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

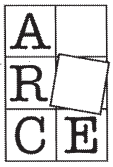
Consejo Asesor
Marta Campomar, Helio Carpintero, Luis Gabriel-Stheeman,
Domingo Hernández, José Lasaga, Thomas Mermall, José Luis Molinuevo,
Juan Manuel Navarro Cordón, Nelson Orringer, José Antonio Pascual,
Ramón Rodríguez, Jaime de Salas, Javier San Martín

PUBLICACIÓN SEMESTRAL

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.n6



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 6. Mayo de 2003

Documentos de archivo

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de trabajo sobre Rousseau
José Ortega y Gasset

Edición de
José Ramón Carriazo y María Isabel Ferreiro Lavedán 5

Itinerario biográfico 31

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

Artículos

Ortega y la ética de la perspectiva. Jaime de Salas 89

Crisis de creencias y revoluciones científicas: Ortega y Kuhn pasado el siglo XX. Juan Ramón Álvarez 101

Verdad, conocimiento y realidad en Ortega. Antoni Defez i Martín 119

La influencia de la filosofía alemana en La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Cesáreo Villoria 133

El liberalismo de Ortega más allá del individualismo. Ángel Peris Suay 169

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

La Escuela de Ortega

Antonio Rodríguez Huéscar o el sistematismo posible. Presentación de Juan Padilla 201

Los modos de acceso a la realidad y la metafísica de Ortega. Antonio Rodríguez Huéscar 207

Clásicos sobre Ortega

Imán de horizontes (Juan Ramón Jiménez evoca desde Puerto Rico a José Ortega y Gasset). Introducción de José Lasaga Medina 221

Recuerdo a José Ortega y Gasset. Juan Ramón Jiménez 225

Reseñas

Editar a un clásico de nuestro tiempo. Iñaki Gabaráin (José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*. Edición de Domingo Hernández Sánchez) 235

Una geografía intelectual. Fernando R. Lafuente (Javier Zamora Bonilla, *Ortega y Gasset*) 241

Una psicología desde el punto de vista del proyecto vital. Juan Padilla (Helio Carpintero Capell, *Esbozo de una psicología según la razón vital*) 247

Una filosofía de lo social a la altura de nuestro tiempo. Tomás Domingo Moratalla (María Isabel Ferreiro Lavedán, *La teoría de los usos de Ortega y Gasset*) 252

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

José Ortega y Gasset
Notas de trabajo sobre Rousseau

Edición de **José Ramón Carriazo** *y* **María Isabel Ferreiro Lavedán**
ORCID: 0000-0002-0347-1284 ORCID: 0000-0003-2841-6078

Introducción

Las Notas de Trabajo de Ortega y Gasset, que presentamos hoy al lector, están incluidas en tres carpetas, conservadas en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset. Dos de ellas tituladas "Rousseau", una con treinta y ocho notas y otra con una; y una tercera titulada "Rousseau bibliografía", con tres hojas. No se tiene constancia exacta de su datación cronológica, aunque sí parece que una mayoría de ellas pertenece a un mismo momento en el que nuestro autor leyó el libro *Jean Jacques Rousseau's sozialphilosophie* de Franz Haymann, fechado en 1898 y conservado en su biblioteca personal, depositada en la Fundación. La lectura del libro de Haymann, así como la de otros textos de principios de los años veinte citados en las Notas hacen pensar que datan de finales de los veinte o comienzos de los treinta.

En ellas aparece ya el distanciamiento de Ortega respecto a las posiciones contractualistas como explicación de la génesis social que presidieron especialmente el pensamiento filosófico del XVIII. Anticontractualismo que llegó a calificar como "el primer principio de la sociología".

Son destacables los siguientes textos de la obra de Ortega como los más relacionados con estas Notas: "El cabilismo, teoría conservadora" (1908); "Tres cuadros del vino" (1913), en *El Espectador I*, II, 56; "El

Cómo citar este artículo:
Carriazo Ruiz, J. R., Ferreiro Lavedán, M. I. (2003). Notas de trabajo sobre Rousseau. *Revista de Estudios Orteguianos*, (6), 5-30.
https://doi.org/10.63487/reo.XX

Revista de Estudios Orteguianos
Nº 6. 2003
mayo-octubre

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

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

Quijote en la escuela" (1920), en *El Espectador III* (II, 281-283); *El tema de nuestro tiempo* (1923); *En torno a Galileo* (1933); "Miseria y esplendor de la traducción" (1937); "Prólogo para franceses" (1937); *Vives* (1940); y su obra póstuma *El hombre y la gente*.

En las carpetas puede leerse la siguiente nota de su hija, Dª. Soledad Ortega: "Como aparece", por lo que entendemos que la agrupación y ordenación de las Notas se debe a la mano de su autor. Las reproducimos, pues, también "como aparecen".

Tiene el lector en sus manos unos materiales que, aunque necesariamente dispersos y fragmentarios, constituyen un documento de elevado valor testimonial, y permiten conocer mejor el proceso peculiar de creación de la obra de uno de los mayores filósofos del siglo XX.

Criterios de Edición

La edición de estas Notas de Trabajo sobre Rousseau, conservadas en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset, 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". Las notas corresponden a tres carpetas: una con treinta y ocho notas, otra con una –ambas tituladas Rousseau–, y la tercera con tres hojas de bibliografía con el título "Bibliografía Rousseau". Se trata en su mayoría de anotaciones al hilo de alguna lectura, y en otras ocasiones de breves apuntes para un desarrollo ulterior de ideas.

En el primer caso, cuando las notas remiten a libros concretos, se indica a pie de página, siempre que ha sido posible, la referencia exacta del libro mencionado. Asimismo, cuando remiten a una o varias páginas determinadas de un texto, se transcribe, siempre también en lo 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*.

* Entre los libros citados o relacionados con estas notas, se encuentran en su biblioteca los siguientes: VOLTAIRE, *Oeuvres Completes*. París: Jules Didot, 1827; Franz HAYMANN, *Jean Jacques Rousseau's sozialphilosophie*. Leipzig: Verlag von Veit & comp., 1898; ARISTÓTELES, *Topik*. Leipzig: Verlag von Feliz Meiner, 1919; J. J. ROUSSEAU, *Contrato Social*. Madrid: Calpe, 1921; J. J. ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Calpe, 1923; J. J. ROUSSEAU, *Las Confesiones*. Madrid: Calpe, 1925. 2 tomos; J. J. ROUSSEAU, *Oeuvres Completes*. París: Jules Didot, 1827; J. J. ROUSSEAU, *Les confessions*. París: Librairie Garnier Frères, 1930. 3 tomos; J. J. ROUSSEAU, *Emile ou de l'Education*. Introduction par Emile Foguet. París: Nelson, 1932; Robert DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. París: Presses Universitaires de France, 1950.

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

En el otro caso, cuando las notas remiten a ideas publicadas en su obra, se reproduce al pie algún párrafo destacado donde hace referencia a ellas y se anota, a su vez, su localización en *Obras Completas* (Madrid: Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983; indicando, tras el año de publicación entre paréntesis, el número de tomo en romanos y el de página en arábigos).

Respecto a los criterios formales de edición, se mantienen estrictamente los rasgos de la pluma de Ortega, incluidos los guiones y otros signos de puntuación. Se normaliza la ortografía –modernizando la acentuación–, y se desarrollan las abreviaturas habituales de Ortega (por ejemplo, "q" por "que"). Cuando esas abreviaturas son iniciales que remiten a términos determinados, se mantiene la abreviatura y se completa la palabra señalando el añadido entre [ ]. De este modo, todo añadido de los editores va entre [ ]. Las palabras ilegibles se señalan con [.]. Cada Nota va precedida de un asterisco. El cambio de carpeta va precedido de ***. El cambio de cara o página en la ficha se marca con //. Se hacen constar los términos superpuestos colocándolos entre barras / / y se señala al pie [superpuesto]. Asimismo, se reproducen al pie los términos tachados con la indicación [tachado]. Los subrayados de Ortega aparecen en cursiva.

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

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo sobre Rousseau

Rousseau "romano"

¿Tiene algún precedente el descubrimiento del "hombre romano" y sus valores que hace R[ousseau]? ¿No crece en R[ousseau] mismo conforme avanza en edad –porque en el "Gouvernement de Pologne" [.] tiene a veces sabor stendhaliano?

¿Se ha escrito algo sobre el "romanismo" y su evolución hasta el estilo "imperio"?[1]

[1] [En *El tema de nuestro tiempo* (1923) escribe Ortega: "Como es sabido, la era revolucionaria romana empieza en el siglo II antes de Jesucristo, en tiempos de los Gracos. Por entonces, la situación típica de Roma es exactamente la misma que la de Grecia en el siglo VII-VI y la de Francia en el XVIII. El cuerpo histórico de Roma ha llegado a la plenitud de su desarrollo interior; Roma es ya lo que va a ser hasta el fin. Han comenzado las primeras grandes expansiones. Como Grecia a los persas, Francia e Inglaterra a España, Roma ha anulado el imperialismo cartaginés. Sólo hay una diferencia: el intelecto romano es aún tosco, labriego, bárbaro, medieval. Un gran sentido para la urgencia práctica, falta de agilidad mental, hacen que el romano no sienta esa específica fruición en el manejo de las ideas que caracteriza a los pueblos más inteligentes, como el griego y el francés. Hasta la época de que ahora hablo se había perseguido en Roma con saña toda ocupación puramente intelectual. El gesto convencional de odio, de desdén al arte y al pensamiento durará hasta Augusto. Aun Cicerón cree forzoso disculparse porque, en vez de asistir al Senado, permanece en su *villa* escribiendo un libro. Sin embargo, la resistencia es vana.

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

*

Pacto y unanimidad

"Il n'y a qu'une seule loi qui, par sa nature, exige un consentement unanime: c'est le pacte social", C[ontrat] S[ocial] II, 4[2] _

"Si donc, lors du pacte social, il s'y trouve des opposants, leur opposition n'invalide pas le contrat, elle empêche seulement qu'ils n'y soient compris: ce sont des étrangers parmi les citoyens", ib.

_Sigue sin interrupción: "Car l'association civile est l'acte du monde le plus volontaire; tout homme etant né libre et maître de lui même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu" ib[3].

La inteligencia del labriego romano, torpe y lenta, obedece al ciclo inexorable, y, al menos en forma receptiva, despierta un día. Es hacia el 150 antes de J. C. Por vez primera hay en Roma un círculo selecto que se entrega con entusiasmo a la cultura griega, desdeñando la hostilidad de la masa tradicionalista. Este círculo es el más ilustre, el de más alto rango social que hay en la República. Escipión Emiliano, el destructor de Cartago y Numancia, es el primer romano noble que sabe hablar en griego. El historiador Polibio y el filósofo Panecio son sus consejeros habituales. En su tertulia se habla de poesía, de filosofía, de nuevas técnicas militares (la ingeniería admirable que han revelado las excavaciones de los campamentos numantinos). Como en Grecia la desaparición de la Edad Media coincide con la sustitución de la *promaquía* o batalla en forma de combates singulares por el cuerpo táctico de la falange, comienza ahora en Roma la organización del ejército revolucionario en forma de cohortes. Mario, el Lafayette romano, será su definitivo creador. Escipión es un devoto sentimental de las ideas utópicas que Grecia le envía. Según parece, la frase *Humanus sum*, que va a dar luego el «Soy hombre y nada humano me es ajeno», suena por vez primera en su casa. Ahora bien: esa frase es el eterno lema de cosmopolitismo humanitario que inventó una vez Grecia y que, a su tiempo, van a reinventar los ideólogos franceses, Voltaire, Diderot, Rousseau. Esa frase es lema de todo espíritu revolucionario […]. Se repite, pues, en Roma el mismo mecanismo, funcionan las mismas ruedas que en Atenas y en Francia. El filósofo, el intelectual, anda siempre entre los bastidores revolucionarios. Sea dicho en su honor. Es él el profesional de la razón pura y cumple con su deber hallándose en la brecha antitradicionalista. Puede decirse que en esas etapas de radicalismo –al fin y al cabo las más gloriosas de todo ciclo histórico– consigue el intelectual el *máximum* de intervención y autoridad. Sus definiciones, sus conceptos «geométricos» son la sustancia explosiva que, una vez y otra, hace en la historia saltar las ciclópeas organizaciones de la tradición. Así, en nuestra Europa surge el gran levantamiento francés de la abstracta definición que los enciclopedistas daban del hombre. Y el último conato, el socialista, procede igualmente de la definición no menos abstracta, forjada por Marx, del hombre que no es sino obrero, del «obrero puro»" (III, 226-7)]

[2] [Parece un lapsus, pues la referencia corresponde a *Contrato Social* IV, 2]

[3] ["No hay más que una ley que, por su naturaleza, exija un consentimiento unánime: el pacto social"; "Así pues, si en el momento del pacto social hay quienes se oponen a él, su oposición no invalida el contrato; impide sólo que sean incluidos en él: son extranjeros entre los ciudadanos"; "porque la asociación civil es el acto más voluntario del mundo; habiendo nacido el hombre libre y dueño de sí mismo, nadie puede, cualquiera que sea el pretexto, someterlo sin su consentimiento"]

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

*

Volonté générale

En su sentido, el concepto de vol[untad] gen[eral] implicando [4] en los miembros de que emana la voluntad del bien común y la unidad de intereses supone *esencialmente* en esos miembros el espíritu, /el *ethos*/[5] de solidaridad. Pero si hay éste, no hace falta derecho y bastaría con la simple costumbre o uso, con el acuerdo incoactivo[6].

*

"Il résulte de ce tableau que tout ce [qui] tient intimement à la nature humaine se ressemble d'un bout de l'univers à l'autre, que tout ce qui peut dépendre de la coutume est différent, et que c'est un hasard s'il se ressemble. L'empire de la coutume est bien plus vaste que celui de la nature; il s'étend sur les moeurs, sur tous les usages; il repand la variété sur la scène de l'univers; la nature y répand l'unité; elle établit partout un petit nombre de principes inva-

[4] la vo [tachado]

[5] [Superpuesto]

[6] [En "Miseria y esplendor de la traducción" (1937) escribe Ortega: "El buen utopista se compromete consigo mismo a ser primero un inexorable realista. Sólo cuando está seguro de que ha visto bien, sin hacerse la menor ilusión y en su más agria desnudez, la realidad, se revuelve contra ella garboso y se esfuerza en reformarla en el sentido de lo imposible, que es lo único que tiene sentido. La actitud inversa, que es la tradicional, consiste en creer que lo deseable está ya ahí como un fruto espontáneo de la realidad. Esto nos ha cegado *a limine* para entender las cosas humanas. Todos por ejemplo, deseamos que el hombre sea bueno, pero el Rousseau de ustedes que nos han hecho padecer a los demás creía que ese deseo estaba ya realizado desde luego, que el hombre era bueno de suyo o por naturaleza. Lo cual nos ha estropeado siglo y medio de historia europea que hubiera podido ser magnífica, y hemos necesitado infinitas angustias, enormes catástrofes –y las que todavía van a venir– para redescubrir la simple verdad, conocida por casi todos los siglos anteriores, según la cual el hombre, de suyo, no es sino una mala bestia" (V, 439-440); y en "El cabilismo, teoría conservadora" (1908) escribe: "Lo poco de historia que hemos hecho más bien niega nuestro pretendido individualismo. Cierto que indica el gran desvío de nuestra raza por las acciones lentas colectivas. Pero ¿basta esto para que nos otorguemos el loor de individualistas? Yo creo que de esos datos históricos solo puede, estrictamente, deducirse que no somos colectivistas, que no amamos la autoridad única, la *volonté general* de que habló Rousseau. Mas de esto al individualismo hay un gran trecho. Individualismo es pasión por la peculiaridad, es heroico cultivo de nuestra fisionomía personalísima, de nuestros rasgos genuinos, de nuestra acción señera" (X, 59)]

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

riables; ainsi le fonds est partout // le même, et la culture produit des fruits divers"[7].

Voltaire: Essai sur les moeurs, chap. CXVII, ([.][8] XIII, p. 182)

*

L'homme est un (1), je l'avoue: mais l'homme modifié par les religions, par les gouvernents, par les lois, par les coutumes, para le préjugés, par les climats, devient si différent de lui même, qu'il ne faut plus chercher parmi nous ce qui est bon aux hommes en général, mais ce qui leur est bon [9] dans tel temps ou dans tel pays.

(1) Entendez: *le genre humain* est un[10].

J. J. Rousseau, Lettre à M. D'Alembert sur les spectacles, publié par L. Brunel, Lib. Hachette, 1904[11].

*

"Les opinions nationales prévalent et peuvent mener loin. L'on observe que jamais l'on n'avait répeté les noms de *nation* et d'*Etat* comme aujourd'hui; ces deux noms ne se prononçaient jamais sous Louis XIV, et l'on n'en avait seulement pas l'idée. L'on n'a jamais été si instruit qu'aujourd'hui des droits de la nation et de la liberté. Moi-même, qui ai toujours médité et puisé des materiaux

[7] ["Resulta de este cuadro que todo lo que está íntimamente ligado a la naturaleza del hombre es semejante de un extremo del universo al otro, que todo lo que puede depender de la costumbre es diferente, y que es casualidad si se asemeja. El imperio de la costumbre es mucho más vasto que el de la naturaleza; se extiende a las costumbres, a todos los usos; difunde la variedad por el escenario del universo; la naturaleza difunde la unidad; establece por todas partes un pequeño número de principios invariables; así pues, el fondo es en todas partes el mismo, y la cultura produce frutos diversos"]

[8] [Podría ser una S o una L, no sabemos, con el libro en la mano, a qué puede hacer referencia]

[9] aux hommes en [tachado]

[10] ["El hombre es uno (1), lo confieso; pero el hombre modificado por las religiones, por los gobiernos, por las leyes, por las costumbres, por los prejuicios, por los climas, se hace tan diferente de sí mismo, que no se ha de buscar entre nosotros lo que es bueno para los hombres en general, sino lo que es bueno para ellos en tal tiempo o en tal país".

(1) Entiéndase: el género humano es uno]

[11] [J. J. ROUSSEAU, *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles* (1896), publiée avec une introduction, un sommaire, des appendices et des notes historiques et gramaticales, par L. Brunel. París: Hachette. El ejemplar que maneja Ortega de 1904 es la 3ª. edición]

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

dans l'étude sur ces matières, j'avais ma conviction et ma conscience tout autrement tournées qu'aujourd'hui; cela nous vient // du Parlement et des anglais"[12].

D'Argenson: journal 26 juin 1754.

*

R[ousseau] démagogue

"en tout temps démagogue /dans/[13] sa patrie"[14] _ Diderot en la terrible acometida del *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*.

*

Faguet.

"Rousseau jusqu'à la quarantaine n'a pas eu l'ombre même de sens moral"[15] – [16] Vie de R[ousseau] 142[17]
Ne pas croire R[ousseau] toujours est d'une excellente critique[18] –149–

*

Pensar un poco sobre el famoso "L'homme qui médite est un animal dépravé"[19] del Disc[ours] s[ur] l'ineg[alité] Parece una frase de Klages.

*

[12] ["Las opiniones nacionales prevalecen y pueden llevar lejos. Se observa que nunca se habían repetido los nombres de *nación* y *Estado* como hoy; estos dos nombres no se pronunciaban nunca bajo Luis XIV, ni se tenía la idea de ellos. Nunca se ha estado tan instruido como hoy de los derechos de la nación y de la libertad. Yo mismo, que he meditado siempre y me he nutrido de los materiales en el estudio de estas materias, tenía mi propia convicción y una conciencia orientada de un modo muy distinto al de hoy; esto se debe al Parlamento y a los ingleses"]
[13] [Superpuesto]; en [tachado]
[14] ["Siempre demagogo en su patria"]
[15] ["Rousseau hasta los cuarenta años no tuvo ni sombra de sentido moral"]
[16] R [tachado]
[17] [Emile FAGUET, *Vie de Rousseau*. París: Société française d'imprimerie et de librairie, 1911, p. 142]
[18] ["No creer siempre a Rousseau es de una crítica excelente"]
[19] ["El hombre que medita es un animal depravado"]

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

Antirrevolucionarismo.

Formales declaraciones antirrevolucionarias de R[ousseau] en La Polysynodie de l'abbé S[t] Pierre. Oeuvres Compl[etes] Frankfurt, 1855-56, t[ome] III, 255.

Rousseau j[uez] d[e] J[ean] J[acques], Tercer diálogo –

Véanse ambas citas en H[aymann] 135 n[20].

*

Esclavitud en Rousseau –

Su actitud frente a la esclavitud tiene el sentido no de denegar el carácter de derecho a esta institución en lo que tiene de institución particular– sino que para el derecho es por esencia una relación de mando y obediencia que se constituye en oposición a lo que, como ejemplo particular, es la esclavitud. Derecho es ley, ley es voluntad general de un pueblo. Donde quien manda no es la ley

---

[20] [Transcribimos la nota al pie 2 de la página 135 de Franz HAYMANN, *Jean Jacques Rousseau's. Sozialphilosophie*. Leipzig: Verlag von Veit & Com., 1898 a que se refiere Ortega: "Vgl. Z. B.: «Jugement sur la polysynodie de l'abbé de Saint Pierre», *Oeuvr. Compl.* tome III, p. 255: Qu'on juge du danger d'émouvoir une fois les masses énormes qui composent la monarchie française. Qui pourra retenir l'ebranlement donné ou prévoir tous les effets qu'il peut produire. Quand tous les avantages du nouveau plan seraient incontestables, quel homme de sens oserait entreprendre d'abolir les vieilles coutumes, de changer les vielles maximes et de donner une autre forme à l'état que celle où l'a successivement amené une durée de treize cents ans?» Im Bewu_tsein solcher und ähnlicher Stellen dürften wohl die folgenden Worte zu Selbstverteidigung geschrieben sein (Rousseau: *Troisième dialogue*): «Il a toujours insisté sur la conservation des institutions existantes, soutenant que leur destruction ne ferait qu'ôter les paliatifs en laissant les vices, et substituer le brigandage à la corruption... l'on s'est obstiné à voir un promoteur de bouleversements et de troubles dans l'homme du monde qui porte le plus vrai respect aux lois et aux constitutions nationales et qui a le plus d'aversion pour les révolutions et pour les ligueurs de toute espèce qui le lui rendent bien»". Traducimos el texto: "Cf. p. ej.: «Jugement sur la polysynodie de l'abbé de Saint Pierre», *Oeuvr[es] comp[etes]*. tomo III, p. 255: «Júzguese del peligro de conmover una vez a las masas enormes que componen la monarquía francesa. Quién podrá contener la sacudida provocada o prever todos los efectos que puede producir. Aunque todos los beneficios del nuevo orden fueran incontestables, ¿qué hombre con sentido se atrevería a intentar abolir las viejas costumbres, cambiar las antiguas máximas y dar al estado una forma distinta de aquella a que la han ido llevando trece siglos?». Pensando en estos y similares textos pudieron muy bien escribirse las siguientes palabras de su apología personal (Rousseau: «Troisième dialogue»): «Ha insistido siempre en la conservación de las instituciones existentes, sosteniendo que su destrucción no haría sino eliminar los paliativos dejando los vicios y sustituir la corrupción por el bandidaje... se han obstinado en ver un promotor de conmociones y desórdenes en el hombre del mundo que siente un amor más verdadero por las leyes y las constituciones nacionales y que tiene mayor aversión a las revoluciones y los intrigantes políticos de todo tipo, que se lo pagan bien»"]

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

no hay pueblo sino amo y esclavos. Se trata, pues, de trasponer generalizándola – al plano del derecho público esta institución de derecho privado que era la esclavitud. Véase C[ontrato] S[ocial] I, 5 y H[aymann] 134-135[21].

*

"Le premier et le plus grand intérêt public est toujours la justice"[22].
9eme Lettre de la Montagne –
Lo cual es completamente falso. Por ej[emplo] la independencia de otro pueblo, el orden, la evitación de ciertos grandes daños (hambres, epidemias…)

*

En carta a Mirabeau 26 julio 1767 parece que R[ousseau] habla del libro de Mercier de la Rivière[23] –

*

Volonté générale –

Según Haymann J[ean] J[acques] R[ousseau], Sozialphil[osophie] 127 ss., la vol[untad] gen[eral] no lo es sólo por ser la de todos representados por la mayoría sino que lo es también por su contenido: el bien general. Cuando no contiene este deja de serlo y no es ley. Por tanto, según H[aymann] no hay despotismo.

---

[21] [Transcribimos la cita de Rousseau recogida por Haymann a que hace referencia Ortega: "«Il y aura toujous une grande différence entre soumettre une multitude et régir une société. Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, en quelque nombre qu'ils puissent être, je ne vois là qu'un maître et des esclaves, je n'y vois point un peuple et son chef: c'est, si l'on veut, une aggrégation, mais non pas une association; il n'y a là ni bien public ni corps politique. Cet homme eût-il asservi la moitié du monde n'est toujours qu'un particulier; son intéret séparé de celui des autres n'est toujous qu'un intérêt privé» (C. S. I, 5)", Franz Haymann, *Jean Jacques Rousseau's. Sozialphilosophie.* Ed. cit., pp. 134-5. Traducimos el texto: "Siempre habrá una gran diferencia entre someter a una muchedumbre y regir una sociedad. Que hombres dispersos sean sometidos sucesivamente a uno solo, cualquiera que sea su número: no veo en ello más que un amo y sus esclavos, no veo en modo alguno a un pueblo y su jefe; es, si se quiere, una agregación, pero no una asociación; no hay ni bien público ni cuerpo político. Ese hombre, aunque hubiera sometido a la mitad del mundo, seguiría siendo un particular; su interés, separado del de los demás, sigue siendo un interés privado"]

[22] ["El primer y mayor interés público es siempre la justicia"]

[23] [Pierre-Paul-François-Joaquim-Henri Mercier de la Riviére, *L'ordre naturel et essentiel des societés politiques*. Londres: J. Nourse, 1767]

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

*

Representación.

R[ousseau] enemigo de las formas inglesas. *Considerations s[ur] le gouvernement de Pologne*, ch[apitre] 7. No admite la representación, sólo el comisionado C[ontrato] S[ocial] III, 15[24]

*

Comunidad de intereses, egoísmo y voluntad general –
v[er] H[aymann] 159 y ss[25].

*

En el momento que para hablar de algo como de un auténtico derecho – e[s] d[ecir], derecho justo – se tenga que suponer en los que han de [26] decretarlo, ejercitarlo y obedecerlo condiciones especiales de cabeza y corazón se corre el

[24] [Transcribimos el pasaje, del capítulo titulado "De los diputados o representantes", a que hace referencia Ortega: "La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y ésta no puede ser representada: es ella misma o es otra; no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser, sus representantes: no son sino sus comisarios; no pueden acordar nada definitivamente. Toda ley no ratificada en persona por el pueblo es nula; no es una ley. El pueblo inglés cree ser libre: se equivoca mucho; no lo es sino durante la elección de los miembros del Parlamento; pero tan pronto como son elegidos es esclavo, no es nada. […]. La idea de los representantes es moderna: procede del gobierno feudal, de ese inicuo y absurdo gobierno en el cual la especia humana se ha degradado y en la cual el nombre de hombre ha sido deshonrado. En las antiguas repúblicas y en las monarquías, el pueblo no tuvo jamás representantes; no se conocía esta palabra. Es muy singular que en Roma, donde los tribunos eran tan sagrados, no se haya ni siquiera imaginado que pudiesen usurpar las funciones del pueblo, y que en medio de tan grande multitud no hayan intentado nunca substraer a su jefe un solo plebiscito. Júzguese, sin embargo, de las dificultades que originaba algunas veces la multitud por lo que ocurrió en tiempo de los Gracos, en que una parte de los ciudadanos daban su sufragio desde los tejados. Donde el derecho y la libertad es todo, los inconvenientes nada significan. En este pueblo sabio todo era colocado en su justa medida: dejaba hacer a sus lictores lo que sus tribunos no se hubieran atrevido a hacer; no temían que sus lictores quisiesen representarlos. Para explicar, sin embargo, cómo los representaban los tribunos algunas veces, basta pensar cómo el gobierno representa al soberano. No siendo la ley sino la declaración de la voluntad general, es claro que en el poder legislativo no puede ser representado el pueblo; pero puede y debe serlo en el poder ejecutivo, que no es sino la fuerza aplicada a la ley", Jean Jacques ROUSSEAU, *Contrato Social*. Madrid: Calpe, 1921, pp. 127-128]

[25] [Franz HAYMANN, *Jean Jacques Rousseau's. Sozialphilosophie.* Ed. cit., pp. 159 y ss.]

[26] impl [tachado]

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

riesgo de que éstas sean precisamente las que si existiesen harían innecesario el derecho. Y entonces equivaldría tal teoría –como pasa con la de R[ousseau] a pesar de su pretensión realista de partir del *egoísmo*– a mostrar que derecho es esencialmente lo que tiene que haber cuando los hombres no son así y, por tanto, que el derecho sería esencialmente injusto.

*

El Discours de l'inég[alité][27], con sus concretísimos ataques a la propiedad, el Contr[ato] S[ocial] mismo, trozos de otras obras de Rousseau y de otros contemporáneos hubieran sido imposibles como publicaciones si su distancia de las vigencias sociales contemporáneas no les [28] hubiese dado un constitutivo carácter de cosas que se dicen en la quinta dimensión. Más aún, puestos más cerca de su eventual realización *esos* hombres hubieran sido incapaces de pensarlas porque sus *creencias*, en /gran/[29] parte coincidentes con las vigencias, les hubieran complicado en problemas más concretos que les hubieran quitado la franca holgura de "Gedanken ins Blaue"[30] que tienen.

*

El lado "prêtre", puritano, pedagogo y sin humour de Rousseau es estomagante.

*

La "volonté générale… est… la règle du juste et de l'injuste"[31]. Ec[onomía] pol[ítica]

Sobre vol[untad] gener[al] v[er] C[ontrato] S[ocial] II, 3[32]

---

[27] [Se refiere Ortega a la obra de Rousseau: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homes*]

[28] diesen [tachado]

[29] [Superpuesto]

[30] [Pensamientos azarosos, al buen tuntún, sin fin determinado]

[31] [La "voluntad general es la regla de lo justo y de lo injusto"]

[32] [Transcribimos la cita completa que hace Haymann: "Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé et n'est qu'une somme de volontés particulières –C. S. II, 3", Franz Haymann, *Jean Jacques Rousseau's. Sozialphilosophie*. Ed. cit., p. 89. Traducimos el texto: "Hay a menudo mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta no se refiere sino al interés común, la otra en cambio se refiere al interés privado y no es más que una suma de voluntades particulares"]

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

C[ontrato] S[ocial] II, *4*[33].
É[conomía] P[olítica] p. 171[34].

H[aymann] p. 89.

La vol[onté] constante de tous les membres de l'état est la volonté générale: c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres[35]. C[ontrato] S[ocial] IV, 2.

*

Libertad es para R[ousseau] no tener que obedecer a la imperación de otro hombre. Toda otra presión le trae sin cuidado. Por eso le encanta la de la ley. Porque la ley –el verdadero derecho según él– es una potencia anónima, [36] el acto, /la "declaración/[37] de la voluntad general". Es decir que prefiere la brutalidad mecánica, ciega que es la ley a la orden de un hombre, que, a lo mejor, es un hombre admirable. Y, en efecto, su ideal declarado es que "si les lois des nations pouvaient avoir, comme celle de la nature une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, *la dépendance des hommes* redeviendrait alors celle des choses; on réunirait dans la répu // blique tous les avantages de l'*état naturel* à ceux de l'*état civil*"[38], Emile II.

---

[33] [Transcribimos la cita completa que hace Haymann: "Pourquoi la volonté general est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux? –C. S. II, *4*–", Franz HAYMANN, *Jean Jacques Rousseau's. Sozialphilosophie.* Ed. cit., p. 89. Traducimos el texto: "¿Por qué la voluntad general es siempre recta, y por qué todos quieren constantemente la voluntad de cada uno?"]

[34] [Transcribimos la cita completa que recoge Haymann: "Comment, me dira-t-on, connaître la volonté générale dans le cas, où elle ne s'est point expliquée? Faudra-t-il assembler toute la nation à chaque événement imprévu? Il faudra d'autant moins l'assembler qu'il n'est pas sûr que sa volonté fut l'expression de la volonté générale –Ec. Pol. p. 171–", Franz HAYMANN, *Jean Jacques Rousseau's. Sozialphilosophie.* Ed. cit., p. 89. Traducimos el texto: "¿Cómo conocer, se me dirá, la voluntad general cuando no se ha hecho explícita? ¿Será necesario congregar a la nación entera ante cada acontecimiento imprevisto? Lo será tanto menos cuanto que no es seguro que su voluntad fuera la expresión de la voluntad general"]

[35] ["La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general; por ella son ciudadanos y libres"]

[36] es [tachado]

[37] [Superpuesto]

[38] ["Si las leyes de las naciones pudieran, como las de la naturaleza, ser tan inflexibles que nunca ninguna fuerza humana pudiera quebrantarlas, *la dependencia de los hombres* volvería a ser entonces la de las cosas; se reunirían en la república todas las ventajas del *estado natural* y del *estado civil*". En *Vives* (1940) escribe Ortega: "Pero el Renacimiento significa, precisamente, el comienzo de la reafirmación humana, de la exaltación del hombre y el intramundo, esto es, del mundo *éste* frente o al lado del *otro*. Ahora bien: ese hombre y ese mundo que empiezan a ser afirmados son «naturaleza». Se va a descubrir en el hombre un repertorio «natural», una serie de dones y facultades que posee *a nativitate*, dados y tenidos por él de una vez para siempre. Estas dotes se resumen en la «razón», instrumento que se supone listo y suficiente en todo ser

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

*

Jueces.

Ya Montesquieu vio que el juez era un autómata y no un "hombre" –un ente creado por un reglamento[39].

"Le pouvoir législatif qui est le souverain a donc besoin d'un autre pouvoir qui exécute, c'est-à-dire qui réduise la loi en des actes particuliers"[40], Rousseau en Lettres de la Montagne, 6ª.

Montesquieu: "Mais les juges de la nation ne sont, comme nous avons dit, que *la bouche* qui prononce les paroles de la loi, des *êtres inanimés* qui n'en peuvent modérer ni la force ni la rigueur"[41].

---

humano, apenas su organismo se desarrolla con normalidad. De aquí que toda forma tradicional, es decir, histórica, de la cultura vaya siendo eliminada. Se prepara «la vuelta a la naturaleza», a la antehistoria, que Rousseau, con su característica irresponsabilidad, consumará. Se inicia la idea de una «religión natural», de una «moral natural», de un «derecho natural» y de una «ciencia natural». El hombre, se supone, está en posesión de un arsenal nativo de medios *que le bastan*. Se basta a sí mismo. Es –se cree otra vez suficiente, y no como al fin del mundo antiguo, indigente. Huelga Dios" (V, 497). Ortega cita en numerosas ocasiones a Rousseau, a propósito de los períodos de crisis en que se postula una vuelta a la naturaleza, puede verse: "Tres cuadros del vino" (1913), en *El Espectador I* (II, 56); "El Quijote en la escuela" (1920), en *El Espectador III* (II, 281-283); *En torno a Galileo* (1933) (V, 80); *Vives-Goethe* (1949) (IX, 535)]

[39] [La impersonalidad es una característica clave de lo social para Ortega. Así, por ejemplo, leemos en *El hombre y la gente*: "Nuestra relación con el guardia de la circulación no se parece apenas nada a lo que hasta ahora llamábamos «relación social». No es una relación de hombre a hombre, de individuo a individuo, es decir, de persona a persona. El acto de intentar cruzar la calle nació –sí– de nuestra individualísima responsabilidad. Lo habíamos decidido nosotros por motivos de nuestra individual conveniencia. Éramos protagonistas de nuestra acción, y ésta, por tanto, una acción humana en el sentido normal que hasta ahora habíamos definido. En cambio, el acto en que el guardia nos prohíbe el paso no se origina espontáneamente en él, por motivos personales suyos, y no lo dedica a nosotros de hombre a hombre. En cuanto hombre e individuo, tal vez prefiera el buen gendarme ser amable con nosotros y permitirnos la travesía, pero se encuentra con que no es él quien engendra sus actos; ha suspendido su vida personal, por tanto, su vida estrictamente humana, y se ha transformado en un autómata que se limita a ejecutar lo más mecánicamente posible actos ordenados en el reglamento de circulación. Si buscamos el protagonista generador y responsable de su acción somos transferidos, pues, a un reglamento" (VII, 204). Puede verse también sobre este tema: *Meditación de Europa* (1949) (IX, 293) e *Individuo y Organización* (1953) (IX, 682)]

[40] ["El poder legislativo, que es el soberano, necesita pues otro poder que ejecute, es decir que reduzca la ley a actos particulares"]

[41] ["Pero los jueces de la nación no son, como hemos dicho, sino *la boca* que pronuncia las palabras de la ley, *seres inanimados* que no pueden moderar ni su fuerza ni su rigor"]

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

*

"Rousseau répétait sans cesse: *l'homme est à la fois créateur, inventeur, constructeur, réformateur*; mais le dernier titre est le plus beau de tous, en ce qu'il annonce un plus haut degré d'intelligence"[42].

Mercie[r] (que conoció a R[ousseau], debió oírle esas palabras) J. J. Rousseau, T. II, 213[43].

*

Sebastien Mercier

J. J. Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution 2 vol. 1791 –

Escherny, Eloge de J. J. Rousseau, 1936

(según Vaughan, "the most acute criticismus ever writen of Rousseaus's teaching and its apparent contradiction"[44]). II, 20[45].

*

Estado de naturaleza –

L'homme est né libre[46] – e[s] d[ecir] [47] originariamente y por sí no tiene que obedecer a nadie, no está sometido a ninguna orden emanada de otro u otros hombres. Esto significa que para R[ousseau] el hombre no nace en sociedad, no es originariamente social y, por tanto, que la sociedad no es originaria como el hombre sino obra de éste, /institución/[48]. El hombre nace y la sociedad se hace (la verdad es /casi/[49] estrictamente lo contrario)[50].

---

[42] ["Rousseau repetía sin cesar: *el hombre es a la vez creador, inventor, constructor y reformador*; pero el último título es el más bello de todos, porque indica un más alto grado de inteligencia"]

[43] [Louis-Sebastien MERCIER, *De J-J Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la révolution*. Paris: Buisson, 1791. 2 vol.]

[44] ["La crítica más aguda jamás escrita de la doctrina de Rousseau y su aparente contradicción"]

[45] [Charles Edwin VAUGHAN (1854-1922) tiene dos obras en relación al pensamiento de Rousseau: *The political writings of Jean Jacques Rousseau*. Cambridge: The University Press, 1915, 2 vols.; y *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau*. The University press, Longmans, Green & Co., 1925, 2 vols. No se conserva ninguna de las dos en la biblioteca personal de Ortega]

[46] ["El hombre nace libre"]

[47] no [tachado]

[48] [Superpuesto]

[49] [Superpuesto]

[50] [En *Del Imperio Romano* (1941) escribe Ortega: "El hombre nace y existe en el «mundo físico»,

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

*

Pensar en la contraposición p. 32 entre Rechtsbefehle (= verpflichtungsgegrundete) y unverbindliche Machtsbefehle[51]. (Ya es sospechoso que se excluya, más aun, se contraponga, en la terminología [52] Recht a Macht).

El hombre natural es el hombre de las ideas innatas, es el hombre que no es lo que es en vista de una situación, sino previamente a toda situación – es lo contrario de "les hommes tels qu'ils se sont faits"[53] –Disc[ours] de l'in[égalité], p. 17-18, cit[ado por] H[aymann] *42*[54].

// [.][55]

---

compuesto de cuerpos duros que resisten al puro albedrío de sus movimientos. Hoy sabemos que hasta el aire es duro como el acero en cuanto aumentamos nuestra velocidad. Parejamente nace y existe siempre el hombre, quiera o no, en un «mundo social» compuesto también de resistencias, de presiones anónimas que se ejercen sobre él: los usos, costumbres, normas vigentes, etc. El Estado es sólo una de esas presiones sociales, la más fuerte, la compresión máxima. La limitación de nuestro albedrío que él, incuestionablemente, representa, es del mismo orden que la impuesta a nuestros músculos por la dureza de los cuerpos; es decir, que esa antilibertad pertenece a la condición básica del hombre, forma parte inalienable de nuestro ser. La idea de que la coacción estatal no es tan «natural» e inherente al destino humano como la resistencia de los cuerpos, fue el tremendo error padecido, sobre todo, por los filósofos del siglo XVIII, al creer que las sociedades son cosas que los hombres forman voluntariamente, y no cosas dentro de las cuales irremediablemente se encuentran, sin posibilidad de auténtica evasión. Esto es, en mi entender, el primer principio de la sociología" (VI, 88)]

[51] [Pensar un poco en la contraposición p. 32 entre ordenamiento jurídico (=basado en compromiso u obligación) y ordenamiento de poder, facultativo o sin compromiso]

[52] M [tachado]

[53] ["Los hombres tal como se han hecho"]

[54] [Reproducimos la cita completa: "Laissant donc tous les livres scientifiques qui ne nous apprennent qu'à voir les hommes tels qu'ils se sont faits, et méditant sur les premières et plus simples opérations de l'âme humaine, j'y crois appercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables", *Discours préface*, p. 17-18–. Traducimos el texto: "Dejando pues todos los libros científicos que sólo nos enseñan a ver a los hombres tal como se han hecho, y meditando sobre las primeras y más simples operaciones del alma humana, creo percibir dos principios anteriores a la razón, uno de los cuales nos hace interesarnos vivamente en nuestro bienestar y nuestra propia conservación, mientras que el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir cualquier ser sensible, y principalmente a nuestros semejantes"]

[55] [Aparecen en el reverso de la nota dos nombres, uno debajo de otro en la esquina superior izquierda, parecidos a: Olarra; Pola k que no sabemos a qué pueden referirse]

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

*

"La force a fait les premiers esclaves"[56]. Contrat[o Social] I, II[57].

Gran falsedad. En primer lugar, el esclavizado como consecuencia de una lucha es acaso el agresor, es decir, el que quiso usar de su fuerza. Pero, en segundo y más decisivo lugar, la fuerza hizo del vencido una víctima, lo mató. La idea de sustituir la [58] esclavitud a la muerte no se explica por la sola fuerza sino por un factor ideal que inventa esa nueva relación con el vencido. Comte vio esto muy bien[59].

*

R[ousseau] viejo da a entender que no cree ya mucho en sus construcciones – cuando dirigiéndose a otros que, en definitiva, piensan como él dice: "Votre système est très bon pour les enfants de l'utopie; il ne vaut rien pour les enfants d'Adam"[60], Carta 26 julio 67 –

———

En el *Emilio* L. V. "Le droit politique est encore à naître, et il est à presumer qu'il ne naîtra jamais"[61].

---

[56] ["La fuerza hizo los primeros esclavos"]

[57] [Transcribimos la cita completa a que hace referencia Ortega: "Aristóteles tenía razón; pero tomaba el efecto por la causa: todo hombre nacido en la esclavitud nace para la esclavitud, no hay nada más cierto. Los esclavos pierden todo en sus cadenas, hasta el deseo de salir de ellas; aman su servilismo, como los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento; si hay, pues, esclavos por naturaleza es porque ha habido esclavos contra naturaleza. La fuerza ha hecho los primeros esclavos; su cobardía los ha perpetuado", Jean Jacques ROUSSEAU, *Contrato Social*. Ed. cit., p. 15]

[58] muerte [tachado]

[59] [En el "Epílogo para ingleses" (1943) a *La rebelión de las masas* escribe Ortega: "Como toda forma histórica, tiene la guerra dos aspectos: el de la hora de su invención y el de la hora de su superación. En la hora de su invención significó un progreso incalculable. Hoy, cuando se aspira a superarla, vemos de ella sólo la sucia espalda, su horror, su tosquedad, su insuficiencia. Del mismo modo, solemos, sin más reflexión, maldecir de la esclavitud, no advirtiendo el maravilloso adelanto que representó cuando fue inventada. Porque antes lo que se hacía era matar a todos los vencidos. Fue un genio bienhechor de la humanidad el primero que ideó, en vez de matar a los prisioneros, conservarles la vida y aprovechar su labor. Augusto Comte que tenía un gran sentido humano, es decir, histórico, vio ya de este modo la institución de la esclavitud –liberándose de las tonterías que sobre ella dice Rousseau– y a nosotros nos corresponde generalizar su advertencia, aprendiendo a mirar todas las cosas humanas bajo esa doble perspectiva, a saber: el aspecto que tienen al llegar y el aspecto que tienen al irse. Los romanos, muy finamente, encargaron a dos divinidades de consagrar esos dos instantes Aleona y Abeona, el dios del llegar y el dios del irse" (IV, 287-8)]

[60] ["Vuestro sistema es muy bueno para los hijos de la utopía, pero no vale nada para los hijos de Adán"]

[61] ["El derecho político está aún por nacer, y puede presumirse que nunca nacerá"]

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

Dusaulx – De mes rapports avec J[ean] J[acques] R[ousseau] 1798, p. 102 [62]–, refiere haberle dicho Rousseau: "Quant au *Contrat social*, ceux qui se vanteront de l'entendre tout, sont plus habiles que moi. C'est un livre à refaire; mai, je n'en ai plus ni la force, ni le temps"[63]. Se ha dudado de la autenticidad de esta // frase pero puesta en relación con las dos anteriores nada más verosímil.

V[er] A. Schinz, La question du "Contrat social". R[evue] d'histoire litteraire 1912- 741-899 – donde se muestra cómo al añadir el cap[ítulo] *De la religion civile* demuestra –por su contradicción con el resto del libro– la indecisión de su pensamiento sobre la idea fundamental de él y su falta de [64] convicción respecto a su propia tesis.

*

Todos reconocen en el precepto jurídico un carácter incondicional (yo, claro está, a [65] /potiori/[66] puesto que para mí todo lo social es incondicional).

Rousseau también. Pero, por otro lado, sólo es para el derecho el precepto incondicional cuando emana de la "voluntad [67] /general/[68]" la cual se forma y actúa como facultad o función del "pueblo", el cual, a su vez, consiste en el contrato social. Pero el contrato social es el acuerdo formado por las voluntades individuales.

Es decir, que sólo en tanto en cuanto el individuo ha aceptado la existencia del "pueblo", esto es, su // convivencia bajo acuerdos comunes o generales el derecho existe. Es decir, que el derecho –precepto incondicional– vive de su previa aceptación, de estar condicionado por la voluntad individual. Sólo si se añade que el pacto social no puede, una vez formado, deshacerse podría hablarse de incondicionalidad. Pero añadir esto es absurdo porque no hay principio del cual pueda derivarse que siendo [69] /todo/[70] derecho resultado de las voluntades individuales no puedan estas modificarse, revocarse.

[62] du [tachado]
[63] ["Por lo que toca al *Contrato social*, los que se precien de entenderlo todo son más hábiles que yo. Es un libro que habría que rehacer; pero yo no tengo ya ni fuerza ni tiempo"]
[64] fe [tachado]
[65] fortiori [tachado]
[66] [Superpuesto]
[67] nacional [tachado]
[68] [Superpuesto]
[69] el [tachado]
[70] [Superpuesto]

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

En el sistema de R[ousseau] no hay medio de extinguir las voluntades individuales que continúan perennes formando la sustancia de la sociedad jurídica.

*

Rousseau.

El derecho es la convivencia supeditada a leyes. Leyes son las decisiones de la voluntad general. La vol[untad] gen[eral] es el acto o actualización de la "voluntad constante de todos los miembros del Estado" (C[ontrato] S[ocial], IV, 2) de querer cada uno en cuerpo con los demás –es decir, de no mandar uno directamente sobre otro ni otros sino derivar toda orden del acuerdo previo con los demás (no discutamos a este nivel de la técnica para ese acuerdo que es, tal vez, deliberación y mayoría)[71].

La voluntad general –más claro fuera decir "común"– nace constantemente de la voluntad individual de comunidad en el mandar, es decir, de querer contar *con* los demás y que los demás cuenten // con uno.

El Estado o voluntad general sólo existe en la medida en que exista esta voluntad radical de comunidad.

Ahora bien, debemos preguntar a R[ousseau] si esta voluntad de comunidad es absoluta o si, por su [72] /esen/cia[73] misma, es limitada. Cuando yo resuelvo querer-con-los-demás ¿quiero que los demás quieran matarme [74] o arrebatarme lo mío?

*

Ideas confusas, retórico misticismo de los enciclopedistas.

---

[71] [Transcribimos la cita completa de Rousseau a que se refiere Ortega: "El ciudadano consiente en todas las leyes, aun en aquellas que han pasado a pesar suyo y hasta en aquellas que le castigan cuando se atreve a violar alguna. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general; por ella son ciudadanos y libres. Cuando se propone una ley en una asamblea del pueblo, lo que se le pregunta no es precisamente si aprueban la proposición o si la rechazan, sino si está conforme o no con la voluntad general, que es la suya; cada uno, dando su sufragio, da su opinión sobre esto, y del cálculo de votos se saca la declaración de la voluntad general. Por tanto, cuando la opinión contraria vence a la mía, no se prueba otra cosa sino que yo me había equivocado, y que lo que yo consideraba como voluntad general no lo era. Si mi opinión particular hubiese vencido, habría hecho otra cosa de lo que había querido, y entonces es cuando no hubiese sido libre", *Contrato Social*. Ed. cit, pp. 142-143]

[72] condi [tachado]

[73] [Superpuesto]

[74] p [tachado]

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

En el artículo Droit Naturel de la Enciclo[pedia], probablemente de Diderot y probablemente inspirado en el art[ículo] Économie Politique – de Rousseau que le precede sin duda en la composición, se lee:

"Mais si nous ôtons à l'individu le droit de décider de la nature du juste et de l'injuste, où porterons nous cette grande question? où? Devant le genre humain: c'est à lui seul qu'il appartient de décider, [75] parce que le bien de tous est la seule passion qui'il ait"[76]. ¡Como si el género humano fuese "alguien"! ¡Como si tuviese pasiones! ¡Y, como si de tenerlas, tuviese ésa, es decir, la del bien de todos *singulatim* la del bien de cada uno, (a la vuelta) //

En C[ontrato] S[ocial], II, *4* – se declara formalmente que querer el bien de todos es querer el bien de cada uno[77].

*

En R[ousseau] mismo el derecho surge no *para* que la justicia exista sino *para* que "no perezca el género humano" C[ontrato] S[ocial] I, 6. El derecho en cuanto justicia sería, pues, a lo sumo *una* técnica o medio para evitar ese perecimiento[78].

*

---

[75] de la [tachado]

[76] [Citado en Franz HAYMANN, *Jean Jacques Rousseau's. Sozialphilosophie.* Ed. cit., p. 82. Traducimos el texto: "Pero si privamos al individuo del derecho de decidir sobre la naturaleza de lo justo y de lo injusto, ¿ante quién llevaremos esta grave cuestión? ¿ante quién? Ante el género humano: sólo a él corresponde decidir, porque el bien de todos es su única pasión"]

[77] [En el capítulo *4* del libro II del *Contrato Social* leemos: "¿Por qué la voluntad general es siempre recta, y por qué todos quieren constantemente la felicidad de cada uno de ellos, si no es porque no hay nadie que no se apropie estas palabras de *cada uno* y que no piense en sí mismo al votar para todos? Lo que prueba que la igualdad de derecho y la noción de justicia que produce se derivan de la preferencia que cada uno se da y, por consiguiente, de la naturaleza del hombre; que la voluntad general, para ser verdaderamente tal, debe serlo en su objeto tanto como en su esencia; que debe partir de todos, para aplicarse a todos, y que pierde su natural rectitud cuando tiene algún objeto individual y determinado, porque entonces, juzgando de lo que nos es extraño, no tenemos ningún verdadero principio de equidad que nos guíe", Jean Jacques ROUSSEAU, Op. cit., p. 45]

[78] [En el capítulo sexto del libro primero del *Contrato Social* leemos: "Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que perjudican a su conservación en el estado de naturaleza logran vencer, mediante su resistencia, a la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado. Desde este momento, el estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser. Ahora bien; como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia, ponerlas en juego por un sólo móvil y hacerlas obrar en armonía", Jean Jacques ROUSSEAU, Op. cit., pp. 24-25]

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

"Voici dans mes vieilles idées le grand problème en politique que je compare à celui de la quadrature du cercle en géométrie et à celui des longitudes en astronomie: trouver une forme de gouvernement qui mette la *loi au-dessus de l'homme*"[79], Lettre à M. le Marquis de Mirabeau 26 julio 1767 – cit[ado] en H[aymann][80].

Pero esto es lo que han sido todas las formas de gobierno. Nunca fue el hombre quien mandaba –sino el poder público. Y en cada época se pensó que una cierta forma de él era la mejor para su realización y su ejercicio. La monarquía absoluta es eso también. A Homero le parece desastrosa la πολυ [81] κοιρανία[82]–

*

"Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot chacun et qui ne songe à lui-même en votant pour tous? Ce qui prouve que l'egalité de droit et la notion de justice qu'elle produit, derive de la préférence que chacun se donne et par conséquant de la nature de l'homme"[83].

C[ontrato] S[ocial], II, 3

*

El problema de Rousseau es este –bien precisado por Haymann–: "Derecho" es la relación de mando y obediencia entre hombres –Sólo lo es, pues, cuando esa relación es adecuada a lo que el hombre es. Pero el hombre es ("ha nacido" = es por naturaleza) libre, es decir, atenido a no obedecer sino a sí mismo. Sólo es, pues, derecho aquella relación entre hombres en que el mandamiento procede del que obedece. O lo que es igual sólo es "derecho" la [84] organización

[79] ["Este es en mis viejas ideas el gran problema en política, que yo comparo con el de la cuadratura del círculo en geometría y con el de las longitudes en astronomía: encontrar una forma de gobierno que ponga la *ley por encima del hombre*"]

[80] [Franz HAYMANN, *Jean Jacques Rousseau's. Sozialphilosophie.* Ed. cit., p. 85]

[81] κορα [tachado]

[82] [Gobierno de muchos]

[83] ["¿Por qué la voluntad general es siempre recta, y por qué todos quieren constantemente la felicidad de cada uno de ellos, si no es porque no hay nadie que no se apropie las palabras «cada uno» y no piense en sí mismo votando por todos? Lo que prueba que la igualdad de derecho y la noción de justicia a que esta da lugar deriva de la preferencia que cada uno se concede y, consecuentemente, de la naturaleza del hombre"]

[84] auton [tachado]

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

de la autonomía humana /C[ontrato S[ocial] I, 7, comienzo/[85] – y como los hombres son plural la organización de las autonomías coexistentes[86].

El error está en creer que la "naturaleza" del hombre es la libertad //, es decir, el hombre aislado /independiente –v[er] C[ontrato] S[ocial] II, 4 final/[87]. El hombre *no* nace libre, /en libertad/[88] sino que nace social o en sociedad. Y la sociedad es ya relación de mando y obediencia, es no-libertad, presión. El derecho sería, pues, esencialmente heteronomía. Y, en efecto, todo mandamiento autónomo es ficción. Mandar es fenómeno transitorio y que implica alteridad en los términos de la relación. Hasta el punto de que el que manda en el derecho no es ni siquiera *otro* hombre sino lo *otro* humano, lo humano que no es el hombre, la sociedad[89].

De aquí hay que sacar consecuencias para la idea de justicia que para R[ousseau] es elemento primario del derecho y afecta a la forma del mandar (que ha de ser autonomía). El derecho como tal no tiene por qué ser justo. La cuestión de justi // cia surge sólo en vista de dos derechos posibles (uno, tal vez real ya) de los cuales uno parece preferible al otro.

*

Contrato

El hacer R[ousseau] que todo parta de un contrato se debe a que acepta la doctrina tradicional del derecho natural según la cual un hombre en estado de responsabilidad no está sometido a ninguna imperación de otro hombre si no se ha sometido a ella voluntariamente, de modo que la relación de mando y

---

[85] [Superpuesto]

[86] [Podría tratarse de una concordancia *ad sensum*, en ese caso la lectura sería: "[…] y, como los hombres, *es* plural la organización de las autonomías coexistentes". En el capítulo 7 del libro I del *Contrato Social* leemos: "El acto de asociación encierra un compromiso recíproco del público con los particulares, y que cada individuo, contratando, por decirlo así, consigo mismo, se encuentra comprometido bajo una doble relación, a saber: como miembro del soberano, respecto a los particulares, y como miembro del Estado, respecto al soberano. Mas no puede aplicarse aquí la máxima del derecho civil de que nadie se atiene a los compromisos contraídos consigo mismo; porque hay mucha diferencia entre obligarse con uno mismo o con un todo de que se forma parte", Jean Jacques ROUSSEAU, Op. cit., p. 28]

[87] [Superpuesto]

[88] [Superpuesto. En el capítulo 4 del libro II del *Contrato Social* leemos: "De igual modo que la Naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre sus miembros, así el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todo lo suyo. Este mismo poder es el que, dirigido por la voluntad general, lleva el nombre de soberanía", Jean Jacques ROUSSEAU, Op. cit., pp. 43-44]

[89] [Puede verse nota al pie 38]

obediencia queda subsumida en la relación civil de contrato, de acuerdo de voluntades. Claro que la verdad es lo inverso. El derecho es lo contrario del acuerdo de voluntades[90].

Téngase, sin embargo, en cuenta el *∂oble* contrato. El segundo lo es entre el "público" y los particulares.

Véase el problema de si el individuo puede re // tirarse de la población civil. C[ontrato] S[ocial], III, 18 y H[aymann], 220 ss[91].

*

Volonté générale –

Hay dos clases de decisión mayoritaria y de ella sólo es vol[untad] gen[eral] aquella en que los votantes han querido el "bien de todos" y por ello han encontrado la "unidad de intereses".

***

Optimismo

Rousseau

Siempre me ha parecido una cosa como si fuese dicha contra Rousseau (y contra Leibniz) lo de Arist[óteles] en Tóp[icos] 112^{b} 10-13 _

[90] [En el "Prólogo para franceses" (1937) a *La rebelión de las masas* escribe Ortega: "Uno de los más graves errores del pensamiento «moderno», cuyas salpicaduras aún padecemos, ha sido confundir la sociedad con la asociación, que es, aproximadamente, lo contrario de aquella. Una sociedad no se constituye por acuerdo de las voluntades. Al revés, todo acuerdo de voluntades presupone la existencia de una sociedad, de gentes que conviven, y el acuerdo no puede consistir sino en precisar una u otra forma de esa convivencia, de esa sociedad preexistente. La idea de la sociedad como reunión contractual, por tanto, jurídica, es el más insensato ensayo que se ha hecho de poner la carreta delante de los bueyes. Porque el derecho, la realidad «derecho» –no las ideas sobre él del filósofo, jurista o demagogo– es, si se me tolera la expresión barroca, secreción espontánea de la sociedad y no puede ser otra cosa. Querer que el derecho rija las relaciones entre seres que previamente no viven en efectiva sociedad, me parece –y perdóneseme la insolencia– tener una idea bastante confusa y ridícula de lo que el derecho es" (IV, 118)]

[91] [Transcribimos el texto del *Contrato Social* III citado por Franz HAYMANN, *Jean Jacques Rousseau's. Sozialphilosophie*. Ed. cit., p. 220: "Grotius pense même que chacun peut renoncer à l'état dont il est membre et reprendre sa liberté naturelle et ses biens en sortant du pays". Traducimos el texto: "Grocio piensa incluso que todo hombre puede renunciar al estado del que es miembro y recuperar su libertad natural y sus bienes saliendo del país". Completamos la cita: "Ahora bien; sería absurdo que todos los ciudadanos, reunidos, no pudiesen hacer lo que es factible a cada uno de ellos separadamente", Jean Jacques ROUSSEAU, *Contrato Social*. Ed. cit., p. 136]

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

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

"Lo contrario de lo normal o más frecuente (επι τοπολύ) es siempre lo raro, como que los hombres normalmente son malos, y raramente son buenos. Y se comete aun mayor error si se dice que son necesariamente buenos" [92].

***

Bibliografía Rousseau

S Pn 3405.

Binder – Rechtsphilosophie[93]

H. M. e. 78.

Memorial histórico español
T. 14

Gierke – Althusius[94].

[95]Le Mercier de la Rivière – S.G. /12°/[96] p. 66
L'ordre naturel et essentiel des societés –1767–[97].

[98]Hartenstein – Die Rechtsphil[osophie] des Grotius[99].

---

[92] [Traduce Ortega el siguiente párrafo del parágrafo 112b de su ejemplar en alemán: "Das Gegenteil des Gewöhnlichen ist immer das Seltenere, wie wenn etwa die Menschen gewöhnlich schlecht sind, sie seltener gut sind. *Und so ist es noch ärger gefehlt, wenn man sie notwendig gut sein läßt*", ARISTÓTELES, *Topik*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1919, p. 39. Lo que aparece en cursiva está subrayado por Ortega con lápiz rojo y al margen anota "anti-ho" seguido por lo que el empiece de una m –está cortado por la encuadernación–. Más arriba, en la misma página, también en el margen y con la misma tinta azul con que está escrita la nota de trabajo, apunta "Buena exp[…]sión para entender […] q[ue] es το πο –también cortado por el encuadernador–]

[93] [Julius BINDER (1870-1939), *Grundlegung zur Rechtsphilosophie*. Tubinga: Mohr, 1935; 2ª. ed. revisada: *System der Rechtsphilosophie*. Berlín: G. Stilke, 1937]

[94] [Otto GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*. Breslau: W. Koebner, 1880]

[95] [Señalado por Ortega con una cruz en lápiz rojo]

[96] [Superpuesto]

[97] [Le Mercier DE LA RIVIÈRE (1720-1793), *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. Londres: J. Nourse; París: Desaint, 1767. Tomo I]

[98] [Señalado por Ortega con tres cruces en lápiz rojo.]

[99] [Gustav HARTENSTEIN (1808-1890), *Darstellung der Rechtsphilosophie des Hugo Grotius*. Leipzig: Weidmann, 1850]

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

[100]Güntzberg – Die Gesellschafts- und Staatslehre[101] des Physiokraten, 1907[102]
(contra el "état de nature" habla Le [.][103]

*

Fechas –

John Toland –
Christianity not mysterious– 1696–[104].

Matthew Tindal –
Chris[tianity] as old as the creation 1730[105].

Anthony Collins –
Discourse of Freethinking– 1713[106]–

*

o– 1665-1749– muy citado por Rousseau
Ver
Lettres sur les Anglais et les Français 1725[107].

© Herederos de José Ortega y Gasset.

[100] [Señalado por Ortega con dos cruces en lápiz rojo]
[101] n [tachado]
[102] [Benedikt GÜNTZBERG (1881), *Die Gesellschafts- und Staatslehre der Physiokraten*. Leipzig: Duncker, 1907]
[103] [Aparece un nombre propio francés ilegible, posiblemente abreviado pues está terminado con punto. Quizá, también, falte parte de la nota, pues el paréntesis no se cierra y se agota el espacio, pero por otra parte el reverso de la nota está en blanco]
[104] [John TOLAND (1670-1722), *Christianity not Mysterious*. Nueva York: Garland Pub, 1978]
[105] [Matthew TINDAL (1653?-1733), *Christianity as old as the creation, or The Gospel, a Republication of the religion of Nature*. Newburgh (Nueva York): David Denniston, 1798]
[106] [Traducción francesa: *Discours sur la liberté de penser, par Mr. A. Collins, traduit de l'anglois (por Henri Scheuerleer y Jean Rousset) et augmenté d'une lettre d'un médecin arabe, avec l'examen de ces deux ouvrages, par M. de Crouzas*. Londres, 1766]
[107] [Béat Louis DE MURALT (1665-1749), *Lettres sur les Anglois et les François. Et sur les voiages*. Ginebra: Fabri et Barrillot, 1725]

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

Itinerario biográfico
Relato de una vida

La biografía de Ortega irradia en múltiples irisaciones el perfil de su presencia en la España del siglo XX. Una de esas presencias, y no de las menos profundas, es la que une a Ortega con la Residencia de Estudiantes y todo el entorno educativo que nace de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. La labor un tanto de taxidermista de su propia vida que hizo el filósofo y el cuidado que han puesto sus herederos en conservar y recuperar los rastros esenciales de su vida permiten a los investigadores ilustrar de forma gráfica el devenir de una de las biografías más intensas e interesantes de nuestra historia. Seguidamente damos a conocer los documentos del archivo del filósofo para mostrar la relación de Ortega con la Residencia y esas otras instituciones que se crearon paralelamente a ella, como la Residencia de Señoritas. Queda fuera de nuestro proyecto el amplísimo abanico que abre esta presencia, fruto de una estrecha y cordial relación, un camino de ida y vuelta que Ortega emprende hacia y desde la Residencia, de influjos mutuos y fructíferas relaciones personales e intelectuales. En este número incluimos los "Documentos de Archivo" que ilustran la relación de Ortega con el entorno residencial entre 1910 y 1922. En el siguiente continuaremos hasta 1936, año en que el inicio de la guerra civil hace que Ortega salga de España y la Residencia inicie una serie de avatares que la llevan a desaparecer.

Cómo citar este artículo:
Asenjo, C. y Zamora Bonilla, J. (2003). Caminos de ida y vuelta: Ortega en la Residencia de Estudiantes. Primera Parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (6), 31-85.
https://doi.org/10.63487/reo.XX

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 6. 2003
mayo-octubre

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

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

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

Carmen Asenjo y **Javier Zamora Bonilla***

ORCID: 0000-0002-4409-0189 ORCID: 0000-0003-0139-9714

Si alguna institución contribuyó a poner España a la altura de los tiempos en las primeras décadas del siglo XX, ésa fue sin duda la Residencia de Estudiantes. Se creó por Decreto de 6 de mayo de 1910 y empezó a funcionar en octubre bajo la dirección del joven Alberto Jiménez Fraud en un hotel –como se llamaban entonces las grandes casas de los barrios burgueses de la periferia de Madrid– en la calle de Fortuny número catorce. La revista *Residencia* recuerda el acontecimiento años después bajo el título "EL 14":

> El día primero de octubre de 1910 vino al mundo la Residencia de Estudiantes. Empezó su vida en un hotelito de la calle de Fortuny, esquina a Rafael Calvo, al que en años posteriores se unieron otros [...]. Ese primer hotel tenía en la antigua numeración el número 14, y los quince primeros Residentes que lo ocuparon fueron considerados como el núcleo fundador por los que vinieron después, y sobre todo por ellos mismos[1].

La Residencia de Estudiantes nacía como un ente más dentro de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, que se había creado en 1907. Presidida por el eminente histólogo y ya premio Nobel de Medicina Santiago Ramón y Cajal y dirigida en su hacer diario por el eficacísimo secretario José Castillejo, la Junta había empezado su fructífera labor en 1909, tras el parón presupuestario a la que la sometió el Gobierno conservador de Antonio Maura, concediendo pensiones para que los jóvenes estudiantes y los profesores pudieran salir al extranjero a enriquecer sus conocimientos en las más importantes universidades del mundo, y especialmente en las europeas. El

* La selección del material gráfico corre a cargo de Carmen Asenjo y el texto es obra de Javier Zamora Bonilla. Los autores quieren mostrar su agradecimiento a los responsables de la Residencia de Estudiantes y muy especialmente a Alfredo Valverde por las facilidades ofrecidas para consultar diversa documentación y bibliografía en las instalaciones de la Residencia.

[1] *Residencia*, año I, 1 (1926), p. 73 (Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1990. 2ª. ed. facsímil).

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

propio Ortega disfrutará de una de estas pensiones en 1911, cuando acude por segunda vez a Marburgo[2].

Con la Residencia de Estudiantes, se pretendía poner en marcha un foco estudiantil que contraponer al ambiente chabacano de las casas de estudiantes del centro de la capital. El propósito queda bien reflejado en las palabras que la *Memoria* de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas correspondiente a los años 1910 y 1911 dedica a la nueva institución: "Pensó el Gobierno, al crear la Junta, que la acción de ésta sería parcial é ineficaz si miraba sólo al fomento de los trabajos científicos y se desentendía de la situación actual de nuestros estudiantes, material vivo para aquella obra, abandonado, por desgracia, á su propia suerte en un medio social desfavorable donde pocos se han preocupado de procurarle garantías morales, tutela económica y fe en los ideales de cultura". El propósito principal era contribuir a que el estudiante se introdujese en un entorno adecuado que fomentase su educación íntegra como persona, y para eso se miraba a otros países europeos que habían creado toda una red de centros donde el estudiante podía interesarse por el conocimiento. Los responsables ministeriales, influidos por la filosofía pedagógica de la Institución Libre de Enseñanza de Francisco Giner de los Ríos –al igual que en la creación de la Junta para Ampliación de Estudios–, creyeron que el mejor camino para la formación de ese medio era una acción "íntima y circunscrita de la vida corporativa", una Residencia de Estudiantes que actuara "enérgicamente sobre un grupo reducido de jóvenes destinados á ser las fuerzas vivas para el resto de la obra"[3].

---

[2] Sobre la Junta para Ampliación de Estudios puede verse la obra colectiva coordinada por José Manuel SÁNCHEZ RON (dir.), *1907-1987. La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas 80 años después*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988, 2 vols.; el ensayo de Vicente CACHO VIU, "La Junta para Ampliación de Estudios, entre la Institución Libre de Enseñanza y la Generación del 14", en *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, prólogo de José Varela Ortega, introducción y edición de Octavio Ruiz-Manjón. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, pp. 155-185; y el artículo de Francisco LAPORTA, "La Junta para Ampliación de Estudios: primeras fatigas", *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 2ª. época, 14 (agosto 1992), pp. 39-51. Sobre José Castillejo puede verse el libro de Carmela GAMERO MERINO, *Un modelo europeo de renovación pedagógica. José Castillejo*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.

[3] JUNTA PARA AMPLIACIÓN DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, *Memoria correspondiente a los años 1910 y 1911*. Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, Biblioteca y Museos, 1912, pp. 209-210. Como se habrá apreciado, mantenemos la ortografía de la época, al igual que haremos en otros textos. Unas palabras del diplomático mexicano Alfonso Reyes, aunque de 1923, nos sirven para reflejar cuál fue el verdadero propósito de la fundación de la Residencia y cómo su obra iba cumpliéndolo: "Morada de estudiantes en paz, aseada casa con comodidad de baños abundantes, confort de calefacción y chimeneas, salones de conferencias y bibliotecas. ¡Oxford y Cambridge en Madrid! –exclama, entusiasmado el britano Trend–. ¡El Dómine Cabra vencido! Barrida la vieja podredumbre; desmontado el círculo –ni siquiera dantesco– de Jácome Trezzo y sus cabecillas microbianas, donde antaño los estudiantones cogían achaques para el

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

Como todas las iniciativas de la Junta, la fundación de la Residencia se hizo con el talante prudente de José Castillejo, que pensaba que las instituciones se debían ir haciendo poco a poco y consolidándose a sí mismas. El éxito inicial fue, no obstante, rotundo, pues el propio rey acudió a visitar las instalaciones el 19 de febrero de 1911, acompañado del nuevo ministro de Instrucción Pública Amós Salvador y de los comités directivos de la Junta y de la Residencia. De este último, que presidía Ramón Menéndez Pidal, Ortega era miembro desde su fundación, aunque no pudo asistir a la visita regia por encontrarse pensionado en la Universidad de Marburgo.

La gran demanda de plazas hizo que pronto resultaran insuficientes las instalaciones de Fortuny número catorce, por lo que en el verano de 1911 se alquiló un hotel próximo y se construyeron dos pabellones para dormitorios y un comedor, al tiempo que se hacían adaptaciones y reformas. Por su parte, el duque de Arión cedió un terreno para convertirlo en campo de juegos, y así fue como el deporte junto al contacto con la naturaleza –pronto se organizaron las primeras excursiones a la Sierra– estuvieron presentes desde un principio en la vida de los residentes, siguiendo el ideario de la Institución Libre de Enseñanza que había puesto en marcha estas actividades décadas atrás. También como en ésta, enseguida se prepararon diversos cursos veraniegos. En 1911 se contaba ya con cincuenta y cuatro plazas, pero las solicitudes triplicaron esta cifra. En 1912 se alquilaron dos nuevos hoteles, que formaron un grupo común con los anteriores, con una sola entrada y rodeados de jardines, en la confluencia de las calles de Fortuny y de Rafael Calvo. Las plazas crecieron hasta el número de cien, pero la preinscripción dobló esta cifra. Las nuevas instalaciones permitieron habilitar una espaciosa biblioteca, nuevas salas de reunión y de estudio y dos laboratorios, que en los años sucesivos, y ya en nuevos edificios, se irían completando con varios más.

La ciencia estuvo siempre muy presente en la vida residencial y baste decir que el Nobel Severo Ochoa salió de sus laboratorios. Los primeros que empezaron a funcionar en Fortuny fueron los de "Anatomía microscópica", que dirigió durante muchos años el doctor Luis Calandre, y el de "Química general", que en los primeros años estuvo a cargo de los entonces residentes José Sureda Blanes y Julio Blanco, y después de José Ranedo. También se incorporó a esta labor científica el discípulo de Ramón y Cajal y de Simarro, Nicolás Achúcarro, tristemente desaparecido en 1918 en plena juventud, que dio en la Residencia un curso sobre histología en el curso 1912-1913[4]. Con las nuevas

resto de su picaresca existencia, y se educaban en los deleites de lo feo, lo contagioso y lo hambriento" (*Residencia*, año I, II (1926), pp. 187-188. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1990. 2ª. ed. facsímil).

[4] Ortega le dedicó una bella necrológica a su muerte: "Una pérdida nacional. Nicolás Achúcarro",

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

instalaciones de los Altos del Hipódromo, a las que nos referiremos en breve, hubo lugar para que se inaugurasen nuevos laboratorios en el edificio conocido por los residentes como "el transatlántico" por su amplio ventanal orientado a poniente. Allí empezaron a funcionar los laboratorios de "Química fisiológica", dirigido por Antonio Madinaveitia y José María Sacristán, "Fisiología general", a cargo de Juan Negrín, "Fisiología y anatomía de los centros nerviosos", cuya dirección llevaba Gonzalo R. Lafora, "Histología normal y patológica", dirigido por Pío del Río Hortega, y "Serología y bacteriología", que llevaba el doctor Paulino Suárez. El flujo de científicos con otras dos instituciones cercanas en lo espiritual y en lo físico como eran el Instituto Nacional de Ciencias Físicas y Naturales, que dirigía el biólogo Ignacio Bolívar, y el Instituto Nacional de Física y Química, que tenía a su frente al físico Blas Cabrera, era constante. El propio Santiago Ramón y Cajal, presidente de la Junta para Ampliación de Estudios, estuvo muy al tanto de toda esta obra pedagógico-científica, la cual nunca cayó en el cientifismo porque sabían bien que ni las ciencias embotan a las letras ni las letras a las ciencias.

> Quiero creer –escribe Alberto Jiménez Fraud refiriéndose a la presencia de científicos como madame Curie, Einstein o Broglie, y a la íntima colaboración del físico Blas Cabrera o de los filósofos Ortega y Morente– que el gran ejemplo de estos ilustres huéspedes de la Residencia, máximos representantes de un juvenil y progresivo espíritu de aventura del pensamiento, dejó en todos nosotros una huella bien plantada dentro de la gran tradición liberal, la cual no participa de esa superstición del puro especialista, que cultiva una mente cerrada y estrecha, la más mortal enemiga de la ciencia (como también lo es de la religión o de la política) y creadora de hábitos de ciega obediencia a autoridades absolutas; hábitos que si degradan el intelecto, todavía degradan más la conciencia[5].

Jiménez Fraud y la labor residencial

Desde el primer momento se previó la necesidad de conseguir unos terrenos amplios donde construir unos nuevos edificios, no sólo porque los que la Residencia ocupaba fueran alquilados y algunos de ellos estuviesen en venta y

El Sol, 26-IV-1918 (en *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente-Alianza Editorial, t. III, pp. 28-29. En adelante, para referirnos a estas *Obras Completas* citaremos únicamente el tomo en números romanos y las páginas en arábigos, *v. gr.*, III, pp. 28-29).

[5] Alberto JIMÉNEZ FRAUD, *La Residencia de Estudiantes. Visita a Maquiavelo*, introducción de Luis G. de Valdeavellano. Barcelona: Ediciones Ariel, 1972, p. 66. Los datos sobre los laboratorios están sacados de la introducción de Valdeavellano, *idem*, pp. 21 y 29; y de Margarita SÁENZ DE LA CALZADA, *La Residencia de Estudiantes 1910-1936*, prólogo de Vicente Cacho Viu. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986, pp. 85-95.

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

podrían tener que desocuparse con premura, sino porque los institucionistas de la Junta sabían de la conveniencia de que las instalaciones estuviesen diseñadas para el fin que debían cumplir, abiertas al aire limpio, con capacidad para acoger sencillas pero cómodas habitaciones, laboratorios, biblioteca y zonas comunes internas y externas. Así, ya en 1913 se consignó una asignación presupuestaria y se iniciaron las gestiones para el comienzo de las obras en unos terrenos sobre los altos de la derecha del Hipódromo, conocidos como el "Cerro del aire", que pertenecían al Ministerio de Instrucción Pública y estaban detrás del Palacio de la Industria y de las Artes. En 1915, nacidos de la pluma arquitectónica de Antonio Flórez, se inauguraban los primeros edificios en la que Juan Ramón Jiménez, que era por entonces ínclito residente, rebautizará como "Colina de los chopos" porque varios cientos de estos árboles se plantaron en los alrededores.

El buen funcionamiento de la Residencia de Estudiantes y su consolidación como uno de los más importantes centros culturales en el Madrid de las décadas previas a la Guerra Civil se debió a la acertada elección de Alberto Jiménez Fraud como presidente. Era en aquella época un hombre joven, de sólo veintiocho años, que vivía en la propia Residencia y que organizaba minuciosamente todas las actividades y el vivir diario del grupo. Jiménez Fraud fue el principal responsable de que, como decía la *Memoria* de la Junta correspondiente a los años 1910 y 1911, hubiera "surgido rápidamente el espíritu de trabajo, de orden, de tolerancia mutua, de respeto y cariño á la institución misma", dentro de un "régimen de prudente libertad"[6]. Había llegado Jiménez Fraud a Madrid en 1905 para cursar el doctorado en Derecho. Además de inquietudes intelectuales, que ya había mostrado en su grupo malagueño junto a Ricardo de Orueta, José Moreno Villa, Francisco de Orueta y Estébanez Calderón, Manuel García Morente y su propio hermano Gustavo Jiménez Fraud, el joven doctorando traía una carta de presentación para Francisco Giner de los Ríos, de quien recibió clases en su cátedra de Filosofía del Derecho y con quien descubrió pronto que su discípulo malagueño podría ser un buen educador, empresa ésta la educativa en la que cómo es sabido llevaba metido don Francisco desde hacía muchos años. Giner incentivó a Jiménez Fraud para que saliera al extranjero y éste acudió en varias ocasiones a Inglaterra y entre 1907 y 1909 se interesó por los sistemas educativos ingleses. A pesar de que Giner intentó desde el principio mantener una distancia con la Residencia de Estudiantes para evitar que acumulase originariamente enemigos ajenos y se sabe que casi nunca la visitaba, es muy probable que Giner recomendara o die-

[6] JUNTA PARA AMPLIACIÓN DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, *Memoria correspondiente a los años 1910 y 1911*, ob. cit., p. 212.

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

ra el beneplácito al nombre de Jiménez Fraud para ocupar el cargo de presidente de la Residencia[7], institución que, si bien dependía del Estado, es evidente que, como la propia Junta para Ampliación de Estudios, respondía al ideal educativo de la Institución Libre de Enseñanza y estaba prevista en la cabeza de Giner de los Ríos desde muchos años atrás, como se puede comprobar fácilmente recorriendo sus escritos sobre la universidad[8].

La labor de Jiménez Fraud se reconoció inmediatamente por los responsables de la Junta. La *Memoria correspondiente a los años 1912 y 1913* se refería a él en muy elogiosos términos, al tiempo que presentaba ya como un logro la obra hecha y el camino emprendido, sin que el éxito supusiese renunciar al trabajo constante y diario. Aunque la cita es larga, merece la pena de reproducirse: "Al talento, á la finura de espíritu, á la paciencia y al tacto del Sr. Giménez Fraud se debe una buena parte del éxito. Ha puesto en la empresa todo el entusiasmo de la juventud, se ha dedicado á ella en cuerpo y alma, sacrificándole todo otro género de solicitaciones. Las familias han sabido apreciar lo que ello significa". Jiménez Fraud había conseguido establecer "un régimen de libertad y de confianza", sin necesidad de que hubiese "un reglamento" que marcase "deberes de carácter externo", pues se esperaba de los residentes que hicieran una vida arreglada y de trabajo. "El ambiente y el ejemplo" fueron siempre considerados por el presidente como "los más eficaces agentes educativos", por lo que no se introdujeron "estímulos de ninguna clase" como castigos o recompensas. En cambio, se llevaron a la Residencia "fermentos ideales" y se puso a los estudiantes "en contacto con hombres de espíritu cultivado". De este modo, "ni un solo instante" se había quebrado "el respeto mutuo", dentro del cual vivían "jóvenes de las más opuestas ideas", haciendo "compatible con ellas, no sólo la vida en común, sino una perfecta cordialidad". Los vínculos entre los estudiantes se estrechaban además por medio de los ya referidos viajes a la sierra del Guadarrama y a ciudades como Toledo, Ávila o Segovia. Jiménez Fraud y el entorno de amistades que pasaban por la Residencia –entre los que Ortega se encontraba de forma principal– ejercían sobre los estudiantes un influjo moral, social e intelectual, que los jóvenes aceptaban "libremente"[9].

---

[7] Vicente CACHO VIU y Margarita SÁENZ DE LA CALZADA lo dan como seguro (Margarita SÁENZ DE LA CALZADA, *La Residencia de Estudiantes 1910-1936*, prólogo de Vicente Cacho Viu, ob. cit., pp. 14-15 y 28, respectivamente).

[8] *Vid.* Francisco GINER DE LOS RÍOS, "La idea de Universidad", en *Obras Completas*, t. X, *Pedagogía universitaria. Problemas y noticias*. Madrid: 1924.

[9] JUNTA PARA AMPLIACIÓN DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, *Memoria correspondiente a los años 1912 y 1913*. Madrid: Imp. de Fortanet, 1914, p. 326. Se podrá apreciar en el texto citado que en esos años Jimenez Fraud todavía conservaba la "G" en su primer apellido. Sobre la presencia activa de Ortega en la obra de la Residencia de Estudiantes, Isabel PÉREZ-VILLANUEVA TOVAR, una de las mejores conocedoras de la labor residencial, ha escrito que entre las influencias "que incidieron en la Residencia de Estudiantes, la de Ortega será sin duda

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

La Residencia admitía a estudiantes con quince o más años cumplidos y profesores y graduados que hiciesen estudios o preparasen oposiciones o investigaciones en Madrid. No era necesario que esas investigaciones estuviesen adscritas oficialmente a un organismo educativo, sino que muchos residentes acudían privadamente a Madrid para ampliar sus conocimientos por su cuenta o abrirse paso en la capital dentro del difícil mundo de las artes. Ese fue el caso de uno de los primeros y más ilustres residentes, Juan Ramón Jiménez, que iniciará una estrecha amistad con Ortega, luego extendida a toda la familia.

El grupo de amigos del que se rodeó la Residencia, algunos de ellos integrantes del comité directivo y muchos movidos por los ideales institucionistas, contribuyeron a incentivar la vocación de estudio de los residentes y a facilitar a los jóvenes el contacto con el mundo de las artes y de la ciencia. Así el comité procuró ofrecer facilidades para el ingreso de los residentes en laboratorios e institutos científicos y la asistencia a cursos y lecciones especiales, museos, hospitales, talleres, fábricas, ciudades de interés artístico, además de favorecer el préstamo de libros e instrumental científico y, en fin, todo "cuanto favorezca el trabajo de los alumnos", decía la *Memoria* de los primeros años[10].

La Residencia también admitía un pequeño número de profesores y estudiantes extranjeros, lo que contribuyó todavía más a que los intereses de los residentes se abriesen a nuevos aires internacionales. A esto se añadió que la Residencia facilitase el aprendizaje de idiomas, impartiendo gratuitamente clases de alemán, inglés, francés y latín.

Pronto la Residencia se dio cuenta de que, siguiendo el ideal institucio-nista de la educación integral, la formación que ofrecía a los jóvenes debía extender su alcance y su presencia en la España de la segunda década del siglo XX. En octubre de 1914 se abrió un Grupo de Niños menores de dieciséis años, que al año siguiente se escindió en dos secciones: los más pequeños, que se preparaban para ir a estudiar la enseñanza secundaria en el extranjero o completaban en Es-

---

importante para orientar una obra que, como expresivo fruto de la generación del 14, la de sus responsables inmediatos, refuerza, actualizándolas, las orientaciones, las directrices de los viejos maestros –y especialmente de Francisco Giner de los Ríos– que la habían inspirado e impulsado" (*La Residencia de Estudiantes*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1990, p. 25). También Vicente CACHO VIU destaca "el papel de orientador intelectual que Ortega ejerció sobre la Residencia en su conjunto" ("Prólogo" a Margarita SÁENZ DE LA CALZADA, *La Residencia de Estudiantes 1910-1936*, ob. cit., p. 17), y Margarita SÁENZ DE LA CALZADA insiste en este punto y resalta la atracción que igualmente la Residencia ejerció sobre el filósofo: "Ortega dejó honda huella en los residentes, la mayoría de los cuales leyeron y releyeron sus obras, algunas publicadas por la Residencia (*Meditaciones del Quijote*, 1914). Y al mismo tiempo Ortega se sentía fuertemente atraído por la Residencia por lo que ésta tenía de «alta empresa nacional»" (*idem*, pp. 110-111).

[10] JUNTA PARA AMPLIACIÓN DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, *Memoria correspondiente a los años 1910 y 1911*, ob. cit., p. 212.

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

paña su educación primaria, y los más mayores que preparan sus exámenes de bachillerato. En 1918 se puso en marcha el Instituto-Escuela. Una muestra de la confianza que Ortega tenía en el ideal pedagógico de la Residencia es que sus hijos acudirán a estas instituciones[11].

En octubre de 1915 se abrió un Grupo de Señoritas destinado a jóvenes que siguiesen sus estudios o preparasen su ingreso en la Universidad, la Escuela Superior del Magisterio, el Conservatorio Nacional de Música, la Escuela Normal, la Escuela del Hogar u otros centros de enseñanza, y también a aquéllas que privadamente se dedicasen al estudio en bibliotecas, laboratorios, archivos, clínicas, etc. La Residencia de Señoritas, como será conocida, se instaló en dos de los hoteles de la calle de Fortuny donde había estado previamente el grupo universitario masculino. Como directora de la misma se eligió a María de Maeztu, que había sido alumna de Ortega en la Escuela Superior del Magisterio y con la que le unía una estrecha amistad intelectual, pues Ortega había sido quien había incentivado en ella los estudios de filosofía. La Residencia de Señoritas contó el primer año con treinta alumnas, número que fue aumentando en los años sucesivos e hizo que las instalaciones tuviesen que crecer con nuevos hoteles en la calle de Fortuny. Muy pronto empezó a colaborar en ella, especialmente en las actividades del Grupo de Niñas que se crea en 1916, una gran amiga de María de Maeztu, Rafaela Ortega y Gasset, hermana del filósofo, quien también tendrá una presencia relevante en esta institución[12].

La presencia activa de Ortega

La presencia de Ortega en las instituciones vinculadas a la Residencia era frecuente. En ocasiones se formalizaba en una conferencia pública, como veremos, pero fue mayoritariamente informal y cotidiana. Ortega aparecía en cualquier momento por la Residencia a charlar con su amigo Jiménez Fraud o a comer y a dialogar después en esas tertulias tan amenas como profundas, especialmente las de los domingos, que tenían lugar después de las comidas o de las cenas con algún visitante o ilustre residente temporal entre los que suenan nombres de tanto peso como Miguel de Unamuno y Eugeni d'Ors, entre los españoles, y Paul

[11] *Vid.* Soledad ORTEGA SPOTTORNO, *José Ortega y Gasset: imágenes de una vida 1883-1955*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia-Fundación José Ortega y Gasset, 1983, pp. 23-24.

[12] Sobre la Residencia de Señoritas y María de Maeztu pueden verse Carmen DE ZULUETA y Alicia MORENO, *Ni convento ni college. La Residencia de Señoritas*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993; Isabel PÉREZ VILLANUEVA, *La Residencia de Estudiantes*, ob. cit., pp. 89-95, 127-135 y 315-358; Carmela GAMERO, *Un modelo europeo de renovación pedagógica*, ob. cit., pp. 151 y ss., y Vicente CACHO VIU, *Los intelectuales y la política...*, ob. cit., pp. 172 y ss. Sobre la labor de María de Maeztu en la sección de Filosofía contemporánea del Centro de Estudios Históricos pueden verse las *Memorias* de la Junta para Ampliación de Estudios correspondientes a los años de entre 1913 y 1916.

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

Valéry y Albert Einstein, entre los foráneos. También se podía encontrar a Ortega en esos conciertos tan maravillosos al calor del piano que tantas veces tocó otro de los ilustres residentes, Federico García Lorca[13].

Durante los primeros años, Ortega pasaba casi a diario por la Residencia, como recuerda Juan Ramón Jiménez:

> Estamos en los años 1913, 1915, en los que yo veía diariamente a Ortega en la Residencia de Estudiantes de la calle Fortuny, donde él tenía tanta y tan justa influencia. Su director, Alberto Jiménez Fraud, era un gran admirador suyo, y en el cuarto de la dirección, Ortega era la antorcha de los reunidos. ¡Cuántas discusiones lúcidas y de cuántas cosas, tuvimos Ortega y yo en aquellos años de ansia![14]

La relación de Ortega con la Residencia de Estudiantes no se circunscribió sólo a ésta sino que se extendió a todo el entorno de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. El mismo año de 1910 se crea, dependiente de la Junta, el Centro de Estudios Históricos, cuya sección novena de Filosofía contemporánea dirigirá Ortega desde su fundación en 1913 hasta su cierre en 1916, teniendo como ayudantes a María de Maeztu, Ángel Sánchez Rivero y Joaquín Álvarez. En 1911, como ya se ha dicho, Ortega es pensionado por la Junta para viajar a Marburgo, y ese mismo año recibe una ayuda para acudir a un congreso de filosofía en Bolonia. En 1913 participa en los cursos de vacaciones para extranjeros impartiendo una conferencia sobre la segunda parte de *El Quijote*[15]. En 1916, Ortega acudirá elegido por la Junta para ocupar la Cátedra de la Institución Cultural Española de Buenos Aires, como ya narramos en números anteriores. Además, desde 1912 Ortega informa a petición de José Castillejo sobre la concesión de becas y también lo hará luego sobre los intelectuales que se pueden mandar anualmente a Argentina tras su viaje de 1916. Una

---

[13] Alberto JIMÉNEZ FRAUD afirma que Ortega "visitaba diariamente la Residencia, y su generosa colaboración con el nuevo Colegio universitario continuó sin interrupción hasta quedar detenida por nuestra triste guerra civil" (cf. "Ortega en la Residencia", en *Residentes. Semblanzas y recuerdos*, prólogo de Alberto Adell. Madrid: Alianza Editorial, 1989, pp. 57-58). Por su parte, Luis G. DE VALDEAVELLANO describe así la presencia de Ortega en la Residencia: "[...] a la «Residencia» correspondió el honor y la satisfacción de ser la editora del primer libro que publicó don José Ortega y Gasset, quien durante toda la vida de la institución fue uno de sus más entusiastas amigos y colaboradores, un asiduo de la casa desde sus primeros tiempos, uno de los que con más frecuencia hablaron en ella a los residentes y una de las personas con cuyo apoyo y aliento contó siempre Alberto Jiménez" (cf. "Un educador humanista: Alberto Jiménez Fraud y la Residencia de Estudiantes", introducción a la obra de Alberto JIMÉNEZ FRAUD, *La Residencia de Estudiantes...*, ob. cit., p. 22).

[14] El texto de Juan Ramón, "Recuerdo a José Ortega y Gasset", que ha conocido diversas ediciones y que reproducimos en este número con una brillante introducción del profesor José Lasaga, se editó inicialmente en la revista *Clavileño*, año IV, 24 (noviembre-diciembre 1953).

[15] *Vid.* JUNTA PARA AMPLIACIÓN DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, *Memoria correspondiente a los años 1912 y 1913*, ob. cit., p. 307.

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

relación, por tanto, intensa y fructífera que se concretará con su presencia en el patronato de la Junta durante un breve periodo en los años Veinte[16]. Mas éstos son temas que hoy no tienen cabida en este itinerario, aunque ya habrá tiempo de tratarlos porque son de enorme interés. Sólo un dato: Ortega iniciará en el Centro de Estudios Históricos sus primeros trabajos enfocados a lo que luego concretará como razón histórica y hará una de las primeras exposiciones sistemáticas fuera de Alemania de la innovación que en el panorama filosófico representaba la fenomenología de Husserl.

1910. La fundación de la Residencia de Estudiantes y la participación de Ortega

Por Decreto de 6 de mayo de 1910, como ya hemos dicho, se crea la Residencia de Estudiantes dependiente de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. Para su puesta en marcha la Junta nombra el 16 de junio un comité directivo presidido por Ramón Menéndez Pidal, y cuyos vocales, entre los que se encuentra Ortega, son Nicolás Achúcarro, Gabriel Gancedo, Juan Antonio Güell y López –futuro conde de Güell y marqués de Comillas–, Leopoldo Palacios, Antonio Vinent y Portuondo –marqués de Palomares de Duero–, Pedro Sangro y Ros de Olano, Juan Uña y Sarthou, y el secretario y el vicesecretario de la Junta para Ampliación de Estudios[17]. Como presidente de la Residencia se nombra a Alberto Jiménez Fraud. Ésta inicia sus actividades en un hotelito de la calle de Fortuny número 14 en octubre de 1910.

Con estas sentidas palabras recuerda Jiménez Fraud aquellos momentos fundacionales y la estrecha vinculación de Ortega con la nueva institución:

> Conocí a José Ortega y Gasset muy pocos años antes de la fundación de la Residencia de Estudiantes, y empezó entonces una amistad que muy rápidamente creció en intimidad. Como mi amistad por Ortega echaba profundas raíces en lo que su personalidad tenía de grandemente ejemplar, y como Ortega tenía fe en que la nueva fundación sería dirigida con todo el celo y esmero que exigía una alta empresa nacional, no es extraño que cuando, en octubre de 1910, se abrió el nuevo Colegio universitario, figurase, en el impreso que lo anunciaba, además de mi nombre como Presidente, el nombre de Ortega como miembro del Comité directivo o Patronato de la Residencia[18].

[16] *Vid.* Isabel PÉREZ-VILLANUEVA TOVAR, *La Residencia de Estudiantes*, ob. cit., p. 35.

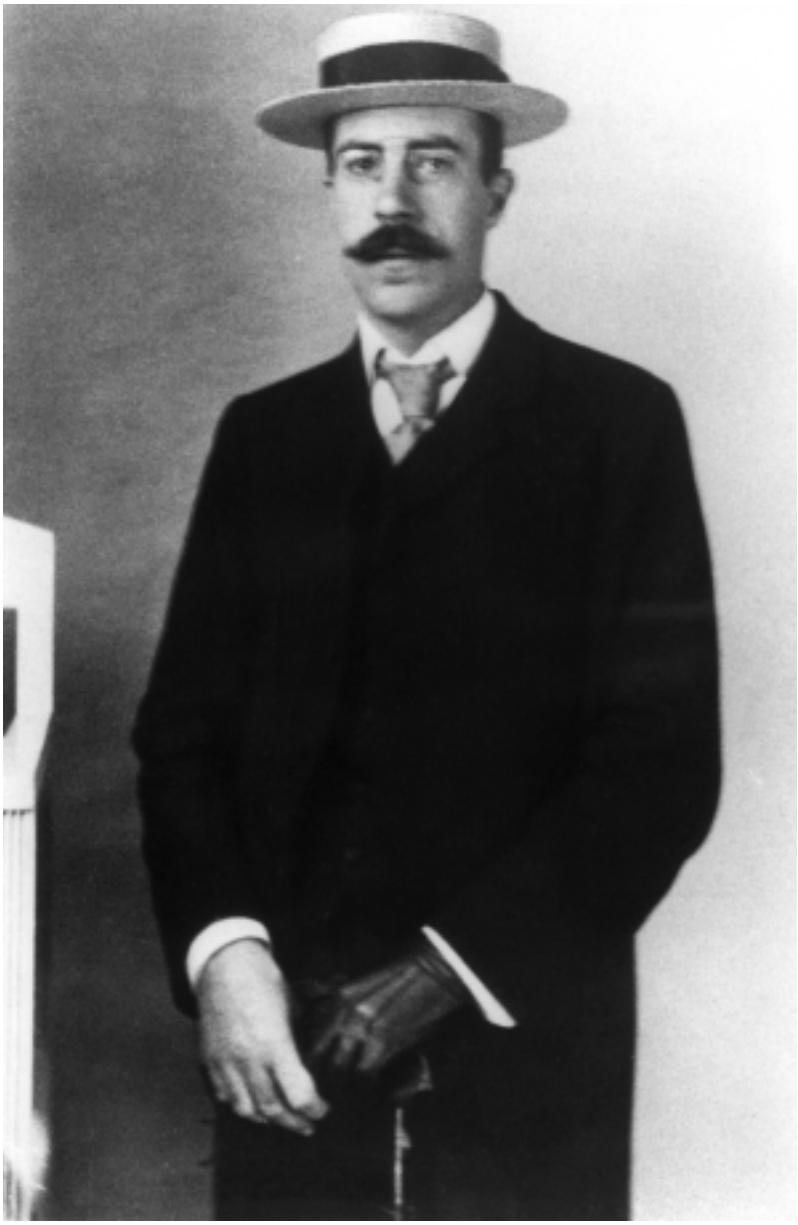
[17] Para la constitución del comité directivo y los avatares que éste sufrió a lo largo de la historia de la Residencia *vid.* Isabel PÉREZ-VILLANUEVA, *La Residencia de Estudiantes*, ob. cit., pp. 58-61.

[18] Alberto JIMÉNEZ FRAUD, *Residentes. Semblanzas y recuerdos*, ob. cit., p. 57.

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

Documentos:

Fotografía de José Castillejo, secretario de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. [S. a.]



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

Retrato de Ortega. Madrid, 1910



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

28 de marzo de 1912. La primera conferencia de Ortega en la Residencia

La Residencia de Estudiantes propició a partir de 1912 la presencia de intelectuales en sus salones para que los residentes pudiesen escuchar de viva voz a lo más granado del panorama científico nacional. Aunque esa presencia era ya frecuente desde el primer momento, a partir de esta fecha será cuando se organice dentro de ese sistema aparentemente informal, pero estrictamente riguroso, de educación que iba configurando Jiménez Fraud.

Entre 1912 y 1913 pasaron por las instalaciones de la Residencia Francisco Bernis, José Castillejo, Azorín, Ramón Menéndez Pidal, Rafael Mitjana, Manuel García Morente, Federico de Onís, Gustavo Pittaluga, Ramón María Tenreiro, Miguel de Unamuno, Ramón María del Valle Inclán y Luis de Zulueta, además de Ortega, que el 28 de marzo de 1912 disertó sobre "[El problema de la cultura]"[19], según consta en las notas tomadas de la conferencia por un tal J. C.

Lo que Ortega proponía en su conferencia al hilo de la publicación de *Lecturas españolas*[20], de Azorín, era una idea en la que había insistido constantemente desde sus primeros años de publicista y sobre todo desde su primer viaje a Alemania en 1905: España tenía que hacer ciencia. No bastaba con incorporar la ciencia extranjera, sino que los españoles tenían que meditar sobre los grandes temas del presente y ofrecer su visión del mundo. Por eso Ortega, que en los años de estancia en Alemania a principios de siglo se disgustaba con un Azorín que mezclaba el nombre de Antonio Maura con la historia de la filosofía[21] y se pegaba excesivamente a lo inmediato –el Azorín de "los primores de lo vulgar", como le llamará luego–, se alegraba ahora porque el escritor levantino decía que a los españoles nos faltaba curiosidad por las cosas del espíritu. Ortega, sometido al influjo de la fenomenología pero sin superar del todo el idealismo neokantino, no creía que hubiese que atender a las cosas en tanto entes extraños a nosotros sino a la presencia de éstas a la conciencia individual desde la perspectiva de cada uno, pero teniendo presente que puede haber y de hecho hay una confluencia en las distintas miradas a las cosas, "una noción –se puede leer en

[19] *Vid.* JUNTA PARA AMPLIACIÓN DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, *Memoria correspondiente a los años 1912 y 1913*, ob. cit., p. 329. Una relación de las "Conferencia, cursos, conciertos y otras actividades culturales y artísticas organizadas por/para el Grupo universitario residencial y/o celebradas en su sede" puede verse en el cuadro VI del libro de Isabel PÉREZ-VILLANUEVA, *La Residencia de Estudiantes*, ob. cit., pp. 261-268.

[20] Ese mismo año de 1912 aparecieron dos ediciones de *Lecturas españolas*. Una en Madrid: Imprenta de la Revista de Archivos, 1912. Y otra en París: Thomas Nelson and Sons, 1912.

[21] *Vid.* José ORTEGA Y GASSET, "Sobre la pequeña filosofía", *El Imparcial*, 13-IV-1908 (X, 51-55).

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

las notas tomadas de la conferencia– que sentiremos vibrar sobre todos nosotros, constante y general".

Para el joven filósofo hacer ciencia era una manera de hacer patria, porque la labor científica era la que nos permitiría igualarnos a Europa y poder desarrollar la moral y el arte, o lo que es lo mismo, la manera de resituarnos en la historia. Como se puede leer en las notas tomadas por el oyente:

> El sujeto de la Historia es la cultura. Y cultura no es más que el globo intelectual en que están la labor científica, la labor moral y la labor de las artes. Entendamos bien que cultura no es civilización. Esta es la parte óptima de la cultura. Es conocida la etimología de esa palabra. Viene de la cultura o cultivo del campo. De modo que cultivar, en su acepción más amplia es hacer que una cosa produzca más de lo que naturalmente y abandonada a sí misma produciría.

Ese mismo año de 1912, Ortega reseñaba las *Lecturas españolas* de Azorín en *El Imparcial* y defendía su propio modo costiano de analizar la historia de España como una enfermedad[22], que no tenía nada que ver con el flagelo decimonónico de los males de la patria ni los defectos genéticos del carácter nacional, sino que suponía en el fondo una forma científica de acercarse al fenómeno España para analizarlo y buscar cómo elevar el nivel del país. "Porque hemos de creer –dijo Ortega en aquella primera conferencia en la Residencia– que la pretendida superioridad de unas razas sobre otras no es una verdad, hemos de estar convencidos que nuestros intelectuales son capaces de las ciencias, como cualquier otra nación". A la postre, lo que quería Ortega era que los españoles llegaran a ser plenamente hombres, es decir, alcanzasen el máximo de humanidad que a principios del siglo XX pudiera alcanzar la condición humana, y eso para Ortega no se conseguía sin previamente desarrollar la ciencia como base de la cultura.

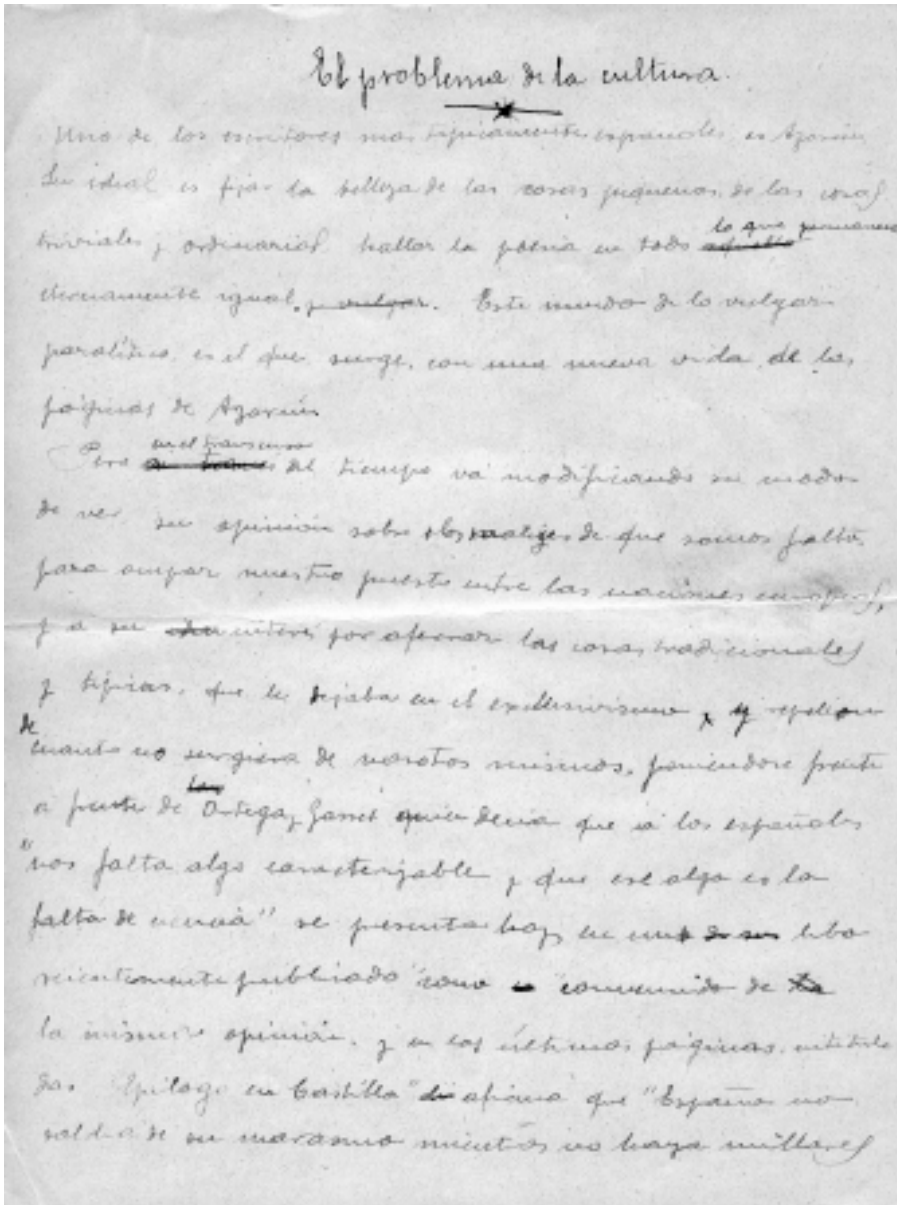
> No debemos querer –afirmó Ortega– que se nos considere como una especie arruinada, como un pueblo fenecido. Seremos un pueblo que ha bajado enormemente de la posición que debería ocupar, pero debe quedarnos una gran fe en nuestra raza, que se sostiene, que vive todavía tras los desastres enormes que ha sufrido.

[22] *Vid.* "Nuevo libro de Azorín", *El Imparcial*, 11-VI-1912 (I, 242).

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

Documento:

Primera página de las notas tomadas por J. C. de la conferencia. 28 de marzo de 1912



El problema de la cultura.

Uno de los escritores más típicamente españoles es Azorín. Su ideal es fijar la belleza de las cosas pequeñas, de las más triviales y ordinarias, hallar la poesía en todo lo que permanece eternamente igual, y vulgar. Este mundo de lo vulgar paralítico es el que surge, con una nueva vida, de las páginas de Azorín.

Pero el transcurso del tiempo va modificando su modo de ver, su opinión sobre lo malo de que somos falta para ocupar nuestro puesto entre las naciones europeas y a su odio contra por aferrarse las cosas tradicionales y típicas, que le hacía ser el exclusivismo y repulsión de cuanto no surgiera de nosotros mismos, poniéndose frente a frente de Ortega y Gasset que decía que si los españoles "nos falta algo caracterizable y que ese algo es la falta de cultura" se presenta hoy, en un libro recientemente publicado como el compendio de toda la misma opinión, y en las últimas páginas, intitulada "Epílogo en Castilla" dice afirma que "España no valdría de un maravedí mientras no haya millares

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

23 de noviembre de 1913. "Fiesta de Aranjuez en honor de Azorín"

Por iniciativa de Ortega y de otros intelectuales, el 23 de noviembre de 1913 se celebra un acto de homenaje a Azorín en el que colabora la Residencia de Estudiantes. El acto se enmarcaba dentro del malestar que en un grupo de intelectuales generó la postergación de Azorín por parte de la Real Academia de la Lengua en su candidatura a ocupar un sillón de la docta casa. Según el *ABC* del 24 de noviembre, varios intelectuales se reunieron en la madrileña localidad de Aranjuez para rendir tributo de admiración a la prosa de Azorín, quien agradecido respondió a las intervenciones previas: un discurso de Ortega, un poema de Juan Ramón Jiménez, una carta de Pío Baroja, un poema de Antonio Machado, una carta de Galdós y varios telegramas de adhesión[23]. La Residencia publicó un volumen en 1915 con las principales intervenciones.

En aquel acto, Ortega dijo que se reunían para cumplir "el santo sacramento del aplauso" a la prosa de "un artista exquisito" que había elaborado "unas ciertas páginas egregias, cuya belleza pervivirá libre de corrupción". Unos días antes, Ortega había enviado una carta a Roberto Castrovido, director del periódico radical *El País*, intentando frenar la imagen de que el homenaje que se iba a ofrecer a Azorín era un acto contra la Real Academia, cuando en realidad, decía Ortega, era sólo un reconocimiento del valor de la literatura azoriniana[24].

Son muchas las páginas que Ortega ha dedicado a Azorín y no es ahora el momento de detenernos en ellas, pero sí queremos destacar las que dijo en aquel encuentro en Aranjuez, donde comparó al levantino con Galdós por su mirada "afectuosa a esos años del siglo XIX, humildes por su resultado, pero sembrados de fervor y sacudidos por un fuerte dinamismo". Para Ortega, la prosa de Azorín –que califica de poesía– enlazaba el clasicismo español con las inquietudes presentes.

[23] Según el diario *ABC* asistieron al acto, entre otros, además de Ortega: Alberto Jiménez Fraud, Juan Ramón Jiménez, Corpus Barga, Roberto Castrovido, Alejandro Lerroux, Miguel Vaello, Ramón Gasset, Federico García Sánchiz, Pedro Salinas, Enrique Mesa, Amós Salvador, Leopoldo Palacios, Ramón Basterra, Manuel B. Cossío, Fernando Gilis, Ramón Gómez de la Serna, Luis de Zulueta, el marqués de Palomares de Duero, Francisco A. de Icaza, Francisco Acebal, Gustavo Pittaluga y Victoriano García Martín (cit. en Soledad ORTEGA SPOTTORNO, *José Ortega y Gasset: imágenes de una vida 1883-1955*, ob. cit., p. 99).

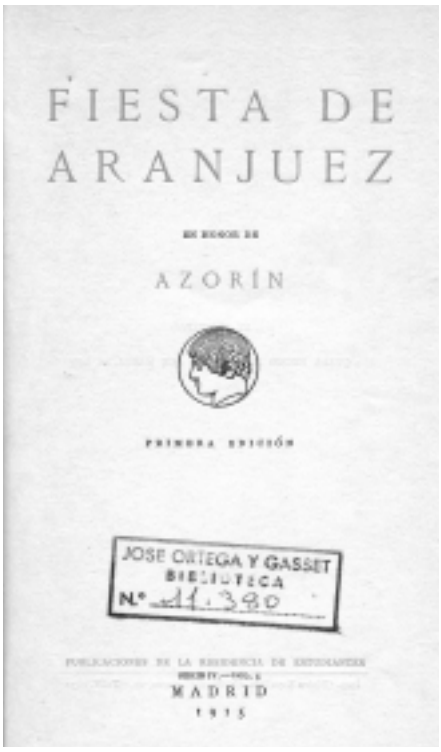
[24] El texto del discurso de Ortega y la carta previa publicada en *El País* el 21 de noviembre de 1913 están recogidos en I, 261-263.

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

Que Ortega tuviera un papel relevante en la organización del homenaje tenía una significación muy importante porque en los últimos años había lanzado algunas críticas a Azorín –principalmente por su posición política al lado del líder conservador Antonio Maura– en las que terciaron Maeztu y Unamuno[25].

Documento:

Portada e ilustración del libro *Fiesta de Aranjuez en honor de Azorín*. 15 de noviembre de 1915





[25] *V. gr.* en "Sobre la pequeña filosofía", *El Imparcial*, 13-IV-1908 (X, 51-55); "El cabilismo, teoría conservadora", *El Imparcial*, 20-V-1908 (X, 59-61); "¿Hombres o ideas?", *Faro*, 28-VI-1908 (I, 439-442); "Disciplina, jefe, energía", *El Imparcial*, 12-VIII-1908 (X, 68-72); "Fuera de la discreción", *El Imparcial*, 13-IX-1909 (X, 95-99), contestando al artículo de Azorín "Colección de farsantes" publicado el día anterior en *ABC*, y al que responde Unamuno elogiosamente con una carta publicada por Azorín en el mismo diario el día 15, que también fue contestada por Ortega con "Unamuno y Europa, fábula", *El Imparcial*, 27-IX-1909 (I, 128-132).

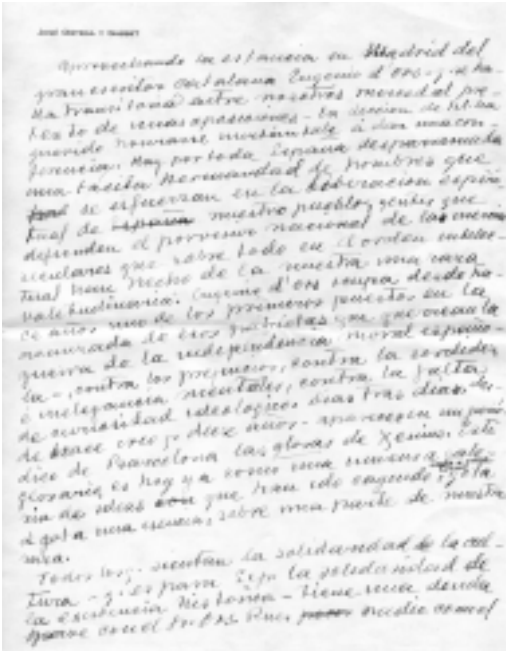
ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

16 de febrero de 1914. Eugeni d'Ors en Madrid, por iniciativa de Ortega

Eugeni d'Ors se había visto relegado en una oposición a la cátedra de Psicología superior de la Universidad de Barcelona, que finalmente ganó Cosme Parpal y Marqués. Ortega había mostrado su apoyo a d'Ors y junto a otros intelectuales madrileños decidieron desagraviarle, pues le consideraban con más méritos intelectuales que el nuevo catedrático, y le invitaron a dar una conferencia en la Residencia de Estudiantes, que llevó por título "De la amistad y del diálogo" y tuvo lugar el 16 de febrero de 1914. Cuatro días después, d'Ors intervenía en la sección de Filosofía del Ateneo de Madrid, hablando sobre "Religio est Libertas", en conferencia que organizó Ortega[26].

Documentos:

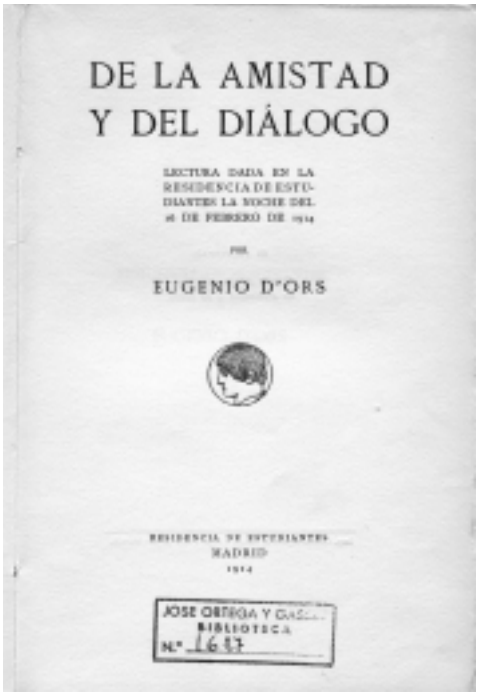
Página del manuscrito de la presentación de Ortega a la conferencia de d'Ors en el Ateneo. [20 de febrero de 1914]



[26] *Vid.* Álvaro d'Ors, "Presentación" del libro de Eugeni d'Ors, *Trilogía de la «Residencia de Estudiantes». De la Amistad y del Diálogo. Aprendizaje y Heroísmo. Grandeza y Servidumbre de la Inteligencia*. Pamplona: Eunsa, 2000, p. 10.

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

Portada de la edición de la conferencia publicada por la Residencia de Estudiantes. 1914



21 de julio de 1914. La Residencia edita el primer libro de Ortega, *Meditaciones del Quijote*

En 1913, la Residencia había puesto en marcha las Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, que se inició con una edición de *El sacrificio de la Misa*, de Gonzalo de Berceo, a cargo de Antonio García Solalinde, uno de los primeros residentes. Jiménez Fraud recuerda de este modo el nacimiento de las Publicaciones de la Residencia hablando de él mismo en tercera persona:

> Ortega y Federico de Onís, en compañía de Juan Ramón Jiménez y del Presidente de la Residencia, trazaron y dirigieron las publicaciones de ésta. Respondían esas ediciones a la necesidad de buscar una expresión de la actividad espiritual que literatos, científicos y políticos iban desenvolviendo, como si se tratase de una obra propia, en torno a la Residencia. Unas palabras fervorosas, impresas en los primeros volúmenes que fueron apareciendo, explicaban nuestros propósitos: "este núcleo formado en torno de la Residencia, se

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

ha dispuesto con devoción y entusiasmo a sembrar en ella y desde ella, en la juventud española, los ideales de la Patria futura..."[27].

Y eso era precisamente lo que buscaba Ortega con su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, que se terminó de imprimir en la Imprenta Clásica Española el 21 de julio de 1914, y que iba dedicado a "Ramiro de Maeztu, con gesto fraternal"[28]. No es extraño que Ortega incluyese en las *Meditaciones* párrafos completos de su conferencia "Vieja y nueva política", con la que había presentado en marzo de 1914 la Liga de Educación Política Española, agrupación que reunía a los más significativos jóvenes de la que será conocida como Generación de 1914. Ortega, con sus *Meditaciones*, quería pensar sobre la realidad España y elevar cada uno de sus planos al más alto de sus significados. Era lo que llamaba "salvaciones". Ortega se acercaba a la realidad insinuando con el "logos del Manzanares" para contaminar el afán de conocimiento filosófico entre los españoles, cuya realidad quería salvar: "Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella, no me salvo yo"[29], escribía con frase que convertirá en núcleo de su raciovitalismo historicista.

Las *Meditaciones* eran obra de un profesor de Filosofía *in partibus infidelium*, que, superado el neokantismo de sus primeras estancias en Alemania y en discusión fructífera con la fenomenología de Husserl, quería captar la realidad desde una nueva sensibilidad perspectivista, que encontraba un ejemplo a seguir en el estilo cervantino de acercarse a las cosas, un estilo poético que encierra en sí "una filosofía y una moral, una ciencia y una política"[30].

La edición de *Meditaciones del Quijote* la cuidó "con el mayor esmero" Juan Ramón Jiménez, quien recuerda aquel momento con estas palabras:

> La prosa de Ortega me ganaba más cada vez. El descorría velo tras velo ideológico, con la destreza que ya nunca habría de abandonarle, y a atraer, con su cambiante posición de clarividencia seguida, horizontes y horizontes a su propio centro. "Imán de horizontes" le llamé yo. Vivía en El Escorial y venía a Madrid para sus clases universitarias[31].

---

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

[28] Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1914, 207 p. La dedicatoria a Maeztu se conservó hasta la reedición de Calpe (Madrid: 1921).

[29] I, 322.

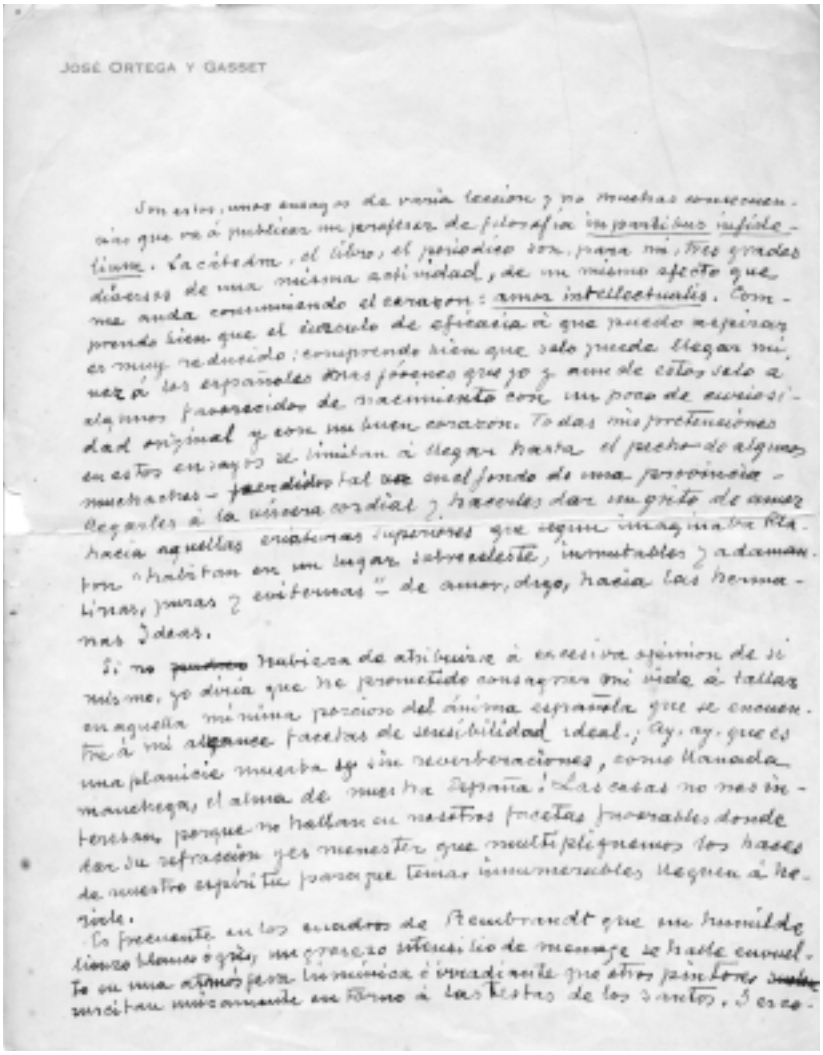
[30] I, 363.

[31] En el ya citado artículo de Juan Ramón JIMÉNEZ, "Recuerdo a José Ortega y Gasset", reproducido en este número.

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

Documentos:

Primera página del manuscrito de un prólogo desechado para *Meditaciones del Quijote*. [1914]



JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Son estos unos ensayos de varia lección y no muchas ocupaciones que me á publicar mi profesión de filosofía impartidas infidelísimas. La cátedra, el libro, el periódico son, para mí, tres grados diáfanos de una misma actividad, de un mismo afecto que me anda comunicando el corazón: amor intelectualis. Comprendo bien que el círculo de eficacia á que puedo aspirar es muy reducido; comprendo bien que sólo puede llegar mi voz á los españoles más próximos que yo y aun de éstos sólo á algunos favorecidos de nacimiento con un poco de curiosidad original y con un buen corazón. Todas mis pretensiones en estos ensayos se limitan á llegar hasta el pecho de algunos muchachos – ~~jóvenes~~ tal vez del fondo de una provincia – llegarles á la víscera cordial y hacerles dar un grito de amor hacia aquellas existencias superiores que según imaginativa Platón habitan en un lugar ~~extraterrestre~~ celeste, inmutables y adamantinas, puras y eternas – de amor, digo, hacia las hermanas Ideas.

Si no pudiera atribuirse á excesiva opinión de sí mismo, yo diría que he prometido consagrar mi vida á tallar en aquella mínima porción del ánima española que le encomendé á mi alcance facetas de sensibilidad ideal. ¡Ay, ay, que es una planicie muerta y sin reverberaciones, como Manacla manchega, el alma de nuestra España! Las casas no nos interesan porque no hallan en nuestras fuentes honradas donde dar su refracción y es menester que multiplíquemos los haces de nuestro espíritu para que tomar innumerables ángulos á herirle.

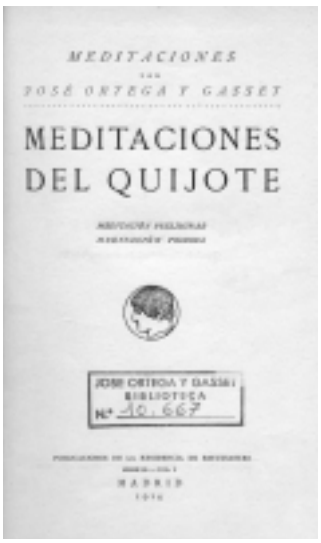
Es frecuente en los cuadros de Rembrandt que un humilde rincón blanco ó gris, un pequeño intersticio de muraje se halle enmarcado en una ~~atmósfera~~ penumbra misteriosa é irradiante que otros pintores ~~suelen~~ suscitan únicamente en torno á las testas de los santos, á sus ca-

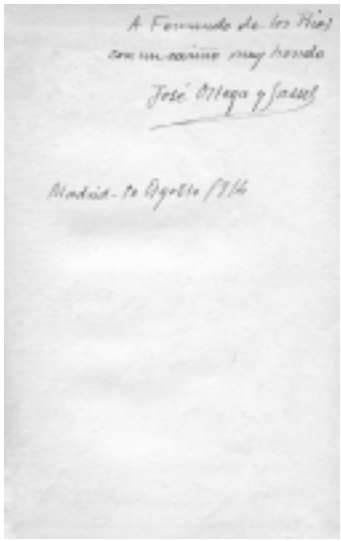
ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Galeradas con correcciones autógrafas de Ortega. [1914]



Portada de la primera edición de *Meditaciones del Quijote* y página con dedicatoria de Ortega a Fernando de los Ríos. 10 de agosto de 1914





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

El lanzamiento y la recepción de *Meditaciones del Quijote*

Nieto e hijo de periodistas, escritores y editores de periódicos, Ortega conocía muy bien el mundo editorial y era consciente de la necesidad de la propaganda para que un libro tuviese éxito. El lanzamiento de las *Meditaciones del Quijote* fue acompañado de un pequeño folleto, que aquí reproducimos, donde se cantaban las excelencias del libro y del autor. Sin duda tuvo éxito, porque el libro fue inmediatamente reseñado en algunos de los más importantes diarios y revistas españoles. Una de las reseñas más profundas fue la que en 1915 le dedicó Antonio Machado en *La Lectura*, destacando el elemento amoroso de la filosofía de Ortega como comprensión de "la íntima arquitectura del universo"[32]. El artículo salió –según Machado en carta a Ortega presumiblemente de febrero de 1915– lleno de "erratas garrafales", pero había cumplido el propósito de llamar la atención sobre un libro que le parecía fundamental. Machado había querido publicar unos versos dedicados "al joven meditador"[33] en *Los Lunes de El Imparcial*, pero no se los publicaron, aunque este suplemento literario –que el padre de Ortega había dirigido durante mucho tiempo– sí publicó un texto de Eduardo Gómez de Baquero no demasiado elogioso con la obra de Ortega por la crítica que éste hacía de la cultura española[34]. Eran tiempos en los que el joven filósofo andaba distanciado de su antigua "casa solariega" por sus críticas a los liberales, entre los que militaba señaladamente su tío Rafael Gasset, a quien no debió sentar muy bien que el sobrino dijera de su partido que era "un estorbo nacional" mientras él se postulaba para ministro[35].

Otros artículos importantes sobre las *Meditaciones del Quijote* fueron los de Alejandro Plana en *La Vanguardia* de Barcelona, publicados los días 24 y 30 de octubre de 1914. "Este libro de Ortega y Gasset –se podía leer en el diario catalán– es de la naturaleza de aquellos que place tener siempre al alcance de la mano, para encontrar en sus páginas el auxilio de una sugestión y la gracia, siempre dispuesta, de su claridad"[36].

---

[32] "Las *Meditaciones del Quijote* de José Ortega y Gasset", *La Lectura*, t. I, 1915, pp. 52-64.

[33] *Vid.* "Al joven meditador José Ortega y Gasset", en Antonio MACHADO, *Poesías completas*, Espasa-Calpe, 12ª. ed., Madrid, 1987, p. 235.

[34] *Vid.* "Las «Meditaciones del Quijote», de D. José Ortega y Gasset. El arte español – La cultura mediterránea y la cultura germánica. II", *Los Lunes de El Imparcial*, 2-XI-1914.

[35] *Vid.* "De un estorbo nacional. I", *El Imparcial*, 22-IV-1913 (X, 236). La segunda parte la tuvo que publicar en el diario radical *El País*, 12-V-1913 (X, 241-245). Rafael Gasset, que había apoyado la formación del Gabinete presidido por el conde de Romanones, entraría a formar parte del mismo poco después de las críticas de su sobrino al partido.

[36] Los artículos de Alejandro Plana están reproducidos en *Revista de Occidente*, 228 (mayo 2000), pp. 133-141. Plana ya había dedicado un artículo a Ortega en agosto (*vid.* "Un ensayo de estética de José Ortega y Gasset", *La Vanguardia*, 1-VIII-1914, reproducido también en *Revista*

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

Ortega tenía pensado continuar las *Meditaciones* con nuevas entregas como anunciaba en el propio libro, pero éstas no se produjeron en forma de libro, aunque algunas de ellas se publicaron posteriormente en *El Espectador*.

Documentos:

Folleto de Publicaciones de la Residencia de Estudiantes anunciando *Meditaciones del Quijote*. [1914]



MEDITACIONES
DEL QUIJOTE
por JOSÉ ORTEGA Y GASSET

PUBLICACIONES DE LA RESIDENCIA DE ESTUDIANTES

El interés de este nuevo libro sobre el *Quijote* es más mayor de lo que podía esperarse por su título. Porque no es aquí la obra de Cervantes un pretexto para elaborar ciertas reflexiones más o menos interesantes pero a ella accidentales, sino el intento más serio y más logrado de abordar aquellos capitales problemas estéticos e históricos que dicha obra entraña; de cuya solución saldrá un conocimiento más profundo de la obra inmortal y del espíritu español que alcanza en ella su expresión más elevada y más genuina. Sin salir el autor de este plano, estudia a nuevas luz problemas fundamentales de estética (como el del arte realista y la novela moderna) y los nacionales esenciales del problema de la cultura española.

Nadie como José Ortega y Gasset, el más fuerte pensador y maestro de la más joven generación intelectual, sería capaz de emprender hoy una obra de tal alcance y dificultad, que puede considerarse como el Abrazo patriótico, estético y científico que una generación ofrenda al empezar su vida.

La forma cálida, brillantemente literaria, en que la obra está escrita, no menoscaba el valor científico de sus ideas, ni esta intención científica ha hecho perder nada en calor, emoción y belleza.

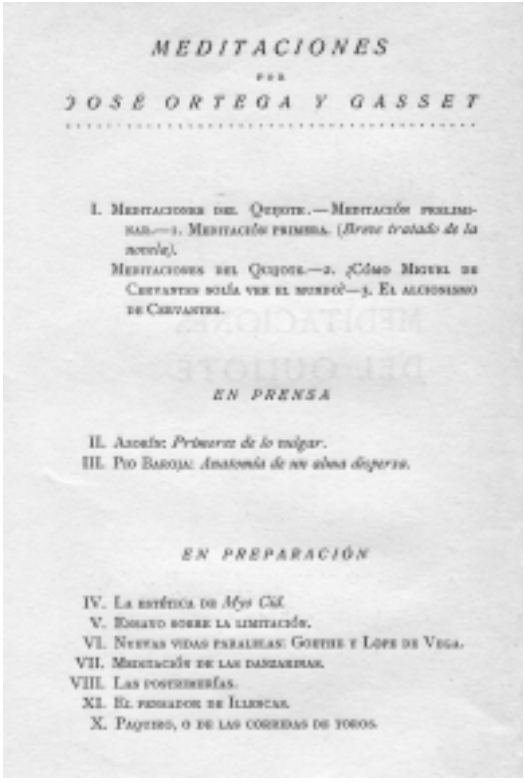
Interesa esta obra, pues, no sólo a quienes se dediquen a estudios históricos y estéticos, sino a todo español que quiera serlo digna y conscientemente.

Imp. Ciudad Hispalense, Madrid.

de Occidente, 228 (mayo 2000), pp. 128-132, todos precedidos de una introducción de Adolfo Sotelo Vázquez, "De la recepción del primer Ortega en Cataluña", *idem*, pp. 119-127).

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

Anuncio incluido en la primera edición de *Meditaciones del Quijote* informando de las próximas *Meditaciones* previstas por Ortega. [21 de julio de 1914]



MEDITACIONES

POR

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

I. MEDITACIONES DEL QUIJOTE.—MEDITACIÓN PRELIMINAR.—1. MEDITACIÓN PRIMERA. (*Breve tratado de la novela*).
MEDITACIONES DEL QUIJOTE.—2. ¿CÓMO MIGUEL DE CERVANTES SOLÍA VER EL MUNDO?—3. EL ALCHOHOLISMO DE CERVANTES.

EN PRENSA

II. AZORÍN: *Primores de lo vulgar.*
III. PÍO BAROJA: *Anatomía de un alma dispersa.*

EN PREPARACIÓN

IV. LA ESTÉTICA DE *Mío Cid.*
V. ENSAYO SOBRE LA LIMITACIÓN.
VI. NUEVAS VIDAS PARALELAS: GOETHE Y LOPE DE VEGA.
VII. MEDITACIÓN DE LAS DANZARINAS.
VIII. LAS POSTERIDADES.
XI. EL PENSADOR DE ILLESCAS.
X. PASTORES, O DE LAS CORRIDAS DE TOROS.

La Vanguardia: "Las ideas y el libro | «Meditaciones del Quijote» | de José Ortega y Gasset | I". Artículo firmado por Alejandro Plana. [24 de octubre de 1914]
La Vanguardia: "Las ideas y el libro | «Meditaciones del Quijote» | de José Ortega y Gasset | II". Artículo firmado por Alejandro Plana. [30 de octubre de 1914]
Los Lunes de El Imparcial. Revista Literaria: "Las «Meditaciones del Quijote», de D. José Ortega y Gasset | El arte español — La cultura | mediterránea y la cultura germánica | II". Artículo firmado por E. Gómez de Baquero. [2 de noviembre de 1914]
Carta de Antonio Machado a Ortega. [Febrero de 1915]

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

29 de mayo de 1915. Conferencia de Ortega sobre "Muerte y resurrección"

El año de 1915 fue un año de gran actividad para la Residencia de Estudiantes. Además de poner en marcha el Grupo de Señoritas y de inaugurar los nuevos edificios de la "Colina de los chopos", se organizaron numerosos actos y una serie de conferencias, que en muchos casos contaron con la presencia de Ortega. Por ejemplo, Ortega asistió el 3 de marzo a la fiesta íntima que el comité directivo de la Residencia organizó para que Azorín leyese algunos capítulos de su libro *Al margen de los clásicos*, editado por las Publicaciones de la Residencia. Junto a Ortega en aquel acto estuvieron, entre otros, el ministro Juan de la Cierva –del que Azorín estaba muy próximo políticamente–, Juan Ramón Jiménez, Ramón Menéndez Pidal, Federico de Onís, Américo Castro, José Castillejo, el marqués de Palomares y Gustavo Pittaluga[37].

También asistió Ortega a la conferencia que Manuel González-Hontoria dio el 25 de mayo sobre "El Protectorado francés en Marruecos y sus enseñanzas para la acción española", tema sobre el que González-Hontoria había publicado un libro en las Publicaciones de la Residencia. Junto a Ortega, estuvieron en aquella sesión Rodríguez San Pedro, Gumersindo de Azcárate, Antonio Maura, Alberto Jiménez Fraud, José Castillejo, Federico de Onís, Leopoldo Palacios, Luis de Zulueta, Gustavo Pittaluga, Juan Uña y Sarthou, y Ramón Menéndez Pidal[38].

El día 4 de abril de 1915 Ortega había impartido una conferencia en el Ateneo con el título "Meditación del Escorial", que se encuadraba dentro de un ciclo titulado "Guía espiritual de España" auspiciado por la sección de Literatura. La segunda parte del amplio texto que había preparado para esa conferencia la utiliza el día 29 de mayo para hablar de "Muerte y resurrección" cerrando el curso de conferencias organizado por la Residencia de Estudiantes. Según el diario *ABC* del día siguiente, al acto asistieron, entre otros, Gumersindo de Azcárate, Azorín, Salvador de Madariaga, Manuel B. Cossío, Juan Ramón Jiménez, Manuel González-Hontoria, José Castillejo, Alberto Jiménez Fraud, Gustavo Pittaluga, Américo Castro y Manuel García Morente. Como apreciamos, además de muchos compañeros de generación, la presencia de destacados nombres de la intelectualidad española –*v. gr.*, Azcárate, Cossío y Azorín– muestra el peso que el joven filósofo había alcanzado.

Ortega empezó señalando que la vida es un diálogo entre el individuo y el paisaje o circunstancia, con lo que colocaba el tema de su meditación en

[37] *Vid. ABC*, 4-III-1915, p. 10, "Al margen de los clásicos".
[38] *Vid. ABC*, 26-V-1915, p. 20, "Conferencia de González-Hontoria".

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

el centro de su filosofía, definida esquemáticamente en *Meditaciones del Quijote* mediante la frase "yo soy yo y mi circunstancia". El filósofo quería hacer un llamamiento a la necesidad de cumplir lo que años después llamará técnicamente "vocación" para ser un hombre íntegro. Ortega utilizaba el ejemplo del *San Mauricio* del Greco, donde se ve a Mauricio felicitando a sus soldados, que habían preferido que una décima parte de la legión tebana fuera pasada a cuchillo antes que reconocer a los dioses paganos, y recomendándoles seguir el ejemplo de sus compañeros y morir por Cristo.

En este cuadro veía Ortega "todo un tratado de ética", donde la aceptación de la muerte era una afirmación de la personalidad propia frente a la ética utilitaria, en la que cada cosa es querida por otra. El filósofo defendía una ética en la que lo querido nacía de la voluntad de querer algo por sí mismo, y decía:

> Por tal razón yo veo la característica del acto moral en la plenitud con que es querido. Cuando todo nuestro ser quiere algo –sin reservas, sin temores, integralmente– cumplimos con nuestro deber, porque es el mayor deber de la fidelidad con nosotros mismos. Una sociedad donde cada individuo tuviera la potencia de ser fiel a sí, sería una sociedad perfecta[39].

Y curiosamente Ortega encontraba en el personaje de Don Juan "una figura de altísima moralidad", porque en el fondo *el Tenorio* va siempre buscando, según la interpretación orteguiana, un fin que le permita cumplir definitivamente su voluntad de amar, pero no lo encuentra y al no encontrarlo cree que todo vale igual y, consecuentemente, se entrega en cada instante y está dispuesto a poner su vida al tablero por cualquier cosa.

Según se desprende de las cartas de Alberto Jiménez Fraud a Ortega del 17 y 23 de agosto de 1915, aquél le ofreció publicar en la Residencia el conjunto de "Meditación del Escorial", y parece que Ortega se lo planteó seriamente porque incluso llegó anunciarse como impresa en la primera edición de *Personas, obras, cosas* (Madrid: Renacimiento, 1916), aunque no se ha podido constatar que llegara a publicarse[40].

---

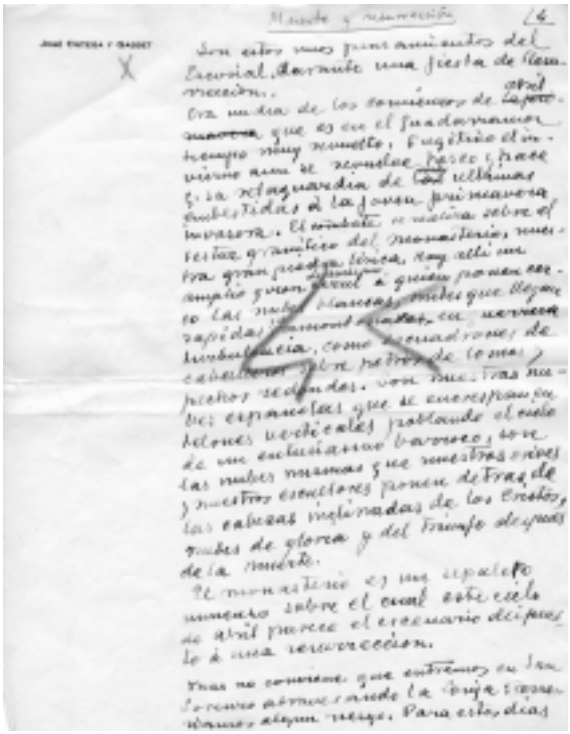
[39] II, 153.

[40] El texto no se publicó íntegro hasta la edición de Paulino Garagorri en la revista *Mapocho* con el título "Temas del Escorial" (tomo IV, vol. 10, nº. 1, 1965, pp. 5-21), y luego fue recogido por el propio Garagorri en José ORTEGA Y GASSET, *Notas de andar y ver. Viajes, gentes y países*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1986, pp. 43-74. Hasta entonces el texto del manuscrito sólo se conocía en dos partes diferenciadas que no sumaban el conjunto completo. Como "Meditación del Escorial. Tratado del esfuerzo", Ortega había publicado un artículo en *El Imparcial* del 22-V-1909, que con variaciones pasa a formar parte de "Meditación del Escorial", incluido en 1927 en el tomo VI de *El Espectador* (II, 553-560), y que previamente había sido publicado parcialmente como artículo en *España* el 9-IV-1915 con el título "Guía espiritual de

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

Documentos:

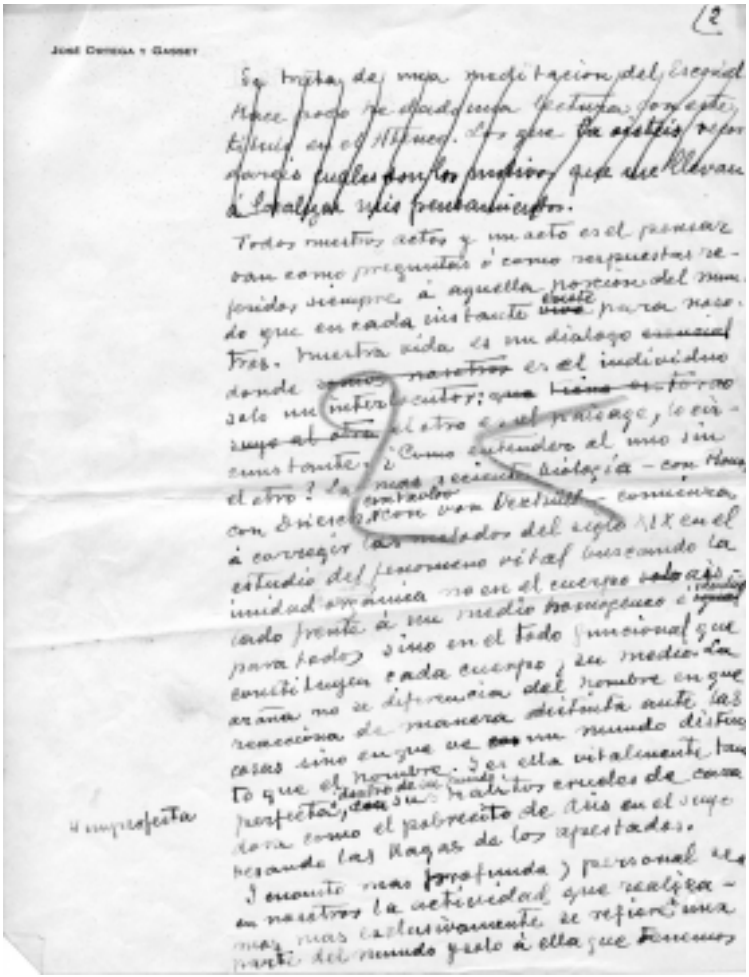
Página de la segunda parte del manuscrito de *Meditación del Escorial*. [1915]



España. El Monasterio". Por su parte, "Muerte y resurrección" se publica en 1917 en el tomo II de *El Espectador* (II, 149-154) con unos primeros párrafos que parecen preparados para la ocasión como complemento de la conferencia de 1915. Quizá por eso Ortega fecha el texto en 1917, aunque cuando lo incorpora a *Notas* (Madrid: Espasa-Calpe, 1928) lo fecha como de 1914. Con variaciones, partes del texto de "Muerte y resurrección" habían sido previamente utilizadas en un artículo publicado en *La Prensa* el 4 de febrero de 1912 con el título "Una visita a Zuloaga". Por otro lado, al publicarse íntegro el texto, se pudo ver que la primera parte de "Temas del Escorial" coincide en el tema y en algunas frases con "La pedagogía del paisaje", tercera parte de "Moralejas", publicado en *El Imparcial* el 17-IX-1906 (I, 53-57). Que la edición del texto con el título *Meditación del Escorial* parecía inminente tras el verano de 1915, también nos lo cuenta José Lasaga en la introducción que publicamos en este número al texto de Juan Ramón Jiménez, "Recuerdo a José Ortega y Gasset", según el recuerdo del que fuera secretario de Juan Ramón, Juan GUERRERO RUIZ (*Juan Ramón de viva voz*. Valencia: Pretextos, 1998, vol. I, p. 36). Recordemos que Juan Ramón llevaba entonces las Publicaciones de la Residencia de Estudiantes.

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

Página del manuscrito [Introducción a *Muerte y resurrección*] con los párrafos iniciales escritos por Ortega para su publicación en *El Espectador* II. [1917]

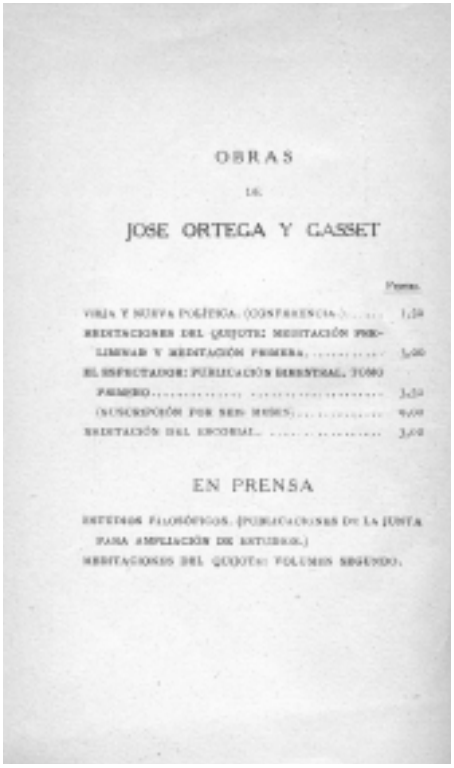


Carta de Alberto Jiménez Fraud a Ortega. 17 de agosto de 1915

Carta de Alberto Jiménez Fraud a Ortega. 23 de agosto de 1915

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

Página de la primera edición de *Personas, obras, cosas*, donde figura *Meditación del Escorial* como obra en venta. 1916



OBRAS

DE

JOSE ORTEGA Y GASSET

Ptas.

VIEJA Y NUEVA POLÍTICA. (CONFERENCIA.) 1,50
MEDITACIONES DEL QUIJOTE: MEDITACIÓN PRELIMINAR Y MEDITACIÓN PRIMERA. 3,00
EL ESPECTADOR: PUBLICACIÓN BIMENSUAL. TOMO PRIMERO 3,50
(SUSCRIPCIÓN POR SEIS MESES) 9,00
MEDITACIÓN DEL ESCORIAL 3,00

EN PRENSA

ESTUDIOS FILOSÓFICOS. (PUBLICACIONES DE LA JUNTA PARA AMPLIACIÓN DE ESTUDIOS.)
MEDITACIONES DEL QUIJOTE: VOLUMEN SEGUNDO.

Octubre de 1915. Se inaugura la Residencia de Señoritas, que dirige María de Maeztu

En octubre de 1915, como ya señalamos, la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas puso en funcionamiento con el mismo fin que la Residencia de Estudiantes un Grupo de Señoritas mayores de dieciséis años. La *Memoria* de la Junta lo describía así: "Está destinado á las muchachas que sigan sus estudios ó preparen su ingreso en las Facultades universitarias, Escuela Superior del Magisterio, Conservatorio Nacional de Música, Escuela Normal, Escuela del Hogar ú otros centros de enseñanza, y á las que privadamente se dediquen al estudio en bibliotecas, laboratorios, archivos, clínicas, etc.". El grupo se instaló en los dos hoteles de la calle de Fortuny números veintiocho y treinta, donde estuvo antes el grupo universitario masculino, y al frente se puso a María de Maeztu, que "ha hecho –decía la *Memoria* de la Junta– su formación científica en la Escuela Normal, en

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

la Escuela Superior del Magisterio y en la Facultad de Filosofía y Letras, y la ha completado con estudios en las Universidades alemanas, en Francia y en Inglaterra. Ha practicado varios años al frente de una escuela de párvulos en Bilbao, donde dejó una honda huella, y ha sido después nombrada profesora de una Escuela Normal. Su prestigio y su talento han sido los factores capitales para el rápido éxito de este ensayo y permiten esperar que va á formarse, en derredor suyo, un núcleo de cultura superior, que puede ser de la mayor importancia para la educación de la mujer española"[41].

María de Maeztu había entablado amistad con la familia de Ortega, y especialmente con su hermana Rafaela, al instalarse en el mismo edificio donde estos vivían. Su hermano Ramiro, el famoso escritor, mantenía también una estrecha amistad con Ortega desde 1902, cuando coincidieron en Vigo, el primero impartiendo unas conferencias y el segundo de vacaciones en casa de su tío Ramón Gasset el año en que había conseguido su licenciatura. En 1909, María conocerá a Ortega en una nueva faceta, la de profesor de Filosofía en la Escuela Superior del Magisterio. Desde entonces María quedó cautivada por la forma orteguiana de exponer la filosofía y bajo su influencia empezó a estudiar filosofía alemana, enfocada sobre todo al aspecto pedagógico, que también interesaba a Ortega por aquellos años en que prestaba mucha atención a los escritos de su maestro Paul Natorp. En 1913, María de Maeztu se incorporó a la sección novena de Filosofía contemporánea del Centro de Estudios Históricos, que dirigía Ortega, y junto a él trabajará en ella hasta 1916, cuando Ortega renuncia a seguir dirigiendo la sección tras su viaje a Argentina, sin que ésta sea asumida por otra tercera persona[42].

La Residencia de Señoritas se llamó oficialmente Grupo de Señoritas a diferencia del grupo masculino que se llamaba universitario. La denominación era acertada porque el acceso a la universidad de las jóvenes españolas era todavía algo poco habitual y la Residencia dio cabida a muchas chicas que no iban a la universidad, sino que se preparaban para maestras o hacían otras actividades que se consideraban más ajustadas a la condición femenina en esa sociedad todavía arcaica en muchos aspectos. La nueva institución quería contribuir a que las señoritas de fuera de Madrid encontrasen en la capital un lugar adecuado para su estancia y así las familias se decidiesen a mandar a algunas de ellas a la universidad. Quizá por eso el reglamento fue siempre más estricto en la Residencia de Señoritas que en el

[41] JUNTA PARA AMPLIACIÓN DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, *Memoria correspondiente a los años 1914 y 1915*. Madrid: Imp. de Fortanet, 1916, pp. 300-301.

[42] Para la impresión causada al escuchar en clase a Ortega, ver MARÍA DE MAEZTU, *Antología-Siglo XX. Prosistas españoles. Semblanzas y comentarios*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1943, p. 86.

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

grupo masculino, no obstante, ser los dos herederos del rígido decoro institucionista. Había que hacer ver a los padres que las jovencitas tendrían allí *la misma libertad* que en sus casas. La relación con el cercano Instituto Internacional de Boston para la educación de la mujer también debió acentuar con su puritanismo protestante ese control que sobre las actividades de las muchachas ejercían María de Maeztu y las profesoras de la Residencia. El *International Institute for Girls in Spain* cedió a partir de 1917 en muy ventajosas condiciones sus edificios de Miguel Ángel número ocho y Fortuny número cincuenta y tres, ambos unidos en una sola finca y muy próximos a los otros hotelitos ocupados por la Residencia femenina en la confluencia de las calles de Fortuny y Rafael Calvo en los que había estado durante los primeros años el grupo masculino y que habían sido ocupados en su totalidad por la nueva Residencia. En Fortuny número cincuenta y tres se instalará el Grupo de Niñas y en Miguel Ángel número ocho funcionará durante varios años el Instituto-Escuela, fundado en 1918[43].

La Residencia de Señoritas fue, sin lugar a dudas, un gran paso adelante para la incorporación de la mujer en plenitud de derechos a la sociedad española contemporánea, y Ortega, siempre preocupado por la educación de la mujer, fue consciente desde el principio de esta obra y colaboró con ella regularmente.

[43] Para la relación de la Residencia con el Instituto de Boston y la cesión de los edificios citados, incluida la venta del de Fortuny número 53, pueden verse Carmen DE ZULUETA y Alicia MORENO, *La Residencia de Señoritas*, ob. cit., pp. 73 y ss.; y Isabel PÉREZ-VILLANUEVA, *La Residencia de Estudiantes*, ob. cit., pp. 127-134. Sobre la historia del mencionado Instituto, puede verse el libro de Carmen DE ZULUETA, *Misioneras, feministas, educadoras. Historia del Instituto Internacional*. Madrid: Castalia, 1984.

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

Documentos:

Fotografía de María de Maeztu. [Hacia 1916]



Fotografía del cuarto de estudio de María de Maeztu en la Residencia de Señoritas de Fortuny número treinta. [S. f.]



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

Fotografías de grupos de residentes en el jardín de Fortuny número treinta. [S. f.]





Fotografía de una estudiante en el jardín con la puerta del comedor al fondo. Fortuny número treinta. [S. f.]



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

Fotografía de cuatro estudiantes sentadas en el jardín de la Residencia de Señoritas de Fortuny número treinta. [S. f.]



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

Fotografía de un grupo de estudiantes en la Biblioteca. [S. f.]



Fotografía del salón de la planta baja de Fortuny número cincuenta y tres. [S. f.]



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

Fotografía del salón de las residentes en Fortuny número treinta. [S.f.]



Fotografía de dos residentes practicando deporte en la nieve. [S.f.]



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

Abril-mayo de 1916. La visita de Bergson a España

A finales de abril de 1916, Henri Bergson llegó a España con el propósito de dar varias conferencias en Madrid, entre ellas una en la Residencia de Estudiantes, otra en el Ateneo de Madrid y varias en la Universidad Central. Manuel García Morente, con el fin de preparar al público español en la comprensión de la filosofía vitalista del filósofo francés, disertó en la Residencia de Estudiantes los días 28 y 29 de abril sobre su obra bajo el título común de "La Filosofía de M. H. Bergson". La conferencia del viernes 28 versó sobre "La psicología" y la del sábado 29 sobre "La metafísica". Ese mismo año, Morente reunió ambas en una publicación editada por la propia Residencia de Estudiantes.

Ortega, que había seguido la obra de Bergson y que se sintió incitado en su juventud por la concepción de la vida como un ser en movimiento, tuvo una participación principal en su estancia en Madrid, que se encuadraba dentro de un viaje de académicos franceses con el fin de estrechar las relaciones culturales entre España y Francia. Eran años de guerra y los países intentaban atraerse mutuas simpatías. En septiembre de 1915, Ortega le había dedicado un artículo anónimo en *España*. Afirmaba que Bersgon "sugiere y despierta en el lector o en el auditor impulsos recónditos, intuiciones hondas que jamás hubiera creído poder formular; la filosofía de Bergson sorprende y encadena la atención como una novela"[44].

En la primavera de 1916, Ortega fue el encargado de presentar a Bergson en el Ateneo el día 2 mayo, y asistió el día antes a la recepción en la Residencia de Estudiantes, donde Bergson pronunció unas palabras[45]. Seguramente por esas fechas preparó unas notas que quizá quedaron inéditas hasta su edición por Paulino Garagorri, en las que se dice: "Todos los jóvenes que leen, han leído los cuatro libros de Bergson, y si no los han entendido por completo los han sentido profundamente, porque estos libros además de contener una filosofía encierran una música encantadora"[46].

---

[44] José ORTEGA Y GASSET, "Enrique Bergson", reproducido en Ricardo SENABRE, "Textos desconocidos de Ortega y Gasset", *Letras de Deusto*, 26 (mayo-agosto 1983), pp. 215-217; y en José ORTEGA Y GASSET, *Kant - Hegel - Scheler*, ed. de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983, pp. 131-133.

[45] Las palabras que Bergson pronunció en la Residencia el 1 de mayo de 1916 están recogidas en *Residencia*, año I, II (1926), pp. 174-177 (Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1990. 2ª. ed. facsímil).

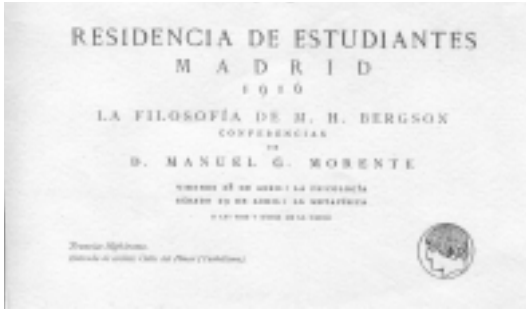
[46] José ORTEGA Y GASSET, *Kant - Hegel - Scheler*, ob. cit., p. 135.

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

Documentos:

Invitación de Alberto Jiménez Fraud a la recepción que la Residencia ofrecerá a Bergson durante su estancia en Madrid. 25 de abril de 1916

Invitación a las conferencias de Manuel García Morente sobre Bergson en la Residencia de Estudiantes. 28 y 29 de abril de 1916



RESIDENCIA DE ESTUDIANTES

M A D R I D

1916

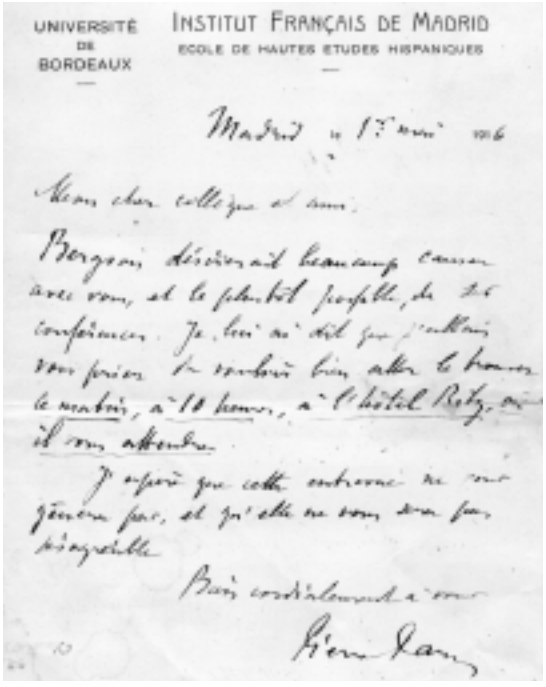
LA FILOSOFÍA DE M. H. BERGSON

CONFERENCIAS

DE

D. MANUEL G. MORENTE

Carta de Pierre Paris solicitando, en nombre de Bergson, una reunión con Ortega para hablar de las conferencias. 1 de mayo de 1916



UNIVERSITÉ DE BORDEAUX

INSTITUT FRANÇAIS DE MADRID

ECOLE DE HAUTES ETUDES HISPANIQUES

Madrid le 1er mai 1916

Mon cher collègue et ami,

Bergson désirerait beaucoup causer avec vous, et le plutôt possible, de ses conférences. Je lui ai dit que j'allais vous prier de vouloir bien aller le trouver demain, à 10 heures, à l'hôtel Ritz, où il vous attendra.

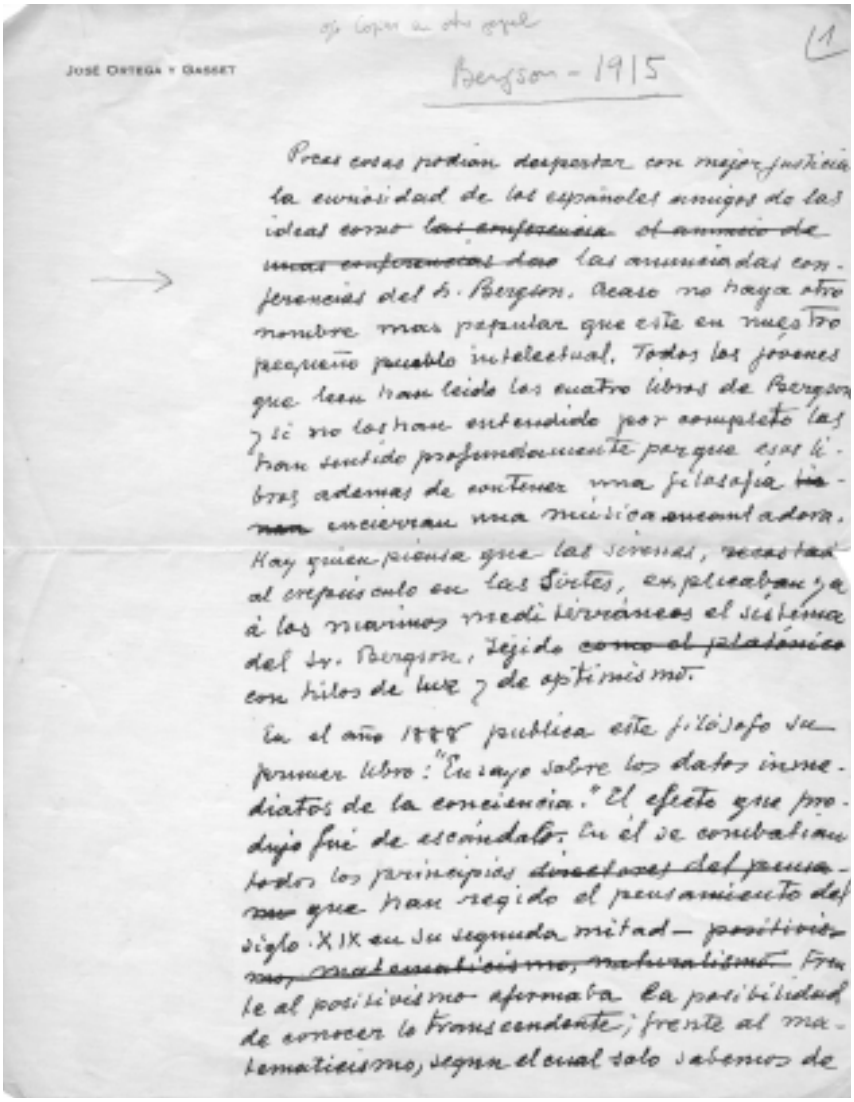
J'espère que cette entrevue ne vous gênera pas, et j'ai été ne vous dire que j'agréable

Bien cordialement à vous

Pierre Paris

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

Primera página del manuscrito de unas notas preparadas por Ortega sobre Bergson. [1916][47]



José Ortega y Gasset

Bergson - 1915

11

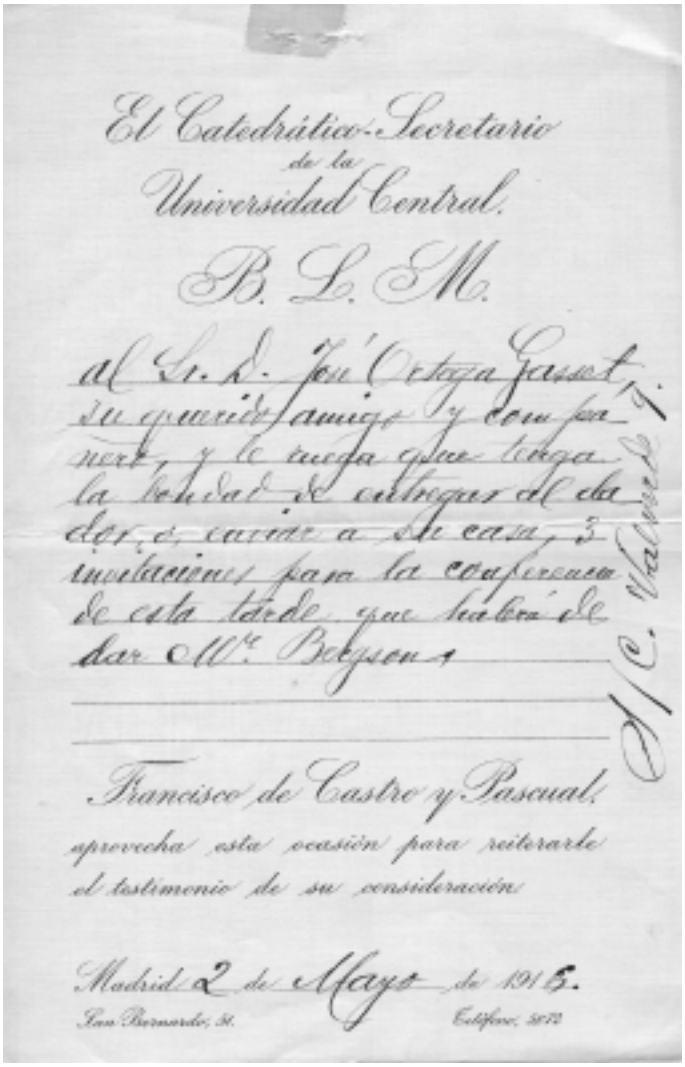
Pocas cosas podían despertar con mejor justicia la curiosidad de los españoles amigos de las ideas como ~~las emfrezenia el anuncio de unas conferencias dao~~ las anunciadas conferencias del Sr. Bergson. Acaso no haya otro nombre mas popular que este en nuestro pequeño pueblo intelectual. Todos los jovenes que leen han leido los cuatro libros de Bergson y si no los han entendido por completo los han sentido profundamente porque esos libros ademas de contener una filosofia ~~ha~~ encierran una musica encantadora. Hay quien piensa que las serenas, ~~recostadas~~ al crepusculo en las Sirtes, ensayaban ya a los marinos medio terrenos el sistema del Sr. Bergson. Tejido ~~como el paladeo~~ con hilos de luz y de optimismo.

En el año 1888 publica este filosofo su primer libro: "Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia." El efecto que produjo fué de escándalo. En él se combatian todos los principios ~~directores del pensamiento~~ que han regido el pensamiento del siglo XIX en su segunda mitad — positivismo, ~~materialismo, naturalismo~~ Frente al positivismo afirmaba la posibilidad de conocer lo transcendente; frente al materialismo, segun el cual solo sabemos de

[47] A pesar de que en el manuscrito aparece la fecha de 1915 –que no parece de la mano de Ortega–, la referencia a las conferencias de Bergson hacen prever que el texto sea de 1916. Paulino Garagorri lo incluyó en José Ortega y Gasset, *Kant - Hegel - Scheler* (ob. cit., pp. 135-136) y cree posible que estas notas se tomaran a propósito de las palabras que Bergson pronunció el día 1 de mayo de 1916 en la Residencia de Estudiantes.

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

Nota de Francisco de Castro y Pascual solicitando a Ortega entradas para la conferencia de esa tarde en el Ateneo de Madrid. 2 de mayo de 1916



El Catedrático-Secretario
de la
Universidad Central.

B. L. M.

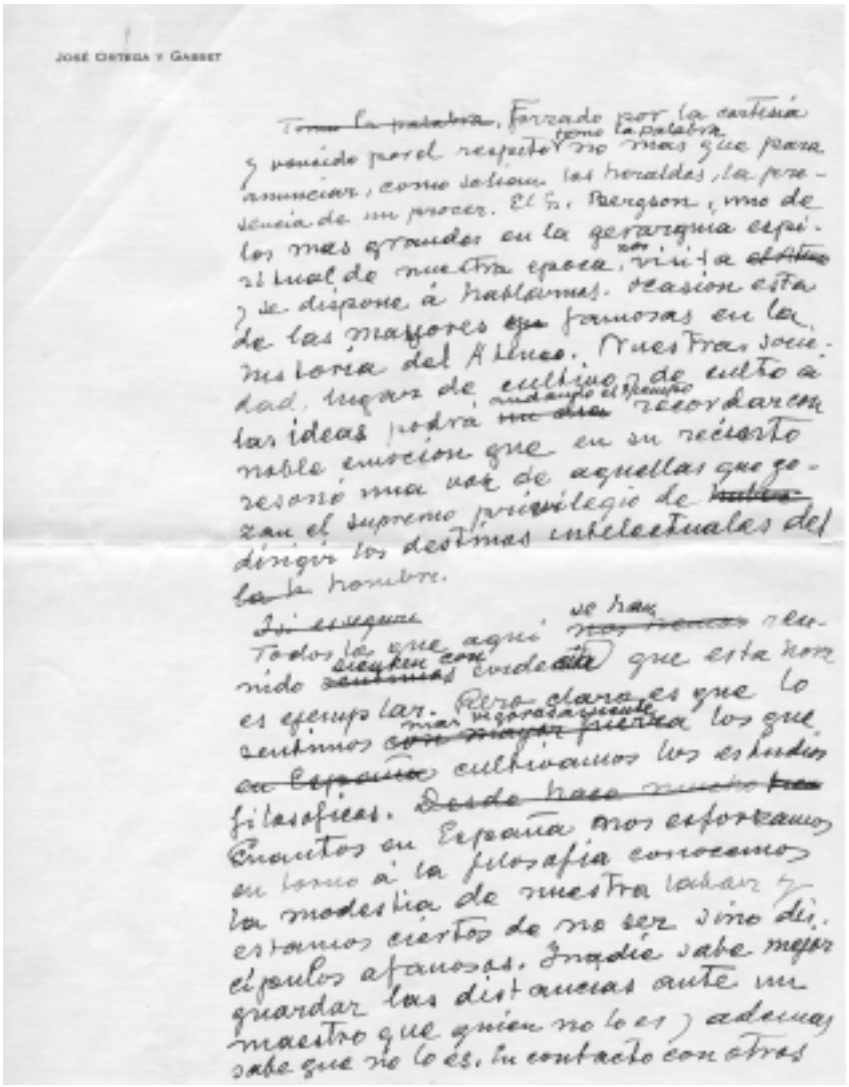
al Sr. d. José Ortega Gasset
su querido amigo y compañero, y le ruega que tenga la bondad de entregar al portador, o enviar a su casa, 3 invitaciones para la conferencia de esta tarde que habrá de dar Mr. Bergson.

Francisco de Castro y Pascual,
aprovecha esta ocasión para reiterarle
el testimonio de su consideración

Madrid 2 de Mayo de 1916.

San Bernardo, 38. Teléfono 3070

Página del manuscrito preparado por Ortega para la presentación de Bergson en el Ateneo de Madrid. 2 de mayo de 1916



José Ortega y Gasset

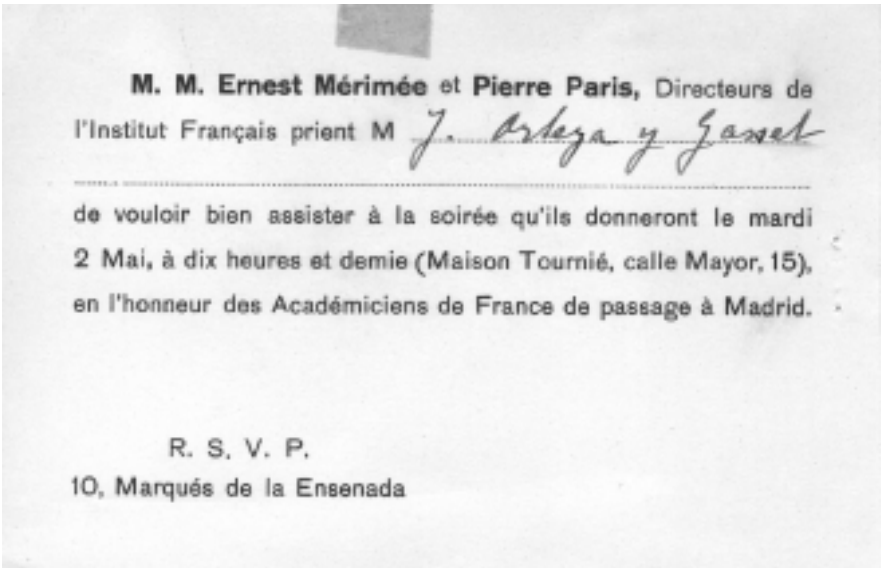
Toma la palabra. Forzado por la cortesía
toma la palabra
y venido por el respeto no mas que para
anunciar, como solian las heraldos, la pre-
sencia de un procer. El Sr. Bergson, uno de
los mas grandes en la gerarquia espi-
ritual de nuestra epoca, viene a
y se dispone á hablarnos. Ocasion esta
de las mayores famosas en la
historia del Ateneo. Nuestra socie-
dad, lugar de culto y de culto a
las ideas podra cuando quiera recordaran con
noble emocion que en su recinto
resonó una vez de aquellas que go-
zan el supremo privilegio de dirigir los destinos intelectuales del
la hombre.

Todos los que aqui se han reu-
nido siguen con evidencia que esta hon
es ejemplar. Pero clara es que lo
sentimos mas vigorosamente los que
en España cultivamos los estudios
filosoficos. Desde hace mucho tiempo
Cuantos en España nos esforzamos
en torno á la filosofia conocemos
la modestia de nuestra labor y
estamos ciertos de no ser sino dis-
cípulos afanosos. Nadie sabe mejor
guardar las distancias ante un
maestro que quien no lo es y ademas
sabe que no lo es. El contacto con otros

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

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

Invitación de los directores del Institut Français de Madrid a la velada ofrecida en honor de los Académicos franceses. 2 de mayo de [1916]

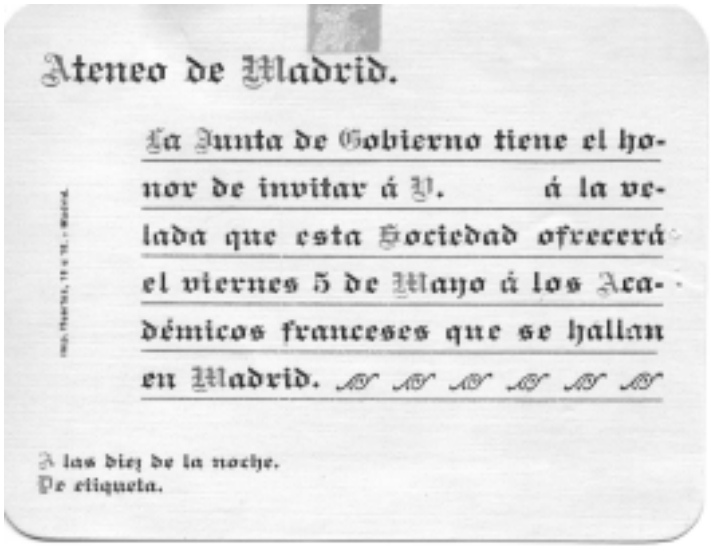


M. M. Ernest Mérimée et **Pierre Paris,** Directeurs de l'Institut Français prient M *J. Ortega y Gasset*

de vouloir bien assister à la soirée qu'ils donneront le mardi 2 Mai, à dix heures et demie (Maison Tournié, calle Mayor, 15), en l'honneur des Académiciens de France de passage à Madrid.

R. S. V. P.
10, Marqués de la Ensenada

Invitación del Ateneo de Madrid a una recepción ofrecida en honor de los Académicos. 5 de mayo de [1916]



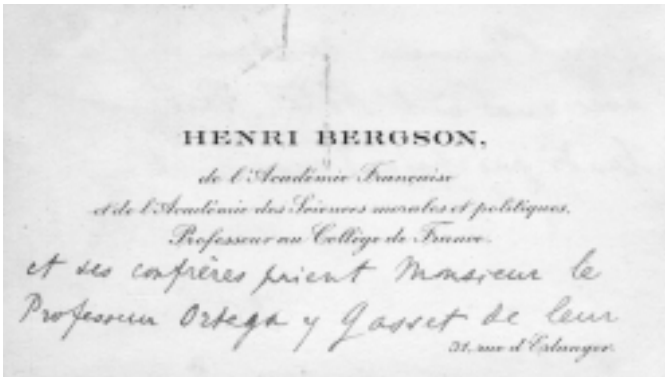
Ateneo de Madrid.

La Junta de Gobierno tiene el honor de invitar á V. á la velada que esta Sociedad ofrecerá el viernes 5 de Mayo á los Académicos franceses que se hallan en Madrid.

A las diez de la noche.
De etiqueta.

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

Invitación de Bergson para que Ortega acuda a un almuerzo en el Hotel Ritz. 8 de mayo de 1916



HENRI BERGSON,

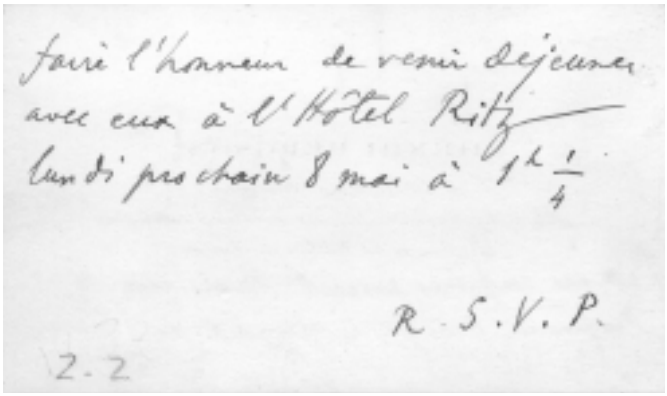
de l'Académie Française

et de l'Académie des Sciences morales et politiques,

Professeur au Collège de France.

et ses confrères prient Monsieur le Professeur Ortega y Gasset de leur

21, rue d'Erlanger.



fairè l'honneur de venir déjeuner avec eux à l'Hôtel Ritz lundi prochain 8 mai à 1h 1/4

R. S. V. P.

2. 2

La presencia de Ortega en la Residencia se extiende a su familia

Tras la creación del Grupo de Señoritas en 1915, al año siguiente se puso en marcha el Grupo de Niñas. María de Maeztu pidió colaboración a su íntima amiga y hermana de Ortega Rafaela Ortega y Gasset, que se incorporó al comité directivo junto a la mujer de Ramón Menéndez Pidal, María Goyri, y a tres profesoras del *International Institute for Girls in Spain* que tan estrecha relación tendrá con la Residencia: Susana D. Huntington –directora del Instituto–, y Ana Thompson y *miss.* Hamilton. El secretario de la Junta para Ampliación de Estudios, José Castillejo, también formaba parte del comité [48].

[48] *Vid.* JUNTA PARA AMPLIACIÓN DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, *Memoria correspondiente a los años 1916 y 1917*. Madrid: Imp. de Fortanet, 1918, p. 264.

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

Documentos:

Fotografía de Rafaela Ortega y Gasset con Soledad Ortega Spottorno en la Residencia de Señoritas. [Hacia 1916]

Fotografía de Rafaela Ortega y Gasset en la Residencia de Señoritas. 1916





29 de marzo de 1917. Conferencia de Ortega en la Residencia sobre "El sentido de la filosofía"

El curso de 1916-1917 es, por decirlo de algún modo, el de la consolidación de la Residencia. La parte dedicada a esta institución en la *Memoria* de la Junta para Ampliación de Estudios correspondiente a estos años deja bien clara la continuidad del proyecto, una vez acomodada la Residencia en los nuevos edificios de la calle Pinar: "No ha variado –se dice rotundamente en la *Memoria*– el propósito inicial que la informó". Y luego se añade todo el ideal educativo que guiaba el espíritu de la casa desde sus orígenes: ofrecer a los estudiantes "un ambiente sano, favorable a los ideales morales y estimulante de las energías intelectuales, utilizando para ello la acción de la vida corporativa en un régimen de prudente libertad acomodada a las diferentes edades". Los responsables de la Residencia, y Ortega estaba muy implicado en el proyecto, buscaban sobre todo formar el "carácter, fin su-

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

premo de todo propósito educador", y para eso procuraban incentivar los intereses de los estudiantes y los lazos que les unieran a principios elevados, a obras concretas y a agrupaciones sociales. Era una "acción difusa, esparcida", insistente desde todas las direcciones que permitiesen contribuir a la formación del carácter, por lo que daban especial importancia a la "espontaneidad" y al "ambiente". "Por eso, para actuar sobre la inteligencia –concluía la *Memoria* esta reiteración de los principios originales–, trata de multiplicar los intereses: ofrece libros, fomenta excursiones, pone a los jóvenes en contacto con pensadores y artistas, los asoma a los laboratorios y les acerca, mediante revistas y conferencias, los estremecimientos del mundo; para entender a su desarrollo físico, organiza deportes y juegos al aire libre; y para la tutela moral recurre al ejemplo, usa la sanción del buen gusto, sostiene la tradición de los buenos modales, realza el sentido de la dignidad humana y procura alejar los estímulos envilecedores"[49].

Uno de esos ejemplos que pasaban reiteradamente por la Residencia y que contribuían a ese ambiente difuso de amor al saber, de buena educación y de confianza en la dignidad humana era Ortega, quien volvió a hablar públicamente el 29 de marzo de 1917, en esta ocasión sobre "El sentido de la filosofía". Y el sentido de la filosofía era para Ortega la búsqueda de la verdad, el conocimiento de la verdadera realidad de las cosas, de su ser y no sólo de su utilidad para nosotros.

Esta concepción del fin último de la filosofía le llevaba a Ortega a estar en contra de todo dogmatismo, pues era consciente del grave daño que había hecho el positivismo decimonónico a la aventura filosófica por solidificar y encostrar los principios en dogmas. Para Ortega la "dogmificación" equivalía a petrificación, y la filosofía no se podía permitir ese lujo, sino que siempre tenía que mantener la duda como acicate del conocimiento. Lo contrario había llevado al especialismo, que era una forma de incultura, pues no puede ser un hombre culto en una sola cosa. La ignorancia filosófica era, según el filósofo, "la específica incultura moderna".

Para Ortega, la labor de la filosofía era deportiva. Quería decir con esto que la tarea del filósofo en busca de la verdad de las cosas no es un esfuerzo utilitario sino un esfuerzo desinteresado, una actividad jovial. Por eso era imposible enseñar la filosofía. Lo más que se podía hacer era contaminar a los hombres cercanos, a los alumnos, con el virus del amor al saber. A la postre, decía Ortega en una conferencia coetánea a ésta y muy relacionada con la misma, el maestro no puede enseñarnos sino cosas y, a lo más, contaminarnos:

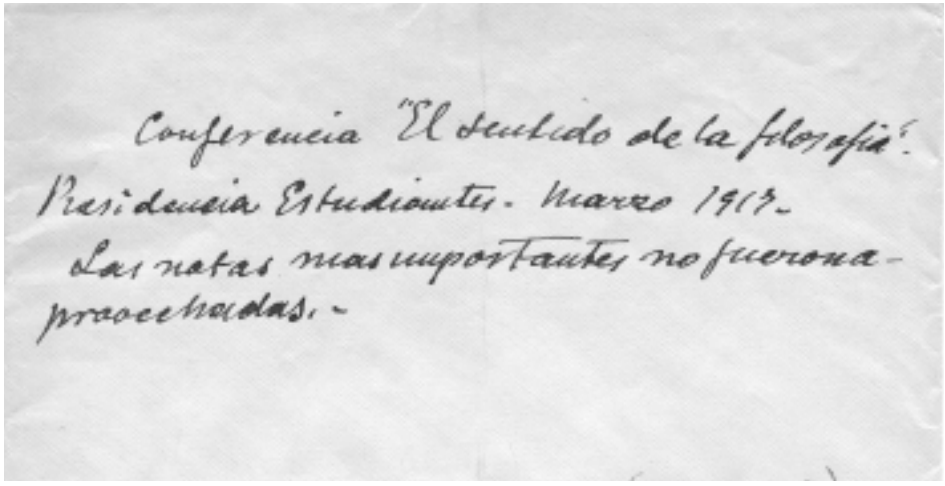
[49] Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, *Memoria correspondiente a los años 1916 y 1917*, ob. cit., pp. 235-236.

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

Día a día se afirma en mí –escribe en las notas preparatorias de una conferencia impartida en la Escuela Superior del Magisterio– la sospecha de que nada que en verdad merezca la pena ser aprendido puede, en rigor, ser enseñado. Por muy grandes que sean los afanes del maestro siempre habrá una última precisión, una postrera claridad, una gota la más sabrosa del jugo científico o artístico que no podrá trasmitirnos, que habremos de conquistar con nuestro propio esfuerzo doloroso. Y esa última precisión, esa postrera claridad, esa la más sabrosa y esencial gota del zumo es, en ciencia y en arte y en vida, todo. Lo demás está ahí como vaso y artificio para impedir que ese valor esencial se evapore y desvanezca[50].

Documentos:

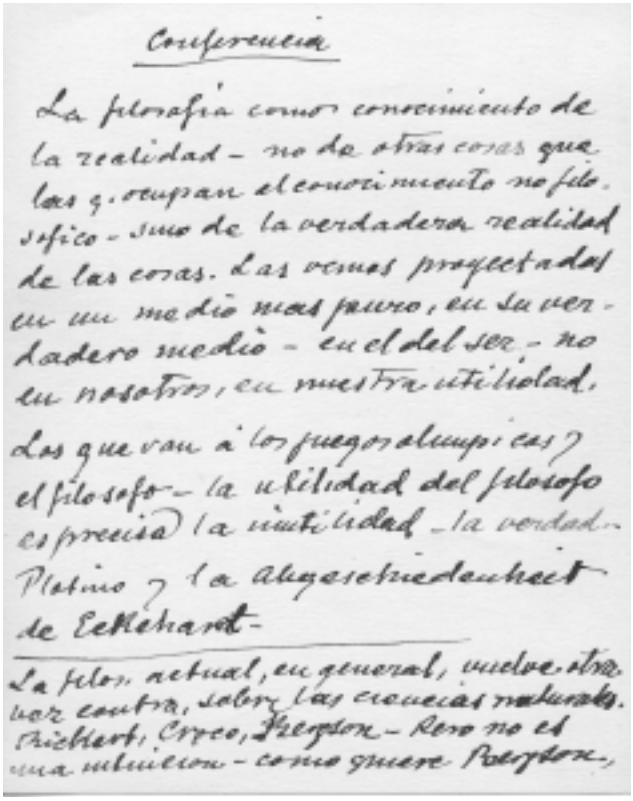
Nota manuscrita de Ortega sobre la conferencia. Marzo de 1917


Conferencia "El sentido de la filosofía".
Residencia Estudiantes. Marzo 1917.
Las notas mas importantes no fueron aprovechadas.-

[50] José ORTEGA Y GASSET, "[La pedagogía de la contaminación]", en *Misión de la Universidad. Y otros ensayos sobre educación y pedagogía*, ed. de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1992 (1ª. ed. de 1983), p. 87.

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

Primera página del manuscrito de la conferencia. Marzo de 1917



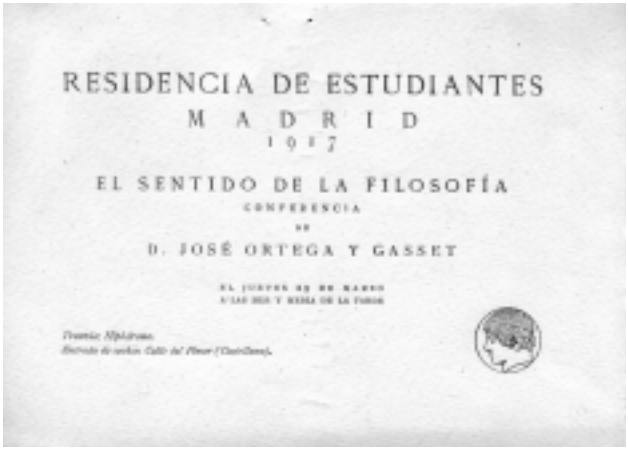
Conferencia

La filosofía como conocimiento de la realidad – no de otras cosas que las ocupan el conocimiento no filosófico – sino de la verdadera realidad de las cosas. Las vemos proyectadas en un medio mas puro, en su verdadero medio – en el del ser – no en nosotros, en nuestra utilidad.

Los que van á los juegos olímpicos? el filósofo – la utilidad del filósofo es precisa la inutilidad – la verdad. Platino y la Abgeschiedenheit de Eckehardt –

La filos. actual, en general, vuelve otra vez contra, sobre las ciencias naturales. Riehl, Cohen, Bergson – Pero no es una intuición – como quiere Bergson,

Invitación a la conferencia. 29 de marzo de 1917



RESIDENCIA DE ESTUDIANTES

M A D R I D

1917

EL SENTIDO DE LA FILOSOFÍA

CONFERENCIA

DE

D. JOSÉ ORTEGA Y GASSET

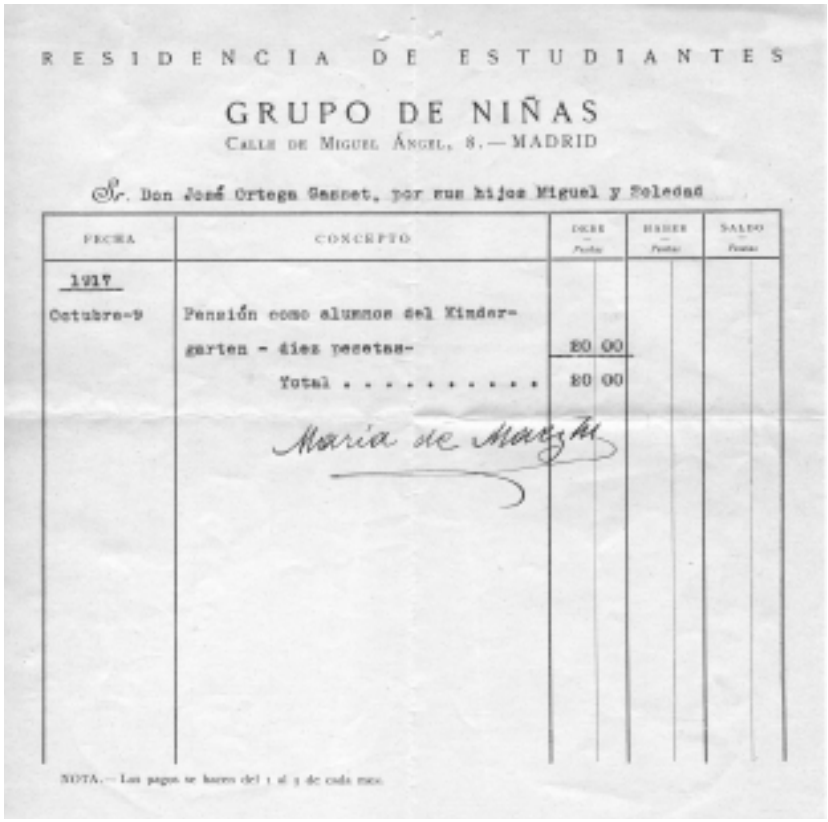
ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Los hijos de Ortega estudian en las instituciones creadas en el entorno de la Residencia de Estudiantes

La gran confianza que Ortega tenía en el ideal pedagógico de las iniciativas impulsadas por la Junta para Ampliación de Estudios y la Residencia de Estudiantes se materializó en que eligiese las instituciones de este entorno pedagógico para educar a sus hijos. Ortega y muchos de sus amigos intelectuales participaban en las iniciativas promovidas por estas instituciones, que además dirigían amigos suyos como María de Maeztu y Alberto Jiménez Fraud. Por otro lado, y como ya se ha dicho, su hermana Rafaela tenía una presencia directiva en las actividades relacionadas con los grupos femeninos.

Documentos:

Factura por la pensión como alumnos del *Kindergarten* de Miguel y Soledad Ortega Spottorno. 9 de octubre de 1917



RESIDENCIA DE ESTUDIANTES

GRUPO DE NIÑAS

CALLE DE MIGUEL ÁNGEL, 8.—MADRID

Sr. Don José Ortega Gasset, por sus hijos Miguel y Soledad

FECHA	CONCEPTO	DEBE	HABER	SALDO
1917				
Octubre-9	Pensión como alumnos del Kinder-			
	garten - diez pesetas-	20 00		
	Total	20 00		

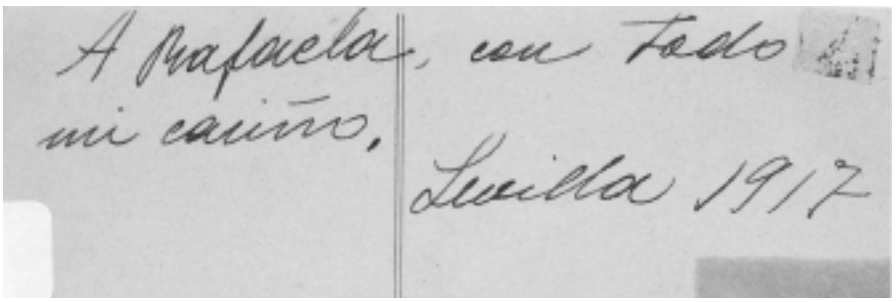
María de Maeztu

NOTA.—Los pagos se harán del 1 al 5 de cada mes.

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

Fotografía de María de Maeztu dedicada a Rafaela Ortega y Gasset. Sevilla, 1917





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

10 y 24 de mayo de 1921. Ortega habla "en torno a Don Juan"

En mayo de 1921 Ortega acude nuevamente a la Residencia de Estudiantes para dar un par de conferencias bajo el título general de "Dos meditaciones en torno a Don Juan". La primera conferencia se celebró el 10 de mayo y versó sobre "El heroísmo de Don Juan". La segunda, que se celebró el 24 de mayo, fue sobre "Don Juan y la mujer". El filósofo también disertó sobre "Don Juan" por estas fechas en el teatro Llorens de Sevilla. Como era costumbre en Ortega, el tema fue desarrollado posteriormente en los "Folletones de *El Sol*", en los que apareció publicado bajo el título de "Meditación de Don Juan" los días 11, 19 y 28 de junio de 1921[51].

Ortega encontraba en "Don Juan" un tema simbólico del corazón humano, una de las múltiples formas que puede tomar la humanidad y que, para entender ésta en su conjunto, sin aquélla se nos queda manca. Por eso, todas las culturas occidentales habían meditado sobre "Don Juan" desde que este tipo humano de "ilustre calavera" surgió como símbolo. Para el filósofo, Don Juan no es "un virote de tasca y jaleo" ni el sensual egoísta que han querido presentar los que a él se han referido, sino un héroe sin finalidad, porque no encuentra un fin que satisfaga su vida y por eso se entrega a ésta en todos los instantes como si todo valiera lo mismo, hasta que encuentra a "Doña Inés". Para Ortega, "Don Juan" es "un símbolo esencial e insustituible de ciertas angustias radicales que al hombre acongojan, una categoría inmarcesible de la estética y un mito del alma humana"[52]. "Don Juan" está siempre dispuesto a dar la vida por algo, y, por eso, nos dice Ortega, "no ha visto el verdadero Don Juan quien no ve junto a su bello perfil de galán andaluz la trágica silueta de la muerte, que le acompaña por dondequiera, que es su dramática sombra"[53].

La figura de "Don Juan" le sirve a Ortega para introducir lo que él considera el sentido ético de la vida, que es poner ésta a algo, encontrar en ella un blanco de diana donde lanzar nuestras flechas. Y así, recordando el comienzo de la *Ética* de Aristóteles, Ortega recomienda huir del tono "pedantesco" de las éticas utilitarias y lanza como eslogan un nuevo imperativo: "¡Hombres, sed buenos arqueros!"[54].

---

[51] El texto se incluyó en *Teoría de Andalucía y otros ensayos* (Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1942). Ha pasado a las *Obras Completas* como "Introducción a un *Don Juan*" (VI, 121-137).
[52] VI, 125. Lo de "ilustre calavera" en VI, 137.
[53] VI, 136.
[54] VI, 137.

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

Documentos:

Fotografía de Ortega durante su conferencia en el Ateneo de Sevilla. Junto a él, José Salvador Gallardo, Diego Angulo, Joaquín Hazañas y Ángel Caamaño. 27 de abril de 1921

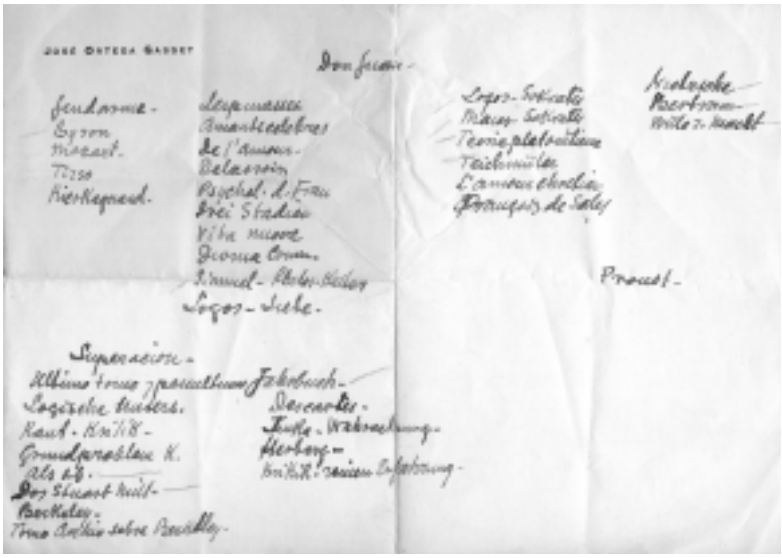


Fotografía de Ortega después de su conferencia en el Ateneo de Sevilla con un grupo de asistentes. [27 de abril de 1921]

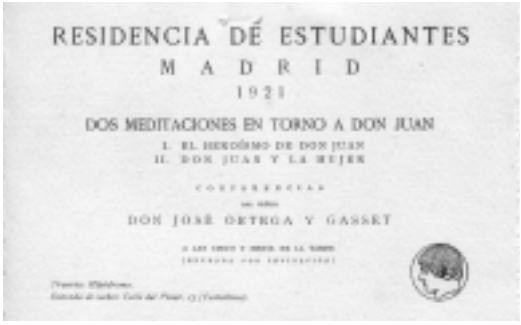


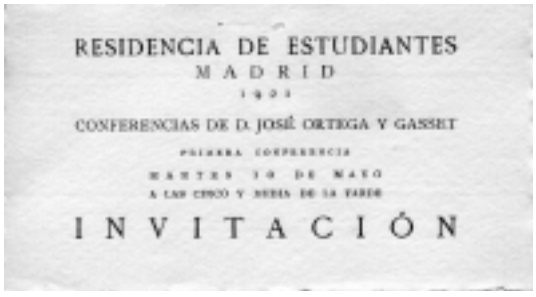
ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Página del guión preparatorio para la conferencia sobre "Don Juan y la mujer" en la Residencia de Estudiantes. [Mayo de 1921]



Invitaciones a las conferencias sobre "Don Juan". Mayo de 1921





© Herederos de José Ortega y Gasset.

Artículos

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



< Ortega (en el centro) con un grupo de alumnos de la Universidad de Deusto (Bilbao). Curso 1897-98

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

Ortega y la ética de la perspectiva. Jaime de Salas

Crisis de creencias y revoluciones científicas: Ortega y Kuhn pasado el siglo XX. Juan Ramón Álvarez

Verdad, conocimiento y realidad en Ortega. Antoni Defez i Martín

La influencia de la filosofía alemana en La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Cesáreo Villoria

El liberalismo de Ortega más allá del individualismo. Ángel Peris Suay

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

Ortega y la ética de la perspectiva [1]

Jaime de Salas
ORCID: 0000-0002-7116-4091

Resumen
Uno de los aspectos menos atendidos del pensamiento de Ortega y Gasset es su aplicabilidad a la ética. La tesis central del artículo es que es posible a partir de su lectura enunciar una teoría ética. Teniendo en cuenta el uso de los conceptos de vida, perspectiva, vocación e implícitamente el de relevancia, es posible construir una teoría ética fundada en una metafísica que puede satisfacer algunos de los requisitos más importantes de una teoría ética.

Palabras clave
Ortega y Gasset, ética, perspectiva, vida, vocación y creencia

Abstract
One of the most neglected aspects of Ortega philosophy is it's relevance to ethical and moral discussions. Taking into account his theory of life, perspective, and vocation, as well as his implicit use of the idea of relevance, it is possible to identify an ethical theory based on metaphysics which can satisfy many of the requirements of an up to date ethical theory.

Keywords
Ortega y Gasset, ethic, perspective, life vocation, belife

Ortega en sus escritos desarrolla una ética de la perspectiva. Su obra entera responde a un intento de saber a qué atenerse en un mundo determinado, y circunscrito en el lugar y el tiempo. Ese afán no solo le conduce a la descripción concreta de este mundo, y de la historia del que deriva, sino a reflexionar sobre su propio proceder y buscar darle una fundamentación teórica. Por ello no es aquí cuestión sólo de preguntarse por lo que Ortega explícitamente pensó sobre la perspectiva sino también por la postura, el punto de vista sobre la realidad que adoptó a lo largo de su carrera cuando trató los problemas políticos de su país así como su propia trayectoria como intelectual. Esta relación entre obra y reflexión filosófica es característica del pensamiento orteguiano al generarse en un doble movimiento de reflexión sobre el propio entorno y afán por aclarar los propios presupuestos, es decir un pensamiento en el que la atención al entorno se compatibiliza con la volunta de

[1] En lo sucesivo citaremos la obra de Ortega por la edición de *Obras Completas* (Madrid: Alianza Editorial, 1983).

Cómo citar este artículo:
De Salas, J. (2003). Ortega y la ética de la perspectiva. *Revista de Estudios Orteguianos*, (6), 89-100.
https://doi.org/10.63487/reo.XX

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

lograr la propia explicitud. Su obra en conjunto es el primer ejemplo de una ética de la perspectiva en el sentido más desarrollado[2], pero al tiempo, desarrolla conceptos como la misma perspectiva, creencia, vocación, experiencia de la vida, altura de los tiempos, que reciben un tratamiento filosófico y que permiten pensar no sólo en los avatares de su trayectoria particular.

Por ello, cabe plantearse desde él la posibilidad de que la relación entre ética y perspectiva se preste a una reflexión filosófica más detenida que permita reconocer una verdadera opción no sólo en el caso de un individuo que sobre todo fue intelectual sino para el hombre en general.

1.- ¿Qué entendemos por una ética de la perspectiva? La perspectiva es el conjunto de experiencias directamente vividas o compartidas con otros, principios, creencias y valoraciones concretas, y las resultantes actitudes y disposiciones que caracterizan a un individuo. Este conjunto tiene una relativa unidad propia en la medida en que unos elementos de la perspectiva remiten a otros formando un conjunto[3]. La perspectiva permite reconocer la identidad de un individuo frente a otros no sólo porque las experiencias de cada individuo son distintas, sino porque una misma cultura se modula de formas diferentes en cada persona de acuerdo con avatares del proceso de aprendizaje, y las diferencias temperamentales.

Podemos dar a nuestra pregunta –¿Qué entendemos por una ética de la perspectiva?– dos respuestas según la dimensión del término perspectiva que estemos utilizando.

a) Hay una ética de la perspectiva en la medida en que el individuo decide su comportamiento remitiéndose a una vocación, es decir a un conjunto de deseos y valoraciones que se dan en él de una forma particular en virtud de su experiencia pasada. No es que nos remitimos en nuestro comportamiento moral directamente a una cultura sino por la mediación del mismo individuo que se constituye con su propia historia particular en el punto de referencia inmediato de cada experiencia y de cada acto.

b) En segundo lugar, se puede entender la ética de la perspectiva como una forma de posibilismo. Se debe actuar dentro de las posibilidades del momento que son las de una situación en el lugar y en el tiempo dados. En ese sentido, la ética de la perspectiva es posibilista.

---

[2] Se podría encontrar un antecedente claro en el caso de Niestzsche, pero este tiende a relativizar la perspectiva vinculándola exclusivamente a una forma de ser que debía de afirmarse rotundamente y no a una situación histórica en el lugar y el tiempo.

[3] Se trata de una unidad relativa. En la perspectiva consolidada, es decir elaborada consciente e inconscientemente por parte del sujeto de la unidad no se llega a una plena sistematicidad. Pero es efectiva en la medida en que la vida se puede resumir en una narración, o en la medida en que las distintas actitudes o valoraciones se respaldan mutuamente. Así dicha unidad puede concretarse bien en una visión del mundo o en un relato biográfico que por otra parte se complementan mutuamente.

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

De estas dos acepciones, sin duda alguna la más importante es la primera si bien se puede mantener que las dos están interconectadas[4]. El comportamiento ético sería lo que un individuo se debe a un sí mismo de acuerdo con unas exigencias y expectativas que refleja se derivan de la experiencia de una vida. Por ello, aunque las inclinaciones de los hombres sean compartidas con otros de una forma genérica, estos difieren en lo que respecta a su modo de producirse en virtud justamente de la perspectiva.

Se puede añadir otra acepción más que también remite a la primera. El perspectivismo implica reconocer que el individuo es principio de sí mismo, no sólo porque comparte con otros miembros de la especie el uso de razón sino porque la ejerce dentro de ese contexto determinado privativo a él –la perspectiva– donde encuentra su propia identidad. La bondad de los actos en parte consiste en lograr dicha identidad justamente porque estos implican la culminación del proceso de socialización. El individuo se erige en su propio contexto que refleja a su manera el contexto más amplio de la vida social en la que se encuentra inmerso. Su aprendizaje social es la constitución de su propia perspectiva. Por ello, se puede hablar de un tercer sentido de la ética de la perspectiva, por el que la constitución de la misma es un bien para el hombre y no meramente un medio para la satisfacción de los propios deseos.

Pero por otro lado, se trata del propio mundo en la medida en que él se encuentra sumido en él de forma que pueda darse ocasiones en que uno se "sacrifique" por los demás. Cuando Ortega afirma "Yo soy yo y mi circunstancia y si no salvo a ella, no me salvo yo"[5] hablaba desde el punto de vista de la reabsorción que el intelectual debe hacer de su propia circunstancia. Expresa la necesidad que él sentía de que su actividad no resultara una evasión de la realidad limitándose a ser la pura creación de formas sino por el contrario se ajustara a las necesidades y posibilidades de la sociedad española de su tiempo. Más cabe proyectar esta afirmación de forma que aluda no sólo de la contraposición entre la vocación intelectual de Ortega y su mundo. De hecho, la reabsorción de la circunstancia pertenece al proceso de socialización de todos los individuos que pertenecen a una comunidad. Cada uno de ellos tiene su versión del mundo Se puede mantener que en edades individualistas como la nuestra el individuo se encuentra dividido entre la persecución de sus propios proyectos individuales y el reconocimiento que debe a una sociedad dentro del cual dichos proyectos tienen sentido.

---

[4] La valoración de la actividad del hombre hace que ésta no sólo deba expresar en lo más profundo sus deseos, a lo que se alude con el término vocación, sino que la satisfacción de estos tiene que ajustarse a las posibilidades del marco. No se tratará de reaccionar ante un estímulo o hacer por hacer sino lograr aquello que se puede lograr en una determinada coyuntura.

[5] I, 322.

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

En cualquier caso, una ética de la perspectiva no desemboca en la afirmación de un egoísmo rampante sino por el contrario puede ser solidario con la dedicación al bien común. El propio Ortega lo entendió así como hemos de ver más adelante.

2.- Esta exposición de una ética de la perspectiva tiene su contexto, el de la sociedad de principio del siglo XXI, profundamente individualista en lo que respecta a todas las facetas de la vida individual, económica, política y social pero al mismo tiempo consciente de la erosión y el esfuerzo que la construcción de identidades individuales comporta. No sólo resulta problemático la reivindicación del yo desde muchas de las corrientes del siglo XX. Además nuestra sociedad de hecho abunda mucho en la subjetividad, exige tanta atención y esfuerzo al individuo en su proceso de autoafirmación y le permite tan poca holgura en su vida normal. Ello le lleva a generar necesariamente la voluntad de lo otro. A lo largo de más de dos siglos de nuestra cultura, la atención al trabajo y la afirmación de la propia identidad en una sociedad móvil se ha compensado con la fuga y la voluntaria desrealización de la propia personalidad en la experiencia artística, o estética, en la vacación y en la evasión. Como lector de Ortega encuentro en su obra no sólo el intento de asumir esta situación sino también la convicción, por ejemplo implícita en la *Rebelión de las masas*, de que la justificación de la vida ha de y se puede encontrar dentro de la vida misma. Quien se interese por la antropología ha de encontrar con la fórmula *yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo* el esfuerzo por justificar la propia vida en el mundo en el que le ha tocado a uno vivir y de acuerdo con la persona que se es.

Independientemente de las limitaciones de los esfuerzos de Aristóteles, Kant, Husserl, el primer Heidegger, el primer Sartre, no parece que se pueda prescindir de al menos el reconocimiento de la existencia de la perspectiva individual. Parece insoslayable una teoría de la individualidad no tanto porque no se puedan descartar completamente los esfuerzos antedichos sino porque vivimos en una sociedad que cree en el individuo y toda creencia vigente se comprueba a sí misma a lo largo de la convivencia social. Por ejemplo, es difícil para cualquier intelectual no verse a sí mismo con una trayectoria que confirma esta tesis. Incluso para cualquier individuo negar que cuando experimenta cualquier lance de la vida social, está presente no sólo como espectador y testigo sino como interprete y juez que aporta –bien que de forma selectiva– toda su experiencia pasada y la personalidad que se ha formado a raíz de ésta. Los acontecimientos expresan una vida pasada y la perspectiva que se ha constituido a lo largo de ésta, tanto como anticipan una serie de efectos.

Las reflexiones que siguen sobre el tema de la perspectiva tienen lugar dentro de este contexto. Intentar describir facetas de una perspectiva es mucho

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

menos que afirmar un sujeto trascendental, pero el pensamiento orteguiano constituye un esfuerzo por ajustarse a la realidad tal y como la vivimos hoy.

3.- Así además de afirmar taxativamente la pertinencia de la perspectiva para el comportamiento ético, Ortega y alguno de sus interpretes aportan a una ética de la perspectiva varias tesis que permiten desarrollos más amplios: La concepción de la vida como quehacer (5), la noción de vocación que entiendo que hay que interpretar teniendo en cuenta otra distinción fundamental de Ortega que es la de ideas y creencias (6), y finalmente la noción de relevancia que un comentarista –Jorge García Gómez– ha acertado a relacionar directamente con el pensamiento orteguiano (7). Pero antes de entrar en tratar estas cuestiones con algún pormenor, creo que es importante tener en cuenta algunas de las implicaciones de la visión perspectivista de la moral que se puede encontrar más en la práctica intelectual que supone la obra de Ortega incluso que en el enunciado explícito de sus escritos (4).

4.- Me parece importante recordar cómo él escribió en realidad. Es una advertencia importante. Por lo general nos encontramos que la vida moral se presenta como la contraposición entre el deber que dentro de una determinada tradición se considera indudable y la realidad del agente. Para el sujeto se daría la necesidad de acatar dicho deber. Las ejemplificaciones que acompañan la reflexión moral y sobre las que se conducen una parte importante de los argumentos reflejan esta misma posición. Pero si nos trasladamos a la vida moral que de hecho tenemos, nos encontramos con que una reflexión únicamente basada en esos ejemplos no hace justicia a la vida ética del individuo en al menos tres aspectos importantes:

a) No tiene en cuenta una obligación básica y permanente que es la de estar haciendo nuestra propia vida y decidiendo lo que vamos a hacer y lo que vamos a ser[6]. En ese sentido, la moral se encuentra recorriendo toda nuestra vida y no reducida a actos discretos y concretos –que por supuesto se dan– como una visión deontológica tiende a pensar.

b) No se ajustan a la complejidad de la vida moral en la medida en que en cada momento no sólo hago o dejo hacer un acto, sino oriento mi atención en una dirección y cuento con unos valores en lugar de otros. En todo momento soy yo con todo mi pasado quien toma sus decisiones. Incluso mis decisiones morales están anticipadas muchas veces antes de que llegue el momento puntual de la decisión. Los ejemplos rara vez hacen justicia a la complejidad de la vida.

c) Presentan la vida moral como un dilema entre ser y el deber ser, cuando en nuestra edad el problema es por el contrario establecer en realidad para uno –*dentro de nuestra perspectiva*– qué es lo que debe ser, es decir que es lo que justi-

[6] VII, 418.

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

fica mi propia vida. Más importante que la debilidad de los hombres ante las exigencias de la ética, es su desorientación en la práctica de lo que uno debe hacer.

Quizá la dificultad más importante que estas carencias de lo que ya es un planteamiento ético convencional suponen, cuando se estudia la realidad ética, es la última. Uno de los logros del filósofo español es presentar a sus lectores una visión unitaria de su realidad social con sus carencias y con sus posibilidades. No se puede decir que es una experiencia puntual como la que es el correlato de una experiencia moral deontológica sino algo mucho más extenso que remite al afán genérico de un intelectual de saber a qué atenerse y situarse entre las cosas. Es más. Parte del valor de su obra se encuentra en ese diagnóstico del momento que contrasta con la artificial simplicidad de los casos a los que remiten muchas de las discusiones éticas contemporáneas. Este diagnóstico es parte del trabajo intelectual del propio Ortega que no puede separarse de las explicaciones positivas a las que su filosofía desemboca.

En ese sentido, la realidad no está ahí sin más sino que estamos llegando a ella según nos relata nuestro autor[7] en un diálogo interior al que se incorpora el lector, como espectador mudo. A la vez por mucho que queramos ilustrar nuestro pensamiento con ejemplos como hacen los filósofos éticos, lo más importante es esa visión global de la realidad, esa perspectiva a la que llegamos penosamente y con la ayuda de autores que tienen la envergadura de Ortega. Es más importante encontrar el punto de vista propio, y los valores que deben definir positivamente la acción, que mantenerse en un nivel de generalidad que permite acudir a ejemplos pero no lograr una visión positiva de la realidad. En reflexiones éticas como las realizadas por quienes practican una ética deontológica contrasta la lucidez, la sofisticación y pericia de los análisis con la ingenua aceptación implícita de unas reglas de juego. Están ya dados lo que es el saber, y la forma de discusión, así como los puntos de referencia del pasado que caracterizan a una comunidad académica. Justamente fuera de la seguridad de una tradición académica ya muy consagrada, estos mismos principios se vuelven problemáticos dentro de la general crisis o deficiencia de la razón a la que se enfrentó Ortega. En él se puede encontrar también esas ejemplificaciones sacadas de la experiencia común, pero lo básico es el esfuerzo por lograr definir una perspectiva propia a la que el mismo lector ha de contestar con la suya.

5.- Volvamos ahora a los puntos en los que Ortega aporta a una teoría de la perspectiva. La experiencia de la vida como quehacer es uno de los puntos a los que Ortega vuelve con más frecuencia en su obra madura. En cada mo-

[7] "[V]ivimos sosteniéndonos en vilo a nosotros mismos, llevando en peso nuestra vida por entre las esquinas del mundo. Y con esto no prejuzgamos si es triste o jovial nuestra existencia: sea lo uno o lo otro, está constituida por una incesante forzosidad de resolver el problema de sí misma" (VII, 418).

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

mento tenemos que estar decidiendo lo que vamos a hacer e incluso lo que vamos a ser. Sin embargo el lector puede entenderlo sólo como ejemplo que ilustra su tesis de que la vida es la realidad radical. Sin embargo, tiene un alcance propio en la medida en que se contraponga "hacer" con "estar " lo cual no quiere decir inactividad sino una actividad que no está fijada o por lo menos mediada por el sujeto sino que responde a unos patrones sociales ya establecidos. Uno piensa que en la sociedad tradicional con unas identidades sociales preestablecidas en la práctica, la cuestión era justamente estar, mientras que en nuestra sociedad industrial el problema es encontrar la propia identidad desde la que uno ha de actuar. Es ante la necesidad de actuar, ante el carácter insoslayable de la coyuntura donde el individuo tiene que definirse y realizar lo que de suyo es una deliberación interminable, aquella por la que buscamos la autodefinición. Es más. En la exigencia de actuar podemos descubrir una voluntad que se nos escapa cuando deliberamos en abstracto sobre lo que podríamos ser.

El símil de la vida como naufragio que por otra parte no es original de Ortega sino que probablemente remonta a sus lecturas juveniles de Nietzsche también tiene su aplicación aquí[8]. Es verdad que en todo momento el hombre cuenta con su perspectiva, pero al mismo tiempo es cierto que esta cambia de acuerdo con sus propios actos y los demás acontecimientos que inciden en ella. El primer problema ético desde este punto de vista no es tanto como el individuo va a reaccionar ante una coyuntura que se presenta en abstracto sino la posibilidad de llegar y mantener una determinada perspectiva. En ese sentido la perspectiva no sólo es punto de partida sino también fin. El individuo la constituye como el nadador, se esfuerza no sólo por mantenerse sino por abrirse camino hasta llegar a tierra firme. La deliberación moral puede llevarle a uno a vislumbrar un sujeto paralizado ante el dilema de lo que ha de hacer, pero la misma posibilidad de retrasar el momento de decisión es relativa. La vida se da en movimiento. En todo momento está aconteciendo la vida y nuestra respuesta a ella está sometida a las urgencias de la coyuntura. La diferencia entre los hombres empieza con su capacidad de sostener esa presión e incluso de ver más allá de las urgencias del momento sin por ello dejar de atender a lo inmediato. El tiempo no se detiene pero el hombre puede trascender el plano de lo inmediato para configurar para sí una acción que tenga sentido. En este sentido, la construcción de una perspectiva es una tarea interminable.

En este punto, es importante el testimonio del propio Ortega, sobre todo en sus escritos autobiográficos, donde en lugar de reivindicar la perspectiva en abstracto, expone su propia perspectiva gobernada por una vocación intelec-

[8] VII, 417.

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

tual pues es con ese telón de fondo, se puede uno representar el carácter ejecutivo de la propia vida[9].

6.- La noción de vocación es importante. Es un principio que adquiere gran importancia en la obra tardía de Ortega pero que está anticipada desde sus primeros escritos, sobre todo en la correspondencia desde Alemania con su futura mujer y con su padre. El texto en el que la vocación aparece de una forma central es en el primero de los escritos sobre Goethe en los que Ortega desarrolla a partir de ella una moral de la autenticidad[10]. Pero es quizá en el *Prologo a 20 años de caza mayor del Conde de Yebes*[11] donde aparece la noción de vocación elaborada de forma más explícita. Se puede apreciar que con el proceso de modernización la humanidad ha progresado de vocaciones genéricas –la caza, la danza, la tertulia y la carrera– a vocaciones cada vez más estrictamente personales.

El peso de la vocación dentro de la perspectiva individual se aprecia sobre todo si se tiene en cuenta la distinción entre ideas y creencias. Entre las creencias se pueden distinguir algunas que no se limitan a ser presupuestos cognoscitivos de nuestros comportamientos sino que su adscripción lleva al sujeto a realizar unos actos y que por tanto tienen plenamente un alcance ético. En este sentido determinan que el sujeto responda a un determinado ambiente no sólo con representaciones y creencias de cómo es, sino instado a obrar de determinada forma para satisfacer sus deseos.

La vocación por oposición a los proyectos no es consciente. Somos conscientes de nuestros proyectos que son esquemas de acciones futuras, pero no de nuestra vocación, en la medida en que pesa como una creencia. La vocación en cambio, decide los proyectos que un individuo adopta. Al seguirla nos identificamos con nosotros mismos, es decir nos damos y nos expresamos en nuestros actos de una forma más plena y completa que cuando nos limitamos a repetir lo que se espera de nosotros, por ejemplo en el saludo[12]. Nos podemos reconocer como llevando la vida que queremos vivir pero no se da propiamente una intuición de la vocación sino una especie de autorreconocimiento ante un proyecto ante el que uno se encuentra implicado[13].

La vocación influye poderosamente en esta época sobre la perspectiva. Uno se encuentra obligado a decidirse en múltiples aspectos que antes estaban es-

---

[9] Cfr. sobre todo el "Prólogo a una edición de sus obras" (VI, 349).

[10] IV, 401.

[11] IV, 424.

[12] VII, 201.

[13] Esta condición creencial de la vocación plantea grandes dificultades de una ética de la vocación. En *Pidiendo un Goethe desde dentro*, mantiene como posible criterio de la autenticidad de la vida el buen o mal humor (IV, 409).

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

tablecidos por la sociedad y por ello la ética de la perspectiva remite de forma importante a una ética de la vocación. En este punto, cabe buscar más precisiones. Parece que la vocación consiste en la adscripción a valores que se encuentran consagrados en la cultura, pero el hecho de que la perspectiva determina la jerarquía y el modo en que dichos valores se encuentran presentes. Todos estaremos de acuerdo en la idea de que la caridad es una virtud, pero cada uno tiene su propia versión de este valor concediéndola mayor o menor peso dentro de su perspectiva y desarrollándola en determinados contextos de nuestra actividad vital. Una cosa es que pensemos que hay que tratar a los otros como a nosotros mismos o que es importante mostrar compasión. Pero no sólo se dan situaciones distintas, sino que hay que contar con individuos –perspectivas– igualmente diferentes.

Por lo general, la vocación consiste en la adscripción de un conjunto de valores donde cada uno de ellos tiene su propio peso y contexto de aplicación dentro de nuestra vida. Los valores en la medida en que forman parte de la perspectiva iluminan la realidad circundante como si fueran ideas platónicas mostrando los distintos objetos como permitiendo acción valiosa por parte del sujeto. La perspectiva ya no es un conjunto de valores abstractos sino una disposición que se ha formado a lo largo de los años donde la cultura resulta interpretada en el contexto de una vida y de un carácter individual. En ese sentido la perspectiva es el producto de la interacción de cultura, carácter y experiencia personal e implica una mediación personal entre instancias abstractas y el acto concreto de decisión personal.

Cuando los actos se conformen a esos valores tal y como se encuentran reflejados en la perspectiva, el sujeto podrá identificarse con su comportamiento. La función de los valores es iluminar las opciones y abrir paso al deseo y a la voluntad pero la perspectiva determina la forma en que un individuo se vuelve consciente de esos valores abstractos.

7.- Donde se logra percibir con mayor claridad la importancia de la perspectiva es en la noción de relevancia[14]. Efectivamente para un individuo su entorno se organiza de acuerdo con el mayor o menor interés que los distintos elementos tienen para él hasta el punto de que a efectos de su atención podemos distinguir entre lo relevante y lo irrelevante. De las muchas acciones posibles que puedo realizar en un momento dado, hay muchas que siendo perfectamente posibles no se hacen porque son irrelevantes, es decir no satis-

[14] Cfr. sobre todo Jorge García Gómez, "Señales de orientación en el mundo de la vida: Ortega y Schutz", *Revista de Occidente*, Mayo 1987, pp. 63 ss. Asimismo del mismo autor, "Nexus, Unity, Ground: Reflections on the Foundation of Schut´s Theory of Relevance", *Man and World*, 15 (1982), pp. 227 ss.

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

facen ninguno de los valores[15] que vertebran la perspectiva. Por el contrario la adscripción de valores ya seguidos en la conducta pasada, significa que en algunos casos nuestras comportamientos tienen validez y representan una línea de actuación y los consiguientes hábitos y disposiciones que se resumen en la idea de trayectoria.

El valor de una trayectoria se encuentra justamente en que en lugar del acierto o desacierto de un acto individual, hay un trabajo por constituir una perspectiva que permite que los actos sean solidarios, reflejen los mismos valores e incluso la misma perspectiva, requieran la formación de los mismos hábitos, y tengan una proyección acumulada ante los otros que todo ello avale el logro de una vida. Desde dentro de una trayectoria, la unidad de la perspectiva se hace diáfana.

8.- Hay un argumento más importante para nuestra reivindicación de la perspectiva frente a quienes entienden que la ética es cuestión de actos movidos por el deber. Si la ética ha de permitir la coincidencia con uno mismo hay que precisar qué es ese uno mismo con quien uno en su comportamiento pretende coincidir. Se trata de un programa de aspiraciones, deseos y gustos definitorios de cada individuo, y que da pie a una estructura de proyectos descriptible y recognoscible. Aun cuando haya elementos comunes entre distintas perspectivas, se debe afirmar lo que es privativo de cada persona, la forma de definición que el individuo busca de sí mismo, que dependerá no sólo de su cultura sino de su carácter y de los avatares de su vida y proceso de socialización. Esta es la perspectiva y su defensa nos coloca en oposición a otras posiciones éticas.

Frente a quienes siguen una posición kantiana, no se trata de negar que hay una experiencia del deber como la que describen e incluso que tal experiencia puede ocupar un lugar importante en la vida ética del individuo. Efectivamente en muchas ocasiones la posibilidad de mantener la unidad de la circunstancia depende de que los hombres sigan la razón tal y como Kant entendió que deben hacerlo. En ese sentido en esta época democrática la viabilidad de los grupos humanos reside en una forma de simetría por la que se reconocen la igualdad de los individuos. Pero en ese caso, se trata no tanto de partir del principio del valor de la humanidad sino de la condición por la que un grupo se puede mantener unido y se pueda mantener la circunstancia en la que el individuo se encuentra. Tiene que coexistir esta consideración con otras que recalquen la diferencia entre individuos.

Por otra parte, la fidelidad a uno mismo, es decir a su propia vocación no puede relegarse a un yo empírico independiente del yo racional. Tampoco se puede entender que es indiferente éticamente hablando la materia de un acto.

[15] Aquí se puede distinguir valores instrumentales y valores propiamente morales que justificarían a éstas.

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

Sólo en el espacio abierto para la realización del programa vital y la trama de la relación dialógica entre las personas, cabe pensar en el acatamiento del imperativo categórico. Incluso ahí hay que añadir que cada cual debe atenerse a su propia perspectiva y encontrar en ella su realización.

Se puede argumentar de una forma paralela contra quienes han mantenido una posición consecuencialista. No se trata de negar la noción de bien, sino de mantener que la involucración ética del hombre con la realidad no es homogénea. El consecuencialista lo admitiría al entender que el área de responsabilidad del individuo es restringido y su actividad se extiende sólo a una parte de la realidad, pero en principio sería adverso a admitir que los bienes que se deben derivar de la acción tienen distinto alcance de acuerdo no sólo a su propia magnitud sino a la posición que encuentran en la perspectiva. Y sin embargo es así. Hay actos buenos que son decisivos para mantener y prolongar una perspectiva en general y la vocación que se encuentra detrás de ella y en cambio hay otros que son igualmente buenos y que sin embargo repercuten poco desde este punto de vista[16].

Lo que es bueno desde el punto de vista de la perspectiva es lo que culmina o mantiene una determinada concepción de la realidad. Ciertamente hay actos buenos que son indiferentes con respecto a la perspectiva y que sin embargo merecen nuestra aprobación. Pero es indudable que el sentido de la vida del hombre le lleva a éste a hacer el bien dentro de una perspectiva, dando a cada cual lo suyo y buscando adquirir una figura que sea reconocida por otros.

9.- El pensamiento de Ortega presenta un problema de interpretación. En unos textos predomina lo que Cerezo ha llamado la voluntad de aventura, es decir la afirmación del sujeto que se pone a sí mismo sin depender de ningún punto de vista previo. "Más vale el camino que la posada" como se podría afirmar siguiendo no sólo a Cervantes sino al propio Nietzsche. Pero al mismo tiempo, también se puede apreciar en Ortega una voluntad de superar los excesos románticos buscando un equilibrio entre lo que el hombre quiere ser y lo que es. La noción de vocación y creencia sustituyen la razón kantiana o la naturaleza aristotélica para cumplir esta función. Igualmente el hecho de que la perspectiva implica un mundo y otras personas puede atenuar el carácter de

[16] Es interesante recordar la posición de Julián Marías expuesta en *Tratado de lo Mejor* (Madrid: Alianza, 1994), pues creo que ha sido el primero en desarrollar una posición de este género. Por mi parte, al defender la importancia de la perspectiva vengo a coincidir con él en lo que respecta a su reivindicación de la estructura empírica de la vida humana. Analiza la instalación del hombre en su circunstancia subrayando el carácter biográfico de la misma. Creo que efectivamente existe tal dimensión, aunque al hablar de perspectiva me ha interesado subrayar el carácter sincrónico por oposición al diacrónico. Hay también un forma de sistematismo en la forma en que un hombre ve la realidad por la que ésta tiene una dimensión estructurizada.

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

afirmación subjetiva que a primera vista puede tener el perspectivismo. Es en ese sentido reconciliable con las exigencias de una razón comunicativa o con la distinción entre lo público y lo privado: La expresión "Yo soy yo y mi circunstancia" adquiere al final sentido fuera de su contexto inicial de las *Meditaciones del Quijote* donde la cuestión era la salvación intelectual de la circunstancia y admite una lectura en el que el individuo reconoce la condición de necesidad para él de aquellas personas e instituciones que forman parte de su vida. Será una necesidad que pudiéramos denominar contingente: Podríamos haber nacido en otro lugar y tener otra familia, haber ido a otra escuela o colegio, haber encontrado otras personas durante la adolescencia, etc. Pero una vez pasado eso y aun sabiendo que el hombre tiene siempre una capacidad de interpretar e incluso de enmendar su pasado, también es cierto que los términos del relato personal están fijados y parte de la obligación ética consiste en reconocerlo. Lo que caracteriza a Ortega es que ese reconocimiento le llevó sobre todo a amar la España posible frente a la España real pero en su pensamiento está claro que esa España posible se deriva de la España real[17]. ●

[17] I, 311.

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

Crisis de creencias y revoluciones científicas: Ortega y Kuhn pasado el siglo XX

Juan Ramón Álvarez

Resumen

Se introduce, en este estudio sobre Ortega, como coprotagonista, al historiador norteamericano de la ciencia Thomas S. Kuhn, a pesar de que no puedan acreditarse influencias entre ellos, ni entre sus seguidores. La razón de ello, que el texto que sigue ha de justificar, reside en sus filosofías o teorías de la historia cuyas semejanzas son más que formales y cuya comparación puede servir también para esclarecer algunos equívocos y vaguedades acerca de la noción de modernidad.

Palabras clave

Ciencia, filosofía, historia, Kuhn, modernidad, Ortega y Gasset

Abstract

This paper, in dealing with Ortega introduces as a coactor, Thomas S. Kuhn, the well known historian of science, although no mutual influences between them can be detected. The aim of the following text is to show that both of them have formulated theories or philosophies of history whose similarities go beyond the mere formal aspects and that the comparison thereof may throw some light on some equivocal and vague notions of modernity.

Keywords

History, Kuhn, modernity, Ortega y Gasset, philosophy, science

Una crisis histórica es un cambio de mundo que se diferencia del cambio normal en lo siguiente: Lo normal es que a la figura de mundo vigente para una generación suceda una figura de mundo un poco distinta. Al sistema de convicciones sucede otro hoy –con continuidad, sin salto; lo cual supone que la armazón del mundo permanece vigente al través de ese cambio o sólo ligeramente modificada.

Eso es lo normal. Pues bien: hay crisis histórica cuando el cambio de mundo que se produce consiste en que al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo. El hombre vuelve a no saber que hacer, porque vuelve a de verdad no saber qué pensar sobre el mundo. Por eso el cambio se superlativiza en crisis y tiene el carácter de catástrofe [...], es un cambio que comienza por ser negativo –crítico [...], no se tienen aún nuevas creencias positivas con que sustituir las tradicionales [...]. Ahora que esas convicciones, esas creencias pueden ser negativas. Uno de los hombres más con-

Cómo citar este artículo:
Álvarez, J. R. (2003). Crisis de creencias y revoluciones científicas: Ortega y Kuhn pasado el siglo XX. *Revista de Estudios Orteguianos*, (6), 101-118.
https://doi.org/10.63487/reo.XX

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

> vencidos que ha pisado la tierra es Sócrates, y Sócrates sólo estaba convencido de que no sabía nada. Pues bien: la vida, como crisis, es estar el hombre en convicciones negativas.
>
> (José Ortega y Gasset)

> Kuhn distinguía dos clases de ciencia –la ciencia normal y la ciencia de crisis (o revolucionaria). La ciencia normal es la ciencia desarrollada por una comunidad de científicos que comparten un paradigma. La ciencia revolucionaria no. Un paradigma es un consenso en una comunidad de científicos en activo acerca de ciertas soluciones concretas –llamadas "ejemplares"– a problemas centrales de su campo. Su consenso se basa en un compromiso con el paradigma. El compromiso se deriva de su entrenamiento y sus valores, no es el resultado de una contrastación crítica del paradigma. La ciencia normal está intelectualmente aislada de influencias "externas", incluidos los paradigmas de otros campos científicos y de valores y acontecimientos no científicos. Su compromiso con el paradigma le proporciona una poderosa normalidad, que permite a los científicos descartar como "anomalías" los fenómenos que parecen contradecirlo.
>
> (Ronald C. Tobey)

Introducción: dos fechas y una justificación

En 1933, con cincuenta años y cerca del ecuador de la II República española, José Ortega y Gasset impartió, en la Cátedra Valdecilla de la Universidad Central, un curso de doce lecciones cuyo enunciado temático se expresaba con estas palabras: "En torno a Galileo".[1] Han pasado desde entonces casi setenta años, aproximadamente la vida media de un habitante de los países desarrollados. Ortega murió veintidós años más tarde, alejado de la Universidad, entonces ya "sanamente desorteguizada" (según se atribuye en los sesenta al verbo desinhibido de una de las más conspicuas figuras de la

[1] El texto de las lecciones aparece en el tomo V de las *Obras Completas* (O.C.), citadas en la bibliografía. (Las citas de los textos de Ortega se harán con las iniciales asignadas en esta nota al título del trabajo citado, el número romano de volumen de O.C. y el número de página correspondiente). El núcleo textual de este trabajo se completa con "Ideas y creencias" (IC), también en el tomo V, e "Historia como sistema" (HS), que aparece en el tomo VI. Aunque las fechas de estos dos últimos textos en las O.C. son, respectivamente, 1940 y 1941, en realidad la primera parte de "Ideas y creencias" apareció en alemán en la *Europäische Revue* en 1936 y la primera edición de "Historia como sistema" se publicó en inglés en 1935, en el volumen *Philosophy and History*, dirigido por R. Klibansky. Son tres escritos, por tanto, casi simultáneos, que revelan el pensamiento de Ortega en la primera mitad de los años treinta, años en los que ya se define su, como diremos más adelante, peculiar "postmodernidad". En el mismo año de 1933 fue inaugurada la Universidad de Verano de Santander, donde Ortega ofreció un curso que posteriormente se publicó con el título de "Meditación de la técnica" (MT) en *La Nación* de Buenos Aires y

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

triunfante por postbélica filosofía académica española). La historia, a diferencia de los coches y los corazones de Jardiel Poncela, no tiene marcha atrás. Para satisfacción de los "políticamente correctos" de entonces, y sin entrar en los detalles de una historia nada edificante que no debe olvidarse ni repetirse, la filosofía orteguiana jamás recobró el lugar institucional que su creador logró alcanzar durante la primera mitad del siglo XX.

Unos treinta años más tarde, en 1962, se publicó *La estructura de las revoluciones científicas*[2], (R.C.), obra de Thomas Samuel Kuhn, físico de origen e historiador de vocación, que contaba cuarenta años. Este libro, como muchos clásicos, ha sido citado hasta la saciedad, aunque leído seguramente menos, como el punto en que la filosofía de la ciencia del siglo (todavía poco) pasado tuvo que enfrentarse a la primera alternativa metacientífica –la histórica– que puso en entredicho la artificialidad y la unilateralidad de las concepciones tradicionales de la ciencia –la objetivista, la metodológica y la lingüística[3]– exigiendo la introducción en el estudio de la ciencia, por parafrasear el título de un conocido libro sobre el tema[4], tanto de las razones como de los intereses que caracterizan a las comunidades de científicos que "hacen" la ciencia. El libro de Kuhn fue sin duda "revolucionario", no en el sentido trivial de que tratase de las revoluciones científicas, sino porque le dio la vuelta a la situación relativa de la filosofía frente a los demás estudios de la ciencia, poniendo a aquélla, por así decirlo, a la defensiva, situación en la que aún hoy se encuentra, al menos en parte. Pero aunque algunos de los llamados postmodernos sostienen que la ideas de Kuhn han sido asumidas en sus planteamientos, algunas publicaciones del cambio de siglo han revisado el carácter presuntamente "revolucionario" de su concepción, llegando hasta identificarla con una visión conservadora lindante con la reacción propia de una ideología de la época de la guerra fría[5].

---

que aparece, precedido de "Ensimismamiento y alteración", en el Tomo V de O.C. Allí encontramos una teoría de la técnica como "transformación" de la circunstancia y la idea de que en los procesos históricos pueden darse involuciones: ambas importantes para nuestro tema. La técnica y la ciencia modernas son inseparables y la figura de Galileo ejemplifica bien esta unión: "la maravilla máxima de la mente humana, la ciencia física, nace en la técnica [...]. El nuevo tecnicismo, en efecto, procede exactamente como va a proceder la *nuova scienza*" (MT, V, 372).

FERRATER MORA (1958) señala tres períodos en la filosofía de Ortega, que llama sucesivamente, *objetivismo* (1902-1914), *perspectivismo* (1914-1923) y *raciovitalismo* (1924-1955). Los textos orteguianos que sirven de base a este trabajo pertenecen a la fase central del tercer período.

[2] Cito el libro de KUHN por la traducción española de A. Contín (1971), hecha sobre la 2ª. edición americana de 1970.

[3] Cfr. ÁLVAREZ (1988).

[4] Cfr. SOLÍS (1994).

[5] La postura más radical es la de FULLER (2000), pero también debe leerse en nuestra lengua el libro de PARDO (2001).

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

¿Por qué rara intención introducir, en un trabajo sobre Ortega, un coprotagonista tan extraño como este historiador norteamericano de la ciencia que nada ha tenido que ver con el filósofo español, como tampoco parecen guardar ninguna relación entre sí los orteguianos y los kuhnianos españoles? ¿Acaso por la mera semejanza terminológica de las citas de Ortega y Tobey que encabezan el texto de este artículo? La respuesta tiene que ser más consistente y tiene que ver con la teoría o filosofía de la historia. Los desarrollos que siguen pretenden justificar esta extraña pareja del título.

La teoría del proceso histórico (diacronía)

Los textos citados como entrada apuntan de forma clara a una forma semejante de concebir el proceso histórico, aunque en escalas diferentes: general –la de la historia sin más en Ortega– y particular –la de la historia de la(s) ciencia(s) en Kuhn. En ambos casos el proceso histórico se caracteriza por la alternancia de períodos estables o "normales", como ambos autores suelen adjetivarlos, y períodos de crisis y/o revolución (sin que una noción se identifique con la otra, más bien solapándose, lo que incluye tanto coincidencia como oposición). La tradición en la filosofía de la historia ha opuesto muchas veces las representaciones continuistas a las rupturistas o discontinuistas; una oposición no siempre clara, porque las llamadas discontinuistas son continuistas en los períodos estables donde se producen progresos y/o acumulaciones en determinadas direcciones que se quiebran en los períodos de inestabilidad.

Pero dicho esto, se da entrada a una segunda oposición en la cual la idea de progreso es el término en torno al cual se establece una polaridad que no lo elimina, sino que lo descompone en dos tipos opuestos, según que la consideración del proceso se oriente a su procedencia o a su tendencia, a saber, según se entienda como un progreso *desde* o como un progreso *hacia*. La primera forma suele estar ligada a una perspectiva empírica (no necesariamente sólo descriptiva), mientras que la segunda suele (aunque no sea forzoso) contener un elemento teleológico de carácter proyectivo.

De la combinación de ambas oposiciones resulta una tipología cuatripartita, que se refleja en la tabla siguiente:

	PROGRESIVA DESDE	PROGRESIVA HACIA
CONTINUISTA	Necesitarismo	Positivismo
DISCONTINUISTA	Evolución abierta	Astucia de la razón[6]

[6] En el sentido analógico a la tesis de Hegel, según la cual la razón hace actuar en lugar suyo a las pasiones, los acontecimientos aparentemente regresivos son medios para un progreso hacia una meta presupuesta.

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

Ortega y Kuhn proporcionan un modelo semejante de proceso, a saber, el tipo denominado *discontinuista/progresiva desde*[7]. El cambio histórico en Ortega se caracteriza precisamente por la alternancia de períodos de normalidad que desembocan en períodos de crisis. En forma expresa lo afirma en EG, (V, 69-70, cursivas añadidas):

> [...] Una *crisis* histórica es un *cambio de mundo* que se diferencia del cambio normal en lo siguiente: Lo *normal* es que a la figura de mundo vigente para una generación suceda una figura de mundo un poco distinta. Al sistema de convicciones sucede otro hoy –con *continuidad*, sin salto; lo cual supone que la armazón del mundo permanece vigente al través de ese cambio o sólo ligeramente modificada.
> Eso es lo normal. Pues bien: hay crisis histórica cuando el cambio de mundo que se produce consiste en que al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo.

Kuhn ha hecho famosa la oposición entre ciencia normal y revoluciones científicas por medio de la noción de cambio de paradigma, es decir, un conjunto de convicciones que comparte una comunidad científica, respecto de los procedimientos, los contenidos y los fines, etc. en una ciencia o especialidad científica determinada. Entiéndase aquí así el concepto kuhniano de paradigma, de forma semejante a como fue utilizado en RC[8], para que destaque más nítidamente el paralelo con Ortega: en ambos casos los períodos de normalidad se caracterizan por la permanencia de los sistemas de convicciones, mientras que las crisis orteguianas y las revoluciones kuhnianas, aunque semejantes negativamente como rupturas de la continuidad, difieren a veces en su contenido. Las crisis orteguianas pueden ser puramente negativas como las convicciones en que se apoyan: "la vida, como crisis, es estar el hombre en convicciones negativas" (EG, V, 70). Las revoluciones kuhnianas, en cambio, incluyen al menos dos paradigmas, el que abandona y el que se acepta[9] –nadie abandona un

---

[7] En HS, VI, 42, Ortega opone el progresismo *a priori* del *a posteriori:* "El error del viejo progresismo estribaba en afirmar *a priori* que progresa hacia lo mejor. Esto sólo podrá decirlo *a posteriori* la razón histórica concreta".

[8] De la forma más genérica, como "modos [...] de ver el mundo y de practicar en él las ciencias" (RC, 25). Es bien conocido su posterior desglose en matrices disciplinares y ejemplares, pero su influencia mayor se dio como sistema de convicciones que suministran una visión del mundo. Para el desarrollo posterior del concepto de paradigma, cfr. HOYNINGEN-HUENE (1993, pp. 140 y ss.).

[9] "[...] las revoluciones científicas se consideran aquí como aquellos episodios de desarrollo no acumulativo en que un antiguo paradigma es reemplazado, completamente o en parte, por otro nuevo e incompatible" (RC, 149).

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

paradigma a cambio de nada. Como ha titulado con razón su artículo Javaid (1999), "los paradigmas se resisten a morir".

La teoría de las estructuras históricas: sistemas y agentes (sincronía)

Ortega fue el destacado portavoz de la razón vital y de la razón histórica. No es este el lugar de desarrollar estos conceptos. Baste con indicar que, para Ortega, la razón filosófica está arraigada, como no podía ser de otro modo, en la vida como realidad radical, desde y en la cual toda otra presunta realidad ha de ser atendida y entendida. La razón histórica se desarrolla en dos formas complementarías: la filosófica y la científica. Ortega abogaba, en los años de los escritos que sirven de base a esta exposición, por una filosofía de la historia y una ciencia de la historia que cohabitasen sin confundirse, la primera como teoría de la estructura de la vida, la segunda como la investigación y exposición de los cambios de esa estructura[10].

Ateniéndonos aquí a la ciencia de la historia como estudio del cambio de las formas de vida, es necesario precisar de antemano que, para Ortega, la actividad científica es, en toda ciencia, *construcción*. Los historiadores han de hacer,

> [...] frente a los hechos históricos, lo mismo que Galileo inició frente a los físicos. Se convencerán de que la ciencia [...] es tanto obra de imaginación como de observación, que esta última no es posible sin aquella –en suma, que la ciencia es construcción (EG, V, 17).

La Historia habrá de construir modelos de la estructura de la vida humana, puesto que aquélla no es posible si "la fauna variadísima [de las vidas humanas] no oculta una estructura esencial idéntica" (EG, V, 19). La lección II de EG está dedicada a la presentación de esa estructura.

La vida está constituida por dos dimensiones.

> [...] En su dimensión primaria vivir es estar yo, el yo de cada cual, en la circunstancia y no tener más remedio que habérselas con ella. [...] [L]o que tenemos al vivir es puro problema. En la segunda dimensión tenemos un esfuerzo o intento de resolver el problema. Pensamos sobre la circunstancia [...]. A esta *arquitectura* que el pensamiento pone sobre nuestro contorno, *interpretándolo*, llamamos *mundo* o universo. Este [...] no nos es dado, [...] sino que es *fabricado* por nuestras convicciones (EG, V, 24, cursivas añadidas).

[10] "La pregunta radical de la historia se precisa, pues, así : ¿qué cambios de la estructura vital ha habido? ¿Cómo, cuándo y por qué cambia la vida?" (EG, V, 27).

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

Más adelante en EG y en MT, Ortega introduce la otra forma de "fabricar" el mundo actuando sobre la circunstancia, a saber, la transformación de la circunstancia por medio de la técnica. El hombre en

> [...] momentos de ensimismamiento o de retracción en sí, inventa ese segundo repertorio de actos [no forzados por la necesidad natural] [...], todos estos actos presuponen o llevan sí la invención de un procedimiento que nos permite, dentro de ciertos límites, obtener con seguridad, a nuestro antojo y conveniencia, lo que no hay en la naturaleza, pero que necesitamos. [...] De donde resulta que estos actos modifican o reforman la circunstancia o naturaleza, logrando que en ella haya lo que no hay [...]. Pues bien: éstos son los actos técnicos del hombre. El conjunto de ellos es la técnica que podemos, desde luego definir como la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades [...], imposiciones de la naturaleza al hombre [que] responde imponiendo a su vez un cambio a la naturaleza Es, pues, la técnica la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquella, una sobrenaturalaza (MT, V, 324).

El *mundo* es, pues, la *interpretación* y la *transformación* de la circunstancia. Como cada cual tiene su vida, cada cual tiene su mundo, que resulta de dos "funciones permanentes [...] de toda vida humana, que además, se influyen mutuamente: *ideología y técnica*" (EG, V, 26, cursivas añadidas).

La construcción del mundo es doble –ideológica y técnica–, pero de la primera existen dos modalidades, ligadas a la distinción fundamental de Ortega entre ideas y creencias. El trabajo de ese título forma parte también del núcleo textual que estamos considerando.

Lo que podría llamarse en la filosofía orteguiana "ideología" es un universo dual en el cual existen dos tipos de elementos cuya función en nuestra vida es diferente. En las ideas propiamente dichas "pensamos", mientras que "contamos con" las creencias en el sentido de que estamos en ellas o vivimos de ellas. Nuestra circunstancia, por tanto, está atravesada por nuestras ideas (ocurrencias y creencias)[11] y nuestra actividad técnica: no es nunca una pura naturaleza dada y ajena a nuestro pensamiento y acción.

Siendo coherentes con lo dicho, no estamos nunca ante una "pura circunstancia", ante una circunstancia nuda o en grado cero: toda circunstancia está siempre interpretada o transformada en algún grado. La pura circunstancia es una idea ontológica que implica un regreso hasta el límite; no es una represen-

[11] Brevemente lo resume el propio Ortega de esta manera. "Hay, pues, ideas *con* que nos encontramos –por eso las llamo ocurrencias– e ideas *en* que nos encontramos, que parecen estar ahí ya antes de que nos ocupemos en pensar" (IC, V, 385).

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

tación histórica. La Historia trata de las formas de la vida en las que existe un mundo determinado, un mundo "heredado" por cada uno e interpretable y transformable por todos[12].

La vida es la de cada cual, pero esa vida está trabada con otras –también cada una de cada cual– en el presente, aunque esa conexión presente no agota las conexiones vitales que proceden del pasado y continúan en el futuro.

> [T]oda actualidad histórica, todo «hoy» envuelve en rigor tres tiempos distintos [...] se ve el equívoco oculto en la aparente claridad de una fecha [...] esa cifra se triplica [...] es la unidad en un tiempo histórico de tres edades distintas [...]. Alojados en un mismo tiempo externo y cronológico, conviven tres tiempos vitales distintos [...]. Merced a ese desequilibrio interior, se mueve, rueda, fluye [la historia] (EG, V, 37-38).

Los sujetos de las tres edades coexistentes son contemporáneos, pero no todos los contemporáneos son coetáneos. Ortega define una generación como el conjunto de los coetáneos (comunidad de fecha) que pertenecen al mismo espacio o círculo de convivencia. "Comunidad de fecha y comunidad espacial son [...] los atributos primarios de una generación. Juntos significan la comunidad de destino esencial" (EG V, 39). Tiempo y espacio acotan la comunidad generacional, bien entendido que la comunidad de fecha o misma edad es una "zona de fechas" (EG, V, 41). La lección IV de EG se titula "El método de las generaciones en Historia". Marías (1949) ha publicado sobre el tema un libro entero y discípulos de Ortega han contado este "método" entre sus grandes logros teóricos. Es una cuestión más bien discutible su naturaleza –un concepto científico o una idea regulativa–, sobre la que no abriré polémica[13]. Sólo deseo señalar que, para Ortega –y a la espera de un paralelo con Kuhn– la comunidad histórica es la generación que, en sí misma, contiene la conexión del proceso, puesto que, como él mismo señala:

> [...] lo decisivo en la vida de las generaciones no es que se suceden, sino que se solapan o empalman. Siempre hay dos generaciones actuando al mismo tiempo, con plenitud de actuación, sobre los mismos temas y en torno a las mismas cosas –pero con distinto índice de edad y, por ello, con distinto sentido (EG, V, 49).

---

[12] "Si seccionamos por cualquier fecha el pasado humano hallamos siempre al hombre instalado en un mundo" (EG, V, 33). La idea de mundo, no obstante, es una idea histórica de primer orden. La idea de *cultura*, que está ligada también a la idea de interpretación, es una idea reflexiva o de segundo orden. La cultura –o, mejor dicho, una cultura– es la interpretación de una forma de vida, que presupone ya un mundo.

[13] Tampoco sobre su cuantificación en quince años, ni tampoco sobre el modo de identifica ción de una generación por determinados individuos "indicadores".

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

Las generaciones, contiguas, como comunidades (comunidad como conexión, como influencia mutua; cuando falta la influencia recíproca, desaparece la comunidad) coexisten en un mismo mundo en el que se producen cambios de generación en generación:

> [l]o *normal* es que a la figura de un mundo vigente para una generación suceda otra *figura de mundo un poco distinta* [...], hay *crisis* histórica cuando el *cambio de mundo* que se produce consiste en que al mundo sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, *sin mundo* (EG, V, 59-70, cursivas añadidas).

La normalidad se caracteriza por cambios en un mismo mundo, la crisis por un cambio del mundo como tal. Aunque el estado puede ser negativo, "la existencia humana tiene horror al vacío [...]. Es más: para que el hombre deje de creer en unas cosas es preciso que germine ya en él la fe confusa en otras" (EG, V, 71).

Las comunidades científicas y su mundo en Kuhn

Esta última consideración expresa una idea semejante, aunque no equivalente[14] a la de Kuhn, según la cual el abandono de un paradigma implica la aceptación de otro y, ya que el paradigma en sentido amplio es una concepción del mundo, "el historiador de la ciencia puede sentirse tentado a proclamar que cuando cambian los paradigmas, el mundo mismo cambia con ellos" (RC, 176). Paradigma, mundo y comunidad científica son conceptos solidarios.

Si las generaciones de Ortega constituían comunidades, las comunidades de Kuhn se articulan en generaciones. La educación proporciona el cauce por donde discurre la dialéctica entre las generaciones de investigadores jóvenes y autoridades maduras. Para describir la situación, no sería una mala fórmula –cuantificaciones aparte– la empleada por Ortega respecto de las edades (niñez, juventud, iniciación, predominio y vejez): "El trozo verdaderamente histórico es el de las dos edades maduras: la de iniciación y la de predominio [...], una generación histórica vive quince años de gestación y quince de gestión" (EG, V, 50).

La "tensión esencial" entre tradición e innovación tiene lugar en las comunidades científicas entre los jóvenes científicos en gestación y los científicos maduros dominantes. Ya antes de la aparición de RC, Kuhn había publicado en 1959 un trabajo titulado precisamente "La tensión esencial: tradición e innovación en la investigación científica"[15], donde se anticipan los planteamientos

[14] Cfr. supra y EG, V, 33.

[15] Cfr. KUHN (1983), pp. 248-262

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

posteriores de RC. Los cambios de paradigma ocurren en comunidades científicas, donde opera el llamado "efecto de Planck", a saber, "la idea de que la diferencia entre científicos abiertos y cerrados a un nuevo paradigma depende de su edad y, por tanto, del esfuerzo que han invertido en el desarrollo del antiguo paradigma"[16].

El cambio de paradigma se fomenta por la dinámica social dentro las comunidades, pero no se presenta si no se cumplen condiciones epistémicas que no dependen de esas dinámicas. La ciencia normal se caracteriza por la resolución de enigmas (*puzzles*), a saber, "aquella categoría especial de problemas que puede servir para poner a prueba el ingenio o la habilidad para resolverlos " (RC, 70). Como tal actividad, la ciencia normal responde al ideal positivista de una acumulación progresiva de conocimientos cada vez más precisos (progreso cuantitativo y cualitativo). Pero en el propio desarrollo de la ciencia normal se producen resultados "anormales" –*anomalías*– que violan las expectativas instrumentales y teóricas contempladas por el paradigma que le sirve de guía.

La estrategia habitual ante la aparición de anomalías es ajustar el marco teórico.

> [...] se produce una exploración más o menos prolongada de la zona de la anomalía. Y sólo concluye cuando la teoría del paradigma ha sido ajustada de tal modo que lo anormal se haya convertido en lo esperado (RC, 93).

Cuando ese ajuste no es posible y la situación se prolonga y penetra profundamente, "el surgimiento de nuevas teorías es precedido generalmente por un período de inseguridad profesional profunda [...] un estado de crisis creciente" (RC, 114). La crisis puede manifestarse por la multiplicación de las versiones de la teoría, sin que pueda asimilarse la anomalía. No se rechaza la teoría original en sus diferentes versiones hasta que asoma un nuevo paradigma y se produce una lucha para su aceptación. Puesto que el paradigma en sentido amplio tiene que ver tanto con los objetos, como con los procedimientos e, incluso, con la filosofía[17] de los científicos:

> [...] el historiador de la ciencia puede sentirse tentado a proclamar que cuando cambian los paradigmas, el mundo mismo cambia con ellos (RC, 176).

---

[16] Cfr. FULLER, 2000, p. 20. El caso límite es el que se ha popularizado con la expresión de que un paradigma se extingue cuando mueren sus defensores. Este punto de vista de la extinción puede ser, sin duda, exagerado, pero apunta al modo en que se producen los cambios en la historia de la ciencia, cuyos agentes son las comunidades científicas.

[17] "Creo que es, sobre todo, en los períodos de crisis reconocida, cuando los científicos se vuelven hacia el análisis filosófico como instrumento para resolver los enigmas de su campo" (RC, 143).

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

Hacking (1993) ha propuesto una solución al cambio de mundo que acarrea un cambio de paradigma, recurriendo a la compatibilidad entre *vivir en el mismo* mundo y *trabajar en un mundo diferente del anterior*. "El verbo principal es o bien «vivir» o bien «trabajar». Llamo a esto el problema del nuevo mundo" (Hacking, 1993, 276)[18]. Hacking propone resolver el problema del cambio de mundo en la línea del nominalismo de Quine y Goodman, precisando que el mundo que no cambia es un mundo de individuos, idénticos a pesar del cambio de paradigma, mientras que el mundo en el que trabajamos es un mundo de clases de cosas, que no son clases naturales, sino "clases científicas", "porque nos ocupamos tanto con clases de instrumentos, de equipamientos y de fenómenos artificiales como de las clases que se encuentran en la naturaleza" (Hacking, 1993, 278).

El cambio de mundo es el resultado de la interpretación o recomposición que la comunidad hace de su "circunstancia" científica para salir de la crisis en la que, como en Ortega, se puede estar, incluso largo tiempo, pero no se suele permanecer demasiado.

Ortega y el fin de "su modernidad": de la razón pura (la fe en la ciencia físico-natural) a la razón vital (la apuesta por la Historia como ciencia)

Muchos "intelectuales"[19] se han dedicado a desmontar, deconstruir o, simplemente, a renegar de algo a lo que llaman equívocamente modernidad. La bibliografía sobre modernidad y postmodernidad puede llenar una nave industrial, y aún las imprecisiones sobre el tema continúan. Por ello, me limito en esta sección a reflejar lo que Ortega identificó como (su) modernidad en relación con la razón filosófica y científica. Un conocedor tan indiscutible de Ortega como Marías, se ha pronunciado en una entrevista, como sigue:

> Oigo hablar de postmodernidad y me abstengo: no entiendo nada y me parece una confusión tremenda. Yo recuerdo: hay un ensayo de Ortega de 1916 que se titula "Nada moderno y muy siglo XX". Eso sí tiene sentido. Ortega pensaba que la época moderna, la modernidad termina hacia 1900[20]. Y el siglo

[18] "Cuando menos, como resultado de su descubrimiento del oxígeno, Lavoisier vio la naturaleza de manera diferente. Y a falta de algún recurso a esa naturaleza fija e hipotética que «veía diferentemente», el principio de economía nos exigiría decir que, después de descubrir el oxígeno, Lavoisier trabajó en un mundo diferente" (RC, 187).

[19] Gustavo Bueno ha señalado, aunque no dispongo del lugar textual para citarlo, que los intelectuales son un tercer género distinto de los filósofos y los científicos. Pienso que muchos de los llamados pensadores "postmodernos" efectivamente pertenecen a ese tercer género.

[20] En términos de generaciones, apoya esta afirmación el texto siguiente: "La generación que

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

> XX es otra manera de ser, él publicó una colección de libros que se llamaba "Ideas del siglo XX" y decía que hay un cuerpo de ideas que están germinando que ya existen y que son ideas del siglo XX. Ahora bien, llamar a eso postmodernidad no aclara las cosas" (Marías, 1998, accesible en http://www.hottopos.com/notand1/entrejm2.htm).

En 1933, Ortega da por entrada en crisis la Edad Moderna, el "sistema de ideas, valoraciones e impulsos que ha dominado y nutrido el suelo histórico que se extiende precisamente desde Galileo hasta nuestros pies" (EG, V, 14). Precisamente, Ortega considera interesante (en 1933) a ese Galileo fundador de la "nueva ciencia", porque con él se marca el comienzo de la modernidad como período caracterizado por la fe en la razón científico natural que Ortega identifica, alternativamente, con la razón pura o razón naturalista[21].

> En la Edad Moderna [...] el hombre hace que la ciencia, la razón pura, sirva de base al sistema de sus convicciones. Se vive de la ciencia Frente a la revelación se alzó la razón pura, la ciencia; frente a la razón pura se incorpora hoy, reclamando el imperio, la vida misma –es decir, la razón vital [...] (EG, V, 66-67)

En ese momento, en que Ortega da ya por terminadas –en su forma de crisis negativa[22]– las creencias propias de esa (su) modernidad, apunta su salida a través de la razón vital como alternativa (postmoderna). Una alternativa que, como se indicó anteriormente, incluye una filosofía de la vida y una ciencia de la historia. Y a ésta última es a la que ha de ceder su imperio la ciencia natural, "[p]orque en la vida humana va inclusa toda otra realidad [...]. He aquí por qué la historia –aunque no lo hayan creído las últimas generaciones– es la ciencia superior, la ciencia de la realidad fundamental –ella y no la física" (EG, V, 95). O si se prefiere con la reunión de la física y la biología[23].

---

florecía hacía 1900 ha sido la última de un amplísimo ciclo, iniciado a fines del siglo XVI y que se caracterizó porque sus hombres vivieron de la fe en la razón" (HS, VI, 15).

[21] Cfr. HS, VI, 20.

[22] "¿No es obvio que sospechar que la crisis actual procede de que la nueva «postura» adoptada en 1600 –la postura «moderna»– ha agotado todas sus posibilidades, ha llegado a sus postreros confines [...] (EG V, 56). Esa conciencia de "crisis" en los años treinta tiene otra buena muestra en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (conferencia pronunciada por Husserl en Viena en 1936). No es éste el lugar de comparaciones y mucho menos el de analizar el "naturalismo" con relación a Ortega y Husserl.

[23] "[...] [L]a razón a que puso su fe social el hombre moderno es [...] sólo la ciencia físico-matemática, y apoyada inmediatamente en ella, más débil, pero beneficiando de su prestigio, la ciencia biológica. En suma, reuniendo ambas, lo que se llama la *ciencia o razón naturalista.*" (HS, VI, 20, cursivas añadidas).

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

Claro está, que aplicando a Ortega su propia receta, según la cual cada cual es él mismo y su circunstancia, no se puede pasar por alto la circunstancia científica en la que filosofa o, mejor dicho, en qué interpretación (mundo) de la misma lo hace. Puesto que Ortega no opone la razón naturalista a la culturalista, sino a la razón vital e histórica (filosofía de la vida y ciencia de la historia), la alternativa que propone no es una filosofía de la cultura. Una de las frases más conocidas y citadas de Ortega es que "*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene… historia*" (HS, VI, 41, cursivas originales). No se cita sin embargo, la oración que sigue a continuación: "O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia –como *res gestae*– al hombre" (*Ibid.*). En otro lugar me he referido a la precaución con que ha de tomarse la afirmación orteguiana[24]; aquí me limito a señalar que es la vida la que tiene historia, y que "la historia es un sistema –el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única" (HS, VI, 43).

El mundo científico que Ortega configura interpretando filosóficamente su circunstancia depende del estado de las ciencias físicas del momento, destacando especialmente para él la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica, y unas ciencias biológicas en las que el marco teórico evolucionista carece todavía del apoyo que posteriormente proporcionaría la genética molecular de los años 50. Para los escritos de los años que sirven de base a este trabajo, las ciencias biológicas de entonces no favorecían una reconsideración del concepto de naturaleza humana compatible con la historia como ciencia del cambio de las formas de vida.

Pero siendo cual fuera esa circunstancia, basta para mi propósito señalar que el *corpus* de la historia de la ciencia kuhniana es básicamente el que sirvió de referencia a la modernidad orteguiana. Ortega no diseña, por otra parte, un conjunto de ciencias humanas frente a las ciencias naturales, ni apunta la posibilidad de otras clases de ciencias. Pero ello, evidentemente, es una cuestión "circunstancial" en el sentido ontológico en que la filosofía orteguiana exige entenderla. Se limita a señalar la emergencia de la ciencia de la historia a la que, por otra parte, le atribuye superioridad sobre las demás[25].

---

[24] Hay que evitar, a toda costa, una especie de la falacia segregacionista del «todo menos que» una interpretación desenfrenada de la frase orteguiana. Cfr. ÁLVAREZ (1998).

[25] En el siglo anterior Marx y Engels se habían excedido más aún, al hablar de una única ciencia, la ciencia de la historia, pero ese exceso estaba en cierto modo neutralizado porque las condiciones biológicas de la historia estaban integradas en las cuatro premisas de la historia humana. Cfr. MARX, K y ENGELS, F. (1972, 19 y ss.).

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

Kuhn y la eclosión de los estudios alternativos a la filosofía neopositivista de la ciencia

En el año 2002 se cumplieron cuarenta años de la publicación de RC. Su carácter de contribución decisiva a la historia y la filosofía de la ciencia no ofrece duda. La Historia de la Ciencia posterior acusó recibo de la teoría kuhniana de la historia de la ciencia de diferentes maneras que la bibliografía de estudios posteriores ha valorado de formas muy diferentes. Destaco, para los interesados, especialmente Solís (1994) y Fuller (2000).

En este trabajo, sin embargo, donde la referencia es Ortega, me limitaré poner de relieve la forma en que las RC de Kuhn marcó para muchos (*pace* Fuller) el punto de inflexión respecto de una historia de la ciencia orientada por la visión teoricista enunciativista de una tradición heredada (*received view*) de la teoría neopositivista de la ciencia (cfr. Suppe, 1979). Existe una opinión bastante generalizada de que la introducción de las comunidades científicas como "sujetos" de la historia de la ciencia dio alas a las posteriores iniciativas sociológicas fuertes, desde el *Programa fuerte* hasta los *estudios culturales*. Kuhn se preocupó mucho en sus últimos años en declinar la paternidad de estas iniciativas, pero lo cierto es que muchos consideraron abonado el terreno por su teoría de la Historia de la Ciencia. Pero basta con respetar al propio Kuhn, no sólo en esos intentos de llamar a la prudencia a los caballos desbocados de las guerras científicas del cambio de siglo, sino en una declaración expresa y claramente comprensible de RC. Caracterizando lo que hace efectivamente en esa obra dice:

> Con demasiada frecuencia, decimos que la historia es una disciplina puramente descriptiva. Sin embargo, las tesis que hemos sugerido son a menudo interpretativas y, a veces, normativas (RC, 31).

Esto es lisa y llanamente afirmar que RC es una filosofía de la Historia de la Ciencia. Es verdad que RC se escribió en unos años en que la palabra "teoría" servía de eufemismo para sustituir el término "filosofía", en un registro que iba desde el neopositivismo hasta el marxismo –no digamos en España donde el acomplejamiento era todavía mayor, pensando en el dominio que todavía ejercía una (poco neo)escolástica en los circuitos más influyentes del mundo filosófico oficial. Pero, dejando aparte algo que ha ido declinando, aunque sin desaparecer del todo, basten las anteriores palabras de Kuhn para cerrar la cuestión del comienzo, a saber, que Ortega y Kuhn nos ofrecen modelos de filosofía de la historia, cada uno en su ámbito correspondiente.

Pero esto sería ocioso en este punto, puesto que ya estaba justificado anteriormente. Aquí simplemente lo recojo para pasar a otra consideración en pa-

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

ralelo: que la modernidad de Ortega coincide con el espacio temporal en que se desarrolló la ciencia que sirvió a Kuhn tanto para su trabajo como historiador en sentido estricto, como para preformar su filosofía de la historia de la ciencia. Los extremos de ese espacio están marcados principalmente por su obra sobre la revolución copernicana (Kuhn, 1996, original en inglés de 1957) y su trabajo, unos veinte años posterior, acerca de los comienzos de la teoría cuántica (Kuhn, 1980, original en inglés de 1978). La revolución con que se inicia la modernidad científica y los preámbulos de uno de los elementos (junto a la teoría de la relatividad) que precipitarían su final acotan el mundo científico sobre el que Kuhn investigó y reflexionó para producir su teoría de la historia de la ciencia. Puede decirse, por tanto, que la modernidad (científica en Kuhn y cientificista en Ortega) sería, insistiendo en la expresión orteguiana "nada siglo XX".

Frente a un Ortega que declaró extinguida la modernidad cientificista, Kuhn, que no declaró nada semejante, ha sido sin embargo, para muchos, el iniciador que abrió las puertas a las alternativas no cientificistas[26] de los actuales estudios socio-culturales de la ciencia. Éste no es un trabajo sobre Kuhn, excepto en oblicuo, y tiene en cuenta ahora la recepción de su obra, troquelada en una modernidad que sus sucesores dan por fenecida mucho más tarde que Ortega, declarando su defunción en relación con la(s) ciencia(s) al descartar la legitimidad de cualquier pretensión de autonomía epistemológica. Como uno de los más destacados representantes de los estudios culturales de la ciencia se ha preocupado en aclarar:

> [...] los estudios culturales no intentan sustituir las exposiciones internalistas del conocimiento apoyándose en un marco explicativo alternativo privilegiado (por ejemplo, los factores sociales), pero tampoco conceden autonomía epistémica a lo que suele aceptarse como trabajo científico (Rouse, 1996, 239).

Pero esto es justamente todo lo contrario de lo que en su estudio erudito sobre Kuhn desarrolla Fuller (2000), donde argumenta que Kuhn cumple el papel de teórico tradicional y apologeta de la "ciencia independiente" en el período de la guerra fría. Para el desarrollo de esta tesis recomiendo la lectura del libro de Fuller. Aquí me basta con señalar que los neo o post-modernos teóricos de la ciencia pueden tener visiones de Kuhn muy dispares. Cada cual dispondrá, sin duda, de elementos de juicio para defender sus posiciones.

La mayor falta de acuerdo, sin embargo, está en la relatividad del propio concepto de modernidad. Sobre ello se encuentran las opiniones más diversas, pe-

[26] Dicho sea esto con toda la ironía que produce que determinadas ciencias sociales o estudios culturales tengan pretensiones análogas para su análisis de la ciencia a la de los cientificistas que abogaban por una "naturalización" ¡sociológica!

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

ro existe una tendencia a sustantivar como modernidad por cada post o neo-moderno la que considera su antecesora[27]. En términos orteguianos, en los cuales deberíamos expresarnos en este estudio, la modernidad, vista positivamente y en fase de ascenso, es el conjunto de las formas de vida vigentes que resuelven una crisis en que ha desembocado una edad o período anterior. Por el contrario, para él ya está en trance de salida para el post o neo-moderno, vista en estado de crisis y a la búsqueda un nuevo sistema de convicciones que no sean puramente negativas (en ese caso se mantendría la crisis). En el caso de nuestra exposición, la modernidad de que se trata es el período en que en un marco geográfico preciso el sistema de convicciones vigentes privilegió la razón científico-natural y la técnica aneja a ella como la forma de interpretar/transformar la circunstancia, es decir, de constituir el mundo. Pero ese mundo que el Ortega de los años treinta ve en quiebra, porque aún no se ha conseguido resolver la nueva crisis, agudiza esa crisis con una guerra mundial a la que sucede una época de polaridad a escala mundial en la que la ciencia es elemento fundamental para los poderes en conflicto. En esos años, Kuhn elabora su filosofía de la historia de la ciencia que, curiosamente, pasada la guerra fría, es objeto de juicios contrapuestos: o bien una teoría antidogmática que clausura las pretensiones irenistas y universalizadoras de una razón científica con vocación de autosuficiencia o bien una teoría apologética que disfraza de normalidad con revoluciones de reajuste a unas ciencias que sirven a los fines de la lucha del poder a escala mundial.

Mirando hacia atrás con afecto

Ortega y Kuhn han sido para los estudiosos de la filosofía españoles de la segunda mitad del siglo XX una añoranza y una influencia a distancia. Leyeron a un Ortega al que ya no pudieron encontrar en su universidad y estudiaron a un Kuhn que traía estímulos intelectuales para el conocimiento de una especialidad intelectual que empezaba a cultivarse en una universidad que, con esfuerzos, comenzaba a cambiar hacia una buscada "nueva modernidad"[28]. Ambos fueron importantes pensadores de un siglo que ya es pasado (aunque

[27] Etimologías aparte, Ortega caracteriza bien esta situación: "[...] en la generación de Galileo, Keplero y Bacon, la historia toma decidida una recta [...] y hacia 1650, cuando muere Descartes, puede decirse que ya está hecha la nueva casa, el edificio de cultura según el nuevo *modo*. Esta conciencia de ser de un nuevo *modo* frente a otro vetusto y tradicional es la que se expresó con la palabra «moderno»" (EG, V, 59, cursivas en el original).

[28] Es un lugar cotidiano oír a políticos de uno y otro signo identificar sus programas como formas de "modernizar" España. ¿Es que acaso, como dice un libro de LATOUR (1991), jamás hemos sido modernos?

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

las franjas borrosas de los siglos son por lo demás inestables). En ese siglo nos ofrecieron una concepción de la estructura y el cambio histórico y tuvieron especial atención por su modernidad –como diría Ortega, la de cada cual–. Pasado el siglo XX, Ortega y Kuhn ya son parte de nosotros mismos y, como tales, pervivirán mientras la forma extrema del efecto de Planck lo permita. ●

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁLVAREZ, J.R. (1988), *Ensayos metodológicos*. León: Universidad de León.

ÁLVAREZ, J.R. (1998), "La filosofía de la ciencia «entre» la epistemología y los estudios (socio)culturales", en MARTÍNEZ-FREIRE, P.F. (ed.), (1998), pp. 59-79.

BENAVIDES LUCAS, M. (1988), *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

BERRÍOS GUAJARDO, V. (2001), "Creencia y crisis en la perspectiva de Ortega y Gasset", accesible en http://www.umce.cl/facultades/filosofia/fpedagogica/revista_dialogoseducativos_creencia_crisis_1.pdf.

BURÓN GONZÁLEZ, M. (1992), *La historia y su naturaleza. Ensayo sobre Ortega*. Madrid: Akal Universitaria.

CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. (1998), "Bibliografía de Ortega y Gasset", accesible en http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/spain/ortega/biblio de.htm.

CORCOS, C.A. (2001): "Resources on José Ortega y Gasset, 1883-1955", accesible en http://faculty.law.lsu.edu/ccorcos/lawctr/ortegaind.htm.

FERRATER MORA, J. (1958), *La filosofía de Ortega y Gasset*, trad. de Mª. R. Bengolea. Buenos Aires: Sur.

FULLER, S. (2000), *Thomas Kuhn. A Philosophical History of Our Times*. Chicago: The University of Chicago Press.

HABERMAS, J. (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de M. Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.

HACKING, I. (1993), "Working in a New World. The Taxonomic Solution", en HORWICH, P. (ed.) (1993), pp. 275-310.

HORWICH, P. (ed.) (1993), *World Changes. Thomas Kuhn and the Nature of Science*. Cambridge (Mass.): The MIT Press.

HOYNINGEN-HUENE, P. (1993), *Reconstructing Scientific Revolutions*, trad. de A.T. Levine, prólogo de Thomas S. Kuhn. Chicago: The University of Chicago Press.

JAVAID, I. (1999), "Thomas Kuhn, Paradigms Die Hard", accesible en http://hcs.harvard.edu/~hsr/99_hsr_webpage/hsr/winter97/kuhn.html.

KUHN, T.S. (1971), *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. de A. Contín. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

KUHN, T.S. (1980), *La teoría del cuerpo negro y la discontinuidad cuántica, 1894-1912*, trad. de M. Paredes Larrucea. Madrid: Alianza Editorial.

KUHN, T.S. (1983), *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, trad. de R. Helier. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

KUHN, T.S. (1996), *La revolución copernicana: la astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental*, 2ª. ed., trad. de D. Bergadá, Barcelona: Ariel.

LATOUR, B. (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. París: La Découverte.

LYOTARD, J. (1989), *La condición postmoderna*, trad. de M. Antolín Rato. Madrid: Cátedra.

MARÍAS, J. (1949), *El método histórico de las generaciones*. Madrid: Revista de Occidente.

MARÍAS, J. (1998), "Entrevista a Julián Marías. Perspectivas de la Filosofía, hoy", en *Notandum*, Revista Semestral Internacional de Estudios Académicos, año I, nº. 1, Enero-Junio 1998, accesible en http://www.hottopos.com/notand1/index.htm.

MARINELLI, M. (1996), "La struttura delle rivoluzioni scientifiche di T.S. Kuhn (Sintesi de M. Marinelli)", accesible en http://utenti.fastnet.it/utenti/marinelli/filosof/strivol.html.

MARTÍNEZ-FREIRE, P.F. (1998), *Filosofía actual de la ciencia*. Málaga: Universidad de Málaga.

MARX, K. y ENGELS, F. (1972), *La ideología alemana*, trad. de W. Roces, 4ª. ed. Barcelona: Grijalbo.

NIRENBERG, R. (1996), "The Birth of Modern Science: Galileo and Descartes", accesible en http://www.albany.edu/projren/9697/teama/science2.html.

ORTEGA Y GASSET, J. (1983), *Obras completas*, 12 vols. Madrid: Alianza Editorial.

PARDO, C.G. (2001), *La formación intelectual de Thomas S. Kuhn. Una aproximación biográfica a la teoría del desarrollo científico*. Pamplona: EUNSA.

ROUSE, J. (1996), *Engaging Science: How to Understand Its Practices Philosophically*. Ithaca: Cornell University Press.

SHIKAMA, R. (1991), *Ortega, filósofo de las crisis históricas*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.

SUPPE, F. (comp.) (1979), *La estructura de las teorías científicas*., trad. de P. Castrillo. Madrid: Editora Nacional.

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

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

Verdad, conocimiento y realidad en Ortega

Antoni Defez i Martín
ORCID: 0000-0002-7039-8224

Resumen
Este escrito analiza la teoría del conocimiento de Ortega y Gasset correspondiente al período que Ferrater Mora caracterizara como "perspectivismo" y "racio-vitalismo". Nos interesará destacar tanto la actualidad de los análisis de Ortega, como sus limitaciones. En concreto, nos ocuparemos del alcance de sus antiintelectualismo y antiparmenideísmo, así como de su apelación al concepto de "autenticidad" para explicar el sentido del conocimiento.

Palabras clave
Ortega y Gasset, intelectualismo, parmenideísmo, conocimiento, verdad, autenticidad

Abstract
This paper analyses Ortega y Gasset's theory of knowledge corresponding to the period that Ferrater Mora qualified as "perspectivism" and "ratio-vitalism". We are interested to emphasize both the present importance of Ortega's analysis and its limits. Specifically we will evaluate the scope of his anti-intellectualism and anti-parmenidanism, and his appeal to the concept of "authenticity"' as explanation of the sense of knowledge.

Keywords
Ortega y Gasset, intellectualism, parmenidanism, knowledge, truth, authencity

En 1933, en la lección titulada "La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo", Ortega combatió la que, en su opinión, era una de las ideas más tercas de la tradición intelectual de Occidente, aquella que considera al hombre como inclinado por naturaleza a conocer, y que permitió definirlo durante siglos como ser racional. Esta concepción del hombre habría ido acompañada por la tesis de que "las cosas, además del papel que representan en su relación inmediata con nosotros, tienen por sí mismas una segunda realidad oculta y más importante [...], una realidad latente a la cual llamamos su ser"[1]. En definitiva, otro contumaz prejuicio de la tradición que se avenía perfectamente con el primero, ya que si el ejercicio de la razón había de permitir el descubrimiento del ser oculto de las cosas, esto sólo era posible si las cosas poseían un ser oculto a la espera de ser desvelado. Según Ortega, sin

[1] J. ORTEGA Y GASSET, "La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo", en *En torno a Galileo* (1947). Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 105.

Cómo citar este artículo:
Defez i Martín, A. (2003). Verdad, conocimiento y realidad en Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos*, (6), 119-132.
https://doi.org/10.63487/reo.XX

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

embargo, tales afirmaciones serían arbitrarias, y frente a ellas propone una vuelta a la radicalidad, una llamada a que el conocimiento se dirija hacia sí mismo cuestionando su fundamento y origen, su sentido y su estatus.

Esta idea programática ya era presente en *El tema de nuestro tiempo* (1923), obra en la que, con la horquilla racionalismo-relativismo, se hacía un balance del pensamiento habido desde la Modernidad. Por racionalismo entiende Ortega aquel estilo de pensamiento que postula la existencia de verdades universales abstractas, siendo la misión de la razón su descubrimiento, para poder así desvelar o determinar, según el racionalismo sea naturalista o idealista, el ser de los entes. Por su parte, el relativismo –donde Ortega incluye a empiristas, pragmatistas y escépticos– representaría la negación de lo que el racionalismo postulaba: la negación de la existencia de verdades universales y de la capacidad de la pura razón para determinar o descubrir el ser de la realidad. Pues bien, ante esta dualidad de planteamientos, Ortega presenta el que era, en su opinión, el tema de nuestro tiempo: la preocupación por determinar el lugar que a la razón le corresponde en la vida humana[2].

El racionalismo era para Ortega algo inaceptable, pues no sólo, como acabamos de ver, haría del conocimiento una labor de la razón pura, sino que además pretendía caracterizar la verdad únicamente como *adequatio* entre el pensamiento y la realidad. Y lo que aún sería peor: para el racionalismo el hombre sólo alcanzaría su perfección cuando desarrolla su supuesta esencia racional, esto es, cuando conoce el ser de las cosas, con lo cual la razón quedaría ubicada fuera de la vida, más allá y por encima de la espontaneidad humana.

A su vez, respecto al relativismo la objeción básica de Ortega es que se trata de una familia de planteamientos que vienen a ser un racionalismo invertido, es decir, posiciones que, partiendo del fracaso del racionalismo, conservan, no obstante, en su interior el peso de su sombra bajo la forma de un *desideratum* inalcanzable. Por ejemplo, en "Verdad y perspectiva" (1916) Ortega presenta al pragmatismo como aquella filosofía positivista que, dada la inalcanzabilidad de los supuestos racionalistas, se conforma con situar el origen y el sentido del conocer en la utilidad, es decir, en el dominio sobre las cosas desde la instancia de la conveniencia[3]. Sin duda, esta caracterización del pragmatismo es injusta: de hecho, nada más lejos del realismo metafísico y de la teoría convergentista de la verdad de Ch. S. Peirce o de la inevitabilidad de la creencia y del humanismo de W. James que el tópico de "la filosofía del hombre de negocios" que Ortega parece aceptar como exégesis suya. Sin embargo,

---

[2] *Vid.* J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo* (1923). Madrid: Revista de Occidente/El Arquero, 1976.

[3] *Vid.* J. Ortega y Gasset, "Verdad y perspectiva", en *El Espectador*, vol. I (1916), Madrid: Revista de Occidente/El Arquero, 1975, pp. 19 ss.

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

este amaño no tiene importancia aquí: lo que interesa es ver cómo Ortega construye su propia posición.

En la supuesta supeditación que el pragmatismo haría del conocimiento a la utilidad –que es llamada por Ortega "lo político", pues la política no sería otra cosa que el pensar utilitario– se exhibiría la actitud vital de nuestra época, ya que el pensamiento queda reducido a la operación de buscar buenos medios para los fines, sin preocuparse de los fines mismos. Ahora bien, estas tesis son, para Ortega, indeseables. Y, por supuesto, no se trata de que lo útil sea desdeñable. No, el error es otro: radica en elevar esa actividad centrada en la utilidad o en los medios, que es una actividad secundaria en la vida humana, a un nivel de fundamentación del hacer y del conocer del hombre. Y con ello, claro está, aparecen peligros teóricos y existenciales: de una parte, no sería posible entender en qué consiste conocer la realidad; de otra, al confundir lo verdadero con lo útil, la existencia humana podría devenir falsa o inauténtica. De lo que se trata, por tanto, es de reconducir lo útil al lugar que debe ocupar en la vida humana, lugar no puede ser ni su fundamento radical, ni su sentido.

Frente a este tipo de pensamiento interesado, Ortega propone un pensar puro, inútil o desinteresado, como el único que puede darnos nociones claras sobre cuestiones últimas. Ahora bien, la propuesta orteguiana pretende evitar las tradicionales explicaciones intelectualistas del conocimiento, ya que, su fundamentación y origen habrá que buscarlos en la vida humana considerada como "realidad radical". En otras palabras: la propuesta de Ortega será un intelectualismo que no partirá de una supuesta esencia intelectual del ser humano, sino de la desorientación esencial de la vida humana. Pero no vayamos tan deprisa, y veamos por qué el empirismo sería tan insatisfactorio como el pragmatismo.

Ortega asimila el empirismo al escepticismo, y lo opone al dogmatismo racionalista. Esta oposición, sin embargo, no sería total, ya que tanto el escepticismo empirista como el dogmatismo racionalista, compartirían, aunque con propósitos distintos, un supuesto común: la falsedad del punto de vista individual. Así, podemos leer: "La historia de la ciencia del conocimiento nos muestra que la lógica, oscilando entre el escepticismo y el dogmatismo, ha solido partir siempre de esta errónea creencia: el punto de vista del individuo es falso. De aquí emanaban las dos opiniones contrapuestas; es así que no hay más punto de vista que el individual, luego no existe la verdad –escepticismo; es así que la verdad existe, luego ha de tomarse un punto de vista sobreindividual– racionalismo"[4].

Ni que decir tiene que, de nuevo, Ortega se cuenta la historia de la filosofía en beneficio propio, pues no podemos despachar tan expeditivamente el pensa-

[4] J. ORTEGA Y GASSET, "Verdad y perspectiva", ob. cit., p. 24.

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

miento empirista con una acusación de escepticismo. Sin embargo, tampoco esto interesa ahora demasiado: lo relevante es constatar cómo el punto de vista individual es justamente lo que Ortega toma como fundamento del conocimiento, y de toda construcción teórica y cultural. Podría decirse que Ortega quiere separarse de las tradiciones del racionalismo y del empirismo justo en la tesis donde éstas supuestamente se originan, ya que sólo desde el punto de vista del individuo "puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa –afirma Ortega– es artificio"[5].

Esto puede parecer chocante, sobre todo si pensamos que tanto el racionalismo como el empirismo son estilos de pensar cartesianos que toman el yo como punto de arranque. Pero aquí, Ortega no está pensando en el sujeto cartesiano, sino en la realidad radical de la vida humana, en la existencia del ser humano individual situado en un mundo de circunstancias con las que tiene que habérselas. Con otras palabras: no se trata de tomar el yo como fundamento epistemológico, sino como fundamento ontológico. Pues bien, una de las notas definitorias de la vida humana, como se nos dice en las *Meditaciones del Quijote* (1914), es instanciar perspectivas: "¿Cuándo nos abriremos –se preguntaba allí Ortega– a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?"[6]. Llegados a este punto, claro está, las preguntas se hacen obligadas: ¿por qué la vida humana, con las perspectivas que instancia, es la realidad radical que permitirá fundamentar y dar sentido al conocimiento? Es más: aceptado este nuevo principio del filosofar, ¿cuál es el lugar que corresponde a la razón dentro de la vida humana y cuál el sentido y el estatus del conocimiento? Por último: ¿qué significarán ahora los conceptos de realidad y de verdad si ya no es posible entenderlos ni como el ser de las cosas descubrible o determinable por la razón pura, ni como *adequatio?*

Para Ortega, la realidad o el conocimiento, entendidos como totalidades unitarias y coincidentes de puntos de vista individuales, no pasan de ser abstracciones o ficciones construidas desde lo individual –desde las perspectivas individuales– que es lo único real y existente. Y no es que Ortega niegue la existencia de la realidad, más allá de las diferentes perspectivas, sino que "la realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces"[7]. En otras palabras: la realidad existe más allá de las perspectivas, las excede; sin embargo, la perspectiva individual es la realidad radical, primaria y originaria,

[5] J. Ortega y Gasset, "Verdad y perspectiva", ob. cit., p. 25.
[6] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (1914). Madrid: Alianza Editorial, 1981, p. 24.
[7] J. Ortega y Gasset, "Verdad y perspectiva", ob. cit., p. 25.

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

desde la cual el mundo se nos hace presente. No es posible, por tanto, una visión del mundo *sub specie aeternitatis,* tal como el naturalismo materialista ha pretendido con la ciencia, o el racionalismo mediante una razón universal, un sujeto trascendental o un espíritu absoluto. Es más, ni siquiera sería posible pensar en la realidad más allá de las perspectivas.

La teoría de la perspectiva, claro está, tiene sus riesgos. Si, como hemos dicho, la realidad sólo es accesible en tanto que correspondiente a perspectivas dispares, entonces ese perspectivismo parece que dará pie a una realidad caleidoscópica, infinitamente fragmentada que fácilmente puede conducir al irracionalismo o al leibnizianismo. Ahora bien, es el propio Ortega quien intenta zafarse de estos peligros. Así, en contra del idealismo monadológico de Leibniz, propone un realismo pluralista: no podemos hablar de un mundo único, sino de tantos mundos como los creados por la actividad del hombre. A su vez, y a diferencia de Nietzsche, Ortega hace una caracterización de la vida humana como existencia necesitada de orientación racional –y, por tanto, bien distante de los instintos, lo dionisiaco o la voluntad de poder–, pues de lo que se trata es de colocar la razón al servicio de la vida, y no destruir a la razón.

En "Verdad y perspectiva" Ortega esboza lo que entiende por verdad, relacionando este concepto con el concepto más básico de la fidelidad del hombre para con su perspectiva. La situación sería la siguiente: el problema no es que la realidad nos sea accesible únicamente a través de la perspectiva de cada cual, sino que cada hombre, si quiere conocer en verdad la realidad, debe ser fiel a su perspectiva, y no pretender contemplar la realidad ni desde otra perspectiva distinta, ni desde un punto de vista que quiera ser la negación de cualquier perspectiva –es decir, el llamado punto de vista del ojo de dios–. Ahora bien, igualmente hay que evitar el error de considerar la perspectiva propia como si no fuese precisamente eso: sólo una perspectiva. Para Ortega, la perspectiva es absoluta pero parcial o, si se quiere, absoluta pero incompleta, ya que, a pesar de que el punto de vista individual es el fundamento del conocimiento, dado el carácter histórico y social del hombre, sólo a través de la comunidad es como se llega a la verdad. Después de recoger la afirmación de Goethe que sólo entre todos los hombres llega a ser vivido lo humano, afirma: "dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo es un órgano de percepción distinto de todos los demás que llega a trozos de universo para los otros inasequibles"[8].

Con todo, el problema de la fidelidad no sólo se plantea respecto del conocimiento de la realidad: también tiene, y de forma más originaria, una dimensión existencial o vital. Así, y en contra del irracionalismo, Ortega afirma que

[8] J. ORTEGA Y GASSET, "Verdad y perspectiva", ob. cit., p. 26.

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

el hombre posee una misión de verdad consistente en la coincidencia consigo mismo y con su perspectiva, mediante la salvación de las circunstancias que lo envuelven o enajenan, consiguiendo con ello además su propia salvación. Veámoslo con más detalle.

Dijimos anteriormente que la idea del hombre como un ser inclinado por naturaleza a saber llevaba pareja la suposición de que las cosas poseían una esencia oculta a ser desvelada o determinada por la mera razón. Para Ortega, sin embargo, ocurre todo lo contrario, lo cual tiene una consecuencia existencial capital: "las cosas no tienen ellas por sí un ser y precisamente como no lo tienen el hombre se siente perdido en ellas, náufrago en ellas y no tiene más remedio que hacerles él un ser, que inventárselo"[9]. El ser de las cosas, por tanto, no es algo latente a la espera de ser descubierto o determinado, sino precisamente aquello en lo que se ha de ocupar el hombre dada su peculiar e irremediable situación de estar perdido, desorientado, entre las circunstancias. Dicho de otra forma: conocer consiste en crear ser a partir del enfrentamiento del hombre con sus circunstancias –circunstancias que configuran su perspectiva–, ya que cuando se encuentra ante las cosas, tiene que habérselas con ellas y necesita formarse un programa de acción. "En efecto –escribe Ortega–, yo necesito saber a qué atenerme con respecto a las cosas de mi circunstancia. Éste es el sentido verdadero, originario del saber"[10].

Así las cosas, tanto el fundamento y el origen del conocimiento, como su sentido, se encuentran más allá de los patrones heredados de la tradición. No el ser oculto de la realidad ni la razón universal; por el contrario, "la vida de cada cual es lo único que para cada cual hay, es la realidad radical y, por lo mismo, inexorablemente seria"[11]. Y no se trata de responder a la pregunta de cuál es o cómo es, de hecho, la realidad en sí misma –como antes decíamos, esto ni siquiera sería pensable–, sino de determinar qué es ser realidad. Y, para Ortega, la respuesta es que el hombre, en el intento de orientar su vida y de escapar de la incertidumbre y la desorientación en que ésta consiste, es quien crea el ser de la realidad. Las cosas –las circunstancias–, pese a su aparente neutralidad, no son indiferentes al hombre, sino que crean un sistema de facilidades-dificultades en su encuentro con él: las cosas, a diferencia de lo que pensaría el naturalismo, son "asuntos" o "importancias" más que sustancias. Y el hombre, por ello, se encuentra enajenado, alterado, desorientado, siendo su obligación,

---

[9] J. Ortega y Gasset, "La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo", ob. cit., p. 108.

[10] J. Ortega y Gasset, "La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo", ob. cit., p. 108.

[11] J. Ortega y Gasset,"La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo", ob. cit., p. 106.

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

su quehacer ineludible, salvar a las circunstancias y, por ende, salvarse, es decir, coincidir consigo mismo.

Como vemos, el problema de la verdad vital posee, para Ortega, la máxima radicalidad, cosa que hace inteligible por qué la vida humana es tratada como la realidad radical desde la que pensar el conocimiento. No hay vida en abstracto, sino que toda vida se da en unas circunstancias determinadas y bajo una perspectiva específica, dentro de las cuales el hombre existe como un náufrago. Y el hombre no tiene otro remedio que hacer algo para orientarse –incluso cuando cree no hacer nada, Ortega dirá que todavía hace algo: tiempo; y este hacer algo, sin el cual dejaría de existir, consiste en ocuparse de sus circunstancias siendo fiel a su perspectiva. Esta es la forma primaria del existir del hombre. Y se trata de un quehacer que ha adoptado históricamente diversas formas, siendo la forma del conocimiento sofisticado que nosotros, los occidentales de hoy en día, poseemos –razón, ciencia, previsión inductiva de acontecimientos, etc.– sólo una concreción histórica entre otras posibles.

Esta dimensión existencial del conocimiento puede apreciarse claramente en las *Meditaciones del Quijote*. Allí, el problema del quehacer humano se caracteriza como "salvaciones", término que Ortega define 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"[12]. A su vez, la función del hombre es adjetivada de "heroísmo", entendido como la actitud intelectual que salva las circunstancias otorgándoles un sentido –un ser– y que, al mismo tiempo, salva al yo –al hombre– que se encuentra abandonado entre ellas. Como reza el famoso dictum, "yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo"[13]. Y es que las circunstancias son las cosas mudas de nuestro derredor, por sí mismas carentes y necesitadas de conexión y sentido. Por ello, darles ser o sentido constituye el destino peculiar del hombre.

Ahora bien, decir que el hombre es quien crea el ser de la realidad equivale a afirmar que el hombre inventa, construye esquemas intelectuales, creencias, conceptos –en definitiva, soluciones– para saber a qué atenerse. Efectivamente, para Ortega, todo el *corpus* del conocimiento, incluidas las ciencias positivas y formales, consiste, no en la captación de verdades en sí, sino en la creación de verdades para el hombre, interpretaciones, construcciones intelectuales surgidas de la necesidad de orientación intelectual, dada la situación de incertidumbre en que vive el hombre, y realizadas desde determinadas perspectivas. Es decir: el conocimiento no es otra cosa que interpretaciones intelectuales condicionadas. He aquí su estatus.

---

[12] J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 12.
[13] J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 25.

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

Podemos ver cómo funciona esta idea de que el conocimiento es una construcción que instituye el ser de la realidad en la manera como Ortega distingue y aúna impresiones sensibles y conceptos. Habría una parte de la realidad –nos dice– que se nos ofrece sin esfuerzo, solamente a través de los sentidos: se trata de las impresiones, es decir, el mundo patente, la mera superficie de los objetos que no nos exige ninguna deliberación; frente a las impresiones mantenemos una actitud pasiva, receptora. Ahora bien, la realidad no se agota aquí: también "hay un trasmundo constituido por estructuras de impresiones, que si es latente con relación a aquel no es, por ello, menos real"[14]. Sin embargo, no se trata de alguna realidad oculta en las cosas, sino del trasfondo que nos viene dado por los conceptos heredados de la tradición: es el conocimiento recibido.

Según Ortega, el hombre carece de naturaleza, pero no de historia; o mejor: su naturaleza es de índole histórica y cultural. El hombre no vive solamente inmerso en las cosas, sino también entre otros hombres y, así, en un determinado repertorio de ideas y convicciones, las cuales forman también parte de nuestras circunstancias. Las creencias y los conceptos en que nos movemos constituyen el terreno sobre el que nuestra vida acontece, y nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad. Dicho de otra manera: el hombre no parte de cero, sino que nace ya imbuido en toda una tradición histórica, cultural. O, como señala Ortega: el hombre tiene una "esencial preexistencia", ya que en todo lo humano se da una inexorable continuidad.

Así, al menos en teoría, habría dos maneras de "ver" que, de hecho, son inseparables: la puramente sensorial y la conceptual. Ahora bien, si únicamente se diera el ver receptivo, el correspondiente a la pasividad de las impresiones, quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Ocurre, sin embargo, que sobre este ver pasivo hay un ver que interpreta y ve interpretando, un ver que es mirar. Para Ortega, no hay visión de la realidad desnuda, ni un ver primordial; al contrario, el *factum* de las interpretaciones es inevitable, bien mediante nuestras creencias heredadas, bien mediante las posibles creencias innovadoras que el hombre va construyendo.

Con todo, Ortega parece aceptar que las impresiones sensibles constituyen la capa básica de nuestra experiencia: "la impresión –afirma Ortega– es filiada, sometida a civilidad, pensada, y de ese modo entra a cooperar en el edificio de nuestra personalidad"[15]. Y, así, parece hacer suyo lo que en los últimos años ha dado en llamarse en la filosofía anglosajona "el mito de lo dado", a saber, que es posible aislar teóricamente, y que es epistémicamente relevante, el flujo caleidoscópico de los sentidos –el caos de puntos luminosos de que habla

[14] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 40.
[15] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 57.

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

Ortega. Y, en consecuencia, que es necesario ofrecer una reconstrucción intelectualista del conocimiento, en general, y de la percepción, en particular, a partir de esta mera presencia sensorial de la realidad todavía no interpretada.

Este intelectualismo de Ortega es congruente con la tajante distinción que establece entre naturaleza y cultura, al negar que el hombre posea naturaleza o al afirmar que la naturaleza humana es su historia y su cultura. Por el contrario, si se afirmase que entre naturaleza y cultura hay continuidad, siendo el caso que en ocasiones no puede determinarse hasta qué punto una concreta conducta es cultural o natural –en otras palabras: si reconociese que la distinción cultura-naturaleza, excepto en casos paradigmáticos, es una distinción intratable, pues en las capas básicas de nuestra conducta sólo hay conducta natural sofisticada, aquilatada o substituida por la cultura–, entonces sería posible ver no sólo la razón como una sofisticación de la naturaleza humana, aunque irreducible a ella, sino que además no quedaría lugar para hablar de lo dado sensorialmente, pues esto dado, supuestamente no interpretado culturalmente o intelectualmente, en realidad ya estaría interpretado, pero no en un sentido intelectual –es decir, no en el sentido de una actividad consciente del sujeto–, sino en el sentido más débil de que no es posible hablar de lo dado independientemente de las reacciones naturales de los seres humanos. Esta, sin embargo, no es la posición de Ortega, que hace suya la idea de lo dado sensorialmente y de las explicaciones intelectualistas que la acompañan. En el fondo, y en la medida en que estas tesis provienen del cartesianismo, Ortega sería más cartesiano de lo que él mismo creía. Pero dejemos este asunto, y veamos cómo elabora Ortega su posición.

Lo dado, la realidad viviente de los sentidos, sería la materia de la sensación, materia caótica, amorfa y desestructurada que está a la espera de que los conceptos –los órganos del meditar, según Ortega– le otorguen un ser. De manera que las cosas, antes presentadas como redes de facilidades-dificultades, ahora son definidas como conjuntos de aspectos sensoriales dotados de una estructura organizada por los conceptos bajo conexiones y estructuraciones determinadas. Pero es más, las cosas interconexionadas a su vez formarían a su vez estructuras, organismos, mundos –y entre ellos, nuestra idea histórica y cultural de naturaleza. Y es que las cosas por sí solas, aisladas, se nos presentan pobres; sólo mediante su interacción con el resto adquieren plenitud de significado, y ésta es la tarea de los conceptos. El mirar del concepto tiende una red de relaciones, ordena –"salva"– a las impresiones en cosas y a las cosas en mundos, porque "el sentido de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás"[16]. Y el hombre, como queda re-

[16] J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 60.

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

flejado en el conocimiento y la cultura, es el ejecutor de esta función mediante el meditar.

Dijimos que el hombre tenía una misión de verdad –ahora podríamos decir una misión de claridad–, y la tiene porque no tiene más remedio, dada su peculiar situación de incertidumbre y desorientación entre las circunstancias. La claridad racional a la que aspira no es la vida, sino la plenitud de vida, la coincidencia consigo mismo o, como veremos más adelante, la autenticidad. Pero esta plenitud, que comienza por la toma de conciencia de las circunstancias, no puede tener lugar sin el concepto. Y, sin embargo, los conceptos, que están dados como legado histórico, no están dados por y para siempre, pues el conocimiento no constituye una instancia allende y superior a la vida. De hecho, como atestiguarían las épocas de crisis en contra de las épocas en las que los hombres creen saber a qué atenerse –las épocas clásicas, según Ortega–, respecto el conjunto de soluciones que nos ofrece la cultura, siempre cabe la disputa y el cambio a fin de alcanzar por parte del hombre su plenitud.

Ortega afirma que la función de los conceptos no consiste sólo en interpretar o crear ser, sino también en ampliar el mundo, en aumentar la vida, en dilatar la realidad. "Cada nuevo concepto –escribe Ortega– es un nuevo órgano que se abre en nosotros sobre una porción del mundo, tácita antes e invisible"[17]. Pero no se trata de un estar cada vez más cerca de lo que sea la realidad en sí misma –de hecho, como ya hemos dicho, ni siquiera podemos pensar este concepto–. No, la cuestión es otra: que el mundo, considerado como conjunto de soluciones y problemas, como conjunto de conceptos y creencias, está siempre bajo la posibilidad de ser agrandado. En el fondo, éste es el sentido de la raíz histórica de la verdad y del conocimiento. Como escribía Ortega en 1910 en "Variaciones sobre la *circum-stantia*": "La fidelidad consigo mismo no consiste en decir sino en un hacer [...]. Y la palabra *yo* que antes sugería algo quieto [...] comienza a significar algo activo. *Yo*, es decir, un ensayo de aumentar la realidad"[18].

Sin duda, estas afirmaciones han de resultar extrañas, ya que el realismo metafísico que combaten es nuestra actitud ingenua ante el mundo. ¿Cómo puede ser que la realidad aumente con el conocimiento humano? Aquí, sin embargo, la intención de Ortega es una recomendación a que pensemos el concepto de ser de una manera no tradicional, es decir, que abandonemos la idea parmenídea del Ser no sólo como algo autosuficiente, sino como algo inmóvil, eterno, uno, verdadero, fijo, acabado, etc. Por el contrario, el ser sería un constructo humano a partir de la realidad viviente de los sentidos, y su permanen-

[17] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 68.

[18] J. Ortega y Gasset, "Variaciones sobre la *circum-stantia*", en *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., pp. 137-138.

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

te reestructuración o alteración supondría una especie de oscilación en sus límites y contenido.

Consideremos ahora el problema de la verdad y de la autenticidad. En *La idea de principio en Leibniz,* obra al parecer redactada en 1947 y publicada póstumamente, Ortega se reafirma en la idea de que hay que pensar la realidad humana "como algo a rajatabla histórico" y, en concreto, en la idea de que el hombre vive siempre imbuido en algún sistema de creencias, de manera que el problema de la verdad sólo se puede plantear cuando "el hombre encuentra eficazmente ante sí otras creencias, es decir, las creencias de otros" o, si se quiere, cuando el hombre deja de sentir como suyo el conjunto de soluciones que las creencias establecidas le deparan. Y "esa necesidad, ese haber menester o menesterosidad de decidir entre dos creencias, es –dice Ortega– lo que llamamos Verdad"[19]. Ahora bien, este estado de no-saber no es ocasional, sino que constituye, como hemos visto, lo esencial de la vida humana: es lo que Ortega intentaba mostrar con los famosos eslogans "la vida es perplejidad" o "la vida como problema".

Como vemos, el mismo inicio del planteamiento orteguiano ya es intelectualista: conceptos como los de "incertidumbre", "desorientación", "estar alterado en las circunstancias", "no saber a qué atenerse", etc., que definen la vida humana en tanto que realidad radical, ya lo son. Sin embargo, como decíamos al principio, su intelectualismo es de un tipo distinto al de la tradición: Ortega no parte de una supuesta esencia intelectual del ser humano, sino de su situación de radical desorientación. Y es esta situación la que exige del pensamiento en aras de alcanzar la plenitud de lo humano. Así nos dice: "Pero al destronar la razón, cuidemos de ponerla en su lugar. No todo es pensamiento, pero sin él no podemos nada con plenitud"[20]. Con otras palabras: no se trata de sustituir la vida espontánea y la sensualidad por la razón, sino más bien lo contrario, que la razón se ponga al servicio de la vida, pues la razón, y lo mismo podría decirse del conocimiento y de la cultura, emergen de la vida y son resultado histórico suyo.

Ahora bien, habría otra diferencia importante entre el intelectualismo de Ortega y el de la tradición. Mientras que ésta última tenía una concepción contemplativa del hombre, como mostraría el uso de la sorpresa o la admiración como metáforas de lo originario del conocimiento, Ortega se basa en una concepción del hombre como ser llamado inexorablemente a la acción, una acción intelectual supeditada al logro de una vida auténtica, a la coincidencia del hombre consigo mismo. El hombre se enfrenta a las cosas, pero de ellas sólo le es

[19] J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz* (1958). Madrid: Alianza Editorial, 1979, p. 290.

[20] J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 63.

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

patente el conjunto de interpretaciones congruentes con las creencias al uso en su circunstancia histórica. Y ante ellas el hombre puede mantener una doble actitud: de autenticidad, cuando las vive como suyas; o de falsedad, cuando no las siente como propias, es decir, cuando no le sirven como solución o interpretación de su vida. En este último caso el hombre se sitúa en la duda y, a la vez, en el camino de la verdad, pues el hombre no puede permanecer en ese estado de incertidumbre. Ahora bien, este camino hacia la verdad que arranca del no saber a qué atenerse pasa necesariamente por una desinterpretación de la realidad, pero no para llegar a las cosas en sí mismas desnudas –no existen las cosas sin interpretación–, sino para reconducir la solución de las cosas, entendidas como problema, a la propia perspectiva de cada cual. De lo que se trata, en definitiva, es pasar de un vivir enajenado a un vivir ensimismado, de su estar perdido entre las cosas y las interpretaciones ajenas, a la elaboración de soluciones sentidas como propias. Como dice el propio Ortega en "La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo", "el hombre para vivir tiene que pensar, gústele o no. Si piensa mal, esto es, sin íntima veracidad, vive mal, en pura angustia, problema y desazón. Si piensa bien, encaja en sí mismo –y eso, encajar en sí mismo, es la definición de la felicidad"[21].

La definición orteguiana de la verdad afecta a la definición tradicional de *adequatio*, pero sin implicar su rechazo. De hecho, lo que Ortega propugna es la anterioridad ontológico-existencial de la verdad como coincidencia consigo mismo frente a la verdad como correspondencia entre pensamiento y realidad. Como hemos visto, bajo el hecho de la verdad subyace el de la necesidad vital: sólo se busca aquella verdad que se precisa, es decir, aquella en la que el hombre se afana por serle de perentoriedad vital. Así, la verdad como correspondencia estará al servicio de la verdad entendida como coincidencia del hombre con las soluciones que él mismo propone a lo problemático de su existir y que pretenden salvarlo de su desconcierto. No hay, pues, contradicción, sino superación de la *adequatio* a la verdad vital.

De esta manera, el conocimiento se nos presenta como una forma histórica que adquiere la vida humana en su afán de autenticidad. Pero justamente por ello, el conocimiento constituye sólo una de las posibles modalidades que este quehacer ineludible del hombre: de hecho, "antes del modo de pensar perceptivo-conceptual que hizo posible la filosofía –dice Ortega–, usaron los hombres de otros muy distintos durante centenas de miles de años"[22]. O como reza su ironía contra Heidegger: para los negros del África filosofar es bailar y no preguntarse por el Ser. Ahora bien, esta historicidad del conocer tiene como con-

[21] J. Ortega y Gasset, "La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo", ob. cit., p. 113.

[22] J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, ob. cit., p. 289.

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

secuencia que podamos preguntarnos si las creencias de tipo científico y racional, las propias de nuestra época, son un hecho definitivo. Ortega en 1933, tal vez previendo avatares históricos cercanos, apunta a esta posibilidad cuando escribe: "¿Cabe en lo humano substantiva y formalmente la sinrazón como autenticidad o no es más que un síntoma notorio de crisis y de existencia en falso? He aquí una gigantesca interrogación"[23].

Y una gigantesca interrogación que, sin embargo, obtiene su respuesta en la manera en que razón y vida estarían relacionadas. Para Ortega, la razón y sus productos no se encuentran por encima de la vida, es decir, la actitud teórica no debe constituir la instancia suprema a la cual deba plegarse la vida: el ideal de vida de Ortega, como ya dijimos, no es el de la existencia teórica. Al contrario, la vida es praxis, y el conocimiento, los conceptos, y la verdad como *adequatio* se encuentran al servicio del hombre en tanto que éste se halla en una constante desorientación entre sus circunstancias: son el quehacer –una de las formas históricas del quehacer– por el cual el hombre –lo humano, podríamos decir– se salva orientándose y coincidiendo consigo mismo, esto es, consiguiendo una vida auténtica y feliz.

Ahora bien, ¿cómo debemos entender esta apelación a la autenticidad que constantemente hace Ortega? Sin duda, la autenticidad es un concepto tremendamente resbaladizo y, sin embargo, insoslayable y de capital importancia. Para ver por qué esto es así sólo necesitamos tener presente que una de las tendencias constantes y progresivas de la cultura occidental es el individualismo, esto es, la creación social e histórica de individuos parcialmente desgajados de los valores de la comunidad a la que pertenecen. Este hecho, dentro de la filosofía, habría tenido como consecuencia la aparición de una nueva manera de acercarse al problema de la identidad personal, consistente en entender lo definitorio de esta identidad como narratividad y autocreación o autodeterminación. Pero es más: no es casualidad que esta nueva manera de entender las personas y su identidad suela ir acompañada por nuevas maneras de pensar en general los problemas epistemológicos y ontológicos. En concreto: en la medida que se ha visto el conocimiento como un constructo humano y el ser de la realidad como el resultado de esa acción humana –es decir, en la medida que se ha dejado de aceptar la idea de una realidad en sí misma y la idea del conocimiento como un proceso de descubrimiento de esa realidad en sí misma–, ha aflorado también la idea de que la identidad personal no debía ser contemplada como algo ya hecho, dado y acabado que sólo necesitaría de explicación, sino como proyecto, es decir, como autodeterminación o autoconstrucción y, con ello, habría surgido el problema de la autenticidad.

[23] J. ORTEGA Y GASSET, "La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo", ob. cit., p. 114.

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

No podemos detenemos aquí en los detalles de esta situación. Será suficiente, sin embargo, darse cuenta de que el pensamiento de Ortega, como mostraría todo lo que hasta aquí se ha dicho, se ajusta a esta nueva manera de ver las cosas. Con todo, estas observaciones generales dejan todavía incontestada nuestra pregunta anterior sobre la manera como Ortega entendía la autenticidad. Y este es justamente el problema: que Ortega no lo deja claro. Ortega no va más allá de explicaciones más o menos metafóricas –la coincidencia consigo mismo, la fidelidad a la perspectiva de cada cual, la salvación de las circunstancias para salvarse a uno mismo, etc.– que no entran en el detalle de qué sería una vida auténtica. Y esto, en realidad, no sería del todo criticable a Ortega, ya que el problema reside en el mismo concepto de autenticidad que, ya lo dijimos antes, sería un concepto tremendamente resbaladizo. Como ha enfatizado E. Tugendhat en *Autoconciencia y autodeterminación*, en relación del uso que de este concepto hacía Heidegger, la autenticidad no es objetiva ni racionalmente controlable: no sabemos muy bien qué se nos quiere decir con esta palabra o cuál es la demarcación entre lo auténtico y lo inauténtico, pues parece que cualquier explicación deberá depender de la apreciación subjetiva del individuo[24].

Ahora bien, pese a su carácter incontrolablemente evocativo, el concepto de autenticidad apunta a algo que para muchos individuos, al menos de las sociedades occidentales, es altamente importante: su deseo de construir al máximo su identidad y su existencia, el anhelo de ser uno mismo. Esta sería una de las expresiones del individualismo del que antes hablábamos. Sin embargo, a pesar de su relevancia existencial, lo dudoso es que el concepto de autenticidad sirva, como pretende Ortega, para ofrecer una explicación filosófica satisfactoria del conocimiento. Por un lado, como ya hemos sugerido en diversos momentos, reintroduce con un nuevo rostro el intelectualismo: orientación entre las circunstancias, fidelidad con la perspectiva de cada cual, y autenticidad son presentados como logros de la razón y del conocimiento; y serían logros exigidos por la desorientación y el hambre de autenticidad propias de la vida humana. Por otro lado, y este sería el verdadero problema, el intelectualismo orteguiano parece basarse en una visión reduccionista de la vida humana que convierte en esencia de lo humano lo que sólo sería un fenómeno histórico. Y es que ni siempre, ni en todas las culturas ha existido el anhelo de la autenticidad, ni ésta, cuando ha existido, habría tenido ni tiene el papel de fundamento ontológico de la acción humana, en general, y del conocimiento, en particular, que Ortega le asigna. ●

---

[24] *Vid.* E. TUGENDHAT, *Autoconciencia y determinación* (1979). México: F.C.E., 1993, pp. 155 y 182.

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

La influencia de la filosofía alemana en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*

Cesáreo Villoria
ORCID: 0009-0007-5234-8075

Resumen

En el artículo subsiguiente, a partir de una interpretación antifundacionalista de *La idea de principio en Leibniz*, se trata de analizar la influencia de la filosofía alemana en esta obra, análisis que pone de relieve la pervivencia en ella de las concepciones neokantianas de Marburgo. De este modo, se pone de manifiesto ante todo la elaboración de un pensamiento postmetafísico en la obra precitada.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Leibniz, Aristóteles, neokantismo, ser, ente, deducción, principios de la deducción, sujeto, objeto

Abstract

Starting from an anti-fundationalist interpretation of Ortega's *Idea de principio en Leibniz,* this paper aims to examine the influence of German philosophy on this work. The analysis highlights the continuity and pervasiveness of Marburg neo-Kantian theories, and targets above all at exposing the elaboration of a post-metaphysical thought in the abovementioned work.

Keywords

Ortega y Gasset, Leibniz, Aristotle, neo-Kantism, Being, deduction, principles of deduction, subject, object

En relación con lo que Orringer llamó "las fuentes germánicas" de Ortega, pueden adoptarse dos actitudes contrapuestas; aquella que hace filiación germánica de casi toda la obra de Ortega, de modo que, en realidad, no sería Ortega sino un mero traductor de sus maestros y mentores alemanes o aquella otra que supone que el texto orteguiano se justifica en sí mismo y que es suficiente por sí mismo, aunque no fuera nada más que por la originalidad de su escritura tan excepcional. El punto de vista primero que el propio Orringer adoptó es meramente filológico; el "meramente" desde luego no es poco, puesto que delante de todo pensador, escritor o autor en general siempre cabe preguntarse por las fuentes en que se inspira, máxime cuando hoy somos tan celosos de la originalidad, cosa, seguramente, bastante sintomática de la falta de originalidad de nuestra época. El segundo quiere olvidar-

Cómo citar este artículo:
Villoria, C. (2003). La influencia de la filosofía alemana en "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva". *Revista de Estudios Orteguianos*, (6), 133-167.
https://doi.org/10.63487/reo.XX

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

se de sus orígenes y presenta al autor en su desnudez textual. El autor en cuanto que construye un lenguaje ya propio, aunque "traduzca" el pensamiento de los demás, crea un pensamiento también propio. Habría que renunciar, entonces, al diálogo con los mentores de ese pensamiento, lo que parece empequeñece el mismo pensamiento.

Lo que aquí proponemos es algo distinto de estas dos posiciones extremas. No vamos exactamente a adoptar una posición filológica, ni tampoco vamos a leer en su textualidad al autor, como si se tratase de una lectura coránica hanbalita, sino que vamos a convertir las "fuentes germánicas del autor" en los interlocutores necesarios con los que Ortega dialogaba, aún a costa de que en ese diálogo haya mimetizaciones o incluso, referencias disfrazadas. Hay que partir del hecho incontrovertible de que en la España de la primera mitad de siglo quien podía establecer un diálogo con la filosofía alemana, incluso para copiarla, ese y sólo ese era Ortega; los demás autores contemporáneos de Ortega distaban considerablemente de disponer de los arrestos suficientes para la realización de tal tarea.

Dicho en otros términos, lo que nos interesa ver en Ortega, y en especial en la obra que nos ocupa, no son "sus fuentes germánicas", sino en qué medida Ortega estaba a la altura de un pensamiento, que podríamos llamar "postmetafísico", en los años cuarenta en los que la filosofía alemana discute de forma ferviente por ejemplo la concepción y crisis de la ciencia en autores como el último Husserl y el Heidegger de los tiempos posteriores a *Ser y Tiempo;* y cómo en realidad Ortega se está haciendo cargo de una polémica que se arrastra desde los años finales del siglo XIX en la que Dilthey y luego Husserl pretenden crear un espacio para la filosofía, independiente de la ciencia.

Esta forma de afrontar la influencia de la filosofía alemana parece más sugerente y, en todo caso, no menos necesaria que la llamada "filológica", porque en realidad, lo que con Ortega ya se ventilaba era la posibilidad misma de crear una escuela filosófica española, que habría de tener sus fuentes en la eclosión del pensamiento alemán de finales de siglo –¿dónde si no?–[1]. Lo que vamos a defender aquí es que Ortega a pesar de sus múltiples influencias e incluso presencias, mantiene tesis propias acerca de los motivos teóricos que son compartidos por filósofos como Husserl y Heidegger, como sucede en la obra de la que aquí tratamos.

[1] No puede olvidarse que en el intervalo de menos de un siglo, desde finales del siglo XIX hasta finales de la segunda guerra mundial, Alemania produce tres figuras gigantescas del pensamiento: Dilthey, Husserl y Heidegger, además de un sin número de autores menores, desde los neokantianos hasta Scheler, así como otros, cual es el caso excepcional de Nietzsche o de M. Weber.

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

Es más, la obra que nos ocupa significa uno de los intentos más articulados de un pensamiento por determinar conceptualmente una filosofía. En lo que sigue trataremos de exponer lo que a nuestro juicio es la tesis –o las tesis– de *La idea de principio en Leibniz*, así como su significado para el pensamiento postmetafísico; en segundo lugar, trataré de evaluar las influencias y presencias de la filosofía alemana, centrándome principalmente en las influencias diltheyanas, las husserlianas y Heidegger, para defender que en esta obra se da una presencia, especialmente del neokantismo, y, finalmente, tratar de evaluar el alcance de este diálogo.

I

La primera cuestión que puede plantearse con esta obra de Ortega es la que tiene que ver con su riguroso significado, porque, hemos de convenir que por sus especiales circunstancias –dimensiones, obra inacabada, obra póstuma, etc.–, es una obra enigmática. Al menos se recogen dos interpretaciones de la obra, en la poca literatura que ha generado[2]; la primera es la que supuestamente sigue las indicaciones del autor. Se trataría de un proyecto sobre Leibniz, que incluiría tres partes, de la que ha quedado sólo una de ellas, la primera y algunos otros apuntes que se encontraron (capítulos del 22 al 23), que el editor –Paulino Garagorri– ha incluido como formando parte de la misma. Queda por establecer, si hay más textos además de los publicados, así como si los publicados tienen el carácter de auténticos que les concedemos.

Hay una segunda interpretación de la obra que incide en aspectos sólo parciales de ella, por ejemplo, la crítica a la filosofía aristotélica y escolástica[3]. *La idea de principio*, entonces, aparecería como un desarrollo más o menos exigente de una idea orteguiana, cuya inspiración o paralelismo podríamos encontrar en la idea heideggeriana del ser como sustancia, y que Ortega contrapone a la idea de ser como posición del pensamiento o del ser tal como lo han concebido la tradición racionalista cartesiana y sus sucesores. La obra sería un texto episódico que no responde a un plan determinado, o, si lo tuvo, ha perdido su hilo conductor. Desde luego hay razones para sostener este supuesto, puesto que del completo de la obra publicada, dedica a Aristóteles y a la Escolástica 126 páginas (de la 114 a la 236) de un total de 323[4]. El inconveniente que tal su-

[2] Podemos afirmar que apenas hay una docena de escritos sobre ella.

[3] Así sucede con la obra de Alain GUY, *Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles*, o Nelson ORRINGER, "La crítica a Aristóteles de Ortega, y sus fuentes", en *Ortega hoy: Estudio, ensayos y bibliografía sobre la vida y obra de José Ortega y Gasset*, edición de Manuel Durán. Xalapa, México: Universidad Veracruzana, 1985, pp. 174-223. Orringer señala la influencia que tuvo la lectura por parte de Ortega de *De la esencia del fundamento* (1929) de Heidegger en la elaboración de *La idea de principio*.

[4] *Vid*. José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, tomo VIII, Madrid: Alianza Editorial, 1983.

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

puesto tiene es que en realidad el proyecto originario de la obra aparece aquí desnaturalizado y reducido a un mero episodio original e interesante, pero episodio al fin y al cabo.

El modo como nosotros hemos afrontado la interpretación de la obra es distinto, por no seguir el criterio filológico, sino más bien filosófico. Contamos con el texto publicado y los añadidos de P. Garagorri como punto de arranque, pero este texto lo insertamos en el diálogo que la obra establece con el conjunto de la obra orteguiana y, sobre todo, con la filosofía contemporánea.

Para sostener esta tesis partimos del hecho elemental de que la obra tiene, además de los extensos capítulos dedicados a la teoría deductiva aristotélica, otros dedicados a la deducción en la filosofía racionalista así como los añadidos, en los que encontramos una suma coherencia con el texto preparado por el autor, y que están dedicados principalmente al concepto de filosofía. Pero el qué de los fragmentos de esta obra depende quizá más que en ningún otro caso de qué dice la obra y en esto las evidencias no nos sirven de mucho. Nosotros aventuramos aquí una hipótesis fuerte y en cierto modo, escandalosa, y es que esta obra, que tiene como asunto el conocimiento y la relación de éste con la realidad conocida, viene a sostener la idea de que a la altura de los tiempos, en los años cuarenta, pero ya antes, al menos desde los años veinte, *el ente no tiene figura* y, por lo tanto, la ciencia ni la filosofía, tampoco. Es decir, en la medida en que la obra, y así lo es, tiene por objeto la *mensuratio* entre principios, conocimiento y realidad o ente, nos encontramos con que, la idea de ser, de principios o modos de pensar y de realidad tienen una componente histórica y es imposible que se les pueda expresar como reflejos de la realidad, del ente en definitiva. Ahora bien, para exponer esta tesis Ortega realiza una operación compleja; en primer lugar analiza dos modos de conocimiento, el cartesiano-leibniciano y el aristotélico-escolástico, los dos modos están asociados a dos concepciones de la ciencia, este segundo a la ciencia antigua, cuyo modelo es la Geometría de Euclides; el cartesianismo leibniciano a la ciencia formal físico-matemática que se inaugura en el Renacimiento. El tomar a Leibniz como referencia tiene que ver con este supuesto de la teoría deductiva. Él, como anteriormente Descartes, había entendido que en definitiva "pensar es probar", i. e. se parte del supuesto de que lo importante en el pensamiento es el proceso deductivo y no el punto de partida en tanto en él se refleja algún tipo de realidad, como ocurre en Aristóteles. Esta confrontación entre los dos modos de pensamiento le conduce a Ortega a una solución neokantiana y a la postulación de que el pensamiento tanto filosófico como científico se dan en un orden de ficción distinto de la realidad radical que es la vida misma. Congruente con este hecho es la tesis ya sostenida por Ortega en *Ideas y creencias*, según la cual la vida se desarrolla en el plano de las creencias, mientras que las ideas son pro-

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

pias de las creaciones científicas o filosóficas. A continuación trataremos de desarrollar los pasos que da Ortega, con el objeto de mostrar la plausibilidad de nuestra hipótesis.

a. La cuestión de los principios y la idea de ser

El punto de partida de la obra es la archimencionada frase de Ortega según la cual el conocimiento se realiza a través de principios[5]. Tal frase, como es evidente tiene resonancias neokantianas y esta consideración no debe olvidarse a la hora de evaluar la obra de Ortega.

En este primer capítulo de la obra se hacen tres afirmaciones consecuentes; la primera es que la ciencia desarrolla un método propio en virtud del cual los datos se refieren a un principio, lo podríamos denominar hoy con Hempel forma de explicación hipotético-deductiva; la segunda es que la filosofía se desenvuelve en el plano de los principios últimos o primeros, si se quiere, y la tercera es que en el mundo del lenguaje común nos situamos en el horizonte de los principios intermedios, a medio camino entre los datos de la experiencia y de los principios derivados de ella. Estas tres afirmaciones, por lo demás tan evidentes, nos pueden servir de pauta para presentar el propósito de la obra.

En esta se va a tratar por igual de estos tres modos del conocimiento, el científico, el filosófico y el común. (Por igual, ciertamente, no quiere decir en igual número de páginas, sino acaso con igual intensidad teórica). Lo que se propone Ortega entonces es mostrarnos "modos o métodos de pensamiento". En la tradición científico-filosófica encuentra dos, el modo cartesiano-leibniciano y el modo aristotélico. Estos dos modos del conocimiento, se podrá observar que incluyen tanto la ciencia como la filosofía. Analizaremos a continuación ambos, pero antes tenemos que hacer la segunda afirmación liminar que se desliza en el capítulo III de la obra, "El pensar y el ser, o los Dióscuros"[6]. Aquí Ortega afirma en efecto que toda filosofía es una determinada concepción del ser: "La filosofía es una cierta idea del Ser. Una filosofía que innove, aporta cierta nueva idea del Ser"[7]. Esta segunda tesis del libro nos anuncia hasta qué punto nos tenemos que imbuir de la idea de ser para comprender las filosofías, pero aquí además se añadirá que esa idea de ser sólo se consigue si miramos a través de un modo determinado de conocimiento o método de conocimiento. De manera que la filosofía tiene como objeto tanto los principios últimos del conocimiento como la idea de ser: la tarea del libro de Ortega es a la par gnoseológica

[5] *Vid*. José ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, t. VIII.
[6] *Vid*. *ibid*., 70.
[7] *Id*.

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

y metafísica. Pero, por lo pronto, de la idea de ser se olvidará Ortega para aprestarse al análisis de los modos o métodos de pensar, en los que, al final, aparecerá de nuevo la idea de ser.

b. El proyecto aristotélico de un modo de pensar: el ser concebido como ente

El examen de los principios de la deducción le conduce a Ortega, como ya se ha indicado, a una digresión sobre la deducción y los principios en la geometría euclidea. En este examen se trataría de asociar el modo de pensar de la geometría de Euclides con el pensar aristotélico. La idea en sí misma podría considerarse arbitraria, si no fuera porque con frecuencia se han asimilado los elementos de Euclides al modo de pensar deductivo de Aristóteles[8], y también porque este modo de pensar aristotélico-euclidiano responde a un esquema definido, común, que se contrapondría al modo de pensar cartesiano-leibniciano-(kantiano). Aquél se caracterizaría por los siguientes rasgos: 1) La deducción es una prueba en la que derivamos de un principio una proposición; la derivada exige un fundamento que es el principio. Pero todo principio debe tener una razón de ser que esté o en sí mismo, es verdadero en sí, o debe remitir a otro y así hasta el infinito o debe basarse en aquello que se pretende probar[9]. 2) En la deducción debemos optar por determinar cuáles son los principios no demostrados, evidentes por sí mismos; toda vez que no podemos considerar una demostración al infinito como razonable, ni tampoco una demostración en círculo. De modo que en la demostración nos preguntamos por el modo como conocemos los principios. Ortega interpreta que Aristóteles opta por la evidencia; los conocemos por sí mismos, porque son evidentes en sí, a la vez que trata de demostrar cómo llegamos a ellos. 3) La cuestión, por tanto, es determinar cuáles son los principios "primeros" o "últimos" a fin de determinar si ellos lo son porque comportan evidencia o lo son porque son resultado de una forma de inferencia empírica[10]. Ortega parece aceptar este supuesto último, ya que es problemática la evidencia de los principios de no contradicción y tercero excluido. 4) La discusión se centra entonces en cómo se llega, si es que se llega, a conocer este principio. En relación con este punto Ortega afirma la

[8] Es una cuestión histórica controvertida la relación de los *Elementos* de Euclides con la teoría de la demostración aristotélica. En ambos casos los puntos de coincidencia son sospechosamente similares.

[9] *Vid*. ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos*, I, 3.

[10] Véase al respecto Alejandro CASSINI, "El fundacionalismo aristotélico. Un análisis crítico de la interpretación de José Ortega y Gasset", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XVIII, 1 (1992). El autor se adscribe a la posición según la cual Ortega acepta que los principios son evidentes, cosa que según él es propia de los escolásticos. Pero Ortega también lo reconoce así.

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

idea, según la cual Aristóteles y la escolástica son sensualistas; es decir, hacen depender los principios últimos de la demostración de intuiciones en las que se captan los distintos géneros de entes. 5) No obstante, Ortega llega a suponer siguiendo los capítulos del libro IV de la *Metafísica* que Aristóteles utiliza un argumento para probar o semi-probar el principio de no contradicción que califica Ortega de "trascendental". Vamos a fijarnos en estos dos aspectos de la demostración que hacen referencia a la necesidad de fundar la demostración en principios no fundados a su vez.

Es bien conocida la doctrina aristotélica de los *Segundos Analíticos* acerca de la aprehensión de los principios de la ciencia[11]. En resumen, allí se dice que los principios son in-demostrables, luego hemos de aceptar su verdad por algún procedimiento que no sea la facultad discursiva y este medio es la intuición (*Nous*). El procedimiento como se llega a tener intuición de los principios (p. ej. del principio de no-contradicción) lo describe Aristóteles así: lo que se nos da de modo inmediato es la sensación del ente, pero a su través por medio de un procedimiento de inducción captamos el concepto (*logos*) de aquello que hemos percibido (sentido) a través de la memoria, en un modo semejante a lo que sucede cuando hay una desbandada en una batalla en la que progresivamente se van tomando posiciones de nuevo. Lo que Aristóteles afirma, pues, es que no se da conocimiento innato de los principios, sino intuitivo. ¿De qué intuición se trata? De una intuición sensible e intelectual a la vez.

Dejando de lado la multitud de interpretaciones a que se presta el pasaje, Ortega dedica el capítulo 19 a exponerlo y comentarlo, para terminar concluyendo con la afirmación del carácter sensorial de la captación de los principios en Aristóteles; es decir, para corroborar su carácter de conocimiento no innato y sensorial. Ortega interpreta a Aristóteles a través de este punto de vista: "Pero el famoso noetón o inteligible no consiste en más que aquel primitivo extracto sensual o imaginación. De donde la inteligencia no tiene nada que no hubiera entendido la sensación"[12]. Y más adelante en el mismo sentido afirma: "Pero el caso es que el contenido del concepto está ya manifiesto en la sensación o intuición sensible, y si no lo estuviera allí, no podría estarlo en ninguna parte"[13]. Antes, en nota a pie de página, Ortega nos había recordado el comentario de Sto. Tomás al pasaje aristotélico, "Sensus est quaedam modo et ipsius universalis". Ortega opta por comprender la intuición de los principios en estos términos, evitando afirmar la forma separada "a priori" de la intuición. Se le podría objetar que de ahí no se infiere esa captación "úni-

[11] *Vid.* ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos*, 996, 15 y siguientes.
[12] VIII, 162.
[13] *Ibid.*, 162.

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

camente sensible" del ente. Lo que sin embargo Ortega pone de manifiesto es que en la captación de los principios no podemos prescindir del ente en cuanto sensible. El ente se nos hace presente así en la intuición de los principios. Las consecuencias de tal afirmación las extraerá Ortega a la hora de determinar su concepto de ser.

El otro apartado que hemos mencionado, tiene que ver con la cuestión del carácter de indemostrados e indemostrables de los primeros principios, y se refiere fundamentalmente a los pasajes mencionados del libro IV de la *Metafísica*. Este libro trata sobre la ciencia de los principios últimos. Como ha observado Ortega, en el libro confluyen dos tradiciones distintas de dos ciencias distintas que el propio Aristóteles quiere determinar, la de la metafísica o filosofía primera en cuanto que se ocupa de los principios últimos del ente y la de la Teología que se ocupa de las causas últimas del movimiento.

Aquí nos interesa, le interesa a Ortega, el Aristóteles de la ciencia de los principios, es decir, la ciencia de las ciencias en tanto se ocupa de los principios más generales. De ellos ninguno más general que el principio de no contradicción. En el capítulo 3 Aristóteles anuncia de tres formas distintas el principio: "es imposible que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en el mismo sentido", "es imposible que nadie crea que una misma cosa es y no es...", y, finalmente, "es imposible que uno admita simultáneamente que una cosa es y no es"[14]. De las tres enunciaciones a Ortega parece que le interesa fundamentalmente esta última, en la medida en que se refiere a los entes. O dicho en otros términos, el principio de no contradicción se refiere no sólo a enunciados, sino en tanto, estos se refieren a entes; i. e., a sustancias. A la postre, el principio de no contradicción nos habla de realidad, de en qué medida es una y en qué medida es múltiple y de ahí que aquí no nos refiramos sólo a enunciaciones, sino a ellas en tanto establecen el orden de los entes o de las sustancias. Curiosamente, sin ellas ese orden no existiría y, puesto que contamos con ellas, ignoramos su valor. La discusión en la obra de Aristóteles sobre este principio se lleva a si se necesita prueba de él o no. De hecho Aristóteles aporta una casi-prueba del principio, lo que podríamos entender como una prueba indirecta (prueba por refutación). Puesto que si queremos hablar y entendernos hemos de aceptarlo, entonces el principio en sí mismo tiene que ser verdadero, porque en otro caso no podríamos comunicarnos[15].

La interpretación orteguiana del pasaje admite tres argumentos en Aristóteles; el primero de ellos es un argumento trascendental, otro lingüístico y finalmente una prueba social. ¿Por qué es un argumento trascendental? Porque

[14] ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 4, 1005b, 20-30.

[15] Las fórmulas aristotélicas están expuestas en *Metafísica*, IV, 4, 1006b, 5-28.

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

parte del hecho de que si negamos la condición de que se produzca un hecho, negamos lo condicionado y como no podemos negarlo, porque precisamente es un hecho, entonces tenemos que admitir la condición. Así:

Si negamos el PNC entonces no hay lenguaje ni comunicación	$P \rightarrow Q$
No podemos negar que exista lenguaje y comunicación	$\rceil Q$
Luego, no podemos negar el PNC	$\rceil P$

El segundo, apela a la inteligibilidad para ser entendido, en la medida en que no podemos entendernos, si no lo respetamos. Así, éste remite al argumento trascendental. Finalmente, Ortega ve en la afirmación de la verdad del PNC una manifestación de una verdad aceptada por convención de la sociedad: "La evidencia del principio de contradicción no tiene pues, nada que ver con las exigencias de una teoría pura. Pertenece a los *idola fori* o *idola tribus*"[16]. Y más adelante insiste en el carácter social del principio: "El principio de contradicción no nos parece verdad «evidente», porque lo hayamos evidenciado, porque lo hayamos intuido, mostrado, sino simplemente porque lo hemos mamado"[17]. Con esta expresión del lenguaje común Ortega ha rebajado el carácter de verdad del PNC, entendido como argumento trascendental hasta afirmar su carácter social[18]. En esto coincidiendo con algunas posiciones teóricas cercanas a las ciencias sociales que expresan un relativismo acendrado. Pero esto no es todo, Ortega ve en el PNC de Aristóteles una afirmación de la verdad del ente en cuanto sensible, y, por ello, de una verdad que hace inconmensurables los géneros; a la vez ve en él los caracteres lógicos del ser eleático; es decir, es un resultado extraño de una hibridación entre estos dos orígenes. Lo importante es que la primera de las dos circunstancias define este modo de pensar aristotélico en cuanto distinto del cartesiano-leibniciano.

En resumen y como conclusión, Ortega descubre en la concepción aristotélica de la deducción: a) la necesidad de principios primero evidentes por sí mismos; b) que esa evidencia parte incluso de la intuición; c) afirma pues, la primacía de la concepción de ser como ente, y d) esta concepción metafísica le lleva a Aristóteles a la afirmación de inconmensurabilidad de los géneros en tanto representan géneros de entes[19].

---

[16] VIII, 212.

[17] *Ibid.*, 212-213.

[18] "Cree en él [en el principio de no contradicción] el individuo porque desde «tiempo inmemorial» *se* viene diciendo en su derredor, y él repite ese gesto miméticamente sugestionado. El individuo lo adopta no por inteligencia, sino por sugestión social" (*Ibid.*, 246).

[19] "Todo el método aristotélico-escolástico venía a desembocar en el problema de la incomunicabilidad" (*Ibid.*, 225).

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

c. El proyecto cartesiano del pensar: el ser concebido como posición del sujeto

El grueso de la obra, como hemos dicho, se dedica a explicarnos la teoría deductiva de Aristóteles, a pesar de que el asunto es Leibniz y su teoría deductiva. En realidad, el modo como analiza de forma indirecta a Leibniz, es proponiendo la teoría deductiva cartesiana.

Descartes, en efecto, ha desarrollado una teoría deductiva distinta de la aristotélico-escolástica. Esta se basa ante todo en la idea de que la razón humana es única y que las ciencias, incluidas las matemáticas, aritmética y geometría forman parte de las ramas de esa razón que son las ciencias. El interés de Ortega reside en mostrar que con la geometría analítica de Descartes y con su metafísica se desarrolla un nuevo modo de pensar, contradistinto del aristotélico-escolástico.

En la geometría analítica ve Ortega el primer hecho científico que contradice lo que él llama "ley de la inconmensurabilidad de los géneros" de Aristóteles[20]. Aquí las magnitudes extensas (cantidad continua) son interpretadas como cantidades discretas porque en definitiva lo que cuenta son las relaciones entre aquéllas, que se expresan mediante números:

> La revelación con que Descartes fue favorecido consistió en advertir que, si bien la intuición del número y la espacial son irreductibles, las relaciones geométricas pueden representarse mediante relaciones numéricas y viceversa[21].

La geometría analítica, a la postre, no es sino un desarrollo del modo de pensar que el álgebra inaugura, modo de pensar en el que no cabe ya hablar del valor de los números en sí mismo considerados, sino de las relaciones que nos permiten determinarlos. A un concepto relacional de la deducción corresponde también un concepto relacional del pensar y, por ende, un concepto propio del ser. A este concepto relacional del pensar es al que se refiere Leibniz cuando dice que "pensar es probar", pensar es deducir enunciados de principios. Pero para ello debemos prescindir ya de cómo y de dónde se forman los principios:

> El nuevo modo de pensar no consiste sólo en ser un nuevo método para conocer, sino que parte ya de una idea de lo que es *el conocer mismo* completamente distinta de la tradicional. Teoría –θεωρια– no es contemplación del Ser, sino

[20] "En Aristóteles la inconmensurabilidad se da incluso en tres cosas que luego va unir la Geometría: la ciencia de la línea, la del plano y la del sólido son pragmáticas estancas, cada cual con sus exclusivos principios" (*Ibid.*, 98).

[21] *Ibid.*, 98.

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

> contemplación de lo útil en el Ser para un sistema de deducciones. Queda así mediatizada la verdad del Ser por las conveniencias del no ser, lo que permite a Descartes prorrumpir en esta grave fórmula *"La verité étant une même chose avec l'Etre"*[22].

Esto nos conduce a la idea de ser de Descartes como contrapuesta a la de Aristóteles; el ser para Descartes es posición del conocimiento, relación y, por eso, se identifica con el pensar, porque, a decir verdad, Descartes no desarrolla una doctrina del ser, en la medida en que no ha menester su metafísica de esta hipótesis. Por otro lado, y esto sí se deja de lado en la interpretación orteguiana de Descartes, éste desarrollará una metafísica de la sustancia también como Aristóteles pero en este caso a partir precisamente del pensar que se convertirá en realidad sustantiva. Por lo que se refiere a Leibniz, Ortega afirmará que no hay en él propiamente una idea de ser, lo cual es inexacto, aunque quizá sí es verdad que no hay una metafísica del ser propiamente dicha[23], sino una metafísica de los principios y, a la postre, de la sustancia. Pero la relación que Ortega quiere ver entre el pensar y el ser en Descartes y Leibniz dista de ser como él la concibe, estando todavía más cerca del concepto de ser como sustancia de Aristóteles. Dejando de lado estas consideraciones críticas, en contraposición a este concepto de ser de Descartes está el de Aristóteles para quien, dice Ortega, "el verdadero o más auténtico Ente es la sustancia, y la sustancia es «este hombre», «este caballo» que veo nada más"[24]. Estas afirmaciones nos llevan ya a la idea de ser que el propio Ortega quiere mantener en el libro.

d. La idea de ser en Ortega: el ser como proyecto humano

La crítica a Aristóteles, a su concepción sensualista del ser y la interpretación sesgada que hace Ortega de la idea de ser en la tradición de Descartes y Leibniz, nos conduce a la idea de ser que Ortega mismo viene a sostener. Esta se define en relación, por un lado, con Heidegger, con quien polemiza acerca de la idea de ser, pero también con aquella idea aristotélica que entiende el ser como presencia. Esta distancia que quiere mantener con la idea del ser entendido como presencia, no puede interpretarse sólo como un concepto prestado de Heidegger, sino como la idea de que el conocimiento ya no refleja la realidad, como había supuesto Aristóteles. Puesto que el ente, los entes, las cosas se nos dan en los sentidos, a la vez que se conciben en forma de conceptos genéricos o específicos, a la postre el conocimiento revela un orden esencial de

[22] *Ibid.*, 244.
[23] *Vid. ibid.*, 272.
[24] *Ibid.*, 247.

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

realidad. Contra esta posición ha querido colocar Ortega la racionalista que será también la kantiana que él defiende. Según éste, el conocimiento será posición (*Setzung*) del sujeto y, por lo tanto, también lo será el ser. Esto sería la consecuencia de la pérdida de referencias que suponen las cosas o los entes para el conocimiento. Ortega dice en *Ideas y Creencias*:

> La realidad auténtica y primaria no tiene por sí figura. Por eso no cabe llamarla 'mundo'. Es un enigma propuesto a nuestro existir. Encontrarse viviendo es encontrarse irrevocablemente sumergido en lo enigmático. A este primario y preintelectual enigma reacciona el hombre haciendo funcionar su aparato intelectual que es sobre todo imaginación. Crea el mundo matemático, el mundo físico, el mundo religioso, moral, político y poético, que son efectivamente 'mundos' porque tienen figura y son un orden, un plano. Esos mundos imaginarios son confrontados con el enigma de la auténtica realidad y son aceptados cuando parecen ajustarse a ésta con máxima aproximación. Pero, bien entendido, no se confunden con la realidad misma[25].

La cita precedente nos pone de manifiesto que en la realidad natural, por utilizar una expresión husserliana, propiamente no tenemos imágenes de lo real. El aristotelismo consistiría, precisamente, en esto, en suponer que la realidad se nos da en la sensación, en esa actitud natural del hombre; es contra este supuesto contra el que reacciona Ortega, pero, a la vez supone que también lo hace el racionalismo cartesiano, algo que, como hemos insinuado, no nos parece tan evidente. Lo que en todo caso Ortega parece querer mostrarnos es su propia concepción del conocimiento y de la realidad. Y ésta es que la creación de las imágenes de la realidad son resultados históricos, son resultados, dice Ortega, de la imaginación, de la capacidad para crear ficciones o realidades ficticias que el hombre tiene y que necesita para salir de la perplejidad de lo real. Este es el contexto en el que cabe situar las ciencias y también la filosofía, en el de las *ideas*, como contrapuestas a las creencias.

De modo que el mundo de la vida que es el mundo de las creencias se ilustrará respecto de lo real del mundo de las ideas, de la ciencia y de la filosofía. Pero estos son resultado de una creación de ficciones, que son las ideas.

Este es el contexto teórico en el que cabe situar las ciencias. En la teoría deductiva racionalista Ortega ve una nueva forma de entender el conocimiento, en tanto esta teoría se percata de que la importancia en la deducción no son los principios sino las operaciones subsecuentes. Lo importante no es la prueba de las definiciones o las nociones comunes o postulados, como ocurre en la geometría euclidiana incluso, sino las consecuencias o relaciones que establecemos

[25] IV, 400.

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

entre los supuestos. (En todo caso, las definiciones de punto, línea, plano y volumen de la geometría euclidiana no admitirían consecuencias, pues con frecuencia se coimplican o se hacen depender unas de otras).

Esta no vinculación de los principios, del pensamiento a los entes hace que tendamos a concebir aquellos como hipótesis que se dan sobre los entes, lo que en el texto citado, se llaman "aproximaciones" a la realidad. La ciencia como la filosofía realiza esas aproximaciones; pero mientras la ciencia se queda en el ámbito de los principios intermedios, la filosofía quiere llegar a los supuestos últimos de esos principios. Es en el seno de esta disciplina que más que respuestas tiene vocación inquisitiva, en el que cabe hablar de la idea de ser.

En efecto, Ortega parte del doble sentido que tienen las cosas. Uno es el que tiene que ver con lo que él llama pragmatismo, que es el de la utilidad; otro, sin embargo, es el que tiene que ver con la representación, con la consideración de la cosa en sí misma. En este contexto es en el que cabe hablar de la idea de ser. Se plantean por lo tanto dos cuestiones en relación con el ser, la relativa a su definición y la que tiene relación con la vida. El ser, dice Ortega, es anterior a la percepción de cada ente. Esto quiere decir que la idea de ser no surge de la percepción de los entes, sino que es puesta por el hombre: "El ser es ciertamente el ser *de* las cosas, pero resulta que eso, lo más propio de ellas, puesto que es su sí-mismidad, ellas no lo tienen en cuanto cosas, sino que les es supuesto por el hombre. El ente, en efecto, es una hipótesis humana"[26].

El ser significa mismidad de la representación, es decir, algo objetivo e independiente de nuestros intereses o practicidad; sería una forma diferente de aquello que llamaría la tradición filosófica esencia. Pero a la vez es una hipótesis humana, es decir, el supuesto de pensamiento con el que interpretamos la realidad. Como es evidente esta forma de entender el ser es plenamente kantiana, o mejor dicho, neokantiana. La consecuencia más inmediata es que el concepto de ser se halla asociado al de pensar y esto como hemos dicho es posición (*Setzung*) del sujeto respecto a aquello que se le presenta, es interpretación. De aquí que el sentido del ser de Ortega, por lo demás, no tan diferente del de Heidegger, sí lo sea del de Aristóteles que se vincula directamente con la percepción del ente del que es abstracción. Esta forma de estar ya interpretando el mundo hace que el hombre no tenga imágenes del ente que provengan de los sentidos, sino por el contrario que los ponga él en esa necesidad perentoria de dar respuesta a las exigencias de la vida, de la circunstancia. Porque, la idea de ser ella misma es una exigencia de la vida que ésta sí aparece como realidad radical: "Son necesidades de la vida lo que nos lleva a teorizar, y este ejercicio

[26] *Ibid.*, 235.

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

es una práctica un hacer algo con ellas; a saber: hacernos de ellas cuestión en cuanto a su ser"[27].

Así se recorre el periplo de la obra orteguiana desde la discusión sobre la deducción a la de los principios de la deducción y de estos a la idea de ser, pero siempre suponiendo que la idea de ser no emerge por abstracción del ente, sino que interpreta al ente. Del ente no tenemos figura, sino que se la damos.

Hemos querido mostrar así, la, a nuestro juicio, interpretación de *La idea de principio,* obra, por inacabada, enigmática. Quedaría por aclarar el sentido de los capítulos prometidos. Desde nuestra perspectiva sin duda, poco relevantes, en la medida en que en ellos el autor acaso quiso ver la contribución de Leibniz a esa idea unitaria del pensar, acuciado por la revelación de los escritos de lógica inéditos que L. Couturat publicara y que impusieron una forma determinada de interpretación durante décadas del filósofo de Leipzig. Hoy esa interpretación ha sido cuestionada y se tiende a suponer que no ha habido tal unidad lógica ni metafísica de los principios en Leibniz[28]. Pero además, como hemos mostrado, la cuestión del ser y de la sustancia no aparecen en Leibniz en la forma en la que los presenta Ortega. A nuestro juicio, tanto Descartes como Leibniz siguen siendo metafísicos de la sustancia, no del ser. Es verdad que ambos parten de principios *a priori* cuales son la conciencia o los principios de la razón (de no contradicción e identidad o el principio de razón suficiente), pero el término de los principios es la determinación, racional, de la sustancia. De modo que ésta, p. ej. en Leibniz, es contingente pero difícilmente podemos suponer que aparece de modo gratuito, sino por alguna razón que será la mejor posible o composible. Este punto de vista hace del sistema leibniciano un sistema cerrado, aunque sólo sea para un entendimiento divino, en el que a toda costa se quiere salvar la necesidad de la razón y la contingencia de lo real. Tal ejercicio de equilibrio ya no es posible en la filosofía de Ortega: la racionalidad que aquí se postula se instala en un mundo de la vida, por lo tanto de inseguridades y se apela transitoriamente a ella para fijar seguridades que nos garanticen que podemos saber a qué atenernos respecto de lo real, i. e. que nos haga posible la reproducción de la vida misma, porque para Ortega la vida está abierta, se debe hacer en proyecto, la vida humana es histórica[29]. (En estos autores propiamente

---

[27] *Id.* El órgano del pensamiento no es tanto el entendimiento, cuanto la imaginación, la fantasía, como hemos visto en la cita de *Ideas y Creencias*.

[28] Véase en relación con el problema, R. C. LLEIGH, "Sobre los fundamentos de la metafísica de Leibniz", *Revista Latinoanoamericana de Filosofía*, vol. XVIII, 1 (1992). Los defensores de esta falta de unidad metafísica, de fundamento metafísico, han sido Fabricio Mondadori y Stuart Brown.

[29] Véase al respecto el artículo de Jaime DE SALAS, "Leibniz y Ortega. Ante el sentido interno de la vida", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XVII, 1 (1992), pp. 121-126. Estaría más de acuerdo con las diferencias entre ambos autores que con las posibles coincidencias, como por

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

no existe historia, porque es difícil hacer compatible la libertad con la necesidad; existiría, si se quiere, historia natural o historia dentro de un proyecto divino, i. e., teología de la historia. La contradicción en la que se debate Leibniz proviene de querer hacer compatible el cristianismo con el racionalismo). Por lo que se refiere a Descartes su pretensión es igualmente metafísica en tanto se trata de determinar la existencia y naturaleza de las sustancias, de las sustancias pensantes, de la divina y de las sustancias extensas. La relación de dependencia gnoseológica y ontológica de aquéllas y éstas de Dios es absoluta. La percepción de las sustancias concretas en efecto responde siempre a la determinación *a priori* de cada existencia en el modo de esencia correspondiente. Tanto en Leibniz como en Descartes los entes sí tienen figura, la que les conferimos *a priori* desde los principios. Aquí no cabe diferencia entre las ideas y las creencias, los productos de las ciencias, de la filosofía y la vida, puesto que sólo existe una imagen del mundo, la que tienen las sustancias.

II

La influencia de la filosofía alemana en *La idea de principio en Leibniz* se puede rastrear en toda la obra, y por lo demás en toda aquélla de Ortega. En el *Prólogo para alemanes,* Ortega dice: "Yo iba a Alemania para traerme al rincón de la ruina la cultura alemana y allí devorarla". Y añade: "si al contacto con Alemania yo no hubiera sentido entusiasmo sincero, profundo, exasperado por el destino alemán, yo no hubiera podido hacer lo que luego ha resultado que he hecho". Y sin ninguna clase de humildad, concluye: "En una labor de quince años, a una velocidad histórica increíble, las cosas han cambiado. Hoy España se sabe de memoria la cultura alemana"[30]. Ortega reconoce que no sólo se ha imbuido de la cultura alemana sino que ha introducido en ella a España. Debe suponerse por tanto que también la presencia en Ortega de la filosofía alemana está por todos los sitios. Aquí nos vamos a centrar en las influencias de la filosofía alemana más o menos notorias; la que hace referencia a la fenomenología, la más problemática, la de Dilthey, la del neokantismo y, finalmente, la de Heidegger.

a) Crítica a la fenomenología desde el neokantismo

El problema de la fenomenología en esta obra ha sido puesto de manifiesto de distintos modos por diversos autores. Orringer se refiere a él para mostrar

---

otro lado no podría ser de otra manera. Por lo que se refiere al concepto de narración que introduce Salas, nos parece que se aplicaría con mayor dificultad a Leibniz. En él más que de narrar se trataría de buscar el fundamento de todo, se trataría de buscar un fundamento de lo real.

[30] *Prólogo para alemanes,* en VIII, 24-25.

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

que la fenomenología es rechazada por Ortega con los mismos argumentos que había utilizado Natorp en su revisión sobre las *Ideas* (*Ideen zu einer phänomenologischen Philosophie*). A Husserl se le cita en numerosas ocasiones en la obra; al menos en cuatro ocasiones en citas a pie de página, una de las cuales constituye una cita extensa que analizaremos pormenorizadamente. A la hora de evaluar, sin embargo, la presencia de la fenomenología, Ortega dice: "1º hay que renovar desde sus raíces el problema tradicional del ser; 2º esto hay que hacerlo con el método fenomenológico en tanto y sólo en tanto significa éste un *pensar sintético* o *intuitivo* y no meramente conceptual-abstracto como es el pensamiento lógico tradicional; 3º pero es preciso integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de pensar sistemática que, como es sabido, no posee; 4º y último, para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático, hay que partir de un fenómeno que sea él mismo sistemático. Este fenómeno es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir. De esta manera abandoné la fenomenología en el momento de recibirla"[31]. A continuación viene la nota a pie de página en que Ortega explica las limitaciones de la fenomenología como procedimiento y teoría.

Las cuestiones que aquí se plantean son dos: la primera si esto que dice Ortega es una credencial de que ha hecho presente la fenomenología en su obra; la segunda, si por el contrario, Ortega renuncia a la fenomenología absolutamente.

La declaración de Ortega le distancia de la fenomenología de Husserl, por las razones que esgrime en la nota a pie de página. Se fija Ortega en dos puntos principales de la fenomenología de Husserl; en el fenómeno "conciencia de"; en el de la reducción fenomenológica que se hace imposible, y en el carácter intencional del objeto que lo hace subsidiario de la conciencia y por lo tanto irreal. En contra, en esto siguiendo la tradición neokantiana de Marburg, de P. Natorp concretamente[32], Ortega afirma que la *conciencia es ponente* (*setzend*), cosa que acepta Husserl para la actitud natural; ahora bien, la reducción fenomenológica persigue reducir los fenómenos de conciencia con el fin de mejor examinarlos y describirlos. Esta reducción, según Ortega, es imposible porque es tanto como suspender la conciencia misma, la llamada ejecutividad (*vollziehender Charachter*) de la misma y, con qué se habrá de suspender sino con la conciencia ejecutiva misma, con una actitud natural; finalmente, rechaza la realidad de la inmediatez de la conciencia contraponiéndola a la irrealidad del objeto intencional.

La nota a pie de página, que, creemos, es bastante confusa, quiere poner de manifiesto, a nuestro juicio, el carácter idealista de la fenomenología, en la me-

[31] *Ibid.*, 273.
[32] *Vid.* N. ORRINGER, ob. cit.

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

dida en que no reconoce iguales derechos a la realidad circundante que a la conciencia, que al yo: "De modo que en el hecho percepción lo que hay es: yo, de un lado, viendo a la cosa percibida, y de otro, esta siéndome; o lo que es igual que no hay tal fenómeno «conciencia de...» como forma general de la mente"[33]. La cuestión, sin embargo, sería si la superación de la "conciencia de" se produce realmente tal como Ortega piensa, si el yo no es siempre representación y, por lo tanto, tiene que ser intencional. Ortega cree que la conciencia en el proceso de relación con el entorno es ponente (*setzend*), es hipótesis sobre el mismo y en este acto de poner sobre lo que no es ella hay otra parte que no se da, en términos absolutos. Esta idea del carácter ponente de la conciencia, de la conciencia como intervención en el medio nos conducirá al postulado del ser, pero también al de la vida como realidad radical más allá de la conciencia; pero en este punto, a pesar de las declaraciones de Ortega, no estamos seguros de que el autor haya alcanzado su propósito: la superación del idealismo de la fenomenología.

Lo que es evidente en todo caso es que en la crítica a la fenomenología la influencia neokantiana se hace patente, lo mismo que en la concepción del ser. Otra cosa es la que se refiere a la presencia del método fenomenológico en la obra de Ortega[34]; por lo que a *La idea de principio* se refiere, creemos que el procedimiento de análisis orteguiano se acerca más al análisis conceptual que al fenomenológico en cuanto método descriptivo de los datos de la conciencia, se alejaría así del modo de proceder que Heidegger mantiene en *Ser y Tiempo*, por más que esta obra haya sido considerada "poco fenomenológica" por los fenomenólogos. Ahora bien, la presencia de la fenomenología como procedimiento de análisis en general, no puede ser excluída en esta obra de Ortega, lo cual no puede llevarnos a pensar en una influencia que, creemos, no se da.

Por lo demás, Husserl aparece en esta obra citado a propósito de la abstracción[35], de la evidencia[36], acerca de la percepción[37]. Casi siempre Ortega pondera las aportaciones de Husserl, para terminar considerándolas escasas e insuficientes. Así, por lo que se refiere a la teoría de la abstracción, Ortega cree que Husserl no distingue adecuadamente entre especie y momento abstracto, incurriendo en la afirmación de una abstracción, independiente de la cosa abstraída[38]. En lo que se refiere a la evidencia pone de manifiesto que haya sido el primero en estudiarla temáticamente, a la vez que marca sus posibles diferen-

---

[33] VIII, 274.

[34] Tanto Orringer, como más recientemente San Martín, han puesto de manifiesto esto en la obra de Ortega.

[35] *Vid*. VIII, 164 y 228.

[36] *Vid*. *ibid*., 134.

[37] *Vid*. *ibid*., 158.

[38] *Vid*. nota a pie de página 164.

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

cias. En lo que se refiere a la percepción, referido a *Erfahrung und Urteil,* pone de relieve la importancia de aquella como juicio antepredicativo.

Quizá allí donde se pueda detectar mejor las coincidencias de Ortega con Husserl, con el Husserl de la *Krisis*, es en aquello no mencionado, ni citado; nos referimos a la idea de vida entendida como creencias, así como a la contraposición de éstas a "las ideas", que aparece en la obra de Ortega *Ideas y creencias* de 1940, que había publicado él parcialmente en la *Europäische Revue* en 1936, y que desempeñan un papel tan decisivo en los capítulos finales de *La idea de principio en Leibniz*. En efecto, Ortega concibe la vida como un sistema de creencias[39], el *analogon* husserliano sería "el mundo de la vida" (Lebenswelt); por el contrario, las ideas no se creen, se piensan, se imaginan, las ideas constituyen el mundo de la ciencia, de la filosofía. De modo que este está constituido a partir de la vida de donde surgen las ideas a instancias de la duda que a veces nos crean las creencias. Por eso las ideas "ilustran" las creencias, las forjan, iluminan la vida. Pues bien, esta doctrina es sorprendentemente semejante a la expuesta por Husserl en la *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, que aparece en la revista *Philosophia* en Belgrado, en 1936, y que era la versión editada de tres conferencias dadas por Husserl en 1935, una en Viena, en mayo, y otras dos en noviembre en Praga en las universidades alemana y checa de esta ciudad. Sin querer entrar en aspectos filológicos comparatistas, las analogías de fondo entre el pensamiento orteguiano y husserliano de la *Krisis* son considerables[40].

b) La presencia e influencia de Dilthey en *La idea de principio*

Conforme a esta distinción que hemos establecido sin definirla, consideremos la influencia y la presencia de Dilthey en *La idea de principio*.

La influencia de Dilthey en la obra de Ortega crea quizás uno de los mayores problemas de interpretación de las influencias orteguianas. Porque o su influencia es decisiva por la coincidencia de planteamientos, o hemos de aceptar que las semejanzas se dan fruto de un azar de considerable magnitud. El propio Ortega se refiere a estas coincidencias, negando el influjo de Dilthey sobre su obra que sólo conocería tardíamente[41]. Resulta difícil dar crédito a tal afir-

[39] Vid. *ibid.*, 285 ss.

[40] Ortega da cuenta de la publicación de las conferencias en la revista *Philosophia* de Belgrado, a las que supone el mismo título con que aparecen en la revista, y añade un juicio que cuando menos podría resultar peregrino acerca del origen de este texto, y es que pertenece su redacción a E. Finck (*vid.* V, 547).

[41] VI, 165-213.

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

mación[42], porque el paralelismo de planteamientos, como el propio Ortega reconoce[43], es sorprendente. Nosotros nos fijaremos aquí de modo general en las coincidencias y diferencias, para luego explorarlas en la obra que nos ocupa. Los puntos que vamos a tomar como motivo de la comparación son los conceptos de la vida y de historicidad de la vida. Como quiera que ambos conceptos son de extremada complejidad en ambos autores, buscaremos la caracterización esquemática de los mismos, fijándonos sólo en algunos textos característicos de la época última de Ortega, *Historia como sistema* (1935*), Ideas y creencias* (1934), *En torno a Galileo* (1933).

Uno de los rasgos del concepto de vida orteguiano de esta época gira de modo preeminente en torno a *las creencias*: "Las creencias constituyen el estado básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida"[44]. Vivir significa saber a qué atenerse en relación con el entorno y las creencias nos reportan esta certidumbre: "No hay vida sin últimas certidumbres"[45]. Y en parecidos términos se expresa en *La idea de principio*.

La segunda característica de la vida para Ortega es la *presencia* con que se nos da la vida, diríamos la inmediatez con que se nos da, a nosotros mismos[46]; pero en realidad es presencia de otra cosa[47].

La tercera es que la vida se define en interacción con la circunstancia, que siempre aparece como lo dado de la vida, a la vez que como lo azaroso de la misma. Ahora bien la vida exige un autoconocimiento, lo que llamará Ortega biognosis[48]. Esto es lo que nos permite examinarnos a nosotros mismos y dirigir ilustradamente nuestra vida en una dirección determinada. El concepto no lo desarrolla Ortega porque tiene otro que lo sustituye mejor, que es el concepto de razón vital.

En Dilthey, al menos en el Dilthey último de la *Construcción del mundo histórico*[49], el concepto de vida está indisolublemente unido al de *vivencia* (*Erlebnis*) hasta el punto de que entiende a la totalidad de estas como la vida, si se pudiera completar. Asimismo, desde la vivencia, del mundo interior-para-sí, se construye la temporalidad, en la medida en que nos vemos desde el presente, pero el presente siempre lo es de un mundo pasado, a nuestra espalda y de un

---

[42] Así también lo cree J. C. LÉVÊQUE, "Ortega y Dilthey", en *Hermenéutica y Acción,* comp. de Lluis Álvarez. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1999, pp. 193 ss.

[43] ORTEGA, ob. cit.

[44] *Ibid.*

[45] V, 25.

[46] *Vid.* VI, 39.

[47] *Vid.* VIII, 274. Aquí parece sugerírsenos que la vida es insondable.

[48] *Vid.* VIII, 274.

[49] Wilhelm DILTHEY, *Die Aufbau der geschichtichen Welt in der Geisteswissenschaften*.

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

mundo futuro, en el sentido de proyecto[50]. Es verdad que este concepto de temporalidad de la vivencia apenas es desarrollado por Dilthey, pero sin él no podemos entender cabalmente su filosofía del conocimiento histórico. El tercer rasgo como dijimos es el de la estructura de continuidad de la vivencia, en el sentido de la vida como flujo o proceso. No se trata de un flujo que se pierde en el devenir, sino que tiene una determinada forma, una determinada finalidad, que es lo que hace posible la biografía y autobiografía. El cuarto rasgo de la vivencia y, por ende, de la vida, es su carácter significativo. A pesar de tener la característica de interioridad, la vivencia tendría cierto carácter intencional. Esta idea es, sin duda, deudora de la filosofía de Husserl, de quien Dilthey había leído las *Investigaciones lógicas*. Finalmente, la vida está vinculada en Dilthey a la conciencia en la medida en que a través de ella se nos da de forma inmediata; lo que nos conduce a una relación todavía no del todo esclarecida entre conciencia y vivencia. En todo caso, la filosofía o psicología persigue aclarar, esclarecer el contenido de la vivencia, en un proceso que pretende ser descriptivo o comprensivo en el sentido de descriptivo[51]. La filosofía persigue la autognosis como objetivo que, a la postre, es el conocimiento de la especie. Naturalmente, lo mismo que en Ortega la conciencia, el yo se da en interacción con su entorno, que lo condiciona[52]. En *La construcción del mundo histórico* este entorno es espíritu objetivo.

En este paralelismo precipitado, vemos que la diferencia más marcada reside en el hecho de la distinta concepción de la vida en uno y en otro; en el último Ortega, la vida está vinculada a las creencias en tanto nos orienta en cada momento en la decisión y en la ejecución en relación con el medio; el punto de vista de Dilthey gira en torno a la vivencia (*Erlebnis*), que nos permite adivinar el carácter temporal de la vida. En Ortega parece que hay un rechazo de ésta, como también lo hubo en el Heidegger de *Ser y Tiempo*. En particular, Ortega ve que en Dilthey se da un predominio de la conciencia como realidad: la vida se ha reducido a la conciencia. A su juicio, sin embargo, esto sería incurrir en idealismo. Como hemos dicho anteriormente la vida es siempre más que la conciencia. La crítica de Ortega va en la misma dirección que la hecha a Husserl[53].

El segundo aspecto que quisiéramos tratar tiene que ver con el concepto de historicidad del hombre. En este punto, tanto Ortega como Dilthey hacen par-

---

[50] Ni que decir tiene que de estas fuentes bebe Heidegger para la determinación de su concepto de tiempo.

[51] En este punto se ve el carácter positivista del pensamiento diltheyano. Quiere acceder al conocimiento del espíritu, pero con esta actitud constativa de lo que se da en la conciencia. En esto no se diferencia demasiado de Husserl. Por ello la disyuntiva entre la filosofía y la psicología resulta difícil de establecer en ambos.

[52] *Vid*. Wilhelm DILTHEY, *Obras*. México: F.C.E., 1978, p. 249.

[53] *Vid*. VIII, 275 en nota a pie de página.

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

tir el carácter de histórico del hombre de su conciencia del tiempo[54]. Dilthey lo hace en la medida en que puede enlazar la vida de cada individuo con el espíritu objetivo que se nos presenta siempre como lo dado que nosotros no somos y que nos constituye a través por ejemplo, del lenguaje. El pasado nuestro es una forma de pasado colectivo. El planteamiento orteguiano aparece también como una operación doble, aquella que hace referencia al individuo en tanto se sitúa en el tiempo con un pasado a sus espaldas: "el hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho". Igualmente cree Ortega que lo que le constituye al hombre como individuo le constituye como colectividad, la vida *esta* lo será en la medida en que se vincula con la vida de los demás; por eso la historia colectiva nos constituye. La historia forma un sistema, un entramado de experiencias colectivas[55]. El paralelismo es grande, a pesar de las constantes protestas de Ortega que denuncia su distancia respecto a Dilthey. Y ciertamente hay que reconocer que esta existe pero en demérito de Ortega. Hay al menos dos aspectos que marcan la distancia, en lo relativo al análisis de la historicidad como constitutiva de la temporalidad, y en lo relativo a las relaciones entre el individuo y el colectivo.

En efecto, Ortega analiza la condición histórica, no-natural del hombre y la incardina en la temporalidad; pero apenas llega a desarrollar este concepto: El hombre es un hacerse, es el lema de la historicidad: "la vida es un gerundio: un *faciendum* y no un *factum*"[56]. Esta resistencia a reconocer la relación entre el *faciendum* y el *factum*, limita las posibilidades de análisis de la temporalidad, de la historicidad de la vida humana a la vez que impide ver el *factum* de la vida como resultado de un *faciendum*. Da la sensación que Ortega olvida la objetivación de la vida, el resultado, para fijarse en el proceso mismo.

La consecuencia más inmediata es que Ortega no llega a desarrollar las categorías de la historia que promete. En este punto Dilthey le sacó, a pesar de las aporías en que incurre, ventaja. (Alguien podría decir que al menos Ortega se acercó a las categorías de la historia con el concepto de generación; pero lo cierto es que éste viene de Dilthey, aunque no lo desarrolla como aquél lo hizo). Por el contrario, Ortega cree en una historia que reconstruye el pasado[57], que no sólo es una mímesis de él, peligro del que no salió nunca Dilthey, en su afán de positividad. "La historia no es, pues, primordialmente psicología de los hombres, sino reconstrucción de ese drama que se dispara entre el hombre y el mundo"[58]. Ortega con estas exposiciones señala a Dilthey y otra vez pretende mantener la distancia con

---

[54] *Vid*. W. DILTHEY, *El mundo histórico*. México: F.C.E., 1944, pp. 216-220.
[55] *Vid*. VI, 43.
[56] *Ibid.*, 33.
[57] *Vid*. V, 21.
[58] *Ibid.* 26.

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

lo que podríamos entender como psicologismo o idealismo del planteamiento diltheyano. Contra éste, Ortega exhibe una vez más su vena neokantiana.

Para concluir vamos a fijarnos en las referencias diltheyanas en *La idea de principio*. Se puede decir que son casi todas laudatorias, como es constante en el último Ortega. Su significado filosófico es, sin embargo, reducido en la obra, si nos atenemos a la doctrina concreta, genéricamente como en el resto de la obra de Ortega su presencia se deja notar aquí también. Hay tres pasajes que son dignos de mención porque nos revelan el sentido de la distancia que Ortega quiere establecer respecto de Dilthey. En dos de ellos Ortega critica de Dilthey el carácter no suficientemente histórico de su doctrina en relación con la filosofía[59], en el sentido de la crítica del conde de Yorck a Dilthey que había recogido Heidegger en *Ser y Tiempo*. Es precisamente en este sentido del conde de Yorck y –se supone– del propio Heidegger contra Dilthey, en el que se quiere situar Ortega respecto del origen histórico de la filosofía. Porque ciertamente, en la obra que nos ocupa, junto al neokantianismo que hemos puesto de manifiesto como presente, está la idea de una historicidad radical que abarca tanto a la ciencia como a la filosofía –los llamados por Ortega "modos de pensar"– porque el discurso racional de ambas se incardina en la vida que es la realidad radical y que es histórica. En el caso de Dilthey se puede colegir que para Ortega, la filosofía, la ilustración estaría por encima de la propia realidad de la vida incurriendo así en alguna forma de idealismo.

En este mismo sentido, plantea la cuestión Ortega en la nota a pie de página sobre Husserl y que culmina en una referencia sobre Dilthey en la que interpreta que éste entiende la vida en forma de "conciencia de"[60], de sujeto sin objetos. Los objetos o circunstancias aparecen para Ortega como algo no reductible a la conciencia, sino como algo azaroso a la vez que distinto de la conciencia, en el sentido de la ya citada expresión "no hay conciencia como forma primaria de relación entre el llamado 'sujeto' y los llamados 'objetos'; que lo que hay es el hombre siendo a las cosas y las cosas siendo al hombre; esto es vivir humano"[61]. Como ya dijimos en su momento con expresiones semejantes a esta, Ortega quiere salvarse del idealismo que tanto la fenomenología como el vitalismo de Dilthey conllevaban, pero hay que reconocer que encontramos pocos argumentos en Ortega que avalen su tesis, aunque en pasajes como los capítulos 28 y sobre todo en el 29 quiera mostrar esta primacía de la vida en cuanto sujeto y sus circunstancias, esta primacía de lo azaroso de la vida sobre la conciencia misma, y esta primacía sobre el discernir histórico de los aconte-

[59] *Vid*. VIII, 268 y 286.
[60] *Vid*. VIII, 275.
[61] *Ibid*.

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

cimientos sobre su control consciente: la filosofía ha tenido origen y por lo mismo, cuando los hombres no la necesiten, tendrá caducidad[62].

En estos ejemplos Ortega quiere, ante todo, marcar de forma preeminente el carácter histórico de la filosofía, pero en definitiva de la vida humana, incluso radicalizando aquellas posiciones tibias de Dilthey en torno a la historicidad, pero no cabe duda que en el conjunto de la obra parece sobrevolar continuamente la presencia de Dilthey, filósofo al que, a pesar de todo, fue Ortega uno de los primeros en valorar en su justa medida.

Pero, contra Dilthey, pervive en la obra de modo eminente y diríamos dominante, la concepción del conocimiento del neokantismo de Marburgo de los maestros de Ortega, H. Cohen y P. Natorp. Analizaremos a continuación de qué modo se hace presente esta influencia, a nuestro juicio una de las más decisivas, en *La idea de principio*.

c) La persistencia de la Escuela neokantiana de Marburgo en Ortega

Si con Dilthey, en el juicio de Ortega y en el de la tradición filosófica en general, no se ha hecho justicia, con el neokantismo, al margen de las afirmaciones orteguianas[63], mucho menos[64]. Pero la presencia de esta escuela en la formación de muchos pensadores del siglo XX ha sido decisiva para la conformación del pensamiento contemporáneo alemán. En el caso de Ortega, esto parece poco discutible en tanto se formó en el seno de la escuela de Marburgo, en donde los representantes más reconocidos entonces eran H. Cohen y P. Natorp.

La influencia de ambos en el pensamiento de Ortega ha sido analizada con bastante extensión por Orringer en la obra citada, así como por Marías; pero con frecuencia se han evitado análisis más pormenorizados sobre la obra que nos ocupa. Lo cierto es que, según nuestra tesis, *La idea de principio* sería, ante todo, una obra de influencia neokantiana, y se podría afirmar taxativamente que Ortega en determinados aspectos de su pensamiento no dejó de ser neokantiano. Son precisamente aquellos que se refieren a la estructura del conocimiento científico y filosófico, a la idea de ser, a la de conocimiento como relación y a la crítica a la idea de conocimiento sustancial de la realidad. Se dis-

---

[62] *Vid. ibid.*, 269-271.

[63] El neokantismo es definido por Ortega de modo castizo como "una necesidad escolar del europeo recaído en puerilidad filosófica" (VIII, 29-30).

[64] Es sorprendente de la discusión ya famosa en Davos al final de los años 20 entre el recientemente investido brillante filósofo Heidegger y E. Cassirer, ante las acusaciones de neokantismo de Heidegger, la respuesta virulenta de aquél, señalándole lo poco exento que su pensamiento estaba de él.

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

tancia de la escuela en la medida en que su pensamiento se asienta en la idea de vida y de su historicidad. Lo cierto es que en *La idea de principio*, la presencia de las ideas premencionadas en su forma elaborada es casi constante y diríamos absoluta. En lo que sigue examinaremos esta influencia conforme a la hipótesis de partida en la interpretación de la obra que hemos propuesto y es que esta se articula conforme a los criterios generales de la tradición neokantiana.

La misma concepción de la obra en la que se pretende analizar "los modos de pensar" de dos filosofías y de dos formas de concebir las ciencias matemáticas, proviene de la tradición neokantiana de Marburgo. Tanto Cohen como Natorp consideran a la filosofía como crítica del conocimiento en general y del científico en particular, es decir, como filosofía trascendental. El método trascendental es, pues, el método kantiano y en el sentido kantiano[65]. Esta filosofía les lleva a los neokantianos de Marburgo a la afirmación de que el conocimiento científico es posición del sujeto y que lo dado de la tradición kantiana, es decir, la experiencia, el dato de la experiencia, no es algo que nos encontremos, sino algo que debe determinarse por el pensamiento. Así dice Natorp: "ser dado (*Gegebenheit*) quiere decir determinación de un modo único [...]. Pero este ser dado no es dado sino exigido por el pensador. Pues pensar es determinar"[66].

El punto al que llevan los autores mencionados el pensamiento de Kant es al de una doctrina de idealismo crítico, que representaría la posición antagónica de aquella de los primeros neokantianos como Helmholz y Riehl que darían una interpretación de Kant más realista dentro del criticismo.

La forma en que se consagra el idealismo crítico de Cohen y Natorp tiene que ver principalmente con la abolición de la distinción entre pensamiento e intuición. Asimismo y como consecuencia de lo anterior está también la eliminación de la cosa en sí, con lo que los neokantianos de Marburgo se sitúan cerca del idealismo de Hegel o Fichte. Sin embargo, quieren establecer distancias respecto a estos. La posición idealista de los de Marburgo se centra ante todo en la idea de que el conocimiento es posición (*Setzung*) y construcción de la realidad objetiva y, por lo tanto, el conocimiento es algo siempre relativo a la vez que tendencialmente infinito: "Es lícito aún afirmar que camina [el conocimiento] hacia el infinito y no hacia el absoluto definitivo, como se ha pensado falsamente... Esto equivale a desterrar el conocimiento, pero el conocimiento no es reposo, sino progreso eterno"[67].

---

[65] *Vid.* P. NATORP, *Propedéutica filosófica*. México: Porrúa, 1975, p. 13: "Este método va más allá del conocimiento dirigido de forma inmediata a los objetos [...] en cambio no inaugura un conocimiento especial de algún objeto más allá de los límites de la experiencia, es decir, trascendental, no trascendente".

[66] P. NATORP, *Kant y la escuela de Marburgo*. México: Porrúa, 1975, p. 85.

[67] *Ibid.*, 88.

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

Pero esta estructura del conocimiento se asienta en otra que es la del pensar entendido como anticipación (*Wagnis*) de la experiencia posible, anticipación de la hipótesis. El pensamiento es entonces hipotético, de formulación y comprobación de hipótesis. El resultado es el conocimiento científico.

Asimismo, la relación sujeto-objeto es explicada por los de Marburgo en términos relativos, y de relación recíproca: "El objeto es objeto en cada momento para el grado de conocimiento alcanzado, no para un grado superior ni tampoco para un grado inferior a éste"[68]. De relación recíproca "porque la total imposición de un sujeto más allá, antes o fuera del conocimiento, es para él tan inaceptable como la de un objeto más allá, anterior o exterior a él"[69].

De modo que en la posición de los de Marburgo, el conocimiento es algo construido, que no se puede explicar sólo por la síntesis de la espontaneidad del conocimiento y de las intuiciones de la sensibilidad. Como dice Cohen, el pensamiento es producción (*Erzeugung*) y el principio del pensamiento no es dato sino origen (*Ursprung*). Igualmente, los datos sensibles no son datos en sí mismos, sino desde una determinada configuración del pensamiento.

Nos hemos permitido este exordio sobre el neokantismo de Cohen y de Natorp con el propósito de mostrar el sentido de nuestra interpretación de *La idea de principio*, y es que, en efecto, en esta obra está presente del modo más auténtico lo que, creemos, Ortega nunca perdió del todo, su neokantismo.

La larga exposición sobre el aristotelismo, el método de Euclides, la escolástica, etc., no tienen otro objeto sino mostrar cómo el modo de pensar aristotélico se basa en el supuesto de que el ente tiene una figura, una forma determinada y que el saber es investigación sobre la figura de los entes. Por el contrario, el modo de pensar cartesiano –leibniciano-kantiano– abandona, en el decir de Ortega, la idea de que el conocimiento es imagen del ente, para centrarse en la idea que el origen de las imágenes del ente es el propio sujeto. El modo de pensar cartesiano, tanto en lo que se refiere a la filosofía como a la ciencia, parte de que es el sujeto quien "pone" los supuestos y las hipótesis que luego deben comprobarse. Por lo tanto, la característica fundamental del pensamiento para Ortega es la condición de ponente del sujeto a través de hipótesis sobre la realidad (el objeto de los neokantianos). El conocimiento es el resultado de relaciones entre el sujeto y el objeto y, por ello, los términos de la relación no son sustancias. De modo que la discusión sobre el yo puro entre Natorp y Husserl en la que tercia Ortega y de la que, según Orringer, se aprovecha de manera más o menos torpe[70], responde a malentendidos derivados de concepciones distintas de los ele-

[68] *Idem.*
[69] *Idem.*
[70] N. ORRINGER, ob. cit.

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

mentos que constituyen la conciencia[71]. Para Natorp el sujeto es puro en tanto que, como polaridad de conocimiento, no puede ser examinado como objeto de sí mismo, pues entonces se ha objetivado ya. Para Husserl esto es posible porque si no, no podríamos hablar ni siquiera de ello. Lo que se ventila en la discusión, en efecto, son las dos distintas formas de entender el método filosófico que ambos representan[72]. Husserl representaría *un método fundamentalmente descriptivo*: la reducción fenomenológica querría alcanzar los datos de la conciencia de modo absoluto. Mientras que el método de Natorp representaría un *método reconstructivo*. Método este que supone que el conocimiento, en tanto posición del sujeto respecto al objeto, construye cuando conoce la realidad; de manera que evita así la datidad de los términos de la polaridad como realidad absoluta. Lo absoluto, si así se puede decir, en el conocimiento es la relación misma entre sujeto y objeto y no el hecho de estar dado el uno y el otro. La descripción fenomenológica parece que pasa por encima de este supuesto en la medida en que prescinde de la condición natural del conocimiento, pretende supender eso que llama Ortega con expresión tomada de Natorp "la ejecutividad del yo"[73].

La toma de postura de Ortega frente a la fenomenología es deudora por doble partida del neokantiano Natorp. Porque entiende el conocimiento como reconstrucción del sujeto, como elaboración histórica, y porque, al entender el conocimiento como relación entre el yo y la circunstancia, Ortega piensa con Natorp que la polaridad está salvada y, por lo tanto, también la realidad fuera del sujeto. A esto es a lo que llama Orringer, creo que injustamente, "concepción ingenua del yo"[74]. Podría ser que desde el punto de vista realista esta concepción pueda calificarse de ingenua pero Ortega no cree que el yo pueda captar la realidad cual es sino aspectos de la misma. En lo que hay que convenir, sin embargo, es que Ortega debe genéricamente al neokantismo y, en particular, a Natorp pasajes importantes de su pensamiento. Lo que en todo caso, creemos, no da Natorp es el paso a la historicidad del pensamiento.

En efecto, en *La idea de principio* la propia adopción del esquema del conocimiento del neokantismo de Marburgo, le permite establecer tanto "los modos de pensar" en la historia, en cuanto formas de representación de la realidad, como la afirmación de la vida como realidad radical e histórica en la que se asientan los modos de pensar. Es aquí donde la filosofía kantiana no llegará.

---

[71] *Vid.* E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, V, § 8, 163 ss (edición y traducción a cargo de García Morente). En *Ideas*, Husserl termina dándole la razón a Natorp (*vid. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: F.C.E., 1962, 132 ss.).

[72] *Vid.* P. NATORP, "Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*", *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, VII (1917/18), pp. 224-246.

[73] Parece que la expresión proviene de la *Psicología general* de P. Natorp.

[74] N. ORRINGER, ob. cit., p. 98. Orringer se refiere a un escrito de Ortega de 1914 pero que hace extensivo a otros como el *Prólogo para alemanes* y *La idea de principio*.

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

Porque la vida es entendida en esta obra como sistema de creencias y cuando hablamos de modos de pensar nos referimos a ideas, es decir, a un mundo de representaciones y conceptos.

En una medida menos relevante que la anteriormente expuesta, conceptos como los de *idea*, *ser* provienen de la tradición directa de la filosofía de Cohen. Así el papel de las ideas como elementos representacionales reguladores pertenece claramente a Cohen que, sin duda, los toma de Kant y, remotamente, de la interpretación que hace aquel de Platón[75]. En Ortega, sin embargo, no se da un desarrollo teórico de la idea como hubiera sido necesario[76].

En lo que respecta a la idea de ser, Ortega se refiere al origen de este concepto que adopta de Cohen a la vez que, afirma, terminará abandonándolo[77].

En efecto, el concepto de ser de Cohen lo mismo que el de idea, atañe no sólo a la dimensión enteramente teórica sino también a la moral, que en cierto modo se identificaría con el de ideal, ideal de ser o de vivir. Este aspecto ideal del ser de Cohen desaparece en Ortega, para considerarlo como esencia de la cosa, en fórmula no tan alejada de la de Heidegger[78]. Esto nos conduce directamente a la última de las influencias que aquí hemos querido analizar, la de M. Heidegger.

d) Ortega y Heidegger. Paralelismos y diferencias

Como es sabido, a ningún filosófo tributó Ortega mayor número de elogios que a Heidegger. Quizá a ninguno admiró tanto, con tal grado de recelos. Lo cierto es que Heidegger aparece en los artículos de Ortega desde que, a finales de los años veinte, lee *Ser y tiempo*. En Heidegger ve Ortega al filósofo que llega a la cumbre del pensamiento, allí donde, acaso, deseó llegar él mismo[79].

La presencia de Heidegger en *La idea de principio* se concentra en los últimos capítulos y, en especial, en el 29, que figura con el título, "Nivel de nuestro radicalismo". En efecto, aquí Ortega se plantea no la cuestión del ser, sino del origen de la filosofía que, según él, es pregunta por el sentido de la filosofía. La filosofía no tiene su origen en el extrañamiento del mundo, como afirma Hei-

---

[75] *Vid*. N. ORRINGER, *Cohen*. Madrid: E. Del Orto, 2000, pp. 20-21.

[76] La significación de la idea hubiera precisado un desarrollo mayor no sólo de su función sino de su análisis conceptual en *Ideas y Creencias*. Desgraciadamente, Ortega no lo realiza como tampoco lo hace en *La idea de principio*.

[77] *Ibid.*, 273.

[78] Véanse las consideraciones sobre el ser de Ortega en mi artículo "Acerca de *La idea de principio en Leibniz*. Aportación a una interpretación postmetafísica de Ortega y Gasset", en *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa*, ed. a cargo de F. MOISO, M. CIPOLLONI, J. C. LÉVÊQUE. Milano: Cisalpino, 2001, pp. 97-120.

[79] *Vid. ibid.*, 275.

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

degger, en el decir de Ortega, puesto que el hombre es un ser extrañado siempre. Por lo tanto, tampoco hay una idea de ser como consecuencia del extrañamiento del hombre respecto del mundo. Ni la idea de filosofía, ni la idea de ser tienen su origen en aquello que se llama, y que describió Heidegger en *¿Qué es metafísica?*, "extrañamiento del mundo". Éste va a ser, por lo tanto, el flanco de la crítica de Ortega a la idea de ser de Heidegger.

El error de Heidegger, según el autor, es suponer que la filosofía y el ser son ideas permanentes del hombre. La crítica que hace Ortega a la idea de ser de Heidegger se dirige a denunciar las insuficiencias del concepto de ser que este maneja y se centra principalmente en la idea de ser que aparece en *Ser y tiempo*, aunque en determinado pasaje parece que hace referencia a la interpretación de la metafísica de la historia.

Descubre Ortega una insuficiencia en la definición de la idea de ser; una afirmación del ser como realidad connatural al hombre en la forma heideggeriana "comprensión del ser" (*Seinsverständnis*); una deficiencia en la conceptualización de los "modos de ser" y, finalmente, un asentamiento del concepto de ser en la distinción tomista esencia y existencia. Asimismo le critica a Heidegger la interpretación que hace del ser de los griegos entendido este como presencia. Todos estos reproches nos llevarían a preguntarnos no sólo por el origen del ser en Ortega sino también por el de Heidegger mismo.

La crítica de Ortega a Heidegger parece ocultar un concepto unitario de ser –el que supuestamente Ortega mismo siguiendo la estela de los neokantianos sostiene– y que se realiza ora considerando que hablar de la comprensión del ser es una trivialidad, ora considerando que la cuestión del ser es una formalidad y, por ello, resultado histórico[80]; o reprochándole falta de rigor terminológico en la diferenciación entre ser y ente en el análisis de los modos de ser del ente, del ser que como instrumento o "a la mano" (*Zu handensein*), del ser como "lo ante los ojos" (*Vorhanden-sein*) o del ser ahí (*Da-sein*)[81].

Según Ortega, Heidegger interpreta la concepción del ser de los griegos como presencia ignorando que estos entendían a los entes como dotados de *energeia on*, como sucede en Aristóteles[82]. Además, y no deja de resultar sorprendente, Ortega nos recuerda que, incluso en el positivismo, se da una concepción no positivista de los entes, porque el valor del ente está determinado por todo aquello que sucede en su entorno, i. e. por su *ley*.

Hay que reconocer que llegados a este punto de la crítica no podemos saber a qué atenernos acerca de su concepto de ser, en tanto Ortega parece valerse

[80] *Vid. ibid.*, 276.
[81] *Vid. ibid.*, 266-267.
[82] *Vid. ibid.*, 278.

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

de cualesquiera argumentos para poner en cuestión la concepción del ser de Heidegger, problemática ciertamente para este mismo, pero que creemos a duras penas afecta al sentido último de la concepción heideggeriana. Porque ciertamente el *concepto de ser como hipótesis humana* que Ortega sostiene no se aleja tanto del sentido del ser de Heidegger. Tampoco el concepto de ser como *mismidad*, i. e. como esencia de la cosa. La diferencia es que Ortega no ha llegado a tematizar la cuestión del ser como lo hizo Heidegger; por el contrario, para él, ésta se plantea en el seno de la discusión de las *ideas*, es decir, de la filosofía, mientras que en Heidegger se hace desde el *ser ahí* en cuanto que vive. Como es conocido, lo que Heidegger dice de la comprensión del ser es que en todo conocimiento se realiza ya una precomprensión del ser; lo que haría la ontología es tematizarla, lo cual no difiere tanto de lo que el propio Ortega sostiene.

En lo que se refiere a los modos de ser se trataría de determinar los modos en los que el ente se presenta desde el pensamiento, paso previo para comprender el ser del ente en cada caso; pero Ortega no ha querido llegar a ese extremo en su concepto de ser. Finalmente el reproche de no haber comprendido adecuadamente el concepto de ser de los griegos ocultaría una arbitrariedad argumental porque es verdad que en el concepto de ser se da la *energeia on*, pero, al final, se trataría de determinar como el propio Ortega ha querido demostrar en la obra de referencia, ante todo, la imagen del ente identificando el ser con el ente. Lo que significa el concepto de ser como presencia es que no cabe postular la *diferencia* respecto del ente y esto mismo cabe aplicarse al positivismo.

En relación con el reproche de Ortega según el cual Heidegger basa la idea de ser en la distinción tomista entre esencia y existencia[83] carece de fundamento alguno puesto que lo que afirma Ortega como crítica sería suscribible por el propio Heidegger.

En conclusión la crítica de Ortega a Heidegger carece en sus líneas generales de fundamento porque su propio concepto de ser no diferiría sustancialmente del de Heidegger, con la salvedad de que apenas está desarrollado, quizás porque Ortega pensaba que en la filosofía, más importante que el ser sería la propia idea de sí misma así como la idea de verdad que lleva emparejada: "Así, ahora resulta que necesitamos preguntarnos en orden a la verdad no tanto por un criterio de ella más buido que los anteriores sino perentoriamente y cogiéndola por las solapas: ¿qué es la verdad como tal?; y en el orden de la realidad no qué cosas *son* y *cómo es* lo que es sino por qué en el universo hay eso x que llamamos ser y en el orden del conocimiento no por sus fundamentos o sus límites –como Platón, Aristóteles, Descartes, Kant– sino por algo previo: por qué nos ocupamos en intentar conocer"[84].

[83] *Vid. ibid.*, 279.
[84] *Vid. ibid.*, 280.

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

Pero este programa filosófico también podría ser aceptado por Heidegger en la medida en que este no se ha preguntado tanto por el criterio de verdad sino por qué sea la verdad lo mismo que qué sea el ser. Esta primacía de la cuestión de la filosofía sobre cualquier otra, que define el "nivel de radicalismo" coexiste con las otras en tanto es histórica y se asienta en la vida. Por esto, la respuesta al por qué pensamos la encuentra Ortega en la vida entendida como un haz de creencias o, mejor, de falta de creencias, de incertidumbres. De modo que al final la filosofía y sus grandes cuestiones son función de la vida y de sus incertidumbres: la filosofía responde a una necesidad de saber a qué atenerse acerca de lo real. Pero *velis nolis* esto era lo que Heidegger mismo había planteado. El paralelismo entre ambos se mantiene y las diferencias son difíciles de detectar.

Hay un aspecto en el que Ortega parece que conserva su originalidad, en el relativo a la elusión del planteamiento trascendental de su filosofía. El propio carácter de creación humana que tienen la ciencia y la filosofía evita tener que acudir a la determinación de un discurso específico. La filosofía aparece como necesidad de ilustración de la vida misma cuando esta se vuelve insegura e incierta. Y esta condición apareció un día y acaso desaparezca otro; la filosofía es pues algo histórico. Ahora bien, este planteamiento no necesariamente estaría tan alejado del heideggeriano si bien Heidegger ha llegado a afirmar la muerte de la filosofía entendida como metafísica.

Los paralelismos están ahí, la forma de articular las cuestiones marca la diferencia, especialmente el modo de tematizarlas y desarrollarlas. Pero la crítica que hace a la idea heideggeriana de ser es difícilmente sostenible. Las diferencias entre ambos residen en el desarrollo completo de un pensamiento, en el caso de Heidegger, y en el desarrollo fragmentario del pensamiento de Ortega. No obstante, se hace preciso establecer algunas diferencias entre el concepto de ser de Heidegger y de Ortega, diferencias que se deben bucear en los orígenes de ambos conceptos.

Por lo pronto, el concepto de ser de Heidegger, al menos en *Ser y Tiempo,* que parece ser el concepto que Ortega tiene en mente, es deudor de la tradicción fenomenológica . En efecto, según el propio Heidegger nos consigna,

> para poder desplegar la cuestión del sentido del ser, es necesario que el ser sea dado, con el objeto de poder interrogar sobre su sentido. El *tour de force* de Husserl ha consistido justamente en esta actualización del ser, fenoménicamente presente en la categoría. A partir de este *tour de force* encontré suelo...[85]

[85] M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe 15*, p. 378. Tomado de una traducción al francés que hace J. F. Courtine en *Heidegger 1919-1929*. París: Vrin, 1996, p. 7.

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

Esta afirmación de Heidegger tiene suma importancia para entender cabalmente tanto su concepto de ser, como el del propio Ortega. Ahora bien, si queremos delimitarlo más aún y establecer diferencias con relación a Ortega, nos debemos fijar en los textos de Husserl mismo. En las *Investigaciones lógicas*, que es el texto de referencia de Heidegger en orden a la delimitación del concepto de ser, se dice:

> Es notorio, desde luego, que así como otro concepto cualquiera (una idea, una unidad específica), solo puede *surgir*, esto es, sernos *dado él mismo*, sobre la base de un acto que ponga delante de nuestros ojos, al menos imaginativamente, alguna individualidad correspondiente a dicho concepto, así también el concepto de ser sólo puede surgir cuando *se nos pone delante de los ojos real o imaginativamente, algún ser*. Si el ser vale para nosotros como el ser *predicativo,* ha de sernos dada alguna *situación objetiva* y naturalmente, por medio de un acto que nos la dé –acto que es análogo a la intuición sensible en el sentido vulgar[86].

La congruencia de ambos textos es absoluta; en el primero encontramos el sentido mismo del concepto de ser de Heidegger; en el segundo el origen de esa idea de ser. Puesto que no resulta discutible la filiación de ambos, sí se hace preciso el análisis filosófico de esta idea de ser de trascendencia tan relevante para la ontología heideggeriana.

En el texto de Husserl se hace referencia a dos aspectos esenciales, la datidad es consustancial a la idea de ser –"el concepto de ser sólo puede surgir cuando se nos pone delante de los ojos real o imaginativamente"–: El concepto de ser debe dársenos de algún modo; en otro caso podríamos suponer que es una quimera. Es este "dársenos" aquello que nos asegura fehacientemente su sentido; este dársenos es un presentarse a la conciencia como aquello que entendemos esencial a toda representación, o mejor, como Heidegger ve, a toda categoría. Y es que tanto Heidegger como Husserl consideran que el acto de captación del ser en la categoría se hace posible a través de un acto que Husserl vió como análogo al de la intuición sensible y que Heidegger llama "intuición categorial" (*Kategorialle Anschaung*). De modo que el ser se nos da en todo acto de captación de aquello esencial que vemos o representamos. Ahora bien, la cuestión que se planteará será si el ser está dado ya siempre y de algún modo, cuál es el carácter específico del mismo, ¿el ser se habrá de identificar con el ente?, como parece le reprocha Ortega a Heidegger; si, en otro sentido, en la intuición categorial sólo hay captación, constatación de algo que se da, entonces aquélla no se diferencia en nada de la sensible, a no ser, diría Husserl,

[86] E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, 2 tomos. Madrid: Revista de Occidente, 1967, t. II, pp. 462-465.

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

en el acto mismo, pero cabría preguntar entonces qué diferencia al acto; con lo que incurriríamos en círculo. La otra alternativa sería concebir el ser como posición del sujeto, como Ortega sostiene, siguiendo a los de la escuela de Marburgo.

Con todo, Husserl mantiene tanto las categorías de sujeto-objeto como el carácter de constituyente-constituído de los mismos[87].

Por su parte, Heidegger va en su planteamiento sobre el ser más allá de Husserl: su filosofía, al serlo del ser, debe afrontar el carácter constituyente del mismo, para lo que no sirven las categorías gnoseológicas convencionales de sujeto y objeto. De manera que el ser es constituyente, mientras que el ente es constituído, y además se da un agente realizador, el Da-sein que se pro-yecta[88].

Ahora bien, si el ser es dato, según el teorema husserliano, a la vez que lo constituyente, se podría pensar que se da la paradoja de que lo ya dado, es decir, constituído, es a la vez constituyente y por lo tanto no constituído; si por el contrario, es el Da-sein el agente realizador, entonces nos preguntaríamos en él por el acto constituyente; finalmente, si, como parece, lo que Heidegger dice es que la categorización no se hace nunca en el vacío de sentido y por lo tanto el ser como supracategoría deberá ser siempre dato, entonces se hace preciso determinar en qué medida el ser es dato y en qué es posición del Da-sein[89].

A la luz de esta interpretación que aquí proponemos de Heidegger podría esclarecerse también las afirmaciones de Ortega acerca del concepto de ser de aquél: Porque creemos que también en este punto Ortega sostiene una idea de ser afín al neokantismo, concretamente a Cohen, por más que el propio Ortega haya querido marcar las distancias con él. Como hemos dicho más arriba, Ortega entiende el ser como hipótesis humana. En efecto, el ser es aquello que las cosas tienen en sí-mismas, es decir, aquello que se aleja de su practicidad, eso que se ha llamado esencia, aquello esencial de la representación, aquello por lo que entendemos la representación, aquello que hace inteligible la representación: pues bien, esto es algo que nosotros "ponemos" a la hora de interpretar la realidad; el ser, lo mismo que el pensamiento, es "producción" (Erzeugung). De ahí a afirmar que la raíz del ser es la acción, apenas queda

---

[87] *Vid*. J. M. BETH, *De Husserl a Heidegger*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 2001, nota 27, p. 361 y *passim* para el capítulo.

[88] Sigo las líneas maestras de la exposición de BETH, ob. cit., pp. 327-362, especialmente, notas de las pp. 342-343 y de la 361.

[89] La posición de Heidegger, sin duda, es más compleja que esta reducción a la que la hemos sometido. Pero incluso, partiendo de la idea de que existe una precomprensión del ser en el ente, nuestra pregunta seguirá siendo, qué hay de dato y qué de posición del sujeto en la idea de ser.

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

trecho, lo que sería perfectamente congruente con la afirmación de que el pensamiento tiene una raíz vital e histórica. Esta posición del sujeto se cierne ya sobre el objeto, en esa operación de aprehensión que es el conocer, de manera que a la postre conocer es interpretar la realidad desde una determinada situación vital e histórica. El carácter radicalmente histórico de la vida humana hace que el pensamiento sólo se pueda entender como hipótesis, como propuesta de intelección de la realidad, cuya eficacia habrá de probarse. Por eso el pensamiento y, por ende, la idea de ser es una construcción desde la vida. Los componentes neokantianos de esta tesis se han puesto de manifiesto anteriormente, resaltando de nuevo en la confrontación con la idea de ser de Heidegger.

En efecto, el sentido de la crítica de Ortega a Heidegger –si es que tiene alguno– sólo puede venir de esta concepción unitaria del ser en la que éste aparece como mera posición del hombre, un modo de pensar que nos permite interpretar el ente. En Heidegger, por el contrario, el ser seguiría aún demasiado ligado a la datidad, al ente, ocultando el carácter constituyente del sujeto y, por ende, ocultando en gran medida el carácter histórico y social del conocer humano[90].

Por lo demás, ya el joven Heidegger había interpretado en sus lecciones de Friburgo el pensamiento de Natorp en este sentido que hemos indicado aquí. Así se dice allí:

> Für die Marburger Schule ist das theoretische Denken besonders das der Mathematik, der eigentliche Sinn des Bewusstseins. Bewusstsein ist Denken, Bestimmen, Setzen eines Gegenstands. Jedes Gegebene ist nur als im Denken bestimmt gegeben. Aus der Bestimmung entspringt erst die Gegebenheit. Die Denksetzung hat einen absoluten Vorrang. Das Erkennen ist Gegenstandsbestimmung, Setzen im Denken. Es gibt *nichts Vorgegebenes.* Es gibt Gegenstände erst im Denken und weil das Erkennen ein prinzipiell endloser Prozess ist, ist der Gegenstand nie gegeben, sondern nur *seine Idee* (erst die *Fiktion* des ans Ende gelangten Erkenntnisprozesses gibt den Gegenstand)[91].

Difícilmente se podría expresar mejor y de forma más concisa y exacta la teoría del conocimiento de Natorp, exactitud que se extiende hasta el uso de los términos como "Setzung" o "Fiktion" que tiene un significado parecido al que hace Ortega de ellos. En efecto, la "Denksetzung" parecería que no tiene nada

[90] Esta afirmación puede resultar controvertida, pero es un hecho que Heidegger mantendrá una peculiar posición en relación con la idea de ser y su eventual carácter de datidad.

[91] M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe Band 58, Grundprobleme der Phänomenologie,* Anhang B, Ergänzungen zur Vorlessungen nach O. Becker. Frankfurt a. Main: V. Klostermann, 1993, pp. 224-225.

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

previo a sí (*nicht Vorgegebenes*) y que por ello es un punto de partida de todo pensamiento, un punto de partida de constitución del conocimiento. Igualmente, el objeto nunca estará dado, sino su idea, que como tal aparecerá como una *ficción* mediante la cual se apresa el objeto, es decir, se le constituye. La idea de ser no sería entonces sino esa ficción necesaria mediante la que captamos la esencia de lo que conocemos. Ahora bien, la distinción que Heidegger mantendría entre ser y ente, a los ojos de Ortega, le seguiría dando primacía a lo dado sobre lo puesto. En este caso lo dado podría ser tanto el ser como el ente.

Esta interpretación que hacía el Heidegger de los años veinte no hace sino confirmar nuestra hipótesis, según la cual el pensamiento de Ortega se hallaría inscrito en el de la tradición marburguesa, en lo relativo a su teoría del conocimiento, y, por ende, de su teoría del ser**.** Es precisamente esta diferencia en la concepción del conocimiento en lo relativo a la datidad, lo que también marca las distancias en las distintas concepciones del ser entre Ortega y Heidegger**.**

III

De lo anteriormente dicho, venimos en afirmar que *La idea de principio* condensa aún en sus trazos más gruesos una de las formas más acabadas de la filosofía de Ortega, tanto en su concepción gnoseológica como metafísica.

La determinación de sus influencias, por lo tanto, debería ser una tarea por desarrollar[92], pero no tanto para determinar sus fuentes, sino para descubrir el alcance del pensamiento de Ortega y el nivel en que se hallaba en los años últimos de su vida. Se trataría, por lo demás, de comprenderlo, a fin de mantener un diálogo filosófico con él y de integrarlo en la tradición filosófica, pobre aún, como la española. A esta tarea contribuye, quizá como ninguna otra obra de Ortega, *La idea de principio*.

Ahora bien, esta comprensión exigible de cualquier autor nos dirige tanto a las influencias que el autor ha tenido como a las que él mismo pudiera ejercer. Estas serían algunas de las dimensiones de ese diálogo. Nosotros aquí hemos considerado las primeras. Las conclusiones a las que nos conducen aparecen ya evidentes:

1) En la obra que nos ocupa es la influencia y presencia del neokantismo de Marburgo, de Cohen y de Natorp, la que nos parece decisiva para su interpretación y que juzgamos ha sido permanente a lo largo de su trayectoria filosófica.

2) No obstante, la afirmación del primado de la vida y de su historicidad nos ha conducido tanto a mantener un diálogo con el historicismo diltheyano como

[92] Orringer ya la ha emprendido en un artículo y en un libro de próxima aparición.

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

a afirmar la originalidad orteguiana, al menos en el ámbito de los saberes, de la ciencia y, sobre todo, de la autoconcepción de la filosofía, que se convierte así en tema central de la filosofía última de Ortega, junto al de la vida. Esta misma entendida como *sistema de creencias* le sitúan a Ortega en un lugar privilegiado de la discusión filosófica de los años cuarenta, a pesar de que en nuestro país no tuviera interlocutores a la altura de los tiempos.

3) Finalmente quisiéramos ver en Ortega un filósofo que se ocupó de asuntos metafísicos –entiéndase de asuntos relativos a la relación pensamiento y realidad–, pero alejado de presupuestos metafísicos, entendidos estos como la necesidad de búsqueda de fundamentos últimos o supuestos trascendentales del conocimiento. En este sentido, podemos afirmar que Ortega hoy nos aparece como un filósofo posmetafísico o antifundacionalista. Una lectura atenta de *La idea de principio* nos corroborará esta afirmación en todos sus términos. ●

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

El liberalismo de Ortega más allá del individualismo

Ángel Peris Suay
ORCID: 0000-0003-4579-6746

Resumen
Este artículo intenta integrar el raciovitalismo de Ortega con su pensamiento político. Ortega ha sido tradicionalmente caracterizado como liberal. A la vez su filosofía es un intento de superar la Modernidad al rechazar algunos de sus supuestos fundamentales que lo son también del liberalismo. Como consecuencia, Ortega se ve en la necesidad de revisar el liberalismo y lo hace en la dirección al republicanismo. Esta nueva concepción que se centra en la idea de autonomía, repercutirá en un proyecto que integra socialismo, aristocracia y nacionalización.

Palabras clave
Ortega y Gasset, filosofía política, ética, individualismo, filosofía de los valores, autonomía

Abstract
This work tries to integrate the Ortega vitalreason philosophy with his political thinking. Ortega has been characterised traditionally as a liberal. At the same time, his philosophy is an intent for overcoming Modernity. In this sense he rejects some of Modernity fundamental suppositions that are also liberlism suppositions. As a consequence, Ortega sees the necessity of review liberalism and he does it in the republicanism way. This new conception that has its centre in the idea of autonomy, will influence in a project that integrates socialism, aristocracy and nationalization.

Keywords
Ortega y Gasset, political philosophy, ethics, individualism, philosophy of values, autonomy

El pensamiento político de Ortega ha sido tradicionalmente reconocido como liberal y se ha hecho hincapié en que surgía del mismo concepto de hombre que desarrolla su pensamiento. Sin embargo, si tenemos en cuenta su filosofía como una crítica o al menos un distanciamiento del proyecto de la Modernidad, consecuentemente también se ponen en cuestión algunas de las premisas básicas del concepto tradicional de liberalismo lo que le lleva a replantear su idea de vida como libertad política.

Podemos considerar la filosofía de Ortega como un intento de superar la Modernidad o al menos de revisar algunas de sus consideraciones fundamentales[1].

[1] Anastasio Ovejero, *Ortega y la posmodernidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, y Cirilo Flórez, "Política y filosofía en Ortega. La teoría orteguiana de la posmodernidad", en Mª. Teresa

Cómo citar este artículo:
Peris Suay, A. (2003). El liberalismo de Ortega más allá del individualismo. *Revista de Estudios Orteguianos*, (6), 169-198.
https://doi.org/10.63487/reo.XX

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

Sin duda con esta intención se declara "Nada Moderno y muy siglo XX"[2] haciendo alusión a la necesidad de superar una etapa que se concebía a sí misma como definitiva e insuperable, para no caer en los errores de ésta. La Modernidad se había fundamentado en una idea de *sujeto* caracterizado por dos elementos: la capacidad de ser consciente de sí mismo y la de fundar su propio destino; en definitiva ser autor consciente y responsable de sus actos, dominador de la naturaleza externa e interna.

Superar la Modernidad supone, en primer lugar, transformar *el modelo de racionalidad* representado por la física y la *mentalidad técnica* y utilitaria. Partiendo del idealismo que pretendía situar la razón como una facultad capaz de presentar una verdad absoluta, transformarla en la dirección de un modelo de verdad hermenéutica perspectivista. En este sentido, el descubrimiento del hombre como realidad histórica y la concepción de la ciencia como una interpretación entre otras destinada a crear seguridades para la vida, sitúa las construcciones de la cultura, incluidas las políticas, en función de las circunstancias a las que sirve. Estos elementos parecen por tanto conducir a Ortega a una aparente relativización de las instituciones políticas y de los derechos fundamentales que de nuevo entrarían en colisión con el liberalismo clásico.

En segundo lugar, superar el subjetivismo en el terreno de la ética le lleva a oponerse al idealismo de "ideales", donde se llega a plantear que valen más los ideales que la realidad, entendiendo por ideales los esquemas abstractos que surgen del propio hombre y que determinan cómo deben ser las cosas. Su propuesta es sustituir la moral racionalista del deber por una síntesis entre una ética de los valores, interpretados como cualidades objetivas, captados por la capacidad estimativa que está más allá de la razón, y un formalismo ético de la autenticidad y fidelidad al paisaje[3].

Por otra parte, como consecuencia de ese optimismo exagerado derivado como veremos de un determinado modelo de racionalidad, la Modernidad había también supuesto el triunfo de un *individualismo* que situaba al *individuo como criterio absoluto independiente de cualquier referente externo*, un tipo de hombre que creía no deber nada a nadie: ni a la historia, ni a sus conciudadanos. Y como consecuencia de este aislamiento se construyó un modelo de liberalismo que entendía la libertad como independencia. Para Ortega, sin embargo, el triunfo del individualismo radical es el triunfo del hombre-masa. De esta manera en la idea de sujeto se proyecta una contradicción difícil de superar puesto que se presenta por un lado, como el fundamento del principio de autolegislación,

---

LÓPEZ (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset*. Barcelona: Anthropos, 1997.

[2] "Nada *Moderno* y *muy siglo XX*", *El Espectador*, II, 22.

[3] José Luis ARANGUREN, *La Ética de Ortega*. En *Obras Completas*. Madrid: Trotta, 1994-1996, vol. 2, p. 531.

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

fundamento necesario de las sociedades liberales y democráticas; y a la vez es el origen del individualismo tecnocrático, de un tipo de hombre que sólo se preocupa de sí mismo y que por tanto es a la larga un peligro para estas mismas sociedades liberales y democráticas.

En cuarto lugar, plantear un ideal de política como libertad exige replantear un elemento tradicionalmente difícil de conjugar con el liberalismo democrático como es el aristocratismo. Sin embargo habrá que volver a insistir en este punto, dado que el concepto de minoría en Ortega es fundamentalmente moral y sólo como consecuencia social porque es precisamente desde esta concepción moral de la que surge el imperativo de libertad como autonomía en el que se encuentra el fundamento de la concepción política de vida como libertad en Ortega.

1. La superación del idealismo

El punto de partida de Ortega es precisamente la crítica a la Modernidad en uno de sus elementos característicos como es el subjetivismo que se encuentra detrás de cualquiera de las formas de idealismo filosófico, sea éste teórico o práctico. En este punto Ortega tiene distintos interlocutores: Descartes, Kant, el neokantismo y la misma fenomenología, pero también el mismo pensamiento de Nietzsche. Todos ellos le habían servido como fuente de su propio pensamiento y de todos ellos se ve forzado a distanciarse porque en todos encuentra idealismo o subjetivismo.

Mientras para los griegos la realidad radical era "la cosa en sí", un algo que se encuentra ya ahí independientemente del sujeto y que permanece idéntico a sí mismo como sustancia; la Modernidad situó como nueva realidad radical: la conciencia, una realidad que consiste en ser presencia a sí misma. Así, comenzaba con Descartes un mal que ha afectado desde el Renacimiento y que consistía en dar la espalda a la realidad para prestar especial atención a la intimidad. En este sentido la filosofía se ha convertido en una ciencia sobre la posibilidad de conocer que ha descuidado el problema fundamental que es el ser. Una forma de filosofía surgida, según Ortega, como ocurre también con el liberalismo, de la desconfianza que ha sentido el hombre ante la realidad o ante los otros hombres. Lo único de lo que no cabe duda es del "yo", es lo único evidente, de manera que todo lo demás es sólo fiable de forma derivada a este primer principio. Se trataba de partir de un "yo" solitario, aislado, de una mónada sin ventanas, de un "yo" que deja fuera como inaccesible cualquier otra entidad y que dota de realidad a lo que piensa en tanto que idea. La realidad es entonces interpretada como si su ser consistiera en ser pensado, mero contenido de conciencia, quedando así reducida a la idea. El sujeto se ha tragado el mundo. Pero al sustancializar así el sujeto, éste queda aislado respecto del

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

resto del universo perdiendo cualquier referente de la realidad externa ante la que se presenta una barrera inquebrantable[4].

El mismo idealismo trascendental kantiano consiste en que no conocemos de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas en forma de condiciones de posibilidad de los objetos para que éstos nos sean dados. De donde es otra vez el sujeto pensante la primera realidad. Sin embargo para Ortega, es posible una interpretación distinta de la que tradicionalmente se ha dado del idealismo de Kant, porque el mismo Kant ha modificado la pregunta por el ser y ha abierto para Ortega un nuevo camino. Este camino consiste en que "no se trata de los entes, sino de que el ser de los entes […] carece de sentido si no se ve en él algo que a las cosas sobreviene cuando un sujeto pensante entra en relación con ellas.[…] Dicho de otra forma: *ser* no es ninguna cosa por sí misma, ni una determinación de las cosas que tengan por su propia condición y solitarias. Es preciso que ante las cosas se sitúe un «sujeto» dotado de pensamiento, un sujeto teorizante para que adquieran la posibilidad de *ser* o no *ser*"[5]. Con esto parece que entrevé en el mismo Kant, un Kant futuro, una forma distinta de relación entre el sujeto y el objeto que abre una posibilidad a la que Ortega se va a aferrar.

Del mismo modo aparecía también la critica a la fenomenología interpretada también como idealismo a partir de las obras de madurez. Para Ortega, Husserl cree encontrar la realidad primaria en la conciencia pura, un yo que se da cuenta de todo lo demás, es decir que se limita a darse cuenta, pero por eso mismo es puro espectador, no piensa o no cree en lo que piensa, sino que se reduce a advertir que piensa. La fenomenología, de esta manera, parte de describir el fenómeno de la conciencia pero suspendiendo su ejecutividad o ponencialidad desde una conciencia reflexiva y, como consecuencia, la única realidad se reduce, otra vez, a la actividad que es contemplar, pero lo contemplado no es realidad. Para Ortega en la percepción hallamos la coexistencia del yo y de la cosa y, por tanto, no hay tal fenómeno de "conciencia de…" como forma general de la mente[6]. Como conclusión, encontramos las palabras de un curso de 1932 que al referirse a la filosofía de Husserl decía: "sus *Ideas para una fenomenología pura*, la forma más extrema, más rigurosa de idealismo"[7].

Ortega rechaza, por tanto, el racionalismo de la Modernidad porque éste quiere contemplar las cosas desde la tribuna de la razón universal que pretendidamente funcionaría sin supuestos ni condiciones, una verdad desinteresada

---

[4] *Kant*, IV, 27; *¿Qué es filosofía?*, VII, 371.

[5] *Kant*, IV, 56. Creo que no se ha hecho suficiente hincapié en esta nueva interpretación de Kant en 1929.

[6] *Idea de principio en Leibniz*, VIII, 48 ss. y 274.

[7] *Unas lecciones de metafísica*, XII, 106.

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

más allá del hombre real. Por eso, tanto realismo como idealismo, aunque parecieran antagónicos caían, a su entender, en el mismo error de *substancializar el ser* ya se tratara de la "cosa en sí" o de la conciencia. Una realidad que pretendía ser absoluta, permanente, idéntica e invariable. La "cosa en sí" de los antiguos y el "espíritu" de los modernos son lo mismo[8]. La superación del idealismo consiste en que no existe conciencia si no es conciencia de algo. De esta manera la vida individual misma se convierte en trascendencia. El hombre no está sólo, sino que hay una realidad con la que tiene que contar. Sujeto y objeto no deben definirse en oposición, sino que el ser sujeto consiste en estar abierto al objeto; a la vez que el ser es ser para alguien. "Las cosas no son yo ni yo soy las cosas: nos somos mutuamente trascendentes, pero ambos somos inmanentes a esa coexistencia absoluta que es la vida"[9]. Ni yo soy sin ellas (el ser de las cosas no es pensamiento: anti-idealismo) ni ellas son sin mí (anti-realismo). El "yo" y la circunstancia son elementos constitutivos e indisociables de la realidad radical que es la vida, integrando así los dos polos hasta ahora opuestos, el "mundo" y el "yo", el sujeto y el objeto[10].

La transformación hermenéutica de la razón. La verdad como interpretación

De esta forma, Ortega quiere romper con la inmanencia característica de la Modernidad mediante la apelación a la única trascendencia posible: frente al sujeto absoluto, la apertura a la circunstancia, que es el problema constitutivo de cada ser, la perspectiva desde la que surge el destino personal, una realidad que le reclama. No es la razón pura la que dirige la vida, sino una razón experiencial e histórica la que esclarece el camino de la realidad conforme a un giro hermenéutico. *El sujeto se hace responsable de la realidad trascendente interpretada desde una perspectiva*.

Cada hombre ante la necesidad de construir su vida tiene que decidir lo que va a hacer. Y esta decisión la toma desde sus convicciones sobre lo que son las cosas de su derredor, una interpretación del mundo y una comprensión de su circunstancia. La verdad viene, por tanto, condicionada por *el imperativo necesario para la vida de esclarecimiento del sentido como su orientación funcional*, por eso el raciovitalismo le conduce inevitablemente a una concepción perspectivista. Frente al imperio de la verdad absoluta que construye la ficción de un ser con sentimiento de total autonomía en el que se eleva la voluntad incondicionada,

[8] *Historia como sistema*, VI, 25-31; *¿Qué es filosofía?*, VII, 396.
[9] *Unas lecciones de metafísica*, XII, 127.
[10] *Kant*, IV, 58; *¿Qué es filosofía?*, VII, lecciones IX y X, 388 ss.; *El hombre y la gente*, VII, 117.

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

señor del mundo, pero que por ello mismo sin referente en la realidad termina abstrayéndose del mundo; Ortega mantiene, por su parte, que toda pretensión de verdad es siempre *metáfora interpretativa* con el mismo valor de verdad que la poesía. Que la misma física como ciencia ejemplar, nos dice Ortega, es una forma de poesía, es decir de *fantasía, que imagina o interpreta el mundo de manera distinta hoy a como lo imaginó en otros momentos de la historia*[11]. Y que la única perspectiva falsa es aquella que pretende ser única, la perspectiva de la utopía, la de la verdad impersonal de un "yo puro".

Pero además, esa comprensión no es exclusivamente personal, sino que parte de una interpretación ya dada en la cultura a lo largo de la historia que constituye el estado con que cuenta el sujeto. El hombre se encuentra viviendo inevitablemente en una sociedad que tiene una interpretación de la vida, un repertorio de creencias sobre el universo desde el que inevitablemente pensamos nuestras ideas, esquemas de comprensión vigentes transmitidos socialmente, de manera que toda interpretación del mundo se nutre de otras interpretaciones precedentes. El mismo lenguaje incluye ya una interpretación inexpresada de la realidad. No existe por tanto la absoluta transparencia de la conciencia que suponía la Modernidad.

Y es que para Ortega aunque la verdad es eterna, independiente del tiempo; el sujeto humano por su parte, es una realidad temporal en el descubrir, pensar y olvidar las verdades. De esta manera lo intemporal de las verdades penetra en el mundo humano histórico, y por tanto limitado en lo concreto, siempre parcialmente, de forma que podríamos mostrar que esas ideas sólo podían haber sido descubiertas y expresadas de una manera concreta por un tipo concreto de hombres propio de una época, conforme a una afinidad especial entre la situación de su tiempo y la *funcionalidad* de esa idea para esa circunstancia. Es por tanto, la historia la que nos narra lo que el hombre ha ido siendo y nos permite comprender lo que el hombre es ahora, sus metáforas, su posesión de la verdad[12]. Se apresura, sin embargo a advertir que no se trata de un relativismo, de modo que la verdad dependa de la historia. La verdad, si lo es, vale para todos, por tanto, la variación histórica no debe interpretarse como un cambio en la verdad, sino como un cambio en la perspectiva. No es la verdad la que cambia, sino el hombre quien a medida que evoluciona selecciona y considera de modo distinto las verdades[13].

También en Nietzsche se encontraba esta concepción de la "verdad sentido", por la que la verdad depende de la perspectiva y la función vital, en una transformación del criticismo en dirección a la hermenéutica[14]. La mónada leibni-

[11] *El hombre y la gente*, VII, 129 y 149.
[12] *Historia como sistema,* VI, 13 ss.; *En torno a Galileo*, V, 24.
[13] *¿Qué es filosofía?,* VII, 282.

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

ziana representaba para Nietzsche, el mismo error de toda la filosofía desde Platón: la necesidad de un ser estático, sustancial y por lo mismo ahistórico, abstraído del mundo. La razón, suplanta la realidad por una ficción. Y junto con la crítica fundamental al papel de la razón en el conocimiento, critica también el ámbito práctico al poner en cuestión la libertad de la voluntad y situar al sujeto creador como única fuente de valores. Es un rechazo a la concepción de la verdad "en sí" que se transforma en la verdad como interpretación, "verdad para mí", desde el único criterio válido que es la necesidad de sentido, pero en el que éste es creación del hombre, fantasía. Es precisamente en este aspecto en el que creo que se encuentra la diferencia fundamental de Ortega con Nietzsche y es que la aclaración no viene dominada en Nietzsche por la realidad, sino por el mismo hombre que inventa un sentido. En Ortega se trata más bien de captar el sentido y exigencia de la realidad misma. Para Nietzsche la realidad es un sinsentido mientras para Ortega se trata sólo de un enigma. La verdad para Ortega, es una necesidad constitutiva del hombre hasta el punto de que la idea de que pudiera vivir sin verdad, sólo con mitos y fantasías, es precisamente lo que acontecía en la rebelión del hombre-masa, es decir, un hombre que no acepta la trascendencia, esto es, el mundo como fuente del sentido[15]. Ortega no puede aceptar que Nietzsche transforme el individualismo de la Modernidad en un individualismo todavía más radical de la diferencia irreductible, la afirmación exclusiva de sí como absoluta independencia frente a cualquier criterio ya sea de la realidad o de los demás individuos. Ortega no entiende que la defensa de la individualidad pueda suponer la renuncia a un referente trascendente de sentido porque no es admisible tampoco la renuncia a la cultura como si ésta fuera siempre falsificación, aunque esté de acuerdo con la crítica a una concepción de la cultura que aplasta la individualidad. Además, para Ortega la vida no es juego, no es mero ejercicio de la voluntad, sino *tarea a la que ponerse a su servicio al hacerse responsable de la propia circunstancia*[16]. La realidad externa interpela y exige a la vez, un criterio desde el que valorarla y superarla. Por eso, la creación no puede dejar de lado la *realidad* como tampoco al *ideal,* con lo que tenemos *los dos polos constitutivos del proyecto de acción*.

Los valores o ideales como criterios objetivos

Aunque habrá que dejar para mejor momento una presentación completa de la teoría de los valores en Ortega, nos interesa ahora una breve aproximación hacia algunas de sus peculiaridades, porque la consideración de una ética de

[14] Jesús CONILL, *El poder de la mentira*. Madrid: Tecnos, 1997, pp. 66 ss.
[15] *Idea de principio en Leibniz,* VIII, 40.
[16] *El tema de nuestro tiempo*, III, 172.

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

los valores debe enfrentarse a la cuestión de si no está cayendo precisamente en el idealismo subjetivista que quería superar. Desde nuestro punto de vista, sin acertar en la difícil combinación entre la objetividad de los valores y su aprehensión histórica, el liberalismo de Ortega carecería de significado y fundamento al convertirse el perspectivismo en puro relativismo sin más criterio que la circunstancia o la voluntad[17].

Con la teoría de los valores Ortega pretende encontrar un fundamento de la norma moral independiente del pensamiento puro formal kantiano, capaz de presentar contenidos morales sin recurrir a una fundamentación metafísica, pero que a la vez se separe también del relativismo en el que según los defensores de estas éticas caen las éticas materiales, puesto que el mundo de los bienes está sujeto al cambio histórico.

Para Ortega los valores son cualidades ideales de los objetos que nos atraen en tanto perfecciones y el hombre se siente por su propia naturaleza psíquica atraído por lo mejor. No son cosas y tampoco cualidades empíricas, sino cualidades que tienen los objetos por comparación, del mismo modo que ocurre con las propiedades matemáticas. Por eso afirma que la "estimativa o ciencia de los valores será asimismo un sistema de verdades evidentes e invariables, de tipo parejo al de las matemáticas"[18]. Por tanto, la percepción de este tipo de cualidades no será sensible y tampoco inteligible como la de los conceptos, sino que será de un tipo especial que llama estimación. El valor es algo que emana del objeto y se nos impone de manera que reconocemos en él ese valor. Pero esto supone que el valor debe hallarse de algún modo previamente en nosotros, esto es, tal como también afirmara Scheler, *a priori*[19]. Ortega llama conocimiento *a priori* a aquello que tenemos presente mediante una *intuición completa*, por ejemplo el de la matemática o el de los valores, frente a la intuición incompleta que es empírica. Pero la idea que tenemos de algo no coincide con la intuición puesto que ésta es siempre *superior e irreductible al concepto*[20]. Lo que quiere decir que podemos tener la intuición completa y no ser capaces de aprehender esa intuición mediante conceptos más que parcialmente, del mismo modo que podemos tardar siglos en obtener todos los teoremas derivados triángulo o las posibles consecuencias prácticas de un valor.

La percepción de los valores va variando a lo largo de la historia, puesto que

---

[17] Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA entiende que sin la ética de los valores "carecería de sentido la mayor parte (por no decir toda) de su obra, su teoría de la minoría selecta y su pedagogía, en suma su metafísica de la vida" (cfr. "Ortega y Gasset y la filosofía de los valores", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), p. 163).

[18] *Introducción a una estimativa*, VI, 331.

[19] Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale*, trad. de H. Rodríguez con el título *Ética*. Madrid: Revista de Occidente, 1941, vol. 1, p. 42.

[20] *¿Qué es filosofía?*, VII ,356.

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

cada época tiene una sensibilidad especial para determinados valores tomándolos como nuevas exigencias de humanidad. Pero no se trata de una evolución lineal puesto que las perspectivas de distintas generaciones son irreductibles en la medida en que se desarrollan desde circunstancias distintas. Y aunque cada momento de la historia acumula el anterior, a épocas de desarrollo pueden seguir épocas de decrepitud, teniendo en cuenta además que, de igual modo que no se puede estar atento a todo a la vez, nuestra capacidad preferencial tampoco es absoluta[21]. Y es que para Ortega algo es valioso desde una perspectiva, es decir como salvación de una realidad ante la que se encuentra el hombre. El valor abre una posibilidad, muestra una potencialidad de la realidad y nos exige su actualización porque en ello consiste la misma plenitud humana. Lo irreal, puesto que todavía no es, está intuido y anticipado en lo real como una posibilidad a la luz de los valores.

Ortega cree haber escapado así del idealismo o el subjetivismo del que normalmente se acusa a la teoría de los valores al aplicar el mismo perspectivismo que en la teoría del conocimiento. De esta manera entiende que los valores no son construcciones subjetivas y arbitrarias del individuo, pero tampoco son la realidad en sí, porque la aprehensión completa de la realidad en sí no es posible ni en el terreno ético ni en el del conocimiento. Para Ortega, como hemos mostrado antes, la realidad del ser es siempre *ser para alguien*, puesto que la perspectiva individual forma parte de la realidad. Conocer no es poseer el ser de las cosas, sino tener una interpretación, tener una *"mentefactura"* de la realidad que en cierto modo la transforma. Por tanto ni es posible la aprehensión de los valores en sí, ni su captación supone un acto subjetivo completamente al margen de la *"preferibilidad"* objetiva de las cualidades captadas, de modo que la superación del subjetivismo sería también aplicable a la *"patencia"* de los valores.

Si nos detenemos un momento en la capacidad estimativa de los valores, Ortega plantea claramente una facultad distinta de la razón, pero no independiente de ella. Sigue en esto a Scheler, para quien la construcción de una ética material *a priori* sólo era posible con "la eliminación del viejo prejuicio de que el espíritu humano se agota en el dilema razón-sensibilidad"[22]. Como también ocurrirá en Hartmann para quien la aprehensión de los valores no es únicamente una relación contemplativa, sino de actitud personal, sin que en ello

---

[21] En esto Ortega parece acercarse más a Hartmann para quien el progreso en la conciencia valorativa no es acumulativo como el progreso del conocimiento, sino que está limitado en su extensión conforme a la que llama ley de "estrechez de la conciencia valorativa". Según ésta si la estructura valorativa progresa, pierde al ganar, puesto que si se abre a nuevos valores se cierra por otro lado a otros a los que ya se había entregado, explicando así la transformación de la conciencia valorativa**.** Cfr. *Autoexposición sistemática*, trad. de B. Navarro. Madrid: Tecnos, 1989, pp. 59 ss.

[22] Max SCHELER, op. cit., p. 101.

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

tenga que entenderse la atracción o repulsión de los sentimientos como algo completamente irracional. Ortega[23], por su parte, diferenciaba tres dimensiones en el hombre que hay que integrar correctamente: la vitalidad es inconsciente surge de los instintos, el espíritu es pensar y querer referido a actos en los que nos sentimos protagonistas como son los de la voluntad, en esta esfera nos vinculamos a un orbe universal. Y finalmente el alma se sitúa entre las dos anteriores y es la región de los sentimientos y emociones. De esta manera, frente a la tendencia dominante en la Modernidad Ortega introduce el papel de los sentimientos en el proceso de descubrimiento moral. La captación de la realidad es a la vez empírica, racional y estimativa, puesto que se trata de dimensiones de la aprehensión que no pueden separarse. De ambas juntas surge un programa imaginario de acción, porque la creación, como ocurrirá también en el artista,[24] no puede surgir más que de esta potencia fundamental que es la sensibilidad de los valores, un cierto sistema de preferencias. Pero esta capacidad estimativa no es tampoco irracional, no es completamente independiente de la razón. Frente al romanticismo que exaltaba los sentimientos sin más, Ortega opta por la necesidad de una "razón sentimental"[25]. Y por esta razón los valores pueden entrar en diálogo, descubrirse y mostrarse a los demás en cualquiera de las formas del decir, sea esta la argumentación o la ejemplaridad. La evolución y cambio histórico en las creencias y valores compartidos de una sociedad se produce precisamente por la influencia de unos hombres sobre otros, porque crean o descubren un valor hasta entonces ignorado y lo contagian, no sin discrepancias ni dificultades.

Formalismo desde la autenticidad

Ortega construye un formalismo moral desde la autenticidad a la propia vida. Lo que supone una doble afirmación que merece la pena separar para su análisis. Por un lado el formalismo por el que la vida es quehacer de nosotros mismos y por otro lado, el criterio para ese quehacer se encuentra en la fidelidad a la realidad constitutiva. Fidelidad que por supuesto no quiere decir acomodación. Por tanto Ortega hace hincapié en la dimensión formal de una libertad creadora pero destacando la conciencia de un proyecto que encuentra orientación desde una instancia externa de apelación, desde el enfrentamiento con la realidad y con la cultura (historia) desde el que surge el proyecto personal. El proyecto personal o vocación viene dado por la interpretación hermenéutica del mundo circundante. La libertad es liberación en dirección a la

[23] "Vitalidad, alma y espíritu", *El Espectador*, II, 470.
[24] "Introducción a Velázquez", VIII, 565.
[25] "Musicalia", *El Espectador*, II, 241.

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

realización de sí mismo y no en cualquier otra dirección porque la libertad no es ni caprichosa ni arbitraria. Pero para poder mirar lo que somos no hay que dirigir la mirada hacia nuestro interior, sino al revés, salir hacia nuestro afuera. Sólo en el choque con el mundo exterior surge el programa vital que somos, la norma ética que hay que darse a sí mismo, la exigencia interna que rige la creación. De la interpretación del mundo surge la fantasía que sólo tiene valor dentro de un todo que le da sentido, uniendo así hermenéutica y vocación[26].

Se puede interpretar que de este modo Ortega pretendía superar la dicotomía clásica entre el "ser" y el "deber ser" entendidos tradicionalmente como si uno fuera real: en sí; y el otro ideal: sólo en mí. Real e ideal son, los dos, elementos de la circunstancia que nos trasciende, puesto que los valores son abstraídos de la realidad para luego mostrarse necesarios en ella. El ideal surge de la actualización para la realidad de la cultura, de manera que ésta queda rescatada de forma menos idealista como salvación. No podemos vivir humanamente sin ideas porque sólo la cultura nos permite salir a flote mediante una interpretación de la vida que permite obviar problemas y necesidades vitales[27]. El ser y el deber ser, lo que es de hecho y su posibilidad, que se encuentra potencialmente ya presentes, son el referente de objetividad ante el que se enfrenta el sujeto, reconociéndose así, una cierta continuidad, incluso identidad, entre el momento descriptivo-valorativo y el valorativo-normativo como dos momentos de una misma interpretación, sin que el "deber ser" pueda independizarse del "ser" y además, ser para alguien concreto.

Pero al mismo tiempo la cultura es un fruto social e histórico y no individual, con lo que Ortega encuentra una abertura fundamental del sujeto a los demás individuos, *rompiendo de esta manera de nuevo con la idea de un sujeto aislado de la Modernidad*. Porque al apelar a los valores e ideales de la cultura como orientaciones de la acción, Ortega apela a una eticidad histórica que nos vincula con los demás hombres y nos saca del absolutismo individualista. En última instancia para Ortega la autonomía es irrenunciable porque la vida es un quehacer personal. Pero no es la autonomía en sentido kantiano que se entiende desde el vacío de la razón pura, aunque tampoco es la libertad del artista que pretende ir más allá de la razón renunciando a cualquier punto fijo de referencia. La cultura, en la que se acumulan las instituciones políticas y los valores morales, constituye un conjunto de interpretaciones del mundo en forma de *instrumentos para la libertad y realización personal,* proponiéndose a un mismo tiempo como posibilitantes y limitaciones. Por ello, en las valoraciones personales hay un elemento constitutivo de intersubjetividad. Un puente hacia el universalismo

[26] "Goethe el libertador", IV, 426.
[27] *Misión de la Universidad*, IV, 321; *Pidiendo un Goethe desde dentro*, IV, 397; *En torno a Galileo*, V, 77.

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

puesto que para Ortega la cultura no se refiere a una realización excluyente o nacional, sino a la historia de la humanidad misma. Asumir la tesis perspectivista nos invita a contemplar otras culturas como formas de enriquecimiento y nos presenta una exigencia de diálogo, puesto que la única perspectiva que no es válida es aquella que pretende ser completa.

La crítica al individualismo y el peligro de sometimiento de la individualidad

Posiblemente una de las claves del pensamiento político de Ortega se encuentra en la articulación aparentemente contradictoria entre la autonomía, mantenida como principio fundamental surgida de su misma concepción antropológica, que le lleva a la defensa de la libertad y la individualidad especialmente remarcada en la idea de aristocracia moral y, por otra parte, la crítica al individualismo consecuencia última del subjetivismo e idealismo de la Modernidad. Sin duda la simplificación de esta difícil síntesis ha producido importantes deformaciones en la interpretación de, entre otras obras, su *Rebelión de las masas*. Aunque Ortega insiste en que no debemos considerar su análisis del hombre-masa como esencialmente político, sino como moral[28]. la rebelión de las masas tiene evidentes consecuencias en este terreno social y político.

Ortega parte de la descripción de una civilización en crisis, una Europa en decadencia que pese a poseer una fortaleza muy superior a otras épocas se encuentra en una crisis de desorientación. La creciente capacidad con la que se encuentra el hombre gracias a la ciencia y la técnica ha hecho que el hombre moderno se prefiera a sí mismo por encima de cualquier otro momento de la historia y por ello mismo, no reconozca en la historia ningún modelo o norma a seguir. Mientras la vida es un quehacer este tipo de hombre se encuentra con la vida hecha, ya resuelta, con la creencia o la seguridad de que seguirá siendo así sin costes personales. Parece que todo le esté permitido y no tenga obligaciones ni limitaciones. Sólo se considera a sí mismo, como sujeto de derechos. De esta manera, al prescindir de la orientación, de la claridad de criterios y las motivaciones para la vida que puede ofrecer la cultura, el hombre actual se siente perdido entre sus infinitas posibilidades sin saber qué hacer con ellas. Y es que la rebelión de las masas significa, en primer lugar, *individualismo*. El hombre-masa se cree autosuficiente y piensa que no necesita de los demás, que no debe nada a nadie, prescinde del diálogo, cree que su punto de vista es el único posible e intenta imponerlo por la fuerza. La masa es primitivismo frente a la civilización que es voluntad de convivencia, de contar con los demás, es-

[28] *La rebelión de las masas*, IV, 184.

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

to es: liberalismo democrático. El individuo de la Modernidad prescinde de cualquier criterio trascendente de apelación, ya sean metas o valores en que encontrar el sentido de la acción, lo que conduce a la absolutización del sujeto, el derecho reclamado a no someterse a ninguna norma ni a ninguna autoridad y la tendencia a no aceptar normas con carácter universal para poner en su lugar lo particular, que ahora es exaltado bajo la defensa de la tolerancia y el respeto a la diferencia. El ciudadano ya no acepta obligaciones, ni responsabilidades sociales, elevando como único valor absoluto sus derechos que marcan la frontera de su individualidad. Como consecuencia el hombre-masa tiende a aislarse y a preocuparse sólo de sus propios intereses, teniendo como resultado la atomización social y la tendencia al particularismo que mina el consenso nacionalizador, puesto que dejan de reconocerse intereses y valores compartidos. Si las vigencias básicas se ponen en entredicho y no son sustituidas por otras verdaderamente fuertes y ejemplarizantes la sociedad se disocia como consecuencia de que cada facción de intereses intentará hacer triunfar principios contrapuestos. Como consecuencia se ha alcanzado una conciencia de *libertad como independencia* frente a criterios exteriores o limitaciones materiales, *pero con ello no se ha alcanzado la verdadera autonomía* de un hombre capaz de conducir su propia vida, porque junto a la libertad no se ha asumido el componente que ésta tiene de reto personal, de sacrificio y autodominio. El hombre masa es libre pero su libertad es sólo negativa, un mero concepto político que confunde libertad con irresponsabilidad, una libertad vacía porque no sabe con qué llenarla al carecer de proyecto para el que ser libre y al que servir como invitación trascendente[29].

Pero en segundo lugar, el imperio de las masas supone a la vez, el peligro de *sacrificar la individualidad en manos de la masa*. Con el imperio de las masas se aplastan las individualidades y ser diferente es considerado una indecencia intolerable. Hay que ser como todo el mundo y no destacar, y la razón estriba en que, ante la inseguridad de no saber qué hacer y el miedo a la decadencia, el hombre medio recurre a la fórmula sin riesgo y sin drama que es dejarse llevar. Todo lo diferente tiene que sucumbir bajo el tópico que se encargan de difundir los medios de comunicación, de manera que la misma individualidad está en peligro bajo el imperio de la mediocridad. Pero esta rebelión moral todavía es más peligrosa cuando el mismo Estado puede llegar a ser un instrumento en poder de la masa. Por eso el mayor peligro para la civilización es el Estado, expresando así, una preocupación por la tendencia a la homogeneización y el creciente estatismo que comparte con otros liberales del siglo XIX co-

[29] Harold C. RALEY, *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, trad. de E. de Champourcin. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1971, p. 147.

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

mo Stuart Mill y Tocqueville, tal como él mismo confiesa en el "Prólogo para franceses". El hombre masa ve en el Estado un objeto para la satisfacción de sus necesidades y problemas. Pero el mayor intervencionismo del Estado hace que el individuo llegue a convertirse en un instrumento a su servicio, eliminando la espontaneidad. De esta manera, el Estado, que tenía como justificación la garantía de las libertades para hacer posible la vida del individuo, termina por ser un peligro para la misma libertad. La vida para Ortega no es capricho, sino obligación y cada hombre y cada generación tienen que enfrentarse a su misión, a la conciencia de aquello que cada hombre y cada grupo tiene de su más auténtico ser que está llamado a realizar. Por eso, si no se descubre la misión no hay hombre, como no hay sociedad verdaderamente humana[30]. En este sentido las masas son inmorales, carecen de moral pues carecen del "sentimiento de sumisión a algo, conciencia de servicio y obligación"[31].

Algunas conclusiones provisionales en forma de inferencias aplicables en el orden político

En primer lugar, la transformación de la verdad absoluta por la verdad en perspectiva, incompleta, histórica y funcional. La funcionalidad histórica de la verdad y de los valores morales le llevan a tener también una *concepción funcional e histórica de las instituciones y los derechos políticos*. Los valores, como los derechos, pese a ser objetivos y por tanto válidos permanentemente, como lo son las verdades de la ciencia, también están sujetos a la historia en lo referente a su captación, de manera que un determinado momento puede exigir descubrir y destacar unos valores e instituciones políticas sobre otros. Esto será por un lado un freno frente al racionalismo que pretende encontrar principios o instituciones válidos universalmente sin prestar atención a la peculiaridad de cada pueblo, pero también será un freno ante la arbitrariedad de una autoridad que quiera imponerse rompiendo con la tradición y con la aceptación de los individuos. La historicidad y funcionalidad no significa relativismo. Existe un criterio delimitado en perspectiva pero que hace que todo no valga.

En segundo lugar, el individuo no es el criterio absoluto de la verdad. Es necesario permanecer abierto a la trascendencia que constituye la cultura como vínculo universalista. Desde sus primeros escritos, reconociendo en ello la influencia de Natorp, "el individuo aislado no puede ser hombre, el individuo humano, separado de la sociedad [...] no existe, es una abstracción"[32]. Ortega diferenciaba lo social de lo interindividual. *Lo social* es impersonal, se nos im-

[30] *Misión del bibliotecario,* V, 212.
[31] *Rebelión de las masas*, IV, 200.
[32] "Pedagogía social como programa político", I, 513.

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

pone en la forma de pensar y de decir y su descubrimiento forma parte de la crítica a la idea de sujeto absoluto entendido como origen consciente de todas sus representaciones y pensamientos. Pero además lo social que se nos impone, constituye, a la vez, un marco que pone de manifiesto la construcción colectiva de la realidad. *En la cultura se hace patente la abertura e interrelación con los otros*. La apelación a *la cultura*, en la medida en que ésta es actualizada personalmente, supone por tanto, la apelación a la *comunidad de sentido*, logro histórico de la humanidad, sin que ésta suponga la anulación de la individualidad, sino sólo su punto de partida. La voluntad de mantenerse en comunicación salva la autoconciencia del autoengaño y el dogmatismo. Por eso para Ortega es inmoral todo ideal que no esté abierto a la ampliación y enriquecimiento de la experiencia moral, permanentemente dispuesto a la reforma del ideal ético. Esta es también la razón de que los valores no sean construcciones caprichosas ni abstracciones muertas, sino que son intuidos por medio de la relación intersubjetiva. En este sentido es en el que hay que destacar el papel de la *cultura y las creencias como fundamento del orden político*, puesto que su legitimidad vendrá dada por la aceptación de los ciudadanos que sólo es posible porque responden a unas expectativas y a unas creencias compartidas.

En tercer lugar, el sentimiento es regenerado como un elemento necesario en la estimativa de los valores. De este modo la racionalidad pura debe transformarse en una razón sentimental en la que la separación tradicionalmente radical con los sentimientos en la captación de los criterios morales se diluye, sin por ello dejar paso al sentimentalismo.

Cuarto y fundamental. Como consecuencia se construye un *nuevo concepto de sujeto* en el que la libertad es pensada como *autonomía* frente al modelo de libertad como independencia característico de la forma de liberalismo dominante[33]. Ortega parte de un concepto de la vida por la que el hombre tiene que ir construyendo su propio ser de manera que el sujeto es pura posibilidad imaginativa, inevitable libertad constitutiva. El hombre puede hacerse a sí mismo, sin un destino predeterminado, abierto a una cantidad *limitada* de posibilidades. Pero mientras el individualismo subraya la independencia frente a cualquier instancia externa sea Dios, la naturaleza o la sociedad, afirmando el "yo" como valor absoluto, la noción de autonomía sí admite la *sumisión a una ley en tanto que sea libremente aceptada*. Se trata de *una esfera normativa cuya fuente está más allá del propio sujeto que hace posible un acuerdo intersubjetivo,* una apertura al otro o, como veíamos antes, *el descubrimiento de la trascendencia en la inmanencia humana*, por contraposición al individualismo de las diferencias irreductibles.

[33] Creo que puede ser perfectamente asimilable a la distinción que hace en este sentido en nuestros días A. RENAUT, *La era del individuo*, trad. de J. A. Nicolás. Barcelona: Destino, 1993; y Adela CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos, 1993, cap. VIII.

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

La autonomía en Ortega es la conciencia de la proyección de sí mismo en una tarea trascendente y en el sentido político será la autoimposición de una ley que, del mismo modo que antes, se descubre como necesaria por la comunidad.

En quinto lugar. Frente al individualismo, como hemos insistido, en Ortega está permanentemente presente la dimensión social como constitutiva del hombre. Aislado socialmente, recluido en su propia soledad, la sociedad es vivida individualmente como una trama de intereses particulares. Por eso para Ortega el sujeto se hace responsable de la realidad a la que está ligado, interpretada desde una perspectiva y uno de los componente fundamentales de la realidad es la sociedad y su dimensión política, de donde *la participación de los ciudadanos* es una exigencia de responsabilidad que surge de la misma consideración del hombre como realidad social e histórica por la que el hombre es con sus circunstancias. Si las deja de lado, renuncia a una dimensión constitutiva además de renunciar a conducir su destino colectivo con la importante consecuencia de que no podrá ser plenamente humano.

La defensa de la autonomía es para Ortega una exigencia política pero sólo como consecuencia de la necesidad de vivir con autenticidad, de tomar la vida como una permanente exigencia magnánima de ser más, con lo que el *aristocratismo* de Ortega no es un principio contrario al liberalismo o a la democracia, sino su razón de ser. Liberalismo y democracia son necesarios para que los hombres puedan desarrollar su individualidad, para que la aristocracia pueda universalizarse, puesto que la democracia es un instrumento necesario para que la minoría pueda ejercer su influencia. De igual modo el principio de dignidad de las personas supone el reconocimiento de la responsabilidad social en la dirección de la mejora de las condiciones morales, intelectuales, económicas y políticas que permitan la verdadera autonomía de todos los ciudadanos.

2. La autonomía. La reforma del liberalismo en dirección al republicanismo

El "ethos" liberal y la estética política

Muchos de los comentaristas del pensamiento político de Ortega han coincidido en destacar el posicionamiento liberal como algo más que una ideología, un planteamiento surgido de lo más íntimo de su concepción antropológica y moral centrada en la idea de libertad. Precisamente porque surge de esta condición moral el liberalismo se convierte en Ortega a la vez, en algo más que una opción política, en una *emoción*. Esto se traduce en que ser liberal es optar por la cultura, dejarse llevar por el ideal de justicia frente a lo conservador que se desentiende de exigencias y proyectos para centrarse únicamente en la utilidad

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

inmediata. Ser liberal es vivir siempre en vanguardia, fronterizo en las propuestas. Liberalismo es pretender la realización de un derecho humano todavía no reconocido y que, por tanto, rebasa la constitución escrita[34], poniendo así el énfasis más que en la ideología propiamente dicha en el "ethos" liberal[35].

Sin embargo el liberalismo, en cuanto imperativo de moralidad, se presenta desde el principio por oposición al liberalismo del siglo XIX del que se distanció: primero por su abstraccionismo que le hace ciego ante la realidad; en segundo lugar, y de manera más fundamental, se opone porque el liberalismo individualista sitúa al individuo como una instancia de decisión anterior al Estado; y en tercer lugar, porque el liberalismo del siglo XIX planteaba el liberalismo desde el utilitarismo dentro de lo que Ortega llama vida como acomodación o adaptación, oponiéndole por su parte, la forma de vida creadora, vital por excelencia, espontánea y desinteresada. Veamos estas tres oposiciones.

Fiel a la *higiene del paisaje* y al rechazo de los ideales abstractos defiende una estética política[36]. La crítica al racionalismo político se basa en que cualquier norma o principio que pretenda ser universal carece de la necesaria autenticidad. Ortega critica que normalmente se identifiquen liberalismo y tolerancia aunque evidentemente la tolerancia es incuestionable como valor político. Pero es que el liberalismo, para Ortega no puede limitarse a respetar ciertos criterios o normas de convivencia, ciertos derechos o libertades concretas y cerradas porque eso sería contentarse con un formalismo institucional. Crear ideales es una tarea estética puesto que es una creación que tiene su comienzo en percibir la realidad como límite y como posibilidad, intuir de la realidad y los valores como necesidades o exigencias y porque el paisaje individualiza y personaliza al hombre e incita los ideales para la vida al constituir una realidad histórica. Es el paisaje el que, como hemos visto antes, rompe con la inmanencia de un sujeto encerrado en sí mismo y de este modo se transforma de un "yo solitario en yo solidario"[37]. La creación de ideales es siempre concreción en lo particular, de manera que se convierta lo posible en real y por esta razón, a la idea le es esencial la aptitud para ser realizada. El ideal no se conforma con lo real pero tampoco copia "las ingenuas vaguedades que pasan por su cerebro, sino que se hunde ardientemente en el caos de las supuestas realidades y bus-

---

[34] *Meditaciones del Quijote*, I, 302; "La reforma liberal", X, 34.

[35] Pedro CEREZO, "Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset", *Revista de Occidente*, 20 (1991), p. 33.

[36] "La pedagogía del paisaje", I, 56; "Las fuentecitas de Nurenberga", I, 425-429; Enrique AGUILAR, "Historicismo, liberalismo e instituciones", *Revista de Occidente*, 108 (1990), p. 85; José Luis MOLINUEVO, "Ortega sin Weimar", *Revista de Occidente*, 156 (1994), p. 61.

[37] José Luis MOLINUEVO, *idem*.

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

ca entre ellas un principio de orientación para dominarlas"[38]. La fuerza del ideal estético consiste en ser capaz de ser, además de una experiencia sensible, también experiencia estimativa o valorativa por la que en la realidad se percibe no sólo la concreción y limitación en que se nos presenta, sino también su plenitud y perfeccionamiento que de algún modo, está ya insinuada como posibilidad o potencialidad histórica y que descubrimos por medio de la interpretación crítica. Ortega pretende, por tanto, encontrar en el liberalismo un criterio político *formal* que pueda ir más allá de un contenido considerado cerrado o inalterable. Es en este sentido en el que Ortega destaca a los "doctrinarios" refiriéndose a Guizot (aunque también se distanciará de ellos) porque descubren frente al racionalismo abstracto lo histórico como el verdadero absoluto[39]. Por eso desprecian los derechos humanos por ser absolutos metafísicos. Los verdaderos derechos son los que se han ido descubriendo y consolidando en el transcurso de la historia.

Origen aristocrático de la libertad política

El liberalismo político en Ortega pretende ir más allá del origen individualista como también del colectivista de la libertad política y por ello, concibe un origen y una interpretación distinta de los derechos y libertades individuales.

Siguiendo la distinción clásica de B. Constant[40] cabe distinguir dos tipos de libertad: la libertad positiva o de participación en los asuntos públicos conforme al modelo de los antiguos; y en segundo lugar, la libertad negativa o de independencia tal como se desarrolló en la Modernidad. La libertad de los antiguos consistía en ejercer de manera colectiva y directa distintos aspectos de la soberanía, pero a la vez, admitían como compatible con esta libertad colectiva la completa sumisión del individuo a la autoridad del conjunto, no dejando nada a la independencia individual. Las leyes reglamentaban las costumbres y como las costumbres afectan a todo, no había nada que no estuviera sujeto a la ley. Por contra, en los estados modernos la defensa de la libertad exige el establecimiento de unos límites claros para garantizar la independencia ante la posible interferencia de otros sujetos en el disfrute de la vida privada, pero a cambio el sujeto no es soberano más que en apariencia y de modo restringido. El peligro de la libertad moderna, denunciaba Constant, consiste en que absorbidos por el disfrute de la independencia privada y por la búsqueda de los intereses particulares, se renuncia con demasiada facilidad al

[38] *Adán en el paraíso,* I, 486.

[39] "Prólogo para franceses", en *La rebelión de las masas*, IV, 125.

[40] Benjamin CONSTANT, "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos". En *Escritos políticos*. Madrid: C.E.C., 1989, pp. 257-285.

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

derecho de participar en el poder político.

Para intentar resolver esta cuestión en Ortega debemos situarnos en primer lugar, en la descripción sobre el origen de la libertad que se encuentra en "Notas del vago estío" de 1926. Ortega se pregunta aquí no por el origen del liberalismo, que se encuentra en las formulaciones teóricas desarrolladas a lo largo del siglo XVII a partir de la obra de Locke, sino por el origen de la vida como libertad política que entiende se sitúa en la aristocracia de la Edad Media. Curiosamente, Ortega en este ensayo, frente a la posición de Constant, identifica lo antiguo y lo moderno porque entiende que detrás de las dos concepciones se encuentra una misma tendencia hacia el impersonalismo, esto es, a reducir lo individual a lo colectivo, puesto que en ambos el Estado, entendido como colectividad previa a cada individuo, es el que confiere la identidad jurídica, moral y social.

Como alternativa encuentra un punto medio, ni individualista ni colectivista de la afirmación personalista en la imagen de los castillos que simboliza a la Edad Media, presentando un origen aristocrático de los derechos[41]. La Edad Media se caracteriza por la resistencia a disolver lo personal en lo público. El principio liberal nace, por tanto, de las *exigencias de los nobles frente al poder real*, conquistadas o arrancadas como privilegios de la aristocracia. Y en un segundo momento, tras el reconocimiento de la libertad personal, el hombre *acepta la ley como autoimpuesta*. De esta manera Ortega pretende dotar a los derechos de una fuerza mayor de la que tienen en la Modernidad puesto que entiende que no son concedidos por una autoridad más o menos condescendiente y piadosa, como tampoco son el resultado de un contrato, es decir, del acuerdo interindividual de voluntades particulares con lo que estarían a merced de estas voluntades, sino que derechos y libertades son conquistados y reconocidos como punto de partida para establecer las relaciones sociales. Un derecho no otorga seguridad a quien lo posee, sino que quien cree tener un derecho debe por sí mismo defenderlo, con lo que Ortega intenta mantener un concepto de libertad en el que no es aceptable someterse a ninguna autoridad. El espíritu guerrero es un sentimiento de confianza en sí mismo y en el mundo que le rodea, en el que lo que está en juego es la propia intimidad y honorabilidad. Una tesis en la que es posible encontrar alguna relación con el origen aristocrático de la justicia en Nietzsche, para quien el derecho es el resultado de un poder acreditado y reconocido por otro poder con el que se alcanza un equilibrio, concibiendo, por tanto, la autonomía de modo anterior a las relaciones jurídicas.[42]

---

[41] "Notas del vago estío", en *El Espectador*, II, 421

[42] F. NIETZSCHE, *Genealogía de la moral*, II, 11; Jesús CONILL, *El poder de la mentira*, op. cit., pp. 185 y ss.

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

Podríamos decir, entonces, que Ortega no se conforma ni con la libertad de los antiguos ni con la de los modernos. El verdadero liberalismo no hay que confundirlo nunca con la democracia y por tanto no es la libertad de los antiguos. Liberalismo y democracia son la respuesta a dos cuestiones distintas: la democracia se pregunta por quién debe tener el poder; mientras que el liberalismo por su parte responde a cuál es límite del poder. Pero se aleja también de la concepción moderna al resucitar la oposición entre el espíritu guerrero y el espíritu industrial. El espíritu guerrero asume el dolor y el peligro como un elemento natural, mientras que el espíritu industrial busca siempre desconfiadamente no arriesgar. "El contrato […] es la cínica declaración de que desconfiamos del prójimo al tratar con él"[43].

El origen republicano de la vida como libertad

En la segunda parte de *Historia como sistema y del Imperio romano* Ortega intenta buscar la forma adecuada que garantice la libertad política y para eso se remonta al concepto de *"vida como libertad"* de Cicerón comparándolo con la idea de libertad del liberalismo. El punto de partida es el intento de esclarecer las nociones *"concordia"* y *"libertas"* de Cicerón, aunque éste, reconoce Ortega, las toma a su vez de Aristóteles.

El principio fundamental es que la sociedad se mantiene siempre sobre una concordia en cuestiones profundas, más allá de que en la superficie pueda haber temas de discordia. La disensión es el supuesto de todo perfeccionamiento y desarrollo político, pero para que sea fructífera ha de darse sobre la base de un consenso profundo sobre ciertas opiniones últimas. Si no existe esa concordia, si nada es común entre los contendientes, entonces el Estado se destruye. La concordia radical y última debe darse sobre la *creencia* de quién debe mandar.

Que se trate de una creencia significa que no se trata de una idea a la que prestemos o no adhesión. Las creencias son más profundas, no las sostenemos nosotros, sino que nos sostienen a nosotros como "vigencias colectivas" que no requieren discusión porque forman parte de la cultura compartida. Pero una creencia así no se constituye por sí sola. Sólo es posible como derivada de otras creencias más radicales sobre asuntos nada políticos, como qué es la vida y cuál es la realidad del universo[44]. La concordia se produce porque hay una creencia compartida que es sentida como un referente objetivo que está más allá de los sujetos. Algo que está ahí y con lo que hay que contar se quiera o no, por-

[43] "Notas del vago estío", *El Espectador*, II, 433.
[44] *Historia como sistema*, VI, 58.

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

que es real. Cuando esa realidad que disciplina y limita a los hombres se desvanece, sólo quedan pasiones e intereses particulares en el ámbito social. Por el contrario, cuando el hombre cree en algo, en una realidad, en un proyecto ilusionante, en una idea regulativa o en un principio más allá de su voluntad al que servir, deja de ser negligente para ser religente (*religiosus*) esto es: escrupuloso y disciplinado.

A partir de aquí Ortega analiza la *libertas* de Cicerón y comienza señalando que ésta no es la libertad del liberalismo. Al contrario, para Ortega el liberalismo ha estrechado el concepto de libertad. Mientras que la libertad moderna ha cargado siempre las tintas en poner límites al poder público e impedir que invada la vida privada, la libertad romana, en cambio, se preocupa más de asegurar que no mande una persona individual, sino que mande *la ley* siempre que ésta sea legítima y no arbitraria. Pero hay que tener en cuenta que las leyes aceptadas y por tanto legítimas, pueden ser distintas en distintos lugares y momentos históricos, lo que le lleva a criticar al liberalismo moderno por reducir la libertad a unas cuantas libertades muy determinadas "que exorbitaba más allá de toda dimensión histórica, convirtiéndolas en entidades teológicas"[45].

En este punto algunos comentaristas ven una relativización de los principios liberales[46], a lo que por nuestra parte tendríamos que señalar que se trata más bien de buscar una idea de libertad política distinta, que Ortega encuentra en la tradición republicana tal como se encuentra entre otros en Kant[47] y de modo semejante a como hoy la presentan algunos autores[48]. Efectivamente recordamos como Kant diferenciaba la forma de soberanía, que puede ser autocracia, aristocracia o democracia; de la forma de gobierno que puede ser república o despotismo. El republicanismo es el principio de separación del poder ejecutivo del legislativo y por tanto del imperio de la ley sin arbitrariedades. Da igual que el despotismo sea paternalista o democrático. El modo despótico del poder se caracteriza por la utilización de la voluntad pública como si fuera la voluntad particular del gobernante. Kant criticaba la democracia porque entendía que con facilidad se podía convertir en un despotismo de la mayoría usurpando los derechos individuales, de manera que entiende por libertad política no el poder hacer lo que se quiera, ni aún con ciertos límites, sino la facultad de no obedecer a ninguna ley sino en la medida en que el ciudadano ha podido darle su consentimiento.

---

[45] *Historia como sistema,* VI, 72.

[46] Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, "El liberalismo de Ortega y Gasset", *Revista de Occidente*, 108 (1990), p. 79; y Enrique AGUILAR, *Sobre el liberalismo en Ortega*. Buenos Aires: Ed. Tesis, 1986, pp. 79 y ss.

[47] Manuel KANT, *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 1994, p. 18.

[48] Se pueden encontrar en este sentido interesantes paralelismos con el concepto de no-dominación de Philip PETTIT, *Republicanismo*. Barcelona: Paidos, 1999.

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

Lo que Ortega ha puesto en cuestión es que la libertad política pueda definirse únicamente de modo negativo como protección de la individualidad, como si cualquier legislación fuera siempre intromisión arbitraria en la libertad y como si proteger la parcela de vida privada fuera suficiente para hablar de libertad. Es decir, por un lado toda autoridad no quita por igual la libertad y, por otro, la mera protección no es suficiente para hablar de libertad. El error del liberalismo moderno ha sido creer que la vida como libertad consistía en poner una serie de frenos al poder del Estado en forma de libertades. Dimensiones de la vida que además se entendían fijas y permanentes a lo largo de la historia, dentro de las cuales el individuo puede moverse a su libre albedrío, confiando en que la sociedad se regulará automáticamente en esas esferas sin necesidad de la intervención del Estado. Sin embargo, la autorregulación en forma de equilibrio tal como pretendía, por ejemplo, el antiguo liberalismo económico, se ha mostrado para Ortega irreal. En ese mismo liberalismo económico se ha tenido que aceptar la intervención del Estado para evitar desequilibrios y situaciones de injusticia. La razón para Ortega es que el liberalismo partía del supuesto de la sociabilidad del hombre y por eso entendía que no había que hacer nada para imponer la sociabilidad, sino al contrario, *laisser faire*. Ortega entiende, sin embargo, que en la misma sociabilidad del hombre se encuentra otro hecho igual de importante y absoluto: que los hombres son insociables.

La sociedad es imposible sin el ejercicio del mando, y por consiguiente, el Estado es siempre, en última instancia, violencia. El Estado quita inevitablemente libertad porque es un uso que responde a la condición básica del hombre; la libertad política no consiste en que el hombre no se sienta oprimido, por tanto no consiste en la ausencia de leyes, sino al contrario en el *imperio de la ley*, por oposición a la esclavitud, es decir por oposición al sometimiento a una voluntad arbitraria ya sea por parte del Estado, o de algún individuo o colectivo que pueda de hecho ejercer el poder sobre el individuo. El imperio de la ley supone además la igualdad ante la ley y la supresión de privilegios a la vez que el sometimiento del gobernante, como un autómata, a esa misma ley. La legitimidad de la ley depende de la forma o el origen de esa opresión. De manera que vida como libertad en sentido político es aquella en la que los hombres viven dentro de sus instituciones preferidas, sean éstas las que sean. La verdadera libertad consiste, por tanto, en sentirse partícipe del consenso en torno a las instituciones que regulan el poder, de manera que son los individuos los que se autoimponen autónomamente la ley.

Ortega de este modo vuelve a plantear la misma doble fidelidad que hemos visto en otros momentos en este trabajo, por un lado a las creencias de donde surge el ideal y por otro lado, la fidelidad a la realidad. Aplicando este mismo

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

principio al terreno político, dirá que la ley es legítima cuando surge de las creencias compartidas de un pueblo y se evita que se convierta en instrumento de la voluntad arbitraria de un individuo o un grupo. Y a la vez, el *consenso* político es posible porque los individuos han adaptado las instituciones del Estado a sus preferencias y necesidades vitales concretadas en un momento histórico, de manera que son aceptadas por todos, es decir que está hecha en común por los ciudadanos, o al menos es resultado del acervo común decantado a lo largo del tiempo. Por eso concluirá: "Nuestra antigua libertad liberal sería libertad, no porque fuese liberal, sino porque era la forma de poder público preferida por los occidentales"[49]. Aunque hay que insistir en que *el mecanismo de autoimposición y el contenido decidido será distinto a lo largo de la historia.* De esta manera traslada la idea de autonomía del terreno ético al político al definir que el auténtico liberalismo *se fundamenta en un principio formal de consenso* que para desligar del antiguo liberalismo Ortega prefiere llamar *política como libertad.*

No debe entenderse como si pudiéramos prescindir de una declaración de derechos o la implantación del sistema democrático parlamentario. Para Ortega, hoy éstos son logros irrenunciables de la historia asumidos en las creencias colectivas, pero por eso mismo, son propios de nuestra historia y no son trasladables miméticamente a otro momento histórico u otra cultura.

No debemos tampoco confundir esta autonomía resultado del consenso con la idea de una democracia directa. Ya hemos visto cómo Ortega criticaba la *polis* griega porque entendía que representaba la disolución del individuo en la colectividad. El consenso no es resultado de una participación directa de todos los ciudadanos en las decisiones colectivas porque daría lugar a otra forma de usurpación arbitraria de la libertad, esta vez no en manos de un individuo poderoso, sino en las manos más peligrosas de la mayoría. Sin que esto sea contrario a que para Ortega un aumento de los políticamente activos va siempre en beneficio de la libertad como intentaremos mostrar más adelante. El consenso es la consecuencia de compartir determinadas creencias con las que se sienten identificados. Para que las instituciones tengan el apoyo unánime han de surgir "inspiradas en las circunstancias, desde el fondo de firmes creencias que constituyen el alma de una nación"[50]. El Estado impersonal y la ley a la que todos se someten surge entonces, como una necesidad, no emanada de la voluntad de un individuo, sino de un imperativo anónimo en cuya formación todos colaboran. La forma concreta de Estado ha surgido como un ideal y se ha contagiado entre los individuos de manera que, ante la circunstancia, resultaba la respuesta preferida. En cierto modo la nueva forma política precede co-

[49] *Historia como sistema,* VI, 85.
[50] *Ibidem*, 101.

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

mo ideal al problema al que pretende dar respuesta, incluso contribuye a plantearlo. Como conclusión todos los miembros del estado se sienten colaboradores y partícipes, con un papel activo en la construcción de las instituciones políticas puesto que éstas han ido surgiendo poco a poco y posteriormente modificándose constantemente al hilo de las circunstancias.

La aristocracia. Un nuevo individualismo de la autonomía

El principio rector del liberalismo de Ortega, como hemos visto desde el principio, es un concepto de hombre radicalmente libre porque no tiene más remedio que decidir su vida. Pero este principio no significa únicamente no carecer de barreras externas, sino que como se ha señalado en muchas ocasiones, es además una invitación moral a tomar la vida como una búsqueda incansable de la excelencia, de la plenificación de las posibilidades, la potenciación del propio yo y la autorrealización, a través de un impulso magnánimo y no necesario, porque la perfección es siempre superflua. En este sentido la libertad no la entiende sólo como no estar ligado y tener un abanico de respuestas posibles, sino más bien al contrario, como estar ligado a un proyecto, tener voluntad de aventura, impulso creativo, "más vivir", actuar como hombre selecto, que significa con apetito de perfecciones como requisito de la mejor realización de la realidad por mero goce de la perfección propuesta, pura entrega por amor. Ser auténticamente libre es por tanto no sólo una condición inevitable conforme a nuestra naturaleza, es además un reto de lucha del hombre consigo mismo para conseguir realizar su íntimo destino que cada cual descubre experiencialmente, confrontado con la realidad[51]. Alcanzar la plenitud humana coincide con ser plenamente libre, pero entonces el hombre no es libre de elegir lo que quiere, sino libre para ser *lo que tiene que ser*. Por eso ante este reto surge la desigualdad humana fundamental, la aristocracia moral. Pero la aristocracia hay que entenderla por tanto en Ortega, como una invitación a la felicidad[52] que se extiende a todos los hombres como tal propuesta de ir más allá de los mínimos morales exigibles.

Ortega encuentra, sin embargo, que en Europa se produce una crisis de ciudadanía de *verdadero individualismo* que debe ser cultivo de la especificidad. El liberalismo es por ello liberación frente a los dogmatismos y caudillismos religiosos o políticos. La abyección más grande consiste en renunciar a la libertad enajenando el poder en otro, sea otro hombre, sea un vicio o un partido.[53] Pe-

[51] Beatriz LARREA, "El sentido de la vocación en Ortega". En DOMÍNGUEZ, MUÑOZ y SALAS (coord.), *El primado de la vida*. Cuenca: Ed. Universidad de Castilla la Mancha, 1997.
[52] En el sentido acuñado por Adela CORTINA, *Ética mínima*. Madrid: Tecnos, 1986.
[53] "Un discurso de resignación", X, 312.

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

ro a la vez la emancipación del sujeto es una tarea positiva y no sólo un dejar tranquilo. Exige del Estado además de perseguir una libertad extrema, la obligación de poner al individuo en condiciones cada vez más perfectas para usar de esa libertad.[54]

Construir las condiciones de la libertad es una responsabilidad de la sociedad que define la estructura básica del programa de aportaciones políticas de Ortega que se desarrollarán en una doble dirección: por un lado, construir las estructuras políticas que permitan la identificación de los ciudadanos con las instituciones de manera que éstas representen a una voluntad común, en definitiva, potenciar el consenso nacionalizador que reproduce la *libertas* republicana y la autonomía mediante la autoridad constitucional; y por otro lado, *fomentar la autonomía* frente a las limitaciones de la capacidad individual, tanto de aquellas de las que los sujetos son *culpables*[55] referidas a la necesaria educación moral, la voluntad de responsabilidad social y participación de una nueva sociedad civil, y de opinión pública crítica, como de las que *no son culpables*, como son la limitación provocada por la dependencia económica o las carencias intelectuales. La primera forma de libertad se presentará con un triple lema: liberalismo, nacionalización y reforma de la democracia; la segunda con otros cuatro temas tan presentes como los anteriores: educación, preocupación por la opinión pública, participación de los ciudadanos y socialismo.

De esta manera la idea de autonomía se convierte en el motor fundamental que da sentido a toda su actividad política al concluir que sólo siendo protagonista se es verdaderamente libre y soberano. Es necesario para los ciudadanos reconquistar la soberanía política sobre sus propios destinos, pero para ello hay que transformar las instituciones políticas y dinamizar la democracia para terminar con la profunda desconfianza que sienten los individuos por la política. Los políticos ineptos, denuncia Ortega, son el resultado de ciudadanos poco despiertos, y por eso la función de las minorías es sacudir la inercia de la masa. Sin vida nacional no hay vida individual. Sin embargo esta es la crítica continuada de Ortega, que la vida política se ha corrompido y como consecuencia de la miseria moral e intelectual ha venido produciéndose un progresivo retraimiento de la vida pública de aquellos espíritus sanos y activos. De aquí se obtiene un doble mal: por un lado la vida pública se empobrece al perder a los individuos más capaces que, desencantados, dejarán de participar en los asuntos colectivos; y en segundo lugar, es el propio individuo el que sufre una limitación de sus perspectivas vitales, de modo que acaba quedando inca-

[54] "Los problemas nacionales y la juventud", X, 113.

[55] Me refiero a la expresión kantiana "Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad". Cfr. Manuel KANT, "¿Qué es la Ilustración?". En *Filosofía de la historia*. México: F.C.E., 1978, pp. 25-36.

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

pacitado para todo obrar que no resulte inmediatamente de sus intereses particulares. El individuo no puede sustraerse de los problemas colectivos porque lo social le atañe directamente: le limita o le llena de posibilidades. Frente al inhibicionismo individualista Ortega propone, por tanto, asumir la responsabilidad colectiva que se presenta al individuo como una exigencia de compromiso para salvar de este modo al propio individuo.

Por otra parte, para Ortega liberalismo es sinónimo de disciplina y de cultura. La libertad es el resultado de la historia de las conquistas políticas e intelectuales de Europa. Por eso el imperativo de *liberalismo es sinónimo de educación*, de preparación para que la mayoría de los ciudadanos estén en condiciones de ejercer la verdadera libertad. Es la ciudadanía lo que está en crisis en Europa y el liberalismo es el proyecto político más acorde a la promoción del individuo, de la originalidad y el sentido crítico frente a la tendencia homogeneizadora. El Estado es sólo el reflejo de la nación, los males de la nación son los usos de los ciudadanos y no los abusos, por tanto la solución debe residir en la nación con lo que, como consecuencia, se amplía el ámbito de lo político a todos los elementos de la socialización[56] la vitalidad de la sociedad civil, la influencia y construcción de la opinión pública en torno al bien común, la educación[57] y tiene como objetivo la plena realización de la dimensión social del hombre.

Tanto la democracia, como su opción por el socialismo están en función de la aparición de un tipo de hombre nuevo, el hombre cultural y moral, que se atiene a principios objetivos y mantiene una relación no excluyente ni particularista. Por eso, aunque liberalismo y democracia son cosas distintas, la democracia es, además de un sistema de decisión política, un instrumento de desarrollo de la responsabilidad colectiva que enriquece, dignifica y anima el nivel vital de los hombres, como un instrumento de educación ciudadana, puesto que permite a los ciudadanos responsabilizarse de los problemas colectivos. En este sentido, aunque la interpretación más frecuente durante algún tiempo era la de situar a Ortega entre los partidarios de algún elitismo político, nos parece más acertada la interpretación que hace Mª. Teresa López para quien Ortega es posible que estuviera interesado en sustituir la idea de democracia como mero procedimiento de decisión por otra versión que entendiera la democracia como forma de vida, una manera de entender la democracia que se aproxima a lo que hoy podríamos llamar "democracia radical" o "democracia deliberativa"[58].

---

[56] *Vieja y nueva política*, I, 275.

[57] "La conservación de la cultura", X, 43.

[58] Mª. Teresa LÓPEZ, "Democracia y masas en Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), p. 137.

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

Del mismo modo, su opción por el socialismo es para él la evolución del ideal moral del liberalismo. El socialismo deriva del imperativo kantiano de dignidad de todos los hombres, pero entonces el objetivo económico queda como un medio para promoción cultural, para la transformación del carácter de los ciudadanos. La autonomía exige integrar libertad e igualdad, teniendo en cuenta que el fin no es sólo la elevación económica, sino la elevación del nivel vital y moral de los hombres, pero esto requiere como condición previa ciertas condiciones económicas hasta el nivel necesario para poder desarrollar sus propias capacidades. En este sentido declara ser socialista por amor a la aristocracia[59].

La exigencia de esta minoría selecta no supone para Ortega una contradicción con la reivindicación liberal del valor inalienable de la individualidad, es más, cree encontrar que la verdadera democracia consiste en el imperativo de superación moral de los ciudadanos. Y es que la idea de minoría no se identifica con la de una clase social ni tampoco con una función política en sentido convencional, sino con una disposición moral a exigirse más y a asumir en mayor medida la responsabilidad crítica personal ante el mundo.

Autonomía significa participación de la sociedad civil. La minoría alcanza su sentido en la articulación social con la tarea ética, la política de nacionalización, de educación y de corresponsabilidad colectiva. La minoría es la encargada de inspirar los ideales, valores y proyectos colectivos desde una perspectiva que va más allá de los intereses particulares, una visión de tendencia universalizadora, puesto que gracias a su conciencia histórica integra los puntos de vista articulándolos con los de otros sujetos[60]. La función de la minoría no es cegar o callar a la mayoría, sino elevar a la masa al nivel necesario. Adentrarse en los motivos íntimos que mueven a los actos para no caer en el delito de abstraccionismo[61]. Ser capaces de ofrecer a la población la articulación organizada de los sucesos, tomándolos como síntomas en los que se manifiestan las causas. Será imprescindible para todo grupo social que más allá de la perspectiva individual pueda tener una visión reflexiva de globalidad. El liberalismo es el campo de maniobra de una minoría avanzada que sugiere continuamente nuevos modelos plurales y revolucionarios de vida.

Sin embargo, hay que advertir que la función del intelectual no es política tal como advierte en repetidas ocasiones. "La minoría intelectual no debe aspirar a mandar, ni siquiera a influir y salvar a los hombres"[62]. "El intelectual sólo

---

[59] "Socialismo y aristocracia", X, 239.

[60] Cirilo FLÓREZ, "Política y filosofía en Ortega. Teoría orteguiana de la modernidad". En Mª. Teresa LÓPEZ (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset*. Barcelona: Anthropos, 1997, pp. 121 y ss.

[61] "Ideas políticas", X, 320.

[62] *Goethe desde dentro,* IV, 490.

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

puede ser útil como intelectual"[63]. "La historia arroja más bien la enseñanza de que los intelectuales sólo una cosa han sabido hacer en política: estorbar"[64]. La minoría no tiene para Ortega el sentido de una élite política como la que promulgan los llamados realistas o las teorías elitistas de la democracia como Schumpeter[65].

La minoría se refiere más bien a una élite informal[66] de manera que una minoría puede tener una influencia difusa al definir valores por medio de su actividad crítica, que pueden adoptar el resto de ciudadanos de manera que indirectamente construyen cierto nivel de consenso colectivo sin requerir para ello de una estructura diferenciada. Pero la minoría no es sólo una preeminencia intelectual, sino toda aquella cualidad que es destacada por un grupo como propuesta para incorporar en su vida y por tanto, entiende por minoría también a aquel conjunto de individuos emprendedores y eficaces en su trabajo, ciudadanos capaces de asumir el protagonismo asociativo que dé cauces de normalidad al diálogo tanto de sindicatos de trabajadores como de asociaciones de empresarios, o cualquier tipo de asociaciones capaces de iniciativa que acercan las instituciones a los ciudadanos. El sentido de la minoría consiste en la vitalidad y en la frescura de sus propuestas morales. No puede haber vida pública donde triunfa constantemente la apatía, la falta de juicio crítico, la tendencia a dejar toda iniciativa en manos del Estado, donde no hay en definitiva verdadero individualismo. Una sociedad vital contagia a sus ciudadanos una emoción ante la vida que le presenta ésta como una posibilidad permanente, donde el querer es lograr, y ésta a su vez transmite esta vitalidad a la política. El concepto de minoría no tiene por tanto, en Ortega, un sentido restringido o excluyente, al contrario es un tipo de hombre que debe aumentar su número todo lo posible, porque el aumento de los políticamente activos es un bien en sí mismo.

Conclusiones

Ortega intenta construir una concepción de vida como libertad política distanciándose tanto de la idea de libertad de los antiguos como del modelo de libertad surgido en la Modernidad, de manera que se aleje de aquellas concepciones que supongan la primacía de lo colectivo sobre lo individual, a la

---

[63] "Imperativo de intelectualidad", XI, 13.

[64] "Ideas políticas", XI, 19

[65] Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA profundiza en las peculiaridades de la teoría de Ortega frente a otras teorías elitistas en *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, 1986, parte III.

[66] Mª. Teresa LÓPEZ, op. cit., p. 145.

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

vez que destaca que la individualidad sin la sociedad no tiene sentido, diferenciándose por tanto de la idea de comunidad tanto como de la de asociación. El punto intermedio lo encontramos en una noción que podemos llamar de *autonomía* o sometimiento consentido al imperio de ley, que se fundamenta en un origen aristocrático de la idea de libertad en cuanto ésta no es concedida por la sociedad, sino que su reconocimiento social es previo al sometimiento a la ley social. Pero al mismo tiempo, la sociedad y la ley no son el resultado de un contrato abstracto de forma racionalmente arbitrario e independiente de las creencias vigentes en una sociedad. Pretende así un equilibrio entre lo individual y lo social.

Ortega encuentra en las creencias compartidas un elemento de consenso desde el que justificar las instituciones y un fundamento de la obediencia o cooperación de los ciudadanos con la cosa pública. Pero no se trata de un sentimiento de pertenencia que intente reforzar la frialdad de las razones abstractas con las que se encuentra el liberalismo ante la dificultad de responder a por qué el ciudadano ha de cooperar razonablemente con la sociedad. Encuentra en las creencias compartidas *un criterio de racionalidad trascendente a las subjetividades*, que hace posible ciertos acuerdos básicos sobre los que poder construir una sociedad plural. Mínimos compartidos, pues se perdería cualquier referente de sentido o de valores desde los que poder apelar en la diversidad de opiniones. En vez de rendir culto a la cultura, a la tradición o a formas cerradas que ahogan la vitalidad, Ortega opta por potenciar la vitalidad y la libertad pero advirtiendo que ésta ha de estar dentro de *un marco de sentido* y *sujeta a una concreción espacio-temporal y por tanto histórica*. De esta manera la preocupación por la tradición no toma un talante de identidad afectivo-unificador, de carácter irracional. El papel de los sentimientos en Ortega tiene que ver con el mecanismo de captación de los valores, pero no con un sentimiento de identificación nacional que sería sentimentalismo romántico.

El ideal republicano le permite defender la *autonomía* de los ciudadanos que se autolegislan por consentimiento de la ley, pero le permite además adoptar una posición historicista con respecto a las instituciones y derechos, puesto que lo importante no son los derechos o términos concretos en los que se definen las instituciones, que son elementos sujetos al cambio histórico, sino el hecho fundamental de la autorregulación política. La libertad es autorregulación racional y capacidad de obedecer tan sólo a aquellas leyes que los sujetos consienten.

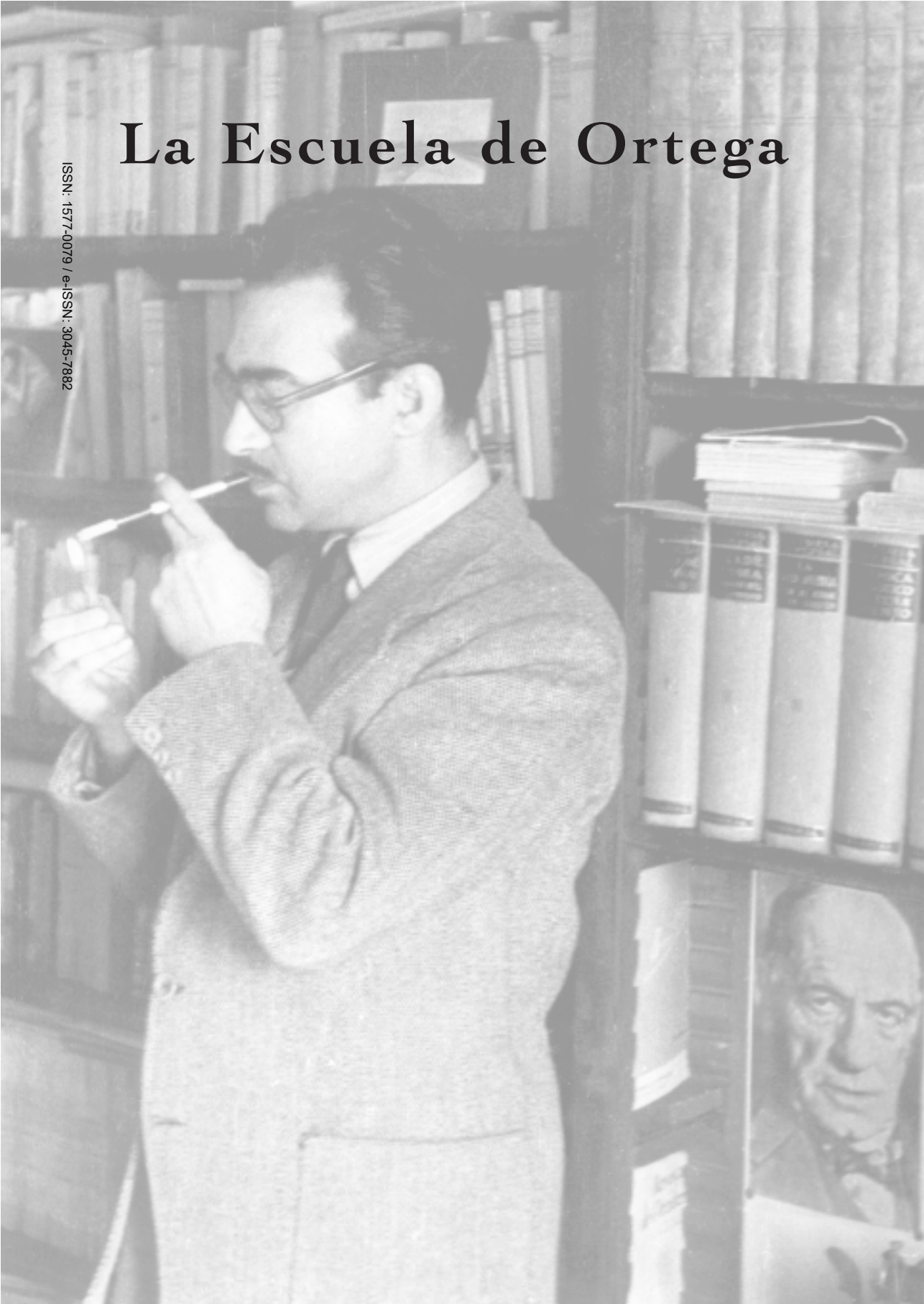
De este modo el liberalismo de Ortega, basado en una radical concepción antropológica por la que la libertad se constituye en la característica fundamental de la condición humana, define una noción de autonomía que integra tres conceptos: socialismo, aristocracia y nacionalización. Puesto que este impera-

tivo de libertad se desarrolla en el terreno político en una triple exigencia: primero la elevación material y espiritual de los hombres al nivel necesario para poder ejercer efectivamente la libertad, es decir, educación y socialismo; segundo la exigencia de que los hombres asuman el protagonismo moral, social y político que les corresponde, por tanto el protagonismo de la sociedad civil entendida como minoría moral, es decir, aristocracia; y finalmente, la necesidad de que los ciudadanos se doten a sí mismos de las instituciones que hagan posible la libertad, concretadas en cada momento desde la necesaria perspectiva histórica, produciéndose así un efecto de nacionalización o unificación en un proyecto compartido en cuya realización consiste la libertad. ●

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

La Escuela de Ortega

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



< Antonio Rodríguez Huéscar en la biblioteca de su domicilio en la calle Fernández de los Ríos, 92, de Madrid, hacia 1953

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

Esta nueva sección se propone ser reflejo y expresión de una realidad tan de bulto e ineludible como es el discipulado orteguiano. El fenómeno filosófico, histórico y cultural de Ortega y Gasset no acaba en su obra ni con el término de su vida. Ortega tuvo ya en vida, y entre gentes de su misma generación –a veces incluso mayores que él– numerosos discípulos. Dada su multiforme e intensa actividad en muy diversos ámbitos, el influjo de Ortega ha tenido un alcance amplísimo, incalculable. No obstante, el núcleo de los que pueden llamarse más propiamente sus discípulos filosóficos se sitúa en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, desde donde irradia poderosamente. Por eso a La Escuela de Ortega se la ha llamado también Escuela de Madrid.

Los numerosos discípulos de Ortega son, por supuesto, además de discípulos suyos, otras muchas cosas –por ejemplo, autores con fuerte personalidad propia y muy diversas influencias–; pero aquí sólo nos interesan en cuanto tales discípulos. Se pretende pues publicar textos de los mismos –preferentemente inéditos–, así como estudios sobre ellos, que muestren los diversos modos y desarrollos del discipulado orteguiano.

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

Antonio Rodríguez Huéscar o el sistematismo posible

Presentación de **Juan Padilla**
ORCID: 0000-0001-7466-5193

La constelación de los discípulos de Ortega ha sido numerosa y variopinta –extendiéndose, a veces de manera casi exclusiva, por espacios no propiamente filosóficos. Y Antonio Rodríguez Huéscar (1912-1990) no ha sido en ella ni el más brillante ni el más productivo ni probablemente el más original, quizá ni siquiera el más fiel. Pero creo que ninguno ha sido más discípulo que él. Nadie como él ha hecho consistir tan esencialmente su labor filosófica en entender, asimilar, repensar y desarrollar la doctrina de su maestro; y esto no de una manera inerte, sino viva, radical; esforzándose por detectar y resolver problemas (y estos fundamentales) que la doctrina misma plantea; con una mente excelentemente dotada para ello; y con una dedicación casi exclusiva. En una palabra: el discípulo que a todo maestro le gustaría tener.

Ya en 1966 su tesis doctoral, titulada *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, inició la colección de "Estudios Orteguianos" de la Revista de Occidente; y ahora se inicia con otro texto suyo esta nueva sección de "La Escuela de Ortega" en la Revista de Estudios Orteguianos. Sin embargo, la figura y la obra de Rodríguez Huéscar es, triste y preciso es reconocerlo, poco conocida. Es verdad que sus escritos no son muy numerosos: apenas seis libros de filosofía, una novela y unos cuantos artículos dispersos[1]; y la mayor parte, poco

[1] He aquí su bibliografía esencial: *Vida con una diosa*. Madrid: Ediciones Puerta del Sol, 1955; *Del amor platónico a la libertad*. Madrid: Ediciones Puerta del Sol, 1957; *Con Ortega y otros escritos*.

Cómo citar este artículo:
Padilla, J. (2003). Antonio Rodríguez Huéscar o el sistematismo posible. *Revista de Estudios Orteguianos*, (6), 201-218.
https://doi.org/10.63487/reo.XX

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 6. 2003
mayo-octubre

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

o nada accesibles. Las razones de esto son complejas, pero tienen parte importante en ello las graves perturbaciones de la vida intelectual que siguieron a la guerra civil española, que impidieron la incorporación de Huéscar a la cátedra universitaria a la que sin duda estaba destinado y que hicieron de él un "exiliado" dentro y fuera de España. A pesar de lo cual su obra es imprescindible y esencial.

Y porque es esencial resulta difícil, no obstante su relativa brevedad, dar idea cabal en pocas líneas del verdadero alcance de su obra. Rodríguez Huéscar no intenta –ni lo piensa siquiera– hacer una sistematización de toda la filosofía orteguiana. Se limita a temas contados –dos o tres a lo sumo–. El que más desarrolla y le interesa sin duda es el tema de la verdad, en relación con el cual extrae de las obras de Ortega una insospechada cantidad de "notas", "instancias de complejidad", "órdenes de problemas"..., descubriendo un gran número de conexiones entre las ideas aparentemente dispersas e inconexas de su maestro (¡cuánto le habría complacido a Ortega –no sé si también sorprendido– leer esta obra!). Hasta el punto de que *Perspectiva y verdad* puede utilizarse como manual de introducción a la teoría del conocimiento. Hoy, me atrevo a afirmar, no se puede entender a fondo la doctrina de Ortega acerca de la verdad sin leer y pensar esta obra de su discípulo.

Descubre además toda una vertiente del problema de la verdad, que únicamente aparece apuntada en Ortega y que a Huéscar le parece decisiva: la de la verdad como "coincidencia del hombre consigo mismo", es decir como autenticidad vital. Tomándose absolutamente en serio la afirmación de Ortega de que este es el sentido originario y más radical de la verdad, que condiciona por tanto el sentido "lógico", habitual de la misma, trata de establecer las bases para la elaboración de una "lógica del pensar ético", es decir, una lógica que asuma todas las implicaciones de dicha afirmación. Es el proyecto de *Éthos y lógos*, anunciado ya en su tesis doctoral –que es en realidad una obra preparatoria para él–, que le ocupa gran parte de su vida y que, sin embargo, queda incompleto[2].

Hay en Rodríguez Huéscar, por otro lado, una interesante faceta que podríamos denominar de "ensayista" filosófico (la de *Del amor platónico a la libertad* y *Con Ortega y otros escritos*), que despliega reflexionando sobre temas de historia

---

Madrid: Taurus, 1964; *Perspectiva y verdad*. Madrid: Revista de Occidente, 1966 (2ª. ed. de 1985); *La innovación metafísica de Ortega*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982 (2ª. ed. de 2002); *Semblanza de Ortega*. Barcelona: Anthropos-Biblioteca de Autores y Temas Manchegos, 1994; *Éthos y lógos*. Madrid: UNED, 1996.

[2] Póstumamente José Lasaga ha publicado con este título los trabajos, de muy dispar elaboración, dejados por Huéscar a su muerte, entre los que se encuentran análisis sumamente interesantes sobre la realidad radical como *complicatio omnium* y las "categorías de la vida"; véase la nota 1.

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

de la filosofía, sobre la novela (y en particular la relación entre novela y realidad), sobre el origen de la actitud teorética, sobre la relación entre la filosofía y la vida personal, etc., siempre con un estilo elegante, noble y preciso. Son escritos llenos de ideas iluminadoras, profundas, no siempre originales (novedosas) pero, en todo caso, seriamente pensadas.

Su labor filosófica, sobre todo la llevada a cabo en *Perspectiva y verdad* y *La innovación metafísica de Ortega*, tiene un triple carácter ejemplar: a) en cuanto que muestra *lo que se puede hacer* con la obra de Ortega (desde su publicación no cabe ya seguir dudando del sistematismo conceptual –al menos potencial– de la doctrina orteguiana; con esta obra zanja la cuestión); b) en cuanto que señala *lo que se debe hacer* con la filosofía de Ortega (deber reclamado internamente por la misma filosofía de Ortega y por exigencia de la filosofía sin más); y c) en cuanto que indica *el modo concreto de hacerlo*, estableciendo los principios metodológicos exigidos por una obra tan peculiar como la suya.

Además de filósofo y ensayista, Rodríguez Huéscar es novelista –como Ferrater Mora–. Salvo algún cuento y muchas páginas sin publicar, sólo tenemos de él una novela: *Vida con una diosa*. Por diversas circunstancias, es una obra casi completamente desconocida. Sin embargo es excelente, y muy original. Fue finalista del Premio Nadal el año 1948. Y no tengo reparo ninguno en decir que es una novela que está por descubrir, esperando una reedición que sería en realidad, como con algunas otras de sus obras, primera edición.

Toda la obra filosófica de Antonio Rodríguez Huéscar tiene, además del valioso carácter ejemplar que antes he señalado, un notable interés como modelo de apropiación de una filosofía ajena, asumida con toda honestidad, inteligencia y radicalidad: en primer lugar, porque es la situación en la que de hecho se encuentran innumerables personas que cultivan la filosofía; y, en segundo lugar, porque, sea cual sea la situación a la que se llegue –aunque esta fuera la creación de un genial sistema original–, no hay más remedio que recorrer antes, apropiándosela, la historia entera de la filosofía. En este sentido tiene Huéscar muchas lecciones que dar.

Desde otro punto de vista es también necesaria la labor de Huéscar como discípulo. "Muchas veces me han preguntado personas que se interesaban por Ortega –alumnos, colegas, amigos– y que no lo conocieron: «¿Cómo era Ortega?»", dice en una ocasión[3]. Esto sólo Huéscar, y otros que como él lo trataron, pueden decirlo. La figura de Ortega es de tal envergadura en la historia cultural, por lo menos española, que este testimonio no carece de importancia. Huéscar no falta a su deber, y escribe muchas páginas sobre *cómo era* Ortega; y nos lo pinta, desde la admiración y el agradecimiento, con rasgos veraces. La

[3] *Semblanza de Ortega*, ob. cit., p. 17.

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

genialidad es en su cuadro la nota dominante y sostenida; una genialidad matizada en múltiples facetas, con sus luces y sombras, pero siempre presente como un brillo de fondo. Nos pinta a un Ortega tan vocado al pensamiento, a la escritura y a la educación como reacio a la política. Pero quizá, más que la acentuación de este o aquel rasgo, lo interesante de la semblanza que hace de Ortega, lo que la hace, en mi opinión, imprescindible, es precisamente su riqueza y densidad, fruto natural de su larga e inteligente convivencia, trato y amistad. Es el suyo, en definitiva, hasta donde es posible, un testimonio de Ortega desde dentro. Y esto es muy importante para quien no piense, como Bergson, que la vida del filósofo es irrelevante para la comprensión de su filosofía.

Rodríguez Huéscar reaccionó en diversas ocasiones –y esta reacción forma buena parte de su obra publicada– frente a lo que consideraba encubrimientos y deformaciones de la figura de Ortega, denunciando con particular insistencia y pasión las tergiversaciones consistentes en, si se me permite la expresión, "tomar el nombre de Ortega en vano", es decir, en usar su figura como un comodín inerte, ensalzándolo ritualmente como un "clásico" y esforzándose al mismo tiempo por desvirtuar lo que había sido su obra efectiva. Y denunció esta situación con especial dolor por haberle afectado personalmente, primero por la persecución orquestada desde la enseñanza oficial frente a todo lo orteguiano, y después por ese vacuo ensalzamiento de Ortega, compatible con una actitud de desvío y silencio, cuando no franca hostilidad, hacia sus discípulos.

Huéscar no reclama, ni para él ni para los demás discípulos, ningún tipo de monopolio de la figura de Ortega; ni se hace abanderado de ninguna ortodoxia. Lo que reclama es algo previo; porque, como él dice, "para ser de verdad *heterodoxo*, lo primero que hace falta es ser *doxo*, es decir, haber digerido y asimilado la doctrina de la que se disiente"[4]. Se puede estar o no de acuerdo con Ortega; pero para ambas cosas es necesario, previamente, haberlo entendido. Este es el requisito mínimo.

Más aún, Huéscar asegura que esta necesidad de entender a Ortega no es sólo para los que quieren de algún modo tomar postura ante él, sino que se impone a todo el que quiera hoy hacer filosofía. "Nuestra salida natural hacia el Universo intelectual", dice parafraseando a su maestro, "se abre por el pensamiento de Ortega... Ortega es, pues, nuestra más próxima, y máxima, circunstancia –nuestro Guadarrama o nuestro Ontígola– intelectual. Y el «destino concreto» de todo intelectual español, por lo menos de todo intelectual vocado a la filosofía, es entonces sin duda, muy primordialmente, la *reabsorción* de Ortega"[5]. Y también: "Todos los meridianos intelectuales de nuestra hora pasan

[4] "¿Diálogo con Ortega?", en *El País*, 16 de noviembre de 1985, p. 28.
[5] *Semblanza de Ortega*, ob. cit., p. 182.

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

por Ortega"[6]. Es esta una de sus convicciones más arraigadas: el que quiera hoy hacer filosofía no puede *desentenderse* de Ortega, en este doble sentido.

Y entender significa para él algo muy preciso: "establecer la perspectiva adecuada". Es accidental que Huéscar destaque en su visión de Ortega tales o cuales notas; no pretende ser exhaustivo ni excluyente. Lo que sí exige es que estas visiones cumplan las normas ópticas del perspectivismo que con tanta minuciosidad analiza. Según ellas, "cuanto más se multipliquen los puntos de vista sobre él, tanto más se irá enriqueciendo su comprensión y vigencia". Siempre que se cumplan además otras exigencias: 1) "que la realidad vista sea *la misma*", es decir, que se trate realmente de Ortega, y no de una suplantación o caricatura; 2) que no se trastoquen ni confundan los planos, que se sea fiel a "su real ordenación y jerarquía"; y 3) que no se suprima ninguno de los planos, "mutilando" la perspectiva[7].

El texto que aquí editamos corresponde a una conferencia pronunciada por Rodríguez Huéscar el 28 de mayo de 1981 en el Instituto de España con el título: *Modos de acceso a la realidad. En torno a la metafísica de Ortega*, según el "resumen para la prensa" que se encuentra junto al original. Dicho original, mecanografiado y con correcciones a mano, conservado en su archivo personal, ha servido de base parar la trascripción. Por su contenido, este texto inédito ha parecido óptimo, no sólo para dar idea de la posición y significado de Rodríguez Huéscar como discípulo de Ortega, sino también para iniciar esta nueva sección. Damos sinceramente las gracias a la familia de Rodríguez Huéscar por permitir su publicación.

[6] *Semblanza de Ortega,* ob. cit., p. 53.
[7] Cf. *Semblanza de Ortega*, ob. cit., p. 179.

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

ANTONIO RODRÍGUEZ HUÉSCAR

Los modos de acceso a la realidad y la metafísica de Ortega

No podría iniciar esta charla sin una previa evocación personal. El azar –o lo que sea– ha querido que venga a hablar hoy de Ortega precisamente a esta vieja y venerable casa, es decir, al lugar donde lo conocí e inicié con él mi relación discipular, una relación que había de durar toda la vida, hace ahora casi justamente medio siglo. Es ya un tópico decir que la filosofía es intrínsecamente histórica, y, como todo tópico, cuando se usa, no se entiende ya la verdad profunda que encierra. Menos tópico sería decir que la filosofía *es* historia, entendiendo la expresión en el sentido de *vida efectiva*, es decir, de algo que hicieron o que les pasó a unos determinados hombres en su concretísimo vivir, y la filosofía de que hoy vamos a ocuparnos aquí –algunos aspectos de la de Ortega, o de la recepción de los mismos por quien ahora les habla– es, en efecto, historia muy inmediata y vida real y efectiva, vida personal inclusive, del propio Ortega y de quienes tuvimos el excepcional privilegio de recibir directamente su palabra y su pensamiento, como él solía decir, en *status nascens*, asistiendo a su mismo manar y "viendo", literalmente, cómo se iba organizando, articulando, a medida que surgía, adquiriendo arquitectura lógica, al par que eficacísima y elegante envoltura expresiva. Todos los discípulos directos de Ortega, así como sus amigos y contertulios habituales, hemos dado alguna vez –o repetidas veces– testimonio abundante y, con unas u otras matizaciones personales, unánime, de este efecto como taumatúrgico (término que

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 6. 2003
mayo-octubre

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

viene de *thaumázein*, asombrarse, pasmarse, maravillarse) que la palabra de Ortega (voz, entonación, gesto, mirada, ceñidísimos a la prodigiosa fluencia de ideas en que consistía) suscitaba siempre en sus oyentes. Por lo que a mí respecta, debo añadir que si Ortega ejerció sobre mí tan profundo y decisivo influjo fue porque encontré que su pensamiento interpretaba con precisión las más hondas motivaciones que me llevaban a la filosofía y se situaba como ningún otro en abierta actitud de encarar las para mí más ineludibles e irrenunciables interrogantes. O, lo que vale lo mismo, por su esencial significado y valor metafísico –y esta misma experiencia se repite en cada uno de sus discípulos filosóficos, al menos en los más próximos–. Esa condición, si no formal sí intencionalmente metafísica de todo el pensamiento orteguiano, entendiendo el término "metafísico" en la forma innovadora e inédita que caracteriza a su filosofía y a su estilo intelectual entero –y que espero que se vaya haciendo, en algún grado, visible a lo largo de mi disertación– era la que nos producía aquella contundente impresión de hallarnos ante un asombroso acontecimiento: el de la verdad misma *ejecutándose*. La impresión era, en efecto, la de "abrírsenos" la realidad, el gran "sésamo" de la realidad, al conjuro de su palabra. Casi, casi la puesta en escena o puesta en obra de la definición de la verdad como *alétheia* –desvelamiento, des-cubrimiento, "revelación"– que él fue uno de los primeros, o el primero en aportar a la filosofía de nuestro siglo. Esta virtud desveladora de la palabra de Ortega se halla también en sus escritos, por supuesto, pero no con la misma fuerza dramática, con la inmediatez con que actuaba en su decir espontáneo, y hasta incluso en sus "elocuentes" silencios, en los que la actividad interna de aquella poderosa máquina pensante se reflejaba y concentraba toda en la mirada. Digo, pues, que la palabra de Ortega nos daba acceso inmediato a la realidad *misma*, hacía presa en ella, y que en ese poder se fundaba el aura de "autoridad" que desde muy joven emanaba de su persona, y que hizo de él, desde esa su mocedad, un "jefe espiritual" –según la expresión de Francisco Romero–. Pero, repito, si el mensaje metafísico que Ortega nos comunicaba producía en nosotros, sus jóvenes y desorientados discípulos, tan fuerte y certero impacto era, sin duda, porque brotaba de "una nueva manera de entender la metafísica, que exigía esencialmente el entender lo que a ella nos lleva y, por tanto, el sentido último de la justificación que pueda tener o no tener el hacerla o dejar de hacerla". Se trataba, pues, en última instancia, de una filosofía que lograba instalarse en el centro mismo de nuestra vida personal y darle a ésta *sentido* o, por lo menos, orientarla decisivamente hacia la búsqueda del mismo. De ahí la sensación, casi "traumática", que producía siempre la palabra de Ortega de argumentar *ad hominem*, sin perder por ello –antes al contrario, extrayendo de ello, justamente– su tremenda "objetividad". Uno se encontraba inmediatamente implicado, casi como aludido personalmente, en tal

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

pensamiento y palabra. (Es, como veremos, uno de los rasgos definitorios del "pensar circunstancial"). Yo he dedicado bastantes años de mi vida a pensar sobre este nuevo sentido, esta nueva idea de la verdad filosófica que Ortega trae y pone por obra en su meditar y en su vivir: en su vida meditativa o "teorética", que es lo que su vida radicalmente fue.

Que la filosofía sea un modo de vida, además, o a la vez, que un modo de teoría, es algo que siempre han sabido y practicado los filósofos, por pertenecer a la esencia misma de la filosofía; pero la conciencia clara y expresa de que en esa "vida teorética" –en la que el viejo Aristóteles, con optimismo matutino, hacía consistir la forma plenaria de la felicidad– aquello sobre lo que la teoría debía recaer fuese precisamente la "vida misma", esa evidencia, digo, aunque presentida más o menos oscuramente en diversos "momentos estelares" de la historia de la filosofía (señalemos los de Sócrates, San Agustín, el Descartes ético, el Kant de la "antropología" y del "primado de la razón práctica", Fichte, Nietzsche –y desde luego, ya muy próximamente, Dilthey) estaba reservada a nuestro tiempo; y no podía ser de otro modo, porque su alumbramiento requería –"dialécticamente"– la previa consumación de una larga serie de experiencias intelectuales, de tipo, precisamente, metafísico. (Ortega, como es sabido –y lo veremos con detalle en este estudio–, intentó resumir esa totalidad de experiencias filosóficas en dos largos tramos de pensamiento, que van: el primero, desde el siglo V a.d.C., con Parménides –es decir desde los orígenes mismos de la filosofía–, hasta el s. XVII, con Descartes; el segundo, desde esta fecha hasta comienzos del s. XX; y los caracterizó, respectivamente, como "realismo" e "idealismo", interpretando su significado más genuino por medio de sus famosas "dos grandes metáforas"). Según esta interpretación, nos encontramos –es decir se encontraba ya la mente europea en 1914, fecha de la primera maduración de su gran idea metafísica– en el tramo final del idealismo (cuyo canto de cisne estaba representado por Husserl y su fenomenología) y en sazón de "superarlo"; una sazón que constituía una urgente necesidad histórica, por lo que Ortega no vaciló en identificarla con el "tema de nuestro tiempo". (Algún día no lejano habrá que tomar en serio la tarea de precisar cuidadosamente las muchas cosas, los muchos errores históricos e intelectuales a corregir comprendidos en esa expresión: "superación del idealismo"; errores que afectan a cuestiones vitalísimas y nada académicas, de cuya acertada solución va a depender nuestro incierto futuro; errores cuya perduración en nuestro tiempo, en nuestro hoy, cuando debieron haber sido eliminados –"superados"–, con Ortega, hace más de medio siglo, podría explicar muchos de los inverosímiles, de los estupefacientes y absurdos fenómenos que constituyen nuestra desnortada y caótica actualidad. Digo, pues, que en el primer tercio de nuestro siglo se hace sensible, en amplios ámbitos del pensamiento fi-

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

losófico, la necesidad de esa "superación". Se manifiesta tanto en las filosofías llamadas "de la vida" (Bergson, Dilthey, Simmel) como en las llamadas "existenciales" (Jaspers, Heidegger, Marcel, Sartre), e incluso en las llamadas "del espíritu" (Le Senne, Lavelle), así como en otras secuelas de la fenomenología (Scheler, Hartmann, etc.), y en el propio último Husserl (el del *Lebenswelt*). Es un nuevo clima metafísico el que se respira en todo este movimiento, pese a sus amplias diferencias de orientación. Un clima, por cierto, bastante caliginoso, deprimente, o, con la expresión que entonces se puso de moda, "angustioso". Ortega ironizó sobre los "aficionados a la angustia" de aquel período, y opuso al temple sombrío que lo caracterizaba, el temple "jovial" o, también, el temple "ataráxico" o "alciónico" –sobre el que Marías ha escrito sugerentes y depuradas páginas–. Pero la verdad es que no todo era simple "afición" y que algunos de los más relevantes representantes filosóficos de aquel período aportaron profundos testimonios que habrán de ser tenidos siempre muy en cuenta, que serán imprescindibles para entender aquel momento histórico. Hoy está de moda el desdén, y hasta la mofa, ante aquellas filosofías, en nombre de otras presuntamente nuevas y presuntamente "científicas" –analitismos, empirio-logicismos, dialecticismos, estructuralismos, y otros "ismos" menores–, pero cuyos supuestos metafísicos (porque no hay filosofía que pueda eludirlos) son de un anacronismo, por lo menos, decimonónico. La verdad es que en las décadas que van de 1920 a 1960, aproximadamente, lo problematizado por todas esas filosofía de nueva inspiración metafísica era nada más y nada menos que el ser del hombre, su destino histórico, el sentido o sinsentido de su vida, que se había tornado opaca en la procela de la crisis –es también la época de proliferación de las filosofías y literaturas del "absurdo"–, y que de los hombres que encarnaron aquel temple filosófico –una *Stimmung* incluso en el sentido heideggeriano de la palabra, aunque no sólo en él, quizá exagerada, quizá desviada, y que podrá no ser compartida, a los efectos concretos de la elaboración de una filosofía–, de aquellos hombres, repito, no se podrá decir sin mendacidad o sin supina ignorancia de lo que representaron, que no respondieran *con su actitud* a una profunda exigencia de su tiempo. La reacción de Ortega ante aquella situación fue, sin embargo, más compleja y, a la vez, más serena –y, por ello, más eficaz–: supo evitar los despeñamientos irracionalistas, o los retrocesos a un inviable "ontologismo", de aquellas filosofías, y encontró la clave para "salvar" –intelectualmente hablando– los fueros de la vida y de la historia, sin renunciar a la razón. Por eso, nadie como él ha precisado los verdaderos términos de esa "superación", cuya necesidad era sentida, o presentida, por todos, pero cuya efectiva realización sólo en él se consuma, alcanzando con ello un nuevo nivel metafísico, es decir, una nueva ruta viable para la filosofía. Y hay que decir –yo al menos así lo pienso– que ello aconte-

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

ce, no sólo, quizá, por su genio personal, sino también por la peculiarísima "circunstancia" en que este tuvo que desenvolverse. Quizá Ortega no hubiera llegado en su visión metafísica hasta donde avanzó, si hubiera nacido y vivido en Alemania o en Francia –y no digamos en Inglaterra–; quizá el descubrimiento plenario de la vida humana como "realidad radical", el nuevo principio de la filosofía en que cristaliza –repito, en forma expresa y con total lucidez– la superación del idealismo, no podía haber sido llevado a cabo sino precisamente por un español, es decir, por un europeo, pero en una circunstancia como la española, en un medio carente de una fuerte tradición filosófica –lo que le permitía una libertad de pensamiento y de reacción de que carecían los otros filósofos europeos, inmersos en las suyas propias y muy condicionados por ellas– y, además, claro está, por un hombre de las especialísimas dotes y rasgos personales de Ortega –entre ellas, muy esencialmente, las que le condujeron a asumir como *misión* de su vida, precisamente, la "salvación" de su circunstancia española (requerida por la suya propia) por el pensamiento, o lo que es igual, la implantación de la filosofía en España en los únicos términos en que entonces era posible: *habent sua fata philosophiae*.

La hazaña metafísica de Ortega ha consistido, en efecto, en haber caído en la cuenta –y ello muy tempranamente– de que la verdad, y, por tanto, la realidad que el filósofo busca, es decir, la realidad *misma*, "en persona", como decía Husserl, no podrá hallarla ni *fuera* ni *dentro* de sí mismo, que es justamente lo que la filosofía ha venido pretendiendo hacer –y en este orden– desde Grecia, pues cualquiera de estos dos intentos –y no ha habido otros, salvo el de declarar imposible la empresa– incurre en una ingente "abstracción" –en el doble sentido que los escolásticos daban a esta palabra: primero, y muy especialmente, en una abstracción "precisiva", porque, en efecto, se "prescindía" de uno de los grandes "componentes" de la realidad en beneficio del otro; después, en una abstracción "generalizadora", que culminaba en la noción de *ser*. Ahora bien, Ortega advierte que este uso "abstractivo" del pensamiento es un error de origen de la filosofía, y como todos los de este linaje, muy difícil de extirpar o corregir: se trata, en efecto, de la más pesada y persistente herencia griega –en definitiva, la herencia eleática–, a la que la filosofía hasta hoy no acertó a renunciar. Ortega se percata entonces de que hay que instaurar una nueva manera de pensar o, como él dice también, proceder a una "reforma de la inteligencia" o a un nuevo "uso" de la razón. En ese nuevo uso, la razón deberá funcionar a la vez como instrumento de "análisis" –función que, ésta sí, es para ella irrenunciable– y como órgano de "concretación", es decir, de toma de contacto directo y constante con la realidad *misma*. Y es en esta segunda función de la razón en la que radica esencialmente la condición de *"vital"* –"razón vital"– que Ortega le atribuye, frente a la "razón pura" o "abstracta". Pe-

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

ro si Ortega postula este nuevo tipo de razón es porque ha descubierto que la verdadera realidad originaria o, como él dice, "radical" que la metafísica siempre ha buscado, es la de mi propio *vivir*, *mi vida*, una realidad que de puro sernos próxima y transparente nunca hemos acertado a *ver*, y que, cuando salíamos en su busca, siempre dejábamos ya a la espalda. Y esta realidad de perenne *presencia* y máxima *transparencia* nos implica a mí y a mi circunstancia o mundo en inescindible, dinámica y mutual unidad: a *mi vida* pertenecemos por igual, sin preeminencia ni prioridad de uno u otro término, mi circunstancia y yo, donde yo soy, no una "cosa pensante" o "espíritu" o "conciencia", sino simplemente quien se encuentra en un determinado mundo y con unas determinadas cosas, teniendo que *hacer* algo precisamente en él y con ellas, *hic et nunc*, y donde esa mi circunstancia y esas llamadas "cosas" tampoco son nada *en sí*, sino algo *para mí*, concretamente, instancias o funciones posibilitantes de ese mi hacer ("posibilidades"), que lo facilitan o lo dificultan ("prágmata" –dirá Ortega–, facilidades o dificultades, servicialidades o lo contrario). Esa realidad, pues, originariamente dual y mutual, esa originaria y activa interdependencia, no está, por tanto, *fuera* ni *dentro* de mí; los términos "inmanencia" y "trascendencia" han cambiado totalmente de sentido (como casi todos los términos de la vieja ontología, aunque sigamos empleándolos por la inercia del uso): mundo y yo nos "transcendemos" mutuamente, pero ambos somos "inmanentes" a *mi vida*. Esta extraña realidad, mi vida, resulta, pues, que no es *ser*, ni *substancia*, ni siquiera *existencia*, sino el *absoluto acontecimiento* –expresión de Ortega– de ese encontrarme viviendo, es decir, teniendo, quiera o no, que hacer algo con y en mi circunstancia concreta de cada instante, para poder seguir viviendo en el instante siguiente. Pero resulta, además, que ese ineludible hacer mío no me está "dado" o fijado de antemano, sino que tengo que decidirlo yo, y para esa decisión necesito un cierto saber –que Ortega llama "saber a qué atenerme"– sobre esas posibilidades que mi circunstancia me ofrece –o me veda–, y también un cierto saber de mí mismo; esto es: un saber lo que *puedo* hacer con las cosas ("plano del universo" lo llama Ortega) y un saber lo que *quiero* hacer de mí mismo ("proyecto de vida", que yo he de "inventar", en alguna medida, mayor o menor, pero también inexorablemente). Esta brevísima y elemental descripción de esa realidad llamada *mi vida* bastará, espero, para entrever ya hasta qué punto difiere de todos los modelos ontológicos hasta ahora propuestos. Nos muestra, para empezar, que este que Ortega llama el "dato radical" y el "hecho de todos los hechos" resulta ser un *dato* que no está "dado" –salvo como problema– y un "hecho" que no está hecho (*factum*), sino "por hacer", algo que "hay que hacer" (*faciendum*). Y de ahí en adelante. Se comprenderá fácilmente que para pensar semejante realidad queden invalidadas todas las categorías de la metafísica más o menos tradicional y haya que

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

sustituirlas por otras aptas para aprehender y traducir las estructuras básicas de esa nueva –y a la vez la más vieja, dice Ortega– realidad. Pero claro está que, al cambiar tan drásticamente la idea de la realidad, deberá cambiar también, no sólo el contenido de las categorías, sino el sentido mismo de lo *categorial*, es decir, no sólo los conceptos, sino su función.

Hay "para estos efectos" –dice Ortega– "una diferencia radical entre la realidad «mi vida» y la realidad «ser» de la filosofía usada. «Ser» es algo general que no pretende por sí mismo el carácter de lo individual. Las categorías aristotélicas son categorías del ser en general *–on he on–* pero «mi vida», aplíquese este nombre a mi caso o al de cada uno de ustedes, es un concepto que desde luego implica lo individual; de donde resulta que hemos encontrado una idea rarísima que es a la vez «general» e «individual». La lógica hasta ahora ignoraba la posibilidad de un concepto en apariencia tan contradictorio" (*¿Qué es filosofía?*, pp. 249-250[1]). Esta diferencia que Ortega señala –y toda la serie de complejas implicaciones que lleva consigo– abre, pues, un nuevo panorama categorial y, con ello, nuevas posibilidades lógicas aún casi inéditas. Se podría tematizar este campo de investigación con la expresión "El *logos* de la vida". No podemos ni asomarnos ahora, como es obvio, a este vasto tema. Pero sí indicaré que tales conceptos, a diferencia de los de la metafísica tradicional, u "ontológica", son, en cuanto constituyentes de la "teoría analítica de la vida humana", *sintéticos y ambivalentes* –además de ser "ocasionales", "escalares" y "polivalentes", en cuanto a su uso o aplicación concretos, es decir, como "instrumentos de *impleción*" o de "concretación"–. Son sintéticos en el sentido de lo que he llamado alguna vez las "síntesis originarias", porque no el resultado de operación alguna "sintetizadora", sino que, por el contrario, muestran su originario carácter sintético cuando se les somete a un "análisis", necesario a efectos de la teoría, pero siempre, en alguna medida, deformante, y que por ello hay que ir constantemente rectificando (es el conocido *modus ponendo tollens* del método orteguiano). Y son ambivalentes porque su contenido significativo se escinde siempre, por lo pronto, en la doble dimensión –o "dirección"– de esa dualidad primitiva y dinámica constitutiva de la realidad que intentan describir o "trasumir" –la *vida humana*–. Son, pues, conceptos que designan, no "cosas" o "entes", ni siquiera "modos de ser", sino funciones referenciales, en la doble dirección del yo viviente referido a las "instancias" de su mundo o circunstancia, y proyectándose en ellas, o de estas "instancias" mismas referidas al yo en y para cuyo vivir operan como

[1] [Cf. José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1983, tomo VII, pp. 427-428. Nota del editor: todo añadido que no corresponda a la mano de Rodríguez Huéscar se pondrá entre corchetes. Para la cita de las *Obras Completas* de Ortega se sigue el esquema utilizado habitualmente en la revista con el tomo en números romanos y los números de página en arábigos, v. gr., VII, 427-428].

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

tales. Y, en fin, tales conceptos, por referirse a una realidad superlativamente compleja (*complicatio omnium*, precisamente una de sus "primalidades") y superlativamente dinámica –siempre *in via*–, encierran, además, una potencialidad de desarrollo siempre abierta a nuevos niveles de intelección. Ortega lo señala de pasada al referirse a algunos de ellos que intentan desplegar la noción de "hacer": "Cada una de estas palabras –dice– es una categoría, y como tal, su análisis sería inagotable" (*Op. cit.*, 253[2]).

Con estos instrumentos conceptuales, que son los de una nueva óptica intelectual, consigue Ortega el nuevo nivel de acceso a la realidad representado por su metafísica. Pero ese nivel, al menos en su fase inicial, requería precisamente, el tipo de pensamiento y de obra que Ortega realizó, con toda su llamada dispersión temática –y subrayo este carácter, que tanto le han reprochado los que jamás le entendieron–, y que no es sino una serie de "variaciones" sobre el mismo tema, sobre el único tema que Ortega se pasó su vida entera escrutando: el tema de la vida. Ya previó él este destino intelectual suyo en su primer artículo, "*Glosas*", a sus 19 años, cuando dice: "No es posible salirse de la vida". Luego vendrán *ex abundantia* los sucesivos testimonios corroborativos y justificativos, a medida que su pensamiento madura: los *modi res considerandi* o "posibles maneras nuevas de mirar las cosas" de las *Meditaciones*, con toda su secuela "perspectivista" –las "innumerables reverberaciones", la atención a las cosas humildes, inmediatas, pequeñas, como condición para la visión de las grandes o sublimes, la función conexiva y totalizadora del amor intelectual, y, en suma, la "salvación de la circunstancia"–; la declaración de *El Espectador*: "Lo que *El Espectador* quiere ver es la vida, según fluye ante él" (1916). Etc., etc. Son, en una palabra, los requisitos del pensar "perspectivista" y circunstancial, del pensar *sub specie instantis*, que sustituye al tradicional pensar *sub specie aeternitatis*, y del que el propio Ortega dice en el *Prólogo* a la primera edición de sus *Obras* (1932), refiriéndose a su famoso principio "Yo soy yo y mi circunstancia": "Esta expresión, que aparece en mi primer libro y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa sólo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina. Mi obra es por esencia y presencia circunstancial. Con esto quiero decir que lo es deliberadamente". Renuncio al comentario de estas expresiones, que nos sumergiría de inmediato en el enorme tema orteguiano del esencial condicionamiento ético de la verdad –un piélago apenas navegado todavía–, pero al que todavía habré de referirme, aunque levemente, después.

Contra una opinión muy difundida, yo creo –y lo he repetido una y otra vez– que el pensamiento de Ortega es de una complejidad y de una dificultad sólo

[2] [VII, 430].

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

equiparables con sus proverbiales "claridad y diafanidad". Son estas ciertamente muy reales y efectivas, como lo son la claridad y diafanidad de la vida misma, de la que la teoría pretende en Ortega ser trasunto fiel; pero, como las de la vida, se ostentan sobre un trasfondo de complejidad máxima, a cuyo desentrañamiento nos invitan, en sucesivas y cada vez más laboriosas inmersiones. No pretendo sugerir con esto que el pensamiento de Ortega sea más ni menos "profundo" que otros del mismo rango filosófico. Sólo trato de señalar una característica suya derivada de su propia idea de la realidad. Es más: se me podría argüir con el testimonio del propio Ortega cuando define la filosofía como un afán de superficialidades, es decir, como una especie de inagotable sed de patencia y claridad (recuérdense sus conocidas expresiones: "la claridad es la cortesía del filósofo"; o, con los versos de Goethe: "Yo me declaro del linaje de esos / que de los oscuro aspiran a lo claro"; etc.). Sí, todo esto es muy cierto, pero hay que entenderlo desde la genial visión que de la superficie y la profundidad nos da el propio Ortega en ese libro impar, tantas veces citado, las *Meditaciones*, al que hay que volver siempre, porque en él están las principales claves interpretativas de su pensamiento. Y, en efecto, esa espléndida teoría resulta ser una de esas claves, pues en ella parece estar describiendo Ortega, no sólo lo que va a ser su idea básica de la realidad, sino también, a la par, lo que será un acusadísimo rasgo esencial de su "modo de pensar". En la enorme selva de ideas que es la obra de Ortega, como en el bosque del Escorial que allí nos describe, "los árboles no dejan ver el bosque". No hay una sola idea, un solo texto de Ortega –un solo árbol o grupo de ellos– que no tenga detrás, confiriéndole plenitud de sentido, el poderoso "escorzo" del bosque entero, es decir, la totalidad de su pensamiento. Y, para seguir un poco más con la certera metáfora forestal (que hay que agregar a la de los "icebergs" de Marías, la de la "cordillera de ideas" de Ferrater, o la de la visión averroísta de los textos alcoránicos, que yo mismo suelo usar), hay que añadir que esa totalidad latente que es el bosque –en la traslación metafórica, el pensamiento entero de Ortega– es una posibilidad de sucesivas emersiones y apariciones, de sucesivas "presencias", en las que ese pensamiento se va desplegando, "perspectivamente" y "circunstancialmente", a lo largo de toda su vida. Y este es el contexto real de toda idea, de todo escrito de Ortega: no el sistema cerrado y abstracto de una razón divorciada de la vida, sino el sistema "abierto" de una razón viviente, de una razón que es vida ella misma: una vida transfundida en pensamiento; un pensamiento que se "entreteje" tupidamente "con toda una trayectoria vital" –son palabras de Ortega–, pero que no por ello deja de ser rigurosamente *razón*. Y de ahí procede, justamente, la dificultad hermenéutica aneja a toda lectura de Ortega que quiera ser estrictamente filosófica –caben otras, naturalmente–. Ortega lo sabía, claro es, mejor que nadie, y aceptó impertérrito su

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

destino por puro servicio a la verdad. En 1932 da a la luz un grave texto, con ocasión de la edición de sus *Obras*: el ya citado *Prólogo*, al que pertenecen estas palabras: "No hay, pues, grandes probabilidades de que una obra como la mía, que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elusiones, muy entretejida con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo generoso que se afane de verdad en entenderla. Obras más abstractas, desligadas por su propósito y estilo de la vida personal en que surgieron, pueden ser más fácilmente asimiladas, porque requieren menor faena interpretativa. Pero cada una de las páginas aquí reunidas resumió mi existencia entera a la hora en que fue escrita y, yuxtapuestas, representan la melodía de mi destino personal". (Dos años después –1934– reitera estas ideas en otro *Prólogo* famoso: *Prólogo para alemanes*. Ambos escritos son absolutamente esenciales, leídos y meditados línea a línea, si se quiere entender el sentido de su obra: son dos valiosísimas, y también rarísimas, perlas de autobiografía intelectual). Se trata, pues, de conocer la situación concreta –el momento de esa "trayectoria vital"– a que cada idea suya es una respuesta: la que ese momento justamente requiere. Y este principio lo eleva Ortega a exigencia metódica fundamental del nuevo modo de acceso intelectual a la realidad que representa su metafísica: la vida hay que verla en marcha; viviéndola y pensándola simultáneamente, porque es pura actualidad transeúnte, pura perspectiva dinámica en la que cada momento, cada situación, se constituye en centro "desde" el cual hay que verla. Cada hora trae su afán y, en función de él, su verdad. "Verdad es lo que ahora es verdad" –dice Ortega. Esto es: verdad es la verdad *debida*, la que ahora se necesita, la del pensamiento que ahora hay que pensar. Pero si la verdad queda de este modo ligada, vital y lógicamente, a la situación, ello implica que su alumbramiento requiere un determinado *temple*, pues este es un ingrediente esencial de aquella. La vida se compone de situaciones, y en cada situación *nos encontramos* en un temple determinado. Más aún, el temple puede identificarse –como lo hace Heidegger– con el mismo *encontrarse* (*sich befinden, Befindlichkeit*). Ya antes me referí de pasada a esta idea, importantísima en la antropología filosófica de nuestro tiempo, y de la que existen diversas versiones, tanto en autores existenciales como en otros que no lo son (por ejemplo, Scheler y el propio Ortega). En España se ha ocupado también de él Aranguren, bajo la expresión "talante", y Marías, que le dedica un capítulo (el XXIV) de su *Antropología metafísica*, relacionándolo con su concepto de "instalación", que hace posible el "encontrarse" –concretamente, define el temple como "modulación de la instalación" y asigna la variedad de esas modulaciones a la "estructura empírica de la vida humana" (su conocida y valiosa aportación doctrinal al desarrollo de la idea orteguiana)–. Pues bien, en todas o casi todas estas versiones tiene el temple la nota común de ser un modo fontanal, o quizá *el* modo fontanal, de

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

acceso a la realidad. (Yo mismo dediqué la mayor parte de un curso universitario –1968-1969– en la Universidad de Puerto Rico, al estudio de este concepto, orientándolo en este sentido del temple como un fundamental modo de acceso a la realidad). Naturalmente, no es ya posible entrar en este asunto, pero sí quisiera, por lo menos, señalar la importancia de este concepto en Ortega –y para la interpretación de Ortega–. Aparece en él bajo diversas especies, y siempre tiene también el valor de un originario modo de acceso a la realidad. Ya en las *Meditaciones* se refiere a él toda la doctrina de la función descubridora y sistematizadora del *amor*, temple filosófico por excelencia. Otras veces queda remitido a los términos "alma" o "corazón" –perspectiva "cordial" o "estimativa", "las raíces de la cabeza están en el corazón", "el corazón reparte los acentos" en la "modulación del paisaje", etc.–. Hay, en efecto, en Ortega una clara –y muy temprana– idea de una especie de "sentir intencional" (aunque con distinto significado del que esta expresión tiene en Scheler), del valor de la vida afectiva para el conocimiento de la realidad, o, al menos, para ciertos insustituibles accesos a ella. Pero hay, sobre todo, en Ortega algo que podríamos llamar, con ese adjetivo tan suyo, el temple "radical", que pertenece a toda vida humana como una "primalidad" suya, que es, en efecto, la "raíz" de la que brota, o el fundamento sobre el que se constituye todo temple concreto en cada situación, y que resulta ser precisamente "*metafísico*". Ortega lo describe así[3]:

> [Probablemente, no hay más que otra cosa aún más íntima que el amor: lo que pudiera, llamarse «sentimiento metafísico», o sea, la *impresión* radical, última, básica, que tenemos del Universo.
> Sirve esta de fondo y soporte al resto de nuestras actividades, cualesquiera que ellas sean. Nadie vive sin ella, aunque no todos la tienen dentro de sí subrayada con la misma claridad. Contiene nuestra actitud primaria y decisiva ante la realidad total, el sabor que el mundo y la vida tienen para nosotros. El resto de nuestros sentires, pensares, quereres, se mueve ya sobre esa actitud primaria y va montada en ella. Precisamente el cariz de nuestros amores es uno de los síntomas más próximos de esa primigenia sensación. Por medio de él nos es dado sospechar a qué o en qué tiene puesta su vida el prójimo. Y esto es lo que interesa más averiguar: no anécdotas de su existencia, sino la carta a que juega su vida. Todos nos damos alguna cuenta de que en zonas de nuestro ser más profundas que aquellas donde la voluntad actúa está ya decidido a qué tipo de vida quedamos adscritos (*La elección en amor* –1927–, V, 603)].

[3] [En el original mecanografiado que ha servido de base para esta publicación falta la cita, ausencia que, por sí misma, parece indicar cierta extensión en el texto. Hay no obstante razones para pensar que se trata del aquí propuesto, recogido íntegramente por el mismo Rodríguez Huéscar en *El temple como acceso a la realidad* (cf. *Homenaje a Julián Marías*. Madrid: Espasa-Calpe, 1984, p. 616, y *Éthos y lógos*. Madrid: UNED, 1996, p. 165)].

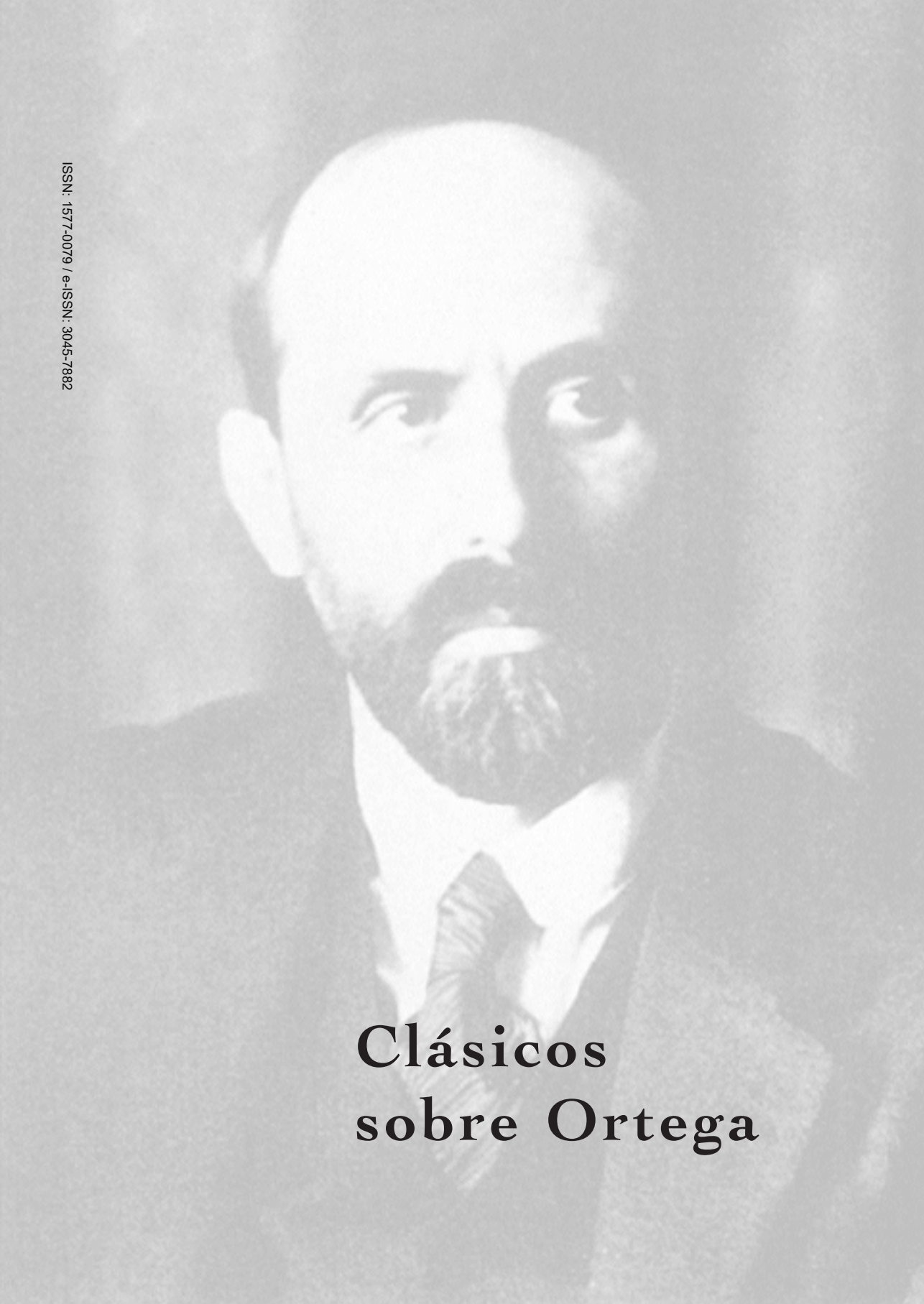
ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

En fin, habría que entrar a fondo –y con esto termino (y termino proponiendo otro posible estudio orteguiano)– en la cuestión de cuál fue el temple fundamental, y los temples concretos sobre él modulados a lo largo de su vida, de que surgió la filosofía de Ortega, o que la hizo posible, sin conformarnos con las denominaciones genéricas de "temple jovial", "alciónico", "deportivo", "amoroso", etc. No es tarea imposible, pero sí laboriosa y difícil, pues exigiría un minucioso examen de la obra íntegra de ortega, realizado desde este punto de vista –y por cierto con ese "temple" de *generosidad* y afán "comprensivo" que Ortega siempre echó de menos en su circunstancia humana–. Yo aventuraría, sin embargo, otra denominación –y por lo pronto sólo eso, aunque con fundamento *in re*, como decían los escolásticos– para ese temple orteguiano fundamental: el temple ético y raigal de la *autenticidad*.

Pero, sea cual fuere el resultado de esa promisora exploración, una cosa es cierta: que lo que de ese temple brotó: el pensamiento de Ortega, constituye el pórtico histórico que abre plenamente el acceso intelectual a ese nuevo territorio metafísico que es la realidad llamada "*vida humana*". Y que por eso mismo, esto es, porque hasta ahora –en virtud de circunstancias históricas excepcionalmente desfavorables– sólo se ha hecho, en esa ruta metafísica, poco más que ese gran gesto apertorio –el de Ortega mismo, complementado por algunos, muy pocos, de sus discípulos directos–, podemos decir que el pensamiento de Ortega está hoy totalmente vivo y henchido de futuro.

© Herederos de Antonio Rodríguez Huéscar, 2003

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



Clásicos sobre Ortega

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

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

Imán de horizontes
(Juan Ramón Jiménez evoca desde Puerto Rico a José Ortega y Gasset)

Introducción de **José Lasaga Medina**
ORCID: 0000-0001-8825-9874

Lo define bien la lejanía
Juan Ramón Jiménez

Se conocieron cuando Juan Ramón vivía con su amigo, luego también amigo de Ortega, el Dr. Simarro, a ratos interno en el hospital de enfrente, no porque le pasara nada, sino porque recién llegado de Moguer, no soportaba un Madrid en el que no había árboles. Y en el Sanatorio del Rosario los había. Allí le iban a ver sus amigos literatos y de allí salió, de entre las cofias de las monjitas de las que se enamoraba Simarro, romántico y viudo, la revista *Helios* ("Revista del modernismo militante") en la que un veinteañero Ortega, emboscado en un místico "Rubín de Cendoya" perpetró uno de sus primeros artículos[1].

En 1953 Juan Ramón Jiménez recibe en su exilio de San Juan de Puerto Rico una invitación de la revista *Clavileño*[2] para participar en el homenaje por

[1] Se trata de "Moralejas. Grandmontagne tiene la palabra. *Íncipit*, el reinado de la grosería", *Helios*, nº. 9, 9 de diciembre 1903, pp. 607-611.

[2] La primera edición del "Recuerdo a José Ortega y Gasset" en *Clavileño*, Madrid, año IV, 24 (noviembre-diciembre 1953), pp. 44-49. Tuvo luego numerosas reediciones. Por citar algunas: en el monográfico que la publicación alemana en lengua española *Humboldt* dedicó a conmemorar el décimo aniversario de la muerte del filósofo (Hamburgo, año 6, nº. 24, 1965, pp 35-38). (Por cierto, este número contiene también la publicación original del texto que Heidegger dedicó a Ortega). En libro, el texto ha aparecido en *Estudios sobre José Ortega y Gasset*. Santiago de Chile: Universidad, 1965; y en los de Juan Ramón Jiménez: *Guerra en España*. Barcelona: Seix

Cómo citar este artículo:
Lasaga Medina, J. (2003). Imán de horizontes (Juan Ramón Jiménez evoca desde Puerto Rico a José Ortega y Gasset). *Revista de Estudios Orteguianos*, (6), 221-234.
https://doi.org/10.63487/reo.XX

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 6. 2003
mayo-octubre

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

la jubilación académica de un profesor que no ejerce desde 1936 pero que cumple setenta años. Eso provoca el artículo que presentamos en esta ocasión. Se trata de una evocación sentida pero no complaciente, generosa y exacta, como solía ser la memoria de Juan Ramón. Evitaré, hasta donde me sea posible, la tentación de malcontar lo que el lector va a leer a continuación en las palabras del poeta. Le invito a que no se sorprenda de las digresiones, aparentemente circunstanciales, en las que Juan Ramón reflexiona sobre cuestiones de estilo, generaciones poéticas, amigos comunes, e incluso se permite el lujo de ajustar algunas cuentas con ciertos bajonazos, seguramente inevitables cuando la memoria trabaja bien y recupera la escena entera.

Juan Ramón evoca su relación con Ortega partiendo de una reconstrucción casi cinematográfica del día en que se conocieron a raíz de que fuera el filósofo "in partibus infidelium" a visitarlo para agradecerle el envío de *Arias tristes* (1903)[3]. Presidió el encuentro un Nietzsche encarnado en *Ecce homo,* la peculiar autobiografía del filósofo alemán, terminada en 1889, poco antes de que perdiera la razón, que reposaba sobre una silla y que Ortega celebró pues estaba entonces atravesando lo que luego llamó su época tórrida de nietzscheano. Pocos años después publicaba un ensayito titulado "El sobrenombre" en el que dice: "Nietzsche nos hizo orgullosos"[4].

Les unió el fervor por las palabras que arrastran conocimiento y vida, su fe en que la inteligencia y la elegancia espiritual eran los remedios que necesitaba España en aquel siglo que comenzaba cuesta arriba. Los dos fueron incansables promotores y editores de revistas, concebidas como instrumentos para influir y así aumentar el nivel cultural de la propia generación, pero también de las posteriores, a las que ambos se preocuparon de formar. Veían en el achabacanamiento de lo castizo uno de los males del país: el europeísta Ortega sintonizaba con el proyecto de "andaluz universal" que animaba a Juan Ramón. Compartieron esa voluntad de magisterio con la misma fortuna: el fracaso y la ingratitud. Admiraron a los franceses, aunque Ortega por entonces lo ocultara un tanto y se sintieron muy cerca de Goethe. Juan Ramón había puesto su obra bajo el siguiente *motto* del alemán: "Sin aceleración y sin detenimiento, como los

Barral, 1985, pp. 297-306, y en *El andarín en su órbita,* edición e introducción de Pedro Garfias. Madrid: Novelas y cuentos, 1974, pp. 112-126. Agradezco a Ascensión Uña, de la Biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset, la información bibliográfica aquí ofrecida.

[3] El encuentro tuvo que celebrarse en 1905 o cerca porque Juan Ramón refiere que Ortega estaba a punto de irse a Alemania.

[4] El artículo es de 1908. La referencia al orgullo hay que entenderla en el contexto del desastre del 98. Recuérdese la interpretación de Cacho Viu, según la cual la "Generación del 98" es una expresión acuñada por Ortega para designar a los jóvenes que se inician en la vida pública en ese momento histórico, dolidos e irritados ante el fracaso de España. Cfr. "Ortega y el espíritu del 98", en *Repensar el Noventa y ocho*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997. El artículo de Ortega en *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983, I, pp. 91 y ss.

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

astros, jire el hombre alrededor de su propia obra". (Ortega usaría más tarde la primera parte del lema para sugerir el ritmo que debía seguir la República).

Fueron editores cuidadosos. Eso les unió y les distanció. Es sabido, y Juan Ramón lo cuenta aquí, que fue el responsable de la primera edición de *Meditaciones del Quijote* (1914) en las ediciones de la Residencia de Estudiantes, situada, entonces, cuando ambos la frecuentaban casi a diario, en la calle Fortuny, cerca de donde hoy reside la Fundación "José Ortega y Gasset". Lo es menos que ese importante texto de 1915, *Meditación de El Escorial*, desguazado posteriormente por el propio Ortega en varios artículos, iba a ser publicado por Juan Ramón, también en las publicaciones de la Residencia[5]. Luego Ortega, siendo director de *España,* le publicó su homenaje a la muerte de Giner de los Ríos, en 1916, y cuando Juan Ramón fundó *Índice* le pidió una cosa a Ortega para el primer número y éste le mandó "Esquema de Salomé"[6], una miniatura que gustó al poeta. Más tarde Ortega fundó *Revista de Occidente* y eso les distanció porque Juan Ramón esperaba que le hicieran más caso del que se le prestó. Elegante, echa las culpas a Fernando Vela y a cierto poeta del que estuvo muy cerca.

Después de aquel encuentro a comienzos de siglo, el periodo de máxima coincidencia en lo biográfico y en lo espiritual iría de 1913, en que se reencuentran en la Residencia, casado con Rosa Spottorno y Catedrático de Metafísica de la Universidad Central uno, definitivamente instalado en Madrid de vuelta de su Moguer natal y a punto de casarse en Nueva York con Zenobia, el otro, hasta mediados de los veinte. En los treinta Juan Ramón se siente bastante lejano a Ortega a juzgar por los comentarios que el citado Juan Guerrero le escucha. No le gusta el primer discurso que Ortega da en las Constituyentes, le parece mal el estilo con el que está redactado el Manifiesto de la Agrupación al Servicio de la República y se permite alguna maldad compartida con algún amigo común, como cuando refiere a Federico de Onís, que se le queja de haber sido mal recibido por el filósofo: en la época de la revista *España* "Ortega se sentaba en una mesa en un cuarto que tenía en la puerta un rótulo que decía «Dirección», y cuando estaba allí dentro era una persona distinta que cuando estaba fuera"[7].

---

[5] "El día 15 [de octubre] saldrá al público la "Meditación de El Escorial" de José Ortega y Gasset". Declaración de Juan Ramón Jiménez, recogida en *Juan Ramón de viva voz* de Juan Guerrero Ruiz. Valencia: Pretextos, 1998, vol. I, p. 36. Se trata de la trascripción que Juan Guerrero, amigo y secretario del poeta durante muchos años, hizo de las conversaciones que mantenían a diario. El texto de Ortega, de una notable importancia, es más amplio que el publicado por el autor con ese título en *El Espectador* VI (1927). Apareció completo en una edición de la revista *Mapocho* de la Biblioteca Nacional de Santiago de Chile en 1965.

[6] El texto lleva fecha de 1921. Ortega lo publicó posteriormente en la sección "Moralejas" de *El Espectador IV*, (1925) (O. C., II, 360-363).

[7] *Juan Ramón de viva voz*, ed. cit., vol. I, p. 236.

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

Podemos establecer simbólicamente los momentos de máxima sintonía en torno a 1918, en el que Juan Ramón le dedica a Ortega su libro *Piedra y cielo*: "A José Ortega y Gasset, voluble en lo permanente", vislumbre no falto de acierto habida cuenta de que Ortega pensó para su Razón histórica el lema "No mudo si no mudan", tomado de una veleta. Y en torno a 1917 en que Ortega dedica a Juan Ramón y Zenobia un retrato con la siguiente leyenda: "A Zenobia y Juan Ramón, labradores de inverosimilitud, que pasan sobre la vida como Titania y Oberón…"[8]. En los años treinta sólo se vieron un momento en 1935, según refiere Juan Ramón y luego nunca más, aunque estuvieron a punto de coincidir en un almuerzo en Nueva York, cuando Ortega viajó a Aspen (Colorado) para celebrar el centenario de Goethe. Pero el filósofo no llegó.

Les unió un sentido muy exigente de la propia vida y de la propia obra. Juan Ramón apreció en Ortega la calidad de su prosa. Comprendió también su originalidad como filósofo. No renuncio a reproducir la observación sobre el reproche que ya entonces corría por los medios intelectuales locales de que Ortega no era un "filósofo sistemático": "Seguir diciendo que Ortega no es un filósofo porque no es sistemático, es, actualmente, una vulgaridad". (Véase en el texto el fino argumento en que funda este rotundo aserto).

En 1919 Juan Ramón escribió un "retrato" de Ortega. Denso y conceptista, recupera al hombre en su plenitud. Cuenta que Azorín, con un tomo de *El Espectador* en las manos (seguramente el que contenía "Primores de lo vulgar"[9]), le dice, refiriéndose a Ortega: "Monstruo en su laberinto", a lo que replica Juan Ramón: "Laberinto de laureles". Así lo vio, reconstruyendo un encuentro en un paseo, quizá el de Rosales: "Lo define bien la lejanía. Cuando la lejanía lo define, y José Ortega y Gasset pisa la raya eléctrica en que la realidad de cada uno salta hecha evidencia, no queda en él, con la primera mirada honda y las primeras palabras llenas, que ya nos alcanzan, sino su mitad, su hipertrofiada frente, o su sobretotalidad, la frente, los ojos y el mentón; todo en ceño, que acaba de ser duro para él y quiere ser amable para nosotros, revestido, envuelto en surcada tierra y plomo muy cuidado"[10]. También Juan Ramón era duro para sí y amable para los demás. Esa amabilidad, ejecutada en palabras, produjo en su exilio ("desterrado, deslenguado" de su español, su patria, la lengua materna) de 1953, hace ahora, por tanto, cincuenta años, este recuerdo de Ortega.

[8] *Op. cit.*, p. 234
[9] "Azorín: Primores de lo vulgar", en *El Espectador II* (1917), O. C., II, pp. 158 y ss.
[10] *El andarín en su órbita*, ed. cit., p. 36.

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

Juan Ramón Jiménez

Recuerdo a José Ortega y Gasset

Mucho he echado de menos a Ortega, como a otros amigos de España, durante los 17 años que llevo seguidos en estas tierras de América, generosas también como las nuestras; porque pasé con él muchas horas claras de muchos hermosos días españoles, que hoy, al recibir la carta de "Clavileño", se me agolparon reunidas todas en la memoria, como en un solo día grande mío con mi amigo de tanto tiempo. Y ahora mismo me estoy acordando de aquél en que lo conocí. Vino Ortega a verme, con Ramón Pérez de Ayala, a la casa del noble doctor Luis Simarro, en la calle del Conde de Aranda, núm. 1, cuando yo vivía con él y con Nicolás Achúcarro (primer discípulo de Simarro y mi amigo constante de entonces, que luego fue tan amigo de Ortega), una larga temporada después de la muerte de Mercedes Roca, la extraordinaria esposa valenciana del doctor, que con él me hicieron gozar tantos buenos días de campo, de hogar, de lectura y de conversación. (Simarro, que era muy sentimental, se sentía desconsolado, solo con su viudez; y nos invitó a Achúcarro y a mí a estar con él)*. Ortega venía a verme aquel día para darme las gracias por mi libro *Arias tristes*, que yo le había enviado, y para despedirse de mí, porque se iba a estudiar a Alemania. Por entonces, un grupo de

* Achúcarro tuvo que venirse a Washington, como director adjunto de St. Elizabeth's Hospital con el Dr. Winfred Overholser, que me ha hablado de él; y yo seguí con el doctor Simarro algún tiempo más.

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

amigos, el pintor Emilio Sala, el escultor Agustín Querol, los escritores Gregorio Martínez Sierra, Ramón Pérez de Ayala, y Pedro González Blanco, el argentino Carlos Navarro Lamarca y yo, publicábamos la revista "Helios" y Ortega, es decir, Rubín de Cendoya, había colaborado con nosotros. Recuerdo que yo tenía en mis manos, cuando llegaron ellos, *Ecce homo*, de Nietzsche, y no olvido lo contento que se puso Ortega cuando lo vio, ya que él admiraba tanto al violento filósofo modernista. Tampoco he olvidado que el otro libro que tenía yo conmigo era el del sacerdote Alfred Loisy, el teólogo también modernista, libro condenado por Roma por su herejismo religioso. "Los lunes del Imparcial" habían publicado una nota anónima, muy halagüeña para mí, sobre mis *Arias tristes*, con un poema copiado de dicho libro, el de los tres bueyes grandes que empequeñecían la aldea; y aunque yo estaba seguro de que la nota la había escrito Ortega o la había incitado, ya que su padre era entonces el director de "Los Lunes", no tuve la franqueza de agradecérselo directamente, puesto que él tampoco me confesó lo que yo esperaba. Pues bien, Ortega se fue poco después a Alemania, y yo me volví, también por entonces, a mi Moguer de Andalucía, de donde no volví del todo a Madrid hasta 1912. Poco supe de él hasta que empezó a colaborar en diarios de Madrid. Creo que lo primero que leí de mi pensador amigo, escrito en Alemania, fue el ensayo *Adán en el paraíso*, que tanta luz me echó y cuya prosa me pareció ya tan buena, preludio de la gran escritura posterior de Ortega.

*

Vuelto yo a Madrid, la tarde misma del día de mi llegada me encontré con Ortega en la escalera principal del Ateneo. Yo le había enviado desde Moguer mis libros amarillos *Baladas de primavera, Elegías, la soledad sonora, Poemas mágicos y dolientes*, etc., que él me había agradecido en afectuosas cartas; pero me sorprendió que, al subir yo a darle la mano, tres escalones más bajos del que él pisaba, adelantó su cuerpo hacia mí, sonriendo con su boca grande de blancos dientes y centelleante su mirada negrísima, y me llamó efusivamente "Maestro", lo que me turbó bastante, pues que los dos éramos, somos de la misma edad. Por aquel tiempo, Ortega iba mucho a aquella casa oscura de la calle del Prado, que yo odiaba tanto, recién venido de mi Andalucía de mármoles y calles con sol, porque estaba todo el día alumbrada con luces eléctricas, por lo que se gritaba en los corros de los pasillos y por el olor de sobremesa que siempre había en ella; y allí hablé varias veces con el joven filósofo, que siempre seguía contra mi voluntad y mi protesta, ya que me disgustaba tanto que lo hiciera, llamándome "Maestro" cada vez que nos encontrábamos. Yo comprendía perfectamente, por las críticas de Ortega sobre algunos escritores con-

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

temporáneos españoles, que él no estaba muy de acuerdo con mi dirección poética verleniana y baudelariana de entonces, porque él era tan germanista, tan goethiano, (aunque Goethe fuera tan afrancesado); y que lo que a él le gustaba de lo mío era la expresión conseguida, por la que me daba la maestría. Él hubiera preferido que yo cantase a Castilla como Unamuno o como Antonio Machado, o como un conjunto de los dos; que él había escrito ya que su ideal de poesía castellana sería un Antonio Machado, menos descriptivo, con un Miguel de Unamuno mas sensorial; pero yo no podía intentarlo sinceramente, ni estaba dispuesto a proponerme a ello. Yo tenía conciencia de que era andaluz, no castellano, y ya consideraba un diletantismo inconcebible la exaltación de Castilla (y sobre todo de la Castilla de los hidalgos lampones, tan de la picaresca) por los escritores del litoral, Unamuno, "Azorín", Antonio Machado, Ortega mismo. Preferiría ya, y sigo prefiriendo, a los escritores que escriben de lo suyo, Baroja, Miró, Valle Inclán, en su segunda época; y nunca pude, aún cuando haya contado muchas veces en prosa lo que veía en Madrid, donde yo vivía, o en mis viajes por los nortes de España, considerarme castellano. Declaro francamente que soy enemigo de ese "eternismo casticista" de mesón del segoviano, cofradía de la capa y otras necedades tan cercanas al patio de Monipodio; y creo que el mejor hijodealgo es el hijo de su tiempo, de su lugar en el espacio y de su conciencia. Hay un soneto mío, que yo detesto, el que empieza: "Estaba echado yo en la tierra, enfrente del infinito campo de Castilla", por el que me felicitaron mucho Francisco Giner, Manuel Bartolomé Cossío y otros amigos de la Institución Libre de Enseñanza, cuya ideología de la segunda mitad del siglo XIX era la misma que la de Antonio Machado, "Azorín" y gran parte de Unamuno. Pero mi idea instintiva de entonces, y consciente de luego, era la exaltación de Andalucía a lo universal, en prosa; y en verso, a lo universal abstracto; y como creo que es verdad que el hábito hace al monje, yo me puse por nombre "el andaluz universal", a ver si podía llenar de contenido mi continente. Lo que Ortega no sospechaba, ni yo se lo dije en aquellas ocasiones, era que yo atravesaba una profunda crisis formal y estaba escribiendo en aquel momento los poemas de *Estío y Sonetos espirituales*, que marcan un cambio fundamental mío, no sólo en lo expresivo inteligente o sensitivo, sino en lo más interior; y esto es lo que los dos libros señalan al comienzo de mi segunda época. Madrid ha sido siempre un gran nivelador de estilo para los poetas de otras regiones; y es sabido que los mayores poetas contemporáneos de España, los más completos, vienen de los litorales. Insisto en que yo no puedo comprender por qué fusiones o confusiones, Unamuno, "Azorín", Antonio Machado, etc., cantan a Castilla con tal consecuencia amanerada, y lo que menos me gusta de todos ellos es lo que a esta Castilla, madrastra de ellos, se refiere. Castilla, la para mí forera, exquisita, ha venido a ser, por culpa de los falsos ac-

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

tores de latiguillo del falso 98, una odiosa mansión de la más falsa aristocracia, como Andalucía fue y sigue siendo odiosa, cantada por los turistas o los complacedores de los turista, como la mansión de la gitanería exterior. Tan de pandereta es la Andalucía de Théophile Gautier como la de Salvador Rueda o la de Federico García Lorca, aunque con distinta calidad y conocimiento. Es claro que Unamuno es un gran poeta en sus poemas abstractos, los de más alta esfera, y que "Azorín" escribió sus primeros libros levantinos verdaderamente bellos, y que Antonio Machado tiene, antes y después de sus *Campos de Castilla*, las hermosísimas canciones de su juventud y su senectud. Yo doy todos sus poemas castellanos por una de sus galerías o por uno de sus últimos poemas de Abel Martín. Si yo admiro tanto a Valle-Inclán, es por su teatro gallego, y si vuelvo a leer a Baroja, es por sus cuentos y novelas vascos. Y es curioso que la mejor novela andaluza que yo conozco es *La feria de los discretos*, de Baroja, escrita en la misma lengua corriente de sus otras novelas y sin propósito ninguno de alusión pintoresca. A Gabriel Miró me gusta leerlo, también, por su ambiente, aunque me canse un poco por la prolijidad descriptiva. Sea todo esto como sea, yo había leído mucho, en mis siete años de campo moguereño, a San Juan de la Cruz, a Santa Teresa, a Fray Luis de León, poetas de espacio y tiempo generales, y castellanos naturales, sin decirlo; y ellos eran los que influían más en mi cambio tan favorable.

*

Estamos en los años 1913, 1915, en los que yo veía diariamente a Ortega en la Residencia de Estudiantes de la calle Fortuny, donde él tenía tanta y tan justa influencia. Su director, Alberto Jiménez Fraud, era un gran admirador suyo, y en el cuarto de la dirección, Ortega era la antorcha de los reunidos. ¡Cuántas discusiones lúcidas y de cuántas cosas, tuvimos Ortega y yo en aquellos años de ansia! Yo colaboraba con frecuencia en "Los Lunes del Imparcial", y mis nuevos poemas le gustaban más cada vez. Cuando se iniciaron las Publicaciones de la Residencia, de las cuales yo me ocupaba con el Presidente, el primer libro que dimos fue el de las *Meditaciones del Quijote*, cuya edición cuidé con el mayor esmero. La prosa de Ortega me ganaba más cada vez. El descorría velo tras velo ideológico, con la destreza que ya nunca habría de abandonarle, y a atraer, con su cambiante posición de clarividencia seguida, horizontes y horizontes a su propio centro. "Imán de horizontes" le llamé yo. Vivía en El Escorial y venía a Madrid para sus clases universitarias. Un día, Ortega y yo discutimos un homenaje a "Azorín", que se llevó pronto a cabo en Aranjuez, y al que concurrimos un centenar de amigos comunes. Todavía "Azorín" no había exagerado la flexibilidad de espinazo que luego lo hizo in-

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

clinarse en tanta dirección desagradable para mí. Ortega ofreció el homenaje en la Glorieta del Niño de la Espina, y fue el justo definidor de "los primores de lo vulgar" de ese primoroso sensitivo limitado que es "Azorín", buen fenicio levantino. La definición del joven filósofo no le gustó mucho al escritor de Monóvar, siempre tan quisquiveleidoso, y provocó distancias y discusiones entre ellos dos. Todavía, años más tarde, cuando yo publiqué en el primer número de la revista "Índice", que yo dirigía, el "Esquema de Salomé", de Ortega, en primer lugar y, en segundo, el "Diálogo de un rico y un pobre", de "Azorín", el primoroso inició una serie de solapados ataques contra mí, que continuaron por muchos años. Dije entonces, y hoy lo repito, que si yo di el "Esquema de Salomé" al frente del número, fue porque Ortega me lo entregó antes y porque lo consideré de mucho más peso e interés que el trabajo de ocasión que "Azorín" nos regalaba. Cuando yo publiqué la segunda edición de *Eternidades*, exactamente igual que la primera, "Azorín", como le convenía entonces, me exaltó tontamente en un artículo de "La Prensa" de Buenos Aires; y para que yo los leyera, replicó la publicación de este artículo en "El Sol", de Madrid, lo que nunca había hecho con sus artículos corrientes; pero yo no pude agradecérselo. Malos amigos, calumniadores me han dado a mí fama de duro; los que me conocen bien, saben que soy "inflexible pero amable", cuando la falsedad no me saca de mí. Yo insto a quien quiera, a que me señale un escritor a quien yo haya atacado, que no haya sido defendiéndome; y las fechas pueden demostrarlo. No hay escritor español contemporáneo más atacado que yo; y si la crítica me es indiferente en lo literario, no me lo es en lo histórico. La mentira histórica no la puedo tolerar, y los que la han cultivado contra mí saben, lo mismo que yo, por qué; y ese por qué puedo yo demostrarlo con documentos, en todos los casos. El homenaje que Ortega y yo le dedicamos a "Azorín" quedó recogido en el librito *Fiesta de Aranjuez*, que yo edité en las "Publicaciones de la Residencia", con un prólogo mío. En él están todos los trabajos que escribimos para el acto, Ortega, Baroja, Antonio Machado, "Azorín" y yo, y todas las adhesiones.

*

Entre los libros que se salvaron del pillaje de 1939 en mi piso de Madrid, pillaje particular, de ladrones de oficio, y no dirigido por ningún grupo político, conservo el ejemplar que Ortega me dedicó de sus *Meditaciones del Quijote*, llamándome cariñosamente "El Bayardo de los poetas". Repito que en esos días Ortega me alentaba mucho y fraternalmente, y me dijo cosas muy atinadas sobre lo mío. De unos poemas en prosa que yo publiqué en "El Imparcial", me susurró al oído que parecían traducciones perfectas de poemas desconocidos

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

griegos o latinos clásicos. De *Platero y yo*, cuya edición menor se publicó en 1913 (selección para muchachos que yo no habría hecho por mi gusto, porque creo que al niño se le debe dar un libro completo del que él tomará lo que pueda), me habló con cierto fastidio como de una cosa también "perfecta", aunque, como yo le dije, ninguna de las páginas de *Platero* me había llevado más de diez minutos; y cuando las escribí yo no tenía más que 24 años. Ortega nunca buscó, por suerte para él, lo perfecto, y su prosa es más bien apresurada, como escrita para plazo fijo; y yo entendí siempre, y lo he escrito mucho, que "perfecto" no es sino "completo", que no sobre y no falte nada de lo que uno quiere decir; sobre todo, que no sobre. Mucho se habla de mis correcciones, y es cierto que yo las hago constantemente, pero nunca proponiéndomelo de antemano, sino por sorpresa; es decir, que yo llevo siempre conmigo todo lo que he escrito, como llevo mi propia vida, y rectifico vida y escritura constantemente. Y es claro que el verso y la prosa lírica son peligrosos, si no se cuidan lo necesario al releerlos, si no se insiste mucho en lo que uno ha querido expresar. Cuando Ortega escribió el prólogo para *El Pasajero*, de José Moreno Villa (libro que yo cuidé también y que se publicó después de conocerme a mí Moreno Villa, no antes, como él ha escrito recientemente) nos lo leyó en la sobremesa de una comida en su casa de la calle Zurbano, a Moreno Villa, a Américo Castro y a mí; y, al terminar, me dijo Ortega: "Usted tiene la obligación de dar ejemplo constante a estos jóvenes". Es claro que yo no me proponía dar ningún ejemplo, pero en esos años estaba en un constante dinamismo; y desde Moreno Villa, Salinas, Guillén, etcétera, hasta los poetas de 1930, todos siguieron ejemplos míos naturales; que yo nunca me he considerado un virtuoso, y siempre creí, ante todo en la voz; voz que no tenía acento propio en la mayoría de tales poetas de voces más que de voz, y que tampoco daban voces, sino ecos, devueltos con labia, falsete y ripio, porque eran virtuosismo condicional y el virtuosismo pierde el encanto y el misterio melodiosos y deja sólo la frialdad armónica. Es inútil escribir verso lírico sin melodía; la poesía lírica siempre será canto, y canto más que cántico y que recántico. Por fortuna, los poetas españoles siguientes, los de los años 30, tomaron por mejor camino; y Salinas y Guillén se quedaron virtuoseando en vano, es decir, sin eco. Hoy los poetas españoles de fuera y dentro, tienen más naturalidad, más frescura; son más directos en lo íntimo y en lo externo, y van hacia arriba sin gafas ni ninguna otra clase de medios, aún cuando abunde el barroquismo, del que nadie se ha librado en nuestro tiempo, ni yo tampoco, pues soy español. Barroquismo y virtuosismo hay en mí; pero eso no es lo mejor mío, ni lo más abundante. El grupo de poetas que procedía en escuadra, y sus críticos compañeros, suelen decir ahora que en ellos empieza, culmina y vence un nuevo Renacimiento. No, este Renacimiento segundo de la poesía española, empieza con Bécquer

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

y llega a su plenitud con Unamuno y Antonio Machado. Desde Salinas en adelante, es la decadencia virtuosa barroca, ellos son los que fueron Góngora, Paravicino, Calderón, etc., en el Renacimiento anterior. Después de 1940, empieza otro ciclo, orientado hacia la poesía de mi generación. Todo esto lo señalé yo a su tiempo, en mi lectura "Crisis del espíritu en la poesía española contemporánea", aunque lo escribí y lo dije antes muchas veces, Ortega, con su gran clarividencia, definió la poesía del grupo virtuosista ingenioso, como "mero hipo agónico", lo que le valió la animosidad de todos ellos. Pero Ortega estaba en plena superación constante.

*

Hacia 1915, Ortega dirigía la revista "España". En el vestíbulo de la redacción estaba colgado el retrato de "Figaro", y en el cuarto de trabajo de Ortega había tertulias particulares, en las que privaba mucho Pío Baroja, con su sombrero puesto y con su boquita en movimiento. Baroja era siempre lúcido, y Ortega lo escuchaba con una generosa sonriencia. Aquél año murió don Francisco Giner, y yo escribí en "España", mi elegía a su muerte. Yo iba con frecuencia a ver a Ortega allí, donde él se encontraba muy a gusto. Cuando Ortega hablaba de poesía, seguía apoyándose generalmente en Goethe, lo que a mí me gustaba tanto. Tanto que yo había adoptado antes, como lema mío, el famoso "Sin aceleración y sin detenimiento como los astros, gire el hombre alrededor de su propia obra". Yo me fui a Nueva York para casarme, y a nuestra vuelta nos visitábamos los dos con nuestras familias. Pocos años más tarde, cuando Ortega fundó la "Revista de Occidente", me hizo el honor de pedirme que le ayudara en la colaboración, señalándole los escritores jóvenes que más me interesaran de los que entonces estaban a mi alrededor. Yo le había dedicado en 1918 mi libro *Piedra y cielo* así: "A José Ortega y Gasset, voluble en lo permanente". Desde los primeros números, se incluyeron ya versos, prosas y aún dibujos enviados por mí. Después, Vela, que solía consultarme sobre estas colaboraciones en la librería de "los alemancitos" de la calle del Caballero de Gracia, tomó una actitud discutidora; yo me alejé de la "Revista de Occidente" y, por lo tanto, de Ortega. Y empecé la "Biblioteca de Índice", en donde aparecieron los primeros libros de Pedro Salinas, Antonio Espina, Benjamín Palencia y José Bergamín. Más tarde, cuando ya estos jóvenes eran conocidos y estimados por la crítica, Vela les abrió de par en par las puertas de la redacción que él secretariaba, y en dos o tres años estos jóvenes, ya maduros, se adueñaron por completo de la Revista; pero yo nunca volví a ver a Ortega hasta 1935, aún cuando él no era el responsable de todo aquello. Uno de los jóvenes que mas mangoneaban, hoy ya muerto, imprimió a la Revista un aire superficial,

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

por la que yo la nombré desde entonces "Revista de Desoriente". Supe que Ortega había dicho a los responsables que yo tenía razón. Ortega no se ocupaba mucho ya, en los años 30, de la Revista en sí misma, sino de sus publicaciones. Siempre pasa lo mismo, cuando una Revista se pone a editar libros, poco a poco se convierte en un anuncio de la editorial y es depósito de cadáveres más o menos juveniles. Para oponerse un poco a Ortega, un deficiente escritor joven, que se orientaba siempre hacia los nortes más prácticos, fundó otra revista de poco "más y menos" que ejerció una influencia más desorientadora todavía en la juventud que no se burló de ella.

*

Vino la guerra de 1936. Ortega y yo salimos de España por los mismos días. Desde ésta América supe de la grave enfermedad de mi amigo en París, y escribí (con una dirección supuesta) a él y al doctor Teófilo Hernando, mi siempre excelente amigo también; pero nunca supe si ellos habían recibido mis cartas. Yo seguía siempre la labor de Ortega, como la de todos los españoles que me interesaban, y leía lo que podía conseguir de lo que él publicaba entonces, y con el mismo fervor de siempre. Lo último que llegó a mí de él, antes de volverme con mi mujer a esta isla de la simpatía, fue el libro sobre Velázquez y Goya. Cuando en 1949 supe que se pedía el Premio Nobel para Ortega, yo que no había intervenido en la candidatura mía, que circuló también aquel año, envié un cable de adhesión al diario "ABC", que no lo publicó, por cierto; y entonces pedí a la revista "Ínsula" que lo publicara. Después de la conmemoración de Goethe en Colorado, Ortega, que tuvo tan gran éxito con su intervención, debió venir un día de Nueva York a Washington, para una comida que le ofrecía Mrs. Robert Woods Bliss, quien nos invitó, con el Director de la Mellon Gallery y el poeta francés Alexis Léger, es decir, St. John Perse. Esperamos a Ortega hasta las tres, cuando llegó un radio suyo diciendo que le era imposible llegar. Yo, sospechando antes que ocurriría algo de lo que ocurrió, me había llevado conmigo una fotografía grande de Ortega, de la época en que todavía no se cubría su calva radiante, y comimos con la fotografía respaldada en la silla que Ortega no pudo ocupar en persona. Ortega siempre ha sido un maestro para mí, y en muchas cosas. Su clarividencia, a veces obcecada, ha abierto muchos caminos derechos en España. Él ha unido la base tradicional española más sólida a la expresión filosófica moderna más alerta, y por eso es un verdadero modernista y un héroe de fronteras. Durante años y años, ha señalado, en la vida internacional, el cuerpo de la España viva, y tanto en Europa como en América ha cumplido su misión, sin perder nunca un paso, como no haya sido para rehacerse o usarlo de trampolín. Ortega se mueve

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

siempre en un nivel superior; y yo juzgo, ante todo, a los hombres por el nivel en que se mueven. Seguir diciendo que Ortega no es un filósofo, porque no es sistemático, es actualmente, una vulgaridad. El filósofo sistemático viene a ser, con relación a la verdadera filosofía individual, lo que el filólogo a la verdadera poesía. El filósofo sistemático aísla y encierra un hallazgo propio, como si encerrara y aislara para él mismo y para él sólo, un fruto cualquiera. El filósofo de libre exposición sorprendente, abre y une su hallazgo, y su fruto es mundo. Entre los prosistas españoles contemporáneos, Ortega sobresale por su cuadratura. Unamuno es también hombre de alta esfera, pero a veces se pierde en prestidigitaciones que llevan consigo la caída; Miró, a pesar de su tesorera calidad plástica, no satisface, y cansa por su carencia absoluta ideológica; "Azorín" es un sensitivo deleitoso, pero su bagaje moral es de una banalidad asfixiante, aprendida más en Anatole France, a quien no vale citar, que en Montaigne, a quien cita tanto, Baroja, tan justo en sus deducciones críticas, acaba por reírse y hacernos reír de todo lo que dice. A Valle-Inclán, de una riqueza de lengua asombrosa, no puede juzgársele bien, por la metafísica hueca de su "Lámpara". En Ortega parece como si toda su palabra fuese del tamaño exacto de su cabeza. Si peca de amanerado (sobre todo cuando habla de la mujer, condesa o no, y del amor en general, amor y mujer que toman un carácter secundario) su amaneramiento nunca es vulgar. A veces sus metáforas excesivas empequeñecen su escritura. Decir, por ejemplo, que el tiempo huye en las ancas de un potro galopador, le quita al tiempo su grandeza, ya que es mucho mayor que un potro. Si se dice sólo que el tiempo huye, el tiempo no pierde su infinitud. Aunque Ortega es tan escritor, me gusta siempre más cuando habla, porque no tiene tiempo de preparar sus metáforas. Su lengua hablada es verdaderamente hermosa, y él tiene la suerte de poseer una voz de una sonoridad justa, con profundas resonancias interiores. Sus discípulos saben que es imposible copiarlo, y aún a los que tienen ideas llenas, sus voces endebles los traicionan. Ortega no suele ser injusto, pero cuando dijo, saliendo de la Argentina en uno de sus viajes, que América es "un continente sin contenido", ¿cómo no pensó en los menos siglos que lleva América de satisfacer su ansia de cultura, que es tan grande? La famosa "circunstancia" del hombre de Ortega, lo traicionó. América tiene una humanidad hermosa, rica de fantasía y de gracia; y precisamente Ortega, tan leído y admirado en estos países, sería quien menos debería haber dicho lo que les dijo. Yo he podido comprobar que América es un magnífico vaso para la contención. Desde este San Juan de Puerto Rico, afianzado en el mar por una fábrica arquitectónica española, tan fuerte que es ya naturaleza, alargaría mi brazo derecho a Ortega para que viniera alguna vez a visitarnos. El amor por España es aquí inextinguible, y un hombre tan español como Ortega gozaría mucho de este amor. Ortega fue siempre hombre de

corazón. Nunca lo he visto ni lo he oído sostener nada falso a conciencia, ni hacer daño por gusto a nadie. ¡Qué diferente su espinazo al de tantos otros tan mal diagnosticados por algún galeno contemporizador! Y, ¡qué pena da escribir honradamente sobre lo que de lejos se ve tan *claro* y no tener respuesta! Lejos de España, hoy, en tiempo y en espacio, pero con la piedrecita de mi "Fuentepiña" de Moguer en mi bolsillo del pecho, me complazco, día tras día, en contar a estos amigos historias y leyendas de mi tiempo español, largo o corto, según lo mire desde aquí o desde allí. En este cuento, que muchas veces se hace canto, José Ortega y Gasset, insisto en ello, ocupa un lugar permanente de los más señalados, y yo lo diría mucho más. Pero, ¡cuántas cosas que quisiéramos decir cada día, no las decimos, porque no encontramos la ocasión verdadera, o porque pueden o quieren ser mal entendidas por los malentendedores! Y yo soy de los que hablan claro y de frente; de los que quieren y pueden que todos lo entiendan bien.

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

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

EDITAR A UN CLÁSICO DE NUESTRO TIEMPO

ORTEGA Y GASSET, José: *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*. Edición de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos, 2002. 435 p.

IÑAKI GABARÁIN

Ser leído en ediciones pulcras, que de verdad merezcan el nombre de críticas es algo que debiera acontecer a todo autor, con el fin de que el envite al que éste y el lector se arriesgan se dé en las mejores condiciones posibles. Una definición más pedestre que las que por lo común procuran atrapar la noción huidiza de lo que es ser un clásico podría ser, precisamente, la de que clásico es aquel autor que acaba siendo leído, antes o después, en una edición crítica y anotada (con los peligros paralizantes que a veces ello implica). A la vista de los hechos, a Ortega, clásico indiscutible, parece haberle correspondido un "después" que, por fortuna, está empezando a ser un "ahora". En el caso de Ortega, además, la dimensión publicística de su obra conlleva un despliegue en la prensa, la conferencia, la cátedra, su compilación posterior en libros, que a su vez sufren modificaciones y, en fin, un largo repertorio de peripecias que deben ser cuidadosamente elucidadas, no sólo para llegar a la deseable edición crítica, sino también como forma de retratar el devenir de su quehacer intelectual, insoslayable si de verdad queremos entender lo que los textos nos dicen. Domingo Hernández, conocedor como pocos de la obra de Ortega, ha incorporado desde el principio esta clave interpretativa a su estudio, del que surge esta impecable edición crítica, que

Cómo citar este artículo:
Gabaráin, I. (2003). Editar a un clásico de nuestro tiempo. Reseña de "El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes". *Revista de Estudios Orteguianos*, (6), 235-240.
https://doi.org/10.63487/reo.XX

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

bien puede considerarse un acontecimiento (como lo ha sido también la igualmente reciente de *España invertebrada*, a cargo de Francisco José Martín y publicada bajo el sello de Biblioteca Nueva, ya reseñada en estas páginas), máxime cuando es clamorosa la escasez de ediciones críticas de los libros del pensador, penuria con la que el proyecto de una nueva edición de las *Obras completas*, ya en marcha, quiere terminar.

Domingo Hernández ha hecho uso de sus buenos oficios filológicos para establecer un texto que tiene su origen en unas lecciones pronunciadas por Ortega en el curso de 1921/1922 y que también fueron publicadas en las páginas de *El Sol* a finales de 1922 y principios de 1923. Estas entregas constituyen los seis primeros capítulos de lo que será después *El tema de nuestro tiempo*. A ellos añadió Ortega otros cuatro, que también fueron publicados en la prensa en 1923 (esta vez en *La Nación*, si bien el octavo vio la luz simultáneamente en *El Sol*), lo mismo que los dos textos que figuran como apéndices: "El ocaso de las revoluciones" y "El sentido histórico de la teoría de Einstein", que, como señala el propio Ortega en la "Advertencia al lector", "insisten sobre cuestiones más concretas, todas ellas conexas con la doctrina expuesta" en las páginas del libro. La reunión de estos textos configura la primera edición, de 1923, publicada por Calpe. Como se ve, *El tema de nuestro tiempo* ilustra a la perfección los usos publicísticos, comunicativos (e intelectuales) más frecuentes de Ortega: reflexión en la cátedra universitaria, difusión en la prensa (y, como tantas veces, sobre todo a partir de la década de los veinte, publicación simultánea en *El Sol* y *La Nación*, en España y la Argentina), reunión de lo publicado en un libro, con pequeños retoques. La revisión de la primera edición años después también acaba siendo una fase importante del itinerario editorial orteguiano. Especial interés tienen los casos, como es el de *El tema de nuestro tiempo*, en que esta revisión entraña leves pero esenciales matices nacidos de un proceso de relectura de la propia obra (a despecho de las muchas veces en que Ortega afirma no volver casi nunca a sus textos), proceso que en torno al gozne de la "segunda navegación", a comienzos de los años treinta, adquiere un relieve y una profundidad que lo convierten en un principio hermenéutico fundamental para el conjunto de la obra orteguiana, a la vez que es un método utilizado por Ortega para propiciar una determinada exégesis, no

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

tanto de sus ideas cuanto del desarrollo y los perfiles de su proyecto intelectual (y no es exagerado decir que el mismo marbete de la "segunda navegación" es el principal fruto de este modo de obrar). En *El tema de nuestro tiempo* esta revisión se da en la tercera edición, en 1934. Domingo Hernández subraya con acierto que estos ligeros retoques, además, modifican "si no el contenido del libro, sí el significado que en esos años habían ido adquiriendo para Ortega algunos temas y cuestiones".

La condición de *work in progress* de la obra orteguiana hay que proyectarla, pues, tanto a la evolución de las ideas que Ortega tiene acerca de los distintos asuntos sobre los que reflexiona, como a la caracterización de su obra, y esta edición resuelve y muestra ambos aspectos, desde el enfoque de la "Introducción" (sucinta, presentantiva, pero exacta), al de las exhaustivas notas al pie con que el volumen nos llega convenientemente solemnizado (pues es ésta, al hilo de lo apuntado arriba, tradición escasa en la edición de Ortega). En ellas cabe distinguir las que se refieren a la fijación crítica del texto, y las muy numerosas que hacen de esta edición crítica también una edición anotada. En éstas últimas Domingo Hernández se ha decantado por una opción que muestra una íntima solidaridad con el deseo de poner en limpio los textos de Ortega: el matiz, la aclaración, el análisis de los distintos aspectos de *El tema de nuestro tiempo* son, por así decir, del propio Ortega, por cuanto que el editor aduce otros lugares del *corpus* orteguiano pertinentes para los conceptos o problemas en cuestión, muestra la evolución de los mismos y, en definitiva, ilumina la genealogía de su pensamiento, dejando que, en la mayor medida posible (siempre será necesaria la elección, la interpretación oblicua del editor), Ortega hable por sí mismo, lo que conlleva unas virtudes hermenéuticas y "terapéuticas" añadidas cuando sobre la obra del filósofo se han vertido numerosos equívocos. Y es que la edición fiable de los textos no es ni más ni menos que el establecimiento de unas condiciones nuevas de acceso a la obra de Ortega y, por tanto, equivale a leer a otro Ortega, al Ortega de nuestro tiempo, diríamos rindiéndonos al símil inevitable pero cierto. No es, pues, prurito filológico (que nada tiene de malo, por otra parte), ni arquitectura de monumento, sino hechura de clásico vivo (pleonasmo sobre el que el propio Ortega escribió inspiradamente). Por último, la edición está rematada con un útil

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

apartado de "Anexos", que incluye un "Glosario" de conceptos clave del filósofo, unas "Indicaciones biográficas sobre autores y personajes citados" (de gran ayuda para el lector novel de filosofía) y un "Índice de autores y conceptos", herramienta fundamental de lectura en cuya elaboración es Domingo Hernández un curtido especialista (a él se debe el *Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset*).

Esta edición ve la luz en una colección titulada "Los esenciales de la filosofía", esto es, entre un conjunto de clásicos ("Leer a los clásicos" lleva por título el prólogo de Manuel Garrido para la colección). Hay que alabar la elección de *El tema de nuestro tiempo* para representar a Ortega (aunque, por fortuna, no será el único título que lo haga, pues es inminente la publicación, al cuidado también de Domingo Hernández, del clásico orteguiano por excelencia: *La rebelión de las masas*). Cuando se cumplen ochenta años de su aparición, no cabe duda de que *El tema de nuestro tiempo* es uno de los libros mayores de Ortega, pero quizá le ha faltado el debate y la celebración que han hecho de *España invertebrada* (1922), *La deshumanización del arte* (1925) o *La rebelión de las masas* (1930) el núcleo más visible de la obra del pensador. Y sin embargo, pocas obras resumen mejor las coordenadas del proyecto intelectual de Ortega, un modo de filosofar que Fernando Vela expresó felizmente al definir a su maestro como un "especialista de nuestro tiempo". Publicado en el arranque de la plenitud de Ortega, *El tema de nuestro tiempo* tiene la virtud de condensar el afán que viene alentando la reflexión orteguiana y de formularlo en una red de conceptos (el sentido de la historia, el perspectivismo, la teoría de las generaciones, etc.) que serán permanente referencia (en evolución) de su mapa filosófico. O dicho de otra forma: en este libro adquiere el raciovitalismo una exposición más explícita y articulada, que no por ello dejará de transformarse al ritmo del pensar de Ortega. El gran acuñador de títulos que fue supo encapsular en un sintagma certero esa inquietud que movilizaba su indagación: el tema de nuestro tiempo no es sino la necesidad de una nueva razón que sepa arrojar luz sobre una realidad que se halla palpitante de novedad y confusión en todos los órdenes (la política, la ciencia, la estética...); pero también es una forma de retratar la actitud vigilante del intelectual, del pensador, de aquél que goethianamente, como siempre quiso Orte-

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

ga, "de lo oscuro a lo claro aspira". Acierta Domingo Hernández al aducir en su introducción los "Propósitos" con que por los mismos meses de redacción de *El tema de nuestro tiempo* presentaba Ortega en sociedad una de sus empresas más importantes, la *Revista de Occidente*, deudora de los mismos presupuestos: "Muchas gentes comienzan a sentir la penosa impresión de ver su existencia invadida por el caos. Y, sin embargo, un poco de claridad, otro poco de orden y suficiente jerarquía en la información les revelaría pronto el plano de la nueva arquitectura en que la vida occidental se está reconstruyendo" (VI, 313). Ésta es la tarea que Ortega toma sobre sí y ante la que formula su propia propuesta filosófica, que resume en la obra que nos ocupa del siguiente modo: "La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquélla se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación". Pero como recuerda Domingo Hernández, "el tema de nuestro tiempo no se limita a su formulación en *El tema de nuestro tiempo*". A medida que se desarrolla el pensamiento orteguiano, esta tarea medular se expresa en una variedad de modulaciones que, no obstante, no ocultan su radical fraternidad. Para Ortega el tema de nuestro tiempo será siempre la superación del idealismo, de la crisis de los principios racionalistas modernos; en última instancia, la refundación de la razón en la vida, de lo que ésta última resulta enriquecida, a la par que encumbrada al estatuto de realidad radical.

La rotundidad con que Ortega encaró el problema en las páginas de *El tema de nuestro tiempo* será la razón por la que años después, cuando se halle inmerso en esa relectura de su propia trayectoria a la que aludíamos, recalque, no sin decepción ante la que cree desatención de sus propuestas filosóficas, la radicalidad que éstas contienen. Lo hace en "Pidiendo un Goethe desde dentro. Carta a un alemán", texto de 1932. Ortega está decidido a que se repare en la hondura de algunas de sus ideas, que una labor publicística y de divulgación y la incapacidad de muchos para apreciar la originalidad expuesta en moldes no convencionalmente académicos han velado. Por eso, sólo dos años después, cuando se plantea la tercera edición de *El tema de nuestro tiempo*, llevará a cabo una revisión que consistirá, sobre todo, "en subrayar, mediante cursivas, algunas líneas del texto primitivo", según él mismo confiesa en la nota preliminar. Es co-

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

mo si en esas cursivas quisiera condensar, recalcar, hacer patente, el contenido filosófico del libro. En este sentido, *El tema de nuestro tiempo* es uno de los mejores escenarios del drama íntimo de la obra de Ortega. De ahí que no resulte extraño que fuera precisamente para esta obra para la que Ortega proyectó un largo prólogo, dirigido en primera instancia a sus lectores alemanes, que quedó al final inacabado y que se publicó de forma póstuma en 1958 (sirva como aviso a quienes no sin razón pero con exceso de ligereza reprochan a Ortega su silencio ante la guerra civil española, que el prólogo no fue enviado a la *Deutsche Verlags-Anstalt* por la repulsa que le merecieron al filósofo los tristes sucesos de la "Noche de los cuchillos largos", en junio de 1934). No es ésta la ocasión para extenderse sobre un texto de la importancia de este "Prólogo para alemanes", en el que Ortega lleva a cabo un ajuste de cuentas con su pasado filosófico (y en particular su herencia alemana) ante el que hay que estar en guardia, pero quede constancia de que se trata quizá del capítulo más enjundioso de la mencionada revisión de la propia obra que emprende por aquellos años y de la que la tercera edición de *El tema de nuestro tiempo* es un reflejo. Con buen criterio Domingo Hernández incluye el "Prólogo para alemanes" en su edición crítica, y hace bien en situarlo al final, pues de esta forma se respeta la obra tal y como Ortega la terminó dejando, a la vez que se ofrecen, a modo de apéndice, unas páginas que amplían la reflexión que el libro pone en pie, tanto en el plano de las ideas como en lo que se refiere al lugar de la obra en el pensamiento orteguiano. Un acierto más, en definitiva, de esta edición imprescindible por cuya aparición hemos de congratularnos.

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

UNA GEOGRAFÍA INTELECTUAL

ZAMORA BONILLA, Javier: *Ortega y Gasset.* Barcelona: Plaza & Janés, 2002. 653 p.

FERNANDO R. LAFUENTE

¿Qué papel debe desempeñar el pasado en el presente? Preguntaba, y se preguntaba, Tzevtan Todorov a propósito del lugar de la memoria. La biografía es hoy un género requerido y apreciado, buscado por los lectores y respetado –ya era hora– por los investigadores. Lo cierto es que el género biográfico –modelo de ensayo, investigación y moderada hermenéutica– ha roto las fronteras de la historia mediata e inmediata y ha creado una geografía intelectual, cuyo principal rasgo es abordar el estudio del pasado desde la proyección de una figura que crea una época; una figura que resume un tiempo y lo inventa, alguien que vive sus horas y las convierte en metáfora porque, como recuerda con audacia un viejo proverbio oriental, "los hombres se parecen más a su tiempo que a sus padres". He ahí la razón y sentido de una biografía: la recreación de un tiempo en torno a una figura, o al revés. Este género biográfico se nutre de la investigación, pero no desdeña la gramática; revisa e indaga en las vidas ejemplares, o no, de quienes han creado la realidad, y amplía su ámbito de divulgación hasta los límites, antes apenas sospechados, de la más diversa curiosidad intelectual. Este auge de la biografía que tiene cercanos tantos modelos memorables, valga como mera mención de lector corriente las obras de Todd sobre Camus y Malraux; de Safranski sobre Heidegger y Nietzsche; de Ignatieff sobre Berlin; de Hayoun sobre Scholem; de Kershaw sobre Hitler; de Spence sobre Mao; de Jenkins sobre Churchill; de Haffner sobre un alemán, que fue él mismo; de Miralles sobre Hernán Cortés, también comienza en España y Latinoamérica a mostrarse con rigor y proyección. El primer aviso vendría, pues, a señalar la extraordinaria importancia que significa contar ya con una biografía de esas características escrita sobre una figura de la talla, dimensión y excepción de José Ortega y Gasset (1883-1955); esta biografía escrita, y bien escrita, por el profesor Javier Zamora Bonilla. ¿De qué sirve la pulcritud de un académico solipsismo si el precio a pagar es la más absoluta de las ignorancias por parte de lectores y público interesado, salvo el *corralito* afecto de dos colegas y medio?

De ahí, también, el valor de este nuevo modelo de focalizar al biografiado y recuperar un momento intelectual, recrearlo, darlo vida. En el clásico artículo de Jacques Le Goff sobre "Cómo escribir una biografía

Cómo citar este artículo:
R. Lafuente, F. (2003). Una geografía intelectual. Reseña de "Ortega y Gasset" de Javier Zamora Bonilla. *Revista de Estudios Orteguianos*, (6), 241-247.
https://doi.org/10.63487/reo.XX

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

histórica hoy", y en alguno de sus muy sugerentes párrafos, se advertía cómo a la hora de enfrentarse a una biografía contemporánea, a la historia inmediata –y la de Ortega lo es– el buen periodista tiene que convertirse en historiador y el historiador en periodista. No otro es el éxito reciente y emergente de la biografía.

Un admirable cuento de Borges narra la historia de alguien que corta, sin rumbo, sin una geografía precisa, sin intención, una tela, casi infinita, a lo largo de su vida. Como de costumbre en Borges, al final del relato, el perfil que se dibuja sobre la tela –la tela del tiempo, esos trazos que la mano ha tejido con la misma fatalidad y naturalidad de la vida– es el de su propia cara. Los pasos contados que el tramo de las horas le han otorgado. En otro cuento no menos admirable, el rey de un lejano país solicita al cartógrafo real que dibuje un mapa lo más preciso y exacto del territorio de la corona. Así lo hace, pero el monarca queda insatisfecho, la escala le parece pequeña. Le exige que amplíe esa escala. Y así lo hace, hasta convertir el mapa en el territorio. Ambos cuentos sirven para el propósito de las biografías. En el primero, porque la vida es una cosa rara, extraña, ancha y, a menudo, ajena que sólo encuentra su sentido en la hora final; en el segundo, porque la labor intelectual se define por la capacidad de seleccionar, de acotar, de elegir, de apostar, de conocer y decidir.

Nadie se escandalizará si se recuerda que la tradición española en este asunto de las biografías se ha movido, ay, como en otros asuntos, y con las excepciones que se consideren –que las hay– en los imposibles extremos que van de la exégesis al vituperio. Sin embargo, la esfera de la historia intelectual es la interacción entre las ideas históricamente relevantes y el entorno social del que surgen y en el que, a su vez, influyen. Es tarea del historiador intelectual –y Zamora Bonilla deja claro en este libro que lo es– demostrar que dichas ideas, que dichos personajes, que dichos autores, actuaron recíprocamente con la realidad social, con las ideas del pasado entre sí.

De Ortega, como recordó Jaime de Salas al escribir la nota sobre este libro en *Blanco y Negro Cultural*, quedan muchos testimonios, han escrito dos de sus hermanos, y sus tres hijos, están los dos volúmenes de Julián Marías, hoy insustituibles y demás trabajos, todos ellos con su grado de interés, de oportunidad, incluso de gracejo y de aportación[1]. Pero no existía una biografía actualizada –no-

[1] José Luis ABELLÁN, *Biografía completa de José Ortega y Gasset*. Madrid: Ibérico Europea de Ediciones, s.a. [1969], 28 p.
José Luis ABELLÁN, *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*. Madrid: Espasa Calpe, 2000, 378 p.
Rockwell GRAY, *The Imperative of Modernity: An intellectual biography of José Ortega y Gasset*. Berkeley: University of California Press, 1989, 242 p. (Traducción española: *José Ortega y Gasset:*

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

table es el ejercicio de actualización logrado– de la proyección, exigencia, y rigor como la escrita por Zamora Bonilla. ¿Por qué? En primer lugar, porque un autor está en sus libros, antes que en su primera comunión, su enlace matrimonial, los estudios realizados, los viajes vividos, las amistades mantenidas y demás. Y en segundo lugar, porque la más intensa y válida biografía de un autor es aquella que al reflejarse en sus libros permite seguir las huellas, por lo general borradas, de su vida, pero no al revés. Un acierto más de la presente. Sí, ha acertado el autor al escribir la biografía en los márgenes –sustanciales, decisivos– de la obra intelectual. Todos los elementos puestos en escena giran alrededor de ilustrar, iluminar las obras, consciente de que en una biografía, cualquier biografía, apenas alcanzamos a vislumbrar las diversas, complejas y contrarias aristas de una vida intelectual. La cautela de sus objetivos nos ha permitido encontrar, como en el primer cuento de Borges, al final, un excelente texto biográfico.

Para ello, y de forma especial en el caso de Ortega, se requiere formación filosófica, formación historiológica y formación sociológica, además de literaria. La empresa, por tanto, era arriesgada. Porque además había que añadir unas exquisitas dosis de sentido común, que en la vida española, y de manera particular en la universitaria, todavía sigue siendo revolucionario. Zamora Bonilla muestra que conoce con profundidad la obra de Ortega y que ha tratado con inteligencia la ingente y riquísima correspondencia de Ortega. Y construye un relato –la esencia de cualquier biografía– rigurosamente documentado, rigurosamente actualizado y aplica, insisto, con elevadas dosis de sentido común, las diversas perspectivas, los diversos intereses, los diversos avatares que marcan la geografía intelectual, personal, política y académica del filósofo. Zamora Bonilla ha escrito una biografía de notable claridad, de rara ecuanimidad.

Aquí, el trazo casual no se convierte en la "originalidad" de un nuevo hallazgo, originalidad que, en todo caso, resultaría mínima ante la envergadura del biografiado. No se trata de aportar una lectura diferente, ni de alumbrar huecos o ámbitos cerrados

el imperativo de la modernidad, prólogo de Jaime de Salas. Madrid: Espasa-Calpe, 1994, 397 p.).
Julián MARÍAS, *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, 507 p.
Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, 460 p.
Mercedes MARTÍN LUENGO, *José Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Rueda J. M., 1996, 199 p.
Eduardo ORTEGA Y GASSET, "Mi hermano José. Recuerdos de infancia y mocedad", *Cuadernos Americanos*, 3 (mayo-junio 1956), pp. 174-211.
Manuel ORTEGA Y GASSET, *Niñez y mocedad de Ortega*. Madrid: C.L.A.V.E., 1964, 105 p.
José ORTEGA SPOTTORNO, *Los Ortega*, prólogo de Juan Luis Cebrián. Madrid: Taurus, 2002, 435 p.
Miguel ORTEGA SPOTTORNO, *Ortega y Gasset, mi padre*. Barcelona: Planeta, 1983, 207 p.
Soledad ORTEGA SPOTTORNO, *José Ortega y Gasset: imágenes de una vida 1883-1955*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia-Fundación José Ortega y Gasset, 1983, 301 p.

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

hasta ahora, en fin, no se trata de buscar el arca de la alianza. Se trata de hilar, indagar, investigar, preguntarse con el tiempo, y en el tiempo, lo que una investigación de este calibre requiere y exige. Es raro y por ello lo subrayo. Las características que definen un trabajo de la bendita ambición del que tratamos se reflejan en la capacidad académica para asimilar hechos, en la capacidad narrativa para enunciarlos y en la capacidad de dotarse de un punto de vista, amplio y generoso, desde el que dirigir la mirada, la investigación, la puesta en escena, en fin, la narración.

Alguien, Lytton Strachey, escribió que los hechos relacionados con el pasado, cuando se coleccionan sin arte, son compilaciones; y las compilaciones, sin duda, pueden ser útiles, pero no ordenan, ni trazan la historia de una vida. Una cosa es lo que se suele escribir sobre un pensador –por ejemplo, Ortega– y otra, la variedad –o mejor–, el conocimiento exacto de ese pensador, las aristas, los perfiles, los prismas y las variantes. Todo sale de un determinado momento, de un contexto, de unas referencias históricas, de una manera de leer la bibliografía, de una sensibilidad determinada a la hora de adentrarse en la lectura de los textos originales, de unos límites de época en la focalización del objeto de estudio, de unos horizontes de expectativas concretos respecto a esos límites marcados por la ineludible contemporaneidad.

El límite hoy de Ortega es el límite de quien define a Ortega, de quien al definir a Ortega define el tiempo en que se escribe y a sí mismo. Ese es uno de los problemas en las biografías moderadamente intelectuales. Es el problema y la aporía de ciertos estudios –¿literarios, históricos, filosóficos, periodísticos?– en este principio de siglo. Una obra de interpretación si no plantea desde el principio sus límites, los exhibirá después con patética e inconsciente obscenidad. Ajeno al biografiado, es harto frecuente que el autor se recree –en el paroxismo de la inconsciencia– en el estrecho alcance de su interpretación hasta ofrecer, para desventura del lector, un raquítico marco dibujado por el boceto biográfico.

Este libro exhibe desde la primera página su valor y honradez. Evita los vicios señalados y configura los territorios, las maneras y formas en que se tratará dicha biografía. Por ello, es también, una invitación a un viaje; un itinerario de lugares y testimonios, de paisajes, de paisanajes, de esa espuma de los días sobre la que late el pulso indeleble de los hechos. La idea ciceroniana de que la Historia es testigo de las edades, luz de verdad, vida de la memoria y maestra de la vida es muy optimista. Acaso la vida en sí sea la maestra de la Historia. Pero, con el permiso de Julio Caro Baroja, acaso su magisterio nos llegue siempre tarde, demasiado tarde.

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

Ante una figura como Ortega ninguna biografía será definitiva, pero alguna, y esta ya lo es, constituye un capítulo ineludible, un paso obligado, una referencia decisiva. En el caso de Ortega surgía la necesidad de una nueva aproximación a la experiencia de lo vivido, de lo escrito, de lo perdido, que supiera conciliar la unidad y el adelanto del conocimiento –su vastedad diacrónica–. La conjunción de macrohistoria y microhistoria en diversos modelos y perspectivas en función de las necesidades concretas del objeto de estudio, constituye, y este libro es un buen ejemplo de ello, una pieza esencial del diálogo epistemológico establecido en el área de las Humanidades. "Uno de los grandes problemas de la historiografía con voluntad antropológica ha sido el del espacio abarcado –recordaba en una enjundiosa reseña el profesor Ricardo García Cárcel, y decía más–, la microhistoria –y una biografía es la metáfora de la disciplina– pretende cubrir un espacio limitado, aplicar una escala de observación distinta para llevar a cabo una historia total particularizada, que permita la profundización en la identidad de los sujetos históricos, en tanto en cuanto éstos son abarcables y cognoscibles, explicar así, mejor, los problemas de la sociedad de la época".

Una vida es una narración. Y es complicado esto de trazar el pasado. O bien el presente se apodera con fuerza de quien lo cuenta –toda historia, Croce, es historia contemporánea– o bien se pierde en la bruma de la vida y se pierde, también, el hilo invisible que ilumina las estancias que permanecen a la espera. La cronología juega a favor del género. Y una biografía es el curso lateral de las obras. El trazo literario de Zamora Bonilla trata con elocuencia, erudición –sin la hojarasca académica, sin esa prosa pesada y esa presentación tan falsamente erudita, las cuales son sin duda alguna, crímenes horrendos– y amenidad la descripción de una vida. Las historias sólo suceden a quienes son capaces de contarlas. De la misma manera, subrayaba el novelista Paul Auster, quizá, las experiencias sólo se presentan a quienes son capaces de tenerlas. Invisibles hasta entonces, la clave es recuperar esos momentos ciegos –los denominaba Alejandro Rossi– de una vida, esos parpadeos del tiempo, esas fisuras insidiosas de la vida cotidiana. "Todo, en la naturaleza –escribió Jorge de Santayana– tiene una esencia lírica, un destino trágico y una existencia común".

Las biografías son obras no de demiurgos, sino de un tiempo, de una geografía; son obras que muestran cómo la vida es otra cosa mucho más misteriosa y más sencilla. Lo que Paul Veyne denominó "historias verídicas". Un personaje en el centro y alrededor del laberinto de las horas vividas, un ambiente, un ir y venir.

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

Aquí están todos los Ortegas, todos los hombres y escritores que Ortega fue en el tiempo, y está el hilo invisible que da sentido a todos y cada uno de los "tantos hombres" que cada cual, como Ortega, ha sido y es a lo largo de esa novela que es la vida narrada en el tiempo. Es el retrato luminoso que requiere lógica, entendimiento, curiosidad estética, cierto ingenio, orden e infinita habilidad para trazar esa geografía secreta que es una biografía. Una biografía es –a diferencia de ese personaje de Borges que corta la tela sin saber bien que pretende– en términos cinematográficos, un prolongado *flash-back*; sabemos el final, pero desconocemos que pasó entre las epifanías. Y están, también, esas figuras, esas huellas que borra el tiempo. Un ejemplo, Grandmontagne y las colaboraciones primeras de Ortega en América, en *La Prensa* de Buenos Aires.

La biografía como centón de epifanías –breves cristalizaciones textuales que buscan revelar la verdad interior de los objetos en la concisión del momento, las iluminaciones de Lytton Strachey, de Forster, las epifanías de Joyce o los momentos de vida de Virginia Woolf–. Unamuno. El 98. Azorín. 1914. Conferencias. Distanciamiento del Partido Socialista Obrero Español. *El Espectador* 1916. El descubrimiento de Iberoamérica. Argentina. Alfonso Reyes. La destitución de Unamuno. *El Sol*. 1917. Calpe. 1920. Proyección internacional 1922. *Revista de Occidente*. 1923. Dictadura de Primo. Historiología. 1928. Agrupación al Servicio de la República. República. Artículos. Estatuto de Cataluña. Enseñanza. Retirada en 1932. Discurso en la Universidad Internacional de Verano en Santander. Técnica. Cansancio de la política. 1935. Fin de la Edad de Plata. Posición ante la Guerra Civil. Exilio. Ausencia. Silencio elocuente. Argentina sin la editorial. Portugal, la melancolía cervantina. Nuevos proyectos sin el pulso, ni el vigor de la voluntad, ni el apoyo de los de entonces.

Y al lado de todo, los libros, las ideas esenciales que, como recuerda Zamora Bonilla: "tienen un sentido especial por el momento en que son escritas" y ese es el valor notable, memorable, de este libro. En palabras de Ortega: "es la verdadera realidad, que como vida, se actúa en las obras." El ser se hace en el tiempo. Y así, escribe Zamora Bonilla a propósito del primer *Espectador*: "lo literario y lo filosófico se elevaban por encima de la política", se elevaban, como en toda la biografía, por encima de los avatares cotidianos. Suma de perspectivas individuales frente al tráfago fatal de lo político. En Ortega se percibe, tras la sugerente lectura que propone esta biografía, junto a sus obras memorables, unos trabajos de carácter, tal vez, más inmediato, que sin embargo demuestran –otra de las muchas paradojas contenidas en una vida– la necesidad de escapar de las síntesis totalizantes. Narrado de manera clara y eficaz, con la convincente eficacia

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

de un trabajo medido e, insisto, documentado.

La biografía –recordó en alguna ocasión José Álvarez Junco– "obliga a cambiar de estilo y abre campos y perspectivas que iluminan la evolución de la sociedad de forma más imaginativa e inesperada que la aplicación de esquemas abstractos". El autor lo sabe, y así queda en las páginas de esta biografía. Sabe que hablar de los individuos permite describir territorios de sensibilidad, vida cotidiana, hábitos domésticos, educación, cultura, formas de acción, identidades, anhelos y desasosiegos… cosas que hacen falta. Que hacían falta en las biografías escritas por autores españoles. Concluía Álvarez Junco: "Pongamos carne a la historia, a ver si la entendemos mejor". Claro, un mundo que está hecho de palabras no es un mundo de carne y hueso, es necesariamente un mundo hecho de subjetividad, de elementos personales, de perspectivas, de puntos de vista, de formas, que determina el autor. Porque los de carne y hueso están hechos de palabras. "Si la vida no es justa, es necesario que las palabras lo sean", recomendaba el escritor Bernard Chambroz.

Esta biografía descubre nuevos horizontes y anima a continuar el trabajo en los espacios abiertos en este deslumbrante jardín de senderos que se bifurcan; pero ya en torno a un eje sólidamente establecido. El eje que ha logrado Javier Zamora Bonilla en las más de seiscientas páginas de apretada y clara prosa narrativa. Lo sugerido por Álvarez Junco adquiere en este libro plena razón y sentido. Quien lea *Ortega y Gasset* de Javier Zamora Bonilla entenderá mejor, plena, rotundamente, la historia intelectual española del siglo XX. Con carne, nervio y sensibilidad.

UNA PSICOLOGÍA DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL PROYECTO VITAL

CARPINTERO CAPELL, Helio: *Esbozo de una psicología según la razón vital.* Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2000. 106 p.

JUAN PADILLA
ORCID: 0000-0001-7466-5193

En sentido análogo al que se hablaba en nuestro Siglo de Oro de cristianos *viejos*, puede decirse de Helio Carpintero que es un orteguiano *viejo* –que acaso no sea ni más ni menos que serlo *nuevo*, pero es otra manera de serlo. Nació en 1939, cuando todo en España hacía presagiar que ser discípulo de Ortega iba ser muy difícil, no sólo por los cauces académicos normales sino incluso por las vías sociales generales de transmisión de la cultura. Pero desde que despertó a la vida intelectual tuvo la suerte de tener por maestro a Julián Marías, sin duda quien más ha hecho por difundir en España, y fuera de España, no ya la filosofía de Ortega

Cómo citar este artículo:
Padilla, J. (2003). Una psicología desde el punto de vista del proyecto vital. Reseña de "Esbozo de una psicología según la razón vital" de Helio Carpintero Capell. *Revista de Estudios Orteguianos*, (6), 247-252.
https://doi.org/10.63487/reo.XX

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

sino, lo que es más, el entusiasmo por ella. El trato de Carpintero con la obra orteguiana es pues tan antiguo como su vida intelectual.

Cuando tuvo edad de hacerlo, se licenció y doctoró en filosofía (con sendos premios extraordinarios); pero luego se dejó convencer de que su camino estaba en el campo de la psicología, más concretamente de la historia de la psicología –¿se ha caído en la cuenta, por cierto, de la cantidad de discípulos de Ortega que, de un modo u otro, se han dedicado, o se han dejado conducir, a la historia, en sus más diversas facetas: historia del arte, historia de las ideas políticas, de la filosofía...? –y en él ha recorrido ya un largo trecho, atento principalmente a la historia reciente de la psicología española, y ha creado escuela.

Esbozo de una psicología según la razón vital es su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, seguido, como es costumbre, por otro, más breve, de contestación, a cargo en este caso de José Luis Pinillos, su maestro. Se trata pues de un texto peculiar, por su circunstancia y casi diría que por su género literario. A efectos de crítica o comentario, desde luego. Porque la más autorizada y mejor "recensión" del discurso y de la trayectoria toda de Helio Carpintero aparece publicada, conjunta e inseparablemente, con el texto.

A ella remito. Ni puedo competir con ella ni tiene sentido que la repita. Pero entresacaré algunas frases particularmente irrenunciables. Según Pinillos, las ideas de Ortega "al cabo representan la única aportación española original al panorama de la psicología científica del siglo". Y dice también: "De ahí mi convicción de que, a la larga, los psicólogos españoles acabarían por tomar en cuenta la psicología de la razón vital como una alternativa *inter pares* en el repertorio de las escuelas psicológicas del siglo pasado" (p. 102), junto a las promovidas por pensadores como Bergson, Heidegger, Wittgenstein o Sartre.

Pues bien, esta alternativa es justamente la que propone Helio Carpintero, quien con este "esbozo", que es, en palabras de Pinillos, "todo un proyecto de investigación", "se ha colocado indiscutiblemente en el pelotón de cabeza de la psicología actual, ya en vías de apertura a otro paradigma, no tanto por contribuir a poner la psicología de sus país a la altura de la ciencia clásica determinista a lo Laplace, como por defender un modelo que cuestiona a fondo las bases de la psicología del positivismo" (p. 104). Una psicología pues superadora del positivismo al uso, pero no para recaer en el racionalismo, porque "la psicología de la razón vital no es una psicología de leyes universales válidas para todo tiempo y lugar. Es una psicología constitutivamente histórica" (pp. 104-105). "En el presente clima intelectual –dice en fin–, una psicología de la razón vital elevada a sistema y puesta al día puede estar en condiciones de establecer un contacto real, efectivo y

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

beneficioso con el paradigma psicológico del siglo XXI" (p. 106). Basten estas frases para dar idea de la importancia de lo que se trata.

Con la variada paleta de su vasto y antiguo conocimiento de la obra de Ortega, por medio de rápidas y certeras pinceladas –como corresponde a un esbozo–, va el autor apuntando y engarzando las ideas psicológicas de Ortega: acerca del lugar de la psicología dentro del conjunto de los saberes; la conciencia y el esfuerzo; el alma y la vitalidad; la convivencia social e histórica; el conocimiento, la percepción, los sentimientos; el lenguaje, la expresión, la personalidad; la escuelas psicológicas de su tiempo... El perfil es escueto, pero completo y expresivo.

Es uno de esos escasos estudios en los que, tomándose el pensamiento de Ortega enteramente en serio, se ensaya su aplicación, a modo de hipótesis de trabajo, en un determinado ámbito de la realidad o de la ciencia. Esboza concretamente qué y cómo podría ser la psicología científica según los principios de la razón vital, descubiertos y aplicados por Ortega. No entra apenas en elaboraciones. Espiga las ideas y las ordena, con conocimiento y competencia irreprochables. Pero no ofrece el fruto granado de un trabajo ya hecho –que, por otra parte, difícilmente podría ser llevado a cabo por una sola persona–; es, como dice Pinillos, un proyecto, "todo un proyecto de investigación".

Los trabajos deseables en esta línea serán enriquecedores tanto para la psicología como para la filosofía. Porque la psicología como ciencia debe vivir, mejor vive, quiera o no, en diálogo (dialéctico) con la filosofía. Y cuando la filosofía en que se inspira es verdadera, la ciencia en cuanto tal se enriquece. Ya decía Simmel en las primeras líneas de su *Philosophie des Geldes*: "Todo campo de investigación (*Forschungsprovinz*) tiene dos fronteras, más allá de las cuales el pensamiento pasa de su forma exacta a su forma filosófica. Los supuestos del conocimiento en general, así como los axiomas de todo campo particular del conocimiento sitúan su exposición y examen en una ciencia de los principios, cuyo objetivo en el infinito es pensar sin supuestos; un objetivo al que las ciencias particulares renuncian, porque sin demostración, por tanto sin supuestos de naturaleza objetiva y metódica, no pueden dar ningún paso". La filosofía, en efecto, nunca descansa en sus creencias si no es para retomar aliento. La ciencia en cambio –y la psicología lo es– parte precisamente de la instalación en este descanso; la ciencia se queda, se instala y se pone a construir con rigor; no de una manera definitiva –eso supondría a la larga la muerte de la ciencia–, pero sí con pretensiones de estabilidad, y sobre un suelo suficientemente firme, sin el cual toda construcción, toda morada sería imposible.

A ello apunta Helio Carpintero cuando dice que "hemos de movernos

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

en el espacio de las creencias naturalistas en que nos situamos desde la actitud natural"; ya que, "al hacer de «mi vida» realidad dinámica radical, algo que acontece mediante un proceso de interacciones entre cierta «entidad vital» y su «medio o mundo», hemos llevado a cabo una completa naturalización de los términos. Hemos abandonado el nivel metafísico de lo dado con evidencia para venir a otro explicativo, que exige suposiciones e hipótesis sostenidas por unas creencias básicas que son vigentes para nosotros, y que al tiempo que les dan fundamento, las relativizan y las hacen dependientes de la cosmovisión en que nos hallamos instalados" (pp. 25 y 26).

Si partimos de que la realidad radical es la vida humana, la de cada cual –objeto de la metafísica–, la realidad de que se ocupa la psicología, llámese o modúlese como se quiera (mente, psique, comportamiento, funciones psíquicas...), habrá de ser una realidad radicada; es decir, una realidad que, cualquiera que sea su autonomía, sólo podrá entenderse adecuadamente en tanto que arraigada en la realidad radical y *sui generis* en la que brota, de la que se nutre y en la que se da; dicho de otro modo, en su perspectiva vital. Por eso propone Carpintero "una psicología del proyecto" –un proyecto que ha de entenderse como algo plural y complejo, como haz de trayectorias, en expresión de su maestro Marías–. Un proyecto que no puede identificarse con las "ideas y proyectos que pienso y tengo, de modo consciente y deliberado"; porque el yo de que habla Ortega "es un fondo enérgico y operante que soy, que no encuentro como objeto puesto que lo soy desde dentro como sujeto, y que voy descubriendo a lo largo de sus operaciones, principalmente sus decisiones, sus opciones, sus preferencias y rechazos" (p. 72).

Nuestros aparatos psíquicos son los que son y funcionan como funcionan –la psicología empírica, científica, tiene ya un largo camino recorrido en la compleja tarea de su descripción–, pero es decisivo en la interpretación de las funciones determinar de qué, o quién, lo son; lo que la filosofía de la razón vital puede aportar a la psicología, en trance de instalarse en un nuevo paradigma según Pinillos, es precisamente la determinación de este qué, no como cuerpo ni como organismo biológico, ni siquiera como hombre o ser humano, sino como el proyecto o drama que es la vida de cada cual. Por eso ya en 1974 proponía Helio Carpintero como posible definición de la psicología la de "ciencia explicativa de la vida biográfica"[1], queriendo expresar con ello "que mientras que lo que queremos explicar es la realidad de la vida humana, entendida como un drama o interacción entre yo y mi circunstancia, el ángulo desde el que pretendemos operar es precisamente el de la una ciencia natural que tiene

[1] Cf. "Psicología y vida", en *Saitabi*, XXIV (1974), pp. 5-12.

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

los supuestos de un saber de nuestro tiempo" (p. 26).

¡Cuánto podría beneficiarse la psicopatología, por ejemplo, si se tomara esto en serio! Desde una psicología del proyecto, toda patología o anomalía psicológica, sin dejar de ser eso, psicológica, de las estructuras o funciones de la psique, habría de verse, para ser radicalmente entendida, dentro de la dinámica existencial, vital, la de cada cual.

Esto en cuanto a los beneficios para la psicología. Pero en el contacto también gana la filosofía. Una doctrina, en efecto, puede ser confirmada y refutada en sus principios (metafísica) o en su aplicación (*if something makes sense, works*). Por eso la viabilidad de una psicología científica basada en la filosofía de la razón vital vendría a operar como prueba *a posteriori* de la validez de la misma. El discurso de Helio Carpintero tiene así un costado filosófico y otro científico. Se sitúa en lo que podría llamarse la filosofía de la psicología –de modo semejante a como se habla de la filosofía de la historia, las matemáticas o el derecho– si esta ciencia –la psicología– no se ruborizara todavía un poco de sus orígenes, aún no remotos, de su etapa de indefinición y estrecha dependencia de la filosofía –el profesor Carpintero se incorporó precisamente al pequeño equipo de psicólogos que todavía en los años 70 trataban de introducir la carrera de psicología en la universidad.

El autor de este *Esbozo de una psicología según la razón vital* pertenece, en palabras de Pinillos, a la tercera generación de orteguianos. Es discípulo de Marías, y se apoya en efecto con frecuencia en sus ideas; en particular en la decisiva, desde el punto de vista de la fundamentación de las ciencias del hombre, de la estructura empírica de la vida humana. Se halla sobre todo tan lejos de los que algunos denominarían, no sin retintín, "orteguianos devotos", como de los que gustan de llamarse, con cierto engolamiento –y a menudo sin suficiente conocimiento de causa–, "críticos". Helio Carpintero es inteligente y sabe de qué habla. Sabe, y no lo oculta, que algunas ideas psicológicas de Ortega no son hoy aceptables, porque "el hombre avanza día a día en el conocimiento en profundidad de innumerables dimensiones y condicionamientos que hacen posible la realidad dramática, proyectiva, futurizante, de la vida humana"; pero está convencido de la importancia de la filosofía de la razón vital como "posibilidad heurística acerca de la vida humana, cuyo enigma como realidad natural sigue demandando el esfuerzo común de psicólogos y científicos empeñados en la tarea de hacer progresar el conocimiento acerca de todo cuanto hay" (p. 88).

El discurso del Helio Carpintero nos deja, en definitiva, buen sabor de boca, pero nos sabe a poco. Hace pensar en lo que cuenta Marías que solía decirle Ortega cuando expresaba ante él algún pensamiento interesante: "Bien, siga usted..."

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

UNA FILOSOFÍA DE LO SOCIAL A LA ALTURA DE NUESTRO TIEMPO

FERREIRO LAVEDÁN, María Isabel: *La teoría de los usos de Ortega y Gasset.* Santiago de Compostela: Tórculo Ediciones, 2002. 293 p.

TOMÁS DOMINGO MORATALLA
ORCID: 0000-0002-3237-9540

Señalaba Lévi-Strauss que la explicación científica no consiste, como muchas veces se cree, en reducir lo complejo a lo simple, sino, más bien, en transformar una complejidad ininteligible en otra que no lo sea tanto. La tarea de las ciencias sociales, de las ciencias en general e incluso del conocimiento, nos atreveríamos a decir, no consiste en buscar la simplicidad, sino en saber aproximarnos a la complejidad. El principio de economía que busca la explicación más sencilla y simple puede ser un método que nos puede dar cierta seguridad en el trabajo, pero nos deja muy insatisfechos si lo que queremos es saber algo acerca del mundo y de nosotros mismos. La gran aportación del pensamiento más brillante y productivo del siglo XX es el descubrimiento de la incertidumbre, de la complejidad y de la necesidad de matiz en los "asuntos humanos". Que esta haya sido la aportación no quiere decir que haya sido sentida o apreciada. Muchas veces el trabajo conceptual teórico queda apresado por la comodidad del positivismo o los desenfrenos de la fantasía. La filosofía de Ortega es una filosofía de la complejidad, y la obra de Isabel Ferreiro nos lo hace aún más evidente.

La obra de Isabel Ferreiro nos ofrece un exhaustivo análisis de la teoría de los usos de Ortega. Pudiera parecer, a simple vista, que nos encontramos con otra "tesis" o ensayo sobre un autor contemporáneo que intenta recuperar algún aspecto oscuro, y la mayor parte de las veces poco interesante, de su obra. No es éste el caso. La teoría de los usos es la puerta, o más bien, la mirilla que nos permite vislumbrar el amplio panorama de lo social. Y vislumbrar lo social, tal y como Ortega lo aborda, no es percatarnos o detenernos en un aspecto parcial de la vida humana, sino centrarnos en la vida humana misma, en su complejidad y en su matiz. Lo social es explicado por Ortega, tal y como nos lo muestra Isabel Ferreiro, de una forma profunda, en su tramado y densidad. No es una reflexión sobre lo social que se apoye en la ciencia sociológica, sino que va a sus fundamentos, a su origen. Carece de sentido un saber que se edifica sobre la falta de claridad del objeto que estudia, y esto es lo que ha pasado con las ciencias sociales, al menos en muchas ocasiones. La reflexión orteguiana nos ayudará a saber de qué hablamos. Por otra parte, la lectura que se nos propone no se limita a recoger las reflexiones más o menos dispersas sobre el tema, sino que, a pesar de su dispersión, nos

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 6. 2003
mayo-octubre

Cómo citar este artículo:
Moratalla, T. D. (2003). Una filosofía de lo social a la altura de nuestro tiempo. Reseña de "La teoría de los usos de Ortega y Gasset" de María Isabel Ferreiro Lavedán. *Revista de Estudios Orteguianos*, (6), 252-257.
https://doi.org/10.63487/reo.XX

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

ofrece el contorno de un sistema. Ve en las aportaciones de Ortega su carácter sistemático y, así, nos aporta una especial luz y claridad sobre los usos sociales, lo social y, de una forma indirecta, sobre la vida humana misma. Además, este trabajo se propone dejar la voz al propio filósofo madrileño, que él sea el auténtico protagonista; esta es una tarea que aún sigue siendo importante, pues es una voz no siempre oída, a veces por no querer oírla y otras por no estar preparado para escucharla. Dicen algunos, no sin falta de razón, que Ortega es un "clásico". Creo que en muchos temas lo es, pero en otros no. Me explico. Un clásico es aquél autor que siempre tiene algo que decir, que no se agota en su interpretación, que a cualquier tiempo tiene algo que decirle. Sin embargo, en algunos temas, Ortega todavía tiene que ser oído por primera vez, su voz todavía no la hemos escuchado. Por eso el trabajo de Isabel Ferreiro es especialmente importante, pues hace que en algunos temas Ortega hable por primera vez. La interpretación que se hace al hilo de sus textos no es una mera yuxtaposición de textos, sino la articulación de una palabra, de una mirada, de una perspectiva, lo que en el caso que nos ocupa es decir mucho.

Con dos notas caracterizaría la interpretación que se nos ofrece: frescura y fuerza. *Frescura*, pues es una lectura de Ortega que supera, situándose más allá, las lectura benévolas e inquisitoriales, y se lanza directamente a sacarle todo el partido que se pueda a las ideas orteguianas, y es mucho. Y *fuerza*, pues la clave de lectura de lo social que se nos ofrece desde Ortega no es tibia o simplificadora, sino clara y sin miedo a exponerse y hacerse pública, a dar razón y quitar razón, pero siempre dando razones. Dejando de lado usos y abusos de que ha sido objeto su obra, nos encontramos con una exposición sincera, fuerte, viva, que no tiene miedo en descubrir en Ortega lo que él mismo deja ver.

Quizás lo más importante que el lector puede comprobar en esta interpretación clara, precisa y descubridora de complejidades es que... ¡Ortega tiene razón! La lectura no deja de comunicarnos esa sensación: que la autora, de la mano de Ortega, *ha visto*, y que nosotros de su mano, e indirectamente de Ortega, también *vemos*. Descubrimos que el análisis de lo social nos convence; tiene el mérito de mostrárnoslo con exquisita claridad. Nos lo hace transparente. Ortega buscaba claridad, al igual que la autora en su trabajo y es precisamente la impresión que nos queda al leerlo: ¡que podemos ver!

Algo que muestra que la autora rompe con muchos estilos interpretativos, que aún se mantienen de la obra de nuestro filósofo, es que no toma partido por Ortega frente a otros, o no nos presenta a un Ortega que ya lo ha dicho todo. Al contrario. Son de

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

agradecer, por ejemplo, las referencias a la obra de Zubiri, de él toma una serie de instrumentos interpretativos y precisión en algunos temas. En ningún momento se sitúa ante la ridícula posición, que en más de una obra sobre Ortega o sobre Zubiri nos encontramos, de tener que elegir entre uno y otro. Por eso la interpretación, decía, es fresca, sincera, es decir, no es ridícula.

En el libro nos encontramos, ya lo hemos señalado, con un análisis de los usos sociales, el cuál sirve para presentar de una manera completa y comprehensiva lo social. En primer lugar, lo social, los usos o el derecho como uso, se sitúa en la realidad radical, en la vida humana, la cual se vertebra personal, social e históricamente. No es baladí la introducción a la teoría de los usos que se nos presenta, pues lejos de ser una "mera" introducción es una inmersión en aquello que da sentido a los usos sociales, y a cualquier teoría sobre ellos. Es la vida humana misma desde la que brotan los usos y a la que los mismos usos sirven. Sin esta parada metafísica, o antropológica, la teoría de lo social de Ortega, y cualquier presentación que se hiciera, se desfondaría, perdería sentido. Tras la introducción, en la que se analiza la vida humana en su carácter personal, interindividual y social, pasamos al núcleo del libro, la teoría de los usos, que ocupará la segunda parte. Los usos son definidos por Ortega como los productos culturales vigentes. Explicar los usos no es sólo dar cuenta del modo de ser de esta vigencia sino, sobre todo, explicar su nacimiento, su emergencia.

En el análisis de los usos no puedo dejar de señalar el buen uso –nunca mejor dicho–, de una distinción metodológica tomada de Zubiri, la cual aporta no poca luz a una teoría que nunca antes se había presentado con tanta claridad. Es la distinción entre notas constitutivas, notas constitucionales y notas adventicias. Las primeras son aquellas que no pueden faltar en el objeto que estudiamos, las segundas, son aquellas que normalmente acompañan, aunque ocasionalmente pueden faltar, y las últimas, las adventicias, son aquellas que pueden estar o no. Aplicando esta distinción a los usos tenemos que la nota constitutiva de los usos según la teoría de Ortega es la vigencia, es decir, lo social es el uso, y el uso es lo vigente; las notas constitucionales, que normalmente acompañan, son la supervivencia, la irracionalidad, la coacción y la utilidad, cada una de las cuales es brillante y productivamente analizada. Tras la perfecta caracterización se procede a la clasificación de los usos. Hay, básicamente, dos tipos de usos, los débiles y los fuertes, en función del grado de coacción de poder social de cada uno. El derecho, "uso entre los usos", es un uso fuerte. La caracterización de los usos y la conceptualización del derecho como uso fuerte le sirve a Isabel

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

Ferreiro para presentar la teoría del derecho de Ortega en debate con otras teorías y mostrar la finura, valía y fuerza de la perspectiva orteguiana.

Por último, ya en la tercera parte, y no por breve menos importante, se estudia el devenir de los usos, es decir, la vuelta de los usos a la vida humana personal, los usos y abusos de los usos, así como se pone de relieve la dimensión temporal de la aparición y constitución de los usos y, por consiguiente, de la vida humana; el ser humano es, y volvemos así al comienzo de la obra, y a la dimensión fundamental y metafísica de la aportación orteguiana, personal, social e histórica.

La teoría de los usos de Ortega, tal y como en pura transparencia nos la muestra Isabel Ferreiro, conlleva una serie de consecuencias importantísimas tanto para el pensamiento social como para la reflexión en general. Si tuviéramos en cuenta alguna de estas consecuencias muchas polémicas podrían evitarse. a) En primer lugar, la teoría de los usos, la teoría de lo social de Ortega, consigue superar dicotomías y distancias que muchas veces se presentan como insalvables, por ejemplo la dicotomía entre individualismo y colectivismo. Para Ortega, idea perfectamente recogida y ejemplificada en este trabajo, no se dan cortes y rupturas en la realidad, sino tránsitos y grados; las cosas no son blancas o negras, sino las más de las veces grises y hemos de aprender a percibir grises, es decir, a matizar, a pensar la complejidad. b) En segundo lugar, no se puede oponer lo personal (interior, yo), como lo auténtico, a lo social (exterior, otros), como lo inauténtico. El ser humano es una extraña y difícil complicación de lo colectivo y de lo individual, de lo personal y de lo social; no hay separación o independencia, como tampoco identificación. Este ha sido el error tanto de planteamientos existencialistas o espiritualistas, por un lado, como de estructuralistas y funcionalistas, por otro.

Es un libro sugerente y como tal se presta a ser interrogado, discutido, y sobre todo continuado. Su lectura nos lleva a otras, tiene constantes alusiones y "no nos deja en paz", nos pone a pensar. Paso a señalar algunas de las sugerencias más significativas:

- El término "uso" se puede identificar con el de "institución" en su sentido más amplio, pues uso es todo producto cultural instituido. Así, analizando el concepto de uso analizamos paralelamente el concepto de cultura. La teoría de los usos de Ortega no es sólo una teoría de lo social, sino también una teoría de la cultura, con una fuerte base antropológica, la cual, por otra parte tendría mucho que decir a algunas de las teorías de la cultura que en nuestro contexto académico gozan de una inexplicable aceptación.

- Ortega, como muestra Isabel Ferreiro, subraya la explicación genética de los usos; el origen de los usos es

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

siempre creación personal. Es una teoría, pues, que aporta elementos valiosos para una teoría de la imaginación y de la creatividad tanto a nivel individual como social y político.

- Finalmente, y sintetizando estas dos sugerencias (el uso como institución y la aportación a una teoría de la imaginación), la teoría de los usos, en la clave que Isabel Ferreiro nos ofrece, nos da una serie de recursos inestimables para pensar la forma en que perte-necemos a las instituciones sociales y cómo esta pertenencia no es impedimento a nuestra libertad, como algunos planteamientos ingenuos sostienen. Nos ayuda a pensar a la vez libertad y norma, uso, vigencia; baste recordar que no otra es la pretensión mayor de la ética kantiana con la idea de autonomía, tantas veces malentendida.

Debemos referirnos también al bien llevado debate de la posición de Ortega con las teorías sociológicas más importantes, como las de Durkheim y Weber, así como a las confluencias que se descubren entre su teoría social y la sociología comprensiva de Berger y Luckmann en algunos puntos importantes. También merece la pena destacar el debate con los principales intérpretes orteguianos (Sánchez Cámara, Marías, San Martín, etc.). Las abundantes referencias, además de oportunas y pertinentes, brindan la ocasión para una profundización en las tesis principales. Quizás podría echarse en falta alguna tradición filosófica próxima a Ortega que ha desarrollado temas de una forma paralela como es el caso de la hermenéutica filosófica, y en concreto de la filosofía de H. G. Gadamer, recientemente fallecido. Valga como sugerencia a un trabajo tan lleno de sugerencias.

Por último, no quisiera dejar de indicar que el que lee el libro se encuentra con la sorpresa de que no sólo lee un libro, sino dos. Pues si bien hay una tesis manifiesta y perfectamente explicada como es el análisis de los usos, y así de lo social mismo, hay otro hilo conductor no menos presente, no menos potente y no menos analizado y ejemplificado: la filosofía de Ortega como filosofía de la complejidad (son habituales las referencias en nota a E. Morin y su filosofía de la complejidad). Pero quizás lo más valioso no es sólo que se señale con profusión, claridad y citas muy oportunas que la vida humana, en todos sus niveles, es compleja (difícil, ambigua, vulnerable, incierta, etc.), sino que Ortega nos da herramientas adecuadas tanto para percibir esta complejidad como para adentrarnos en ella. No otra cosa es la teoría de la razón vital, de la razón histórica, de la razón narrativa o, como la autora señala, de la "razón de los usos". Esta "razón de los usos" es expresión de complejidad y a su vez herramienta de comprensión de complejidad. Este juego de visión de complejidad (la vida humana se da en usos y los usos son hechos por la vida humana) y su interpretación (razón

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

de los usos) es el mayor de los logros de esta obra.

Es un libro, pues, brillante, con muchos vericuetos en los que merece la pena enredarse y entretenerse. Es un libro, sobre todo, para escuchar, para dejarnos imbuir por la voz de Ortega. Se trata, también, de una llamada de atención contra la sordera de aquellos que no lo consideran un pensador que todavía tenga algo que decir, o aquellos que insistente y perezosamente siguen oyendo lo mismo una y otra vez. No es, por tanto, un "libro más sobre Ortega", sino una invitación a la escucha y a la palabra dirigida a aquél que quiera seguir pensando con más vida, y viviendo con mayor lucidez y sinceridad. Las gracias se las tendremos que dar a un pensamiento como el de Ortega, pero en esta ocasión a Isabel Ferreiro que ha sabido leer a Ortega, y lo que es más importante vivirlo, y lo que es más difícil comunicarlo.

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

Relación de colaboradores

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

Juan Ramón Álvarez
Catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de León, ha sido profesor en las Universidades de Puerto Rico y Oviedo. Autor, entre diversas publicaciones de su especialidad, de los libros *Ensayos metodológicos* (1988) y *La racionalidad hexagonal* (1991), entre sus contribuciones más recientes destacan: "Analogías darwinianas: modelos y/o metáforas" (2000) y "La ciencia y los valores: la interpretación de la actividad científica" (2001).

Antoni Defez i Martín
Es desde 1994 profesor titular de Filosofía (Teoría del Conocimiento) en la Universitat de Girona. En la actualidad, sus principales líneas de investigación son teoría del conocimiento, filosofía del lenguaje, ontología, escepticismo, realismo e identidad personal. Entre sus publicaciones más recientes podemos citar: "Creença i normativitat en els orígens de la filosofia analítica" (2000), "Pensamiento y lenguaje en el primer Wittgenstein" (2001) y "¡Pero si yo soy yo! Neocartesianismo e identidad personal" (2002). También ha colaborado en el *Compendio de Epistemología*, editado por J. Muñoz y J. Velarde, (2000) con voces como "cartesianismo", "coherentismo", "corroboración", "dogma-dogmatismo", "fe-fideísmo", "virtudes epistémicas".

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

Ángel Peris Suay
Doctor en Filosofía por la Universitat de Valéncia con la tesis *Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset,* es además licenciado en Ciencias de la Educación por esa misma Universidad. Actualmente desarrolla su labor docente como profesor de Filosofía de enseñanzas medias y de Filosofía moderna en la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia.

Jaime de Salas
Nacido en 1947 en Londres, es catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Entre otros trabajos ha publicado *Razón y legitimidad* (1994), *G. W. Leibniz: Estudios de Filosofía Jurídica y Política* (2001), y numerosos artículos de historia de la filosofía moderna y sobre Ortega.

Cesáreo Villoria
Profesor de Filosofía de IES, se doctoró en Filosofía con una tesis sobre la teoría estética de Adorno. Ha escrito artículos sobre la Teoría Crítica –"Historia, Acción, Razón. Teoría de la evolución social e historia en el pensamiento de J. Habermas" en *Hermenéutica y acción* (1999)– y la Escuela Hermenéutica –"Hermenéutica y Reconstrucción de la Razón", en G. Vattimo, *Filosofía, política, religión* (1996)–, así como sobre Ortega –"Acerca de *La idea de principio en Leibniz*. Aportación a una interpretación postmetafísica del pensamiento de Ortega y Gasset", en *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa* (2001)–, guiado por el interés en determinar las líneas maestras de un pensamiento postmetafísico. Este mismo interés es el que orienta sus actuales investigaciones sobre teoría estética y sobre teoría de la historia.

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

Adjunto a la Presidencia
Fernando R. Lafuente

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