, como la abordó Spencer en sus *Principios de psicología*. Y comenta Palcos que también de esta misma manera la trató Darwin en sus celebres estudios sobre el origen del hombre. Poniendo en línea a Ingenieros con estos pensadores le atribuye el mérito de unir estudios contemporáneos, de sintetizar, unificar y sistematizar con claridad y precisión admirable, las adquisiciones generales de la Psicología considerada como ciencia genética.

Palcos indirectamente estaría cuestionando algo que le molestó de las conferencias de Ortega, el que calibrara otras ramas de la ciencia como la Psicología, fundada en las leyes generales de las ciencias, como ciencias que estuvieran por debajo de la filosofía. Recriminaba la teoría de la supremacía de la filosofía sobre las demás ciencias naturales poniendo de intermediario a In-

[29] "Acotaciones", *Nosotros*, octubre 1916, pp. 143-44.

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

genieros cuyas enseñanzas avalaban al darwinismo sociológico dentro de las funciones psíquicas colectivas, y desde las sociedades salvajes hasta las civilizadas. Dice Palcos al respecto "las sociedades al adaptarse al medio natural adquieren hábitos colectivos (costumbres) y modifican su estructura (instituciones sociales). La herencia social constituye la tradición. Las variaciones adquiridas la innovación. El progreso depende de la mejor adaptación de las sociedades al medio en que se desenvuelven"[30]. En nombre de Ingenieros, Palcos no cede en su postura antiorterguiana describiendo las funciones de la "experiencia" social e individual, y la conciencia, en sentido adverso a lo que enseñaba Ortega.

Recorrerá este enfrentamiento con el positivismo argentino muchas páginas de la filosofía vitalista de Ortega. Después del ataque de Palcos, Ortega arremeterá sistemáticamente contra el biologismo de Ingenieros y compañía al que declara fenecido. Su comentario es que "tuvo su era y su razón de ser". Refuerza sus golpes contra la segunda mitad del siglo XIX y contra el positivismo "que no es una filosofía" y declara taxativamente que el pensamiento naturalista o fisiológico no es el metafísico. En la tercera conferencia menciona a Husserl quien defendió la filosofía como la ciencia de lo posible, como una disciplina que debía mantenerse a distancia de lo real.

Ortega a lo largo de su ciclo de conferencias no bajará la guardia contra este sector cuestionando también la escuela de Psicología de Horacio Piñero. En la cuarta conferencia arremete contra la "psicología fisiológica" de Ingenieros en la que estaría enredado Palcos, convirtiéndose la psicología en el caballo de batalla de estas últimas lecciones. Incluso en una cultura afrancesada como la que propagaba *Nosotros*, dejará caer una lluvia de dardos literarios sobre un autor favorito de los argentinos, Anatole France, a quien considera el símbolo de debilidad espiritual del siglo XX. Ortega guarda su última baraja antes de cerrar el ciclo demostrando que el fenómeno universal de la metáfora era la parte creadora de la conciencia, aspirando a un sobrepositivismo del cual con los años adversarios de la *Revista de Filosofía* impugnaran críticamente.

Lo fantástico, la metáfora, el mito adquieren un lugar real en el diálogo de Ortega con los argentinos dentro de una antropología filosófica que desarrollara desde el diario *La Nación* en los años 20. Según Ortega son valores que no se ven ni se tocan, pero que existen en una concepción vitalista de la filosofía. En esta zona del pensamiento orteguiano, surgirán premisas aplicables al campo de la pedagogía, que encontrará nuevos adversarios y objetores desde la *Re-*

[30] A PALCOS, "Filosofía y psicología. Comentarios sobre el libro *La filosofía y su enseñanza* de A. Delle Piani. Montevideo 1916", *Nosotros*, febrero 1919.

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

vista de Filosofía. Pero no todos los intelectuales remaban del lado positivista en el claustro universitario. Una personalidad importante como la de Emilio Ravigniani, historiador, sociólogo y pensador de peso, le comenta a Ortega en una carta con fecha catorce de septiembre del 16 que ni él ni Alejandro Korn ni Alberini comulgaban con los ambientes intelectuales que le estarían acosando, hasta el punto que les llamaban a estos disidentes "alacranes", título rioplatense para el crítico opositor sin amargura[31].

El porvenir de la filosofía

En 1919, no muy lejos de los ecos de las conferencias de la Cultural, y mientras Ortega desde Madrid elaboraba su cultura del amor donde aparecía esa otra vena de su sensibilidad y filosofía vitalista, la erótica, Ingenieros se planteaba como americano el porvenir de la filosofía. Dentro de la historia de la filosofía arremete contra el fantasma de todos los sistemas consagrados, escudándose tras la lógica de las ciencias. En 1918, en las mismas aulas en que habría hablado Ortega, Ingenieros afirmaba sus creencias en una posible renovación de la metafísica mediante la experiencia científica, dentro de ese hilo conductor que las ciencias físico-naturales o las médico-biológicas le ponían delante. Por este camino había transitado toda su vida y continuaba rescatando a la filosofía pasando por la psicológico y lo sociológico hasta llegar a lo trascendental.

Amando Donoso, un chileno admirador de Ingenieros, reconoce el mérito de la labor de este hombre que había dedicado su vida al estudio de las especulaciones filosóficas, a la experimentación científica, haciendo de su biblioteca popular un laboratorio cotidiano. Ejercitando las más variadas disciplinas de las ciencia exactas, desde su "experiencia científica", acreditaba Ingenieros el valor de un método filosófico propio. "Así pues sus proposiciones relativas al porvenir de la filosofía tienen la importancia de un nuevo sistema lógico, mediante el cual esboza la posibilidad de una renovación conciliadora de la metafísica pura, en los precisos momentos en que una pretendida reacción espiritualista prepara el camino a sutiles y elegantes efusiones, caras a los espíritus sedientos de inquieta idealidad, que advierten las conquistas de las ciencias con los temores con que los primitivos cristianos miraban la sana y viril realidad pagana"[32].

---

[31] Carta de Emilio Ravignani invitando a comer a Ortega. Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset.

[32] Amando ALONSO, "El porvenir de la filosofía según José Ingenieros", *La Senda Clara*, Ed. Buenos Aires, 1919, p. 145.

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

No se necesita mucha imaginación para inferir que entre los elegantes y "ágiles sofistas", que en nombre de itinerantes espiritualismos han pretendido limitar el alcance del conocimiento, o han llegado a erigir en disciplina trascendental "a una facultad emotiva", estaría incluido el vitalismo orteguiano. Ortega habría insinuado, y lo seguía diciendo en sus ensayos de enamorado, en lo que más tarde constituiría su cultura del amor, que la vida era la esencia de lo filosófico. A su vez Ingenieros se replegaba en la renovación filosófica, eliminando viejos métodos estériles del pasado acercándose con caminos nuevos que las ciencias mismas ofrecían. Y se preguntaba si la física futura no llegará a registrar, en la medida de sus experiencias, las nociones más exactas de cuanto está fuera del conocimiento.

No será hasta 1928 y ya fallecido Ingenieros que Ortega responderá a muchos de estos planteamientos donde se pretendía que el porvenir de la metafísica fuera como una prolongación de la ciencia, o del método científico en la diaria conquista del conocimiento. No serán solo sus discípulos argentinos los que seguían a raja tabla las teorías de Ingenieros. Desde Colombia, Méjico y otras ciudades de América varios pensadores se adherían al evolucionismo biológico de este maestro argentino, empeñado en construir una filosofía científica refugiada en la clínica y en los laboratorios experimentales. De aquí la insistencia de la docencia orteguiana sobre la relación y separación de las ciencias y la filosofía, ejerciendo funciones distintas que no debían mezclarse, como pretendían los Palcos de este mundo o los cientificistas de la *Revista de Filosofía*, en una cultura general. De tanto en tanto Ortega incursionará en el campo de la fisiología y otras ciencias naturales, pero siempre manteniéndose dentro de sus círculos filosóficos e históricos vitalistas.

Los continuos ataques de esta publicación hacia aspectos de la obra de Ortega, le llevará a decir en su carta al joven que estudia filosofía que la juventud argentina le inspira más esperanza que confianza, porque no encuentra en ella rigor mental para adueñarse de las ideas. "El gran deporte de la precisión mental" estaría ausente en mucha crítica filosófica que se empeñaba en desacreditarlo. Ortega razonaba que si no se tenía una clara noción de los problemas mal se podía proceder a resolverlos. Aprovecha Ortega esta carta del año 25 para quejarse de las "hazañas patéticas, de falsa gesticulación solemne" que quieren convertir a la ciencia, a la moral y al arte en "cosas serias", comentario sin duda dirigido al sector de la *Revista de Filosofía* que a pesar de su ciencia pura y sacerdotal, no mantenía la objetividad de sus afirmaciones respecto a juzgar sus obras.

Curiosamente Ingenieros, profesor, conferencista, publicista, director de revistas y bibliotecas, patólogo, criminólogo, sociólogo, educacionista, historiador, filósofo, de espíritu "poliforme" y de una cultura general vastísima, no se

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

preciaba de ser "especialista" en ninguna rama, pero es verdad que sus escritos demuestran los puros formalismos tristes y grises de los que se quejaba Ortega. Leer los tratados sobre el amor de Ingenieros dejan la sensación de que efectivamente le faltaba aquella salvadora puerilidad, el erotismo juguetón que caracterizaba los ensayos de Ortega y que escandalizaron al profesor Bermann quien le declara "degenerado erótico". Ingenieros fecundaba su filosofía de vida con las ciencias más variadas forjándose un sistema basado en "la experiencia" y la cultura acumulada de ella misma. Este punto era el que Ortega refutaría en más de una conferencia, además de atacar con dureza los pilares del pensamiento de Ingenieros, Darwin, Haeckel, Spencer y otras luminarias del positivismo acriollado. Con el tiempo descubriría Ortega que a lo se que enfrentaba no era solo a un sistema filosófico más, sino a un estilo de vida de arraigo nacional, difícil de erradicar de la retórica exitista del argentino satisfecho o narcisista.

El positivismo utilitario

Alejandro Korn, una de las mentes más lúcidas del ambiente filosófico porteño, al intentar definir una posición filosófica en el devenir histórico se topa con el único pensamiento propio del argentino con un positivismo autóctono. Describe al positivismo argentino como una manera de sentir el pensamiento de una nación pujante. El positivismo acriollado era una conducta colectiva, un credo personal que tenía su cohesión, eficacia y claridad en la constitución política de la nación. Arrancaba con Alberdi y la generación del 80 y luego arraigó en los nuevos conceptos de Ingenieros que elevó el positivismo pragmático materialista a un cientificismo con fines sociales. Como afirmaba Korn desde la revista *Nosotros* en 1927 "Toda la inmigración lo profesaba, todo el país lo aceptó. La constitución política fue su fruto, la evolución económica se ajustó a sus moldes". Este positivismo, que Ortega encontró entronizado en Sudamérica tenía reminiscencias del utilitarismo sajón, del enciclopedismo francés, del romanticismo alemán, creando una mixtura de concepción original: "la creación más auténtica del espíritu argentino". Comenta Korn al respecto: "Cuando tuvimos noticias del sistematizado positivismo europeo, el nuestro ya era viejo"[33].

Según el análisis retrospectivo de Korn en 1927, el positivismo argentino, atento a los problemas reales de la vida nacional, no acertó a darse la estructura metódica de un sistema de filosofía. Cuando los próceres llegaron hasta

[33] A KORN,. "Filosofía argentina", *Nosotros*, agosto 1927, pp. 53-54.

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

Spencer, hallaron la confirmación de su propio pensamiento. El argentino fundacional "había hecho filosofía sin sospecharlo; habían creado el caudal de ideas con el cual hemos medrado hasta la fecha"; según Korn, que no era adicto al positivismo, el siglo XX encontraba a los argentinos todavía bajo la dirección espiritual de los hombres del ochenta. Y esto es lo que percibió Ortega en una sociedad joven, orgullosa de su progreso materialista, adheridos a Stuart Mill, Spencer, Renan y Taine, sin creación original. La base filosófica era un traje postizo, lo que primaba era el carácter pragmático con que se analizaba los estudios jurídicos, históricos, la pedagogía, la psicología y la sociología, con la última palabra dicha por Alberdi. Discípulos de Comte, Darwin, del Resurgimiento Italiano eran otros matices de esta filosofía nacional desarrollándose en un ambiente liberal e individualista.

Esta síntesis sirve de termómetro para evaluar lo que Ortega debió confrontar en los ambientes intelectuales de Buenos Aires en el 16. Korn hace referencia también a que José Ingenieros innovó los estudios filosóficos elevando el positivismo con fines médicos y conceptos militantes. La cuestión social obrera, sobre todo la revolución Rusa, le forzó a sistematizar los conceptos básicos de una filosofía positivista hacia la acción izquierdista. Según Korn, Ingenieros supo infundir un nuevo vigor social a sus ideas prolongando por veinte años la vida del positivismo ya decadente. Y lo hizo manteniendo un laicismo feroz, sin comprender el fenómeno religioso. Sobre esto comenta: "Por rechazar el dogmatismo de las supersticiones místicas se entregó al dogmatismo de las ciencias naturales. Para Ingenieros, la filosofía, la metafísica misma, no eran sino complementos hipotéticos de la intangible verdad científica; hasta una ética de alardes estoicos intentaba fundar en el determinismo de la máquina universal"[34]. Ingenieros habría de vincular su filosofía a problemas sociales históricos y económicos con un cientificismo nativo que fue más allá de las fronteras. Admite Korn que durante años fue el publicista argentino más prestigioso, con voluntad de trabajo, honradez y abnegación, pero al final se puso al servicio de las utopías marxistas.

Cuenta Korn en su recorrido histórico por la filosofía argentina que lentamente con demoras, reticencias y malentendidos llegó a Buenos Aires la noticia de una nueva orientación intelectual. Con sorpresa el argentino descubrió que el positivismo decimonónico se habría extinguido y que sus herederos el pragmatismo y cientificismo se aprestaban a seguirle. El reclamo de normas más elevadas y espirituales vino de la mano de Ortega. Recordando Korn que "[l]a presencia de Ortega en el año 16 fue para nuestra cultura filosófica un acontecimiento. Autodidactas y diletantes tuvimos la ocasión de escuchar la palabra de

[34] *Ibid.*, p. 56.

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

un maestro, algunos despertaron de su letargo dogmático y muchos advirtieron por primera vez la existencia de una filosofía menos pedestre. De entonces acá creció el amor al estudio y aflojo el imperio de las doctrinas positivistas"[35].

No podemos discutir a fondo la envergadura del pensamiento de Ingenieros en toda su magnitud. Lo que se puede afirmar es que era lo suficientemente influyente como para que Ortega lo tomara en cuenta en su docencia argentina. Hombre apasionado y polémico que daba excesivo valor a ciertas utopías como la de la ciencia y la cultura del progreso, queda para futuros investigadores encontrar dentro de los textos orteguianos la sistemática y persistente resistencia a la obra de este profesor perpetuada por sus discípulos desde la *Revista de Filosofía*. Es desde Ingenieros que aparece una pléyade de spencerianos que Ortega también confronta en sus artículos, sobre todo a aquellos que erróneamente le calificaran de "pragmático", quejándose en una de sus advertencias a los jóvenes, de la existencia inconcebible de una cátedra dedicada a Spencer que todavía regía en 1924 en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.

Korn recuerda que en las peripecias de este conflicto ideológico, donde se presentaban alternativas en las filosofías de Renouvier, Boutroux, Bergson y Croce, la influencia de Ortega fue decisiva. "No nos trajo Ortega y Gasset un sistema cerrado. Enseñó a poner los problemas en un plano superior, nos inició en las tendencias incipientes, dejó entrever la posibilidad de definiciones futuras, nos incitó a extremar el esfuerzo propio"[36].

Pero no era Ortega el único que habría venido a ganarse el poyo de los jóvenes en sentido vitalista y en medio de una gran desorientación cultural y filosófica. Otro visitante, pero de menor escala, a tener en cuenta para formar la dupla Ortega-Ingenieros fue Xenius, como se lo conocía a D'Ors. Este pensador catalán aparece en la escena cordobesa defendiendo conceptos "probabilistas" y vitalistas propios, arrimando a unos cuantos jóvenes al novecentismo ya iniciado por la nueva sensibilidad orteguiana pero de tono más reconciliador con la tradición. Korn no recuerda que las intenciones socráticas de D'Ors hayan tenido tanto éxito. Le faltó afán de conclusiones concretas, tangibles y vertebradas que la cultura argentina, entonces poco refinada, requería del pensador mediterráneo. Según Korn le faltó gravidez, aunque Manuel Gálvez admitió que los discípulos de la *Vida Nueva* lo recibieran como maestro de ideales novecentistas y como persuasiva fuerza de enseñanza. El grupo de jóvenes pensantes de aquel entonces se bifurca siguiendo la revista Valoraciones la renovación de D'Ors y los beligerantes de Inicial a Ortega.

---

[35] *Ibid.*, p. 57.
[36] *Ibid.*, pp. 57-58.

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

El novecentismo antipositivista de D'Ors

Entre la nueva sensibilidad del 16 y *El tema de nuestro tiempo*, los dos grandes pilares de la ideología rupturista asumida por la nuevas generaciones argentinas surge en 1921 un espíritu más moderado, el de Eugenio D'Ors. Invitado por la Universidad de Córdoba para dar diez lecciones de filosofía, la Cultural aprovechó para que también diera en Buenos Aires otro ciclo de conferencias para las juventudes universitarias de Buenos Aires. En Córdoba disertó sobre "Exposición sistemática de la doctrina de la inteligencia", y en Buenos Aires sobre "El probabilismo y las nociones fundamentales de las ciencias". El autor de *La Bien Plantada* recogió elogios y provocó entusiasmos. Pero su mensaje era distinto al de Ortega. No traía en sus vigorosa docencia ninguna señal rupturista, sino todo lo contrario, un anhelo de "restauración de lo clásico", serenidad de ritmo, virtudes de disciplina para los jóvenes, aborreciendo lo rebelde, instintivo y extremoso. Como Ortega desplegó claridad de exposición, elegancia, e infundió en los jóvenes un entusiasmo renovador que enardeció al grupo de jóvenes del Colegio Novecentista, entre los cuales estaría un periodista, José Gabriel. Este joven prometedor, que se encandiló con la filosofía orteguiana luego siguió detrás del novecentismo de D'Ors. El secretario de este grupo era Julio Noe, compañero de viaje de Ortega en el 16.

El novecentismo en su manifiesto pretendía ser un "Renacimiento" como predicaba D'Ors y a la vez crítica y superación del positivismo que ya no satisfacía. El conferencista catalán fue tan contundente como Ortega en sus golpes al positivismo decimonónico. La diferencia entre uno y otro era que Ortega proponía drásticas rupturas generacionales como el modo de superar estas corrientes enquistadas en el pasado mientras que D'Ors, predicaba un "nuevo acento", sobre la afirmación filosófica, no negando la libre comunicación entre las ciencias naturales y la filosofía. Xenius, como se le conocía en Buenos Aires, no tenía el sesgo antibilogista de Ortega, y su posición dialéctica era más armonizadora e integradora. No podemos entrar a discutir la esencia y complejidad del mensaje de D'Ors que fue extensamente tratado en los *Anales* de la Cultural[37]. No obstante, un análisis cuidadoso reflejaría diferencias y convergencias con Ortega, no solo sobre filosofía y sus relaciones con las ciencias sino sobre cultura y vida. El "probabilismo" dorsiano abarcó una enormidad de temas que iban desde las ciencias, la filosofía, la cultura hasta el gran tema de las artes y la literatura. En el Colegio Nacional de la Plata D'Ors se explayó sobre "teoría de la cultura", conferencia organizada

[37] *Anales*, t. II, pp. 111-176.

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

por la Facultad de Ciencias de la educación de la avanzada Universidad de la Plata.

El maratón dorsiano transversó la cultura como problema, la cultura oficializada y dogmática, la cultura como historicidad, como institución popular y prehistórica, y como identidad nacional. De la impresionante docencia dorsiana hubo repercusiones tan duras como las que recibió Ortega y siempre del mismo sector positivista. Esta vez el protagonista era Gregorio Bermann, vinculado a los estudios filosóficos en Córdoba y gran reformista de los estudios filosóficos a nivel nacional. Como en tiempos de Ortega la tribuna abierta fue *Nosotros*. Bajo el título de "La filosofía del Señor D'Ors"[38], el libro más vapuleado por este sector fue el de *La filosofía del hombre que trabaja y juega* (Barcelona: 1914) donde había implícitas referencias al sentido festivo y deportivo de la vida. Como a Ortega, se le calificó de "inquietador de voluntades", pero encuentra Bermann en su estilo menos barroquismo y más claridad que en el profesor madrileño. Lo que es de agradecer, comenta Bermann a la vez que reduce el intento orteguiano de poner límites a la biología como tentativa pedestre y poco feliz, utilizando la misma terminología orteguiana.

Este crítico cordobés califica la obra "de íntima conexión literaria" de D'Ors, como una "simpática" campaña contra el dogmatismo y especialmente contra el funesto positivismo del siglo XIX, que parecía ser una recurrente preocupación de los españoles. El instinto docente de Bermann se subleva contra estas "formulillas" que en D'Ors se repiten con el mismo dogmatismo cientificista del acusado, y que por desgracia le llega al inexperto iniciado en filosofía. Para Bermann no habría diferencia entre Ortega y D'Ors en lo esencial de su sistema metafísico espiritualista. Ambos aparecen como fieles discípulos de Platón aunque a Ortega lo encuentra más "avezado a los entreveros filosóficos", no entregándose del todo al platonismo con su idea sobre "que es lo pensado por nosotros". Del análisis de Bermann se transluce que filosóficamente hablando Ortega es más duro de roer que el mediterráneo D'Ors, entusiasmado con algunos hilos falsos con los que construye su castillo de naipes. Y en este proceso crítico vuelve a surgir ese mismo caballito de batalla que era la tesis pragmatista que tanto preocupaba al joven americano. Se nota en esta escuela de pensadores argentinos que siguen a Ingenieros la enorme influencia de la escuela pragmática norteamericana, a la que Ortega le niega existencia filosófica.

Bermann ve en D'Ors la misma tendencia pragmatista, que se le endilgará a Ortega desde este mismo sector. Parecería como si existiera un necesidad im-

[38] G. BERMANN, "La filosofía del Señor Eugenio D'Ors. De los límites de la filosofía y la literatura", *Nosotros*, abril 1921, pp. 476-521.

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

periosa de construir nuevos sistemas metafísicos aptos para la acción. D'Ors, como Ortega a veces desean desprenderse de esta etiqueta filosófica. Comenta Bermann que D'Ors "[a]spira a veces a desasirse del pragmatismo para ser un clásico esencial; tal vez lo logre, pero a costa de ignorar, como aquellos «filósofos» que comenta Le Dantec, que hay desde Platón un hecho nuevo en la Historia del mundo que es la Ciencia"[39]. Desde la postura de Bermann la filosofía de D'Ors era una babel, y un caso práctico del estado de anarquía a que conducía la doctrina dorsiana que se manifiesta en el Colegio Novecentista donde reinaba la confusión y la divergencia bajo la pluma ágil de Justo Pallares Acebal.

Bermann como Palcos despacha a este español como un periodista de filosofía. Prefiere dejarlo caer al mundo de lo literario donde sus "Glosas" le darán el lugar apropiado a sus intentos filosóficos. Y lo más negativo es que resultó ser un posibilista de muchas cosas, hombre complejo, refinado, diletante en filosofía que gusta la belleza de pensamiento, que no es escolástico ni escéptico ni religioso ni ateo, con lo cual dirá despectivamente que "es un poco de todo". Siguiendo las brillante huellas de Ortega va triunfando con un sistema de paradojas y figuras literarias, volviéndose como su maestro un corruptor de juventudes y sembrador de frivolidades apto para conciencias turbadas por las novelerías de turno.

Este título que los argentinos le tiran a los españoles de ser sembradores de novedades, adquiere un acento peyorativo. La diferencia según Bermann, es que Ortega lo hace desde la posición de una ruptura radical como requisito de nueva sensibilidad y D'Ors con el mensaje de una "restauración" continuista que mantiene lazos con el pasado. El punto convergente es que ambos gritan contra la malvada ciencia, consigna que ejercía un gran atractivo en los precursores del novecentismo que se nutrían ávidamente de las doctrinas del "Espectador" madrileño como de los ensayos del "Glosador" catalán.

D'Ors en Buenos Aires siguió muchos de los rituales de Ortega. Le presentó Avelino Gutiérrez, Alejandro Korn[40], y se le agasajó en la revista *Nosotros*, con un discurso de Manuel Gálvez como representante de los "ideales novecentistas"[41]. Y en el discurso vuelve a surgir el fantasma del pragmatismo de William James junto a la figura muy admirada en la capital porteña que era la de Bergson. La supuesta adhesión de D'Ors a estos pensadores era para el sector de *Nosotros*, ejemplo del moderno eclecticismo intelectual de Xenius. A toda costa se lo quiere ver como obrero de la cultura, se le recibe como "hombre

[39] *Ibid.*, p. 491.
[40] *Anales*, t. II, pp. 111-204.
[41] "La demostración a Eugenio D'Ors", *Nosotros*, abril 1921, pp. 507-520.

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

de acción por la cultura". En nombre de los jóvenes que asumen su liderazgo, comenta Gálvez que "aquí como en España, un montón de cosas viejas de muy malas cosas viejas, aflige la vida nacional. Unos cuantos hombres todavía jóvenes, y otros que apenas han salido de la adolescencia, estamos combatiendo por normas nuevas, por la cultura, por el idealismo. Lo mismo que vos, reconoceremos la tradición, pero la tradición que es continuidad en el esfuerzo de las generaciones, la tradición que es la cultura y que no va en contra de la Nueva Vida"[42]. Deja bien claro el joven Gálvez que no quiere este sector la ruptura de lo nuevo con lo tradicional como propondría Ortega con más énfasis en *El tema de nuestro tiempo*. Este libro definitivamente acabaría arrastrando detrás de sí a muchos jóvenes que todavía pululaban entre el novecentismo, lo joven y lo viejo sin decidirse por uno u otro o desertar de ambos.

Gálvez advierte a Xenius que en las generaciones argentinas de 1921, existían dos modos de sentir la vida, una materialista y utilitarista, como era el *modus vivendi* argentino, y el otro moviéndose hacia una vaga religiosidad de romanticismo pacifista, blanda y débil, pero ambos anticlasicistas y anti-intelectualistas. Esas dos modalidades en la juventud argentina, respondiendo a lo mecánico de la vida y al romanticismo decimonónico, ninguno convenía al país. Lo que no se dice es que ambos fueron duramente golpeados por Ortega a lo largo de sus ensayos y conferencias porteñas.

Los que acabaran llamándose la Generación de *Nosotros* se pliegan más bien al novecentismo dorsiano como propulsor del orden, la medida, la armonía, la continuidad, la cultura y la tradición, ideas directrices que aparecen en su libro *La Bien Plantada*, una novela que afirma Gálvez, nunca podría ser argentina. Y en el conflicto entre cultura y vida, que también planteó Ortega, D'Ors se decide por la Vida triunfando sobre el esfuerzo de la cultura. Gálvez insinúa también que el argentino nunca se deja regimentar por la cultura.

Sin duda lo que habrían dejado las visitas de Ortega y D'Ors en el lapso de cinco años, era una nostalgia de renovación de la conciencia argentina, intentando incorporarse a un contenido ideal y espiritual que retomaban las jóvenes generaciones. Era un gesto de querer equilibrar el economicismo materialista reinante y lo espiritual abriendo espacio para crear valores éticos y estéticos. Ésta era la gran preocupación de Alejandro Korn, en esta velada de recepción a D'Ors. Ya se habría perturbado la paz de los claustros con la reforma universitaria del 18, pero se buscaba más justicia en una nueva época que todavía no tenía horizontes fijos. Según Korn en 1921 se estaría reemplazando la acción demoledora de las nuevas generaciones del 18 por la tarea reconstructiva. Concluyó la velada a D'Ors con un mensaje de Héctor Alberto Ripa del Cole-

[42] *Ibid.*, p. 510.

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

gio Novecentista, mencionando a ese otro platónico viajero que era Ortega cuya fuerza idealista habría movilizado conciencias y herido al viejo árbol del positivismo que ya era árbol solitario de la tapera, secándose lentamente.

La vista de D'Ors ponía en evidencia como todavía seguía en pie de guerra la lucha generacional, iniciada y propulsada por Ortega. En el centro estaría todavía la presencia del positivista que frunce el ceño airado, o los que callan con sonrisa fría, ante los aires innovadores. "Sed de totalidad" era la frase dorsiana que prendía como lema agitando inquietudes de jóvenes generaciones argentinas en 1921. Y D'Ors en su discurso se siente orgulloso del joven sudamericano de veinte años nacido en el novecientos, que exigía más porque había adquirido conciencia de su época, sus derechos y deberes. D'Ors se estremece ante esta juventud de cuerpo hermoso mirada clavada en lo futuro, músculos tensos listos para estallar, impacientes de reconstrucción.

Según comentario de Alejandro Korn estos jóvenes buscaban el último alarido del poeta o filósofo subordinado su pensamiento a averiguar desesperados la última novedad europea. En cambio de Ingenieros dirá que su compleja personalidad intelectual logró crearse una filosofía de cohesión estrecha con la realidad biológica o social. Con la disciplina de las ciencias médicas integró la evolución secular del pensamiento humano en una síntesis filosófica de convicciones arraigadas y energía vital. Toda una generación le reconoció como maestro manteniendo con bríos polémicos su fervor idealista[43].

Ideales viejos y nuevos

El viejo tronco de Ingenieros que algunos jóvenes ven ya fenecido y que de tanto en tanto detona una oculta hispanofobia, más medida que la de Palcos, seguía fraguando nuevos valores no tanto en los estudios filosóficos sino en la sociología histórica. En este contexto regeneracionista España aparece como nación feudal y decadente, y la América como promisoria de nuevos ideales que no son los "novecentistas", sino los "revolucionarios" americanistas. A regañadientes las nuevas generaciones se topan con el pasado nacional, que en manos del historicismo positivista adquiere ribetes de nacionalismo emancipador lo que enaltece el hecho revolucionario desautorizando el concepto orteguiano del ocaso de las revoluciones. Este será un tema de debate entre nuevas y viejas generaciones, entre positivistas y orteguianos que se genera de *El tema de nuestro tiempo*, que seguirá latente hasta 1940.

[43] A. KORN, "Noticias y Documentos", *Nosotros*, diciembre 1925, pp. 689-690.

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

Con este título de "Ideales viejos y nuevos", la revista *Nosotros* en mayo de 1918[44] publicó la conferencia de Ingenieros en "El Círculo" de Rosario de Santa Fe donde desarrolla sus teorías sobre la mentalidad feudal de la Madre Patria en tiempos de la colonia, con su carga de ignorancia, supersticiones, convencionalismos, mentiras y falsos ideales. Estos aparecen contrapuestos a la verdad revolucionaria que se estaría engendrando dentro de la colonia contra los "intereses creados", prebendas e injusticias del viejo orden. Y aquí Ingenieros definirá su concepto de "revolución", a la que considera como un proceso de lentos y profundos cambios, concepto que no discreparía con lo enunciado por Ortega en su polémico apéndice tomando una ruta distinta. Para Ingenieros, los ideales de la sociedad moderna se incubaron en la emancipación sudamericana como una abjuración a las viejas creencias de la sociedad colonial. No era un simple cambio de gobernante de turno, sino un cambio de instituciones, "una renovación profunda del pasado que diera paso al porvenir". Esta visión histórica manifestaba como un nuevo orden de creencias se veía obstruido por un viejo mundo feudal donde predominaba el origen divino contra el derecho fundado de soberanía popular. Ingenieros sostendrá que la revolución de los comuneros españoles intentó revertir la situación siendo el origen de una posible democracia española, alegato que Ortega se encargara de desmentir.

En esta concepción de emancipación colonial, dejando atrás una estructura tradicional opresiva, se basaba el gran orgullo del historicismo argentino con aires de democracia republicana que de tanto en tanto zarandeaba a los visitantes españoles retrotrayéndose a leyendas negras o a mitos liberales americanistas. En esta conferencia Ingenieros planteaba que estos ideales americanistas eran la antitesis de las supersticiones "los ideales no son herencia del pasado, sino anticipación del porvenir; no son fuerzas conservadoras de lo que fue, sino gérmenes fecundos de lo que será"[45]. Con lo cual infería Ingenieros que la revolución americana fue "una lucha fatigosa entre las creencias de un mundo que muere y las creencias de un mundo que nace, entre viejos ideales que ya son supersticiones y nuevos ideales que esperan convertirse en realidades humanas"[46].

Ingenieros quien en 1918 ponía como ideal continental a la gran nación del Norte, con su presidente Wilson, como el gran interventor de la guerra en nombre de la democracia y el derecho de naciones, defendía a la vez la revolución rusa de Lenin. Ambas aparecen como ideales de humanidad contra una

---

[44] J. INGENIEROS, "Ideales viejos y nuevos", *Nosotros*, mayo 1918, pp. 5-23.
[45] *Ibid.*, p. 13.
[46] *Ibid.*, p. 14.

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

España teocrática, contra el Vaticano y el imperio austriaco, reinos vetustos al servicio del derecho divino. Con los años Ingenieros retomará la causa americanista marxista volviéndose enemigo acérrimo del panamericanismo norteamericano. Quien habría mantenido vínculos culturales con la América del Norte, se volverá para muchos jóvenes de las nuevas generaciones que siguen esta misma línea de pensamiento anti-norteamericano, un defensor de la causa sudamericana.

Hombre de acción

Ingenieros, quien habría elaborado en sus artículos las diferencias entre el hombre de acción y el contemplativo, consideraba inferior al hombre de acción política y superior al del pensamiento. El horizonte para el hombre de acción era limitado solo al alcance de sus músculos o de una eficiencia instantánea o sensual. El hombre de pensamiento tenía una visión más larga y lenta. Ingenieros que habría comenzado siendo hijo de acción socialista, dejó la plaza pública, el comité, y las intrigas universitarias para encerrarse en su gabinete para elaborar una sociología argentina para jóvenes. Pero los hechos políticos, las ansias de reformas universitarias, y el empuje de las revueltas sociales argentinas, le demostraban, como a Ortega, que el intelectual iba detrás de la historia, aun cuando su misión era adelantarse a ella.

Si hubo un pensador argentino que dedicó esfuerzos a forjar un alma sudamericana independiente fue Ingenieros. Con Quesada discutía largas horas sobre la identidad de la América ibérica, sobre la gravísima tutela del Norte con su *big stick* y elástico nombre de doctrina Monroe. Le molestaba el vasallaje denigrante y económico del imperialismo norteamericano, poderoso por sus recursos y su diplomacia del dólar. Por otro lado reconocía la desunión y desgobierno de los países iberoamericanos todavía enviciados en alzar el poncho al menor pretexto y vivir en continua chirinada de "gauchos malos". Un país de estas características, opinaba Ingenieros, sería presa fácil del cartaginés estadounidense.

Muchos de estos sentimientos conflictivos reaparecerían en las revistas juveniles de las nuevas generaciones argentinas tan hostiles al panamericanismo como al positivismo del propio Ingenieros. Sin embargo su actividad propagandística se extiende por el continente hasta el punto que Vasconcelos, reconociendo en Ingenieros un intelectual representativo de la hora actual, le invita a estudiar reformas que el gobierno mejicano habría emprendido. Sin duda las esferas universitarias de Latinoamérica le veneraban por su nobleza y audacia a la hora de defender la independencia continental. Así como Ortega predicaba un europeísmo unido, Ingenieros auspiciaba la unión y solidaridad de

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

lo latinoamericano contra el vasallaje del "panamericanismo" desleal de la gran familia latinoamericana. Y en este emprendimiento contó con el apoyo y aprecio de las nuevas generaciones argentinas y con las advertencias de Ortega desde *La Nación* de que el destino de Argentina estaría ligado a la doctrina Monroe.

El Dr. Sánchez Viamonte, al fallecer Ingenieros, en nombre de la revista *Sagitario* de signo orteguiano, le rinde culto a este hombre extraordinario, como gran innovador cultural y social; pero aclara que de menor interés por sus ideas filosóficas "porque esas doctrinas solo fueron facetas y aristas intelectuales de su temperamento de luchador". Dice al respecto Sánchez Viamonte, "en realidad Ingenieros no fue un filósofo en la acepción de anodina placidez que a menudo reviste el vocablo. Fue un pensador vigoroso, original y profundo, aguijoneado sin tregua por la urgencia de la realización y torturado por la exigencia implacable con que su sentido de la justicia" agotaba su alma de apóstol. Se le consideró entonces, a su muerte "precursor y guía de la nueva generación americana"[47].

Curiosamente un miembro de la revista *Inicial*, poco adicta al positivismo filosófico fuera de moda, Homero Guglielmini, lo despide con otro tipo de homenaje: "Ingenieros ha prestado un servicio inestimable a la cultura del país, y particularmente a las nuevas generaciones; es autor de la síntesis más orgánica y sistemática que haya sido hecha entre nosotros de todo lo que hoy debe ser relegado y superado, y encarna en su personalidad la posición precisamente antagónica a la que el novel pensamiento asume. Hacía falta entre nosotros una formación integral del positivismo y del naturalismo cientificista, a la manera de Haeckel, de Spencer o de Taine, Ingenieros lo hizo"[48]. Guglielmini le concede a este pensador, aun en su postura de negar para superar, la disciplina crítica del polemista fecundo que erizó su obra de agudas puntas y audaces intuiciones. No fue Ingenieros una filosofía, pero fue por lo menos una negación coherente de la filosofía. El artículo comentando aquellos aspectos de la obra de Ingenieros que no supo resolver cae y concluye en un comentario acerca de Ortega y *El tema de nuestro tiempo*, en la antimonia entre cultura y vida, dilema que el maestro argentino no supo comprender y que Ortega parece contradecir. A Guglielmini le parecía un extraño deportismo el de Ortega que comenzaba por aconsejar a las nuevas generaciones la vida como activismo y a la vez predicaba la abstención de toda política, de todo ideal, de toda lucha y de todo norma de acción. En este sentido no se cerró Ingenieros en una torre de marfil asumiendo una postura política y de lucha social más definida.

A Ingenieros se le dejó ir con el honroso título de "maestro de la juventud

---

[47] C. SÁNCHEZ VIAMONTE, "Documentos", *Nosotros*, diciembre 1925, pp. 690-691.

[48] H. GUGLIELMINI, "Ingenieros y la nueva generación", *Nosotros*, diciembre 1925, p. 606.

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

americana" que le otorgó la izquierda argentina. Desde 1918, Ingenieros ya se habría adherido a la causa de la nueva Rusia y su celebre conferencia sobre "La significación histórica del movimiento maximalista" habría dejado huellas imborrables en la juventud idealista de la nueva sensibilidad orteguiana que derivó sus esfuerzos hacia el marxismo internacional. Desde 1922 hasta su muerte en 1925 su campaña de acción antiimperialista, que se proyectó en el periódico *Renovación*, proclamó una "revolución" de los espíritus a nivel nacional y continental, desoyendo las insinuaciones orteguianas que profetizaban el ocaso de las revoluciones.

Si Ingenieros fue el artífice de la unión latinoamericana, en sentido político, fue Ortega en el 16 el instigador de un movimiento que movilizo la conciencia juvenil hacia drásticas rupturas generacionales que desembocaron en la reforma universitaria del 18. Ingenieros cuando llegó la hora de dicha reforma la apoyó con vehemencia, y llamó a la acción. Pero fue Ortega y Gasset el que sutilmente movió la estantería como reconocería E. Suárez Palomino en 1925 al escribir sobre Ingenieros como "Maestro y no magíster" alegando que "su interés estaba en agitar el charco, según el símil de Ortega y Gasset"[49]. Ortega dejó impreso en la juventud un ideal sin rostro político, una sublevación de nueva sensibilidad que aspiraba a ser un "maraviglioso gesto di muoversi" en medio del pesimismo de la guerra. Él dejó ardiendo en los jóvenes y en las mujeres argentinas ese sentimiento de renovación espiritual que arraigó profundamente alejándose con esa famosa frase "preferimos a gravitar como piedras arder como antorchas".

Cuando ya estaría Ortega camino a Madrid, un joven se preguntaba si habría enseñado algo nuevo, y la respuesta fue negativa. Ortega no vino a enseñar sino a demostrar que es posible el buen pensar, recordando sus propias palabras, que la filosofía no se enseña, a lo sumo se contamina. "Eso es lo que nos ha dejado su inquietud de intelección, como fuerza inicial, como punta de espada, algo, en fin, que era estático y que ahora se torna en factor dinámico"[50]. Y ese factor dinámico se debió a la nueva sensibilidad adaptada a la idiosincrasia colectiva de los argentinos en aquel momento histórico en que se vivía con poca filosofía, sin ciencia propia y mucho utilitarismo progresista.

Divisiones generacionales

Atilio García Mellid en julio de 1924, desde *Nosotros*, intenta tomar el toro por las astas y definir quienes son estas nuevas generaciones o jóvenes divorcistas

[49] E. SUÁREZ PALOMINO, "Maestro y no Magíster", *Nosotros*, diciembre 1925, pp. 683.
[50] J. Rómulo FERNÁNDEZ, "Apuntes sobre Ortega y Gasset", *Nosotros*, enero 1917, p. 28.

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

que emplazan a otra cerrando su ciclo histórico. Llega a la conclusión que en su más amplio significado era todo pulmón joven y fuerte que gritaba por un cambio. Era generación que sucedía a otras ya viejas, a la que pertenecían Ingenieros, Terán, Rojas, Joaquín V. González, Rodolfo Rivarola, grandes hombres del pensamiento y cultura argentina, que se ven reemplazados por una generación con nuevas estructuras morales de orientaciones y finalidades distintas. Se las define esencialmente como "generación que remplaza a otra que ya ha cerrado su ciclo histórico, a la que continua y supera". Para García Mellid encuadran una posición, y no una aptitud. No han llegado al ejercicio de la vida plena. Se cita del *Glosario* de D'Ors exigiendo mesura, pero con más peso se trae a colación a Ortega, en concreto a su artículo de *La Nación* del 28 de julio del 24, "Generación contra Generación", donde el filósofo de Madrid admite que la nueva posición o misión "histórica" de estos jóvenes no posee aun "ni siquiera un esquema, un repertorio distinto que oponer al antiguo".

Esta novísima falange argentina depositaria de novedades imprecisas, es todavía una tentativa de nueva generación. Trae a la escena nuevamente el articulista Mellid al celebre Palcos, quien en un artículo del 4 de agosto del 24 en la revista *El Hogar* comentaba críticamente "El ultimo libro de Ortega y Gasset", *El tema de nuestro tiempo*. Esta obra no solo le concedía un leve palpitar a artistas y escritores, incitaba también a una nueva perspectiva sociológica e histórica que inspiró a un sector de las juventudes argentinas a tomar como misión especifica el ser una nueva generación "histórica".Y este desafió era algo más serio. Tomará el liderazgo un miembro de la revista *Sagitario*, Julio. V. González quien desde *La Nación* el 19 de julio del 24, anticipaba "La función histórica de las Generaciones".

Incorporarse o adueñarse del curso de la historia ya eran palabras mayores. Habría quienes desde el sector de Ingenieros o Palcos veían esta audacia como "usurpación delictuosa". En este terreno resbaladizo entre la sociología y la historia, Ingenieros estaría madurando el pasado argentino en cuya ascendencia no tenían cabida estos jóvenes que ni siquiera habrían tocado el umbral de la conciencia histórica como tal. Para este sector positivista las Nuevas Generaciones históricas se arrogaban un rol histórico sin criterio reflexivo, sin sistematizar y sin continuidad de ideas.

Para corroborar esta "usurpación incomprensible" se cita al maestro de todos ellos, Ortega, de su artículo en *La Nación,* "La Etnología y la Historia; en sentido histórico" publicado el 6 de julio del 24 donde afirmaba que el historiador necesitaba elevarse del armazón de su propia vida para revalorar las tendencias radicales de su espíritu, algo que estas nuevas generaciones combatientes, según el ojo cívico de Ingenieros y compañía, eran incapaces de llevar a cabo. Con ironía Mellid comentaba que si las viejas generaciones an-

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

teriores no se aquilatan como generaciones históricas, estas nuevas se encasillarán y se medirán a sí mismas creando nuevas momias nacionales. El que aparece también en este escenario polémico es otro celebre español, Adolfo Posada, terciando desde *La Nación* en el año 24 sobre el supuesto historicismo falso de las generaciones juveniles. Y lo que se dice de una generación a otra, es que les faltan a estas generaciones jóvenes "sucesión de continuidad". Sin maestros ni modelos no hay historicismo posible. Ésta era la opinión de Posada.

El divorcio entre generaciones, provocado por el mensaje orteguiano de cortar con la continuidad, reforzado y legitimado desde *El tema de nuestro tiempo* en su teoría de las generaciones, reaparece un tanto atenuado por Julio V. González desde *La Nación*. Su explicación es que "tal divorcio no quiere decir repudio de todo lo existente, ni la negación de todo lo evolucionado y por tanto adquirido por el ser social; quiere decir la separación, la desvinculación inherente a un cumplido fenómeno de diferenciación". Pero no todos lo entendían así. La novísima sensibilidad histórica puesta en marcha por Ortega desde el 16, la misma que calificaba al siglo XIX no solo de estúpido, sino de atroz, era lo que conducía a la certeza de que se asistía al ocaso de una generación y al advenimiento de otra nueva sin posibles diálogos entre una y otra.

En 1924 el debate rugía en todas las revistas y periódicos de Buenos Aires, pero el proceso se habría fermentando entre los jóvenes desde la nueva sensibilidad en la velada de *Nosotros* en el 16. Lo que haría más vigente en el 24 la disputa generacional era la aparición de *El tema de nuestro tiempo* (1923) impulsando con más vehemencia la rebeldía que ya se estaba forjando desde el primer llamado a movilizarse hacia una nueva sensibilidad, pasando por el novecentismo de D'Ors, y ante todo estimulado y fraccionado por la acción política y el rumbo de la celebre reforma universitaria del 18. Este evento tuvo gran impacto en esta historia de generaciones encontradas y enconada y se vivió como parte de una gran reforma social que tuvo impacto en todo Latinoamérica.

Ante el rupturismo de *El tema de nuestro tiempo,* el lema dorsiano de continuación y no divorcio, sería retomado por Ricardo Rojas forjador de la Primera Profesión de Fe de la Alianza de la Nueva Generación en que se exigía continuar y sistematizar nuevas construcciones con el espíritu dorsiano. Este grupo indicaba las falencias de los que seguían el mensaje rupturista de Ortega preocupados en diferenciarse de las generaciones anteriores para justificar su arrogante posición destructora, que no atinaba a sistematizar ni a construir soluciones. A los jóvenes de las revistas *Inicial*, *Sagitario* y *Martín Fierro* se les acusaría en nombre de una nueva sensibilidad de "demoler" irreverentemente el pasado.

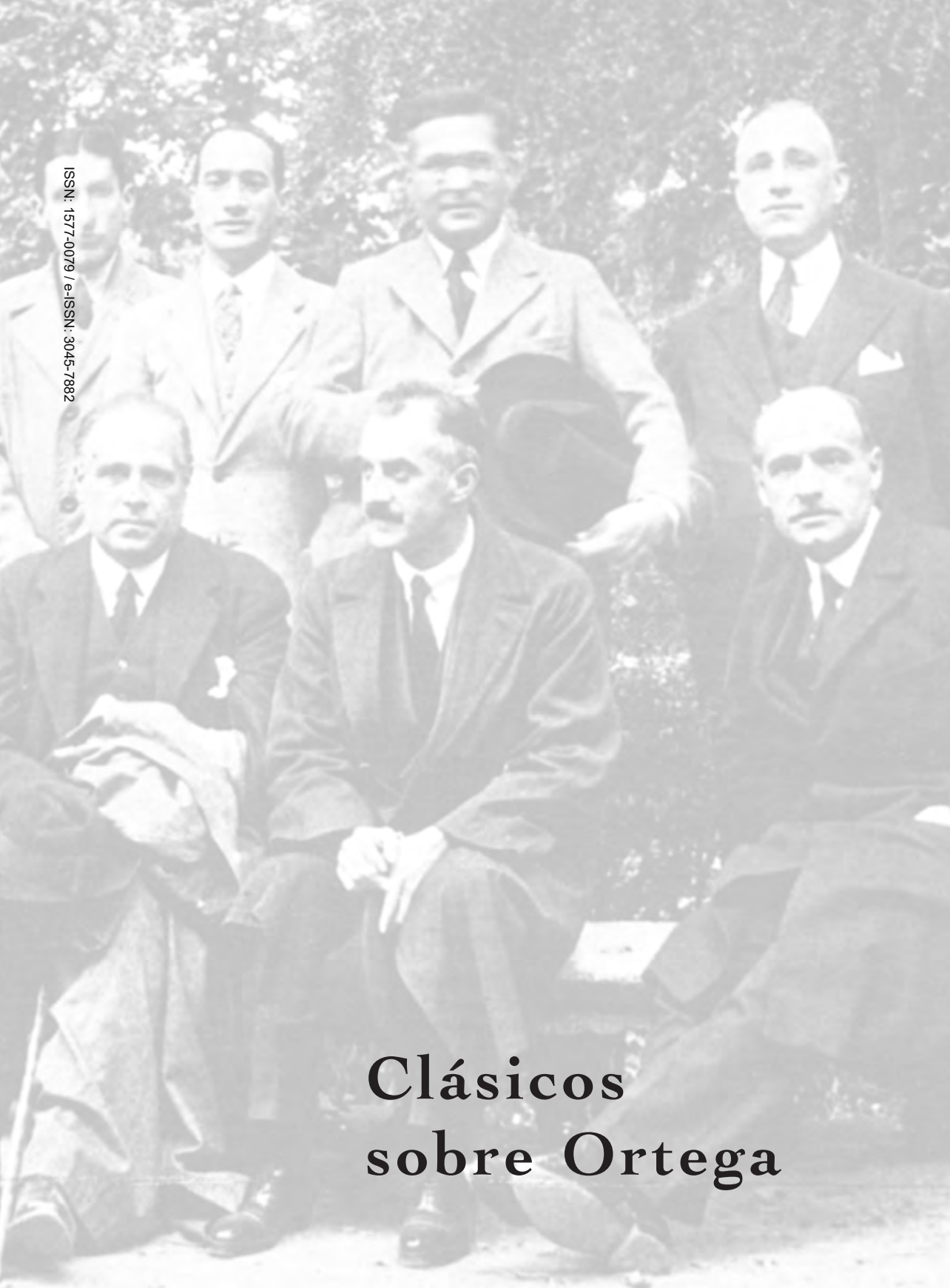
En 1924 las nuevas generaciones parecen tener bien definida su primera gran escisión. Las "históricas" que se sienten posteridad siguen a Ortega y las

que se adhieren al Tratado de Alianza de Rojas se inspiran en Eugenio D'Ors y detrás de él seguiría también José Gabriel y su Colegio Novecentista. Del otro flanco beligerante, surgirá la presuntuosa revista *Inicial* impulsada por Alfredo Bianchi en 1923. Allí se reunían todos los espíritus heterogéneos que estarían en contra de todos los sistemas sociales ideados hasta el presente. Eran considerados estos jóvenes por otros sectores argentinos de lamentables e ignorantes escépticos.

A estas jóvenes generaciones, cada una con su etiqueta específica, desde las viejas generaciones se las catalogaba de ser "generación inflada y giratoria como los gallos de veleta". Y los vientos que soplaron más fuertes para dispersar estos grupos en los años 30 fueron las alianzas de acción política. Cuando se toparon con la gran depresión y con los nubarrones amenazantes de la política internacional, la nueva sensibilidad sucumbió dejando a Ortega solo para recoger en "Goethe desde dentro" los fragmentos dispersos y desilusionados de estas pasadas contiendas. El tono de este texto donde volverá a surgir la teoría de las generaciones presagia un cambio radical, virando la mirada histórica de Ortega en el 32 hacia lo que García Mellid habría propulsado en 1924 desde la revista *Nosotros*, la necesidad de preservar una nueva generación argentina como sucesión de continuidad y razón histórica. ●

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

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



Clásicos sobre Ortega

noviembre-abril

< Cinco minutos de silencio en conmemoración de los 25 años de la muerte de Mallarmé. 11 de septiembre de 1923. *De izquierda a derecha:* José Bergamín, Antonio Marichalar, Alfonso Reyes y Mauricio Bacarisse. *Sentados:* Eugenio D'Ors, José Moreno Villa y José Ortega y Gasset. (Foto: José María Chacón)

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

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

El Ortega de Alfonso Reyes: los nombres del héroe

Introducción de **José Lasaga Medina**
ORCID: 0000-0001-8825-9874

Navicare necesse est, vivere non est necesse!
Pompeyo

Nacido en Monterrey (México) en 1889 Alfonso Reyes vivió en España entre 1914 y 1924. Llegó en una situación muy apurada después de haber perdido el puesto diplomático que tenía en la legación mexicana de París. Según cuenta Antonio Lago Carballo en el reciente artículo publicado por *Revista de Occidente* "Ortega y Alfonso Reyes"[1], pronto entró en contacto con el círculo de la editorial *La Lectura* próximo a Juan Ramón Jiménez y frecuentó el Ateneo, haciendo amistad con Díez Canedo o Pedro Salinas, y ganándose pronto el respeto de los grandes de las dos generaciones que ya operaban en los cenáculos de la cultura española. Escribió sobre Azorín, Valle-Inclán, Baroja, también sobre Galdós, Rubén Darío, Pérez de Ayala o Ramón Gómez de la Serna. Era cuestión de tiempo que Ortega y Reyes se conocieran. El primero ofreció al segundo ocasión de colaborar en las varias aventuras periodísticas que emprendía y así Reyes escribió en la revista *España*, en *El Imparcial* crítica de cine bajo el pseudónimo de *Fósforo,* luego en *El Sol*, en donde Ortega le encarga uno de los folletones especializados que salían cada semana. Concretamente Reyes se ocupó del dedicado a historia y geografía, que, por salir los jueves, dio nombre a la primera serie de *Simpatías y diferencias*, "Páginas del jueves". Más tarde recordaría: "No vacilé en aceptar porque

[1] "Ortega y Alfonso Reyes. (Una relación intelectual con América al fondo)", *Revista de Occidente*, 264 (2003), pp. 5-16.

Cómo citar este artículo:
Lasaga Medina, J. (2003). El Ortega de Alfonso Reyes: los nombres del héroe. *Revista de Estudios Orteguianos*, (7), 249-261.
https://doi.org/10.63487/reo.716

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

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

me dije, cuanto acontece en el tiempo es historia, y en el espacio, geografía. Aún no acabo de recoger en libros lo que publiqué entonces"[2]. También colaboró en *Revista de Occidente*.

Reyes leyó mucho a Ortega y, según confesión propia, con admiración y provecho. Los índices onomásticos de los veintiséis volúmenes de sus *Obras completas* lo atestiguan. Sin duda que la época en que se trataron y colaboraron en periódicos y revistas es la que mejor conoció Reyes y a ésta pertenecen los tres artículos que presentamos. Se volvieron a ver en Buenos Aires, cuando Ortega viajó por segunda vez. Reyes era entonces el embajador de México. No hubo un tercer encuentro porque cuando Ortega retorna a la Argentina con idea de establecerse, Reyes ya había regresado a México y Ortega no se decidió a viajar a aquel país, que tan generoso fue con los exiliados republicanos, por influencia, precisamente de don Alfonso[3].

En la cuarta serie de *Simpatías y diferencias*, titulada "Los dos caminos", Reyes recoge unos "Apuntes sobre José Ortega y Gasset". Se trata de tres textos de pareja extensión, titulados respectivamente: "Crisis primera: La salvación del héroe" (1916); "Crisis segunda: nostalgias de Ulises" (1917) y "Crisis tercera: Melancolías de Fausto" (1922). El primero cuenta la trayectoria editorial reciente de Ortega aludiendo a los tres escritos más importantes que a esa fecha había publicado: *Meditaciones del Quijote* y *Vieja y nueva política* en 1914 y el primer tomo de *El Espectador* (1916). El segundo es motivado por la aparición del segundo *Espectador* (1917) pero sobre todo es un comentario, lleno de juicio y generosidad, sobre el viaje que acababa de hacer Ortega a la Argentina y que el filósofo glosaba en la entradilla a la citada entrega[4]. La glosa rezumaba entusiasmo, quizá deslumbrado por lo que había vivido en aquel pueblo joven que apenas se estrenaba en la historia. Verá el lector que Reyes le advierte de que hay otra América más vieja y doliente y que las sirenas cuyo canto ha oído en su visita a la Argentina, bien pudieran ser "verdaderas" y entonces su canto engañoso. El tercero no parece provocado por ninguna publicación pero Reyes detecta el cambio de tono que se produce en la obra de Ortega a prin-

[2] Prólogo al volumen V de sus *Obras completas*. México: Letras mexicanas-F.C.E., 1956.

[3] En el citado artículo de Antonio Lago, éste recuerda que Alfonso Reyes ofreció su casa a Ortega cuando supo de las dificultades que pasaba el filósofo y su familia a raíz del estallido de la Guerra Civil. Ortega le contestó: "Agradecí muy vivamente su cariñosa carta, que me trae su vieja amistad. Siempre en lo recóndito contaba con ella" (ob. cit., p. 15).

[4] En las "Palabras a los suscriptores" leemos: "*El Espectador* es y tal vez será mejor entendido –mejor sentido– en la Argentina que en España. Podrá herir nuestra nacional presunción; pero es el caso que este pueblo, hijo de España, parece hoy más perspicaz, más curioso, más capaz de emoción que el metropolitano" (II, 130). Uno de los motivos de admiración de Reyes hacia Ortega fue, precisamente, que el filósofo se tomó en serio su "descubrimiento" de América. El escritor mexicano citó mucho las siguientes palabras de Ortega: "América representa el mayor deber y el mayor honor de España".

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

cipios de los años veinte: el descubrimiento de la vida. El certero olfato del mejicano le lleva a ver en el gesto alegre del madrileño la expresión de "cierta trágica inquietud" de un Fausto joven pero ya melancólico.

Cada uno de los tres artículos contiene una lección de compresión e inteligencia lectora. La obra de Ortega estaba por hacer. Los libros sobre los que escribe Reyes en su primer ensayo apenas si alcanzan las trescientas páginas en formato pequeño (242 páginas en la edición de *O.C.*). Sin embargo acierta a ver las líneas de su pensamiento y biografía –vida y filosofía, inseparables–. Comprender a Ortega como un hombre dividido entre dos vocaciones, la de escritor y la de político, la de hombre de las Musas y la del profesor comprometido con la acción reformadora de su país y "leer" el salto de las páginas patrióticas de *Vieja y nueva política*, la conferencia que diera Ortega en el teatro de la Comedia para lanzar el proyecto de la "Liga de Educación Política Española", a las "escépticas" del comienzo de "Verdad y perspectiva"[5], estado inicial de una trayectoria que se repetirá necesariamente, como un destino, dice mucho de la perspicacia lectora y humana de Alfonso Reyes. Ve también lo que se le resistirá a Ortega en el mundo de la política: la imposibilidad de elevarla al plano de los ideales, sobre todo, de los morales. Reyes saluda la primera entrega de *El Espectador* como una liberación del héroe, como una "salvación" (en el sentido acuñado por Ortega)[6]: "vuelve al encierro con las Musas". Termina esta primera "crisis" con la formulación de un deseo: que no se cumpla en él "la triste fábula española" del pensador que termina arruinado intelectualmente, haciendo mera política. Sabemos que también en esto acertó Reyes, pero no está de más recordar que la política regaló a Ortega las horas más amargas.

A pesar de que le concedemos a Reyes el acierto en lo esencial, no podemos hacerlo sin discutir ciertos matices, sobre todo en lo que considero el núcleo de su visión general: la del hombre escindido por dos vocaciones en lucha. Lo que combate en Ortega no es el profesor de filosofía, metido en política, con el hombre de letras. La brillantez del estilo, la escritura apresurada del periódico, la capacidad para y la intención de seducir con las palabras, en fin, la elección del ensayo como forma en vez de la del tratado o la del "libro de texto"

---

[5] En *El Espectador* I, (II, 15-21). Es sin duda la primera "resaca" que sufre Ortega frente a la acción política y el comienzo de las varias mudanzas que viviría desde la filosofía a la política y viceversa. Como comentaremos luego, la lucha entre vocaciones no se da exactamente entre las que señala Reyes al comienzo de "Primera crisis". La última cita de este artículo, que comienza: "Yo he buscado en torno..." la toma de "Verdad y perspectiva" (II, 16).

[6] Al comienzo de *Meditaciones del Quijote*, en "Lector...", Ortega define las "salvaciones" que se proponía escribir de la siguiente manera: "Dado un hecho –un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor–, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado" (I, 311). Reyes sugiere, no sin elegancia, que la plenitud vital de Ortega está en las tareas del espectador.

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

producen la impresión –y más en la época en que escribe Reyes– de que estamos ante lo que entonces se llamaba "un escritor de raza". Y, sin duda, Ortega lo era. Pero ello no autoriza a perder de vista las muy profundas razones que le llevaron a la ocupación de filósofo. Lo fue Ortega saturadamente y sin resquicios. No se trata ahora de establecer si fue original o epigonal en filosofía, sino si hay algo, biográficamente hablando, que permita fijar mejor la trayectoria de Ortega, desde las citadas *Meditaciones* hasta *La idea del principio en Leibniz*, algo más consistente, más permanente, más insobornable que su dedicación a pensar lo que es y revelar su verdad[7]. Ortega creyó que sólo la filosofía podía salvar a España. Esa idea era a la vez política en un sentido peculiar y filosófica, de una filosofía que aún estaba por formular y que se llamaría "razón histórica". Reyes se equivoca al interpretar que el párrafo de la "Meditación preliminar" (I, 352), en que se mezcla el patriotismo con la teoría del concepto, es una explicación foránea a la línea del argumento, para justificar la unidad sobrevenida al libro. *Meditaciones* no sería sino una colección de artículos unificados por un propósito político. En la sospecha de que el libro era colección, acierta. Pero no en que la intención política dirigía. Hoy sabemos que es este libro una respuesta al Unamuno que había publicado *Del sentimiento trágico de la vida*. No es España sino la suerte que aguarda a la Razón moderna, cuya crisis finisecular es bien conocida por Ortega, lo que está en juego.

En la lucha de vocaciones, el filósofo queda del lado del escritor inspirado, amigo de las Musas, y ambos se enfrentan al político que aparta las mejores horas para la cosa pública, al menos durante alguna temporada de su vida. Reyes estaba muy cerca de Ortega por aquellos años y sabía que las páginas irritadas de *El Espectador* obedecían al hastío que había impulsado a Ortega a desentenderse de la Liga, así como de la revista *España*, que fundó y dirigió hasta febrero de 1916, cuando estaba a punto de salir el primer número del *Espectador*. Pero los ensayos de este libro no son muy distintos de los de *Meditaciones*. En todo caso y si se advierte una mayor libertad en su escritura es porque Ortega se afianzaba en una filosofía muy nueva para entonces, la fenomenología, que le permitía apartarse de concepciones más rígidas, menos mundanas como el neokantismo. La figura del espectador representa la suelta de amarras de un filósofo que sabiendo en ruinas el puerto seguro del idealismo decide salir a alta mar para intentar orientarse hacia otras tierras. Eso lo capta muy bien Reyes: el tema de investigación es el sí mismo, la vida propia, el yo abierto a la totalidad del mundo.

[7] Recomiendo a quien tenga legítimas dudas que lea el "Prólogo a una edición de sus obras" (VI, 342 y ss.).

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

En la segunda "crisis", "Nostalgias de Ulises", contrapone Reyes las penas españolas que encuentra volcadas en el *Espectador* de 1917[8] con las alegrías y esperanzas despertadas por el viaje a América. Como ya hemos comentado, advierte a Ortega: "temería que su entusiasmo por América estuviese también llamado a desvanecerse...". El héroe se llama Ulises porque Ortega hace el descubrimiento de que no hay Itaca a la que volver. Supondrá más adelante que la condición del hombre es estar *in via* y gustará de citar aquellas palabras de Cervantes: "Es más sabroso el camino que la posada".

La tercera entrega, la más breve, comienza con un preciso perfil biográfico: la trayectoria vital de Ortega en unas pocas líneas. Sigue una reflexión motivada, aunque en este caso no hay referencia a obra alguna, por la aparición del tercer *Espectador* (1921). Se alude a un tono más cercano a la vida, después de que el anterior estaba "preñado de amargura" aunque prevé "un estallido de alegría superior". Textos como "El Quijote en la escuela" (1919) o "Introducción a un don Juan" (1921) lo confirman. Ve aquí "una comprensión más vasta y plena de la vida, donde caben ya hasta la frivolidad y los juegos". Repara en que don Juan no es un tema menor para Ortega y entrevé que éste le regala al seductor ciertos rasgos de Fausto. La sed de conocimientos del alemán es sed de goces y aventuras en el español, pero inspirados por un corazón éticamente puro: don Juan busca un ideal.

Reyes va poniendo nombres al perfil de héroe, esto es, de "esforzado" que ve sobrepuesto sobre el rostro material del filósofo. De Ulises a Fausto: del viajero prudente al sabio inquieto, Ortega el héroe, recorrió en tres crisis, tres estadios vitales, la primera mitad de su vida. Es una pena que Reyes no nos contara la otra mitad, que no siguiera poniendo nombres a las metamorfosis del héroe.

[8] No termino de ver dónde encuentra Reyes las quejas de este libro. Es posible que en el tono crispado de "Democracia morbosa" esté la clave. Cuando escribe: "Si debo apreciar de algún modo las protestas con que, en voz baja, algunos reciben su nuevo libro, Ortega y Gasset ha rebasado un tanto los límites de la piedad"; es difícil asegurar de quien es la voz, pero probable que sea la de Azorín porque es el único autor cercano a ambos sobre el que se escribe ampliamente en el *Espectador* II. A él está dedicado "Primores de lo vulgar" (II, 158 y ss.).

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

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

ALFONSO REYES

Apuntes sobre José Ortega y Gasset

Crisis primera: La salvación del héroe

José Ortega y Gasset se destaca entre la juventud española con un ademán de paladín. Aplicando a la crítica literaria el tono patético de la historia, pudiéramos decir que es el héroe.

En él, como en muchos, hay una bifurcación interior, más o menos inconfesa o reconocida, y comparte su actividad entre dos vocaciones: la oficial y la personal, para decirlo de algún modo. ¿La oficial? Él es catedrático de Filosofía en la Universidad Central, y dirige una sección de investigaciones en el Centro de Estudios Históricos. ¿La personal? La personal es la literatura. ¿Tengo que añadir que, sin pretender restar nada a su palmaria capacidad de filósofo, estoy, contra la afición oficial, por la personal? Os diré por qué: si como literato Ortega y Gasset ve las cosas humanas bajo especies cálidas y concretas, y las expresa con un ánimo de belleza, como filósofo quisiera ceñir su conducta intelectual dentro de una sola tendencia, coordinarla con su conducta práctica y construir, a través de la palabra, algo como un nuevo ideal de España, cuya última manifestación tendría que ser la obra de reforma política.

Así, en *Vieja y nueva política* (1914), convoca a los jóvenes a ensayarse para los compromisos de la vida pública, con intenciones de pureza espartana. Se funda la Liga de Educación Política Española, y el entusiasmo cunde.

–Obraremos a la primera oportunidad –se dicen todos.

–A la primera ocasión –define el héroe– nos echamos a la calle, aunque sea en mangas de camisa.

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

Pero, en aquellos que meditan mucho la acción, el gusto platónico de meditar suele imponerse a todo. Las ocasiones desfilaron, en larga teoría, por la calle, y los jóvenes (¿por desgracia?, ¿por fortuna?) siguieron estudiando con los libros abiertos.

El mismo año de 1914, Ortega y Gasset publica sus *Meditaciones del Quijote*, donde se propone un fin esencialmente político:

> Habiendo negado una España –dice–, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra. Esta empresa de honor no nos deja vivir. Por eso, si se penetrara hasta las más íntimas y personales meditaciones nuestras, se nos sorprendería haciendo, con los más humildes rayicos de nuestra alma, experimentos de nueva España.

Sin embargo, este propósito parece como sobrepuesto al libro artificialmente, como adaptado desde afuera para organizar una serie de ensayos sueltos, para convertir en tesis un montón de artículos varios. De donde resulta, por ejemplo, que, a fin de aprovechar una página sobre los "conceptos", el autor se ve obligado a justificarse así:

> Conviene a todo el que ame honrada, profundamente la futura España, suma claridad en este asunto de la misión que atañe al concepto. A primera vista –confiesa–, es cierto, parece tal cuestión demasiado académica para hacer de ella un menester nacional.

En 1915 se funda una revista semanaria, *España*, de que él aparece como director. Al pronto, dijérase que va a ser el órgano de su actividad política. "Es preciso reorganizar la esperanza española", nos dice el artículo de salutación. Pero, poco a poco, el director se va alejando de su revista; hasta que, sin romper con ella, la deja sola: la preocupación literaria, el deseo de escribir en casa sobre los asuntos que le plazca, triunfan en él sobre la preocupación política. Es un jefe de partido algo indiferente; es un excelente literato. La filosofía –ayudada por cierta pendiente del temperamento– lo lleva a las inquietudes de la política; la literatura, más desinteresada si cabe, lo emancipa de todo lo que no sea Dios.

Finalmente aparece *El Espectador*, donde la vocación personal juega una mala pasada a la política: revista "espectacular", como lo indica su nombre, de libres desahogos mentales, de ensayos sobre todas las cosas de este mundo y del otro, sin propósitos prácticos artificiales, sin sistema político alguno.

Desde cierto punto de vista, este libro parece vuelto de espaldas con relación a ciertos propósitos anteriores. Como el joven Descartes después de sus viajes, Ortega y Gasset, al regreso de sus primeras excursiones por la vida pública,

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

vuelve a sus afanes estudiosos y a la investigación de sí mismo. El libro comienza justificando esta necesidad de emanciparse de la política, de la supeditación de lo teórico a lo útil. Más aún: con descubierta arrogancia, arroja el autor la primera piedra:

> Yo he buscado en torno –escribe–, con mirada suplicante de náufrago, los hombres a quienes importase la verdad, la verdad pura, lo que las cosas son en sí mismas, y apenas he hallado alguno... ¡Y he hallado tan pocos, tan pocos, que me ahogo!... No he hallado en derredor mío sino políticos, gentes a quienes no interesa ver el mundo como él es, dispuestas sólo a usar de las cosas como les conviene. Política se hace en las academias y en las escuelas, en el libro de versos y en el libro de historia, en el gesto rígido del hombre moral y en el gesto frívolo del libertino, en el salón de las damas y en la celda del monje. Muy especialmente se hace política en los laboratorios: el químico y el histólogo llevan a sus experimentos un secreto interés electoral...

¿Contradicción? No tal, sino perfeccionamiento, emancipación, salvación, en suma. El hombre puro había hecho de la política un ideal puro, y, al palpar la imposibilidad de dignificarla, se aparta, momentáneamente, del tráfago público; vuelve a su encierro con las Musas, y sube otra vez, desde el comercio con los hombres, al comercio con los libros: con lo mejor que hacen los hombres.

¿Quién duda que, a lo largo de la vida, Ortega y Gasset tendrá que descender muchas otras veces a la política, ante las imperiosas solicitaciones del problema español? En todo caso, este momentáneo despego nos hace comprender que no ha roto la escala, que no ha olvidado el camino, que siempre sabrá apartarse a tiempo –"dejarse", como decía Gracián–, que nunca perderá de vista las categorías de su conducta, que no se repetirá en él la triste fábula española del pensador para quien los estímulos intelectuales no fueron sino un primer impulso abstracto hacia otras contiendas de orden menos espiritual. ¡Cuántos en España –oh Cánovas, oh Castelar– cambiaron la primacía intelectual por las confusiones de la furia política!

1916

Crisis segunda: Nostalgias de Ulises

El segundo tomo de *El Espectador* es otro alto en este proceso –proceso patético de una mente que se depura con sus propias virtudes. El viaje a América determina, en Ortega y Gasset, una honda y fecunda crisis.

Hasta aquí yo me figuraba –pronosticando con la intención– que el combate entre el escritor y el político había de ocurrir según la línea de mayor felicidad,

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

y ahora no puedo disimularme que va tomando por una senda un tanto espinosa. En su reacción contra los males o peligros ambientes, Ortega y Gasset se ha ido amargando, se ha ido despechando de España. Si debo apreciar de algún modo las protestas con que, en voz baja, algunos reciben su nuevo libro, Ortega y Gasset ha rebasado un tanto los límites de la piedad. Ignoro si también los de la justicia: yo apenas comienzo a conocer a España; y no puedo ser juez. Aparte de que, desde 1898, oigo a los nuevos escritores protestar con ira contra los males de España.

Ello es que el viaje de América ha dado rumbo nuevo a esta investigación de sí mismo que embarga la atención de Ortega. Porque este escritor se busca a sí mismo, sin cesar, con una inquietud de adolescente. Hay en él un yo no sé qué de niño heroico, que pone una vida sin malicia al servicio de una idea terrible.

El viaje a América no fue para él un viaje de recreo. Creyó descubrir en aquellas sociedades, que comienzan, con efervescencia, una nueva historia, el antídoto contra las dolencias de las sociedades caducas; creyó descubrir nuevas alegrías posibles, una existencia más amplia y digna, una mejor acogida para la obra del pensador; una posible rectificación total de las viejas equivocaciones; la probabilidad de recomenzar una vida más conforme con nuestra idea. En suma: podemos decir, con una sonrisa, que José Ortega y Gasset descubrió a América. La descubrió, en efecto, para sí mismo. América ha logrado así una envidiable conquista, y ha sellado un pacto de alianza con una de las voluntades más limpias y claras de que se honra la España joven. Agradecemos esa frase de cordial humorismo con que acaba el prólogo:

–En las páginas de *El Espectador* no se pone el sol.

Así sea: no se ponga el sol, ni veamos oscurecerse toda la alegría de tamaña inteligencia, a fuerza de protestar contra los males ambientes. Porque, cuanto es el deleite con que el escritor recuerda su viaje, tanta es la desesperación –ésta es la palabra justa– con que convierte los ojos a su vieja España. A veces pierde la paciencia, y se diría que escribe con dolor. Y no era eso lo que queríamos para él sus amigos. Que se salve en buena hora el poeta, pero nunca a costa de su paz interior.

Es la vieja historia de Ulises: mal podemos ser dichosos de vuelta a Ítaca –así nos espere la fiel Penélope de la patria– si hemos escuchado en otros mares el canto arrebatador de las sirenas. Y el símil tiene muy larga explicación; porque yo me temo –y no lo quisiera– que las sirenas que han seducido a nuestro Ulises sean, por mucho, verdaderas sirenas y, por lo tanto, engañadoras. Es decir: yo temería que su entusiasmo por América estuviese también llamado a desvanecerse, como se ha desvanecido aquel hermoso sueño de reconstrucción de la patria, que inspiraba en otro tiempo las páginas de las *Meditaciones*.

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

Desde luego, su viaje a América se reduce, prácticamente, a la Argentina; y así, su visión de América es más bien gozosa, pero es más bien limitada. La Argentina es la morada de las Gracias americanas. De las Gracias, como las definen los modernos mitólogos: el espíritu de los deseos realizados. La Argentina es la tierra de la felicidad gratuita: una gracia son todas sus virtudes y sus riquezas, y allí la felicidad se reparte gratis. Todo viajero que desembarca en Buenos Aires se siente envuelto en un fuego de hospitalidad y agradecimiento. Lo primero que quisiera decir es: "gracias, muchas gracias"; o "muchas Gracias", con mayúscula, que aquí da lo mismo. Si aquel personaje de Heine cantaba: "Tirilí-tirilí", al oír hablar de un viaje a Italia, yo sé de muchos que, al hablar de un viaje a la Argentina, rompen a gritar: "¡gracias, gracias!".

–Vosotros, mexicanos –me decía Leopoldo Lugones, en París–, sois casi como los europeos: tenéis tradiciones, tenéis cuentas históricas que liquidar; podéis *jouer à l'autochtone* con vuestros indios, y os retardáis concertando vuestras diferencias de razas y de castas. Sois pueblos vueltos de espalda. Nosotros estamos de cara al porvenir: los Estados Unidos, Australia y la Argentina, los pueblos sin historia, somos los de mañana.

Ya sois los de hoy –le respondo yo ahora–. Vuestra innegable fuerza espiritual, argentinos, sólo es comparable con vuestra prosperidad material. No en vano atraéis los anhelos de todos los hombres libres. Con todo, pensando en mi México turbulento, y sin duda alguna embarazado de porvenir, yo me decía, oyendo a Lugones, que tener historia es tener merecimientos... Pero ¿cómo concertar la moral con el éxito de las naciones, donde reinan –a cuatro patas– los dioses brutales de la fuerza?

Pues bien: si a nuestro escritor ha podido seducirle la América que ríe y que juega, ¿podría seducirle igualmente la América que llora y combate? Ha admirado el músculo en reposo, la belleza estatuaria de la línea que se recrea en su quietud robusta. ¿Admiraría igualmente el músculo que se contrae bajo el agobio de un duelo nacional? ¡Ay, el grito de Eneas se trueca en mis labios: también en América hay lágrimas para las desgracias! A medida que se sube hacia el Norte, la América nuestra va dejando ver sus entrañas. Hay la América que disfruta, en pujante y gustoso regocijo vital, los beneficios de su juventud y su riqueza. Y hay la que resiste el empuje de ambiciones y poderes oscuros, manteniendo con estoicismo, y casi en completa soledad, la afirmación de su derecho a la vida.

Pero, por ahora, dejemos al filósofo entregado al halago de un espectáculo risueño. No le pidamos que se entristezca más. Porque, conscientemente o no, este segundo volumen de *El Espectador* está preñado de amargura. Y escribir a fuerza de dolor es el peor método de arte. El *Pelícano*, de Musset, es una gran equivocación simbólica. Aúlla la literatura española largamente, arrancándose los escritores sus propias entrañas...

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

No importa: asistimos a una crisis necesaria y benéfica. Mucho más que el contenido espiritual –tan abundante y jugoso– de este libro, nos importa ahora la conducta del héroe, la ética de este escritor ejemplar. Ahora lo vemos como a Laocoonte, antes de desdoblar los brazos donde se enrosca, en dúplice anillo, la serpiente. Pero crecerá, porque es español. Dará de sí, más o menos pronto, un estallido de alegría superior, como viento matinal que ahuyente los últimos fantasmas de la pesadilla largamente rumiada. No importa: hasta el Creador conoció el cansancio. Con agudo sentimiento de las debilidades cósmicas, el pueblo hebreo inventó el símbolo del Sábado. Esperemos, esperemos aún. No hay que exigir tanto de los otros, ni de sí propio. Un día perdonará y se perdonará, olvidará y se olvidará un poco. Y descubrirá otra vez sus sonrisas, que estaban, todas, esperándolo, plegadas temerosamente las alas.

1917

Crisis tercera: Melancolías de Fausto

Educado en ideales severos, el joven maestro empezó la vida impidiendo que se le pegaran los dejos de la tertulia de redacción, que en sus primeros años de letras pudieron haberlo contaminado.

Más tarde, a la hora en que el hombre escoge las dos o tres direcciones fundamentales de su conducta, la influencia de una ciudad alemana, la vida estudiosa, la disciplina filosófica de Cohen, fueron modelando su alma.

Prendió en ella el ardor de renovar a España, y vuelto a su patria, se hizo director de la juventud, señaló remedios a la política y orientaciones al arte; inquietó las almas nuevas: fue el Inquietador, mucho más que el Espectador, como él gusta de llamarse ahora.

Un viaje a nuestra América deslumbrante, en esa oportuna sazón en que comienza a oírse la voz del Demonio del Mediodía, acabó de ensanchar generosamente las fronteras de esta alma que, abandonando la adustez casi ascética de otra hora (lector: yo también fui un niño sin sonrisas, y te descubro, con profunda emoción, este proceso hacia la alegría), se abrió a una comprensión más vasta y plena de la vida, donde caben ya hasta la frivolidad y los juegos.

Y así, del camino recorrido por este viajero –en tan pocos años– resulta una gran lección de vivir la vida oportuna, dando a nuestros anhelos lo que por derecho vital les corresponde.

Ortega y Gasset –como un Fausto todavía joven, pero ya con cierta trágica inquietud– cierra un instante el libro y alarga las manos hacia la imagen (¡ay, hacia la imagen voluble!) de la vida. Una gran sed, una noble sed, atraviesa su alma. La primavera y la flor, la mujer y la juventud, recobran su trono de ho-

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

nor en la conciencia; y aun la sensualidad de Don Juan resulta abolida y perdonada, porque era sincera y valerosa: porque no se daba por satisfecha con las mezquinas aventuras de todos los días.

Tal aquella nave que no se dejaba seducir por los puertos en que dormía las noches, por lo mismo que andaba en busca de otro puerto definitivo: el que no se encuentra en las costas de la tierra.

1922

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

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

EDITAR A ORTEGA

ORTEGA Y GASSET, José: *La rebelión de las masas*. Edición de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos, 2003. 443 p.

FRANCISCO JOSÉ MARTÍN

Uno de los problemas más serios, más graves y urgentes, con que se encuentra hoy el orteguismo es el que se refiere a la situación efectiva de los textos de Ortega. No es, en verdad, un problema relativo sólo al *corpus* orteguiano, sino, en buena medida, extensible al entero patrimonio filosófico hispánico. La filosofía española, aunque en la última centuria ha dado algunos pasos de gigante, sobre todo con relación a su efectiva inserción en la modernidad filosófica, presenta aún un déficit filológico de notables proporciones. Un déficit que se plasma y concretiza en la escasa atención que, como tendencia general, recibe en España la edición del texto filosófico. No hay, en efecto, ni cuidado ni cura de los textos de nuestro patrimonio filosófico. La acción editorial carece, en general, de los requisitos filológicos mínimos capaces de garantizar un resultado aceptable. Se actúa como si la concreta materialidad del texto no fuera filosóficamente importante, como si en alguna parte hubiera un arquetipo textual del que las distintas ediciones no serían más que su fiel reflejo. Pero la filología, la ciencia o saber del texto, enseña que no hay ningún absoluto textual, sino ediciones que se configuran materialmente como intentos de aproximación a un texto ideal y, por tanto, inexistente como tal. Y si la filosofía es inseparable de sus textos, de la materialidad lingüística en la que se expresa el pensamiento, no se puede concebir hoy un pensamiento que tenga pretensiones de ser efecti-

Cómo citar este artículo:
Martín, F. J. (2003). Editar a Ortega. Reseña de "La rebelión de las masas". *Revista de Estudios Orteguianos*, (7), 263-267.
https://doi.org/10.63487/reo.717

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

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

vamente filosófico y carezca de una adecuada atención (cultivo y cura) al nivel textual en el que se apoya.

Ortega es –para bien y para mal– el filósofo más importante del patrimonio filosófico español. Es nuestro filósofo de referencia. Su acción intelectual ha sido decisiva para el enganche efectivo de la cultura hispánica a la modernidad filosófica europea, y bien puede decirse que su obra, en cierto sentido, actúa de columna vertebral de la filosofía y de la cultura españolas contemporáneas. Ni se puede entender España ni se puede pensar filosóficamente en español al margen de Ortega, es decir, al margen de sus escritos. Porque lo auténticamente relevante de Ortega no es ya, para nosotros, su figura histórica, sino su obra. Su protagonismo histórico queda consignado a los anales de la historia cultural y política de este siglo, y aunque su acción haya podido pesar en la configuración de nuestro presente, su obra, desligada ya de la figura de su autor, sigue, como la de todo autor clásico, hablando al presente y abriendo, en este diálogo con el presente, posibles configuraciones de futuro.

Ortega es, pues, un *corpus* de escritos. Nuestra madurez cultural contemporánea exige –si lo queremos eficaz, actual y actuante– que lo tratemos como tal *corpus*. Ahora bien, siendo vertebrador el *corpus* orteguiano, es decir, actuando como uno de los ejes de la cultura hispánica, corre el riesgo, debido precisamente al déficit filológico anteriormente aludido, de convertirse en invertebrado. Y esta invertebración del corpus, a la postre, acabaría por repercutir negativamente en su carácter culturalmente vertebrador, disminuyendo su potencia y su alcance efectivos. Urge, pues, como tarea propia e irrenunciable del orteguismo, como quehacer inaplazable y perentorio, acometer convenientemente la resolución de los problemas derivados de la invertebración del corpus, que es como decir subsanar el déficit filológico a él relativo.

El *corpus* presenta en sí no pocos problemas: la relación entre lo editado y los inéditos, la relación entre lo editado por Ortega y los escritos póstumos, la génesis de los libros editados por Ortega, la vertebración textual de los mismos a partir de artículos de periódico, los mecanismos textuales de esta vertebración, las variantes, los textos concebidos como *work in progress* y sometidos a revisiones en los que se alteran sus contenidos y estructura, las ediciones posteriores a la Guerra Civil, el criterio editorial de algunas agrupaciones textuales harto discutibles, el desmembramiento y fragmentación de otros textos de este período, la fijación textual de los póstumos, los cursos universitarios, las conferencias, el epistolario, el criterio editorial de las *Obras completas*, el orden textual de las mismas, su fijación textual, etc., etc.

Sin entrar en detalles que no son del caso, lo cierto es que el *corpus* que configuran las *Obras completas* resulta,

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

para las exigencias de nuestro tiempo, patentemente insuficiente. Y no se trata de buscar innecesariamente culpables, pues los responsables de aquella edición llevaron a cabo lo requerido/posible de su particular momento histórico. Han sido –justo es reconocerlo– una buena base de difusión de la obra de Ortega. Sus carencias y limitaciones de hoy, sus insuficiencias, tienen que ver más con nosotros y con nuestro presente, con el necesario acompasamiento del orteguismo al desarrollo actual de la filosofía española. Son, por otro lado, ampliamente conocidas y manifiestas desde antaño. El trabajo llevado a cabo por José Luis Molinuevo en los años 90, con la edición de *Notas de trabajo*. *Epílogo...* y *Meditación de nuestro tiempo*. *Las conferencias de Buenos Aires*, ponía en evidencia los consabidos límites de la configuración textual del *corpus* a la vez que abría un camino concreto para su efectiva resolución. Molinuevo introducía un criterio filológico en la representación material del texto orteguiano, es decir, lo consideraba en su textualidad, en su ser efectiva y primariamente texto. Editar no es, desde luego, interpretar. Es ponerse al servicio del texto, posibilitarle el despliegue de todas sus potencialidades. El trabajo de edición es previo al de interpretación, y la bondad y potencia de ésta dependerá en buena medida de la calidad de la edición. Es impensable hoy día hacer crecer el orteguismo sin atender al trabajo previo de edición del *corpus*, sin entender que éste es condición necesaria de su posible crecimiento.

En la edición actual de los textos de Ortega sigue habiendo de todo, desde quien considera que lo único importante de la labor editorial consiste en la escritura del prólogo o introducción al texto orteguiano hasta quien edita el texto correspondiente de las *Obras completas* sin curarse de modificar siquiera las autorreferencias propias de esta edición o las notas introducidas en ella por el editor. Pero más allá de esta errada acción editorial que repite las insuficiencias del pasado, lo importante, sin embargo, es que la vía filológica se vaya consolidando poco a poco, que el textualismo y la sensibilidad lingüística ganen la batalla editorial. De ello depende el que podamos tener en el futuro un *corpus* operativo y adecuado para nuestro tiempo. Lo contrario será la efectiva disolución del *corpus*, su condena a la esterilidad y a la ineficacia.

En este sentido, la edición que acaba de publicar Domingo Hernández Sánchez de *La rebelión de las masas* responde plenamente al criterio editorial aquí defendido desde la asunción problemática del texto. No es nuevo en estas lides editoriales el joven profesor Hernández Sánchez: suya es también una reciente edición de *El tema de nuestro tiempo* (2002), realizada, como ésta que aquí reseñamos, con buena inteligencia y sobrado esmero. Una labor editorial, pues, importante y consistente, acertada, admirable, que lo colocan a la cabeza de este

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

nuevo quehacer del orteguismo *à venir*. Anteceden estos trabajos editoriales un estudio riguroso de la obra de Ortega (*Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset*, 2000) y la paciente confección de una útil herramienta de trabajo (*Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset*, 2000), así como numerosos ensayos sobre estética y teoría del arte contemporáneos (*La ironía estética y Arte, cuerpo, tecnología*, 2002 y 2003, respectivamente).

La rebelión de las masas es, sin duda, el libro más conocido de Ortega, el libro que le dio un reconocimiento internacional inmediato, que, bien sea por lo acertado de su título, bien por la actualidad y novedad de los problemas que afrontaba, lo catapultó definitivamente a la fama. Hay de él multitud de ediciones de todo tipo y está traducido a las principales lenguas del mundo. Y es quizá la excesiva atención suscitada a su alrededor, el interés despertado dentro y fuera de España por el texto, lo que motiva su carácter de auténtico *work in progress*. Ortega, en efecto, desde la publicación del volumen en 1930 no perderá ocasión (al hilo de las críticas recibidas o de los cambios históricos que se iban produciendo) de introducir modificaciones, añadidos, supresiones, todo ello con el fin de aquilatar mejor la expresión de su propio pensamiento y de adaptar éste a la cambiante y convulsa situación por la que atravesaba el mundo en aquellos años terribles. A ello hay que añadir la particular génesis del texto de 1930, pues, como era habitual en Ortega, el libro se confecciona a partir del ensamblaje de varias series de artículos de prensa. De todo este complejo proceso editorial da cuenta fehacientemente Domingo Hernández Sánchez. Y lo hace no como curiosidad añadida, no como dato de erudición prescindible, sino como algo inherente al mismo texto, algo que le pertenece en su raíz más íntima. *La rebelión de las masas* es también su historia textual, acaso podría decirse que es, *sobre todo*, su historia textual, sobre todo porque es su biografía. La Introducción se reduce a esto, y no es poco. Y hay en ello la humildad del filólogo, pues sabe Hernández Sánchez que el buen editor no debe sobreponerse al texto, no debe caer en la trampa (el orgullo del filósofo) de crear una costra interpretativa, una nueva opacidad, sino que debe limitarse a hacer que el texto resplandezca en todo su ser. Sólo así –límpido de adherencias extrañas– podrá ser sucesivamente interpretado. Toda buena interpretación de un texto cualquiera requiere una previa y adecuada labor de edición. El texto de Ortega se presenta en esta edición convenientemente anotado, que es lo mejor que puede decirse de una buena edición.

De *La rebelión de las masas* había ya una edición anotada por Thomas Mermall relativamente reciente (Madrid, Castalia, 1998). Cabría preguntarse por la conveniencia de llevar a cabo otra edición del mismo texto

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

cuando lo que faltan son buenas ediciones de las obras de Ortega. ¿Por qué volver sobre lo mismo cuando queda tanto por hacer? La edición de Mermall fue muy aplaudida en su momento, tanto por la Introducción como por el aparato de notas que aprontaba. Sin embargo, pronto mostró su debilidad con relación al texto que presentaba: Mermall había dado por bueno el texto fijado por Paulino Garagorri en su edición de 1980 (a su vez, 2ª ed. revisada de su edición del año precedente). Pero este es un lujo que ningún editor puede permitirse, porque sin la plena responsabilidad sobre el texto la labor complementaria de notas, anejos e introducción queda suspendida en el vacío. Domingo Hernández Sánchez, en cambio, ha llevado a cabo un completo cotejo de las distintas ediciones del texto, así como de los artículos de prensa que lo originaron, y de este importante y no prescindible trabajo ha llegado a una fijación textual propia, altamente fiable y satisfactoria. Sólo cabe esperar que este camino continúe. (Y concluye así –¡oh perplejidad!– una reseña que quiere serlo sólo de una edición y no de un texto).

UNIDAD EN LA PLURALIDAD

GRAHAM, John T.: *The Social Thought of Ortega y Gasset. A Systematic Synthesis in Postmodernism and Interdisciplinarity.* Columbia: University of Missouri Press, 201. 529 p.

ORCID: 0000-0003-2841-6078
María Isabel Ferreiro Lavedán

Tras *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset* (1994) y *Theory of History in Ortega y Gasset* (1997), el profesor John T. Graham completa con *The Social Thought of Ortega y Gasset* la trilogía que dedica al filósofo español, con el propósito de hacer un estudio de su obra tomada como un todo multilateral y sistemático.

El autor insiste, así, en la necesidad de intentar buscar la unidad en la diversidad, así como de integrar las tres dimensiones o perspectivas fundamentales desde las que puede ser contemplada la obra de quien, a su juicio, fue capaz de anticipar el pensamiento posmoderno e interdisciplinario: la filosófica, la histórica y la social. Reunión que hace el profesor americano con el propósito de que resulte un "sistema de vida" integrador, que es lo que constituye, a su entender, la obra orteguiana. Advierte, por ello, una y otra vez, la pertenencia de cada escrito, de cada parte, a un todo y, en consecuencia, el deber de leer a Ortega poniendo en relación lo leído con la totalidad de su obra. Es una manera de pensar, la de Ortega, sistemática a la que se debe corresponder con una lectura y un entendimiento que tengan en cuenta, a su vez, las múltiples

Cómo citar este artículo:
Ferreiro Lavedán, M. I. (2003). Unidad en la pluralidad. Reseña de "The Social Thought of Ortega y Gasset. A Systematic Synthesis in Postmodernism and Interdisciplinarity" de John T. Graham. *Revista de Estudios Orteguianos*, (7), 267-271.
https://doi.org/10.63487/reo.718

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

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

y constantes conexiones o entrelazamientos presentes dentro de su obra.

En esta línea de situar en primer orden el carácter integrador del pensamiento orteguiano, destaca cómo el pensador español muestra incansable, desde las más variadas ópticas, la continuidad que preside todas las cosas humanas. En lo humano, subraya, no hay cortes, no hay un principio ni un fin, y por eso el hombre no tiene naturaleza sino historia; lo social, en consecuencia, no podrá ser estudiado más que como algo en constante cambio o evolución.

Con vocación de objetividad, "sin ánimo de condenar ni de premiar sino de comprender", emprende el autor su camino. Y, así, nos hace una segunda advertencia que nos insta a acercarnos a la obra de Ortega no sólo en tanto totalidad, sino a su vez desde una macroperspectiva, pues "no hay nada pequeño en la sociología de Ortega, en su pensamiento social es un ultrageneralista", afirma con no poco acierto. La sociología de Ortega está hecha desde la perspectiva mayor que cabe, que es la filosófica. Es, por tanto, su sociología una filosofía social o sociología que incide sobre la naturaleza, primera causa o razón de ser de lo social. Y es que insistió reiteradamente Ortega en la necesidad prioritaria de aclarar la esencia social, dado que sin entender la raíz difícilmente se va a poder lograr claridad alguna sobre los conceptos sociales más particulares: como derecho, estado, poder público, etc…, sobre los que pesaba a su juicio no poca confusión; y sobre los que sigue pesando, como destaca Graham, a la vista de que las distintas teorías del momento no logran alcanzar unos puntos básicos de encuentro, prácticamente la misma imprecisión.

Reivindica, pues, el autor, el papel de precursor que tiene el pensamiento orteguiano con respecto a nuestros tiempos postmodernos, a la vez que señala cómo gran número de sus ideas resultan todavía lejanas al momento, a la espera de ser descubiertas. En esta línea, defiende la superación en "amplitud y profundidad" de Ortega respecto a Foucault y Derrida, así como a sus muchos imitadores dentro del postmodernismo respecto a sus principios básicos, tales como: diferencia, pluralismo, desrealización-deconstrucción, etc.; a la vez que califica de mucho más atrevida la "razón vital e histórica" de Ortega que la posición de ambos autores a la hora de ofrecer una nueva dimensión de la razón más allá del viejo racionalismo. Por ello, entiende que no conviene prestar excesiva atención a posibles paralelismos parciales entre Ortega y los mencionados autores, en tanto la obra del primero trasciende con mucho las miras del llamado postmodernismo, y lo contrario –relacionarlos– podría contribuir a reducir la amplitud desde la que conviene ser estudiada.

Por razones parecidas, no resulta fácil comprender el peso que concede Graham a William James sobre la obra de Ortega en general, y respecto

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

a la teoría sociológica de los usos en particular; pero tampoco resulta fácil tratar de disminuirlo, dada la profunda convicción desde la que parece sostenerlo, tanto en este volumen que nos ocupa como asimismo en sus anteriores trabajos, quien es un claro estudioso de la obra de ambos. Sin ánimo de menguar la consideración que sin duda merecía a Ortega la obra de James, por cuanto supone el más elaborado intento de justificar intelectualmente el pragmatismo, ya en alguna medida anticipado por los sofistas, ni tampoco la parte de razón indudable que tiene el pragmatismo, en tanto que el hombre tiene necesariamente que ser utilitario, aunque sea en mínimo grado; es, a mi parecer, fundamental entender, a la vez, para lograr una correcta interpretación, que Ortega ve igualmente claro que el hombre no es ni puede ser tan sólo eso: un ser pragmático. La idea, en la vida humana, se da a la vez de lo conveniente. Es lo uno con lo otro, y de ahí el carácter tan eminentemente integrador y atenuador de extremos de la obra de Ortega, que tan acertada como insistentemente destaca Graham. El pragmatismo supone una vuelta excesiva al realismo, y con ello rompe no sólo con el idealismo sino en buena medida con la filosofía, con el saber filosófico, que desde Parménides no ha perseguido más que la verdad y la verdad profunda, sin apoyos previos. Ortega como filósofo no puede hacerlo. Su obra supone, ante todo, una nueva vía hacia ella –hacia la verdad–; por ello, su reacción frente al idealismo no puede calificarse de realista sino más propiamente de "neorrealista", siempre que este término, también confuso, sirva para atenuar la simplicidad del realismo. Su separación respecto del pragamatismo es expresa en distintas ocasiones (IV, 357 y ss.; VIII, 234, 372 y ss.; XII, 392; etc.) y debe tenerse en cuenta. Merece por ello la pena que nos detengamos a leer el siguiente párrafo de "La sociedad europea", pues resume en buena medida su posición: "Nada, pues, se opone en principio para que sea científicamente fértil tratar una cuestión con urgencia pragmática. El toque está en cómo se haga y cuál sea la dosis del urgir. Si vamos a un tema con una intención utilitaria estrecha y demasiado premiosa, si nos pegamos excesivamente a él y no dejamos a las cosas ser, nuestro esfuerzo será vano. Es falso que exista un conocimiento no originado por alguna urgencia, pero también, viceversa, no toda urgencia permite, da holgura al conocimiento. Cuando un problema vital es demasiado inmediato, agudo y terrible sobreviene el atropellamiento mental, nos azoramos y no logramos ver la realidad. Es preciso que entre el conflicto y nosotros quede alguna distancia, circulen el aire y la luz. Sólo así puede intercalarse entre la urgencia y nosotros la específica función de la teoría. Porque es preciso hacer constar que, provocada por la utilidad, la teoría misma no es utilidad. Este es el otro

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

error, el error del pragmatismo. Para el pragmatismo la verdad es lo útil. La noción que aquí sustento es completamente opuesta; precisamente porque la verdad no es utilidad nos resulta útil y la buscamos porque es útil. El martillo es útil no porque él sea utilidad, sino porque tiene esa peculiar materia y esa peculiar forma que hacen de él un martillo. Digamos, pues, que la actitud propia del conocimiento es una determinada ecuación entre la urgencia y el ocio, entre el utilitarismo y la generosidad" (IX, 320). Al fundir realidad y razón, Ortega crea escuela y, con ello, logra trascender las miras de los neopragmatistas, como puedan ser Wright Mills, Parsons o Rorty, como sí advierte bien Graham.

Acierta Graham en destacar el proceso de creación de lo social de Ortega, como una anticipación del paradigma científico de Kuhn; como también en señalar su anticipación respecto del estructuralismo de Levy-Strauss; y su influencia en la idea de Europa como supranación, "tantas veces plagiada inocentemente o no", pues no lo es tanto citada ni reconocida. Así, se lamenta, en este aspecto, de trabajos como los de Crane Brinton, H. V. White o Allan Bloom, en los que se encuentran ideas y frases de Ortega repetidas sin mención alguna a él.

En este tercer volumen que dedica el profesor Graham al filósofo español, hace un repaso a sus textos con mayores implicaciones para la sociología, principalmente: *Misión del bibliotecario*, *El hombre y la gente*, *La deshumanización del arte*, *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee*, *La rebelión de las masas*, *Misión de la Universidad e Ideas y Creencias*. De este modo, puede parecer en ocasiones que *The Social Thought of Ortega y Gasset* consiste, más que en un estudio del pensamiento social de Ortega, en un examen del pensamiento de Ortega desde la perspectiva social, esto es, en el intento de sacar a la luz la cara social de las distintas obras, así como de establecer con ello puentes y nexos dentro de la extremada variedad que caracteriza la obra orteguiana. Y esta unidad interdisciplinar que caracteriza la obra de Ortega, es lo que la sitúa a juicio de Graham "más allá de la filosofía", y lo que le lleva a definirla de "post[meta]filosofía".

La sociología de Ortega, como sistema interdisciplinario, abarca entre otras materias, destaca Graham, "una nueva filología" o "nueva lingüística", con sus nuevas interpretaciones para la semiología que van más allá de la semiótica de Pierce; un nuevo método de conocimiento de lo humano a través de la etimología; una nueva teoría de la cultura con un sentido festival, lúdico o deportivo, que combina tradición con espontaneidad; una nueva pedagogía que reforma la educación, junto a un proyecto de renovación para la universidad –seguido principalmente por Robert M. Hutchins en Chicago, por Manuel García Morente en Madrid, y por Jaime Benítez en

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

Puerto Rico–; y, como ya se ha dicho, una nueva teoría de Europa.

Advierte por ello muy acertadamente el autor la necesidad de leer *La rebelión de las masas* junto a las demás obras sociológicas de Ortega, puesto que se trata de una obra que describe una situación de "crisis por sobreabundancia" que se da a comienzos del siglo XX, por tanto, una situación excepcional de la que no se puede extraer un examen sociológico general; del mismo modo que la descrición del hombre-masa es la descripción de un tipo de hombre que se da en ese momento histórico y no la del hombre que constituye la masa habitualmente. Sin embargo y por ello mismo, se echa de menos que el autor no trate la masa en situación normal, y dedique su atención, casi en exclusiva, al hombre-masa, lo que puede contribuir en alguna medida a llegar casi a ocultar el papel de la masa y con ello a confundir masa con hombre-masa, lo cual es algo que ha venido sucediendo de forma generalizada a la hora de comentar la obra de Ortega y que, por tanto, urge aclarar cuando hay ocasión para ello. Esto sucede, por ejemplo, cuando señala que *Misión de la Universidad* es un proyecto para educar al hombre-masa; cuando es de entender, sin embargo, que la pedagogía de Ortega es un proyecto integral dirigido a toda la sociedad, con el objeto de que esa educación permita hacer surgir tanto una minoría como una masa bien formadas, capaces de cumplir cada una con su misión social; y no una medicina contra una enfermedad ya aflorada, como es la situación que padece una sociedad en la que su masa no atiende a razones.

Con todo, tiene el lector con esta obra una recopilación exhaustiva de la multitud de temas y aspectos sociológicos que aparecen en la obra del filósofo español, que dará lugar, sin duda, a no menos sugerencias e incitaciones; tiene, a su vez, una bibliografía completísima en referencia a cuanto estudio se ha publicado acerca de la sociología de Ortega, como también abundantes e interesantes aspectos de su biografía intelectual, que el profesor John T. Graham ha investigado minuciosamente en distintos archivos, entre ellos, el de la Fundación José Ortega y Gasset en Madrid, que sin duda constituyen un instrumento valioso a la hora de contextualizar y, por tanto, de valorar con rigor y justicia el pensamiento y obra de José Ortega y Gasset.

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

HISTORIA DE UN DESENGAÑO

MÁRQUEZ PADORNO, Margarita: *La Agrupación al Servicio de la República. La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado.* Madrid: Fundación José Ortega y Gasset-Biblioteca Nueva, *Colección El Arquero*, 2003. 269 p.

MERCEDES CABRERA

"La Agrupación al Servicio de la República –recordaba Ortega en un discurso pronunciado en Granada a comienzos de febrero de 1932– se fundó en previsión de que la lucha con la Monarquía fuese más larga y penosa. Fuimos al campo de lucha requeridos por un alto deber histórico, sin intención de formar ningún partido político, sino porque sentíamos la necesidad de combatir en la brecha abierta inexorablemente en los destinos del país. Con esta intención creamos aquel movimiento para lograr el advenimiento de la República…".

Quizás estuvieran aquí las razones que puedan explicar el derrotero seguido por aquella Agrupación a la que Margarita Márquez Padorno, autora de este libro, considera la culminación de la obra política de los intelectuales como grupo en la historia de España. Gracias a este libro, conocemos bastante mejor los orígenes y la historia de este experimento político peculiar, cuyas raíces encuentra la autora en la generación de 1914 y en el proyecto orteguiano de la Liga de Educación Política. Fue cuajando a lo largo de 1930, aquel año en el que los pronunciamientos públicos de los más renombrados intelectuales del momento y de algunos de los antiguos políticos de la Monarquía hicieron tanto por asestar el golpe final a una Monarquía definitivamente deslegitimada por su apoyo a la Dictadura de Primo de Rivera. Margarita Márquez Padorno ha seguido las vicisitudes de quienes dieron vida a la Agrupación, y muy especialmente de quien la encarnó, José Ortega y Gasset, y lo ha hecho recurriendo a la prensa, a las fuentes parlamentarias y al archivo de Ortega. Después de la tesina que a esta Agrupación dedicó en 1976 Andrés Ortega Klein, conocemos ahora con mayor detalle las interioridades de su gestación, la respuesta desbordante que recibió el manifiesto fundacional desde su primera distribución clandestina, la composición social y profesional de quienes acudieron a la llamada, las razones de su conversión en partido político pese al coste en afiliaciones que supuso, el perfil de quienes integraron su minoría parlamentaria y sus más sonadas intervenciones en las Cortes constituyentes, el desencanto progresivo de Ortega y las discrepancias internas en el grupo, y el porqué de la decisión final de disolverla. Con todo ello, disponemos de una pieza más en nuestro conocimiento de la aventura republicana y nos sentimos empujados a plantearnos nuevas preguntas.

La Segunda República, desde que así lo afirmara Azorín, en junio de

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 7. 2003
noviembre-abril

Cómo citar este artículo:
Cabrera, M. (2003). Historia de un desengaño. Reseña de "La Agrupación al Servicio de la República. La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado" de Margarita Márquez. *Revista de Estudios Orteguianos*, (7), 272-275.
https://doi.org/10.63487/reo.719

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

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

1931, ha sido muchas veces llamada la República de los intelectuales. A la larga tarea de preparación, de revisionismo y crítica previos que los intelectuales hicieron en libros, escritos y periódicos atribuía Azorín la llegada de la República. Pero también se la llamó República de los intelectuales por la abundante presencia de hombres de letras y de profesionales cualificados en los escaños de las Cortes constituyentes y en puestos relevantes de la nueva administración, muy especialmente en representaciones diplomáticas. "Demasiados" intelectuales, terció uno de ellos, Unamuno. Mientras Julián Besteiro, en su discurso de toma de posesión como presidente de las Constituyentes, contemplando sentados ante él a tantos abogados, médicos, ingenieros y profesores de todos los grados de la enseñanza pero también, por primera vez, a muchos obreros manuales veía cumplirse, por fin, la síntesis del trabajo manual y del trabajo espiritual que habían encarnado Pablo Iglesias y Francisco Giner de los Ríos. Aquellos dos hombres, decía Besteiro, "en el desierto moral de la España oficial, solos contra viento y marea, en silencio, abrieron los surcos de la tierra española profundamente y depositaron la semilla, cuyos frutos estamos nosotros ahora cosechando".

Eran muchos y relevantes los intelectuales que desembarcaban en la escena pública, pero eran también muy plurales. Todavía había algunos, pocos pero relevantes, de la generación del 98, que se mezclaban con los de la siguiente, la del 14, no sólo literatos y humanistas, sino también científicos y profesionales formados en el extranjero, y con los más jóvenes, los del 27, artistas de la vanguardia "deshumanizada" entre quienes algunos, de pronto, se sintieron llamados a intervenir en la cosa pública como dejaron traslucir en sus respuestas a la encuesta realizada por *La Gaceta Literaria* a finales de los años 20. No sólo eran de generaciones diferentes, sino que unos pertenecían a la elite creadora, otros eran más bien diseminadores de ideas y conocimientos, y no faltaban quienes ocupaban puestos en la administración pública. Compartían todos, quizás, la crítica a la "vieja política", a la mediocridad de la España oficial, y aspiraban a un mundo nuevo, convencidos quizás de poder escribir en él como en una página en blanco. Pero no comulgaban con las mismas propuestas concretas ni su grado de implicación o compromiso político era el mismo, ni lo ejercieron de la misma manera. Probablemente, como apunta Margarita Márquez Padorno, muchos se sintieron identificados con la apelación que en enero de 1931, en su manifiesto, hicieron Ortega, Pérez de Ayala y Marañón. Pero de algunas de las adhesiones que la autora transcribe y comenta se desprende esa pluralidad, y también el escepticismo de algunos de los más jóvenes –como Pedro Salinas–, o el abierto rechazo de otros, como Eugenio D'Ors, a quien un grupo de intelectuales monárqui-

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

cos –que también los había– intentó convencer para que firmase un "contramanifiesto" confeccionado como respuesta al de Ortega, Pérez de Ayala y Marañón. Que la intelectualidad era mayoritariamente de izquierdas era algo que preocupaba, incluso obsesionaba, a las derechas, muy especialmente a los católicos más militantes. Pero esa calificación envolvente ocultaba una realidad más compleja.

De enorme éxito califica Margarita Márquez Padorno la respuesta inicial, fruto poco menos que del boca a boca puesto que así circuló inicialmente el manifiesto fundacional. Lo atribuye la autora, por un lado al tono, a la sobriedad y mesura, a la moderación, así como al llamamiento a "nacionalizar" el Estado español, una tarea en la que la Monarquía habría fracasado y en la que ahora cabían todos. Por otro lado, la propia censura acentuó la expectación despertada. Pero ¿por qué de las iniciativas surgidas hasta entonces de los medios intelectuales fue ésta la que tuvo mayor relevancia política y social en todo este período?, insiste la autora. Sin duda, además de por lo dicho, por lo que no explicita pero está implícito a lo largo de todo el libro: por la relevancia de Ortega, que se había convertido en cabeza indiscutible de la generación del 14 y en uno de los intelectuales más constantes en su comentario de la realidad política, propugnador de misiones y proyectos colectivos, a diferencia de lo que había ocurrido con los de la generación anterior y con muchos otros que mantenían celosamente su individualidad. Que estuviera Ortega al frente de la iniciativa resultó decisivo para el éxito inicial, pero también para explicar la historia que siguió y la voluntad final de disolver la Agrupación que fue, según se nos cuenta, una decisión del filósofo aunque contara con el beneplácito de los demás fundadores.

Y vuelvo a la cita con la que comenzaba este comentario. La Agrupación nació con la convicción de que la lucha contra la Monarquía iba a ser más larga y penosa, y en esa lucha era donde cobraba todo su sentido. Pero la Monarquía, como escribió Josep Pla, se desplomó de golpe y lo hizo mucho antes de lo previsto, no ya por los defensores de la Monarquía, sino también por quienes querían traer la República. Era coherente, pues, aquella primera decisión, desechada en seguida sin embargo, de disolver la Agrupación puesto que su objetivo esencial se había cumplido. Se habría disuelto con éxito, pues había contribuido a crear el clima de opinión que propició el cambio político. ¿En qué medida? No es fácil responder a eso, aunque es evidente, pese a la opinión de Azorín, que fueron muchos los factores que explican la llegada de la República.

No se disolvió la Agrupación, sino que se convirtió en partido, un paso no previsto y para el que hacía falta algo más, bastante más que el prestigio intelectual de sus dirigentes o la

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

capacidad y brillantez de sus discursos. Máxime cuando aquella experiencia republicana hubo de hacer frente, a la vez, a la primera movilización democrática sin contar con un sistema de partidos asentado ni un liderazgo experimentado, y a la urgencia de legitimar un orden político que pretendió iniciar, desde cero, una nueva etapa en la historia de España. El difícil y delicado encaje político que toda transición supone vino a complicarse por una depresión económica y un contexto europeo exasperado por la "guerra de ideas" desatada tras la Gran Guerra.

No es posible explicarse lo que ocurrió con la Agrupación al Servicio de la República sin tener en cuenta todo eso. El nuevo escenario desplazó a los intelectuales de los palcos desde los que habitualmente se asomaban a la política. Ortega fue consciente de ello. No fue ya que la República derivara en una dirección que no compartía, sino que Ortega tropezó con dificultades en Crisol, que no fue precisamente un órgano de prensa de la Agrupación ni tampoco un periódico que compartiera sus puntos de vista. Fueron varias las ocasiones en que discrepó de sus tomas de postura. Ni sus intervenciones parlamentarias, por aplaudidas que fueran, podían competir con lo que en las Cortes se dilucidaba: el recuento de votos entre los partidos con mayor número de diputados. Ni sus apelaciones a la formación de un gran partido nacional podían tener eco en unos momentos en que todos los líderes y partidos políticos pugnaban por hacerse hueco en la nueva política de masas, desmarcándose unos de otros y convirtiendo en incompatibles las diferencias. Poco podía hacer el puñado de diputados de la Agrupación, necesariamente arrastrados por un proceso que no controlaban en absoluto. La decisión de convertirla en partido político hizo perder centenares de afiliados –y de ello da noticias no totales, por imposibles, pero sí suficientes Margarita Márquez Padorno–, pero no se tardó mucho en adivinar que no había futuro para una iniciativa que, probablemente, formaba parte de una manera de hacer política que había pasado a la historia.

Tiene toda la razón la autora al comentar que bajo la aparente serenidad que traslucía el manifiesto del 29 de octubre de 1932 que disolvía la Agrupación se ocultaba un profundo desengaño. Era, quizás, un desengaño ante el camino que tomaba la República, pero era sobre todo un desengaño respecto a su propio protagonismo.

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

ORTEGA DESDE MÉXICO

ARRIOLA, Juan Federico: *La libertad, la autoridad y el poder en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, 2003. 120 p.

JOSÉ LUIS CABALLERO OCHOA

I. Una primera impresión

Dice Arriola en un fragmento de la poesía con que introduce su texto: "Sin solemnidad ni concierto, el conocimiento aparece poco a poco, entonces logro entender el esfuerzo grandioso de otros, que abrieron caminos para que intentáramos atravesar océanos turbulentos".

La primera reflexión –también o más bien, sensación– al encontrarme con el libro y empezar a leer, ha sido la de visitar el "esfuerzo grandioso de los otros que abrieron caminos". En la pluma de Juan Federico no sólo aparece Ortega; no es un trabajo que se sitúe en una perspectiva unipersonal, en un soliloquio de Arriola ante la figura del filósofo, ni un encuentro que convoca sólo a dos, al autor y al pensador madrileño. Se nos ha convocado a todos, a los lectores, a quienes se va guiando en ese descubrimiento *orteguiano* de la libertad, de la historia, de la vida, pero también presenta a Ortega acompañado, junto con los otros y en relación con los otros de su tiempo. Ante la mirada del lector se abre un panorama espléndido en torno a la reflexión filosófica, y en general, a la cultura contemporánea. De inmediato aparecen Borges, Paz, Julián Marías, Mario Benedetti, el pesimista y fascinante pensador rumano Ciorán. Así, Arriola se presenta como un humanista acucioso revestido de filósofo y jurista, que lo mismo ha explorado la barbarie de la dictadura, la pena de muerte y ahora, el pensamiento de José Ortega y Gasset, y que vincula su reflexión a temas torales como la autoridad, la búsqueda de la democracia y del Estado de derecho, la vigencia plena de los derechos humanos. En estos y en otros puntos, su reflexión sobrepasa el ámbito iusfilosófico para situarse en un tono mayor de humanismo, francamente poco visto en la tecnócrata y neoliberal generación de quienes estamos entre los treinta y cuarenta años, la "generación X" dirían algunos.

II. Tres elementos para una reflexión

1. La igualdad en el reconocimiento de diferencias. Una aproximación al hombre y sus circunstancias

Salta a la vista la clara visión antropológica en el discurso de José Ortega y Gasset, situada en la dinámica humana, la vida como un *faciendum* y no un *factum* (p. 7), y que recupera atingentemente Juan Federico al señalar que "la vida humana es

Cómo citar este artículo:
Caballero Ochoa, J. L. (2003). Ortega desde México. Reseña de "La libertad, la autoridad y el poder en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset" de Juan Federico Arriola. *Revista de Estudios Orteguianos*, (7), 276-279.
https://doi.org/10.63487/reo.720

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

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

en sí un gerundio, se va haciendo, no es un participio pasado y tampoco algo dado. Ortega y Gasset la concibe como un quehacer" (p. 15).

Es en esta dinámica radical en donde el ser humano encuentra el sentido de su existencia, en el hacerse persona, en el crear, en el construirse, pero desde el contexto que lo limita y lo incorpora a una realidad concreta: las circunstancias. A partir de ellas y en ellas, el ser humano se forja, por tanto, la circunstancia es fuente de realización y destrucción –en la reflexión de Ortega, de vida y muerte, de salvación o perdición, "si no la salvo a ella, no me salvo yo" (p. 6) dirá el filósofo–. En este sentido, la realidad concreta que envuelve a la dinámica humana adquiere casi una dimensión soteriológica, es decir, salvífica, quien asume sus circunstancias y se construye en ellas, se salva.

Cita el autor del libro, tomado del *Prólogo para alemanes*: "Me encontré, pues, desde luego, con esta doble averiguación fundamental: que la vida personal es la realidad radical y que la vida es circunstancia. Cada cual existe náufrago en su circunstancia. En ella tiene, quiera o no, que bracear para sostenerse a flote" (p. 7).

¿Cómo se expresan estas circunstancias en el ser humano de nuestro tiempo? Me parece que la respuesta está en el reconocimiento de las diversidades que conforman la pluralidad humana y que nos igualan a todos, la expresión de diferencias como el ámbito propio de la igualdad, y que requieren del reconocimiento y la tutela del propio Estado para el cabal goce de los derechos, para decirlo con palabras de Ferrajoli: "Igualdad es término normativo: quiere decir que los «diferentes» deben ser respetados y tratados como iguales"[1].

Las circunstancias se expresan hoy en día en las diversidades, en –sigo a Ferrajoli– "los rasgos específicos que diferencian y al mismo tiempo individualizan a las personas"[2]. Especificidades que se han ido reconociendo paulatinamente, circunstancias de hoy vislumbradas ya por Ortega y Gasset como realidades en las que el hombre se construye, y en las que vive su dimensión social, política, jurídica. Se expresan en el género, la raza, la lengua, la edad, la nacionalidad, la condición social o económica, las opiniones políticas, la orientación sexual, las discapacidades, las convicciones fundamentales o religiosas, etcétera. Paulatinamente se han ido recogiendo en los textos fundamentales de los Estados y en los principales instrumentos internacionales de más reciente factura, a través de las cláusulas de prohibición de discriminar o, como suele designárseles, cláusulas de igualdad formal, y que México adoptó en el tercer párrafo del artículo primero de la Constitución a partir de 2001, lo que indica que finalmente en nuestro país vamos transitando de

[1] Luigi FERRAJOLI, *Derechos y garantías. La ley del más débil,* 2ª. edición. Madrid: Trotta, 2001, p. 82.

[2] *Ibidem*.

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

una sociedad concebida desde una especie de homologación jurídica que no admitía disensos, a una sociedad plural, llevando por fin a la arena pública los temas que antaño se soslayaban por miedo, por tabú, por ser epistemológicamente inexistentes.

2. De la Democracia o "¿Qué hace un filósofo en medio de un torbellino de pasiones políticas que rompieron a España en muchos pedazos?" (p. XXII)

Con meridiana claridad Juan Federico Arriola descubre el alma democrática de José Ortega y Gasset, "El filósofo español al ser un ferviente defensor de la libertad humana es en consecuencia un firme creyente de las libertades políticas y por tanto de la democracia" (p. 60) –cita Arriola–. Claridad que, sin embargo, no se advierte del todo en el autor de *La rebelión de las masas*. Es cierto que, "A Ortega y Gasset –como señala el autor– le acabó decepcionando la República, y nunca se entusiasmó por el Gobierno de Francisco Franco" (p. 61). Es cierto que lo separó de ambos sistemas su profunda vocación humanista por la libertad y la justicia, ante los excesos en que cayeron. Sin embargo, en el caso del régimen de Franco, no encontramos un discurso de férrea oposición, como esperaríamos de un intelectual ante la dictadura.

Advertimos, que el régimen "que –como califica Arriola– asoló a la población y que hizo callar durante largo tiempo a figuras prominentes de las artes, las humanidades y las ciencias en España" (p. 68), hizo lo propio con Ortega. Si bien, éste no se benefició nunca del franquismo y más bien fue denostado por éste, especialmente en el momento de su fallecimiento, es evidente que a su regreso a España del auto exilio –ante una situación personal de severa depresión– mantiene su actitud crítica en un talante sumamente moderado. Esta actitud, al paso de la historia –cuando los actos humanos tienden a magnificarse, y en cierta forma, a descontextualizarse– resulta desconcertante. Se desearía que las figuras, a quienes se considera modélicas, se desprendieran de sus propias circunstancias; se piensa que las atrocidades de los regímenes injustos, develadas claramente ante nuestros ojos, no estuvieron en su tiempo matizadas por claroscuros, ni por diversos intereses políticos y sociales, y es precisamente este fenómeno lo que no hizo posible una denuncia más clara en el momento. Las circunstancias limitan y no permiten a veces actuar como se esperaría de acuerdo con una lectura posterior de los acontecimientos; así fue con Ortega y Gasset; así fue, por ejemplo, con Pío XII ante el genocidio de Hitler, o en el México de 1968 con la actitud de Salvador Novo felicitando a Díaz Ordaz por la represión del dos de octubre.

3. Sobre la autoridad y el Estado

A quienes en México, en la década de los ochenta, iniciábamos nuestra

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

vida ciudadana y ejercíamos por primera vez los derechos políticos en el apogeo del régimen autoritario, nos alcanzó la voz de la sociedad que pedía una democracia sin ambages, desprovista de elementos que atemperaran su fuerza, efectiva, "sin adjetivos", como diría Krauze. Hoy México es otro, con el paso del tiempo advertimos que el ejercicio democrático requiere acompañarse de otras condiciones políticas, como pasar del ámbito meramente electoral, para situarse también como exigencia de rendición de cuentas a la autoridad, en donde se trascienda la frivolidad del discurso fácil –ideológico y demagógico– como al que asistimos actualmente, para dejar paso a la efectividad en la aplicación de políticas públicas certeras.

Cuánta vigencia cobra Ortega y Gasset en este aspecto. Cito: "[Los hombres de la República] necesitaban con perentoriedad otras cosas, además de la República, cosas livianas, espectaculares, superficiales y de una política ridículamente arcaica, como la expulsión de los jesuitas, la descrucifixión de las escuelas y demás cosas que por muchas razones y muchos sentidos –conste, en muchos sentidos– han quedado ya bajo el nivel de lo propiamente político. Es decir, que no son ni siquiera cuestión. Otras, que son más auténticas, y que, quiérase o no, habrá que hacer, como la reforma agraria, tenían que haber sido acometidas" (p. 63).

Es así que Ortega y Gasset entiende la autoridad, no como "causa eficiente del Estado" (p. 99), sino como un servicio eficiente a la sociedad, aunque no haya distinguido en su discurso al bien público temporal en la teleología del Estado, como apunta Juan Federico Arriola. Autoridad, actividad política y Estado no se entienden si no se dirigen al servicio del ser humano, por eso en Ortega el discurso político es uno eminentemente antropológico.

Una última reflexión. Se ha dicho que Ortega y Gasset es un hombre hispanoamericano, que ha trascendido el ámbito de su espacio y tiempo, que ha trascendido –paradójicamente– su propia circunstancia. Arriola señala que Ortega y Gasset ha tenido una visión de largo plazo del porvenir de Europa, en el deseo de la unidad en un gran Estado nacional (p. 40). Este esfuerzo de unidad es lo que finalmente ha dado al Continente europeo un espacio de paz durante los últimos cincuenta años –el más largo de su historia–. Los tres tratados originarios de este camino, especialmente el Tratado de Roma (1957) por el que se crea la Comunidad Económica Europa, con el que –a decir de Arriola– "inicia parcial y propiamente" la unidad europea, así como su fortalecimiento en los ejercicios de Maastricht (1992), Ámsterdam (1997) y Niza (2000), han dado como resultado ya la probabilidad de conformar un federalismo *sui generis*, amparado en la posibilidad de un proyecto constitucional común.

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

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

Noticias de Libros

LÓPEZ QUERO, Salvador: *El discurso argumentativo de José Ortega y Gasset en* Tres Cuadros del Vino. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2002, 117 p.

ORCID: 0000-0002-0347-1284
JOSÉ RAMÓN CARRIAZO

En el último decenio, desde la aparición de la *Introducción a la pragmática* de M. V. Escandell Vidal y de la traducción española de *L'argumentation dans la langue*, de J. C. Ascombre y O. Ducrot, han proliferado, en el campo de la filología española, los estudios basados en el análisis lingüístico de textos de toda índole desde los principios de la pragmática y de la teoría de la argumentación. Los orígenes de este interés se remontan a algunos años antes y su evolución puede rastrearse desde la publicación de los trabajos de J. L. Austin, H. P. Grice y J. Searle, vertidos al español en los años setenta del pasado siglo. Sus raíces se hunden en las tradiciones retórica y semántica, encardinadas en los estudios literarios de estilística y semiótica.

Salvador López Quero reúne buena parte de los presupuestos de las teorías polifónica, propuesta por O. Ducrot, y de la argumentación, desarrollada por J. C. Ascombre y O. Ducrot, para realizar una aplicación práctica de los mismos en el análisis pragmático de "Tres cuadros del vino", artículo incluido en *El Espectador* I (1ª. ed. 1916, II, 50-58). El propio autor define su trabajo en relación con los principios de estos autores: "En este libro encontrará el lector una praxis de los presupuestos teóricos sobre la *teoría de la argumentación* de J. C. Ascombre y O. Ducrot, que puede ser útil para otros textos argumentativos" (p. 13).

En efecto, el estudio se organiza, a modo de comentario de texto, en cuatro capítulos –correspondientes a ca-

Cómo citar este artículo:
Carriazo Ruiz, J. R. (2003). Noticias de libros. Reseña de "El discurso argumenta-tivo de José Ortega y Gasset en "Tres Cuadros del Vino"" de Salvador López Quero. *Revista de Estudios Orteguianos*, (7), 281-282.
https://doi.org/10.63487/reo.721

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

da una de las cuatro partes en las que se divide el ensayo orteguiano–, precedidos por un "acercamiento inicial al texto" que funciona como análisis de la estructura informativa del mismo mediante la aplicación del principio de cooperación de H. P. Grice. A partir del capítulo primero, "Vino divino", S. López Quero realiza una descripción del discurso de Ortega en veinte esquemas argumentativos, donde se enumeran conclusiones y argumentos, se describen sus relaciones lógicas, y se consignan, con sus valores pragmáticos, los diversos operadores y conectores lingüísticos utilizados por el escritor para ponerlas de manifiesto; todo ello acompañado de abundante bibliografía y una terminología muy específica.

Se añade, tras este análisis pragmático, un breve capítulo dedicado a la malla de relaciones léxicas observable en el ensayo. En contraste con las secciones anteriores, este capítulo carece de bibliografía y muestra cierta independencia del hilo discursivo seguido en el resto del trabajo.

Las conclusiones incluyen una reflexión sobre las características lingüísticas de la argumentación discursiva y una enumeración completa de los conectores y operadores empleados por Ortega en su ensayo, de indudable valor para todos aquellos filólogos interesados en el análisis del discurso en general, así como para los investigadores dedicados al estudio del estilo del filósofo madrileño y de la historia del ensayo español en la Edad de Plata.

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

LÓPEZ MEDEL, Jesús: *Ortega y Gasset en el pensamiento jurídico.* 3ª ed. Madrid: Dykinson, 2003. 287 p.

ORCID: 0000-0001-5850-2765
SALVADOR RUS RUFINO

Desde que en 1963 López Medel publicó su primera versión de este libro, que tuvo una reimpresión en 1986, hasta la fecha, como pone de relieve el mismo autor, los estudios sobre la vida, las obras y el pensamiento de José Ortega y Gasset han sido constantes y su número es casi inabarcable. La tarea que la Fundación Ortega y Gasset y, dentro ella, el Centro de Estudios Orteguianos están realizando es digna de admiración, respeto y apoyo.

López Medel no ha tenido una, ni dos, sino por lo menos tres navegaciones con Ortega y Gasset como compañero de viaje. Un compañero que a la altura de los primeros años de la década de los sesenta, cuando el autor compone por primera vez el material de lo que será este libro, era una especie de polizón incómodo y peligroso para la oficialidad filosófica del régimen que imperaba. Polizón que había muerto unos años antes provocando una inmensa conmoción entre los intelectuales, jóvenes, artistas, toreros y muchos españoles y extranje-

Cómo citar este artículo:
Rus Rufino, S. (2003). Noticias de libros. Reseña de "Ortega y Gasset en el pensamiento jurídico" de Jesús López Medel. *Revista de Estudios Orteguianos*, (7), 282-284.
https://doi.org/10.63487/reo.722

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

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

ros que lo admiraron, siguieron y quisieron. Pero para unas oposiciones a cátedras dominadas por un rígido y acartonado escolasticismo pseudotomista, Ortega y Gasset no era el mejor aval, ni la mejor carta de presentación para superar el trance de alcanzar una cátedra. Curiosamente era más conocido y leído en Alemania en los institutos y en la universidad que en España, triste destino de los grandes pensadores españoles: no son profetas en su tierra.

En la segunda navegación casi un cuarto de siglo más tarde, la figura de Ortega y Gasset, su obra, sus ideas habían fecundando la tarea de no pocos intelectuales y políticos. Se ve que aquellas tesis sobre Europa, que no sé si consciente o inconscientemente habían seguido los padres de la actual Unión Europea –Monnet, Gasperi, Schuman, Adenauer…– se aceptaron y ayudaron a construir una realidad política y jurídica de la que podemos sentirnos orgullosos. Al igual que esas ideas, las relativas al ser de España, a la realidad de lo español, estuvieron flotando y aparecieron explicitadas en el texto constitucional y en sus desarrollos posteriores. No era ya, a la altura de 1986, Ortega y Gasset un polizón molesto que había que mantener oculto: era ya un pensador fundamental para la historia intelectual, política y social de España, un buen compañero de viaje. Un autor discutido, discutible y en modo alguno aceptado unánimemente, pero tampoco lo fue en vida y eso no nos puede extrañar. Además, en el campo concreto del Derecho que es lo que le preocupa al autor, y también le preocupó al propio Ortega y Gasset, ya existían los estudios de Hierro Sánchez Pescador, Robles Morchón y Sánchez Cámara, y otros que menudeaban en revistas especializadas.

En el siglo XXI cuando se produce esta navegación Ortega y Gasset es no ya un polizón, ni un marinero de primera, es todo un almirante con mando en plazo. El interés que suscita su obra, la atracción de su personalidad y también la capacidad para encontrar respuestas humanas a los problemas actuales en sus obras, en sus escritos, es evidente. Con el tiempo, cuando salga la edición completísima de sus obras con aparato crítico, veremos un filósofo, un político, un intelectual, un hombre, que evolucionó en su pensamiento a tientas, con seguridades e inseguridades, con acierto y errores, pero siempre intentando comprender al hombre, protagonista de la historia, en sus circunstancias, fueran cuales fueran éstas. Un pensador en el que todo lo que escribe, publica, dice está dentro de unos principios básicos, por eso todo Ortega resuena continuamente en su obra. Ortega y Gasset palpita en cada reglón de sus libros, en cada carta, en cada conferencia, en cada artículo de periódico, en cada intervención parlamentaria.

Ante este cúmulo de trabajos y estudios sobre Ortega y Gasset falta

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

mucho, dice el autor, para comprender su pensamiento jurídico. Es cierto que el número de juristas que se dedican a Ortega y Gasset es escaso, por no decir casi ninguno. Pero habría que buscar las raíces de su pensamiento –una cuarta navegación– por un lado, en su pensamiento social y político, en su actividad como parlamentario y, sobre todo, en lo que entendieron y desarrollaron sus discípulos más directos: Legaz, Recaséns y Lissarrague, por sólo citar a tres de los más destacados, que aprendieron directamente de sus labios a filosofar, a pensar sobre las realidades humanas, entre las que está el Derecho como una forma, entre otras, de organización social y de articular la vida en común de los hombres.

La ausencia de un tratado –mamotreto lo llamaría Ortega y Gasset– monográfico o amplio sobre el Derecho escrito por el filósofo, se debe quizá a que él dejó, como decía Platón en *Las Leyes*, esa tarea en manos de sus discípulos que él mismo había ayudado a salir adelante. Sin embargo, rastrear las ideas de un maestro en los escritos de un discípulo es muy complicado y exige conocer perfectamente la obra de uno y otro. Esta hipótesis quizás explique parcialmente la razón de por qué Ortega y Gasset no dedicó el tiempo que sería necesario a una realidad tan importante como el Derecho, pero dicho sea de paso, los filósofos de su tiempo, no los filósofos del Derecho, o los sociólogos, no incluyeron en sus trabajos muchas páginas sobre el Derecho.

La tercera navegación de López Medel con Ortega y Gasset arriba a buen puerto, enriquece el texto, modifica algunas cosas, pero el cuerpo del texto elaborado cuando el almirante era polizón sigue en pie. La relación intelectual con un pensador de la talla de Ortega y Gasset comenzada casualmente hace más de sesenta años no ha hecho sino incrementarse: López Medel se siente atraído irresistiblemente por una de las mentes más lúcidas de la Historia de España, y por uno de los pensadores más importante del mundo contemporáneo. Por eso navega, una y otra vez, con tan grata y rica compañía.

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

Tesis Doctorales

ORCID: 0000-0002-2595-464X

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 de la Universidad San Pablo-CEU, dirigida por el doctor José Rodríguez Vilamor.

La producción literaria de José Ortega y Gasset es, casi toda, producción periodística. Sin embargo, hasta ahora no se ha elaborado ninguna investigación que, partiendo de la teoría normativa de los géneros periodísticos, se introduzca en la maraña de textos orteguianos, con el fin de esclarecer la forma periodística que dichos escritos tuvieron originariamente. Por lo tanto, la presente tesis doctoral trata de llenar este vacío, y lo hace distinguiendo, analizando y describiendo cada uno de los géneros periodísticos cultivados por el autor, y que básicamente son seis: el artículo político, el editorial, el artículo filosófico, la crítica literaria, la crónica de viajes y la necrológica.

Cada uno de estos géneros ha sido estudiado en capítulos independientes, por lo que la metodología empleada en la investigación consta de dos partes: en primer lugar, se establecen las características estilísticas de cada género, y, en segundo lugar, a la luz de estos fundamentos teóricos, se analiza el modo particular en que Ortega los cultivó.

Este proceder confiere un doble valor a la tesis, pues su contribución beneficia tanto a la teoría de la Redacción Periodística como al conocimiento de Ortega y su obra. En cuanto a esto último, auténtico nudo del trabajo, la investigación nos muestra nuevos rasgos literarios, y por extensión personales, del autor. Así, la tesis es un nuevo estudio sobre los aspectos formales de la obra de Ortega, ahora bien, completamente novedoso al enfocarla desde la perspectiva periodística, pues ninguno de los anteriores tenía en cuenta que esos textos

Cómo citar este artículo:
Blanco Alfonso, I. (2003). Géneros periodísticos en la obra de José Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (7), 285-286.
https://doi.org/10.63487/reo.723

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

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

eran, ante todo, textos periodísticos, cualidad que nos pareció esencial para afrontar adecuadamente su lectura y posterior análisis.

Por otro lado, la descripción y exposición de las características del estilo periodístico orteguiano representan una fuente de información muy enriquecedora para la enseñanza del periodismo y la formación de futuros profesionales de la comunicación. Creemos que el peculiar modo de creación de Ortega, dada su extraordinaria capacidad de expresión escrita, hace que su obra se perfile como un corpus sumamente interesante para la descripción de los rasgos definitorios de cada género periodístico.

En conclusión, se trata de una tesis que abre antes que cierra nuevas rutas por las que seguir explorando y descubriendo a Ortega.

HERNÁNDEZ PÉREZ, JOSÉ MARIO: Educación Física y Raciovitalismo: análisis de contenido de los currículos de Educación Secundaria Obligatoria. Las Palmas, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2003.

Tesis presentada en la Facultad de Ciencias de la Actividad Física y Deporte de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, dirigida por los doctores José Hernández Moreno y Juan Pedro Rodríguez Ribas.

La perspectiva filosófica de José Ortega y Gasset nos deja ver originales y relevantes aportaciones antropológicas y educativas, algunas de las cuales van a hacer que la capacidad pedagógica de la Educación Física reivindique el primer plano que le corresponde. A partir de la corporalidad y el sentido deportivo de la vida –dos de las principales contribuciones del Raciovitalismo– va a sobresalir la potencialidad y la necesidad de esta área. Nociones como vivencia, corporalidad, deporte y aventura cuentan con un papel central en la obra filosófica de Ortega y, dentro del currículum escolar, tienen en la Educación Física su más específico campo de tratamiento. Por ello, el núcleo del trabajo gira en torno a la conveniencia de ordenar la Educación Física desde el punto de vista de la vida.

El camino que ha seguido el desarrollo de la tesis está organizado en tres partes. La primera pretende esbozar algunos de los conceptos fundamentales de la Filosofía Raciovitalista, ahondando sobre las nociones de vida, hombre, educación, cuerpo, deporte y acción en la obra de Ortega, haciendo mayor hincapié en sus posibles relaciones y aplicaciones para la intervención educativa de la Educación Física.

Cómo citar este artículo:
Hernández Pérez, J. M. (2003). Educación Física y Raciovitalismo: análisis de contenido de los currículos de Educación Secundaria Obligatoria. *Revista de Estudios Orteguianos*, (7), 286-287.
https://doi.org/10.63487/reo.724

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

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

A continuación el autor se centra en intentar perfilar lo que denomina una *Educación Física Raciovitalista*. El hilo argumental aquí viene dado por la búsqueda de las contribuciones que el área puede realizar al logro de una vida plena; una vida impregnada de espíritu deportivo que nos incite a la búsqueda de la aventura, al esfuerzo ascético, a la acción creadora y a la ética lúdica. En este apartado el Doctor Hernández Pérez distingue seis finalidades u objetivos, que van de lo utilitario a lo deportivo según se enfoquen hacia lo *mecánico, higiénico, técnico, corporal, recreativo o deportivo*. También señala los contenidos exclusivos, concretados en la *dimensión corporal de la persona, la motricidad y el sentido deportivo de la vida*. Por último, apoyados en las categorías de la vida que establece Ortega, el autor propone los principios que deben caracterizar la metodología didáctica, estableciendo los de *carácter integral, dramaticidad, libertad, narratividad y deportismo*. La tercera parte es un análisis de contenido en el que el nuevo doctor intenta descubrir en qué medida se atraen o repelen tres propuestas curriculares establecidas por las Administraciones Educativas y la perspectiva raciovitalista. En este apartado se evidencia un predominio utilitarista en las enseñanzas mínimas que plantean los currículos oficiales, un insuficiente reconocimiento de la orientación deportiva y una marcada preferencia por los aspectos individuales, frente a los de la circunstancia física o social. Estas tres conclusiones dejan ver las principales necesidades de modificación de los currículos establecidos y sus más importantes perspectivas de desarrollo: impregnar la Educación Física de filosofía de la vitalidad y potenciar la voluntad de aventura del alumnado.

ORCID: 0000-0002-1635-7106

MÁRQUEZ PADORNO, MARGARITA: La Agrupación al Servicio de la República. La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado. Madrid, Universidad Complutense de Madrid-Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, 2003.

Tesis presentada en la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Complutense de Madrid-Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, dirigida por el doctor Juan Francisco Fuente Aragonés.

La Agrupación al Servicio de la República es 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 labor de educación y modernización del país iniciada casi un siglo antes y

Cómo citar este artículo:
Márquez Padorno, M. (2003). La Agrupación al Servicio de la República. La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado. *Revista de Estudios Orteguianos*, (7), 287-289.
https://doi.org/10.63487/reo.725

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

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

desarrollada finalmente por la generación de 1914, la mejor preparada para liderar la tarea de reconstruir el Estado.

La acción que llevó a cabo esta minoría formada por intelectuales, emancipados desde 1914 de sus generaciones precedentes, se articuló alrededor de la figura de José Ortega y Gasset, del doctor Gregorio Marañón y del escritor Ramón Pérez de Ayala. Ortega, el máximo exponente de los intelectuales españoles del primer tercio del siglo XX, 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 y vivieron en primera persona los acontecimientos y las consecuencias de su época.

Su objetivo común fue la regeneración de España, tarea que emprendieron en una primera fase mediante la educación, más tarde con la difusión de los nuevos aires de modernidad que venían de Europa en los medios de comunicación, en las aulas de la Universidad y en las tribunas públicas y, en una última etapa, entrando en la política activa, bien afiliándose a los partidos políticos ya existentes, bien formando un grupo político propio –como es el caso que nos ocupa–, 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, que marcó el salto de los intelectuales a la arena pública, se produjo cuando la situación política y social española había tocado fondo. Durante la etapa del general Berenguer, en 1930, 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, hasta los más moderados se enrolaron bajo la bandera republicana para intentar sacar a España de una crisis que parecía haber tocado fondo.

El llamamiento que en este sentido hicieron a principios de 1931 Ortega, Marañón y 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. Sin embargo, la respuesta fue mucho más allá de lo previsible, no sólo por el altísimo número de intelectuales o de trabajadores cualifi-

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

cados 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 sea únicamente el formado por 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 (ferroviarios, carteros u oficinistas), ni con las clases medias (obreros, agricultores, braceros e incluso aristócratas).

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

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

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2002*

Ascensión Uña

1. Obras de Ortega y Gasset
1.1. Textos inéditos
1.2. Nuevas ediciones
1.3. Reediciones y reimpresiones
1.4. Traducciones

2. Obras sobre Ortega y Gasset
2.1. Estudios
2.2. Tesis doctorales
2.3. Índice temático

1. OBRAS DE ORTEGA Y GASSET

1.1. TEXTOS INÉDITOS

"Notas de Trabajo sobre Husserl". Edición de Ignacio Sánchez Cámara y María Isabel Ferreiro Lavedán, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 4, 2002, pp. 7-28.

"Notas de Trabajo sobre *Marta y María*". Edición de Ignacio Sánchez Cámara y María Isabel Ferreiro Lavedán, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 5, 2002, pp. 7-41.

1.2. NUEVAS EDICIONES

España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos. Edición, introducción y notas de Francisco José Martín. Madrid: Biblioteca Nueva (Clásicos del Pensamiento), 2002, 230 p.

El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes. Edición, introducción y notas de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos (Los esenciales de la Filosofía), 2002, 291 p.

* Aunque esta bibliografía corresponde al año 2002, se incluyen también algunos trabajos publicados anteriormente y que no fueron recogidos en su día.

Cómo citar este artículo:
Uña, A. (2003). Bibliografía orteguiana, 2022. *Revista de Estudios Orteguianos*, (7), 291-305
https://doi.org/10.63487/reo.726

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 7. 2003
noviembre-abril

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

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

1.3. REEDICIONES Y REIMPRESIONES

España invertebrada. Prólogo de Federico Trillo-Figueroa. Madrid: Espasa Calpe, 2002. 13ª. edición.

Estudios sobre el amor. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset, 7), 2002. 12ª. edición.

La deshumanización del arte y otros ensayos de estética. Prólogo de Valeriano Bozal. Madrid: Espasa Calpe (Austral), 2002. 9ª. edición.

"La pedagogía social como programa político.", en VV.AA.: *Educación y participación en Madrid: Una perspectiva histórica.* Introducción y selección de Teodoro Martín Martín. Madrid: Consejo Escolar (Colección Educación y Participación, 1), 2002, pp. 79-98.

La rebelión de las masas. Madrid: El País (Clásicos del Siglo XX, 11), 2002.

Misión de la Universidad. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset, 22), 2002. 4ª. reimpresión.

1.4. TRADUCCIONES

Estudios sobre el amor. Alemán:

Über die Liebe. Traducción de Helene Weyl y prólogo de Ulrich Weber. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 2002.

Europa y la idea de nación. Rumano:

Europa şi ideea de naţiune. Traducción de Sorin Măr Culescu. Bucarest: Humanitas, 2002.

Misión de la Universidad. Ruso:

"Misión de la Universidad" [fragmento], *Translator Workshop Almanac,* vol. 2, nº. 1. Kiev: Kolo, 2002, pp. 185-202.

Origen y epílogo de la filosofía. Italiano:

Origine ed epilog della filosofia e altri scritti. Edición de Armando Savignano. Milán: R. C. S. Libri, Bompiani Testi a fronte, 2002. 441 p.

¿Qué es conocimiento? Inglés:

What is knowledge? Edición y traducción de Jorge García Gómez. Albany: State University of New York Press, 2002.

¿Qué es conocimiento? Portugués:

O que é conhecimiento? Traducción de Inés Andrade, revisión de Mª. Teresa Montes y prefacio de J. Manuel Gómez. Lisboa: Fim de Século, 2002.

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

La rebelión de las masas. Polaco:

Bunt Mas. Traducción de Piotr Niklewicz. Varsovia: Muza, 2002. 217 p.

La rebelión de las masas. Rumano:

Revolta maselor. Traducción de Coman Lupu. Bucarest: Humanitas, 2002.

2. OBRAS SOBRE ORTEGA Y GASSET

2.1. ESTUDIOS

ABAD, Alejandro: "Cincuenta años de Ortega y tres antípodas", *Cuenta y Razón del pensamiento actual*, nº. 118, 2000 / 2001.

ABELLÁN, José Luis: "Pensamiento español: una categoría historiográfica", *Endoxa: Series Filosóficas.* UNED, 2000.

AGENJO BULLÓN, Xavier: "La Hipótesis de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 5, 2002, pp. 103-110.

AGUILAR GARCÍA, María Teresa: "Del hombre masa al *cyborg*", *El Basilisco,* nº. 32, 2002, pp. 61-62.

ALBRIGHT, Gary L.: *The concept of perspective in George Herbert Mead and José Ortega y Gasset.* Ann Arbor: University Microfilms International, 2002. 195 p. [Tesis doctoral presentada en Columbia University, 1966].

ALMEIDA AMOEDO, Margarida I.: *José Ortega y Gasset: a aventura filosófica da educação.* Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

ÁLVAREZ, Lluís: "Ortega y las mujeres: un episodio de la civilidad hispana". En: MOISO, F.; CIPOLLONI, M. y LÉVÊQUE, J. C. (eds.): *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa.* Milán: Cisalpino, 2001, pp. 235-247.

ARGERI, Dante: "Ortega y Gasset o l'europeismo di un nazionalizzatore". En: MOISO, F.; CIPOLLONI, M. y LÉVÊQUE, J. C. (eds.): *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa.* Milán: Cisalpino, 2001, pp. 289-303.

ASENJO, Carmen; GABARÁIN, Iñaki: *"Viaje a la Argentina, 1916: Cuarta y última parte", Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 4, 2002a, pp. 29-86.

ASENJO, Carmen; GABARÁIN, Iñaki: "1902-1904: el comienzo de un proyecto intelectual", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 5, 2002b, pp. 45-81.

ARRIOLA, Juan Federico: "Breves reflexiones sobre la filosofía política de José Ortega y Gasset", *Logos. Revista de filosofía. Universidad La Salle,* nº. 91, 2002, pp. 131-138.

ATENCIA, José María: "Ortega. La estructura ausente de una «filosofía invertebrada»", *Logos*: *Anales del Seminario de Metafísica,* nº. 34, 2, pp. 101-142.

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

ATENCIA, José María: "Voluntad de mediodía y lealtad a lo real. Un autorretrato comentado de J. Ortega y Gasset", *Contrastes* (Málaga), vol. 7, 2002, pp. 35-52.

AYMERICH SOLER, José María: "Ortega y Giner de los Ríos: la transmisión de un legado", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 4, 2002, pp. 155-177.

BAEZA, Manuel Antonio: "Ortega y Gasset: indagaciones pendientes sobre aspectos sociológicos de su obra", *Atenea. Revista de ciencias, letras y artes,* nº. 483, primer semestre 2001, pp. 95-109.

BARRIENTOS, Iván Luis: *«Life», «culture», and «higher education» in the philosophy of José Ortega y Gasset.* Ann Arbor: University Microfilms International, 2002. 246 p. [Tesis doctoral presentada en Michigan State University, 1965].

BRITT ARREDONDO, Christopher: *Quijotism: decadence and regeneration in restoration Spain.* Ann Arbor: University Microfilms International, 2002, 407 p. [Tesis doctoral presentada en University of Princeton, junio 1998].

BUENO MARTÍNEZ, Gustavo: "La idea de España en Ortega", *El Basilisco,* nº. 32, 2002, pp. 11-22.

CABRERA, Mercedes: "Un siglo de historia familiar", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 5., 2002, pp. 205-209. [Reseña del libro de ORTEGA SPOTTORNO, José: *Los Ortega.* Madrid: Taurus, 2002].

CAMPOS LEZA, Santos: "*Misión de la Universidad* y reforma universitaria: la contribución de las ideas de Ortega a nuestro tiempo", *El Basilisco,* nº. 32, 2002, pp. 23-30.

CARDICHI, Laura: "La estética orteguiana: Una posibilidad para penetrar en el sentido esencial de las transcendencias y una alternativa a los filósofos de la mente", *El Basilisco,* nº. 32, 2002, pp. 63-68.

CENTURIÓN MORÍNIGO, Ubaldo: "De Ortega y Gasset a Fernando Savater: y otros temas de filosofía del derecho". [S. L., s. n.], 2002.

CIPOLLONI, Marco: "Il «tema» Europa nelle *Meditaciones del Quijote*". En: MOISO, F.; CIPOLLONI, M. y LÉVÊQUE, J. C. (eds.): *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa.* Milán: Cisalpino, 2001a, pp. 265-279.

CIPOLLONI, Marco: "Ortega y Gasset de Baroja a Cervantes: Tránsito (sin etapas) del antagonismo al agonismo". En: MOISO, F.; CIPOLLONI, M. y LÉVÊQUE, J. C. (eds.): *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa.* Milán: Cisalpino, 2001b, pp. 151-159.

CONILL SANCHO, Jesús: "Nietzsche y la filosofía española (Unamuno, Ortega y Zubiri)", *Revista portuguesa de Filosofía,* nº. 57, 2001a, pp. 113-132.

CONILL SANCHO, Jesús: "Nietzsche y Ortega", *Estudios de Nietzsche,* vol. I, 2001b, pp. 49-60.

CONILL SANCHO, Jesús: "Noología del sentido y de la verdad (Ortega y Zubiri)". En: CASABAN, Enric (ed.): *XIIIè Congrés Valencià de Filosofía.* Valencia: Diputación de Valencia, 2001c, pp. 113-132.

CORDERO DEL CAMPO, Miguel Ángel: "La idea de la técnica en Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 5, 2002, pp. 169-181.

CORTE IBÁÑEZ, Luis de la: "Apuntes para una filosofía de la cultura", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 4, 2002, pp. 111-127.

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

Crovetto, Pier Luigi: "Ortega y Gasset y Unamuno". En: Moiso, F.; Cipolloni, M. y Lévêque, J. C. (eds.): *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa.* Milán: Cisalpino, 2001, pp. 123-150.

Curtius, Ernst Robert: "Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 5, 2002, pp. 111-139.

Diego, Enrique de: "El *error Ortega", La Ilustración Liberal,* nº. 9, 2001, pp. 55-66.

Droguett, Juan Guillermo: *Ortega y Gasset: Uma crítica da razâo pedagógica.* Petrópolis: Vozes, 2002. 116 p.

Echegollen Guzmán, Alfredo; Gómez Valle, José: "Política y excelencia en el pensamiento de Ortega y Gasset: Bibliografía comentada", *Metapolítica. Revista trimestral de teoría y ciencia política,* vol. 5, nº. 19, 2001, pp. 112-117.

Esteban Ortega, Joaquín: "Reseña sobre el libro de José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001", *Estudios filosóficos,* vol. LI, nº. 148, septiembre-diciembre 2002, p. 552.

Fernández Crehuet López, Federico: "Una aproximación genealógica de la política: la crítica de la cultura en el pensamiento de Nietzsche y Ortega y Gasset", *Comares,* 2002a, pp. 123-141.

Fernández Crehuet López, Federico: "Una reflexión filosófico-política sobre la idea de masa y elite en el pensamiento de Ortega y Gasset y Nietzsche", *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica,* vol. 58, nº. 220, 2002b, pp. 123-141.

Ferreiro Lavedán, María Isabel: *La teoría de los usos de Ortega y Gasset.* Santiago de Compostela: Tórculo, 2002a. 293 p.

Ferreiro Lavedán, María Isabel: "Ortega y Gasset, iniciador del pensamiento complejo", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 4, 2002b, pp. 137-154.

Fresnillo Núñez, Javier y M. Pérez Herranz, Fernando: "Ortega y los siervos de la gleba cultural", *El Basilisco,* nº. 32, 2002, pp. 3-10.

Fuentes, Juan Francisco; Márquez, Margarita: "Presencia del siglo XIX español en la obra de Ortega y Gasset". En: Gil Novales, Alberto (ed.): *La revolución liberal.* Madrid: Ediciones del Orto, 1999.

Galindo Arlés, Pablo: "Ortega y Gasset: el hombre y su metáfora", *Anales Valentinos. Revista de filosofía y teología,* año XXVIII, nº. 55, 2002, pp. 67-96.

García Aguilar, Luis: "En torno a la noción de ser en Ortega: Acerca de algunos interrogantes e incertidumbres que se plantean en los vectores ontológico y epistemológico de la filosofía orteguiana", *Endoxa: Series Filosóficas.* UNED, 1998.

García Aguilar, Luis: "Hermann Weyl y Ortega: Posibles ejes de influencia físico-matemáticos proyectados sobre el entramado conceptual orteguiano acerca de la Ciencia", *Endoxa: Series Filosóficas.* UNED, 1998.

García Berrio, Antonio: "Manos modernas sobre El Greco: entre Ortega y Jorge Galindo", *Revista de Occidente,* nº. 252, mayo 2002, pp. 118-142.

Georges, Joseph Martin: *The ethical foundation of Ortega's political thought / Joseph Martin Georges.*

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

Ann Arbor: University Microfilms International, 2002. 127 p. [Tesis presentada en la Universidad de Chicago, septiembre 1964].

GHIA, Walter: "L'Europa di Ortega e la nostra". En: MOISO, F.; CIPOLLONI, M. y LÉVÊQUE, J. C. (eds.): *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa.* Milán: Cisalpino, 2001, pp. 305-324.

GONZÁLEZ, Pedro Blas: *Man as radical reality: The dialectic of lived experience in the philosophy of José Ortega y Gasset.* Ann Arbor: University Microfilms International, 2002a. 181 p. [Tesis doctoral presentada en De Paul University, Chicago, junio 1995].

GONZÁLEZ, Pedro Blas: "Biographical life and ratio-vitalism in the thought of Ortega y Gasset", *Philosophy Today,* vol. 46, nº. 4/5, winter 2002b, pp. 406-418.

GONZALES, Jesus J.: José Ortega y Gasset: *A philosophy and practice in general education.* Ann Arbor: University Microfilms International, 2002. 111 p. [Tesis doctoral presentada en University of Southern California, 1974].

GUERRERO, Atilana: "Comentario crítico a *Vitalidad, alma, espíritu*", *El Basilisco,* nº. 32, 2002, pp. 69-74.

GUTIÉRREZ POZO, Antonio: "Críticos, espectadores, clásicos y genios. La perspectiva ilustrada del arte". *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica,* nº. 57, enero-abril 2001a, pp. 139-147.

GUTIÉRREZ POZO, Antonio: "De la crisis escéptica de las ciencias modernas a la fundamentación fenomenológica de la verdad. Husserl y Ortega", *Revista Latinoamericana de Filosofía,* septiembre 2001b, pp. 255-283.

HARTMAN, Robert S.: "The formalization of value". En: ELLIS, Arthur R.; EDWARDS, Rem. B. (eds.): *The knowledge of Good.* Amsterdam: Rodopi, 2002, pp. 339-371.

HERMIDA DE LLANO, Cristina: "Ortega y Gasset: un manifiesto y notorio servicio a España", *Ínsula,* nº. 649-650, enero-febrero, 2001, pp. 13-14.

HERNÁNDEZ PÉREZ, José Mario: "Las tres grandes metáforas de la educación física", *efdeportes.com* [revista digital], año 8, nº. 49, junio 2002.

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo: "Como Cézanne en pintura". En: *La ironía estética: Estética romántica y arte moderno.* Salamanca: Universidad de Salamanca, 2002a, pp. 85-108.

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo: "La abstracción del dibujo". En: *La ironía estética: Estética romántica y arte moderno.* Salamanca: Universidad de Salamanca, 2002b, pp. 109-129.

HIDALGO, Alberto: "Límites diltheyanos de la filosofía de la cultura de Ortega y Gasset", *El Basilisco,* nº. 32, 2002, pp. 31-46.

INSÚA, Pedro: "Ciencia frente a arbitrariedad y arbitrariedad frente a ciencia", *El Basilisco,* nº. 32, 2002, pp. 75-88.

KARAYANNIS, Stelios: "José Ortega y Gasset - Konstantinos Tsatsos: Dos versiones de la idea de Europa", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 5, 2002, pp. 159-168.

KEARLY, Carroll C.: *The non eleatic concept of being in the works of José Ortega y Gasset.* Ann Arbor:

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

University Microfilms International, 2002. 234 p. [Tesis doctoral presentada en Notre Dame, Indiana, junio 1965].

KELLY, Frank Josep: *The historicism of José Ortega y Gasset.* Ann Arbor: University Microfilms International, 2002, 148 p. [Tesis doctoral presentada en University of Oklahoma, 1973].

KRUZETA, Jose Mari: "Algunos detalles sobre D. José Ortega y Gasset", *Eibar. Revista popular,* 3ª. época, año 50, nº. 48, 2002, pp. 36-37.

KRUZETA, Jose Mari: "La Europa con que soñó Ortega", *Eibar. Revista popular,* 3ª. época, año 50, nº. 48, 2002, p. 17.

LAFUENTE GUANTES, María Isabel: "Ortega: hombre y cultura", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 5, 2002, pp. 85-101.

LAÍN ENTRALGO, Pedro: "Creencia, esperanza y amor", *Cuenta y Razón del pensamiento actual,* nº. 120, 2001.

LARREA JASPE, Beatriz: "Arqueología de un individuo: para una interpretación orteguiana de Goethe". En: MOISO, F.; CIPOLLONI, M. y LÉVÊQUE, J. C. (eds.): *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa.* Milán: Cisalpino, 2001, pp. 51-69.

LASAGA MEDINA, José: "Curtius y Ortega: Una línea transversal del Rhin al Manzanares", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 5, 2002a, pp. 185-190.

LASAGA MEDINA, José: "Europa *versus* nacionalismo: Examen de algunas ideas de Ortega sobre nacionalismo", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 5, 2002b, pp. 111-139.

LASAGA MEDINA, José: "Una afinidad elegida: (Octavio Paz evoca la figura y la obra de José Ortega y Gasset)", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 4, 2002c, pp. 181-188.

LÁZARO, Reyes: *Indecisiones y seducciones familiares: Rosa Chacel, Ortega y la generación del noventayocho.* Ann Arbor: University Microfilms International, 2002. 251 p. [Tesis doctoral presentada en University of Massachusetts Amherst, febrero 1994].

LÉVÊQUE, Jean-Claude: "Ortega y Gasset e Scheler di fronte alla fenomenologia". En: MOISO, F.; CIPOLLONI, M. y LÉVÊQUE, J. C. (eds.): *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa.* Milán: Cisalpino, 2001a, pp. 71-95.

LÉVÊQUE, Jean-Claude: "Ortega, Chabod e l'idea di Europa". En: MOISO, F.; CIPOLLONI, M. y LÉVÊQUE, J. C. (eds.): *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa.* Milán: Cisalpino, 2001b, pp. 281-288.

LEYRA, Ana María: "Heterónimos y complementarios: los personajes de Ortega en el escenario europeo". En: MOISO, F.; CIPOLLONI, M. y LÉVÊQUE, J. C. (eds.): *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa.* Milán: Cisalpino, 2001, pp. 161-183.

LLERA, Luis de: "La deshumanización del arte: síntesis ejemplar del pensamiento y talante orteguiano". En: MOISO, F.; CIPOLLONI, M. y LÉVÊQUE, J. C. (eds.): *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa.* Milán: Cisalpino, 2001, pp. 217-234.

LLORENTE DÍAZ, Diego: "Ortega, el mundo alrededor". Pola de Siero: Instituto de Enseñanza Superior Río Nora, 2002.

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

López Quero, Salvador: *El discurso argumentativo de José Ortega y Gasset en Tres cuadros del vino.* Córdoba: Universidad de Córdoba, 2002. 116 p.

López Rojas, Encarnación: "Lo virtual en la filosofía de la cultura en Ortega y miradas al presente", *El Basilisco,* nº. 32, 2002, pp. 47-50.

Marchán Fiz, Simón: "Modernidad y vanguardia en las artes (Ortega y Gasset en sintonía)", *Revista de Occidente,* nº. 252, mayo 2002, pp. 95-116.

Marco Furrasola, Ángeles: "Una hermenéutica del silencio en Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 4, 2002, pp. 89-110.

Marías, Julián: "Como el Sol: Luminoso y claro". En: *Entre dos siglos.* Madrid: Alianza Editorial, 2002, pp. 589-593.

Martín, Francisco José: "Don Juan o el sentido ético estético de la cultura en Ortega: pensar en España, tradición y modernidad". En: Moiso, F.; Cipolloni, M. y Lévêque, J. C. (eds.): *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa.* Milán: Cisalpino, 2001, pp. 185-201.

Martín, Francisco José: "Estrategias discursivas y configuración textual: Una mirada extranjera sobre Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 4, 2002a, pp. 207-210. [Reseña del libro de c. a. Ree, Heilette Van: *Ortega y el humanismo moderno. La conformación de modelos de análisis cultural.* Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1997].

Martín, Francisco José: "La soledad del monumento y la plazuela olvidada. De la situación de nuestros clásicos contemporáneos. (A propósito de Unamuno y Ortega)". Madrid: *Revista de Occidente,* nº. 257, octubre 2002b, pp. 147-155. [Reseña de los libros Molinuevo, José Luis: *Para leer a Ortega.* Madrid: Alianza Editorial, 2002 y Ribas, Pedro: *Para leer a Unamuno.* Madrid: Alianza Editorial, 2002].

Mateu Alonso, Juan David: "La idea de cultura: El tema de nuestro tiempo", *El Basilisco,* nº. 32, 2002, pp. 51-56.

Micheletti, Gustavo: *Il* gergo *heideggeriano secondo Karl Löwith, Guido Calogero, Theodor W. Adorno e Ortega y Gasset.* Lucca: Accademia Lucchense di Szienza, Lettere e Arti (Studi e Testi, 74), 2002. 107 p.

Moiso, Francesco: "Ortega e Goethe". En: Moiso, F.; Cipolloni, M. y Lévêque, J. C. (eds.): *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa.* Milán: Cisalpino, 2001, pp. 15-50.

Molinuevo, José Luis: *Para leer a Ortega.* Madrid: Alianza Editorial, 2002. 263 p.

Monrós de Stojakovic, Silvia: *La clepsidra de Ortega: Un enfoque de las posturas del pensador español J. Ortega y Gasset desde el punto de vista de su aplicación adaptada a la realidad balcánica contemporánea.* Belgrado: Centro de Estudios de España e Iberoamérica, 2001. 90+85 p. [Edición bilingüe en español y servocroata].

Mújica, Bárbara: "España en el siglo veinte". En: *Milenio. Mil años de literatura española.* Nueva York: John Wiley&sons, 2002, pp. 343-350.

Nordholm, Anne Wienke: *Restructuring american teacher education using the philosophy of Ortega y*

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

Gasset. Ann Arbor: University Microfilms International, 2002. 265 p. [Tesis doctoral presentada en Marquette University, Milwaukee - Wisconsin, diciembre 1995].

NOVELLA SUÁREZ, Jorge: "Azaña, Ortega y Besteiro: El designio de la IIª República", *Revista de ciencias sociales,* nº. 170, septiembre 2002, pp. 3-14.

NÚÑEZ, Miguel Ángel: "La vida como un que-hacer: un acercamiento a la metafísica de José Ortega y Gasset", *Enfoques. Revista de la Universidad Adventista del Plata,* vol. 12, nº. 1, 2000, pp. 35-48.

OLASO, Ezequiel de: "Ortega y Wittgenstein", *Foro Político: Cátedra Ortega y Gasset,* vol. XXXIII, diciembre 2001, pp. 91-94.

OLHABERRIAGUE RUIZ DE AGUIRRE, Concepción D.: *La teoría crítica del lenguaje en Ortega y Gasset.* Madrid: UNED, 2001-2002. 197 p.

OLÍAS GALBARRO, Encarnación: "El hombre artificial", *El Basilisco,* nº. 32, 2002a, pp. 59-60.

OLÍAS GALBARRO, Encarnación: "Nada moderno y muy siglo XXI", *El Basilisco,* nº. 32, 2002b, pp. 57-58.

ORTEGA SPOTTORNO, José: *Los Ortega.* Madrid: Taurus, 2002. 435 p.

ORTIZ DE LANDÁZURI, Carlos: "César frente a Cicerón en *La rebelión de las masas:* El modelo de complementariedad de Ortega y Gasset en el quinto centenario de Carlos V", *Anuario Filosófico,* vol. 34, nº. 3, 2001, pp. 673-700.

OSTALÉ GARCÍA, Julio: "Ortega y la relatividad especial", *El Basilisco,* nº. 32, 2002, pp. 89-92.

PADILLA, Juan: "Antonio Rodríguez Huéscar y la Escuela de Madrid", *Boletín. Institución Libre de Enseñanza,* nº. 47, octubre 2002a, pp. 85-97.

PADILLA, Juan: "Ortega para franceses", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 4, 2002b, pp. 203-206. [Reseña del libro de PIERRE, Christian; LORVELLEC, Yves: *Ortega y Gasset: l'exigence de la vérité.* París: Editions Michalon, 2001].

PADILLA, Juan: "Sobre el problema de la recepción de la filosofía de Ortega: La visión de Rodríguez Huéscar", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 4, 2002c, pp. 129-136.

PADILLA, Juan: "Un método ejemplar", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 5, 2002d, pp. 215-219. [Reseña del libro de RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio: *La innovación metafísica de Ortega: crítica y superación del idealismo.* Edición de Jorge García Gómez, prólogo de Javier Muguerza. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002].

PAZ, Octavio: "José Ortega y Gasset: el cómo y el para qué", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 4, 2002, pp. 189-197.

PEDRERA GÓMEZ, Diego Jesús: "La estética de las nuevas formas tecnológicas de experiencia : esbozo de una aproximación desde Ortega", *El Basilisco,* nº. 32, 2002, pp. 93-98.

PELLICANI, Luciano: "Il *mistero* della sociologia". En: *Dalla società chiusa alla società aperta.* Rubbettino: Soveria Mannelli, 2002, pp. 35-49.

PINO CAMPOS, Luis Miguel: "Dios en José Ortega y Gasset: una síntesis de sus creencias e ideas". En: *Dios en el Pensamiento hispánico del siglo XX.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002, pp. 89-121

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

PRESCOTT, Edward K.: *Art and reality in the aesthetic theory of Ortega y Gasset.* Ann Arbor: University Microfilms International, 2002. 211 p. [Tesis doctoral presentada en University of California, Berkeley, 1962].

PUY, Ida Blanche de: *The basic ideology of José Ortega y Gasset: the conflict of mission and vocation.* Ann Arbor: University Microfilms International, 2002. 384 p. [Tesis doctoral presentada en Stanford University, 1961].

REE, Heilette van: *En los orígenes del análisis cultural: La obra de José Ortega y Gasset (1921-1925).* Ann Arbor: University Microfilms International, 2002. 219 p. [Tesis doctoral presentada en University of California, Davis, 1993].

RISBUD, Sheila: *Estación ida y vuelta. El viaje de Rosa Chacel hacia la nueva novela de Ortega.* Ann Arbor: University Microfilms International, 2002. 165 p. [Tesis doctoral presentada en Universidad de Otawa, Canadá, junio 1995].

RIVAS GARCÍA, Manuel: *José Ortega y Gasset.* La Coruña: Baía Edicións, 2002.

RODRÍGUEZ, Delfín: "Ortega y la palabra Goya", *Revista de Occidente,* nº. 249, febrero 2002.

RODRÍGUEZ, Ramón: "Un Ortega de todos", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 5, 2002, pp. 210-214. [Reseña del libro de MOLINUEVO, José Luis: *Para leer a Ortega*. Madrid: Alianza Editorial, 2002].

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio: *La innovación metafísica de Ortega: crítica y superación del idealismo.* Edición de Jorge García Gómez, prólogo de Javier Muguerza. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002. 189 p.

RODRÍGUEZ GENOVÉS, Fernando: "Cara y cruz del ensayo español: las trazas de Ortega y el Mairena", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 5, 2002, pp. 141-158.

ROVIRA REICH, María de las Mercedes: *Ortega desde el humanismo clásico.* Prólogo de Antonio Millán Puelles. Pamplona: EUNSA, 2002. 370 p.

RUSSO, Francesco: "José Ortega y Gasset, intimità e vita". En: ALICI, Luigi (ed.): *Interiorità e persona: Agostino nella filosofia nel Novecento.* Roma: Città Nuova, 2001, pp. 225-251.

SALAS, Jaime de: "Ortega y el contrato social. En: MOISO, F.; CIPOLLONI, M. y LÉVÊQUE, J. C. (eds.): *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa.* Milán: Cisalpino, pp. 205-215.

SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio: "Democracia morbosa: Variaciones sobre un tema de Ortega". En: GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando (coord.): *Los temas de nuestro tiempo.* Madrid: Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, 2002, pp. 89-114.

SÁNCHEZ ILLÁN, Juan Carlos: "Ortega y Azaña frente a la España de las autonomías: de la Ley de Mancomunidades al Estatuto de Cataluña, 1914-1932". [Madrid: s. n., 2002].

SANTAMARÍA FERNÁNDEZ, Alberto: "Ortega y de Kerckhove: apuntes sobre el camino tecnológico", *El Basilisco,* nº. 32, 2002, pp. 99-104.

SANZ GONZÁLEZ, Verónica: "Ortega como fundador de la filosofía de la tecnología: Una labor pionera", *El Basilisco,* nº. 32, 2002, pp. 105-108.

SESMA LANDRÍN, Nicolás: "Ramón J. Sender y José Ortega y Gasset: encuentros y desavenencias". En:

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

Congreso sobre Ramón J. Sender. Huesca: *Instituto de Estudios Aragoneses,* 2001, pp. 295-320.

SEVILLA, José Manuel: "La filosofia e la giovane generazione dei filosofi spagnoli", *Rivista di Studi Italiani,* año XIX, nº. 2, 2001, pp. 271-275.

SEVILLA, José Manuel: "Ortega y la generación del cincuenta y seis". En: *Tramos de Filosofía.* Sevilla: Kronos, 2002a, pp. 78-82.

SEVILLA, José Manuel: "Vida, circunstancia y deportividad". En: *Tramos de Filosofía.* Sevilla: Kronos, 2002b, pp. 100-107.

SWEETSER, Wilmer Albert: *The political thought of José Ortega y Gasset.* Ann Arbor: University Microfilms International, 2002. 165 p. [Tesis doctoral presentada en Louisiana State University, diciembre 1972].

UPIN, Jane: *Exposition and commentary on Ortegan thought (José Ortega y Gasset).* Ann Arbor: University Microfilms International, 2002. 127 p. [Tesis doctoral presentada en Chicago, septiembre 1961].

VALDÉS GARCÍA, Félix: "Influencia del pensamiento español en la filosofía cubana de la primera mitad del siglo XX", *Revista de Hispanismo Filosófico,* nº. 7, 2002.

VERA FERRÁNDIZ, Juan Antonio: "¿Qué ha hecho la psicología española por Ortega y Gasset?", *Revista de Historia de la Psicología,* vol. 23, nº. 2, 2002, pp. 97-108.

VICHOT, Roberto J.: *Political philosophy in the thought of José Ortega y Gasset: A social and philosophical ontology.* Ann Arbor: University Microfilms International, 2002. 210 p. [Tesis doctoral presentada en Pardue University, Detroit, agosto 1984].

VIEITES, Manuel F.: "La teoría teatral en España: Concepto y comentarios para una genealogía posible. La aportación de José Ortega y Gasset". *Diablotexto, revista de crítica literaria,* vol. 6, 2002, pp. 165-187.

VILLORIA, Cesáreo: "Acerca de *La idea de principio en Leibniz*". En: MOISO, F.; CIPOLLONI, M. y LÉVÊQUE, J. C. (eds.): *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa.* Milán: Cisalpino, 2001, pp. 97-120.

ZAMBRANO, María: "Ortega y Gasset, filosofo español". En: *España, sueño y verdad.* Barcelona: Edhasa, 2002, pp. 113-156.

ZAMORA BONILLA, Javier: "El ser de la palabra novelada", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 4, 2002a, pp. 210-213. [Reseña del libro de SALAS FERNÁNDEZ, Tomas J.: *Ortega y Gasset, teórico de la novela.* Málaga: Universidad de Málaga, 2001].

ZAMORA BONILLA, Javier: "La filosofía pedagógica de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 5, 2002b, pp. 219-222. [Reseña del libro de ALMEIDA AMOEDO, Margarida Isaura: *José Ortega y Gasset: A aventura filosófica da educaçao.* Lisboa: Impresa Nacional-Casa Da Moeda, 2002].

ZAMORA BONILLA, Javier: "Memorias de familia. (Un apasionado recorrido por la vida de los Ortega y algún Gasset)", *Revista de Occidente,* nº. 253, Junio 2002c, pp. 147-153. [Reseña del libro de ORTEGA SPOTTORNO, José. *Los Ortega.* Madrid: Taurus, 2002].

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

ZAMORA BONILLA, Javier: *Ortega y Gasset.* Barcelona: Plaza y Janés, 2002d. 653 p.

ZAMORA BONILLA, Javier: "Particularismo y aristofobia", *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 4, 2002e, pp. 199-203. [Reseña del libro de ORTEGA Y GASSET, José: *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos.* Edición, introducción y notas de Francisco José Martín. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002].

ZAMORA BONILLA, Javier: [Noticia del libro de FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Leopoldo Jesús: *A gratuidade no ética de Ortega y Gasset.* São Paulo: Annablume / Fundação Rio Madeira, 2001], *Revista de Estudios Orteguianos,* nº. 5, 2002f, pp. 223-224.

2.2. TESIS DOCTORALES

FAVOTTO, Luca: *Storia e crisi nel pensiero di José Ortega y Gasset.* Padua: Università degli Studi di Padova, 2001 / 2002.

Tesis presentada en la Università degli Studi di Padova, dirigida por Bruna Giacomini.

GALINDO ARLÉS, PABLO: *La metáfora en el pensamiento de Ortega y Gasset.* Valencia: Universidad de Valencia, 2002.

Tesis presentada en la Facultad de Filología de la Universidad de Valencia, dirigida por Ricardo Morant Marco.

MÁRQUEZ PADORNO, Margarita: *La Agrupación al Servicio de la República: La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo estado.* Madrid: Universidad Complutense, 2002.

Tesis presentada en la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Complutense, dirigida por Juan Francisco Fuentes Aragonés.

OLÍAS GALBARRO, Encarnación: *Razón y narración: La centralidad retórica de la filosofía de José Ortega y Gasset.* Sevilla: Universidad de Sevilla, 2002.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, dirigida por José Antonio Marín Casanova.

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

2.3. ÍNDICE TEMÁTICO*

Amor: Laín Entralgo

Argentina: Asenjo; Gabaráin, 2002a

Arte, Estética: Cardichi - Atencia - García Berrio - García - Hernández Sánchez, 2002a y 2002b - Llorente Díaz - Marchán Fiz - Martín, 2001 - Prescott - Rodríguez, Delfín

Baroja: Cipolloni, 2001a y 2001b

Chacell, Rosa: Risbud

Ciencia: Aymerich - García Aguilar, 2002b - Gutiérrez Pozo, 2001b - Insúa - Sanz González

Circunstancia: Llorente Díaz - Sevilla, 2002b

Claridad: Atencia

Conocimiento: Conill Sancho, 2001c - García Aguilar, 1998a y 1998b - Hartman

Crisis: Ferreiro Lavedán, 2002a y 2002b - Gutiérrez Pozo, 2001b - Hermida del Llano

Cultura: Barrientos - Corte Ibáñez - Ferreiro Lavedán, 2002a - Fresnillo Núñez; Pérez Herranz - Lafuente Guantes - Martín, 2001 y 2002a, Mateu Alonso - Ree - Santamaría Fernández

Curtius: Curtius - Lasaga, 2002c

Democracia: Fuentes; Márquez - Hermida del Llano - Sánchez Cámara

Deporte: Hernández Pérez - Sevilla, 2002b

Derecho: Ferreiro Lavedán, 2002a

Deshumanización del arte, La: Llera

Dilthey: Hidalgo

Dios: Pino Campos

Educación: Almeida Amoedo - Aymerich - Barrientos - Campos Leza - Droguett - Ferreiro Lavedán, 2002a - Fresnillo Núñez; Pérez Herranz - Gonzales - Hernández Pérez - Nordholm - Zamora Bonilla, 2002b

Ensayo: Zamora Bonilla, 2002a - Rodríguez Genovés

Escuela de Madrid: Marías - Padilla, 2002a, 2002c y 2002d - Rodríguez Huéscar

Esencia: Carchidi

España: Abad - Abellán - Britt Arredondo - Bueno - Campos Leza - Cipollini, 2001a y 2001b - Crovetto - Diego - Fresnillo Núñez; Pérez Herranz – Fuentes; Márquez - Hermida del Llano - Mújica - Novella Suárez - Sánchez Illán

España Invertebrada: Zamora Bonilla, 2002e

Estética: ver Arte

Ética: Georges - Martín, 2001

Europa: Argeri - Aymerich - Baeza - Bueno - Cipolloni, 2001a y 2001b - Crovetto - Georges - Ghia - Karayannis - Lasaga, 2002a - Lévêque, 2001b - Leyra - Sweetser

Excelencia: Echegollen Guzmán - Fernández Crehuet López, 2002b

Experiencia: González, 2002a y 2002b - Gonzales - Pedrera Gómez

Filosofía: Atencia - Barrientos - Conill Sancho, 2001a, 2001b y 2001c - Galindo Arlés - García Aguilar, 2002a y 2002b - González, 2002a y 2002b - Hartman - Kearly

Filosofía cubana: Valdés García

Filosofía de la cultura: Hidalgo - López Rojas

Filosofía de la mente: Carchidi

Filosofía política: Arriola - Fernández Crehuet López, 2002a y 2002b - Vichot

* Este índice temático remite únicamente a los estudios sobre Ortega.

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

Generación de 1898: Lázaro - Martín, 2002c

Generaciones: Britt Arredondo - Ferreiro Lavedán, 2002a - Sevilla, 2002a

Giner de los Ríos: Aymerich

Goethe: Larrea Jaspe - Moiso

Goya: Rodríguez, Delfín

Greco, El: García Berrio

Heráclito: Ferreiro Lavedán, 2002b

Hermenéutica: Corte Ibáñez - Olaso

Heidegger: Cordero del Campo - Micheletti

Historia: Abad - Abellán - Álvarez - Argeri - Ferreiro Lavedán, 2002a – Fuentes, Márquez - Hermida del Llano

Historia de la ciencia: Agenjo

Historia como sistema: Esteban Ortega

Humanismo: Rovira Reich - Russo

Husserl, Edmund: Gutiérrez Pozo, 2001b

Idea de Principio en Leibniz, La: Villoria

Idealismo: Rodríguez Huéscar

Igualitarismo: Aguilar García

Imaginación: Cordero del Campo

Intelectuales: Abad

Lenguaje: Ferreiro Lavedán, 2002b - Marco Furrasola - Olhaberriague Ruiz de Aguirre

Liberalismo: Fuentes; Márquez - Georges - Hermida del Llano

Literatura: Galindo Arlés

Mairena: Rodríguez Genovés

Mal: Hartman

Masas: Aguilar García - Baeza - Fernández Crehuet López, 2002a y 2002b - Ferreiro Lavedán, 2002a - Olías Galbarro, 2002a - Ovejero Bernal

Mead: Albright

Meditación de la técnica: Cordero del Campo

Meditación del Quijote: Britt Arredondo - Cipolloni, 2001a y 2001b

Metáfora: Galindo Arlés

Posible: García-Gómez

Minoría selecta: ver Excelencia

Misión de la Universidad: Campos Leza - Droguett

"Muerte y resurrección": Álvarez - Galindo Arlés

Nación: Argieri - Bueno – Fuentes; Márquez - Moiso - Monrós de Stojakovic - Ortiz de Landázuri - Sweetser

Nacionalismo: Lasaga, 2002a

Narración: Cipolloni, 2001a y 2001b - Risbud - Rodríguez Genovés - Zamora Bonilla, 2002a

Necesidad: Cordero del Campo

Nietzsche, Friedrich: Conill Sancho, 2001a y 2002b - Fernández Crehuet López, 2002a

Noología: Conill Sancho, 2001c

Ortega y Gasset, José (biografía): Asenjo; Gabaráin, 2002a y 2002b - Curtius - García - Kruzeta - Marías - Ortega Spottorno, José - Paz - Sesma Landrín - Zambrano - Zamora Bonilla, 2002c y 2002d

Ortega y Gasset, José (influencia de): Aymerich - Campos Leza - Centurión Morinigo - Conill Sancho, 2001a y 2001b - Fresnillo Núñez; Pérez Herranz - García Aguilar, 1998a y 1998b - Hermida del Llano - Monrós de Stojakovin - Nordholm - Olías Galbarro, 2002b - Rodríguez Huéscar - Vera Ferrandiz - Ovejero Bernal - Padilla, 2002a, 2002c y 2002d - Paz- Risbud - Sanz González - Sevilla, 2001 y 2002a - Valdés García

Ortega y Gasset, José (obra): Martín, 2002b - Molinuevo - Padilla, 2002b - Upin - Rodríguez, Ramón

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

Ortega y Gasset, José (tema general): García - Molinuevo - Rivas García - Zambrano

Orteguismo: Abad

Paz, Octavio: Lasaga, 2002b

Pedagogía: ver Educación

Pensamiento Complejo: Ferreiro Lavedán, 2002b - García Aguilar, 1998a - Gutiérrez Pozo, 2001b - Insúa - Kearley - Olías Galbarro, 2002b

Perspectiva: Albright - Corte Ibáñez

Política: Abad - Arriola - Diego - Echegollen Guzmán - Fuentes; Márquez - Georges - Ghia - Hermida del Llano - Karayannis - Monrós de Stojakovic - Novella Suárez - Sánchez Cámara - Sweetser - Vichot

Proyecto: Cordero del Campo - Núñez - Olías Galbarro, 2002a

Psicoanálisis: ver Psicología

Psicología: Vera Ferrándiz

Razón histórica: Ferreiro Lavedán, 2002a - Georges - Ghia - Kelly

Razón vital: Corte Ibáñez - González, 2002a y 2002b

Realidad: Atencia

Rebelión de las masas, La: Aguilar García - Argeri - Ortiz de Landázuri - Ovejero Bernal - Sánchez Cámara

Restauración: Britt Arredondo

Retórica: Martín 2002b

Rodríguez Huéscar: Padilla, 2002a, 2002c y 2002d

Scheler: Lévêque, 2001a

Sender, Ramón J.: Sesma Landrín

Ser: García Aguilar, 1998a

Silencio: Marco Furrasola - Olhaberriague Ruiz de Aguirre

Sociedad: Aguilar García - Albright - Álvarez - Argeri - Arriola - Baeza - Campos Leza - Droguett - Fernández Crehuet López, 2002a y 2002b - Ferreiro Lavedán, 2002a - Monrós de Stojakovic - Salas

Sociología: Ferreiro Lavedán, 2002a - Pellicani

Teatro: Vietis

Técnica: Cordero del Campo - Pedrera Gómez - Santamaría Fernández - Sanz González

Tema de nuestro tiempo, El: Mateu Alonso

Teología: Galindo Arlés

Teoría de la relatividad: Ostalé García

Trascendencia: Carchidi

Unamuno: Conill Sancho, 2001a - Crovetto

Universidad: Campos Leza

Usos: Ferreiro Lavedán, 2002a - Laín Entralgo - Olhaberriague Ruiz de Aguirre - Pellicani - Pino Campos

Valores: Hartman

Verdad: Atencia - Conill Sancho, 2001c

Vida: Barrientos - Corte Ibáñez - Galindo Arlés - González, 2002a y 2002b - Gonzales - Guerrero - Núñez - Russo - Sevilla, 2002b

Vitalidad, alma y espíritu: Guerrero

Vocación: Puy - Núñez

Weyl: García Aguilar, 1998b

Wittgestein, Ludwig: Olaso

Zubiri: Conill, 2001a

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

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

Relación de colaboradores

Luis Alberto Arista Montoya
Nacido en Chachapoyas (Amazonas), Perú, en 1947, es profesor de Filosofía y Ciencias Sociales y coordinador académico de la Cátedra Jorge Basadre en la Universidad Ricardo Palma de Lima. Ha sido director del diario oficial *El Peruano*, y director nacional del Instituto Nacional de Cultura del Perú. Es autor de *Garcilaso o el tiempo histórico*; *Crisis histórica y dialéctica generacional*; *Existencialismo y marxismo en el pensamiento de Sartre*; *Socialización del niño en una cultura de violencia*; *José Ortega y Gasset: Pensador de la crisis*; y próximo a publicarse *La dimensión ética del pensamiento de Jorge Basadre*.

Marta Campomar
Doctora en Literatura Inglesa y Española por la Universidad de Leeds, ha ejercido la docencia en la Universidad de Leeds y en el Trinity and All Saints College de Horsforth. Ha sido miembro de los Hispanistas Británicos y en la actualidad es Vicepresidenta de la Fundación José Ortega y Gasset Argentina. Entre sus trabajos podemos citar *Menéndez Pelayo, hacia una nueva imagen; Menéndez Pelayo y los problemas del intelectual católico en la Restauración; La cuestión política religiosa de la Restauración;* y *Ortega y Gasset en* La Nación (2003).

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

JESÚS CONILL SANCHO
Catedrático de Filosofía de I.N.E.M., es actualmente profesor titular de Filosofía Moral en la Universidad de Valencia. Ha sido becario del D.A.A.D. en München e investigador en las Universidades de Bonn, Frankfurt, St. Gallen y Notre Dame. Entre sus publicaciones cabe destacar los libros: *El tiempo en la filosofía de Aristóteles* (1981); *El crepúsculo de la metafísica* (1988); *El enigma del animal fantástico* (1991); *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración* (1997).

AZUCENA LÓPEZ COBO
Licenciada en Filología Española por la Universidad de Málaga, prepara su tesis doctoral que analiza las características de las prosas publicadas en la colección *Nova Novorum* impulsada por Ortega y Gasset y dirigida por Fernando Vela. Becaria de investigación de la Residencia de Estudiantes, es autora de la selección de textos y la dramaturgia de dos espectáculos poéticos para el Teatro de la Abadía: *Memoria de un olvido. Cernuda [1902-1963]* y *Garcilaso, el cortesano*.

RICARDO TEJADA
Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid, es en la actualidad profesor titular de "Civilización y Literatura de la España moderna y contemporánea" en la Universidad del Maine (Le Mans). Ha sido profesor en el Instituto de Ciencias Políticas de París y en el Colegio Internacional de Filosofía de París. Entre sus publicaciones destacan "Deleuze face à la phénoménologie" (1998); "Lo nacional y lo liberal en el pensamiento político de Ortega y Gasset" (1999); y "Algunas notas acerca del lugar de Nietzsche y Heidegger en la filosofía francesa contemporánea" (2000).

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

NORMAS PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES

Los artículos, que serán originales y no habrán sido publicados antes, deberán remitirse, tanto en soporte magnético (disquete) como en formato impreso a la siguiente dirección:

Centro de Estudios Orteguianos. Fundación José Ortega y Gasset.
Fortuny, 53. 28010 Madrid
Tfno.: 917004139 Fax: 917003530
E-Mail: estudiosorteguianos.secretaria@fog.es

La presentación de los artículos deberá ceñirse a los siguientes criterios:

1. Los artículos no podrán tener una extensión superior a 30 páginas (tamaño DIN A4), a doble espacio y treinta líneas por página. La letra utilizada será, siempre que sea posible, de cuerpo 12 para el texto principal y 10 para las notas.

2. La versión en soporte magnético se remitirá en disquete de 3'5 pulgadas o como archivo enviado por correo electrónico, preferiblemente utilizando WORD para Windows.

3. El artículo empezará con el título, centrado y en mayúsculas. Más abajo se escribirán, también centrados, el nombre y apellidos del autor o autores, así como el centro o institución a la que está(n) adscrito(s).

   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).

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

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*. 12 vols. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos). Por ejemplo, en el caso de "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia": 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 €**

Regalo de suscripción

Por la suscripción a 3 números
recibirá como obsequio el
Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset,
de 250 páginas.
Este libro ha sido editado por el
Centro de Estudios Orteguianos
para facilitar la investigación de la obra del filósofo
y como regalo para los suscriptores de la
Revista de Estudios Orteguianos,
por lo que no está a la venta.

PUEDE SUSCRIBIRSE POR:

CORREO POSTAL: Centro de Estudios Orteguianos. c/ Fortuny, 53. 28010 Madrid (España)
FAX: 34-91-700 35 30
CORREO ELECTRÓNICO: estudiosorteguianos.secretaria@fog.es
TELÉFONO: 34-91-700 41 39
A TRAVÉS DE LA WEB: http://www.ortegaygasset.edu

(Rellene los datos al dorso)

Revista de
Estudios Orteguianos
PUBLICACIÓN SEMESTRAL



Nombre y apellidos: .....

Empresa o Institución: .....

N.I.F. o C.I.F.: .....

Calle/Plaza: ..... C.P.: .....

Localidad: ..... Provincia: .....

País: .....

Teléfono: ..... Fax: .....

E-mail: .....

❑ Deseo suscribirme a la **Revista de Estudios Orteguianos** por **3 números,** desde el número ....., y recibir como obsequio un ejemplar del **Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset.** Madrid: Fundación José Ortega y Gasset, 2000. (España: Gastos de envío incluidos).

❑ 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*

La **Revista de Estudios Orteguianos** está patrocinada por:

Santander Central Hispano

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

13,82 euros