Revista de Estudios Orteguianos



Revista de

Estudios Orteguianos



5

2002

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: fogesor@accessnet.es
Web: http://www.ortegaygasset.edu



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

© Fundación José Ortega y Gasset, 2002

Diseño y maquetación: Vicente A. Serrano

Diseño de cubierta: Florencia Grassi

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882
Depósito Legal: M-43.236-2000

Artes Gráficas Luis Pérez, S. A.
Algorta, 33 - 28019 Madrid

Impreso en España

Se acabó de imprimir el 26 de diciembre de 2002

https://doi.org/10.63487/reo.n5



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 5. Noviembre de 2002

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Marta y María
José Ortega y Gasset

Edición de
Ignacio Sánchez Cámara y María Isabel Ferreiro Lavedán 7

Itinerario biográfico 43

1902-1904: el comienzo de un proyecto intelectual
Carmen Asenjo e Iñaki Gabaráin 45

ARTÍCULOS

Ortega: hombre y cultura. María Isabel Lafuente Guantes 85

La Hipótesis de Ortega. Xavier Agenjo Bullón 103

Europa versus *nacionalismo (Examen de algunas ideas de Ortega sobre nacionalismo).* José Lasaga Medina 111

Cara y Cruz del ensayo español: las trazas de Ortega y el Mairena. Fernando Rodríguez Genovés 141

José Ortega y Gasset - Konstantinos Tsatsos. Dos versiones de la idea de Europa. Stelios Karayannis 159

La idea de la técnica en Ortega. Miguel Ángel Cordero del Campo 169

CLÁSICOS SOBRE ORTEGA

Curtius y Ortega: una línea transversal del Rhin al Manzanares. Introducción de José Lasaga Medina 185

Ortega. Ernst Robert Curtius 191

RESEÑAS

Un siglo de historia familiar. Mercedes Cabrera (José Ortega Spottorno, *Los Ortega*) 205

Un Ortega para todos. Ramón Rodríguez (José Luis Molinuevo, *Para leer a Ortega*) 210

Un método ejemplar. Juan Padilla Moreno (Antonio Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega: crítica y superación del idealismo.* Edición de Jorge García Gómez) 215

La filosofía pedagógica de Ortega. Javier Zamora Bonilla (Margarida Isaura Almeida Amoedo, *José Ortega y Gasset: A aventura da educação*) 219

Noticias de libros 223

TESIS DOCTORALES

Entre la historia y la vida. La teoría de la historia en Ortega y Gasset. Antonio Manuel Horta Fernandes 225

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

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

La metáfora en el pensamiento de Ortega y Gasset. Pablo Galindo Arlés 226

La imagen del ser humano en el joven José Ortega y Gasset (1902-1916). Noé Massó Lago 227

Razón y narración. La centralidad retórica de la filosofía de Ortega y Gasset. Encarnación Olías Galbarro 228

Antonio Rodríguez Huéscar. Juan Padilla Moreno 229

Convivencia: las relaciones interindividuales en el pensamiento de Ortega y Gasset. Guillermo Suárez Noriega 230

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2001 233

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

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

José Ortega y Gasset
Marta y María

Edición de **Ignacio Sánchez Cámara** *y* **María Isabel Ferreiro Lavedán**
ORCID: 0000-0003-0204-6734 ORCID: 0000-0003-2841-6078

Introducción

Las Notas de Trabajo de Ortega y Gasset, que presentamos hoy al lector, están incluidas en una carpeta titulada "Marta y María" y en una subcarpeta que se encuentra en su interior sin título, conservadas en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset. Se trata de un total de cincuenta notas, cuya datación cronológica es problemática y que con seguridad corresponden a etapas distintas de la evolución de su pensamiento. No obstante, pese a esta variedad, no deja de apreciarse cierta unidad y afinidad temática centradas en problemas relacionados con la acción y la contemplación como formas de vida humana, la cortesía y la función desempeñada por la mujer en la historia, los rasgos caracterizadores de la nobleza, el sentido lujoso, deportivo y festival de la vida y el valor de lo inútil frente a lo práctico. No existe evidencia de que la agrupación y ordenación de estas notas sean debidas a la mano de su autor. Las reproducimos tal y como se conservan en el Archivo.

Consta, por un lado, que con el título "Marta y María o Trabajo y Deporte" dio Ortega dos conferencias: "El sentido deportivo de la vitalidad" y "El Estado, la juventud y el carnaval" en la Residencia de Estudiantes los días 14 y 18 de Noviembre de 1924. Parte del texto de la segunda fue publicado como "El origen deportivo del Estado" (1924), en *El Espectador VII*. Así mismo, en "Carta a un joven argentino que estudia filosofía" (1924), en *El Espectador IV*, Orte-

Cómo citar este artículo:
Sánchez-Cámara, I. y Ferreiro Lavedán, M. I. (2002). Marta y María. *Revista de Estudios Orteguianos*, (5), 7-41.
https://doi.org/10.63487/reo.741

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

ga hace mención a un trabajo suyo próximo a publicarse como "Marta y María o Trabajo y Deporte". Por otro lado, los textos que más directamente se encuentran relacionados con las notas que se presentan son los siguientes: "¿Hombres o ideas?" (1908); "Azorín: primores de lo vulgar" (1917), *en El Espectador II*; "El Quijote en la escuela" (1917), *en El Espectador III*, "Divagación ante el retrato de la Marquesa de Santillana" (1918), en *El Espectador VIII*; *España Invertebrada* (1921), "Esquema de Salomé" (1921), en *El Espectador IV*; *Introducción a una estimativa* (1923); "Epílogo al libro <De Francesca a Beatrice>" de Victoria Ocampo (1924); "¿Masculino o femenino?" (1927); "Cuestiones novelescas" (1927), en *Espíritu de la letra*; *¿Qué es filosofía?* (1929); *La rebelión de las masas* (1930); "Revés de almanaque" (1930), en *El Espectador VIII*; "Una vista sobre la situación del gerente o manager en la sociedad actual" (1954) y el mencionado "Origen deportivo del Estado", en *El Espectador VII*.

Tiene el lector en sus manos unos elementos que, si bien, dispersos y fragmentarios, constituyen un documento de elevado valor testimonial que permite 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 de nuestro filósofo en torno a Marta y María conservadas en el archivo de la Fundación José Ortega y Gasset ha pretendido reproducir 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", en su mayoría de lectura, breves apuntes para un desarrollo ulterior de ideas, y algunas otras breves reflexiones. En el primer caso, cuando las Notas remiten a libros concretos se anotará a pie de página la referencia exacta del libro mencionado. Así mismo, en el caso de que incluso remitan a una o varias páginas determinadas de un texto, se ha anotado siempre que ha sido posible la transcripción de los párrafos señalados por Ortega en los ejemplares que él mismo manejó. Para ello, nos hemos valido de su Biblioteca personal, que se conserva en la Fundación José Ortega y Gasset*.

* Entre los libros citados o relacionados con estas notas, se encuentran en su Biblioteca los siguientes: Wilhem DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Leipzig und Berlin: Verlag von B. G. Teubner, 1923; Wilhem DILTHEY, *Teoría de la Concepción del Mundo* (1924). México: Fondo de Cultura Económica, 1945; Wilhem DILTHEY, *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883), México: Fondo de Cultura Económica, 1944; René DOZY, *Historia de los musulmanes españoles*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1877. Traducida y anotada por F. de Castro; F. von GRAEBNER, *Methode der Ethnologie*. Heidelberg: Carl Winter's Universitats Buchhandlung, 1911; Jules MICHELET, *Histoire de France au moyen age*. París: Calmann-Lévy; Werner SOMBART, *Warum gibt in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus?* Tübingen: Mohr (Paul Siebech), 1906;

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

En el otro caso, cuando las Notas remitan a ideas publicadas en su obra, se reproducirá al pie algún párrafo destacado donde hace mención a ello y se remitirá, a su vez, al lugar exacto de *Obras Completas*. Madrid: Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983 –indicando, tras el año de publicación entre paréntesis, el número de tomo en romanos, y de página en arábigos en que aparece–.

Respecto a los caracteres concretos de edición, se ha mantenido la puntuación de Ortega. De esta forma se han respetado sus guiones, si bien unas veces como paréntesis, también otras como punto. Se ha normalizado la ortografía –en concreto acentos–, y también las abreviaturas habituales de Ortega ("q" por "que", etc.). Cuando esas abreviaturas son iniciales que remiten a términos determinados, se mantiene la abreviatura y se ha completado la palabra señalando el añadido entre [ ]. De este modo, toda adición de los editores irá entre [ ]. Las palabras ilegibles se señalarán con [.]. Cada Nota va precedida de asterisco. El cambio de cara o página en la ficha se marca con //. El comienzo de subcarpeta se precede con ***. Los términos tachados se señalarán así mismo al pie. Los subrayados de Ortega aparecerán en cursiva.

Werner SOMBART, *Der Bourgeois*. München und Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1913; Werner SOMBART, *Der moderne Kapitalismus: Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von Anfägen bis zur Gergenwart*. Munchen: Verlag von Duncker & Humblot, 1919 (4 Tomos). Eduardo SPRANGER, *Los fundamentos científicos de la teoría de la constitución y de la política escolares*. Madrid: Revista de Pedagogía, 1931. Traducción del alemán por Lorenzo Luzuriaga; Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik;*. Halle a. d. S.: Verlag von Max Niemeyer, 1921; F. SCHILLER, *La educación estética del hombre*. Madrid: Calpe, 1920; Eduard WECHSSLER, *Das Kulturproblem des Minnesangs*. Band I, Minnesang und christentum. Halle: Verlag von Max Niemeyer, 1909; Georg SIMMEL, *Untersuchungen Über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Verlag von Duncher & Humblot, 1908 y Georg SIMMEL, *Sociología*. Madrid: Revista de Occidente, 1926-7. Eduardo SPRANGER, *Los fundamentos científicos de la teoría de la constitución y de la política escolares*. Madrid: Revista de Pedagogía, 1931. Traducción del alemán por Lorenzo Luzuriaga. No se encuentran, sin embargo: Thomas CARLYLE, *Histoire de la Révolution Française*. Tome I: *La Bastille*. Traduit de L'anglais par M. Jules Roche. Paris: Librairie Félix Alcan, 1912; Max ETTLINGER, *Zur Entwicklung der Raumanschauung bei Mensch und Tier*. München, 1911; Eduardo de HINOJOSA NAVEROS, *Estudios sobre la historia del derecho español*. Madrid: Imprenta del asilo de huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1903; Heinz WERNER, *Die Ursprünge derMetapher*. München: Ernst Reinhardt, 1919.

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

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

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Marta y María

Darle un aire de ideología sobre la juventud – Ver el libro de Spranger[1] y el de Charlotte Bühler[2] –

Tropismo como forced movement

Suffolk y la mujer – Citar al hablar del robo o rapto de mujeres –

*

La *mutación* en la valoración de la mujer como factor de la evolución mediante el mecanismo mendeliano[3]. –

---

[1] [Eduardo SPRANGER, *Los fundamentos científicos de la teoría de la constitución y de la política escolares*. Madrid: Revista de Pedagogía, 1931. Traducción del alemán por Lorenzo Luzuriaga.]

[2] [Charlotte BÜHLER, *Das Seelebendes Jugendlichen Versuch einer Analyse und Theorie der Psychischen Puber tät*. 2 Auf. Jena: Gustav Fischer, 1923.]

[3] [En "El origen deportivo del Estado" (1924) escribe Ortega: "La actividad original y primera de la vida es siempre espontánea, lujosa, de intención superflua, es libre expansión de una energía preexistente. No consiste en salir al paso de una necesidad, no es un movimiento forzado o tropismo, sino más bien, la liberal ocurrencia, el imprevisible apetito. El darwinismo creía que la especie dotada de ojos se había producido, en un milenario proceso, merced a la necesidad o conveniencia

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

*

Marta

Es falso que el hombre aspire naturalmente sólo al placer – Ver Scheler – Formalismus – 31[4].

*

Acción y contemplación

---

de ver para luchar por la vida frente al medio. La nueva teoría de la mutación y su aliado el mendelismo nos demuestran, con un rigor antes desconocido en biología, que la verdad es, más bien, lo contrario. La especie con ojos aparece súbitamente, caprichosamente diríamos, y es ella la que modifica el medio vital creando su aspecto visible. No porque hace falta el ojo llega éste a formarse, sino al revés, porque aparece el ojo se le puede luego usar como instrumento útil. De esta manera, el repertorio de hábitos útiles que cada especie posee se ha formado mediante selección y aprovechamiento de innumerables actos inútiles que por exuberancia vital ha ido ejecutando el ser viviente", *El Espectador VII*, II, 609.]

[4] [Transcribimos el párrafo de la página 31 de Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle: Max Niemeyer, 1921, a que se refiere Ortega y que tiene señalado en su ejemplar: "Ist dagegen ein Gefühl, z. B. die Lust an einer Speise, das Ziel eines Strebens, da vermag auch sie es nur zu sein vermöge des Wertes (oder Unwertes, z. B auf Grund ihrer <Sündigkeit>), die sie für das Individuum hat. Sie ist dann nicht etwa der unmittelbare Zielinhalt, sondern ihr Wert ist dieser. Brehen wir also ein für allemal mit der auch von Kant geteilten Voraussetzung des Hedonismus, der Mensch strebe <ursprünglich> nach <Lust> (oder gar noch nach Eigenlust)! Faktisch ist kein Streben dem Menschen ursprünglich fremder und keines ist <später> als dieses. Eine seltene (im Grunde pathologische) Verirrung und Perversion des Strebens (die wohl zuweilen auch zu einer sozialpsychischen Strömung geworden sein mag), in der alle Dinge, Güter Menschen usw. nur als wertindifferente mögliche <Lusterreger> gegeben sind, mache man doch nicht zu einem <Grundgesetz> menschlichen Strebens! Aber sehen wir hier von diesem Irrtum ab. Auch da, wo die Lust zum Ziele des Strebens wird, erfolgt dies in der Intention, dass sie ein Un wert sei". Transcribimos la traducción de Hilario Rodríguez Sanz: "En cambio, si un sentimiento, por ejemplo, el *placer* de un manjar, es el *objetivo* de una tendencia, puede serlo únicamente en virtud del *valor* (o el desvalor, por ejemplo, por razón de la "pecaminosidad") que ese placer tiene para el individuo. Por consiguiente, no es el placer el contenido *inmediato* del objetivo, sino su valor. *Rompamos*, pues, de una vez para siempre con la *hipótesis del hedonismo*, admitida también por Kant, según la cual el hombre tiende "originariamente" hacia el "placer" (o incluso hacia el placer propio). De hecho, *ninguna* tendencia le es primariamente *más extraña* al hombre y ninguna *más tardía* que esa del placer. Un error y perversión poco frecuentes (en el fondo, patológicos) de la tendencia (que pueden muy bien convertirse a veces en una corriente *psíquico-social*), en los que todas las cosas, bienes, hombres, etc., están *dados* simplemente como posibles "promotores de placer" indiferentes al valor, no pueden ser una "ley fundamental" del aspirar humano. Más prescindamos aquí de ese error. Incluso cuando el placer se convierte en el *objetivo* de la tendencia, acaece esto sobre la base de que ese placer es un *valor* o un *desvalor*", Max SCHELER, Etica. Introducción y edición de Juan Miguel Palacios. Madrid: Caparrós, 2001, pp. 85-6.]

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

Como las necesidades de las nuevas industrias ciudadanas desprestigian la vieja escolástica raciocinante y crean atmósfera a la experimentación –Dilthey– 257-58.

Como la pólvora, las defensas, la navegación, la canalización pone de moda la mecánica – *Ib.* 258-9[6].

*

Sensitiva –función–

"Alles Sehen ist der Genese nach ein Sichten, alles Hören ein Horchen, alles Riechen ein Wittern *ersf*". Max Ettlinger – Z[ur] Entwicklung der Raumanschauung bei Mensch u[nd] Tier. – Münch[en] Philos[ophie], Abhandlunger zu Lipps –1911– p. 86.

"Zuerst erfolgt die allgemeine Raumorientierung des *Körpes* über die Reizrichtung, dam erst die spezifische Lokalisation (und Qualification) des Reizes durch das *Sinnesorgan[itation]*". – Ibi[6].

*

Ed. med

Gravita el sistema de valoraciones sobre el valor – no, como hoy, sobre el[7] centro utilidad y epicentro justicia –

La justicia primitiva germánica (v. Hinojosa. Estudios. 95. n. 1) era un duelo al que los jueces asisten casi como meros espectadores. Es decir, no es lo mejor lo que hace el que es justo, sino que es lo justo lo que hace el mejor, el más valeroso. Investigar qué es lo justo será, pues, investigar quién es el más valiente: el duelo[8] –

---

[5] [Wilhem DILTHEY, *Teoría de la Concepción del Mundo* (1924). México: Fondo de Cultura Económica, 1945, p. 257-9.]

[6] ["Todo ver es el origen de un mirar, todo oír de un escuchar, todo oler casual de un oler atento". "En primer lugar, acontece la orientación espacial de los cuerpos en la dirección de los estímulos; después, la localización (y cualificación) específica de los estímulos a través de la organización sensible".]

[7] dop [tachado]

[8] [Eduardo de HINOJOSA NAVEROS, *Estudios sobre la historia del derecho español*. Madrid: Imprenta del asilo de huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1903. Transcribimos el párrafo de la página 95 a que hace mención Ortega: "El procedimiento, en la demanda del Cid contra los Infantes, representa la transición entre el germánico primitivo, en que el juicio era una lucha entre las partes, a la cual asistían el juez o el tribunal casi como meros espectadores, y el posterior, en que la intervención de éstos es más directa y eficaz. Así vemos al actor dirigirse a veces a los demandados y éstos a aquél, en vez de dirigirse a los alcaldes".]

La riqueza vale no por tal sino como honra: es ella lo que se concede al y // merece el mejor. V. definición del rico home en Don Juan Manuel. Recken[9] –según Leibniz–

La mayor parte de la legislación medieval, sobre todo la foral, es formalización de los usos tradicionales en la comarca –usus terrae–. Son "usos" y "costumbres". Es, pues, el pasado quien funda el carácter y rango de ley. En nuestra época al revés: la ley es la razón pura contra la tradición[10].

*

Indeterminismo

Astra inclinant, non necessitant[11].

*

---

[9] [En alemán: héroe, varón esforzado.]

[10] [Considerar el derecho como uso, vigencia o institución es constante en la obra orteguiana, que avala el filósofo con un conocimiento exhaustivo del Derecho Romano. Así, por ejemplo, en *Meditación de Europa* (1949) escribe Ortega: "no es floja cosa poder yo ahora recordar que la última palabra de Jhering sobre el Derecho Romano fue decir que casi íntegramente había consistido en esa forma no estatutaria de Derecho. Mucho más esclarecedor de lo que quiero decir es hacer notar esta enorme realidad: todas las leyes civiles y públicas del Derecho Romano dan por supuesta esa <ley> nunca formalmente sancionada, prescrita ni enunciada: <Es obligatorio para todo ciudadano romano comportarse de modo que Roma pueda subsistir>. Sería un error suponer que esta perogrullada, por ser, en efecto, perogrullada, no expresa una maciza realidad, y otro error suponer que esa vigencia jurídica no ha existido *mutatis mutandis* en todos los países y Estados", IX, 297. Y en *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee* (1948) escribe: "nos aparecen como las dos notas constitutivas de lo que el Derecho era para el romano, estas: primero, ser, en principio, inmutable; segundo, no ser un mandamiento de ninguna voluntad personal, sino ser lo establecido, o, lo que es igual, la Ley. Ley consuetudinaria, inmemorial, primero; luego, las leyes estatutarias, nuevas, que nacían, que surgían de aquellas leyes ya preexistentes, las cuales determinaban cómo se pueden hacer nuevas leyes, pero sin ser nunca órdenes emanadas de una autoridad personal. El Derecho es, pues, para el romano lo contrario del *imperium*, lo contrario de todo autoritarismo. El acto de *imperium*, practicado por parte del magistrado judicial, interviene solo en los intersticios, en los huecos del Derecho, tales son los decreta, los interdictos; es decir, la autoridad, en cuanto autoridad e *imperium*, y no ley objetiva e impersonal, interviene solo allí donde el Derecho faltaba. Este era ley, y la ley es lo establecido, es decir, lo que está ahí desde siempre; aquello a que uno sabe –desde luego, desde que se nace– que se puede recurrir y a que se puede uno atener, porque estaba ahí desde antes y es invariable. El Derecho, la ley es pues, propia y substantivamente *lex lata*, ley ya hecha, ley que ya estaba ahí, ley ya existente. Luego y solo luego, secundariamente, es *lex ferenda*, la ley nueva, la ley que se va a hacer, pero que se va a hacer según una ley ya hecha antes, que ya existía y que estaba ahí antes y que determina el procedimiento", IX, 222.]

[11] [Aforismo que recuerda Ortega en *¿Qué es filosofía?* (1929): "Astra inclinant non trabunt" –"los astros inducen pero no arrastran", VII, 431.]

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

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

Trabajo.

Sombart. Der mod[erne] Kapitalismus[3] I, 7[12]. – Coincide exactamente conmigo –

*

Salomé y Judit –Dos cabezas– Trágico *flirt*[13].
Domiseda –Ianifica–[14]

---

[12] [Werner SOMBART, *Der moderne Kapitalismus: Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von Anfägen bis zur Gergenwart*. Munchen: Duncker & Humblot, 1919, I, 7. En *España invertebrada* (1921) escribe Ortega en nota a pie de página: "No cabe imaginar nada más opuesto a la manera moderna de sentir lo económico que el temperamento medieval. Por eso, sus ideas económicas son la estricta inversión de las hoy vigentes. Mientras para la economía capitalista el problema de la riqueza consiste principalmente en cómo se gana, lo que preocupa a la economía medieval es cómo se gasta. Así, la cuestión del justo reparto económico no sólo se resuelve en sentido contrario al que ha querido imponer la Edad Moderna, sino que se plantea, desde luego, al revés. No se pregunta cuánto tiene derecho a ganar cada cual, sino cuánto tiene obligación de gastar. Según Santo Tomás, a cada individuo corresponde tanto de riqueza –*exteriores divitias*– cuanto sea necesario para la vida propia a su condición -*prout sunt necessariae ad vitam eius secundum suam conditionem* (Summa Theol., 2.ª, 2.ªe, Qu. 118, art. I). El trabajo no es, pues, el metro de la justa ganancia, sino la condición. El noble, el magistrado, el dignatario eclesiástico tienen obligación de dar a su conducta el ornato y atuendo que corresponden a su función y jerarquía. El dinero debe ir, pues, al rango, a la autoridad, que es, a su vez, síntoma de un esfuerzo superior; no se gana propiamente, sino que se merece. Si la ética económica de nuestra edad, divinizadora del trabajo, culmina en el <derecho al producto íntegro> de éste, la de los siglos medios podría haber formulado su tendencia en <el derecho al decoro íntegro de la autoridad>. Algo sobre este tema puede verse en Werner SOMBART: *Der moderne Kapitalismus*, 3ª ed., 1919, vol. I, parte I, III, 115. Y en p. 121 escribe a su vez: "Los <señores> ingleses habían sido los primeros en abandonar el exclusivo oficio de la guerra y aceptar como faenas nobles el comercio y la industria. En Inglaterra, el espíritu audaz del feudalismo acertó muy pronto a desplazarse hacia otras empresas menos bélicas y, como Sombart ha mostrado, contribuyó grandemente a crear el moderno capitalismo. La empresa guerrera se transforma en empresa industrial, y el paladín, en empresario".]

[13] [En "Esquema de Salomé" (1921) escribe Ortega: "En la morfología del ser femenino acaso no haya figuras más extrañas que las de Judit y Salomé, las dos mujeres que van con dos cabezas cada una: la suya y la cortada"; y explica "el trágico *flirt* entre Salomé, princesa, y Juan Bautista, intelectual", *El Espectador IV*. II, 360-3.]

[14] [En "Epílogo al libro <De Francesca a Beatrice> (1924) escribe Ortega: "El ideal, el diseño exaltado que del hombre tiene la mujer, actúa como un aparato de selección sobre la muchedumbre de los varones y destaca los que con él coinciden. He aquí precisamente la marcha de la historia, que es, de buena parte, la historia de los ideales masculinos inventados por la mujer. Así las damas de Provenza decidieron que el hombre debía ser *prou e courtois*. ¡Proeza y cortesía! Crearon el ideal del <caballero>, que, si bien decaído y malparado, sigue aún informando la sociedad europea. En cada generación son preferidos los varones coincidentes con el ideal más generalizado entre las mozas de aquel tiempo: ellos crean los hogares más logrados y felices, donde se crían los mejores hijos que, influidos por las almas homogéneas de sus padres, transmiten a sucesivas generaciones un cierto módulo y gesto de humanidad. ¡Qué le hemos de hacer, señora; la vida es así, sorprendente, y llena de vías insospechadas! ¡Véase cómo lo más impalpable y fluido, el aéreo ensueño que sueñan las vírgenes en sus camarines

imprime su huella en las centurias más hondamente que el acero de los capitanes! De lo que hoy tejen en su secreta fantasía, ensimismadas, las adolescentes, depende en buena parte el sesgo que tomará la historia dentro de un siglo. ¡Tiene razón Shakespeare! ¿Nuestra vida está hecha con la trama de nuestros sueños! [...] Todo hombre dueño de una sensibilidad bien templada ha experimentado a la vera de alguna mujer la impresión de hallarse delante de algo extraño y absolutamente superior a él. Aquella mujer, es cierto, sabe menos de ciencia que nosotros, tiene menos poder creador de arte, no suele ser capaz de regir un pueblo ni de ganar batallas, y, sin embargo, percibimos en su persona una superioridad sobre nosotros de índole más radical que cualquiera de las que pueden existir, por ejemplo, entre dos hombres de un mismo oficio [...] La excelencia varonil radica, pues, en un *hacer*; la de la mujer en un *ser* y en un *estar*; o con otras palabras: el hombre vale por lo que *hace*; la mujer por lo que *es* [...] Sobre un sepulcro de la vetusta Roma republicana, donde descansó el cuerpo de una de aquellas matronas genitrices de la raza más fuerte, se leen junto al nombre estas palabras: *domiseda, lanifica*; guardó su casa e hiló. Nada más. Nos parece ver la noble figura quieta en su umbral, con los largos dedos consulares enredados en el blanco vellocino. La influencia de la mujer es poco visible precisamente porque es difusa y se halla dondequiera. No es turbulenta, como la del hombre, sino estática, como la de la atmósfera. Hay evidentemente en la esencia femenina una índole atmosférica que opera lentamente, a la manera de un clima. Esto es lo que quisiera sugerir cuando afirmo que el hombre vale por lo que hace, y la mujer por lo que es. Así se explica que la cultura y perfeccionamiento de la hembra humana lleve siempre trayectoria distinta de la del hombre; mientras el progreso del varón consiste principalmente en fabricar cosas cada vez mejores –ciencias, arte, leyes, técnicas–, el progreso de la mujer consiste en hacerse a sí misma más perfecta, creando en sí un nuevo tipo de feminidad más delicado y más exigente. ¡Más exigente! A mi juicio, es ésta la suprema misión de la mujer sobre la tierra: exigir, exigir la perfección al hombre. Se acerca a ella el varón, buscando ser el preferido; a este fin procura, desde luego, recoger en un haz lo mejor de su persona para presentarlo a la bella juzgadora [...] La mayor parte de los hombres viven de frases hechas, de ideas recibidas, de sentimientos convencionales y mostrencos. Del mismo modo, las mujeres vulgares llevan en sí un vulgar ideal de varón, un modelo de munición que fácilmente halla aproximado cumplimiento en la realidad. Mas como hay hombres geniales que inventan novísimos pensamientos, que crean estilos artísticos y descubren normas de nuevo derecho, hay mujeres geniales en que, por la exquisita materia de su ser, por el enérgico cultivo de su sensibilidad, logra brotar inexpreso un nuevo ideal de varón. A modo de meta sublime, de ejemplar y prototipo actúa ese delicado perfil sobre toda una sociedad, elevando, mediante la tracción encantadora que ejerce la mujer, el nivel moral del tipo hombre. Cabe, pues, en el oficio peculiar de mujer un más y un menos de genialidad, como en la ciencia o en el arte. Y esto quiere decir que la pura feminidad es una dimensión esencial de la cultura; que hay una cultura específicamente femenina, con su talentos y sus genios, sus ensayos, sus fracasos y sus adquisiciones, al través de la cual realiza la mujer su genuina colaboración en la historia. Si unas cuantas docenas de mujeres, certeramente apostadas en una sociedad, educan, pulen su persona, hasta hacer de ella un perfecto diapasón de humanidad, un aparato de precisión sentimental, un órgano de aguda sensibilidad para formas posibles de vida mejor, lograrán más que todos los pedagogos y todos los políticos. La mujer exigente, que no se contenta con la vulgar manufactura varonil, que exige raras calidades en el hombre, produce con su desdén una especie de vacío en las alturas sociales; y como la naturaleza tiene horror a éste, pronto lo veremos llenarse de realidades: los corazones de los hombres comenzarán a pulsar con nuevo compás, ideas inesperadas despertarán en las cabezas, nuevas ambiciones, proyectos, empresas surcarán los espacios vitales, la existencia toda se pondrá a marchar en ritmo ascendente, y en el país venturoso donde esa feminidad aparezca florecerá triunfante e invasora una histórica primavera, toda una vida nueva—*vita nuova*!", III, 327-332.]

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

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

Sais –tu que je suis fée–[15]
Ce qui est cherché n'est pas trouvé –[16]

San Luis a su hija: Chere fille, la mesure par laquelle nous devons Dieu aimer est aimer le sans mesure –[17]

*

Igualdad

Tasso descubriendo el cielo dice que Dios
D'intorno ha innumerabili inmortali,
Disegualmente in lor letizia equaliferus. Canto IX, stanz, 55.

*

Economía medioeval –

Hacia 1320 Inglaterra era pobre. Criaba lana que vendía a los telares flamencos. El señor feudal /del border escocés/[18] vivía de sus rapiñas. "Cuando se había comido ya el botín de la última expedición, la dama de la casa servía en un plato, a su marido, un par de espuelas y él partía decidido", Michelet – Hist. moyen age - IV, 189[19] –

*

Jerarquía

[15] [¿Sabes que soy hada?. En "Epílogo al libro <De Francesca a Beatrice> (1924) lo cita Ortega: "En los Mártires, de Chateaubriand, cuando el general romano vela melncólico en el baluarte bajo la vaga palpitación estelar, la druidesa que le ama, la gentil Veleda se presenta como un fantasma etéreo, con su larga crin rubia, la litúrgica hoz de oro entre los pechos y le dice: *Saiz-tu que je suis fée?* pues bien, la mujer antes que poder ser cualquier otra cosa ha de parecer al hombre, como Veleda, un hada, una mágica esencia"; III, 326-7]

[16] [Lo que se busca no se encuentra]

[17] [Querida hija, la medida en la que debemos amar a Dios es amarle sin medida]

[18] [superpuesto]

[19] [Jules Michelet, *Histoire de France eu Moyen Age*. Paris: Calmann Lévy. En *Meditación del pueblo joven* (1937) nos dice Ortega: "La verdad es que un lema de toda mi vida ha sido aquel decir de Michelet: ¡El que sabe ser pobre lo sabe todo!, VIII, 384.]

En Samoa un[20] mismo acto se llama de distintas maneras según el rango de quien lo ejecuta. Así comer = *ai*, en un superior es *tansami*, en el jefe, *taumafa*, en el jefe supremo *taute*.

Sobre su origen tabuista v. Werner. Ursprünge. Metapher. 89[21]. –

*

– Conferencia Bilbao[22] –

La expresión de las emociones, actividad simbólica,[23] [.][24] –

Los modales de los hijos de las eminencias. Sinceridad del gesto emocional. El ornamiento según Graebner[25]. La expresión formbildende.

El fuego anterior a la técnica según Poücher. Sentido festival de la vida.

La "vida social" es la mejorada, educadora frente a la utilitaria. En ella y solo en ella se relacionan los hombres como integridades.

La mujer –socializadora–. Profundidad de su juicio valorador. Corrigen la limitación gremial del hombre; ¿A quién se entregaría la Gioconda?

---

[20] a [tachado]

[21] [Heinz WERNER, *Die Ursprünge der Metapher*. München: Ernst Reinhardt, 1919. En "El tabú y la metáfora", en *La deshumanización del arte* (1925) escribe Ortega: "Cuando recientemente se preguntó un psicólogo cuál pueda ser el origen de la metáfora, halló sorprendido que una de sus raíces está en el espíritu del <tabú> (Véase Heinz Werner: *Die Unsprunge der Metapher*, 1919)*. Ha habido una época en que fue el miedo la máxima inspiración humana, una edad dominada por el terror cósmico. Durante ella se siente la necesidad de evitar ciertas realidades que, por otra parte, son ineludibles. El animal más frecuente en el país, y de que depende la sustentación, adquiere un prestigio sagrado. Esta consagración trae consigo la idea de que no se le puede tocar con las manos. ¿Qué hace entonces para comer el indio Lilloet? Se pone en cuclillas y cruza las manos bajo sus nalgas. De este modo puede comer, porque las manos bajo las nalgas son metafóricamente unos pies. He aquí un tropo de acción, una metáfora elemental previa a la imagen verbal y que se origina en el afán de evitar la realidad. Y como la palabra es para el hombre primitivo un poco la cosa misma nombrada, sobreviene el menester de no nombrar el objeto tremendo sobre que ha recaído <tabú>. De aquí que se designe con el nombre de otra cosa, mentándolo en forma larvada y subrepticia. Así el polinesio, que no debe nombrar nada de lo que pertenece al rey, cuando ve arder las antorchas en su palacio-cabaña, tiene que decir: <El rayo arde en las nubes del cielo>. He aquí la elusión metafórica", III, 373. *El contenido del paréntesis es nota al pie en el texto de Ortega.]

[22] [Se tiene constancia de que Ortega dio en Bilbao el 12. III. 1910 la conferencia: "Pedagogía social como programa político" y el 11. X. 1914: "Defensa de Unamuno". El texto que sigue no guarda relación con ellas.]

[23] ausserz [tachado]

[24] [Aparecen en la Nota tres palabras en alemán ilegibles.]

[25] [F. von GRAEBNER, *Methode der Ethnologie*. Heidelberg: Carl Winter's Universitats Buchhandlung, 1911. En "Elogio del murciélago" (1921) escribe Ortega: "En su Manual de Etnología (1911) advierte Graebner que no se puede determinar la procedencia de un remo atendiendo sólo a su forma útil. Porque la finalidad de movilizar a brazo una embarcación impone a todos

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

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

Significación histórica de la "cortesía"[26].
Der Bourgeois –de Sombart[27]–
Cómo los sistemas de valoración dependen // de la valoración de la mujer –

*

los hombres, con mecánica forzosidad, cierta forma esquemática del remo, a la cual han de ajustarse. En cambio, es fácil filiar el utensilio cuando, aparte de su forma eficaz, contiene algún dibujo u ornamento. La forma inútil, el capricho decorativo, revela inequívocamente la individualidad que lo ha creado", *El Espectador IV*. II, 320.]

[26] [En "Divagación ante el retrato de la Marquesa de Santillana" (1918) escribe Ortega en nota al pie: "La Edad Moderna, de que tanto nos enorgullecemos, es hija –con sus ciencias, su política y sus artes– del Renacimiento. Pero el Renacimiento es, a su vez, hijo de la cultura provenzal floreciente en el siglo XIII. Ahora bien; esta cultura provenzal nace al amparo de unas cuantas mujeres geniales que inventan la *ley de cortezia*, primera ruptura con el espíritu ascético y eclesiástico de la Edad Media. Nada califica mejor la incapacidad de nuestra época para entender la historia, como el olvido en que se tiene este hecho fundamental. Conste, pues, que no son los ingenieros ni los profesores los que han iniciado el progreso con sus laboratorios y sus cátedras, sino unas damas floridas con las fiestas de sus salones, que entonces se llamaban <cortes>. La bibliografía científica reciente en que esto se prueba, y, en general, el desenvolvimiento ideológico del tema, podrá verse en un ensayo que preparo: *De la cortesía o las buenas maneras", El Espectador VIII*, II, 693. Y en "¿Masculino o femenino?" (1927): "En la primera Edad Media la vida tiene más rudo cariz. Es preciso guerrear cotidianamente, y a la noche, compensar el esfuerzo con el abandono y el frenesí de la orgía. El hombre vive casi siempre en campamentos, sólo con otros hombres, en perpetua emulación con ellos sobre temas viriles: esgrima, caballería, caza, bebida. El hombre, como dice un texto de la época, no <debe separarse hasta la muerte de la crin de su caballo y pasará su vida a la sombra de la lanza>. Todavía en tiempo de Dante algunos nobles, los Lamberti, los Soldadieri, conservaban, en efecto, el privilegio de ser enterrados a caballo. En tal paisaje moral, la mujer carece de papel y no interviene en lo que podemos llamar vida de primera clase. Entendámonos: en todas las épocas se ha deseado a la mujer, pero no en todas se la ha estimado. Así en esta bronca edad. La mujer es botín de guerra. Cuando el germano de estos siglos se ocupa en idealizar la mujer, imagina la walkiria, la hembra beligerante, virago musculosa que posee actitudes y destrezas de varón. Esta existencia de áspero régimen crea las bases primeras, el subsuelo del porvenir europeo. Merced a ella se ha conseguido ya en el siglo XII acumular alguna riqueza, contar con un poco de orden, de paz, de bienestar. Y he aquí que rápidamente, como en ciertas jornadas de primavera, cambia la faz de la historia. Los hombres empiezan a pulirse en la palabra y en el modal. Ya no se aprecia el ademán bronco, sino el gesto mesurado, grácil. A la continua prudencia sustituye el *solatz e deport* — que quiere decir conversación y juego. La mutación se debe al ingreso de la mujer en el escenario de la vida pública. La Corte de los Carolingios era exclusivamente masculina. Pero en el siglo XII las altas damas de Provenza y Borgoña tienen la audacia sorprendente de afirmar, frente al Estado de los guerreros y frente a la Iglesia de los clérigos, el valor específico de la pura feminidad. Esta nueva forma de vida pública, donde la mujer es el centro, contiene el germen de lo que, frente a Estado e Iglesia, se va a llamar siglos más tarde <sociedad>. Entonces se llamó <corte>; pero no como la antigua corte de guerra y de justicia, sino <corte de amor>. Se trata, nada menos, de todo un nuevo estilo de cultura y de vida....", III, 474-5.]

[27] [Werner SOMBART, *Der Bourgeois*. München and Leipzig: Duncher & Humblot, 1913.]

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

Acción y contempl[ación][28]

La teoría de Maine de Biran[29] según la cual la sensación pura no es percibida (por ej[emplo] ciertos plenarios estados pasionales). Stendhal la acepta véase Delacroix –120[30]–

*

Marta –

Comienzo –

El gesto – El idealismo mágico –

Es verdad en el "mundo histórico".

Adivinación de sentido –La capa de Cagliostro–[31] los jóvenes de hoy y hace 30 años[32]–

---

[28] [En el capítulo "Acción y contemplación" de *Ideas sobre la novela* (1925) escribe Ortega: "La pura contemplación no existe, no puede existir. Si exentos de todo interés concreto nos colocamos ante el universo, no lograremos ver nada bien [...] Es evidente que el destino del hombre no es primariamente contemplativo. Por eso es un error que para contemplar, la condición mejor es ponerse a contemplar, esto es, hacer de ello un acto primario. En cambio, dejando a la contemplación un oficio secundario y montando en el alma el dinamismo de un interés, parece que adquirimos el máximo poder absorbente y receptivo. Si no fuera así el primer hombre, colocado ante el cosmos, lo habría traspasado íntegramente con su pupila, lo habría visto entero. Mas lo acaecido fue, más bien, que la humanidad sólo ha ido viendo el universo trozo a trozo, círculo tras círculo, como si cada una de sus situaciones vitales, de sus afanes, menesteres e intereses le hubiese servido de órgano perceptivo con que otear una breve zona circundante [...] retengamos únicamente la advertencia de que sólo a través de un mínimum de acción es posible la contemplación", III, 405, 406 y 407.]

[29] [El libro que se conserva en la biblioteca personal de Ortega es Pierre MAINE DE BIRAN, *Journal intime... de l'anne 1792 à l'anée 1817*. Paris: Plon, 1927.]

[30] [En la biblioteca personal de Ortega se conserva el libro: Eugêne Delacroix, *Correspondence générale de'Eugène Delacroix*. Paris: Plon, 1927. No es éste al que se refiere.]

[31] Los joven [tachado]

[32] [En "Cuestiones novelescas", en *Espíritu de la letra* (1927) escribe Ortega: "Para quien ya no es joven, nada más atractivo que perescrutar desde lejos las almas transeúntes de los jóvenes ... Oblicuos sobre ellas, prevemos el porvenir, como Cagliostro, mirando al fondo de un vaso de Borgoña, vio, diez años antes de ocurrir, la decapitación de María Antonieta ...Los jóvenes viven hoy casi exclusivamente de complacencia en sí mismos. Sería injusto – y lo que es peor– inexacto, poco perspicaz, creerlos excesivamente vanidosos. No, no; no es esto. ¡Ojalá que fuesen vanidosos! El vanidoso necesita atender a los demás. La vanidad es el impulso más tosco de cuantos nos llevan a mirar en derredor; pero, al fin y al cabo un motivo para salir de sí mismo. La cosa es más complicada y más grave: no es que el joven de hoy, más que el de otro tiempo, se juzgue maravilloso, y porque se juzgue así se complazca en sí mismo. Lo que pasa es que ha nacido casi ciego para toda maravilla exterior, que no tiene apenas experiencia de nada maravilloso, y, en consecuencia, puede vacar, sin excepcional vanidad y sin remordimiento, paradisíacamente, a complacerse en su persona, sea ella como sea, sin que necesite esta complacencia

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

El misterio de la contaminación de vitalidad o de su mengua - contaminacióndе la fatiga ajena y de la senectud.

La "necesidad de la muerte".

El gesto como superfluidad.

Los tipos preferidos de mujer regulan lo que mañana será[33] –

Fil[osofía] – ciencia de los hombres libres –

Novela

Dar cierta intervención dinámica a la dualidad de lo que somos para nosotros y lo que somos *en* los otros –lo mismo para bien que para mal. Por ej[emplo] el entusiasmo súbito por nosotros de una mujer nos llena de energía –

El dolor sin dejar de ser dolor recibe una consagración risueña y es una lágrima sonriente.

El dolor es el envés del heroísmo.

El amor que se siente como una capacidad de sufrimiento[34]

España, mi buen dolor[35]

---

fundarse en una gran idea de sí propio. ¡Jóvenes amigos , sois ambulantes mónadas reclusas en sí mismas que, como las de Leibniz, no tienen ventanas!", *Espíritu de la letra* (1927). III, 569-70.]

[33] [Véase nota al pie 14.]

[34] [En "Azorín, primores de lo vulgar" (1917) escribe Ortega: "Es la poesía –me alejo meditando– puro ejercicio de amor o de dolor. Sólo una de estas dos emociones cardinales es bastante para transustanciar el mundo, para elevar la realidad a su poética potencia. Y aún cupiera hablar únicamente del amor; porque el dolor, el verdadero dolor, al fin y al cabo, ¿qué es más que ese mismo amor cuando huye herido, el dardo en el flanco, querulante y sangriento?", *El Espectador II*, II, 176.]

[35] [En *Vieja y nueva política* (1914) escribe Ortega: "Y, por encima de todo esto, una generación [se refiere a la suya], acaso la primera, que no ha negociado nunca con los tópicos del patriotis-

Ese gesto vital típico que una vez y otra dibuja Plutarco es un gesto deportivo[36]

Sosera del paraíso –

*

El progreso humano consiste en la propagación de los modelos. El siglo XIX se ha ocupado de la propagación – nosotros volvemos a preocuparnos de los ejemplos. La minoría –

El odio contra las excepciones –

Lucha entre generosidad y justicia.

*

"Die Griechen sind die Kunstler des Lebens; sie haben ihre Götter, um leben zu Können, nicht um, sich denn Leben zu entfremden!"

Nietz[sche] –póstuma al "Origen de la tragedia"[37].

*

Noble

mo y que, como tuve ocasión de escribir no hace mucho, al escuchar la palabra España no recuerda a Calderón ni a Lepanto, no piensa en las victorias de la Cruz, no suscita la imagen de un cielo azul y bajo él un esplendor, sino que meramente siente, y esto que siente es dolor", I, 268.]

[36] [En "El Quijote en la escuela" (1917) escribe Ortega: "Nada más general en nuestra época que la admiración por el hombre <antiguo> simbolizado en la obra de Plutarco. Lo mejor que sabemos decir de ciertas personalidades vigorosas es que tienen un carácter antiguo. Pues bien; si fuese ésta la ocasión para hacer la psicología del hombre de Plutarco, veríamos que lo que nosotros admiramos en él no son estos o los otros contenidos de su cultura –la cultura griega, que tanto estimamos por otras razones, es posterior al tipo psicológico que Plutarco describe–, sino ciertas cualidades psíquicas generales, como son el ímpetu para obrar y la energía para soportar, la solidaridad e interno acuerdo con que la persona se mueve y que le presta ese cariz de sustancia íntegra (hombre íntegro decimos aún por el hombre honrado), toda ella quieta o toda ella vibrante como el bronce y el mármol; en fin, la violencia de los apetitos, el envidiable afán que aquellos hombres sabían sentir por el mando o la riqueza, por la gloria o la sabiduría. Espíritus mucho menos complejos que los nuestros, eran, en cambio, más vitales; sus últimos resortes biológicos funcionaban con mucha mayor tensión y les hacían avanzar sobre el área de la existencia certeros y retemblando como dardos bien templados", *El Espectador II*, II, 282.]

[37] ["Los griegos son los artistas de la vida; ellos tienen sus dioses para aprender a vivir no para distanciarse de la vida". En "Azorín, primores de lo vulgar" (1917) escribe Ortega: "Pues bien; como Nietzsche repetía, citando a Joubert: <el salvaje no es sino el antiguo moderno>, el hombre de Plutarco sin Plutarco. Bajo la autoridad y prestigio que envuelve la cultura grecorromana, admiramos en el hombre antiguo al hombre primitivo", *El Espectador II* (1917). II, 282.]

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

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

Etimología – de *noseo* – "el Conocido"[38] –

*

Noble (Clase) H I

Muy exacto lo que dice Simmel. El "Stammbaum" transmisor de la substancia, del ser *noble* frente al *trabajo* que hace condicionalmente estimables los individuos. El trabajo vale por su finalidad, el terminus ad quem – La nobleza se *es* – y vale por quien es, terminus a quo: Como dice Schiller los cualquiera pagan con lo que hacen, los nobles con lo que son –En el noble el *trabajo* ha de quedarse en *deporte* – algo análogo el arte –pero intransferible, individual – 742-743. Soziol[ogie][39].

---

[38] [En *La rebelión de las masas* (1930) escribe Ortega: "Es irritante la degeneración sufrida en el vocabulario usual por una palabra tan inspiradora como <nobleza>. Porque al significar para muchos <nobleza de sangre> hereditaria, se convierte en algo parecido a los derechos comunes, en una calidad estática y pasiva, que se recibe y transmite como una cosa inerte. Pero el sentido propio, el *etymo* del vocablo <nobleza> es esencialmente dinámico. Noble significa el <conocido>, se entiende el conocido de todo el mundo, el famoso, que se ha dado a conocer sobresaliendo sobre la masa anónima. Implica un esfuerzo insólito que motivó la fama. Equivale, pues, a noble, esforzado o excelente. La nobleza o fama del hijo es ya puro beneficio. El hijo es conocido porque su padre logró ser famoso. Es conocido por reflejo, y, en efecto, la nobleza hereditaria tiene un carácter indirecto, es luz espejada, es nobleza lunar como hecha con muertos. Sólo queda en ella de vivo, auténtico, dinámico, la incitación que produce en el descendiente a mantener el nivel de esfuerzo que el antepasado alcanzó. Siempre, aun en este sentido desvirtuado, *noblesse oblige*. El noble originario se obliga a sí mismo, y al noble hereditario le obliga la herencia", IV, 182.]

[39] [Georg SIMMEL, *Soziologie*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1908. Transcribimos el párrafo a que hace referencia Ortega: "Die Bedeutung des <Stammbaumes> ist für dieses Verhältnis der Familie –und weiterhin der Adelsgruppe überhaupt– zu ihrem Indiviuum von tieferer Symbolik: die Substanz, die den Einzelnen bildet, mu*f*s durch den einheitlichen Stamm des Ganzen hindurchgegangen sein, wie die Substanz des Zweiges und der Frucht eben die ist, die auch den Stamm gebildet hat. Vielleicht erklärt diese soziologische Konstitution die Abneigung gegen die <Arbeit>, die die Aristokratie durch die ganze Sozialgeschichte hinduch gezeigt hat, bis die neueste Zeit mit der Demokratisierung der Wirtschaft darin einen Wandel zu bewirken strebte. Mit der eigentlichen <Arbeit> gibt sich jedesmal das Subjekt an ein Objekt hin und gleichviel ob der Ertrag der Arbeit wieder auf jenes zurückflie*f*st, so bleibt das Tun als solches doch auf ein unpersönliches Gebilde gerichtet und findet in einer Formung eben dieses seine Vollendung -mag es sich um Bildung und Umbildung von Begriffen in der Erkenntnisarbeit, um die pädagogische Formung eines Schülers oder um die Bearbeitung körperlicher Stoffe handeln. Dies aber widerspricht dem fundamentalen Lebensgefühl der Aristokratie als solcher; denn dieses ist ein absolut persönliches, das sein Zentrum im Sein des Subjekts findet, in dessen Wert und in dem, was unmittelbar aus ihm, von dem terminus a quo bestimmt, hervorgeht-während die Arbeit das im eminenten Sinne zweckmä*f*sige, auf ein Au*f*seres gerichtete, durch den terminus ad quem bestimmte Tun ist. Darum unterscheidet Schiller von den gemeinen Naturen, die mit dem zahlen, was sie tun, die adligen, die mit dem zahlen, was sie sind. Der Edelmann beschäftigt sich, aber er arbeitet nicht (welche Bestimmungen alle natürlich im einzelnen

Convenía hacer de ello algunos corolarios. Ya más arriba nota S[immel] que si en los grupos sociales es cuasi universal que el tempo (en todos sentidos) del grupo // está determinado por el nivel del menor individuo, en la nobleza al

---

empirischen Falle tausendfach modifiziert und abgelenkt auftreten). Krieg und Jagd, die historisch typischen Beschäftigungen des Adels, sind, trotz aller damit verbundenen Mühsal, doch nicht im eigentlichen Sinn <Arbeit>, in ihnen hat der subjektive Faktor entschiedenes Übergewicht über den objektiven, das Resultat zeigt nicht, wie bei der Arbeit, ein von der Persönlichkeit gelöstes Objekt, das die Energie jener in sich eingesogen hat, sondern der Akzent liegt auf der kraftbewährung des Subjekts selbst. Eine gewisse Analogie mit dem Leistungstypus des Aristokraten könnte höchstens die künstlerische Arbeit bieten, die ja auch nicht eigentlich am Objekt schafft, für die vielmehr die Formung dieses nur das Ausströmen der rein von innen her bestimmten subjektiven Bewegung bedeutet. Nur daſs das Tun des Künstlers und dessen Wert ausschlieſslich aus dem rätselhaften Einzigkeitspunkte seiner Individualität flieſsen, hinter dem keine weitere Instanz, die ihn trüge oder die sich darin umsetzte, auffindbar ist – während das spezifische Tun und Bewuſstsein des Aristokraten auf jener überlieferten Substanz der Familie und des Standes ruht, die in ihm nur eine individuelle, und nun freilich ganz selbstsichere und in sich ruhende Form gefunden hat", pp. 742-3. Transcribimos el mismo texto en español: "El <árbol genealógico> encierra un símbolo profundo de esta relación que mantiene la familia –y el grupo nobiliario en general– con sus individuos. La sustancia que da forma al individuo ha de haber pasado por el tronco unitario de la totalidad, del mismo modo que la sustancia que crea la rama y el fruto es la misma que ha pasado por el tronco. Acaso esta característica sociológica explique la repugnancia al trabajo que ha mostrado en toda la historia social la aristocracia. Únicamente en la época moderna parece haberse verificado un cambio en este sentido, gracias a la democratización de la economía. En el <trabajo> propiamente dicho, el sujeto se entrega a un objeto y, aunque el resultado del trabajo revierta a aquél, la actividad como tal se dirige a un producto impersonal y halla su perfección en la forma que confiere a éste. En este sentido, lo mismo da que se trate de la formación y transformación de conceptos, en las tareas del conocimiento, o de la formación de conceptos, o de la formación pedagógica de un discípulo, o de la elaboración de materias corpóreas. Esto, empero, contradice al sentido fundamental que de la vida tiene la aristocracia. Este sentido es absolutamente personal y halla su centro en el ser del sujeto, en su valor, en lo que surge inmediatamente de él, determinado por el *terminus a quo*. En cambio, el trabajo es la actividad eminentemente utilitaria, dirigida a algo exterior, determinada por el *terminus ad quem*. Por eso Schiller distingue entre las naturalezas ordinarias, que pagan con lo que hacen, y las nobiliarias, que pagan con lo que son. El noble se ocupa, pero no trabaja (a pesar de que esto, naturalmente, aparece modificado y negado muchas veces en casos sueltos). La guerra y la caza, típicas ocupaciones históricas de la nobleza, no son <trabajo>, en el verdadero sentido de la palabra, a pesar de todo el esfuerzo y la fatiga unidos a ellas. En ellas, el factor subjetivo predomina decididamente sobre el objetivo. En el resultado no aparece –como en el trabajo– un objeto separado de la personalidad, un objeto que ha chupado la energía de la persona. Lo importante en esos ejercicios es la expansión de la fuerza del propio sujeto. A lo sumo podría hallarse cierta analogía con el tipo de trabajo del aristócrata en el trabajo del artista, que tampoco elabora propiamente el objeto por el objeto, pues para él la forma que comunica a éste no es sino la expansión del movimiento subjetivo puramente interior. Sólo que la actividad del artista y su valor proceden exclusivamente de aquel punto enigmático de la individualidad, tras del cual no hay ninguna instancia de que dependa o que se manifieste en él, al paso que la actividad y conciencia específicas del aristócrata descansan en aquella sustancia tradicional de la familia y de la clase, que ha hallado en él una forma puramente individual, aunque completamente segura y firme", Georg SIMMEL, *Sociología*. Estudios sobre las formas de socialización. Madrid: Revista de Occidente, 1977. Traducción del alemán de J. Pérez Bances, vol. II., pp. 775-6.]

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

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

contrario. El menos noble recibe dentro de la nobleza el máximo de la estimación y lo mismo fuera. Ahora bien, esto hace que el noble sepa que es estimado aparte de sus actos y sin ellos. De aquí se deriva el estilo elegante de todas las acciones nobles, que consiste en un no tener prisa, en una no insistencia, en falta de interés urgente, en culto de detalle, en abandono de lo que es materia bruta para convencer, para la utilidad, etc. El individuo se acostumbra a cuidar más de sus virtudes de ser que de las acciones de valor consecutivo o traseúnte. Y, en general, la nobleza desembarazada del hábito de estimar utilitariamente potencia así la estimación de lo in-útil ó valioso en sí. Esto da a todos los usos no //

Noble (Clase) H II

bles un noble carácter nihilista. Sus valores no están fundados en nada. Cierto que esta valoración in[40]-utilitaria es hecha posible dentro del paréntesis y supuesto de la estimación genealógica. Todo depende, pues, para el estudio de la nobleza del sentido de este fenómeno estimativo. ¿Es también producto de una estimación in-útil?

Simmel –Soziol[ologie] – *744*– nota estas dos modulaciones de la valoración de la nobleza: En China disminuye el rango de padre a hijo hasta extinguirse. La nobleza máxima se concede por 26 generaciones al cabo de las cuales vuelve la noble línea al nivel burgués.

En Tahití –al contrario el hijo es más noble que el padre porque suma a los ante- // pasado[s] de este su padre como antepasado[41].

---

[40] [superpuesto]

[41] [Transcribimos el párrafo a que se refiere Ortega: "Von dieser Charakteristik des Adels durch die Häufung oder ideelle Kristallisierung von Würden und Verdiensten, Vermögen und Ehren, Pflichten und Rechten, die innerhalb der Familie und des Standes erworben sind und an der jedes Mitglied teil hat –nicht pro rata, wie durch Aufteilung, sondern als eines unteilbaren Besitzes, der gleichsam das Apriori jedes persönlichen Seins und Tuns ist von dieser Charakteristik kommt eine eigentümliche ausnahme vor. In China herrscht die Bestimmung, da*f*s der erbliche Adel allmählig abnimmt. Es wird niemals der Adel schlechthin erteilt, der nun dauernd der Familie verbliebe und dadurch jene Akkumulierung seiner Bedeutung ermöglichte, sondern es besteht eine unendlich fein abgestufte Würdenreihe, für deren Grade wir gar keine entprechenden Ausdrücke besitzen, und in dieser steht der Sohn stets eine Stufe niedriger als der Vater, so da*f*s der erbliche Adel allmählig abnimmt. Es wird niemals der Adel schlechthin eteilt, der nun dauernd der Familie verbliebe und dadurch jene Akkunulierung seiner Bedeutung ermöglichte, sondern es besteht eine unendlich fein abgestufte Würdenreihe, für deren Grade wir gar keine entsprechenden Ausdrücke besitzen, und in dieser steht der Sohn stets eine Sufe niedriger als der Vater, so da*f*s nach einer bestimmeten Reihe von Generationen der Adel überhaupt erlischt. Bin ich recht berichtet, so wird der höchste Adel, der Fürstenstand, auf sech-

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

sundzwanzig Generationen verliehen, so dafs nach daren Ablauf –und das gilt auch für die Nachkommen der nicht zur Herrschaft gelangenden Prinzen des königlichen Hauses– die Familie Wieder in den Bürgerstand zurücktritt. Diese Anomalie, wie sie auch nur bei einem Beamten oder Papieradel vorkommen kann, bedeutet sozusagen die normale Entwicklung mit negativem Vorzeichen. Denn diese, wenn auch vielleicht von einer ursprünglichen Verleihung ausgehend, hat ihren Sinn in jener almähligen Häufung tradierter Werte, während dort diese Substanz gleichsam mit einem Male gegeben und allmählig verbraucht wird. Dagegen zeigt eine in Tahiti gültige Ordnung die normale Form in einer sehr belehrenden Pointierung. Wenn dort nämlich einem Aligen ein Sohn geboren wird, so abdiziert der Vater seine soziele Würde zugunsten des Sohnes un zwar, "weil dieser einen Ahnen mehr hat als der Vater". In einem satirischen Gedicht von Glafsbrenner aus der Mitte des 19. Jahrhunderts wird die hohle Würde und aufgeblasene Nichtigkeit eines Adligen geschildert, mit der Schlufswendung, dafs er doch einen Stolz mit Recht hätte: <Wenn er selig einst verstorben, Wird auch er ein Ahne sein>. Dies sit dasselbe Grundgefühl wie in dem Falle aus Tahiti, und auf der soziologischen Basis, die nun einmal der Adel mit dem gröfsten historischen Erfolge festgehalten hat, keineswegs so sinnlos, wie gewisse Verfallstypen und soziale Gesamtverhältnisse, bei denen jene Basis nicht mehr bestehen kann, es erscheinen lassen", Georg SIMMEL, *Soziologie*. Ed. cit., pp. 744-5. Transcribimos el mismo texto en español: "Este carácter típico de la nobleza, esa acumulación o cristalización ideal de dignidades y méritos, patrimonio y honores, deberes y derechos que se adquieren en la familia y la clase, y de que participan todos los miembros, y no a prorrata, como en una distribución, sino en forma de un patrimonio indivisible, que constituye el *a priori* de todo individuo noble y de toda su actividad, ese carácter típico de la nobleza presenta una curiosa excepción. En China impera la prescripción de que la nobleza hereditaria decae gradualmente. No se concede a nadie la nobleza absoluta, esa nobleza que se mantiene permanentemente en la familia, haciendo posible dicha acumulación de importancia, sino que existe una serie infinita y sutil de dignidades para cuyos grados no tienen nuestros idiomas expresiones correspondientes. En esta serie el hijo ocupa siempre un grado inferior al del padre; de manera que, al cabo de cierto número de generaciones, se acaba la nobleza. Si no estoy mal informado, la nobleza suprema, la de los príncipes, se concede por veintiséis generaciones y, transcurridas éstas, la familia vuelve a la clase burguesa. Esta prescripción se aplica también a los descendientes de los príncipes de la casa real, que no han llegado a reinar. Esta anomalía, que sólo puede darse en una nobleza de funcionarios, representa, por decirlo así, la evolución normal, con signo negativo. La evolución normal, aunque puede partir de una concesión originaria, consiste, esencialmente, en la acumulación gradual de valores transmitidos. En cambio, en China, esta sustancia noble se da, por decirlo así, toda de una vez, y luego va consumiéndose poco a poco. En cambio, una ordenanza que rige en Taiti presenta la forma normal, pero con un acento muy instructivo. Cuando un noble tiene un hijo, el padre abdica en él su dignidad social, porque <el hijo tiene un antepasado más que el padre>. Una poesía satírica de Glassbrenner (mediados del siglo XIX) describe el empaque huero y la vanidad finchada de un noble, y acaba diciendo que, no obstante, puede estar orgulloso de una cosa: <de que, una vez que haya muerto, será también un antepasado>. Alienta aquí fundamentalmente el mismo sentimiento que en el caso de Taiti; y dada la base sociológica que la nobleza ha mantenido con gran éxito histórico, el dicho no carece de sentido tanto como pudiera parecer, a juzgar por ciertos tipos decadentes y por ciertas condiciones sociales, en que ya no subsiste aquella base", Georg SIMMEL, *Sociología*. Ed. cit., pp. 776-7. En *La rebelión de las masas* (1930) escribe Ortega: "Siempre, aun en este sentido desvirtuado, *noblesse oblige*. El noble originario se obliga a sí mismo, y al noble hereditario le obliga la herencia. hay, de todas suertes, cierta contradicción en el traspaso de la nobleza desde el noble inicial a sus sucesores. Más lógicos los chinos, invierten el orden de la transmisión, y no es el padre quien ennoblece al hijo, sino el hijo quien, al conseguir la nobleza, la comunica a sus antepasados, destacando con su esfuerzo a su estirpe humilde. Por eso, al conceder los rasgos de nobleza, se gradúan por el número de generaciones atrás que quedan prestigiadas, y hay quien sólo hace noble a su padre y quien alarga su fama hasta el quinto o décimo abuelo. Los antepasados viven del hombre actual, cuya nobleza es efectiva, actuante; en suma, *es* no *fue*, IV, 182-3.]

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

*

Vida pujante y vida menguante.

No trato yo ahora de descubrir verdades sino de subrayar, de acentuar y destacar
estados latentes de la sensibilidad que ya existen.

Ni Dios de los ejércitos, ni Dios de la justicia, sino Dios de la caridad (Dante).

*

Cortesía –

Discusión al beatificar San Ignacio y Teresa sobre quien antes. Chledowsky 388–II[42]

*

Cortezia[43]

---

[42] [Posiblemente se trate de Wlodimiro LEDOCHOWSKI, (1866-1942), General de la Compañía de Jesús. En "¿Masculino o femenino?" (1927) leemos: "A quien ha pasado su juventud en una época femenina le apena ver la humildad con que hoy la mujer, destronada, procura insinuarse y ser tolerada en la sociedad de los hombres. A este fin acepta en la conversación los temas que prefieren los muchachos, y habla de deportes y de automóviles, y cuando pasa la ronda de coktails, bebe como un barbián. Esta mengua del poder femenino sobre la sociedad es causa de que la convivencia sea en nuestros días tan áspera. Inventora la mujer de la <cortezia>, su retirada del primer plano social ha traído el imperio de la descortesía. Hoy no se comprendería un hecho como el acaecido en el siglo XVII con motivo de la beatificación de varios santos españoles –entre ellos, San Ignacio, San Francisco Javier y Santa Teresa de Jesús. El hecho fue que la beatificación sufrió una larga demora por la disputa surgida entre los cardenales sobre quién habría de entrar primero en la oficial beatitud: la dama Cepeda o los varones jesuítas", III, 480. Consta que finalmente fueron canonizados, junto a San Felipe Neri, el mismo 12 de Marzo de 1622 por Gregorio XV.]

[43] [En "Divagación ante el retrato de la Marquesa de Santillana" escribe Ortega: "[...] aquellos palacios provenzales donde en el siglo XIII, bajo el nombre de *cortezía*, hizo su entrada subrepticia en la sociedad teológica el culto de los mejores instintos humanos", *El Espectador VIII*, II, 692-3; en "Epílogo al libro <De Francesca a Beatrice>" (1924): "Aún no se ha situado en su debido rango histórico esta cultura de la <cortezia> que florece en el siglo XII y que es, a mi juicio, uno de los hechos decisivos en la civilización occidental. De la <cortezia> salieron San Francisco y Dante, la corte papal de Avignon y el Renacimiento, en pos del cual se apresura toda la cultura moderna. Y esta gigantesca cosecha procede íntegra de la audacia genial con que unas damas de Provenza afirmaron una nueva actitud ante la vida. Frente al doble ascetismo, igual-

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

Die Fürsten Südfrankreichs (en el S. XII) waren umso weniger bereit, dem Drängen der päpstlichen Legaten auf Verfolgung nachzugeben, da sie selber sich von der Kirche und ihrer Weltanschauung often losgesagt hatten. An ihren Höfen setzte man der *clerzia* die *cortezia*, der Askese die Tugend der Lebensfreude, der Gottesminne die Frauenminne gegenüber. Wechsler – Das Kulturproblem des Minnesangs I, 29[44] –

La "cortezia" es un régimen cuyas categorías específicas son: limpieza, "joie", "salatz e deport" (=conversation et amusement): amor, largueza, mesura.

"Joi" es esencialmente alegría de amar, goce de amor.

Giraut de Bornelh (Tobler[band] 1905 – p. 218)[45]:

Jois sia comensamens
E fis.

Sordello, en su ensenhamen d'onor v. 1261:

E nulz om bos, al meu parer
No deu el mon viure voler
Mas sol per gauh e per onor:
Qu'autra vida non a sabor
A ome pro ni conoissen[46]

---

mente abstruso, del monje y el guerrero, estas mujeres sublimes se atreven a insinuar una disciplina de interior pulimento e intelectual agudeza. Bajo su inspiración renace la suprema norma de Grecia, el *metron*, la <medida>. La primera Edad Media es como el varón, toda exceso. La *ley de cortezia* proclama el nuevo imperio de la <mesura>, que es el elemento donde alienta la feminidad", III, 321.]

[44] [Eduard WECHSLER, *Das Kulturproblem des Minnesangs. Studien zur vorges chichte der Renaissance*. Halle: Verlag von Max Niemeyer, 1909, p. 29. Los tres párrafos siguientes tienen al margen una interrogación a lápiz hecha por Ortega.]

[45] [Ortega cita una sóla vez en su obra al trovador Giraud de Bornelh en el artículo "¿Masculino o femenino?" publicado en El Sol el 3 de Julio de 1927, transcribimos el párrafo: "[...] hasta el siglo XII no se había encontrado la manera de afirmar la delicia de la existencia, de lo mundanal frente al enérgico <tabú> que sobre todo lo terreno había hecho caer la Iglesia. Ahora aparece la <cortezia> triunfando de la <clerezia>. Y la <cortezia> es ante todo el régimen de vida que va inspirado por el entusiasmo hacia la mujer. Se ve en ella norma y el centro de la creación [...] La vida del varón pierde el módulo de la etapa masculina y se conforma al nuevo estilo. Sus armas prefieren al combate la justa y el torneo, que están ordenados para ser vistos por las damas. Los trajes de los hombres comienzan a imitar las líneas del traje femenino, se ajustan a la cintura y se descotan bajo el cuello. El poeta deja un poco la gesta en que se canta al héroe varonil y tornea la trova que ha sido inventada *sol per domnas lauzar* —Sólo para alabar a las damas, dice el trovador Giraud de Bornelh", III, 476.]

[46] [Eduard WECHSLER. *Op. cit.*, p. 36.]

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

*

mezura

Categoría del régimen de *cortezia*.

mezura es de gent parlar
E cortezia es d'amar...
(Marcabru)

Cortesía nos es al mas mesura
(Folquet de Marsella)

Es el ηεγφοσ helénico que viene de Aristóteles –como término medio: ηεσότης

Fabló myo Cid bien e tan *mesurado*?[47]

*

[47] En el "Epílogo al libro <De Francesca a Beatrice>" (1924) escribe Ortega: "Y no es esto –la mujer como norma– el gran descubrimiento de Dante? Es una pena que la influencia peculiar de la mujer en la historia sea un asunto intacto y del que la gente no sabe nada [...] Por lo pronto, fuera bueno hacer notar que la historia ha avanzado según un rito sexual. Hay épocas en que predominan los valores masculinos y otras en que imperan los valores de feminidad. Para no hablar sino de nuestra civilización, recuerde usted que la primera Edad Media fue un tiempo varonil. La mujer no interviene en la vida pública. Los hombres se ocupan en la faena guerrera y, lejos de las damas, los compañeros de armas se solazan en bárbaras fiestas de bebida y canción. La segunda Edad Media –a mi paladar la edad más atractiva del pasado europeo– se caracteriza precisamente por la ascensión sobre el horizonte histórico del astro femenino. Muy bien lo indica usted al cerrar su comentario aludiendo a las <cortes de amor>. Aún no se ha situado en su debido rango histórico esta cultura de la <cortezia> que florece en el siglo XII y que es, a mi juicio, uno de los hechos decisivos en la civilización occidental. De la <cortezia> salieron San Francisco y Dante, la corte papal de Avignon y el Renacimiento, en pos del cual se apresura toda la cultura moderna. Y esta gigantesca cosecha procede íntegra de la audacia genial con que unas damas de Provenza afirmaron una nueva actitud ante la vida. Frente al doble ascetismo, igualmente abstruso, del monje y el guerrero, estas mujeres sublimes se atreven a insinuar una disciplina de interior pulimento e intelectual agudeza. Bajo su inspiración renace la suprema norma de Grecia, el *metron*, la <medida>. La primera Edad Media es como el varón, toda exceso. La *lei de cortezia* proclama el nuevo imperio de la <mesura>, que es el elemento donde alienta la feminidad. Como un óleo de espiritual suavidad se derrama este imperio de mesura, de comedimiento, hasta los lugares más remotos. Es conmovedor sorprender en tierra tan áspera como nuestro rudo <Poema de Myo Cid> versos con este vocabulario: *Fabló Myo Cid bien e tan mesurado*. Esta mesura llega a la bronca gesta castellana de las remotas Cortes provenzales donde viven armoniosamente unas hembras civilizadoras. Parejamente, Carlota de Stein liberta a Goethe de su atroz teutonismo juvenil. Por eso suele llamarla la <domesticadora> y aconsejarnos: <Si quieres saber lo que es debido en cada caso, ve a la tierra de las mujeres> [...] La cultura de la <cortezia> inicia esta nueva relación entre los sexos, merced a la cual la mujer se hace educadora del hombre", III, 320-2.]

Cortesía

Las abejas presentan a la reina la cabeza.

En Moluca el que pisaba la sombra del rey era [48] condenado a muerte (cada cual tiene su sombra moral que no debe ser pisada).

Como se ve es siempre la cortesía como en su origen un mentir cortés. La ficción como artificio para la no ficción.

Es natural que la mujer inventara la cortesía. Ella no puede dejar que la individualidad del hombre se le acerque sin tener previas seguridades de sus límites.

El azoramiento ante la *presencia*. –

*

Minnesang y trova

Como en comparación con el sentido o intención del velazquismo en pintura todo lo anterior es un tratamiento ornamental de las cosas ó un tomar estas como ornamentos, mejor, un tomar lo ornamental de las cosas dejando su "existencia", su integridad así la trova, el lirismo provenzal, y la novela de caballerías son frente al arte que inicia Cervantes una poesía ornamental.

Para mí lo ornamental es lo abstracto. La voluntad estética que no exige una poesía de lo integral sino solo de lo parcial no es una voluntad defectuosa de lo integral sino otra distinta voluntad. Y la voluntad de lo parcial como tal es la voluntad de lo ornamental.

Esta se manifiesta a la par en el poeta y en su poesía. El amor de la // "cortesía" es sólo cortesía, convención, silueta o perfil de un amor. Y el cantor no era un hombre íntegro, el cantor [49] absorbía al hombre, era solo una parte de este, su oficio. Ofrecióse de un señor a otro –su función era alabar– no sentir realmente *lo* alabado.

Wechsler[50] considera el "Liebes lied" como un "Dienstlieb". El amor aquí no es erotismo – es una dinámica de cortesía análoga a la política entre el *senior* y

---

[48] casti [tachado]

[49] no [tachado]

[50] [Eduard WECHSLER, *Das Kulturproblem des Minnesangs studien zur vorgeschichte der Renaissance*. Halle: Max Niemeyer, 1909.]

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

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

el *homo*, el señor y el vasallo –que se establece entre el poeta de corte y la princesa. W. habla de la "tendolisierung der Liebe".

V. lo psiquiátrico de la Minne p. 178 y sg.

Origen probable de influencia árabe v. 181

El "amor" en la "cortesía" es "*queja* de amor": masochismo.

*

Trovadores Minnesang

Giraut Riquier en la demanda a Alfonso V para que buscara un nuevo nombre a los trovadores dice de estos:

Pueis foron trobador,
Per bos faitz racontar
Chantan, e per lauzar
Los pros et enardir
En bos faitz.

Wechsler – 117[51].

Las leyes d'amor definen la chanso: e deu tractar principalmen d'amors o de lauzors[52]

*

Minne

Significa propiamente "angedenken"[53]: significado que conserva en la frase: "Jemandes minne Frinken"[54]. Pariente, pues, de *meinen*. Por tanto: minne – traer en la mente, llevar en la mente.

Es, pues, el amor mental, la forma, esquema o Idea del amor. Es el *amor a...* sin que el término *á* se concrete.

*

---

[51] [*Ib.*, p. 117.]
[52] [*Ib.*, p. 118.]
[53] [Amor en sentido poético.]
[54] [Alguien ama a Frinken.]

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

Minnesong y[55] *trova*

El pobre cantor reconoce el alegorismo de su vida: así ya Cercalmon:
Ni non soi tant afolatitz
Que ja reil queira, nil deman
Petit ni pro, ni tan ni quan,
ni mal ni be, ni re ni quei[56].

Y Walter vonder Vogelwerde:
Sich! nû hab ich dich gelêret
Des ich selbe leider nie gepflac.
Wechsler 183 y 187[57]

Era una "cuida" o "Liebeswahn" un "mentir cortés" o "bel semblan" por parte de ella, un "Le jenher enamorat" "Le jenhergai fingerle ...

"und mit dem tadelnden Namen *fenhedór* d. h. Heuchler, genauer Liebesheuchler belegte man darnach den Frauensänger von Beruf". p. 195[58].

Cortezia II

"amor verhielt sich zur *cortezia*, wie *caritas* zu *clerzia"* Wechs. 42[59]

Wechs[ler] pone como correspondiéndose estas tres morales espontáneas[60] viejo-helénica, romana, provenzal:

καλοκάγαθία – urbanitas – cortezia – a que responden

ἡδονὴ – gaudium – joi –

μεσότης – modus – mezura – p. 50[61]

"Selten ist die Stimmung der Minnelieder fröhlich .... Lieder der Trauer, gesungen zur Freude der Gesellschaft, zu deren Unterhaltung und Erheiterung: darin liegt ein Widerspruch, der heute unser Gefühl verletzt. Mehr als einer der Sänger scheint das auch bemerkt zu haben, und hat darob seinen Unmut nicht verborgen. Aber die Liebeswerbung des Dienenden war, wie unten gezeigt werden wird, nach geltender Auffassung blosser Liebebeswahn, eine *cui-*

[55] como [superpuesto]
[56] [Eduard WECHSLER. *Op. cit.*, p. 183.]
[57] [*Ib*, p. 187.]
[58] [*Ib*, p. 195. En la página 195 del ejemplar de Ortega hay un separador de cartón.]
[59] [*Ib*, p. 42.]
[60] [superpuesto]
[61] [Eduard WECHSLER. *Op. cit.*, p. 50.]

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

∂a, zu deutsch *wân*, ein *fénher*, d. h., Verstellung; und die Freundlichkeit der Herrin ein *mentir cortes*. Die liebe des Sängers wurde von der Dichtern, der Regel // nach, nicht anders gemeint und von den Hörern nicht anders verstanden denn als poetische Fiktion" – Wechs. I, 85[62] –

V. luego sigue: como la trova es un género en cierto modo cómico – que oyen las damas con el reír de corte en los labios. Yo llamo a este sonreír – lo "alciónico".

⁂

Cortesía

Dante llama a Dios "Colui ch'è. Sire della cortesia". – Vita Nuova XLIII

Cortesía

"Es gibt kein äusseres Zeichen der Höflichkeit, das nicht einen tiefen sittlichen Grund hätte". Goethe - Max.u.Refl. V[63].

[64]

⁂

Edad de oro

Goethe cree que la edad de oro, la vida ideal, es la convivencia de gentes de buen gusto, la cortesía. véase en el Tasso. 995-1022[65].

⁂

Lo que se llama por excelencia la "sociedad" – "gente de sociedad"– sobreutilitario – la mujer: la Gioconda

⁂

Cortesía

Está la selva sin amor [.] –

---

[62] [*Ib*, p. 85.]

[63] [*Ib*, p. 31. No hay ningún signo exterior de la esperanza que no tenga un profundo fundamento moral.]

[64] La corte [tachado]

[65] [Eduard WECHSLER. *Op. cit.*]

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

*

El darwinismo *místico,* lucha por la existencia espiritual. Los elegidos o selectos –

1864

Mendel re-descubierto en 1900 con la mutación.

Ni sobre ontogenia (variabilidad) ni sobre herencia sus dos supuestos ha trabajado el Darw[inismo]. Así se explica la *ceguera* para los hechos de Mendel –o de Fabre[66].

Es un razonamiento a lo Aristóteles, escolástica

*

Odeón[67]

Prefiramos a gravitar como piedras, arder como antorchas[68].

Y con esto justo es que concluya y deje de pesar sobre vuestra paciencia este meditador transeúnte de quien el corazón errabundo y apasionado ha rozado en esta hora fugaz el curso impetuoso de nuestra alma, porteña.

***

Perfecto caballero árabe

Estas son sus diez cualidades:
generosidad.
bravura.
entero conocimiento de las reglas de equitación.
belleza corporal.
talento poético.
fuerza física.
arte de manejar la lanza

---

[66] [Jean-Henri FABRE, *Maravillas del instinto en los insectos: trozos selectos extraídos de los souvenirs etimológicos*. Madrid: Calpe, 1920. Traducción del francés de Felipe Vilar.]

[67] [El 15 de Noviembre de 1916 Ortega pronunció una conferencia en el teatro Odeón de Buenos Aires a beneficio de la revista *Nosotros* anunciada con el título de "La nueva sensibilidad", y ha sido publicada bajo el título de "Novecentismo" en *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*. Edición de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981, pp. 11-24.]

[68] [Es el final de la conferencia mencionada en la nota anterior, en *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*. Ed. cit., p. 24.]

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

el de construir armas
habilidad en el tiro del arco
(Falta una)
V. Dozy. Historia - II, 27. 3[69] –

*

Cristianismo

Es, en efecto, sorprendente el súbito cambio de tono que –por ej[emplo] en la lengua imperial– se opera desde el edicto de Milán. Lo imperioso del estilo romano desaparece y es sustituido por una blandura plebeya, humildosidad, cazurronería, estimación de las actitudes encogidas, suplicantes, *sinceras*.

*

Ebionitas[70] –

Melancólica su historia: son los primeros cristianos, los amigos y parientes de Jesús: su jefe primero es Santiago "hermano de Jesús" y luego Simeón, pariente de Jesús. Emigran a Pella. Para ellos Jesús es el hijo de José: el [71] mosaísmo perdura, hay que cumplir la ley, circuncidarse. Pablo es un apóstata.

En tanto la gran Iglesia enciende el mundo triunfalmente. ¿Quién se acuerda de los que vivieron con [.], de sus hermanos, de los "pobrecitos" (Ebionim), ignorantes? Ebionismo – y lo otro es jesuitismo.

---

[69] [René DOZY, *Historia de los musulmanes españoles*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1877. Traducida y anotada por F. de Castro, p. 273. En efecto falta una cualidad. Transcribimos el párrafo señalado por Ortega en su ejemplar con rayas en lápiz rojo al margen: "Los Árabes, confiaron el mando á Said-ibn-Djuni al que Ibn-Hafzun acaba de volver la libertad (890). Aunque Said hubiera sido el amigo de Sauwar y el cantor de sus hazañas, en nada se le parecía. De ilustre nacimiento, pues su abuelo había sido sucesivamente Cadí de Elvira y prefecto de policía de Córdoba en el reinado de Haquen I, era además el modelo del caballero Árabe y sus contemporáneos, le atribuían las diez cualidades que todo perfecto caballero debe poseer: la generosidad, la bravura, el entero conocimiento de las reglas de equitación, la belleza corporal, el talento poético, la fuerza física, el arte de manejar la lanza, el de construir armas, y la habilidad en el tiro del arco. Era el único Árabe que Ibn-Hafzun temía encontrar en el campo de batalla. Un día, antes de comenzar el combate, Said lo desafió, pero Ibn-Hafzun, a pesar de lo bravo que era, no se atrevió a aceptar. otra vez, durante la pelea, Said se encontró por acaso frente a Hafzun. Este quiso evitarlo, pero Said le cogió a brazo partido lo arrojó al suelo, y lo hubiera muerto, si los soldados de Hafzun echándolo sobre él, no lo hubieran obligado a soltar la presa. El más valiente de los caballeros era también el más tierno y el más galante. Ninguno se enamoraba con tanta facilidad de una voz o de unos cabellos, ninguno apreciaba mejor el poder seductor de una hermosa mano".]

[70] [Ebion, hereje del siglo I. Los ebionitas negaban la divinidad de Cristo.]

[71] evange [tachado]

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

"Sin duda alguna, es una tarea difícil para el gobierno tratar con masas apasionadas; dado que no sea la única tarea, el problema único de la gobernación, no siendo todas las demás tareas más que fantasías accidentales, cosas superficiales, agitación del viento. Porque al fin, las cartas, usos, leyes comunes y especiales pueden decir lo que quieran –las masas no dejan por eso de contarse por millones de unidades, hechas, según toda apariencia, por Dios, a quien se atribuye la posesión de la tierra".

Carlyle – Hist. de la revol. francesa.
trad. fr. 1912. I, 45[72].

El duque de Orleans –abuelo de Igualdad– creía que no existía la muerte, era un maniático no podía tolerar que se la mentara en su presencia. Un día a un secretario se le escapa la frase: Le feu roi d'Espagne –Feu roi, monsieur![73] – prorrumpió colérico. Del secretario: monseigneur, c'est un titre qu'ils prennent[74].

ib. I, 25[75].

---

[72] [Thomas CARLYLE, *Histoire de la Révolution Française*. Tome I: *La Bastille*. Traduit de L'anglais par M. Jules Roche. Paris: Librairie Félix Alcan, 1912. Ortega traduce el siguiente párrafo de la página 45: "Évidemment, c'est une difficile tâche pour le ouvernement que de traiter avec ces masses; si ce n'est pas plu tôt la seule tâche, le seul problème du gouvernement, toutes les autres tâches n'étant que fantaisies accidentelles, choses superficielles, agitation de vent. Car enfin, le chartes, les coutumes, les lois communes et spéciles prevent dire ce qu'elles veulent, les masses ne s'en comptent pas moins par millions d'unités, faites, selon toute apparence, par Dieu, auquel, on déclare que cette terre appartient". En "¿Hombres o ideas?" (1908) escribe Ortega: ¿Es la historia humana en definitiva producto de individualidades prodigiosas, de héroes –como querían los estoicos, Carlyle, Emerson y Nietzsche–, o son los últimos y decisivos motores de la historia ciertas corrientes ideales en las cuales se pierden, se esfuman, se anegan aun las más claras y estupendas figuras personales? No me diga usted que es esto una logomaquia sin influencia en la vida real: no me lo dirá usted viviendo, como vive, en una raza que cree en la educación como pueda creer en la utilidad de una máquina. De que creamos lo uno o lo otro dependerá que eduquemos de una o de otra manera a nuestros hijos, y nosotros mismos orientaremos nuestros instintos hacia Oriente o hacia Occidente, hacia el bien o hacia el placer", I, 441.]

[73] [El difunto rey de España. ¡Difunto rey, señor!]

[74] [Monseñor, es un título que ellos toman]

[75] [Thomas CARLYLE, *Histoire de la Révolution Française*. Ed. cit. Transcribimos el párrafo completo a que se refiere Ortega: "Bien différent était ce duc d'Orléans, toujours print (le grand-père d'Egalité), qui croyait honnêtement qu'il n'y avait pas de mort, car plusieurs d'entre eux eurent une touche de folie. Celui-là, s'il faut en croire un nouvelliste de la cour, bondit un jour indigné de sa chaise, en jetant des regards de furieux mépris sur son pauvre secrétaire qui avait laissé échapper ces mots: *Le feu roi d'Espagne:– Feu roi, monsieur! S'écria-t-il. – Monseigneur, répliqua aussitôt le tremblant mais rusé serviteur, c'est un titre qu'ils prennent*". Lo relata Ortega en "Revés de almanaque" (1930): "Cuenta Carlyle que el duque de Orleáns, abuelo de *Felipe Igualdad*, era un maniático y no creía en la existencia de la muerte, ni podía tolerar que se la mentase en su pre-

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

Una mariscala del antiguo régimen: "Créalo vd., señor, Dios mirará muy bien lo que hace antes de condenar a un hombre de tal calidad" (aristocrática) –

ib.17[76]–

Ley que autorizaba al señor a la vuelta de caza para matar dos siervos y calentarse los pies en su sangre -

ib. 16[77]

Los días –en el antiguo régimen– que no hay caza le dice: Le roi ne fera rien aujourd'hui[78] –

ib. 15[79]

Las mentiras existen para que se las ahogue: ellas mismas solicitan seriamente, esperan la estrangulación

ib 50[80]

"La Francia ha sido mucho tiempo un despotismo templado por epigramas"

ib. 53[81]

"la naturaleza es una verdad y no una mentira, no puede decir [82] o hacer una mentira sin que, después de una // circulación más o menos larga no[83] le sea presentada una letra de cambio girada contra la realidad de la naturaleza y presentada al caducar con la respuesta: No hay fondos.

ib 85[84]

---

sencia. Un día se le escapa a un secretario la frase <Le feu roi d'Espagne...> <Feu roi, monsier?>, interrumpe indignado. Y el secretario: <Monseigneur, c'est un titre qu'ils prennent>", *El Espectador VIII*, II, 741.]

[76] [La cita a que hace mención Ortega está en la página 16 y no 17 del citado libro de Carlyle; la transcribimos a continuación: "On éprouve néanmoins un certain sentiment de partialité en faveur de madame la maréchale, disant ces mots: <Soyez sûr, Monsieur, que Dieu y regardera à deux fois avant de dammer un homme de cette quelité>".]

[77] [La cita completa a que hace mención Ortega de la página 16 del citado libro de Carlyle es la que sigue: "La loi qui autorisait le seigneur à son retour de la chasse de ne tuer pas plus de deux serfs, et de rafraîchir ses pieds dans leur sang et leurs viscères chauds, est tombée en parfaite désuétude et même en doute".]

[78] [El rey no hará nada hoy]

[79] [Traduce Ortega la siguiente cita de la página 15 del citado libro de Carlyle: "Qu and il ne doit pas y avoir de chasse, on dit: Le roi ne fera rien aujourd'hui".]

[80] [Traduce Ortega la siguiente cita de la página 15 del citado libro de Carlyle: "Les mensonges ne sont là que pour être étouffes; ils appellent euxmêmes sérieusement, ils attenden l'étouffement".]

[81] [La cita completa a que hace mención Ortega de la página 53 del citado libro de Carlyle es la que sigue: "La France a été long temps un <despotisme tempéré par des épigrammes>, et maintenant, ce semble, les épigrammes ont pris le dessus".]

[82] una [tachado]

[83] [superpuesto]

[84] [Traduce Ortega la siguiente cita de la página 85 del citado libro de Carlyle: "Car la nature est une vérité et non un mensonge. Vous ne pouvez dire ou faire un mensonge sans qu'il vous soit représenté, a près une circulation plus ou moins longue, comme une lettre de change tirée sur la réalité de la nature et à échéance avec la réponse *pas de fonds*".]

"Temo que sea eso difícil –dice Mª Antonieta– y Calonne: Madame, si no es más que difícil ya está hecho; si es imposible, lo haremos" –

ib 88[85]

Una caricatura prerevolucionaria:

Un aldeano en el corral a los pollos: "Pequeños míos, os he reunido para que digáis en qué salsa he de poneros". Un pollo: Es que no queremos ser comidos. El aldeano: "os apartáis de la cuestión"

ib. 97[86].

El compositor Gluck declara que el tono fundamental en el pasaje más noble de una de sus más nobles operas, era la voz del populacho de Viena que había él oído gritando: Pan, pan –

ib – 254[87]

La historia es una destilación de rumores -

ib – 334[88]

"La Republiqué était *dans les espirits* vingt aus au moins avant sa proclamation". Danton en la convención – 13 ag. 1793

Aulard – Hist-pol – 19 n.1[89]

*

Angel

Los judíos en el primer siglo de C. bajo influjos gnósticos y cabalísticos, ponían un ángel o genio al frente de pueblos, instituciones, seres morales: no faltaba un "ángel de las contribuciones indirectas"

---

[85] [Traduce Ortega la siguiente cita de la página 88 del citado libro de Carlyle: "Je crains que cela ne soit difficile, dit la reine. – Madame, répond le contrôleur, si ce n'est que difficile, c'est déjà fait; si c'est impossible, ça se fera".]

[86] [El párrafo de la página 97 del citado libro de Carlyle a que se refiere Ortega dice así: "La populace en contemplation, contemple des gravures sur bois ou sur cuivre ou, par example, est représenté un paysan convoqueant la volaille de sa basse-cour avec ce discours d'ouverture: <Chers petis, je vous ai assemblés pour que vous disiez à quelle sauce je dois vous mettre>. Sur quoi un coq répondand: <Main nous ne voulons pas être mangés>, est aussitôt interrompu par ces mots: >Vous vous écartez de la question>".]

[87] [Traduce Ortega la siguiente cita de la página 254 del citado libro de Carlyle: "Le compositeur Gluck avove que le ton fondamental, dans le plus noble passage d'un de ses plus nobles opéras, était la voix de la populace à Vienne qu'il avait entendue criant: <Du pain! Du pain!>".]

[88] [Traduce Ortega la siguiente frase de la página 334 del citado libro de Carlyle: "et l'histoire une distillation de rumeurs".]

[89] [Alphonse AULARD, *Histoire politique de la Révolution française: origines et développment de la démocratie et de la république: (1789-1804)*. París: Colin, 1901. Escribe Ortega en 1908 el artículo: "A. Aulard: <Taine, Historien de la Révolution française>", I, 86-90.]

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

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

Comptes rendus de la Acad. 1868, p. 109 –
Citada en Renán L'antéchrist – 363. n1[90]

*

Casuismo

La moral[91] ambiente –no solo la cristiana– condena la borrachera. Dos beben la misma cantidad: el uno se emborracha, el otro no.
¿Han faltado los dos a la moral?
¿Ha faltado uno más que otro?
Individualización del imperativo categórico.

*

Fondo y primer plano dinámicos

Cuando en el análisis de una volición hallamos que los motivos más decisivos son los de contenido más general y, tal vez, por ello, los que se presentan más borrosos, lejanos como la silueta de una sierra que *concluye* el paisaje es muy aclaratorio imaginar esos motivos como un fondo dinámico que como el estático *lleva*, encuadra el paisaje, da aquí la fuerza mayor, más decisiva a los motivos más concretos, más claro-vistos –pero menos enérgicos o, más precisamente, menos decisivos. Ej[emplo] de fondo– [92] ser x (motivo concreto) una ventaja personal Di // ríase que la voluntad –"volición de lo ventajoso personalmente"– está en una latente actividad siempre obrando, inequívoca, inconcusada e inconcusable.

Algo de este carácter parecen tener todas las vivencias de normas o como Herbert diría de[93] ideas prácticas.

*

El pragmatismo revela la actitud natural de la conciencia científica – para quien el mundo es[94], consiste en correlatos de deseo, temor etc. v. Scheler – 269.

---

[90] [RENAN, L'Antechrist, 1800.]
[91] cristiana [tachado]
[92] la [.] [tachado]
[93] normas [tachado]
[94] en fin [tachado]

Lo que llama Scheler cientifismo – muy bien 171 –

Si en el pragmatismo y en la física se declara que su contenido no es verdad en sí,[95] en lo que dice y piensa, en su contenido, sino que la verdad es un atributo que viene a las ideas de fuera, de la acción.

*

La física tiene constantemente que compensar con la utilidad de sus apreciaciones la miseria de su propio contenido.

*

No parece que las ciencias particulares puedan considerarse como movimientos originarios del conocer[96], sino más bien como especificaciones, tal vez, retracciones de aquel. Claro que es preciso mostrar que motivos extra-teoréticos producen estas retracciones. Ej. ¿podría la física ser una ciencia sin su recomendación por la técnica?

*

Tradicionalismo –

El siglo XIX se ha preocupado en historia de "evolución". La realidad histórica era para él el "evolucionar". Esto concluye en que la realidad histórica es solo preparación del presente. Solo nosotros vivimos – los demás, por lo visto, han sido mera preparación para nosotros.

El presente, convertido en futuro del pasado y para el pasado es, pues, para ese siglo la fuerza histórica. Por tanto – antitradicionalismo –

---

ver el tradicionalismo en Oriente Guenon – Keyserling etc.

Liberty and letters –era la solución de Shaftesbury[97]–

---

[95] sino [tachado]

[96] er [superpuesto]; imiento [tachado]

[97] [En "Una vista sobre la situación del gerente o manager en la sociedad actual" (1954) escribe Ortega: "En la vida, por desgracia, no hay nada absoluto. El hombre está condenado a vivir entre cosas relativas. Así en este caso acontece que la situación prominente de la producción en nuestro tiempo se debe no solo a que ella haya ganado en efectiva importancia, sino a que otras dimensiones de la vida la han perdido relativamente. En el siglo XVII gritaba Shaftesbury:

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

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

El individuo y la historia

Vigny en su *La bouteille à la mer* simboliza la situación en el marino explorador ártico que naufraga y muere contento porque en una botella que echa al agua da noticia de sus descubrimientos.

© Herederos de José Ortega y Gasset.

Liberty and letters! Esto era en él la expresión de un deseo, pero este deseo resultó certero como los siglos XVIII y XIX se encargaron de probar. Libertad y cultura fueron ocupando el primer plano de la atención pública. A pesar del crecimiento enorme que la industria fue alcanzando en la pasada centuria, las cuestiones de libertad y las cuestiones de cultura –sobre todo en el continente– mantenían la producción en un segundo término. Pero hoy el grito de Shaftesbury suena como una voz extemporánea. Las gentes, en una u otra medida, se dejan arrebatar la libertad tranquilamente. Las dictaduras patentes o larvadas son un rasgo característico del presente. Las gentes se ocupan cada vez menos de las letras. La crisis grave del mercado del libro es otro de los rasgos que caracterizan a nuestro tiempo", IX, 729.]

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

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

Itinerario biográfico
Relato de una vida

Tras las entregas dedicadas al viaje que Ortega hizo a la Argentina en 1916, damos un salto atrás en el tiempo, al calor de la efemérides, hasta 1902, y es que acaban de cumplirse cien años desde que un joven de diecinueve vio por primera vez su nombre en letras de molde, ¿cómo no?, en un periódico[1]. Estos nuevos pasos en el itinerario biográfico de Ortega, que, recordémoslo, se ciñen a los materiales de diversa índole conservados en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset, recorren el tiempo de las primerísimas armas del filósofo: desde que en el verano de 1902 cristaliza con inusual convicción el deseo de poner su esfuerzo a la tarea intelectual, hasta las vísperas de su primer viaje a Alemania a comienzos de 1905, que bien puede entenderse como el coherente precipitado de la búsqueda de esos años previos.

[1] Véase el suplemento conmemorativo que, coordinado por Noé Massó, ha editado el diario *Faro de Vigo*: "Ortega y Gasset, 100 años en *Faro*", *Faro de Vigo*, 28 de agosto de 2002.

Cómo citar este artículo:
Gabaráin, I. y Asenjo, C. (2002). 1902-1904: El comienzo de un proyecto intelectual. *Revista de Estudios Orteguianos*, (5), 43-81.
https://doi.org/10.63487/reo.742

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

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

1902-1904: EL COMIENZO DE UN PROYECTO INTELECTUAL

Carmen Asenjo e Iñaki Gabaráin*

ORCID: 0000-0002-4409-0189

1902 pertenece al escogido grupo de las fechas simbólicas de la cultura española, y muy especialmente de la literatura. El que se ha dado en llamar *annus mirabilis* vio aparecer *Camino de perfección*, de Pío Baroja; *Amor y pedagogía*, de Miguel de Unamuno; *Sonata de otoño*, de Ramón del Valle-Inclán y *La voluntad*, de José Martínez Ruiz, cuatro novelas en las que los nuevos presupuestos estéticos y filosóficos del fin de siglo presentan una nitidez fundacional. Y no deja de tener un significado profundo que el primer artículo de Ortega apareciera también aquel año, como si en esta coincidencia quedara reflejada la relación que habría de mantener con la generación precedente, aunque aún restaran bastantes años para la plenitud intelectual de Ortega y para la definición de las coordenadas de ese vínculo. 1902 es también el año en que

* La selección del material gráfico corre a cargo de Carmen Asenjo, y el texto es obra de Iñaki Gabaráin, quien ha contado para ello con una Beca para la Formación de Investigadores del Gobierno Vasco.

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

sube al trono Alfonso XIII, que nunca despertó en Ortega demasiadas simpatías. Entre ambos puede establecerse un tácito antagonismo por lo que tuvo el monarca de cifra de la Restauración y el filósofo de capitán de una generación de intelectuales que buscaba liberar la "España vital" de los vicios del régimen y que terminó por condensar gran parte de su esfuerzo y su esperanza en el advenimiento de la República.

1902 es también el nombre que puede dársele al tiempo que certifica la crisis del positivismo, a los primeros pasos de lo que Ortega llamó después "la nueva sensibilidad", a los tanteos de superación de la España que había fracasado en 1898, a la firme aparición del intelectual postdreyfusiano y, en resumidas cuentas, al horizonte español, pero también europeo, en cuyo despliegue habría de desarrollarse la aventura intelectual de Ortega. O dicho orteguianamente: 1902 es su primera *circunstancia*.

El licenciado José Ortega y Gasset

En junio de 1902 se licencia Ortega en Filosofía y Letras por la Universidad Central de Madrid. Había comenzado los estudios universitarios de Filosofía y Letras y Derecho en 1897, en el Internado de Estudios Superiores de Deusto, que, no obstante, dependía académicamente de la Universidad de Salamanca, en la que debían examinarse los alumnos. Según reza el expediente académico conservado en el Archivo de la Universidad Complutense de Madrid, Ortega se examinó en la ciudad del Tormes de "Metafísica", "Literatura General y Española", "Historia Crítica de España" y "Lengua Griega" (siendo miembro del tribunal de esta última materia Miguel de Unamuno, como tantas veces se ha recordado) en el curso 1897/1898, y de "Literatura Griega" en el de 1898/1899. A partir de este curso se examina también en la Universidad Central de Madrid, en la que se matricula como alumno libre de "Lengua y Literatura Latina" y de "Historia Universal. Primer curso", hasta que en mayo de 1899 cursa la solicitud para proseguir sus estudios íntegramente en la universidad madrileña. En esta decisión debió pesar grandemente el hastío que sentía ya ante los métodos educativos de los jesuitas, que habían acompañado su formación desde la infancia malagueña en Miraflores del Palo, y que desaprobó abiertamente algunos años después en su célebre comentario al libro de Pérez de Ayala, *A.M.D.G.*[1]

[1] "Al margen del libro *A.M.D.G.*", en José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983, tomo I, pp. 534-535. Todas las referencias a los escritos de Ortega contenidos en sus *Obras completas* se harán siguiendo esta edición, indicando en romanos el tomo y en arábigos las páginas.

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

En el curso de 1899/1900 Ortega abandona la carrera de Derecho, que era al parecer la prioritaria para su padre, José Ortega Munilla, que quería encaminar a su brillante vástago por los derroteros de la política, en la que ocupaban ya importantes cargos otros miembros de la familia. Sin embargo, queda constancia de que aún se matriculó de algunas asignaturas en cursos sucesivos, como veremos más adelante.

En los años siguientes Ortega se matricula como alumno no oficial, lo que da muestra de que, aunque no descuida los estudios, sus inquietudes intelectuales no se ciñen al aula. El joven señorito empieza a cultivar la mundanidad propia de una burguesía letrada, de lecturas francesas, paseos por la alameda y corridas de toros, con el contrapunto de la tertulia familiar, por la que desfilan políticos y periodistas. Y naturalmente, se enamora de una joven que no le corresponde: Mina[2]. Según contará más tarde, esta "Diana" será el motivo de que suspenda "Lengua Árabe" en 1901, lo que le impidió licenciarse ese año y le obligó a verificar los exámenes el 12 de junio 1902[3].

[2] Ortega incluso habla de este enamoramiento, en términos platónicos, en su correspondencia con Rosa Spottorno desde Alemania: carta del 27 de diciembre de 1905, reproducida en José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español*. Madrid: Ediciones El Arquero, 1991, pp. 420-421.

[3] Véase la excelente biografía de Javier Zamora Bonilla: *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002, p. 37. Ortega evocará años después este episodio juvenil en "Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa", IX, 492.

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

Documento:

Título de Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Madrid. 9 de noviembre de 1902.



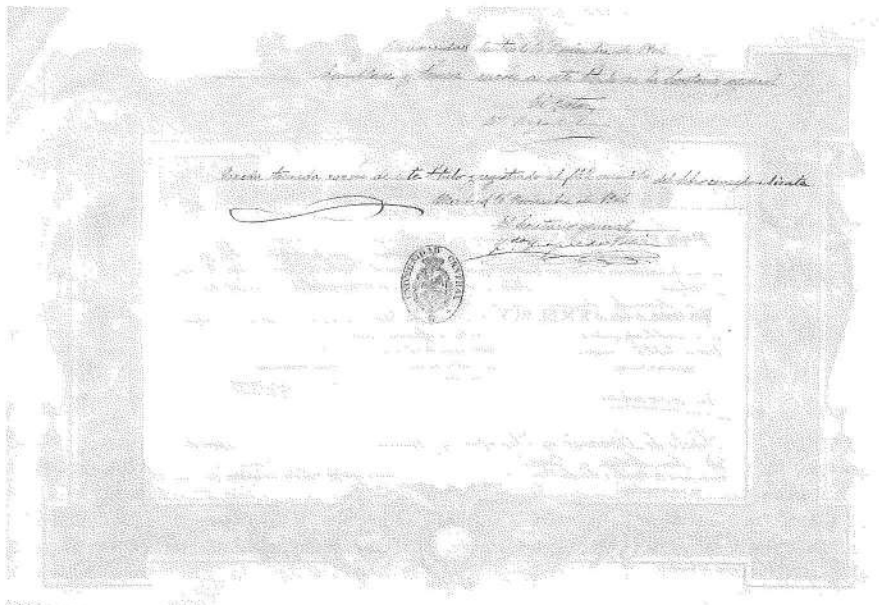
EL MINISTRO DE INSTRUCCIÓN PÚBLICA
Y BELLAS ARTES.

POR CUANTO D. José Ortega y Gasset

Por tanto, de orden de S.M. EL REY y Don expido este Título para que pueda disfrutar los ventajas

Título de Licenciado en Filosofía y Letras

D. José Ortega y Gasset



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

Noviazgo con Rosa Spottorno

A finales de 1901 Ortega conoce a Rosa Spottorno Topete, que se convertiría en su mujer en 1910. Debió de ser un encuentro según los usos de la época[4], pero la joven de diecisiete años no le prestó demasiada atención. La casualidad quiso que poco después ambos coincidieran en Murcia, y allí comenzó su noviazgo. Éste, y su posterior matrimonio, se desarrollaron según los cánones acostumbrados, aunque como recuerda Vicente Cacho, "la intelectualidad liberal española –cuando menos desde los orígenes de la Institución Libre de Enseñanza– aspiró siempre a que sus esposas fueran, a la vez, compañeras y confidentes con quienes compartir anhelos, proyectos y esperanzas más allá de la esfera doméstica"[5]. Este deseo, junto a cierto papel de mentor, asoma ya en las cartas que le dirigió el joven Pepe a Rosa durante su noviazgo, en las que es perceptible el intento de ampliar los horizontes convencionales y sumisos de una señorita de su clase social[6]. Así, por ejemplo, en carta de 9 de marzo de 1905, le escribe: "Dime qué lees, si lees [...] y qué te hace pensar lo que lees, qué curiosidades siembra en ti"[7]. O dos días después: "Nena, trabaja, gana en voluntad, piensa y precisa tus deberes y tus sueños de esperanzas y tus melancolías. No dejes dentro de ti ninguna idea, ningún sentimiento, ningún estado de espíritu en vaguedad o indecisión. Que todo dentro de ti se haga definido y absoluto, rígidamente franco, sea bueno o sea malo"[8]. Y aunque no hay motivo para dudar de que fue un matrimonio feliz y bien avenido, Ortega mostró después, sobre todo en los escritos sobre la mujer argentina, interés por una feminidad más sofisticada y a la vez más libre e independiente[9].

[4] Así los describe Javier Zamora: "Los muchachos caminaban por las calles unos pasos detrás de las jovencitas por las que sentían inclinación cuando éstas iban, decentemente acompañadas por sus madres, familiares, amistades o servidumbre, a misa o a pasear. Si el muchacho tenía cierto interés para la madre, ésta le daba pie a acercarse y cortejar a la hija", cfr. Javier ZAMORA, *Op. cit.*, p. 37.

[5] "El joven Ortega", introducción a José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español*. Ed. cit., p. 21.

[6] Pocos meses antes, en julio de 1904, Ortega publica "El rostro maravillado", en el que se ocupa del libro homónimo de Anna Elisabeth de Brancovan. Elogia en él la aparición de una mujer más vital y libre: "Por eso ahora, mujeres, debéis cosechar los haces de anhelos en una existencia más libre, más alta, más intensa [...] Desgranad bajo las estrellas cuentos prodigiosos, sin miedo, sin hipocresías, con decisión de conquistadores" (I, 37).

[7] José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español*. Ed. cit., p. 306.

[8] *Ibíd.*, p. 315.

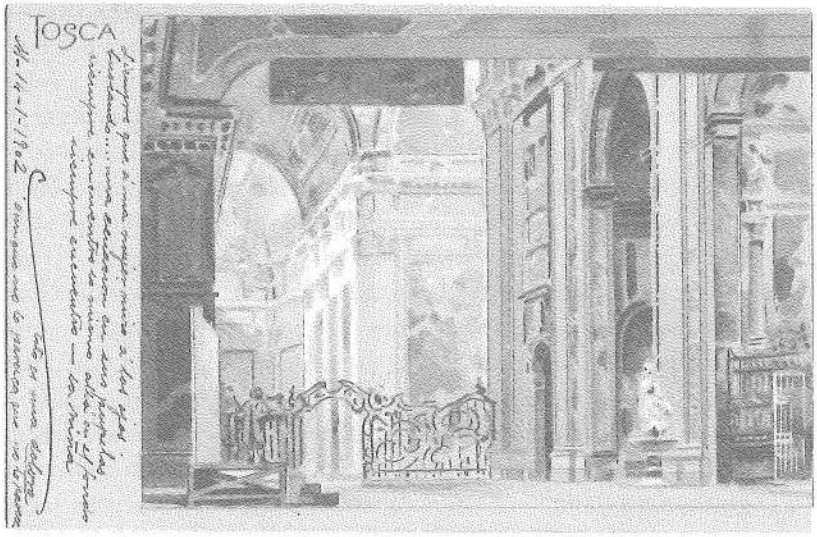
[9] A este respecto afirma Vicente Cacho: "Algo, sin duda, debió conseguir [Ortega en la formación de Rosa], aunque un día, en su madurez desencantada de los años treinta, al experimentar cómo su hija Soledad, educada en un horizonte más amplio de ideas, participaba de sus preocupaciones de fondo, le dijera, con bienhumorada sorna: «yo debería haber estado casado contigo»", cfr. Vicente CACHO, *Op. cit.*, 21.

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

El noviazgo de Ortega y Rosa Spottorno se fue consolidando a lo largo de 1902. Así se explica que el verano de ese año, que pasó en Vigo, Ortega recibiera varias fotografías de Rosa a modo de amoroso recordatorio.

Documentos:

Tarjeta postal de Ortega a Rosa Spottorno. Madrid, 14 de enero de 1902.





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

Fotografías de Rosa Spottorno. 1 de agosto de 1902.









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

Vigo: verano de 1902

Los veraneos vigueses de los Ortega venían siendo una costumbre familiar desde 1899, aunque las visitas habían menudeado desde antes. Galicia no era sólo una elección vacacional, sino cuna y feudo de la rama familiar Gasset-Chinchilla. Gallego era Eduardo Gasset y Artime, abuelo materno de Ortega y fundador y primer director de *El Imparcial*. Funcionario, periodista y político de las filas liberales, Gasset y Artime llegó a ser Ministro de Ultramar en 1872, y antes, en 1865, Gobernador Civil de Pontevedra. La rentabilidad electoral de la región que había inaugurado el patriarca gozaba de buena salud en el cambio de siglo. En el verano de 1902, Eduardo y Rafael Gasset y Chinchilla, ambos tíos de Ortega, son diputados por Betanzos y Noia, respectivamente, mientras el padre de Ortega ostenta el escaño por Padrón[10].

Por este motivo, Vigo era quizá un lugar que acrecentaba en un Ortega recién licenciado y en busca de un camino a la vez vital y profesional la sensación de pertenecer a un clan dedicado, desde la política y el periodismo, a la vida pública. Desde luego, para esas fechas tiene clara su vocación intelectual, de modo que las circunstancias de ese verano de 1902 no son determinantes ni decisivas, sino una concreción más del ambiente que lo acompaña desde la adolescencia.

Ortega, que viaja junto a su hermana Rafaela, llega a Vigo a mediados del mes de julio. En la estación lo esperan su tío Ramón Gasset, algunos otros miembros de la familia y Ramiro de Maeztu, que está impartiendo un ciclo de conferencias en la Escuela Superior de Artes e Industrias de Vigo, invitado por el tío de Ortega, director e impulsor del centro. Aunque la vida familiar gira sobre todo en torno a la casa de Manuela Gasset, primogénita de Eduardo Gasset y Artime, es con su tío Ramón con quien Ortega pasa más tiempo (y en cuya casa se instala), y la biblioteca de la Escuela el lugar que con más asiduidad visita. En carta de ese mes de julio a su padre describe así el discurrir de los días: "Hacemos vida agradable. Solemos ir al teatro [a las representaciones de la compañía Mendoza-Guerrero], que concluye muy temprano: duermo bien y consigo levantarme temprano. De 9 a 1 trabajo leyendo o escriturando porque [ilegible] durante las que aún duerme tío Ramón y la tranquilidad es absoluta. Después de comer charlamos y tocamos los variados aparatos que nos rodean [en la Escuela] desde el [ilegible] augustal hasta el *veráscopo* ingenioso. Más tarde salimos a dar una vuelta. Yo en-

[10] Cfr. Noé MASSÓ, "Galicia, feudo electoral y referencia vital de los Gasset", en "Ortega y Gasset, 100 años en *Faro*", *Faro de Vigo*, 28 de agosto de 2002, p. IV.

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

tro un rato en la biblioteca de la Escuela, que está bastante bien de libros modernos de sociología y de psicología".

Esas lecturas son, entre otras, las de Izoulet, Novicow y Berthelot, según dice en carta de 14 de agosto, también a sus padres. Son autores que ilustran una "moral de la ciencia" en la que una minoría intelectual ejerce el papel de guía en el proceso de regeneración, idea que no dejará de alentar en lo sucesivo en el quehacer orteguiano. El maquinismo y el desarrollo técnico, tras los avances de la segunda mitad del siglo XIX, pasan a un primer plano de los proyectos políticos, que incluyen una tercera línea, la de la educación, precisamente como el cauce en que esta "moral de la ciencia" puede arraigar en la sociedad. La propia Escuela de Artes e Industrias, que ha comenzado su actividad docente el 30 de enero de ese mismo año con un curso para mecánicos y electricistas[11], es una de las primeras manifestaciones de la política del Ministerio de Instrucción Pública, dirigido por el conde de Romanones, que pretende dotar al país de una red de centros capaces de formar profesionales técnicos.

Documentos:

Carta de Ortega a sus padres. Vigo, [julio de 1902].

Tarjeta postal con fotografía de Ortega, dirigida a José Ortega Munilla. Vigo, 2 de agosto de 1902.

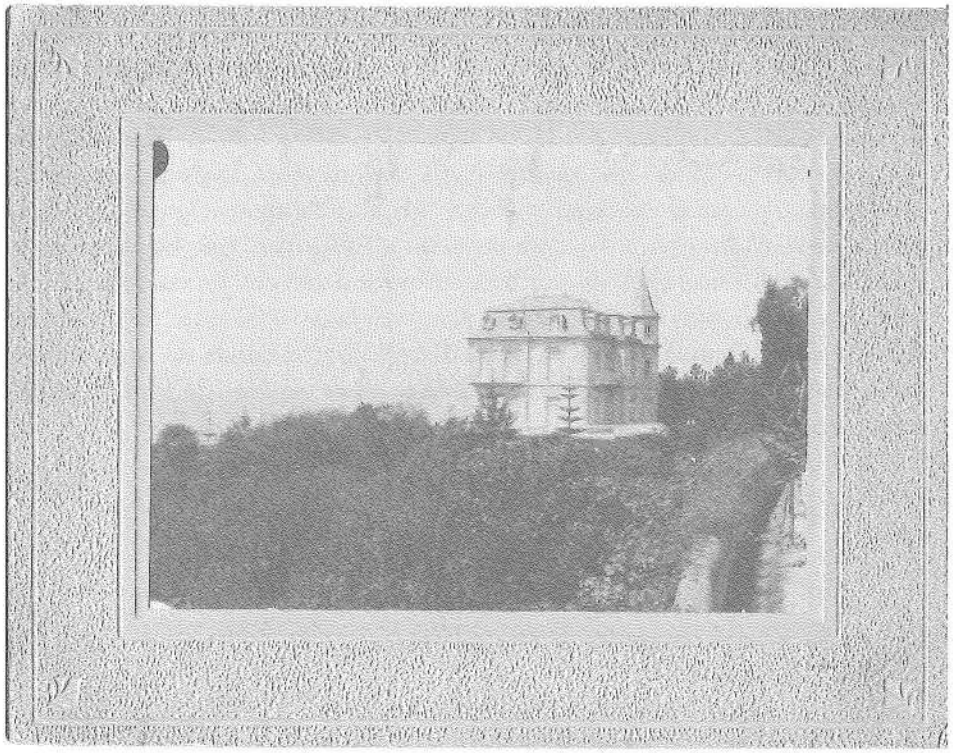


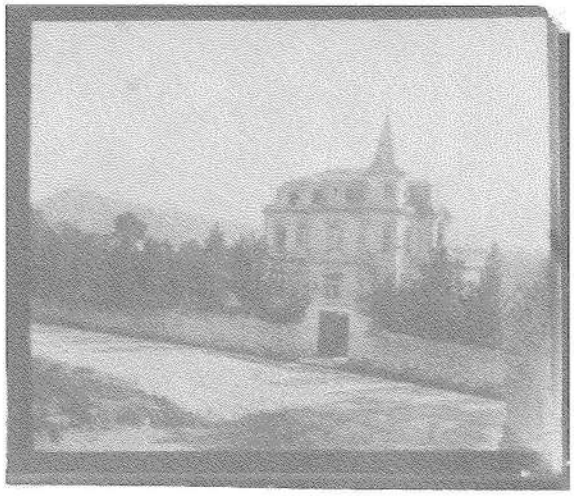
[11] Cfr. *Ibid.*, p. V.

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

Carta de Ortega a sus padres. Vigo, 14 de agosto de 1902.

Fotografías de Villa *Manuela*. [S.f.].





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

Fotografía de Ramón Gasset. [S.f.].



Las conferencias de Ramiro de Maeztu

Entre el 13 de junio y el 8 de agosto de 1902 Maeztu imparte nueve conferencias en la Escuela de Artes e Industrias de Vigo. El título de la primera de ellas no deja lugar a dudas sobre su carácter regeneracionista: "Ensayo sobre las condiciones que determinan el reinado del trabajo"[12]. Semana tras semana, Maeztu expone un programa de acción gobernado por el convencimiento de que la ciencia es el principio motor del nuevo tiempo, y de que su aplicación técnica es el camino que procura riqueza a los pueblos. En este pragmatismo late, claro está, una moral, pues la adopción de la racionalidad científica es, antes que una cuestión de conveniencia económica, la norma que pauta la realidad. La reciente derrota ante los Estados Unidos habría mostrado, en el marco del debate de latinos y anglosajones, la "superioridad" de esa racionalidad científica que hay que instituir. La postura y la obra intelectual de Maeztu son un buen ejemplo de que lo atinado del diagnóstico convivió siempre con la orientación pedagógico-idealista que acababa adquiriendo este programa de acción. Quizá eso explique en gran medida la pecu-

[12] *Id.*

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

liar comunión que con estas ideas mostrará Ortega en la formulación de su "magno proyecto", como en seguida veremos.

Es interesante leer las opiniones que Ortega vierte acerca de estas conferencias en la correspondencia de aquellas fechas, porque son tal vez la primera manifestación de la postura que mantuvo hacia la generación que le precedía. En carta del 16 de julio, nada más llegar a Vigo, Ortega escribe lo siguiente de Maeztu, que, como queda dicho, lo recibe en la estación junto a su tío: "Ha estado [Maeztu] muy cariñoso. Sus conferencias, por lo que he visto, han sido paradojas en primera persona, egotistas y de ningún fin. Creo que ya tiene algo del virus de lo anodino". Y unos días después: "Hoy iremos a la conferencia de Maeztu, que realmente ha hecho algunas cosas hermosísimas. Otras son paradojas de mala ley y algunas extravagancias de importación". Falta de un pensamiento propio y *yoísmo* serán los dos reproches genéricos que aglutinen los reparos de Ortega hacia los noventayochistas. La relación entre Ortega y Maeztu fue, de todos modos, cordial, sobre todo durante los primeros pasos de Ortega como intelectual público, si bien no faltó la polémica, como la que ambos mantuvieron en la prensa entre junio y octubre de 1908[13]. En cualquier caso, ese debate delataba que para Ortega, en aquellas fechas, Maeztu era una referencia, lo que empezó a cambiar pocos años después. Todavía en 1914 Ortega dedica las *Meditaciones del Quijote* a Maeztu. Sin embargo, y a medida que éste se acerca a posiciones cada vez más conservadoras, la amistad se enfría[14], hasta el episodio de 1928, cuando Ortega, que visita la Argentina por segunda vez, parece sugerir a Maeztu, que es a la sazón embajador en el país sudamericano, que no acuda a sus conferencias porque no quiere una representación oficial de la España de Primo de Rivera[15].

Documentos:

Carta de Ortega a sus padres. Vigo, 16 de julio de 1902.

Carta de Ortega a sus padres. Vigo, [julio de 1902].

[13] Desde la publicación del artículo de Ortega "El kabilismo, teoría conservadora", al que Maeztu replica con "Hombres, ideas, obras", hasta que éste le da la razón en "Por el sentimiento" (*Nuevo Mundo*, 8 de octubre de 1908).

[14] De hecho, a partir de la tercera edición Ortega omitió la dedicatoria. Cfr. Julián Marías, en José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*. Edición de Julián Marías. Madrid: Cátedra, 1990, p. 39n.

[15] Así se desprende de una carta del 13 de noviembre de 1928 que dirige Maeztu al Gobierno español, cfr. Antonio ELORZA, *La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset*. Barcelona: Anagrama, 1984, p. 175.

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

[Junio-julio de 1902]. "Glosas inactuales"

El modernismo reflexivo de los primeros escritos de Ortega asoma ya en estas cuartillas inéditas que compone el joven licenciado en el verano que nos ocupa y que titula "Glosas inactuales". Éste de "glosas" será un término o género que Ortega adoptará en sus primeros artículos, y no sólo en los que así titula. Se trata de una postura intelectual, la del crítico y comentador ágil y personal, la del ensayista que aúna la mirada y lo visto, y que, en el fondo, no abandonará Ortega nunca. La glosa resume el espíritu de la divisa que formula con claridad en las *Meditaciones del Quijote*: "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"[16].

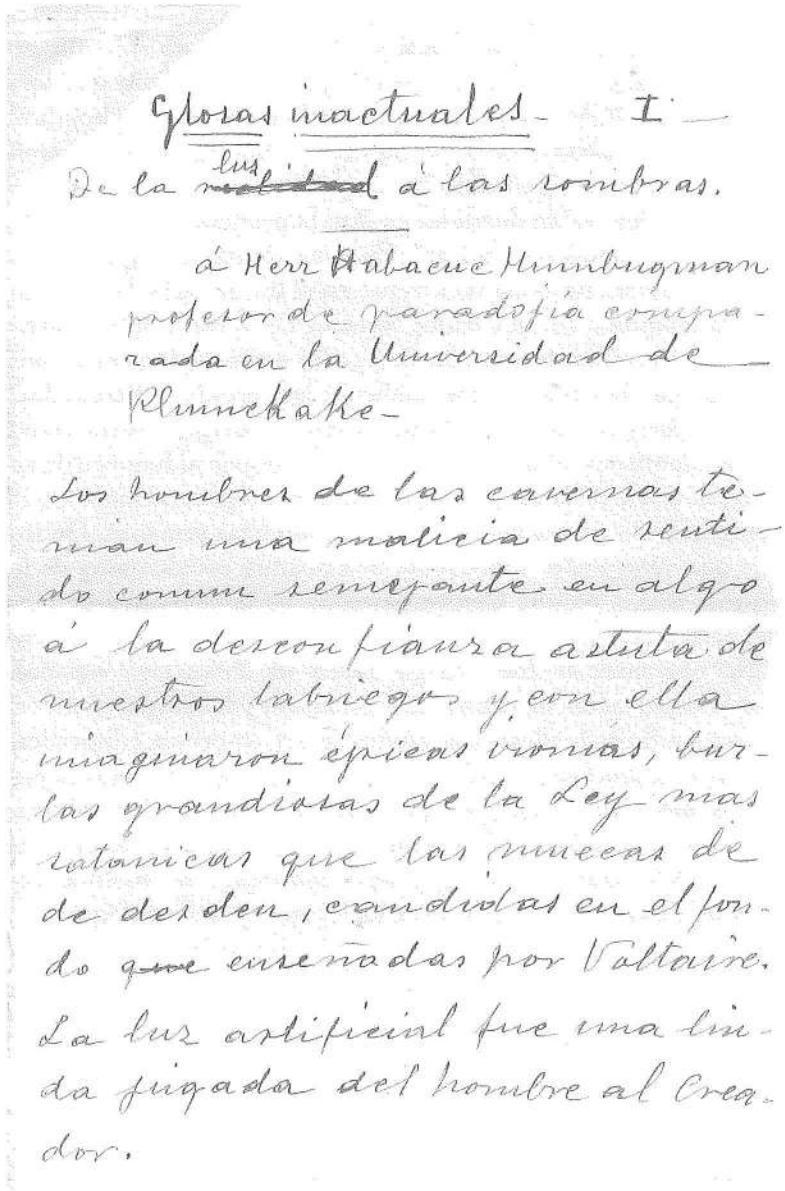
Estas "Glosas inactuales" están divididas en dos: la primera se titula "De la luz a las sombras", y la segunda, "Jadear". En ellas aborda Ortega, con un estilo de juvenil afectación, un tema recurrente en el fin de siglo: la relación del hombre con la máquina, con los frutos técnicos de la razón que modifican su vida de raíz. El punto de vista de Ortega en estas páginas está condensado en el adjetivo "inactuales" que califica a las "glosas". "Inactuales" porque, desde una perspectiva de vitalismo estético, Ortega analiza como una forma de "decadentismo" el uso de la razón, que desgaja al hombre de su naturaleza. Se trata, pues, de la otra cara del programa regeneracionista que Maeztu está desgranando en sus conferencias por aquellas semanas. De todos modos, hay que ver en ello, sobre todo, una postura estética muy de la época, como queda dicho, ya que Ortega participa de la necesidad de modernización del país, y escasos días después esbozará un proyecto de dedicación técnica. No obstante, no fue Ortega nunca un Fukuzawa español, preocupado por la importación de doctrinas económicas y hallazgos técnicos, aunque propiciara un flujo de ideas, por medio de sus empresas editoriales, que alentaran el avance también en esos campos. El suyo fue un proyecto pedagógico de cuño más *ideal*, si vale la expresión, de carácter ético-político. Por eso, en lo sucesivo, su análisis de la crisis de la sociedad europea del primer tercio del siglo XX incorpora la *meditación de la técnica* y del hombre técnico, del *especialista*, desde un punto de vista sociológico y antropológico.

[16] I, 311.

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

Documentos:

Primera página del manuscrito de "De la luz a las sombras". [Junio-julio de 1902].



Glosas inactuales - I -

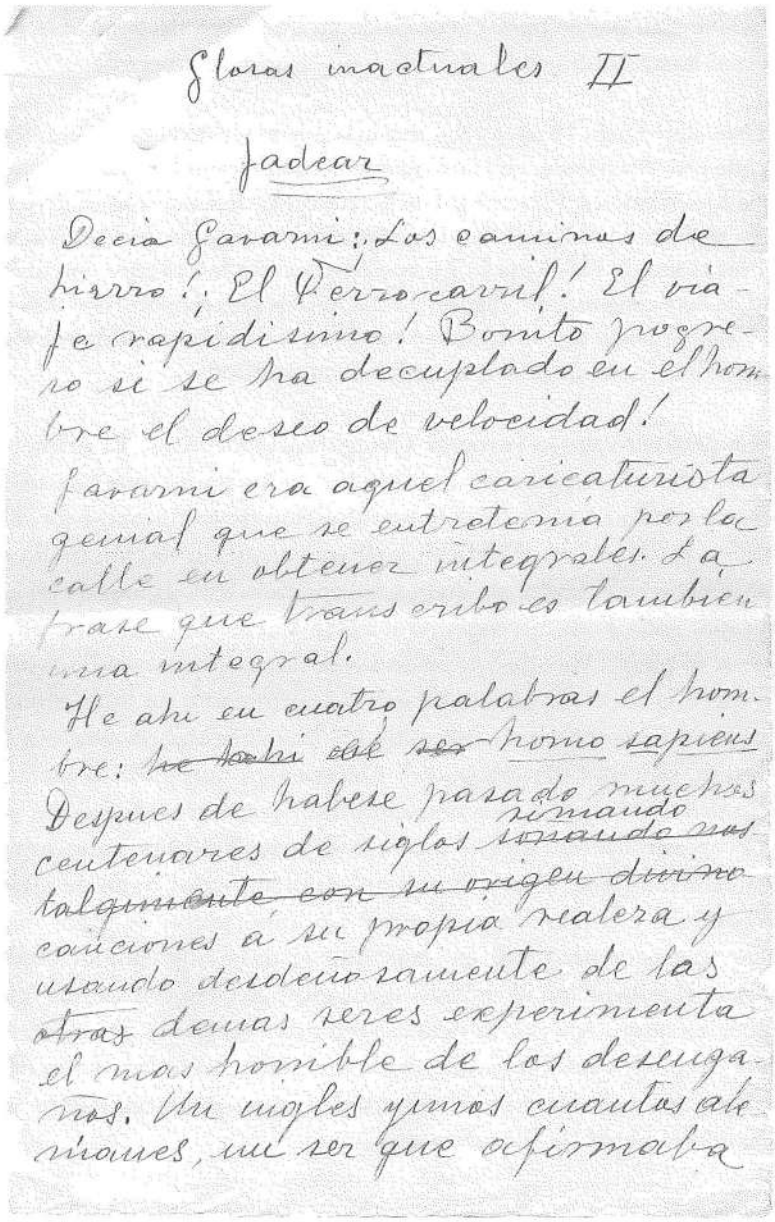
De la ~~[illegible]~~ luz á las sombras.

á Herr Habacuc Hunnbugman profesor de paradojía comparada en la Universidad de Klunckakke -

Los hombres de las cavernas tenían una malicia de sentido comun semejante en algo á la desconfianza astuta de nuestros labriegos y con ella imaginaron épicas bromas, burlas grandiosas de la Ley mas satánicas que las muecas de de desden, candidas en el fondo que enseñadas por Voltaire. La luz artificial fue una linda fugada del hombre al Creador.

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

Primera página del manuscrito de "Jadear". [Junio-julio de 1902].



Flores nocturnales II

Jadear

Decía Faramí: ¡Los caminos de hierro! ¡El Ferrocarril! El viaje rapidísimo! Bonito progreso si se ha decuplado en el hombre el deseo de velocidad!

Faramí era aquel caricaturista genial que se entretenía por la calle en obtener integrales. La frase que transcribo es también una integral.

He ahí en cuatro palabras el hombre: ~~he dahi ese ser~~ homo sapiens

Después de haberse pasado muchos centenares de siglos ~~rumando~~ rumiando ~~talquimente con su origen divino~~ canciones a su propia ralea y usando deleitosamente de las ~~otras~~ demas seres experimenta el mas horrible de los desengaños. Un inglés y unas cuantas alusiones, un ser que afirmaba

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

9 de agosto de 1902: el "magno proyecto"

Al día siguiente de que finalizara el ciclo de conferencias de Maeztu, Ortega escribe a su padre para participarle su intención de dedicarse a la tarea intelectual hasta culminar lo que llama un "magno proyecto":

> Helo aquí: tengo 19 años –con tres más puedo ser ingeniero mecánico: añadiendo otro electricista, con otro químico– con todos industrial. Total: a los 24 años Licenciado en Filosofía y Letras, Abogado, ingeniero mecánico, electricista, químico e industrial. Los dos años siguientes podía dedicarlos a asistir a ciertas clases de Fisiología [...] y me encontraba a los 26 años con una cantidad de conocimientos prodigiosa y sería uno de los españoles con más puntos de vista. Ya podía en ese momento comenzar a escribir; ya podía entonces ser un catedrático, un pensador, un crítico o un político[17]

En ese proyecto desea resolver Ortega varios frentes. El primero, el de su futuro laboral. A pesar de que asegura a su padre que sus matrículas de Derecho están en regla, que tiene intención de examinarse de "Derecho Político" y de "Hacienda Pública", y de que en su formación incluye, como vemos, la de ser abogado, su dedicación profesional, al menos en esta primera etapa, sería la de un ingeniero: "¿He fracasado? –escribe pocos días después a su padre, que desea, como hemos dicho, que estudie leyes– Pues de ingeniero industrial *seguramente* ganaré tanto como un buen abogado; tal vez más, pues dentro de veinte años un buen ingeniero será mucho más considerado que un buen abogado". Ortega está buscando la forma de ritmar el pulso de su época y su vocación. La perspectiva que venía abrigando de preparar oposiciones a una cátedra de Retórica se le antoja una entrega estéril a cosas viejas, "y eso no –¡por mi vida! nada de viejo– odio los pergaminos y el papel amarillento". Lo importante, de todos modos, es observar que este proyecto es, más que el momento fundacional de un "proyecto originario" en el sentido sartriano[18], la primera manifestación de una genérica querencia por la vida especulativa (como la que cristalizó, pocos años después, siendo estudiante en Alemania, en la intención de hacerse filólogo, y que abandonó enseguida) que paulatinamente acabará adquiriendo el perfil de filósofo y ensayista.

---

[17] José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español*. Ed. cit., p. 90.

[18] Concepto cuya crítica ha realizado Bourdieu brillantemente. *Vid.* Pierre BOURDIEU, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama, 1995 [1992], p. 280ss.

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

La formación técnica, por tanto, la concibe Ortega en este momento como un camino hacia la solvencia intelectual, acorde con la razón científica que gobierna los tiempos: "Hoy el movimiento humano es científico –el arte, la filosofía, la política, el dinero mismo se basa, se nutre, camina sobre la ciencia", escribe a su padre el 14 de ese mes. Junto a la adquisición de conocimientos técnicos, Ortega anuncia que seguirá dándose "el baño íntimo y conformativo [...] en el arte y la filosofía", para ser, precisamente, un científico con "grandeza de miras, ambición noble y extensa y talento sintético".

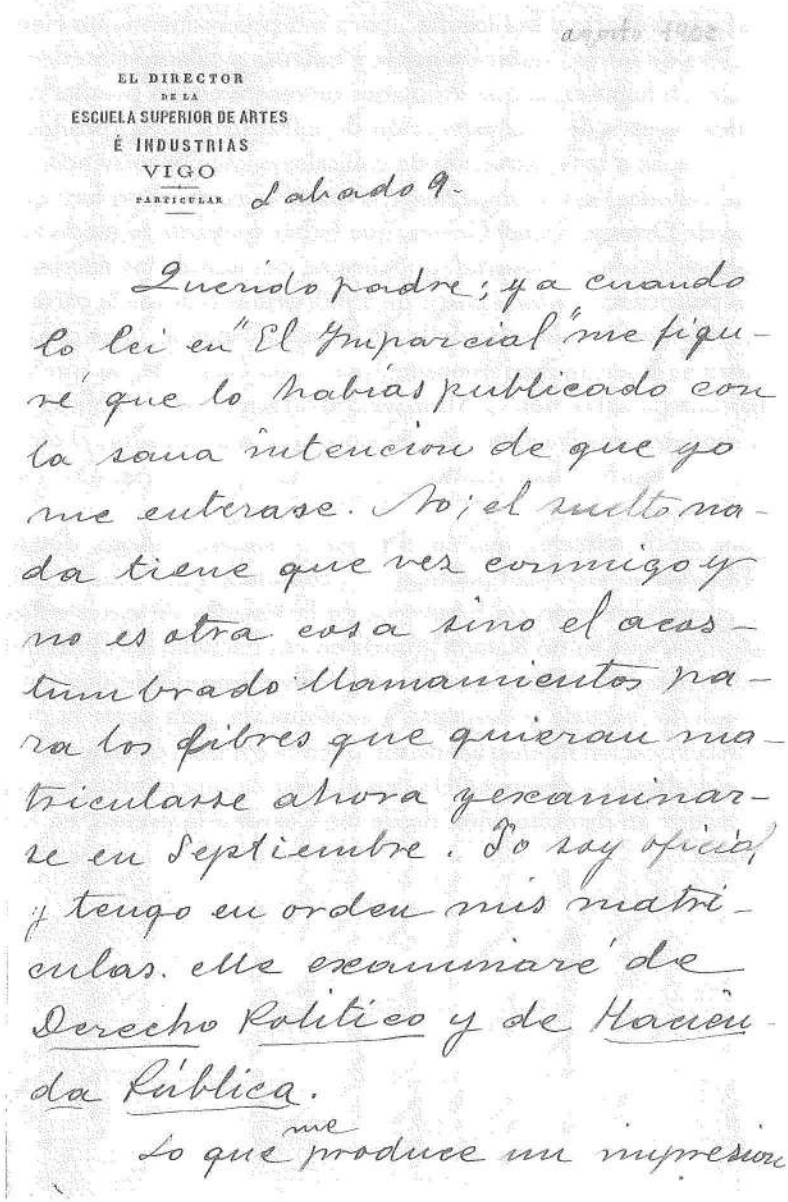
Vigo es, además, un lugar en el que los planes de reconversión portuaria y las nuevas políticas acerca de la construcción de infraestructuras (posibles, en gran medida, gracias a la repatriación de capitales como consecuencia de la pérdida de las colonias) están empezando a tomar cuerpo. Y no hay que olvidar que el tío de Ortega, Rafael Gasset, que había apoyado de modo entusiasta las reformas desde *El Imparcial*, que dirigía, era uno de los máximos impulsores de la política *hidráulica* a partir de 1900, primero desde la cartera de Agricultura, y posteriormente, desde la de Fomento. Las mismas conferencias de Maeztu se insertan inequívocamente en esta corriente, ya que no en vano estaban auspiciadas por el Ministerio de Instrucción Pública. El propio Ortega confiesa, tras la exposición de su proyecto a su padre, el efecto galvanizador que sobre él han tenido: "¿El origen? ¿La sugestión? Las conferencias de Maeztu".

No resulta, por tanto, extraño, que en el terruño familiar gallego, donde sostiene Rafael Gasset su actividad política, esta conjunción de factores que apuntan a una misma dirección (la biblioteca de la Escuela de Artes e Industrias, las máquinas que su tío Ramón guarda en esa Escuela, las obras del puerto, las conferencias de Maeztu, adalid del reformismo desde que presentó su programa de "escuela y despensa") explique en gran parte la primera hechura de la vocación intelectual de un joven licenciado consciente de su talento y acostumbrado a desenvolverse en el seno de una familia y unas amistades que participan directamente, desde las Cortes o la prensa, en los destinos nacionales.

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

Documentos:

Carta de Ortega a su padre. Vigo, 9 de agosto de 1902.



agosto 1902

EL DIRECTOR
DE LA
ESCUELA SUPERIOR DE ARTES
É INDUSTRIAS
VIGO
PARTICULAR

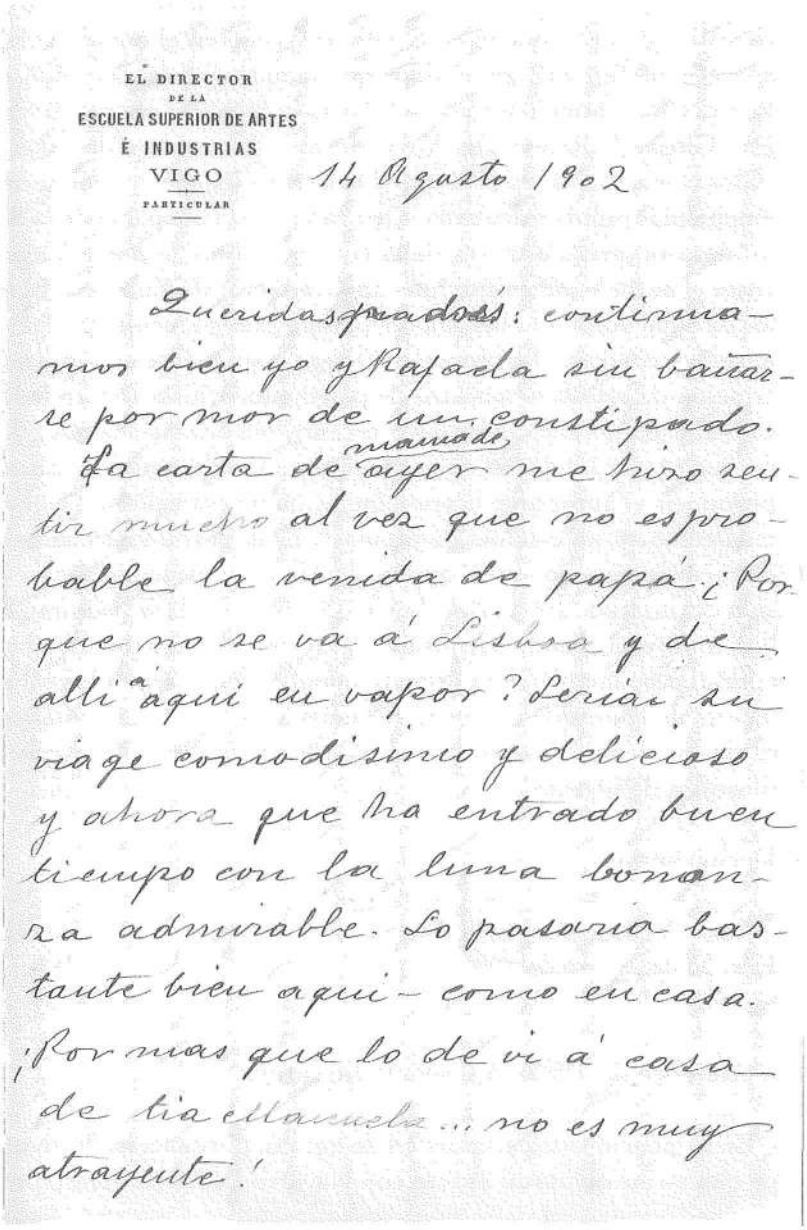
Sábado 9-

Querido padre; ya cuando lo leí en "El Imparcial" me figuré que lo habías publicado con la sana intención de que yo me enterase. No; el mitin nada tiene que ver conmigo y no es otra cosa sino el acostumbrado llamamiento para los libres que quieran matricularse ahora y examinarse en Septiembre. Yo soy oficial y tengo en orden mis matrículas. Me examinaré de Derecho Político y de Hacienda Pública.

Lo que me produce un impresión

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

Carta de Ortega a su padre. Vigo, 14 de agosto de 1902.



EL DIRECTOR
DE LA
ESCUELA SUPERIOR DE ARTES
É INDUSTRIAS
VIGO
PARTICULAR

14 Agosto 1902

Queridas papás: continuamos bien yo y Rafaela sin bañarse por mor de un constipado. La carta de mamá de ayer me hizo sentir mucho al ver que no es probable la venida de papá. ¿Por que no se va á Lisboa y de allí á aquí en vapor? Sería su viage comodísimo y delicioso y ahora que ha entrado buen tiempo con la luna bonanza admirable. Lo pasaría bastante bien aquí – como en casa. ¡Por mas que lo de ir á casa de tia Manuela ... no es muy atrayente!

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

28 de agosto de 1902. "Glosa. A Ramón del Valle Inclán"[19]

Apenas unas semanas después del anuncio de su entrega a la formación científica y al reconocimiento del tecnicismo en el mundo contemporáneo, aparece en *Faro de Vigo*, el diario de mayor circulación de la provincia de Pontevedra, el que pasa por ser, hasta la fecha, el primer artículo de Ortega: "Glosa. A Ramón del Valle-Inclán". La continuidad con las inéditas "Glosas inactuales" es evidente. De factura igualmente modernista, aunque mucho más pulida y acabada, Ortega vuelve a ocuparse de la dicotomía naturaleza-progreso a través de la conversación ("la polémica más galante") entre el autor y un amigo, "anciano traductor de Virgilio". El anciano abre los ojos del autor a la belleza del paisaje gallego, oculta para el autor por la miseria y el atraso. La pluma de Ortega resplandece con maestría en la descripción de este *locus amoenus* de paleta modernista (no en balde la "glosa" va dedicada a Valle, autor de la recentísima *Sonata de otoño*, e hijo de aquella tierra). La intención del artículo está condensada en la frase final que pronuncia el autor ante la contemplación de esa belleza: "Es hundirse en la vida como en un colchón de plumas". Es la postura *estética* de quien acaba de reconocer, poco antes, que la ciencia es el principio rector; es la expresión del malestar *fin de siècle*, la identificación de la *verdadera* vida con el ámbito que está siendo sustituido. Hay en ello mucho de juvenil tributo epocal, pero también una primera manifestación, según los cánones del momento, de la idea de que en la formulación de un nuevo vitalismo a la altura de los tiempos reside la clave de la crisis, verdadero grial de la tarea filosófica de Ortega.

Documento:

"Glosa. A Ramón del Valle-Inclán". *Revista de Occidente*, 44-45 (1966) [*Faro de Vigo*, 28 de agosto de 1902].

[Septiembre de 1902]. Clases de literatura

En la mencionada carta del 14 de agosto, puede leerse lo siguiente: "A papá que no me olvide mi asunto con Navarro Ledesma. Acaso precisará mi tí-

[19] El trabajo no está incluido en las *Obras completas*. Se reimprimió por primera vez en *Revista de Occidente*, 44-45 (1966), pp. 364-366.

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

tulo de licenciado, en cuyo caso os ruego que lo saquéis"[20]. Este "asunto" es la posibilidad de dar clases de literatura en algunos colegios de Madrid, lo que hará a su vuelta de las vacaciones en Galicia en otoño de 1902, hasta 1905, año en que se marcha a Alemania[21]. Dos décadas después Ortega rememora aquellos primeros emolumentos, que destinaba íntegramente a adquirir libros en la librería Gutemberg: "Hace diez y nueve años tenía yo diez y nueve años y gané diez y nueve duros, los primeros peculiares que a mí llegaban. Había yo concluido entonces la carrera de Filosofía y Letras y padecía un apetito monstruoso de lectura. Yo necesitaba dinero para comprar libros, y conseguí por medio de Navarro Ledesma que me encargasen de unas clases en dos típicos colegios madrileños"[22].

Francisco Navarro Ledesma fue la gran amistad de Ortega por aquellos años[23]. Catorce mayor que él, archivero, profesor de literatura y crítico literario, Ortega lo considera a la vez un amigo y un maestro, juicio éste sumamente generoso a la luz de una obra que, bien es cierto, quedó truncada a los treinta y seis años. Pero Ortega apreciaba sobre todo su talante y calidad humana. Su muerte acaeció en septiembre de 1905, estando Ortega en Alemania. Precisamente esta estancia en tierras alemanas da la medida de la amistad entre ambos, pues fuera de sus padres y novia, es Navarro Ledesma su primer corresponsal. Tras su muerte, Ortega lo recuerda a menudo en las cartas que dirige a su padre, y se preocupa por las gestiones de edición de la biografía de Cervantes que Navarro Ledesma tenía ya en imprenta en el momento de su muerte, *El ingenioso hidalgo Miguel de Cervantes Saavedra*, surgida al calor del tercer centenario de la publicación del *Quijote*. Casi un año después de la muerte de su amigo, Ortega le rinde un homenaje en "Cantos a los muertos, a los deberes y a los ideales".

Documentos:

Carta de Ortega a su padre. Vigo, 14 de agosto de 1902.

"La primera peseta". *Repertorio Americano*, junio de 1922.

---

[20] José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español*. Ed. cit., p. 93.

[21] Así lo recuerda el propio Ortega en una entrevista publicada en *La Esfera* (5 de enero de 1924), cfr. Javier ZAMORA, *Op. cit.*, p. 493.

[22] José ORTEGA Y GASSET, "La primera peseta", *Repertorio Americano*, 4 (1922).

[23] Desde Leipzig escribe Ortega a su padre, en carta de 24 de septiembre de 1905, tres días después del fallecimiento de Navarro Ledesma: "El campo de mi vida, de la importante, que es la interior, cambia de un modo atroz. Navarro era mi único amigo", cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español*. Ed. cit., p. 168.

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

1 de diciembre de 1902. "Glosas. De la crítica personal"

Publicado en *Vida Nueva*, este artículo[24] continúa en la línea de las "glosas", pero recalca un aspecto fundamental en estos primeros pasos de Ortega: el personalismo, a cuya aparición no es ajena la crisis del positivismo ni la acuñación, en estos años posteriores al caso Dreyfus, del intelectual que proyecta su influencia en la sociedad. Cuando la validez de la ciencia positiva se resquebraja, el subjetivismo personalista sustituye a ese otro subjetivismo idealista en que descansaba una "moral de la ciencia" tal y como la entendían, por ejemplo, el krausismo y la Institución Libre de Enseñanza. La puesta en valor del avatar subjetivo de cada conciencia, de la forma en que en ésta se refleja la disolución de la simetría entre el lenguaje y el mundo, trae consigo que se privilegie la originalidad, la personalidad; en definitiva, la codificación individual de la experiencia de esa crisis. Se inaugura el tiempo de los *opinantes* frente al de las *opiniones*, para decirlo con Unamuno. Y así, en este artículo, Ortega defiende la necesidad de ser profundamente *personal* en la labor intelectual:

> Y ¿qué valor tiene hoy, después de la gran matanza de misterios, qué valor tiene una acción cuyo autor no se presenta? La *gente* necesita al cabo una razón social garantizada de capital fuerte. Esta es la personalidad, la voluntad de potencia (I, 16)

El joven aspirante principia su andadura pública con la justificación de su propio oficio y de su propia originalidad, procurando la legitimación de las coordenadas en que va a desarrollarse su proyecto posterior, y, sobre todo, presentándose a sí mismo, nietzscheanamente, como un potencial intelectual capaz de guiar a la *gente*.

Documento:

"Glosas. De la crítica personal". *Vida Nueva*, 1 de diciembre de 1902.

[24] Manuel Ortega recuerda en *Niñez y mocedad de Ortega* (Madrid: C.L.A.V.E., 1964, pp. 87-89) cómo Ortega mostró a su padre el artículo, que no le agradó excesivamente debido a su estilo.

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

Abril de 1903. Unos días en Murcia

No son muchos los datos de que disponemos acerca de la vida de Ortega en 1903. Es seguro que aún, sobre todo por contentar a su padre, está procurando proseguir su carrera de Derecho como alumno libre. Mientras tanto, sigue dedicándose a la lectura voraz, a las referidas clases en dos colegios madrileños y a pensar en su camino profesional y vocacional. En medio de esta especie de ocio ocupado visitó Murcia, a donde solía ir la familia a menudo (recuérdese lo dicho acerca del encuentro con Rosa Spottorno). Por esas fechas de primavera también Rosa salía de Madrid, y en esta ocasión pasa unos días en Cartagena, donde recibe la postal de Ortega.

Documento:

Tarjeta postal de Ortega dirigida a Rosa Spottorno. 20 de abril de 1903.



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

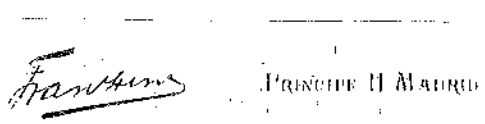
16 de septiembre de 1903. Fotografía de Rosa Spottorno

El noviazgo de Ortega y Rosa seguía su acostumbrado cauce, en el que el envío de fotografías era frecuente. Quizá ésta de septiembre se la diera Rosa a su novio poco después de que llegara de su veraneo.

Documento:

Fotografía de Rosa Spottorno. 16 de septiembre de 1903.





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

Septiembre de 1903. Abandona los estudios de Derecho

Como ya hemos señalado, no fue nunca del agrado de Ortega la carrera de Derecho, que siguió por complacer a su padre. Pero a medida que va madurando su vocación especulativa se le hace más costoso sobrellevar la desgana. Así recuerda aquellos meses de 1903 su hermano Manuel: "Pepe, que seguía arrastrando la pesadumbre de aquella dichosa carrera de Derecho, que no le interesaba lo más mínimo y que no sentía con fuerzas para soltar..."[25]. Por eso acude el 26 de septiembre a Valladolid para examinarse de Hacienda, según sabemos por carta que desde la capital castellana envía a su padre. Aquél fue seguramente su último esfuerzo, pues poco después abandonó la carrera, no sin que el padre Gonzalo Coloma, que había sido maestro de Ortega en el bachillerato y primeros cursos de Filosofía y Letras, dulcificara la noticia ante Ortega Munilla. Así lo refiere otra vez Manuel Ortega y Gasset: "[...] vinimos a saber que el padre Gonzalo Coloma había escrito a nuestro padre pidiéndole que fuera a verle. El aire y la actitud de mi hermano habían cambiado radicalmente, de mohíno y preocupado al más encendido contento [...] A los pocos días nos enteramos de que mi hermano Pepe había abandonado *per sécula* la carrera de Derecho"[26].

Documento:

Carta de Ortega a su padre. Valladolid, 26 de septiembre de 1903.

30 de noviembre de 1903. Exención del servicio militar

Como era habitual entre las clases sociales que podían permitírselo, Ortega quedó exento del servicio militar activo y en situación de recluta en depósito tras el pago estipulado de 1.500 pesetas.

[25] *Ibid.*, p. 79.
[26] *Ibid.*, pp. 83-84.

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

Documento:

Certificado de la Caja de la Zona de Reclutamiento de Madrid. Madrid, 30 de noviembre de 1903.



NÚM. 61

Caja de Recluta de la Zona de Reclutamiento núm. 57

El Teniente Coronel Jefe de la misma D. Blas Perez Rojo

CERTIFICO: Que D José Ortega Gasset hijo de D. José y de Doña Dolores mozo del reemplazo de mil novecientos tres sorteado en esta Zona con el número 81 usando de los beneficios que otorga el art. 154 de la ley de reclutamiento y reemplazo del Ejército, promulgada en 13 de Julio de 1885 ha presentado en esta Caja el resguardo que acredita la consignación de MIL QUINIENTAS PESETAS en la Hacienda de Madrid por su redención del servicio militar activo, cuyo documento ha sido expedido en Madrid con el número 206 de entrada y el 2161 de registro. Por lo cual queda en la situación de recluta en depósito, durante el mismo tiempo que los demás de su llamamiento.

Madrid 30 de Noviembre de 1903

V.º B.º
El Coronel Jefe de la Zona,

Imprenta, Lito y Fotograbado de E. Rasco

9 de diciembre de 1903. Aparece Rubín de Cendoya

Liberado de la losa de los estudios de Derecho, Ortega ve despejarse el camino de su vocación intelectual. Debe de ser en ese momento cuando decide emprender el doctorado en Filosofía y Letras, pues se matricula en el curso 1903/1904. Otro síntoma de este cambio de perspectivas es la publicación de artículos, que retoma. De una carta a Pérez de Ayala con fecha de 9 de octubre de 1903 puede inferirse que ha publicado en *El Imparcial* una nota (sin firma seguramente) sobre la revista *Helios*, prestando especial atención a un artículo del propio Pérez de Ayala titulado "Coloquios". Ortega no podía menos que sentirse cercano al cariz y talante de la nueva publicación, recientemente fundada por Juan Ramón Jiménez, Gregorio Martínez Sierra, Ramón Pérez de Ayala, Carlos Navarro Lamarca y Pedro González Blan-

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

co[27]. *Helios* debía aparecérsele al joven Ortega como una empresa de espíritus afines y una concreción editorial de la vocación que ahora sentía con más libertad. Por eso no debe sorprender que sea precisamente en sus páginas donde vuelva a publicar un artículo, aunque sea con el pseudónimo de Rubín de Cendoya[28] (quizá porque en ese momento desea una comunión *esotérica* con los que a buen seguro considera compañeros en la tarea de renovar el panorama artístico e intelectual de la España finisecular).

El artículo lleva el título genérico de "Moralejas", y está dividido en dos partes[29]. En la primera sección, "Grandmontagne tiene la palabra", Ortega polemiza amablemente con Francisco Grandmontagne, residente en la Argentina y hombre conocido en la colectividad española del país sudamericano. La elección de una suave reconvención a un miembro, respetado pero menor, de la generación de la que quiere distinguirse (tan ausente de acritud que no impidió que ambos tuvieran cierta amistad y que Grandmontagne ofreciera a Ortega, algunos años después, colaborar en *La Prensa* de Buenos Aires) es un hábil paso del joven aspirante en su andadura pública. Ortega reprueba que Grandmontagne, en unas recientes conferencias pronunciadas en España, haya usado el consabido tono de autocrítica en que considera presa a la generación anterior. Es tiempo, para el joven Ortega, de mirar al futuro y de ayudar a los escasos pero firmes síntomas de recuperación a abrirse paso. De ese talante se siente portador Ortega, junto a otros compañeros de generación que "[han] abierto los ojos de la curiosidad al tiempo de los fracasos".

Documentos:

Carta de Ortega a Ramón Pérez de Ayala. Madrid, 9 de octubre de 1903.

"Moralejas". *Helios*, 9 de diciembre de 1903.

---

[27] Para un esbozo de la constitución de *Helios* véase, por ejemplo, Domingo PANIAGUA, *Revistas culturales contemporáneas*. Madrid: Ediciones Punta Europa, 1964, pp. 133-149.

[28] Rubín de Cendoya pasará después de pseudónimo a pseudoheterónimo orteguiano. Ese "místico español" lo caracteriza certeramente José-Carlos Mainer como un recurso a través del cual Ortega "exuda su tentación mística [...] porque Rubín sería un Ortega solipsista y autónomo, que no va seguido de acción y al que falta la experiencia vivida de Europa", cfr. José-Carlos MAINER, "Ortega: primeras armas (1902-1914), en *La doma de la Quimera (Ensayos sobre nacionalismo y cultura en España)*. Barcelona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Barcelona, 1988, p. 186.

[29] No está incluido en las *Obras completas*.

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

Fotografía de Francisco Grandmontagne. [S.f.].



1904: modernismo y crítica literaria

Tampoco se prodigará en letra impresa Ortega durante este año, quizá en parte porque se halla realizando el doctorado (incluida la redacción de la memoria de tesis). En febrero aparece, en *La Lectura*, "La *Sonata de estío* de Don Ramón del Valle-Inclán". Ortega alaba el estilo del gran escritor gallego, pero muestra su disconformidad con lo que juzga un escapismo estético (las famosas "bernardinas") primo hermano del discurso negativo que censuraba en Grandmontagne. Pocas semanas después publica "El poeta del misterio", su primer artículo en *El Imparcial*, en el que se ocupa de Maeterlinck, de visita en España. El artículo, muy elogioso a la hora de valorar el mundo esté-

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

tico del autor belga, termina con un juicio análogo al vertido a propósito de Valle: "Pero una vez satisfecha esa curiosidad estética, conviene olvidarse de todos esos misterios, de todas esas vaguedades, sugestiones y formas imprecisas, conviene guardarse, en fin, de lo que un pobre loco de Sils María llamaba «alucinaciones de Tras-Mundo»". Estos dos artículos nos muestran a un Ortega que, a la par que impregnado por la estética modernista, desea depurar a ésta de lo que considera excesos del espíritu romántico, por un lado, y del abandono a un formalismo que no contiene ningún programa proyectivo y útil para la tarea de dotar de tensión moral la renovación que España necesita, por otro. La alusión a Nietzsche se da en un tono que delata el comienzo del final de su influencia más palpable. El discurso de Ortega, su estilo, su retórica y gran parte de su repertorio conceptual (en especial el personalismo) denuncian la influencia de lo que él mismo llamó después la "zona tórrida de Nietzsche", expresión en la que resumía las coordenadas finiseculares de su formación primera. Sin embargo, esta postura va equilibrándose ante la convicción creciente de que sólo una "moral de la ciencia", sólo el rigor, el estudio, pueden servir de camino para salir de una crisis que, recordémoslo, Ortega no considera privativa de España, sino de más hondo calado europeo (lo que delata, por otra parte, la aún actuante presencia de Nietzsche). El que uno de los trabajos hable de un autor español, y el otro, de otro artista influyente en Europa puede ejemplificar esta doble atención de Ortega desde un principio.

"El poeta del misterio" es también el primer artículo que Ortega publica en *El Imparcial*, dirigido por entonces por su padre, José Ortega Munilla. No cabe duda de que Ortega supo aprovechar la plataforma familiar del periódico de mayor tirada de aquellos años en la tarea de hacerse desde muy joven con un nombre público, pero es igualmente cierto que su padre no le puso fácil la publicación de sus colaboraciones. Ortega Munilla siempre fue consciente del talento de Ortega, pero no quiso hacer distingos demasiado pronto entre sus hijos, y le costó bastante tiempo entender el verdadero calibre intelectual de Ortega. Manuel Ortega y Gasset cuenta que Ortega Munilla no había escuchado hablar a su hijo en público hasta 1916, cuando lo acompañó en su viaje a la Argentina, y que quedó fascinado ante su oratoria y su éxito rotundo[30].

En sus comienzos, pues, Ortega Munilla fue exigente con Pepe. Además, los temas y el estilo del hijo ilustraban la inevitable distancia generacional, y

[30] Cfr. Manuel ORTEGA Y GASSET, *Op. cit.*, p. 89. De todos modos, ya en 1906 le había encomendado la redacción del discurso que le habían pedido que pronunciara en los Juegos Florales de aquel año, como recuerda el mismo Manuel Ortega y Gasset (pp. 25-26).

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

no siempre eran de su gusto[31]. La censura paternal de Ortega Munilla se reflejó también en la no aceptación de varios artículos que Ortega envió desde Alemania, en 1905, con la intención de que fueran publicados en *El Imparcial*. Pero tras unas pocas negativas, terminó por publicar los trabajos de su hijo en calidad de corresponsal en tierras alemanas[32].

El siguiente y último artículo de Ortega en 1904 es "El rostro maravillado", nuevamente un ejercicio de personal crítica literaria sobre el libro homónimo de Anna Elisabeth de Brancovan, *Le visage émerveillé* (París: Calmann-Lévy, 1904). Pero en esta ocasión Ortega realiza sobre todo un análisis de la mujer. Para el Ortega de 1904, que caracteriza su época como de crisis, la mujer no padece "la termita del autoanálisis" que ha acabado con la energía creadora del hombre. Tanto ahora como más adelante, cuando se ocupe del carácter de la mujer argentina, Ortega lleva a cabo una interpretación psicológica de la mujer basada en que, en su opinión, cuenta con una percepción más refinada para el *eón* del nuevo tiempo. A la vez, parte de este análisis para combatir la estrecha formación en la que se la constriñe, como señalábamos antes: "Por eso ahora, mujeres, debéis cosechar los haces de anhelos en una existencia más libre, más alta, más intensa [...] Desgranad bajo las estrellas cuentos prodigiosos, sin miedo, sin hipocresías, con decisión de conquistadores. Una tilde de imprudencia sazona la vida"[33]. Hay aquí una clara invitación a la vitalidad de raigambre nietzscheana, y también una suave vindicación de la sensualidad (no en vano Ortega da comienzo al artículo con un cuadro que dibuja una alabanza del campo de inspiración casi pánica), siempre contrapesada por la veta reflexiva.

No obstante, la postura de Ortega respecto a la mujer superará escasamente los límites sociales de su tiempo, y lo hará a través, por así decir, de una galantería intelectual. Ya en el artículo "Moralejas", antes mencionado, hay una segunda parte que sigue a la de "Grandmontagne tiene la palabra", titulada *"Incipit*. El reinado de la grosería" puede percibirse este tratamiento. Ortega se queja de la prohibición por parte del gobernador de Madrid,

[31] "Veía [Ortega Munilla] en la escritura de Pepe un estilo alambicado sirviendo motivos remotos y abstrusos. *Superfetaciones*, parecían a nuestro padre los artículos de Pepe. Tal era su palabra", cfr. *Ibid.*, p. 88.

[32] Ortega Munilla no dio su aprobación a "La política de Guillermo II", "Notas de andar y ver. Berlín – Balada marcial", "Notas alemanas. Congreso de Walquirias", "Notas alemanas. El filósofo y la mujer, apólogo, fábula o patraña" y "Anarquía gubernamental" (éste último de 1907). Se han publicado póstumamente en José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español*. Ed. cit., pp. 125-127, 160-166, 183-186, 190-196 y 289-294, respectivamente. Sí dio su visto bueno, en cambio, a la publicación de las series "Notas de Berlín" y "La Universidad española y la Universidad alemana", así como a varios otros artículos, enviados igualmente por Ortega desde Alemania.

[33] I, 37.

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

Lacierva, de que las mujeres llevaran sombrero en los teatros. Allí podemos leer: "La mujer ha erigido sus defectos en cualidades, como en pintura hizo Puvis de Chavannes y fundó escuela: tenía éste un pincel simplicísimo y divinizó su simplicidad". Para Ortega, al final, la mujer será siempre un *tema*.

Además de estos tres artículos, cabe contar también dos trabajos de publicación *indirecta*. Se trata de las dos cartas dirigidas a Unamuno que éste publicó en "Almas de jóvenes"[34]. La primera lleva fecha del 6 de enero de 1904, y la segunda, sin datación exacta, es de poco después. Esta correspondencia[35] con el que quizá era el más respetado intelectual de aquella hora, y el espaldarazo que supone su aval público, dan la medida de la rapidez con que Ortega se da a conocer. Ortega participa a Unamuno las dudas de su quehacer intelectual y del rumbo que debe tomar, pero quizá el tema central de las cartas sea precisamente la estrategia misma que la clase intelectual debe seguir, y en especial la del grupo de jóvenes al que Ortega se siente pertenecer. Vuelve a incidir sobre la necesidad de estudio serio, de ciencia, frente al adanismo personalista y el decadentismo literario de los que llama "bárbaros", esto es, la generación a la que pertenece el propio Unamuno, y aun la anterior. Es interesante llamar la atención sobre la ambigüedad con que Ortega maneja la noción de personalismo. Parece servirse de ella instrumentalmente, y extraer de la misma una energía de afirmación, de capacidad creativa con que llevar a cabo un programa de regeneración, pero a la vez lo depura de lo que después llamará *yoísmo*. Los usos personalistas, subjetivistas del intelectual recién acuñado le ayudan a abrirse paso, aunque su pretensión, una vez lograda esa posición es la de difundir un discurso de acción que no se base en los hombres, sino en las ideas. Ahí radicará justamente el núcleo de fricción con Unamuno, figura que hará las veces de trampolín, contraste y adversario de su propia figura y su programa.

Documentos:

"La *Sonata de estío* de Don Ramón del Valle-Inclán". *La Lectura*, febrero de 1904.

"El poeta del misterio". *El Imparcial*, 14 de marzo de 1904.

[35] Miguel de UNAMUNO, "Almas de jóvenes", *Nuestro Tiempo*, 41 (1904), pp. 252-262.

[36] El epistolario completo conservado entre ambos ha sido editado por Laureano Robles: *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Madrid: Ediciones El Arquero, 1987.

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

"El rostro maravillado". *El Imparcial,* 25 de julio de 1904.

ALREDEDOR DE UN LIBRO

"EL ROSTRO MARAVILLADO,,

La *villegiature* se lleva á los ciudadanos de las ciudades y los deja en lugares rientes donde el estío abre el arca de sus secretos. ¡Pobres habitantes de estas urbes opresoras, siniestramente mudas, que son para el alma como gigantescos plomos venecianos! Los misérrimos urbícolas se encuentran al llegar al campo, á un campo lejano é ingenuo, desde donde no se oye el resoplido de la ciudad, con tantas cosas nuevas... Por ejemplo: una noche estrellada; esta grande alma de una noche limpia es un descubrimiento, un hallazgo desconcertante para quien vive diez meses prisionero en Madrid. Madrid no tiene noches ni estrellas y es en las horas nocturnas círculo trágico, como los dantescos, en que han cesado casualmente los quejidos de los eternos espíritus dolientes. No se mira en ellas al cielo: se echa á andar por las calles que con las torvas luces de los faroles parecen rodearnos de odio. En la sombra de un recodo se entrevé, acaso, la disputa de una pareja. La mujer desarrapada sacude nerviosamente unos brazos largos y escuálidos, como sarmientos. El hombre calla resignado é inmóvil: entre ellos, se supone, vibra algún drama horrible y sucio. Todas estas cosas son opacas á las sutiles influencias de la naturaleza: por eso se las llama prosáicas.

En el campo las noches tienen poder supremo, voces que halagan y estrellas engañadoras que parpadean como si hablaran con nosotros: las campiñas tiemblan de placer bajo la mano del ventecillo, las plantas se van muriendo con sus colores que se disipan y la luna se alza con suma delectación sobre ese abandono universal como un alto y plenario perdón por todo lo que está aconteciendo en la tierra.

Las vírgenes prudentes que han abandonado sus moradas seguras de la ciudad, deben precaverse no las sobrecoja el diablo del estío que corre por los campos al venir la noche y realiza mil picardías en los sótanos de las almas. Tened cuidado porque hay emboscadas de incitaciones en el aire y llegan caricias peligrosas en cada esquila que suena, en cada hoja que se estremece.

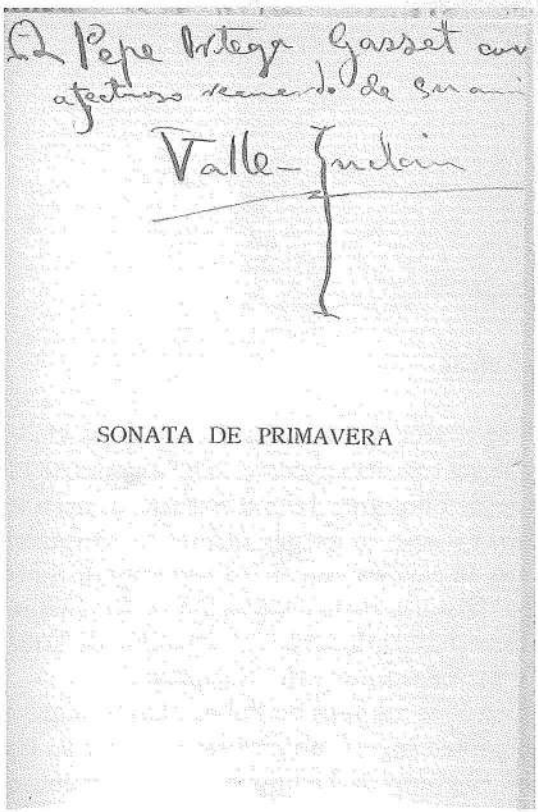
Y como las noches, las tardes y las mañanas son temibles en las huertas y en los jardines. Recordad á Justina la Santa, en «El Mágico Prodigioso» que siente una sublime quemazón interior contemplando los pámpanos retorcidos de las vides.

Todo conspira á quebrar el vidrio de serenidad en que teníamos prisionero el sentimentalismo, nosotros, hombres y mujeres ciudadanos; muchos deseos nuevos se desperezan en los corazones de las muchachas y nosotros mismos nos sorprendemos más niños y más exigentes.

He observado que yendo de la ciudad al

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

Cubierta y portada de *Sonata de primavera*, dedicada por Valle. 1904.



SONATA DE PRIMAVERA: MEMORIAS DEL MARQUÉS DE BRADOMÍN: LAS PUBLICA DON RAMÓN DEL VALLE INCLÁN.

MADRID: MCMIV: IMPRENTA DE ANTONIO MARZO: SAN HERMENEGILDO, 32 DUPLICADO

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

Fotografía de Ortega. 1904.



Doctorado en Filosofía y Letras

El 14 de mayo Ortega dirige varias instancias al Rector de la Universidad Central de Madrid en las que solicita matricularse como alumno no oficial en diversos cursos de doctorado de Filosofía y Letras. Reforzada ya su vocación y tras haber dado los primeros pasos, en los que incluso ha recibido el *placet* de Unamuno, Ortega retoma su carrera académica con muy distinto impulso. En junio se examina de "Historia de la civilización de los Indios y Musulmanes", "Filosofía de Derecho", "Metafísica", "Historia de América" y "Estética", y en septiembre de "Sánscrito" y de "Sociología".

Finalmente, el 15 de diciembre, después de haber pasado algún tiempo de nuevo en Galicia, como parece sugerir un giro enviado por su madre en noviembre, Ortega obtiene el grado de Doctor tras superar con califica-

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

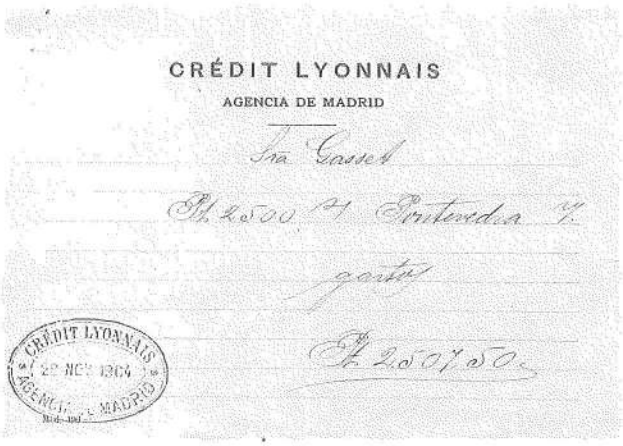
ción de sobresaliente los ejercicios correspondientes y la lectura de su tesis doctoral, *Nota sobre los legendarios terrores del año mil*[36], ante un tribunal compuesto por Juan Ortega y Rubio (presidente), Eduardo de Hinojosa, Cayo Ortega Mayor, Andrés Ovejero (vocales) y Alejo García Moreno (secretario).

Muy probablemente, para esa fecha ya tenía Ortega pensado marcharse a Alemania a ampliar sus estudios. Convencido de la necesidad de que la ciencia informe la moral colectiva que España (y él) necesita, decide ir a buscarla allí donde juzga se encuentra la más avanzada (su opinión de la Francia de ese momento es la de una cultura decadente).

El viaje, que emprende en marzo de 1905 y que lo llevará a las universidades de Leipzig, Marburgo y Berlín, hasta 1907, lo concibe Ortega como una auténtica *misión*, cuyas consecuencias para la historia intelectual de España se le aparecen nítidas con tanto narcisismo como clarividencia. Pero eso es asunto de otra ocasión.

Documentos:

Recibo de giro de Dolores Gasset. 28 de noviembre de 1904.



CRÉDIT LYONNAIS

AGENCIA DE MADRID

Sra Gasset

Pts 2500 s/ Pontevedra T. giro

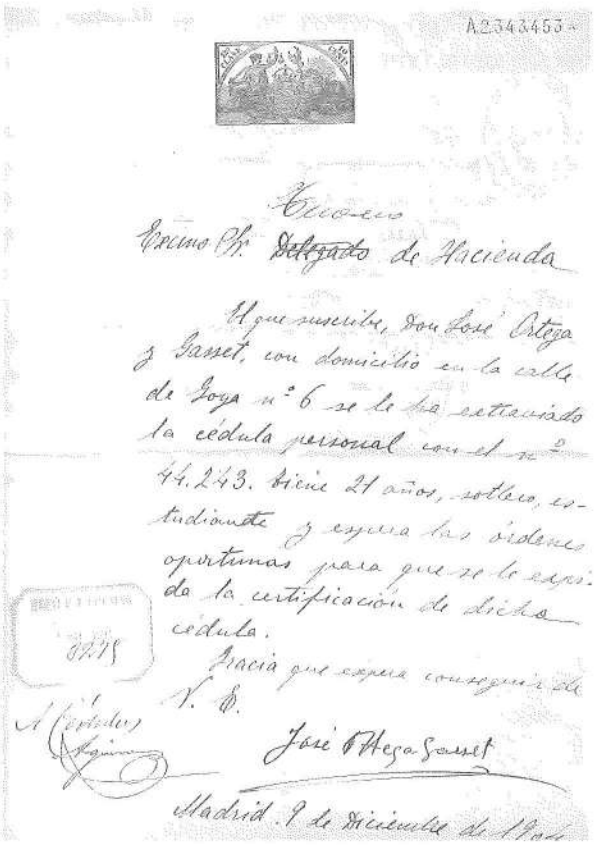
Pts 2507'50

CRÉDIT LYONNAIS 28 NOV 1904 AGENCIA MADRID

[36] Ortega no solicitó el título formalmente hasta 1909, probablemente porque se hallaba preparando oposiciones a cátedra (recuérdese que en octubre de 1910 gana la Cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid). Le fue entregado el 13 de septiembre de 1909. Y es en ese mismo año de 1909 cuando la publica con el título de *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda*. Madrid: Establecimiento tipográfico de *El Liberal*, 1909. Se trata de un breve e interesante ensayo (del tono y extensión de las tesis doctorales de aquellos años) en el que esboza un estudio de psicología de masas ante el pánico milenarista, lo que no deja de guardar un tácito paralelismo con la situación del propio Ortega, pues para él está clara la decadencia y desorientación que están padeciendo España en particular, y Europa en general.

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

Cédula personal de Ortega. 9 de diciembre de 1904.


A 2343455

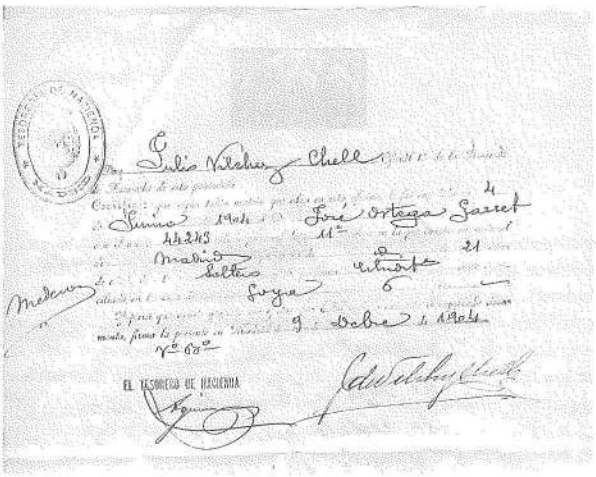
Excmo
Excmo Sr. ~~Delegado~~ de Hacienda

El que suscribe, Don José Ortega y Gasset, con domicilio en la calle de Goya nº 6 se le ha extendido la cédula personal con el nº 44.243. tiene 21 años, soltero, estudiante y espera las oficinas oportunas para que se le expida la certificación de dicha cédula.

Gracia que espera conseguir de V. E.

José Ortega Gasset

Madrid 9 de diciembre de 1904


Julio Vilalva y Chell

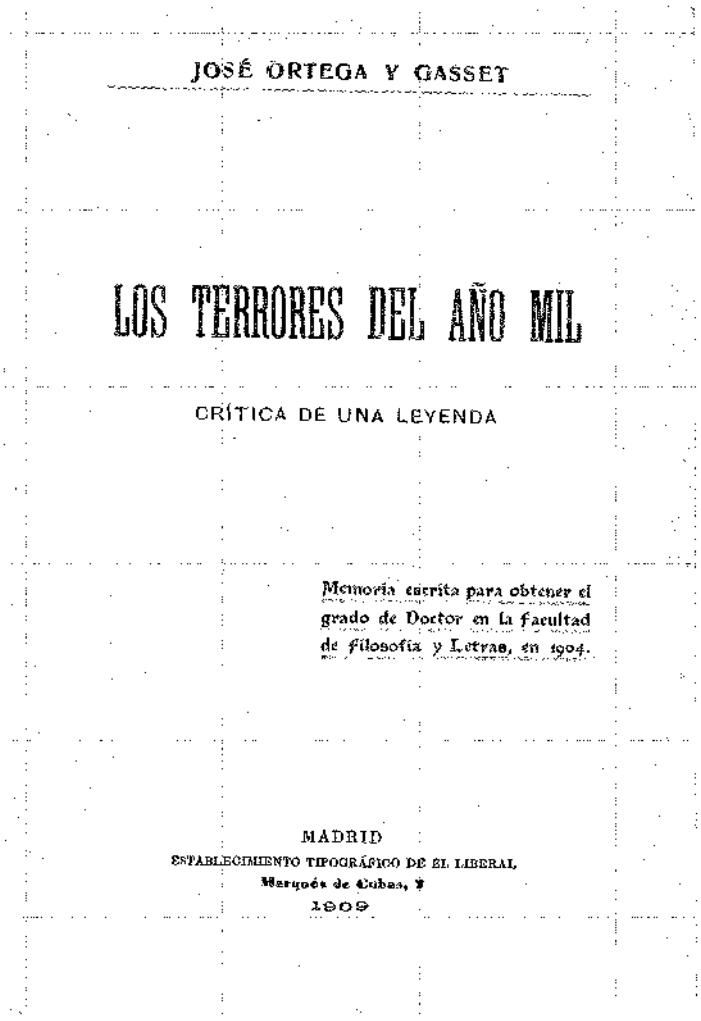
Excmo 1904 José Ortega Gasset
44243 11 4
Madrid soltero estudiante 21
Goya 6

9 Dbre 1904

EL TESORERO DE HACIENDA

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

Portada de *Los terrores del año mil. Crítica de una leyend*a. 1909.



JOSÉ ORTEGA Y GASSET

LOS TERRORES DEL AÑO MIL

CRÍTICA DE UNA LEYENDA

Memoria escrita para obtener el grado de Doctor en la Facultad de Filosofía y Letras, en 1904.

MADRID
ESTABLECIMIENTO TIPOGRÁFICO DE EL LIBERAL
Marqués de Cubas, 7
1909

© Herederos de José Ortega y Gasset.

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

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



Artículos

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

< Ortega cuando comienza a colaborar en *El Imparcial*, Foto Franzen, Madrid, 1904.

Ortega: hombre y cultura. María Isabel Lafuente Guantes

La Hipótesis de Ortega. Xavier Agenjo Bullón

Europa versus *nacionalismo (Examen de algunas ideas de Ortega sobre nacionalismo).* José Lasaga Medina

Cara y Cruz del ensayo español: las trazas de Ortega y el Mairena. Fernando Rodríguez Genovés

José Ortega y Gasset - Konstantinos Tsatsos. Dos versiones de la idea de Europa. Stelios Karayannis

La idea de la técnica en Ortega. Miguel Ángel Cordero del Campo

---

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

Ortega: hombre y cultura

María Isabel Lafuente Guantes
ORCID: 0000-0003-0139-9714

Resumen
En este artículo se muestra que la idea de cultura va unida en la obra de Ortega a una propuesta ejemplar de hombre que instala la racionalidad como forma vital. Se examinan las relaciones entre razón y vida mostrando que aquella no puede frenar la espontaneidad de ésta, sino sólo constituir las invariantes que hacen posible una vida que sea al mismo tiempo abierta y segura, integradora de la pluralidad contradictoria en formas dotadas de sentido y autenticidad.

Palabras clave
Ortega y Gasset, cultura, hombre, vida, espontaneidad, razón, ideas, sentido, autenticidad.

Abstract
This article shows that the idea of culture in Ortega's works is linked with an exemplary proposal of man, which sets up rationality as a form of life. The relations between reason and life are herein analysed showing that the former is unable to restrain the spontaneity of the latter, except by constituting the invariants that make possible a kind of life both open and safe, which integrates a contradictory plurality in forms endowed with sense and authenticity.

Keywords
Ortega y Gasset, culture, man, life, spontaneity, reason, ideas, sense, authenticity.

Intentar entender la idea de cultura en Ortega tropieza con una dificultad inicial: que no existe ninguna obra de este autor dedicada a exponer de forma ordenada sus ideas relativas a esta noción. Esto no significa que Ortega no tuviese una idea de cultura, sino más bien que sus ideas aparecen dispersas en sus obras y muchas veces entrecruzadas con otras ideas, como la de creencia o la de razón histórica, que se entiende que son las que permiten orientar dentro de su filosofía esta noción[1]. No me voy a preocupar por cómo las ideas principales de la filosofía orteguiana pueden orientar la idea de cultura sino, al revés, de cómo la idea de cultura orienta al resto de sus ideas filosóficas, y esto supone rastrearla a lo largo de sus obras, acertar con

[1] La cultura como sistema de creencias ha sido considerada por José CLAVO SEBASTIÁN: *Filosofía de la educación y de la cultura en Ortega y Gasset*, tesis doctoral presentada en la Universidad de Navarra en 1979. Manuel ESCUDERO ROYO en su tesis doctoral titulada *Tribunal de náufragos. Ensayo de razón histórica sobre un proyecto de cultura española*, ha trabajado la idea de cultura desde la perspectiva del sentido histórico de la vida humana que abre en la obra de Ortega el problema de la razón histórica.

Cómo citar este artículo:
Lafuente, M. I. (2002). Ortega: hombre y cultura. *Revista de Estudios Orteguianos*, (5), 85-101.
https://doi.org/10.63487/reo.743

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

sus coyunturas naturales, y después reordenar las ideas implicadas por ella de manera que constituyan un todo coherente, es decir, de forma que no sean algo más que un amontonamiento o una serie de aforismos, por otra parte, sugerentes en su mayoría, como todo lo que dejó escrito nuestro insigne autor.

Voy a señalar, primeramente a qué obras de Ortega me refiero cuando hablo de cultura. Estas son:

"La conservación de la cultura" (1908), "La ciencia y la religión como problemas políticos" (1909), *Personas, obras, cosas* (1916), *El tema de nuestro tiempo* (1923), "Cultura y Culturas" (1924), "Los ámbitos culturales" (1924), *Misión de la Universidad* (1930), *En torno a Galileo* (1933), *Unas lecciones de Metafísica* (1910-1935/36), "Descreimiento, asfixia y rebelión" (1940), *Una interpretación de la Historia Universal* (1948-49), *Meditación de Europa* (1949), *El hombre y la gente* (1949-51).

Estas son las obras sobre las que voy a tratar de considerar la noción de cultura. Naturalmente otras muchas menciones de *cultura* aparecen dispersas por toda su obra, pero realmente las ideas que se desarrollan en estas obras son las que nos hacen posible reconstruir la idea de cultura como un todo, diríamos con G. Bueno que constituyen sus partes formales.

¿Qué es cultura?

Ante todo señalar que la idea de cultura se integra para Ortega en la Metafísica en tanto que ésta disciplina es la que procura, mediante sus contenidos, solución a uno de los anhelos del hombre: la búsqueda de orientación. La idea de cultura es por tanto una idea Metafísica que Ortega va a desarrollar en la relación entre sus componentes objetivos y subjetivos.

Vamos a partir de dos definiciones orteguianas de cultura, las dos más generales, de entre las muchas que nos ofrece. La primera dice que cultura es simplemente: *vida espiritual.* Esta es su definición más general, y la que le va a permitir distinguir ontológicamente entre *vida biológica y vida espiritual*[2], y epistemológicamente entre *naturalismo y espiritualismo.*

En *Misión de la Universidad* nos ofrece ésta otra definición mucho más articulada:

La citas de las obras de José Ortega y Gasset remiten a la edición en doce volúmenes de *Obras Completas*. Madrid: Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983. Al título del escrito y al año de publicación entre paréntesis sigue en números romanos el tomo y en arábigos la(s) página(s).

[2] "Las valoraciones de la vida", en *El Tema de Nuestro Tiempo,* I, 185

> Cultura es el sistema de las ideas vivas que cada tiempo posee. Mejor: el sistema de ideas *desde* las cuales el tiempo vive[3].

Estas dos definiciones por sí mismas no nos dicen mucho. Desgajadas de su entorno no pueden más que sugerir significados, por ejemplo que Ortega desarrolla una concepción espiritualista de la cultura, así que vamos a intentar constituir su entorno, para ello necesitamos saber cuál es su contenido, y vamos a iniciar una aproximación a éste desde la consideración que Ortega hace acerca de las raíces etimológicas de la noción de cultura.

Origen de la palabra cultura

Para Ortega la distinción originaria que da lugar al uso propio de la palabra cultura es la distinción entre: *sociedad primitiva* y *sociedad civilizada*. Se dice que una sociedad es civilizada cuando es capaz de producir sus propios bienes, aquella que es capaz de cultivarlos. Es la sociedad autárquica que querían, y por la que luchaban, los griegos. Este es el sentido originario de civilización, y nuestro autor entiende que fue Luis Vives el primero en usar la palabra *cultura* para designar este hecho en su sentido actual, que es el que hace pasar el concepto de producción de los bienes del campo a los del espíritu. Por tanto, fue Vives el primero que entendió que la palabra *cultura* viene a significar *cultivo del espíritu*. Ortega dijo así:

> Sabido es que fue nuestro Vives el primero en emplear la palabra "cultura" en el sentido actual haciendo de la labranza campesina metáfora para decir *cultura animi*, es decir, cultivo del espíritu[4].

y, en otro texto afirma:

> [...] Vives es el inventor de la palabra "cultura" en el sentido actual del vocablo: *cultura animi*, cultivo del espíritu, cultivo del alma[5].

Por tanto, la obra de Vives la reconoció siempre Ortega como la primera reflexión del hombre occidental sobre su cultura, hasta el punto de afirmar que la obra de este autor debía llevar el título de *Tratado de la Cultura*. Y, por ello, entendió que el término *cultura* es propiamente un término renacentista; que fue el Renacimiento el que dio lugar a hablar de cultura más bien que de co-

[3] "Cultura y Ciencia", en *Misión de la Universidad*, III, 341.
[4] *Una Interpretación de la Historia Universal*, I, 187.
[5] *Vives-Goethe*, IX, 537.

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

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

munidad, civilización, etc., términos anteriores que servían para designar ideas semejantes.

El indudable origen renacentista de este término lo acentúa Ortega al mostrar cómo está implicado en obras que aún siendo ya barrocas, por tanto ya modernas, como es la de Bacon, beben de las fuentes renacentistas. En efecto, este autor en su *Filosofía del Hombre* se nutre evidentemente de ideas renacentistas cuando habla de la *georgica mentis*, de la agricultura del alma. Él prefirió siempre la expresión de Vives *cultura animi* a la posterior de Bacon *georgica mentis*; aquella le parece más original en el sentido temporal y descriptivo de la palabra.

La cultura es propiamente occidental

En lo que se refiere al origen temporal de la cultura Ortega no la hace ascender hasta los orígenes de la agricultura, como si éste fuera el ancestro común de la humanidad culta, sino que fija sus orígenes en el mundo griego, entendiendo que de cultura sólo puede hablarse respecto de la forma que adquiere a partir de ese preciso momento (el mundo griego) la civilización occidental.

Esto no quiere decir que no exista más que una cultura o que la cultura sea única, al contrario, sin el reconocimiento de la pluralidad de culturas no existe ni sentido histórico ni ciencia de la Historia, significa más bien que sólo la cultura occidental ha sabido plasmar una *forma ejemplar de hombre.*

Es realmente la propuesta acerca de qué es el hombre lo que permite hablar de cultura, y es lo que lleva a Ortega a señalar que la cultura oriental no es con propiedad cultura.

Esta idea que hoy, cuando hemos generalizado el término cultura hasta hacerla designar simplemente a todo conjunto de ideas que permite la unidad de un grupo de gentes (se habla por ej. de la cultura del rock and roll, de la cultura del bacalao, etc.), es sin embargo la que permite trazar con claridad la división entre el mundo occidental y el oriental. El mundo occidental soporta realmente una propuesta cultural, el oriental no. La unificación de ambos mundos en una única cultura nace de la propuesta confusa y confundida, nacida de la escuela historicista alemana, que llevó el término a significar:

> [...] el modo de ser de un pueblo cualquiera que sea ese modo[6].

El mundo occidental se distingue claramente del oriental. Sin entrar en valoraciones, como hacía Schopenhauer, sobre qué es mejor o peor, sino ate-

[6] *Una Interpretación de la Historia Universal*, IX, 274.

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

niéndonos simplemente a que así ha sido, y así fue, la realidad es que el mundo occidental, a partir del mundo griego, adquiere un peculiar sentido de la vida y del hombre que permite contraponerlo al oriental. Vamos a intentar mostrarlo.

Para el hombre griego la vida tenía un valor positivo. Tenía que asentarse sobre unos valores, existentes realmente, de los que el hombre, para poder vivir, tenía que participar necesariamente, incluso en su práctica cotidiana. Estos valores, que hacían posible la vida en común, y la comunidad entre las *poleis*, constituían a su vez el sentido de la vida de éstas. Por ello, Grecia propuso la necesidad de ideas universales que permitieran orientarse al hombre frente a la angustia que supone la apertura hacia lo desconocido, el futuro.

La propuesta griega, que fue propiamente una propuesta ejemplar de humanidad, comenzó en las colonias, de forma que puede decirse que ciencia y filosofía fueron en sus inicios una aventura colonial. Su eclosión tuvo lugar en los siglos V y IV a. de C. cuando pensadores como Isócrates intentan una unidad estatal fundándose en que los griegos poseen algo en común que no tienen los otros pueblos[7].

Esta comunidad consistió en el común reconocimiento de que era necesario adquirir un cultivo, un refinamiento, que sólo podía proporcionar la educación (la *paideia*), pues ésta permitiría al hombre ocupaciones de rango superior, que van desde el cultivo del arte, la retórica, la filosofía o la música, hasta la práctica de la gimnasia, de técnicas de guerra y cultos religiosos de rango superior. Este reconocimiento, que es el que supuso que griego se llamara no al que participa de lazos de sangre (origen común), sino al que participa de una misma calidad intelectual (cultura), nació de la *paideia*, es decir, del reconocimiento de que hay algo que es necesario añadir a nuestra naturaleza. Por ello, lo cultural: lo artificial y convencional se va a oponer a lo natural: lo espontáneo y biológico. Decía Ortega:

> ¿Qué fuera de nosotros sin los convencionalismos? ¿Qué es la cultura sino un convencionalismo? Lo sincero, lo espontáneo en el hombre es, sin disputa, el gorila. Lo demás, lo que transciende de gorila y le supera, es lo reflexivo, lo convencional, lo artificioso[8].

Sólo en Europa la disociación naturaleza/cultura llega a cumplirse realmente, por ello sólo propiamente aquí se realizó una propuesta ejemplar de hombre y humanidad.

---

[7] *Meditacion de Europa*, IX, 274, y en "La actitud de Parménides y Heráclito", en *Origen y epílogo de la Filosofía*, IX, 411.

[8] "La libación", en *Personas, obras, cosas*, I, 461.

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

El nacimiento de la cultura supone, por tanto, toda una concepción del hombre. Según ésta el ser humano es el único, entre todos los seres, cuya realidad depende de un doble imperativo: biológico y espiritual. Cada hombre puede seguir más o menos cada uno de estos imperativos: el hombre que siga el imperativo biológico será sincero y espontáneo, el que sigue el imperativo espiritual se sumerge en el convencionalismo.

Estas ideas tienen sin duda un fundamento epistemológico, pues, al entender Ortega que la cultura es una creación humana, algo añadido a la naturaleza –al ser biológico del hombre–, cuya obra causará una modificación en ésta, incluso una tergiversación, la entiende como producto de la imaginación, es, por ello, una ficción. Pero al igual que supuso Hume respecto de la moral, la cultura para Ortega no es simplemente una ficción, sino una ficción necesaria que lleva a instalar como necesidad fundamental la razón en el campo de lo humano.

Por tanto, hay que afirmar que hombre y cultura se implican mutuamente, pues, es verdad que no puede decirse que hay cultura si no es relativamente a los hombres, pero también es verdad que cuando se afirma la tesis opuesta "existen hombres sin cultura", se hace siempre con relación a una posición determinada de la cultura, de manera que esa afirmación, que parece suponer una negación de la cultura, es meramente aparente, pues, en realidad, sólo puede enunciarse desde el supuesto de que hay hombres cultos, y de que éstos no lo son.

Pero, hemos señalado que la cultura propiamente hablando la crea un hombre, el hombre griego, el occidental. Profundicemos un poco más en este hecho. La realidad para Ortega la acabamos de enunciar. La cultura occidental instala la razón como necesidad en el campo de lo humano, y todas aquellas condiciones ejemplares que se muestran como valores dependientes de la racionalidad: el bien, la objetividad, etc. La civilización oriental considera que sus condiciones ejemplares son: el placer, el pasado, la tradición, es decir, sus condiciones ejemplares son opuestas a la racionalidad, por tanto son irracionales. El mundo occidental instala como forma ejemplar vital la racionalidad, el oriental la irracionalidad:

> La sabiduría y la moral orientales no han perdido nunca su carácter tradicionalista. El chino es incapaz de formarse una idea de mundo fundándose sólo en la razón, en la verdad de esa idea. Para prestarle su adhesión, para convencerse, necesita verla autorizada por un pasado inmemorial; es decir, que ha de encontrar su fundamento en los hábitos mentales que la razón ha depositado en su organismo. Lo que se es por tradición no se es por cultura[9].

[9] "Las dos ironías o Sócrates o Don Juan", en *El tema de nuestro tiempo*, III, 174.

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

En la obra de Ortega se sopesan los pros y los contras de ambas culturas, pero él nunca entendió que fueran posibles puntos de vista desde los que la cultura oriental pudiera considerarse más perfecta que la occidental. El principal problema para que esto fuera efectivo, reside en que su pensamiento, por muy profundo que se considere, nunca pudo desprenderse del apego a la condición subjetiva, para la que sólo las opiniones (la *∂oxa*) son válidas y, por ello, nunca pudo llegar a constituir conceptos que hagan posible el desarrollo de condiciones de objetividad e igualdad entre los hombres y las sociedades humanas, la producción de una *epiϑteme*.

Este problema es el escollo principal para considerar a la producción intelectual de Oriente cultura, en el sentido propio del término, pues, en palabras de Ortega;

> realiza menos radicalmente el sentido que damos a este término[10].

Pero, hay algo que tenemos que aprender de la cultura oriental, algo que se ha mantenido en ella vivo a través de los siglos, es su espontaneidad, la importancia de la vida y con ella de las opiniones y del placer. La cultura oriental prescindió en su nacimiento de lo espontáneo, se opuso a ello. Los griegos, comenzando con Sócrates, al descubrir la existencia de un mundo ejemplar, mundo de ideas inamovibles y perfectas, intentaron supeditar a ellas la vida espontánea, hasta llegar a sustituir lo vital por lo racional.

Este fue el tema de tiempos de Sócrates: suplantar la vida espontánea por la razón. Constituyó una verdadera lucha que trajo consigo la producción de una dualidad en la existencia humana, pues, realmente la espontaneidad vital no puede ser anulada, sino sólo encauzada y ordenada al ser cubierta por el velo de la racionalidad.

En efecto, la racionalidad no es una condición primaria del hombre, no es necesaria para que se produzca la vida, es más bien una condición para lograr encauzar unitariamente la vida y lograr una vida buena y una buena vida. La vida es irracional, es espontánea. En sí misma no es buena: ni produce hechos buenos, ni en su primer grado, el biológico, se vive bien. Lograr que la vida sea buena, en sentido material y moral, exige un segundo grado, en él consiste el mecanismo reflexivo que es la racionalidad.

Por ello, el problema de la cultura occidental es el empeño en vivir bien, material y moralmente, en cubrir lo espontáneo con el velo de la racionalidad. Es el tema de Sócrates que no va a tener eclosión hasta el siglo XVIII cuando se produce un movimiento tan fuerte, en este sentido, que se lleva lo ficticio y

[10] *Id.*

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

convencional hasta el extremo de hacer que el principio vital fuera el de "fingir pensar lo que decimos en lugar de decir lo que pensamos". Este tema no cabe duda que es una prolongación de la ironía socrática

> en la cual lo que no somos espontáneamente –la razón pura– viene a sustituir a lo que verdaderamente somos –la espontaneidad[11].

Esta incomparable sustitución, expresada en el quiasmo del siglo XVIII, de la que Ortega hizo el contenido de la ironía socrática, constituyó todo el esfuerzo racionalista propio de la cultura occidental, de forma que por ello puede decirse sin confusión que racionalismo equivale a ironía.

No cabe duda por tanto, sujetar, someter la vida a la cultura ha constituido el tema de la civilización occidental desde tiempos de Sócrates. Pero, Ortega entiende que este tema ha cambiado en los últimos siglos, y expresamente manifiesta que el cambio tuvo lugar a partir de 1700 cuando el propio racionalismo descubre que la razón tiene límites y que limita nada menos que con el ámbito de lo infinito. Desde entonces lo irracional, el límite de la razón, se ha expresado de forma diversa en la filosofía occidental, será la voluntad de Schopenhauer, la voluntad de poder de Nietzche o la existencia de Kierkegaard.

Este descubrimiento llevó en Occidente a consolidar la idea de que la razón no puede suplantar a la vida, sino que tiene que imbricarse con ella, y que por ser el ámbito de la vida más amplio que el de la razón la afirmación pertinente es que:

> la razón es sólo una forma o función de la vida[12].

Este giro en la concepción de las relaciones entre razón y vida, que sólo se consolida realmente en la obra de Ortega, constituye ahora el tema de nuestro tiempo, y no significa, como pudiera parecer, la inversión de las relaciones entre cultura y naturaleza. Este giro no significa que ahora debamos volvernos hacia la naturaleza y someter a ella la cultura, como defendía ingenuamente Rousseau. Por el contrario, la cultura va a seguir siendo el instrumento que va a permitir crear las condiciones invariables que todo orden necesita para que la condición natural no lleve al hombre a vivir arrastrado por la inseguridad. Pero, ahora la necesidad de esas condiciones no serán sobreañadidas a lo biológico, sino que se entiende que deben brotar de lo natural mismo. Que esto es posible se muestra ya en la misma exigencia, presente en la observación de lo

[11] *Ib.*, III, 176-177.
[12] *Ib.*, III, 178.

natural, que llevó a Aristóteles a constituir la primera forma de reflexión sobre ello, la idea de *physis*, como forma de asegurar un fondo de invariabilidad, de estabilidad, en el seno mismo de lo móvil.

El tema de nuestro tiempo introduce, según Ortega, una variación importante en la necesidad de buscar invariables. Dicha variación supone que es necesario aceptar que lo invariable no significa *eterno*, y que, por tanto, realmente no hay nada absolutamente invariable. De esta forma el tema cultural de nuestros días consiste en mostrar que lo vital no puede someterse a nada absolutamente inmutable, sino que entre lo vital y lo racional se producen formas dialécticas que muestran que lo racional es también mudable, y que, por tanto, es histórico. Por eso, lo mismo que Kant sostuvo que la voluntad es primero, Ortega sostendrá que lo vital siempre va por delante.

De esta forma, no puede sostenerse ya más que la vida sirve a la razón, sino al contrario que la razón sirve a la vida. Se ha hecho ya necesario entender que el arte, la moral, la ciencia, la justicia, y todas las formaciones culturales sólo existen con el fin de descubrir los valores inmanentes a la vida, aquellos puntos de luz que polarizan nuestro pensamiento y nuestra acción constituyendo el fundamento común que hace posible la seguridad tanto individual como colectiva.

Sólo cuando estos valores comunes se anquilosan sustituyen a la vida creando entonces una falsa condición humana, que apoya a ésta en formas hipócritas, pues, saben los hombres que esos valores no responden a verdaderas necesidades vitales, que no son formas comunes capaces de guiar al hombre, y, sin embargo, se aceptan como tales.

El tema de nuestro tiempo será entonces restituir el valor de la vida frente a la rigidez que le imponen estas formas anquilosadas, entender que la vida misma y no la tradición, el pasado, es la que tiene que imponer su razón. En otras palabras, que existe una razón vital que comporta cambio e historicidad.

Como Nietzsche, nuestro autor pone a luchar dos de las formas ejemplares de la mitología griega: Apolo y Dionisio. Su significado es el enfrentamiento de las formas rígidas del conocimiento a la espontaneidad de la novedad. Se enfrentan razón pura y razón vital.

Como Ortega piensa que realmente esto es así no acepta que se identifique cultura con ciencia, sino que entiende que ésta debe concebirse como un simple fragmento de aquella. Cuando se potencia la ciencia hasta identificarla con la cultura se reduce la existencia real a un futuro utópico, al prometido progreso al que la ciencia conducirá en un regreso que hay que considerar siempre como infinito. Por ello, la ciencia no es realmente cultura, sino un ideal que el hombre aspira a instalar como rector de su ser mismo. En este sentido sólo es comparable a la vida beata. La cultura no puede nunca hacerse idéntica a

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

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

uno de sus fragmentos, por muy importante que éste sea, pero cuya realidad no forma parte tan siquiera, en muchos casos, de lo vitalmente necesario para interpretar nuestra existencia. Pues, la cultura no es sino interpretación de la vida[13].

Cultura y vida

Hemos dicho que para el hombre occidental la vida es algo positivo y hemos tratado de caracterizar este valor viendo cómo se adquiere en función de lograr una vida buena moral y materialmente hablando. No en todas las culturas se ha interpretado así. Para el hombre oriental la vida es algo negativo, es un hecho cósmico de carácter transitivo. Por ello, el hombre en esta cultura se enfrenta a una condición de perpetua emigración de su yo vital hacia lo otro. De hecho, el oriental interpreta que el valor máximo de la vida es el *nirvana,* o lo que es lo mismo, la identidad total con lo otro, que se produce como un sumergirse en lo genérico.

El oriental en su concepción de la vida mantiene y perpetúa el sentido originario de ésta: un perpetuo fluir sin dirección ni orientación, que la muestra como un caos en que el hombre se pierde, naufraga.

El hombre occidental transforma el sentido originario de la vida, lucha y trabaja para encontrar vías y caminos, ideas, convicciones y fines sobre el universo que le permitan saber lo que son las cosas y el mundo. En esa lucha consiste propiamente la cultura que, por ello, es esencialmente trabajo. Trabajo que sistematiza el sentido verdadero de las cosas y las palabras, por lo que puede decir Ortega que:

> Cultura es lo que salva al hombre del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento[14].

El trabajo en que la cultura consiste es el descubrimiento de aquellas ideas vivas, de aquellas convicciones efectivas, sobre lo que es el mundo, pues, son éstas las únicas que permiten conducirnos selectivamente entre las cosas que nos rodean.

Decir, por tanto, el hombre no puede vivir sin cultura equivale a decir el hombre no puede vivir sin ideas. Y, si esto es así, es porque el ser del hombre no es pura biología, sino sobre todo biografía, hecho que muestra que la realidad del hombre no es la de una piedra, el puro ser, sino, sobre todo, el hacer, lo que ha hecho y hace.

---

[13] "Cultura y Ciencia", en *Misión de la Universidad*, IV, 343.

[14] "La cuestión fundamental", en *Misión de la Universidad*, IV, 321.

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

Esto es para Ortega hasta tal punto cierto que afirma que la verdad más inmediata es que la vida no nos está nunca dada, sino que hay que hacerla. Es tanto como afirmar que la vida es un problema, y que para resolverlo, para hacerla, el hombre necesita constantemente de ideas que le permitan tomar decisiones. El hombre es acción y ésta supone siempre una identificación del entorno, de las cosas materiales, y de los otros hombres, imposible sin un plan preconcebido, es decir, sin un pensamiento previo:

> *acción* no es cualquier andar a golpes con las cosas en torno, o con los otros hombres; esto es lo infrahumano, eso es *alteración*. La *acción* es actuar sobre el entorno conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento. No hay acción auténtica si no hay pensamiento y no hay verdadero pensamiento si no va debidamente referido a la acción...[15]

El hombre tiene que tener ideas, en ello consiste su ser libre. Las ideas son las guías de los diversos caminos –*métodos*– en que el hombre puede enderezar su existencia. Sin ideas el hombre se pierde en el afán, en las cosas, se cosifica, como dirá Heidegger, y por ello mismo se deshumaniza. El hombre con ideas es el hombre ilustrado, esto es, el hombre capaz de mostrar los caminos en el caos, en la selva en que consiste la existencia. Por ello, la cultura, es decir, la ilustración no es un ornamento del ocioso, sino una necesidad del ser humano.

> La cultura es un menester imprescindible de toda vida, es una dimensión constitutiva de la existencia humana, como las manos son un atributo del hombre[16].

La cultura no es un ornamento que se espera que adquiera el estudiante, sino el sistema de ideas, el repertorio de convicciones capaz de dirigir efectivamente la existencia de los hombres. Cada tiempo tiene su sistema de ideas vivas que representa su nivel superior, su cultura.

El hombre para no ser un ser débil que falsifica su vida, tiene que abrirse a la verdad, tiene que hacerse culto, es decir, tiene que vivir a la altura de su tiempo. Bajo el nivel cultural sólo hay infrahombres, golpes y no acciones.

La cultura es un sistema de ideas vitalmente necesarias para interpretar, es decir, para dar sentido a nuestras vidas. Este sistema debe tener un carácter globalizador, esto es, debe ser capaz de proporcionarnos una idea completa del mundo y del hombre. Sólo este carácter globalizador creará formas capaces de orientarnos en la acción. Con estas ideas Ortega aproximó la idea de cultura a la de concepción del mundo –*Weltanschauung*– tan cara a Dilthey. La concep-

[15] *El hombre y la gente*, VII, 92.
[16] *Misión de la Universidad*, IV, 344.

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

ción del mundo es aquel sistema capaz de hacer posible un orden orientado en todo lo que nos rodea. Dota de brillo y valor a las cosas, las muestra con luces y sombras que nos permiten vivir instantes completos, integrales y estructurados. Como dijimos anteriormente frente a la concepción del mundo, a la cultura, todo fragmento de ella, incluso la ciencia, es diversificación, especialización e inacabamiento.

Vida, sentido y autenticidad

Cultura es fe en las dotes del hombre para solucionar los problemas. Sus comienzos tuvieron lugar en tiempos primitivos, cuando el hombre perdido en su dura circunstancia reacciona sobre ella creando un repertorio de actitudes que se le muestran como la solución a los problemas que aquella le planteaba. Esta reacción la transmite el hombre primitivo a las generaciones posteriores, de forma que el existir del hombre es desde entonces un existir culto con el que se enfrenta armónicamente a las múltiples dimensiones opresivas que le presenta la vida.

Así, ser hombre culto consiste en poseer capacidad para integrar armónicamente la pluralidad contradictoria en que se realiza su existencia. Esto supone poseer voluntad para aceptar lealmente lo que constituye nuestra existencia, y exige el trabajo como única forma de encontrar la idea integradora que autentifique con la verdad su existencia. Cuando el hombre desespera de lograr esta conducta y siente asco por la integridad, es que la vida le parece una nulidad. El hombre que así siente es el hombre desesperado de la cultura, que como reacción se vuelve contra ella y declara caducas y abolidas sus leyes y sus normas. Para Ortega este fenómeno es característico y muy frecuente en el hombre-masa, pues, al tener que tomar la dirección de la vida sin una ilustración suficiente, piensa que la cultura es un impedimento demasiado pesado y ve en su abolición un permiso para echar los pies por alto, como si esto fuera la solución a todos sus problemas. El proceder característico de este hombre es tomar tan solo un aspecto de la vida y hacer de él el eje, declarando nulo el resto. Así, al impulso de integración, que es la cultura, sucede un impulso de exclusión cuya conciencia es la desesperación misma y el extremismo, que se caracteriza porque el hombre no encuentra satisfacción en lo normal y hace lo extremo.

Ortega caracterizó el extremismo de forma magistral en su *En torno a Galileo*. En el extremismo, opinaba, el hombre no puede distinguir lo uno de lo otro, por ello la vida se hace equívoca y pierde su autenticidad. Los tiempos de extremismo son tiempos de inautenticidad, son tiempos contrarios a la cultura.

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

La vida es perplejidad y angustia, cierto, pero el hombre occidental la ha transformado en la forma de resolver esos problemas distinguiendo entre lo uno y lo otro, orientándose en la diversidad. Cuando cae en el extremismo el hombre se desorienta y pierde su posición firme. El hombre desorientado oscila entre lo uno y lo otro como un péndulo. En la Historia la época que mejor se identifica con estas características es el Renacimiento, en que el hombre es tanto cristiano como pagano; su vida se halla en equilibrio inestable.

El hombre extremista, el hombre desesperado, buscará en la fe lo que desespera de encontrar en la razón, curiosamente la autenticidad. San Pablo, entiende nuestro autor, concede visos de absurdo incluso de locura a la fe que llama a los extremistas, a los desesperados. Con ello la oposición cultura/extremismo se hace equivalente en la obra de Ortega a la ya clásica de fe/razón.

¿Cómo entender esta oposición? La Historia se encarga de mostrar su significado y éste no pasa por entender que el concepto de Dios no haya tenido lugar en la esfera cultural, muestra de ello es el cristianismo, la cultura cristiana que presenta a Dios como aquel ser transnatural o sobrenatural al que se debe la realidad completa y suficiente. Esta es una herencia del pensamiento asiático; como él, el pensamiento cristiano concibe el ser de Dios, frente al ser del hombre, como la realidad absoluta y total.

El problema de la oposición no es que Dios no tenga lugar en la cultura, sino que como reacción a la situación inversa: que la razón no tiene lugar en la cultura cristiana, que ésta rechaza la ilustración como molesta e inaceptable, la cultura occidental ha seguido desarrollándose manteniendo las formas cristianas pero negando a Dios, la idea de realidad totalizadora, unificadora y omniabarcante. No podía ser de otra forma, pues, la cultura como toda concepción del mundo tiene siempre un necesario fondo de religiosidad, sólo que la cultura occidental se erige en la forma totalizadora misma, en el sustituto de Dios mismo.

La realidad que exige el extremismo para poder desenvolver una vida auténtica es la conversión y ésta no supone un cambio de idea, sino un cambio de perspectiva total. Así, la palabra de Jesús, de Juan el Bautista y de Pablo es un imperativo: ¡convertíos!, es decir, negad todo lo que sois hasta el momento y afirmar nuestra verdad, reconoced que estáis perdidos, pues, sólo del hombre en ruina saldrá el hombre nuevo.

Todo extremismo consiste en afirmar solo un punto y en excluir el resto de la realidad vital. Pero como el resto no deja de ser real porque se niegue, vuelve siempre y se impone quiérase o no. En este sentido el punto de vista cultural es infinitamente más amplio. Consiste en afirmar, contrariamente a todo extremismo, que nada hay en nuestras vidas que sea plenamente satisfactorio,

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

que se justifique por sí mismo. Y, es que para la cultura no existe un punto de vista, sino una pluralidad de puntos de vista y a cada uno de ellos le exige que sea razonado y razonable. Esta afirmación encierra la razón del fracaso del extremismo, pues, tener que ser razonable es renunciar al extremismo.

El hombre cae en posiciones extremas huyendo de los peligros que encierra la vida. Y, es verdad que la vida es peligro, es inseguridad, y que en ella el principal de los peligros es que cada uno puede dejar de ser sí mismo, caer en la inautenticidad, traicionar al sí mismo que se espera ser. Este peligro que cada ser humano corre es muestra de que la individualidad personal es una utopía, que la realidad es que la condición humana es la incertidumbre sustancial. Es muestra también de que no hay adquisición humana que sea firme. Pero, frente a estos peligros sólo la cultura ofrece descanso, cobijo, virtud y disciplina, es decir, seguridad.

La cultura es una balsa que el hombre se fabrica para evitar el naufragio en el vivir, y desaparecerá si el hombre cree haber encontrado una perspectiva única, suficiente por sí. La suerte de la cultura depende de que en el fondo de nuestro ser mantengamos siempre viva una dramática conciencia que nos asegure que el hombre sólo tiene segura su inseguridad.

Nietzsche había dicho *"es necesario vivir en peligro"*, esta frase es para Ortega muestra de una época que considera el peligro como un juego, pero como en peligro se vive siempre, no se puede, por ello mismo, jugar a la vida peligrosa, con ello corremos un peligro extremo: caer en la innecesariedad de lo único que puede hacernos evitar el peligro, esto es, el pensamiento. Este no es un regalo que le ha sido concedido al hombre, sino un trabajo que el hombre realiza porque necesita organizar su actividad y las cosas:

> no vivimos para pensar, sino que pensamos para subsistir o persistir[17].

El pensamiento no es un don, sino una penosa fabricación y no hay acción auténtica si no hay pensamiento, lo mismo que no hay verdadero pensamiento si no va referido a la acción.

La desnaturalización de la cultura

Hemos visto como para Ortega la cultura es el sistema de ideas vivas de que dispone un tiempo. Pero sostuvo también que esta condición que el hombre ha fabricado podía perderse. Esto tiene lugar siempre que al pasar las ideas a generaciones posteriores se convierten en letra muerta. Entonces el hombre se

[17] *El hombre y la gente*, VII, 92.

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

pierde, se desnaturaliza, pero no en la selva originaria, sino en la propia cultura, en su indefinida pluralidad contradictoria.

Frente a esta situación sólo cabe el avance de la cultura. Cuando éste se exige, es que están dándose tres factores:

1°. Que las nociones sobre las cosas se complican y desbordan la capacidad intelectual y moral del hombre.

2°. Que las nociones y normas pierden vivacidad y evidencia.

3°. Que la cultura no se reparte con espontaneidad sobre los grupos sociales que la crean, sino que se realiza una cultura superior que se inyecta en las masas, entonces éstas se transforman en pseudo-cultas y pierden autenticidad. Se produce así el fenómeno de la socialización en el que lo común sustituye a lo auténtico.

El hombre occidental en general y el moderno en concreto es optimista respecto del avance de la cultura, vive abierto al futuro y considera que el futuro está también abierto. Cree que puede suprimir realidades y construir el mundo a su gusto en nombre de una idea. Pero la cultura puede hacerse mamotrética, nuestro proceso vital puede ritualizarse hasta hacerse irrespirable, inauténtico. El mundo entonces se hace instransformable, el futuro se cierra. Así sucedió en el siglo XV sobre todo cuando apareció la idea milenarista del fin próximo del mundo y lo mismo, consideraba Ortega, que estaba sucediendo en el siglo XX. Cuando esta situación se plantea caben dos tipos de actitudes:

1ª. La vulgar; es acomodaticia. Consiste en acomodarse al mundo tradicional, se le saca entonces gusto a la exageración, a la complicación. Se vive como si fuéramos sustantivos, de meros formalismos simbólicos. Se duplica la vida real en el plano de las convenciones. La vida entonces se toma como juego: se fijan las reglas y éstas se consideran realidades.

2ª. La re-formista. Es potestativa de los que piensan que la vida tal como se presenta, formularia e insincera, sobrecargada, no merece ser afirmada y aceptada, pero que tampoco cabe una transformación radical.

Se entiende que las formas son perecederas, pero se piensa que pueden limpiarse de excrecencias, por tanto, que se puede volver a formas puras. Entonces se propugna la re-forma, no la revolución sino la re-novación, se entiende que hay que re-nacer. La renovación no es innovación, pues, contrariamente se piensa que hay que volver con toda pureza al principio que se fue. Este fue el espíritu de la reforma religiosa y del humanismo, movimientos ambos que supusieron una vuelta a lo antiguo, no a lo greco-romano, sino a lo primitivo, a lo que obliga a re-crear el mundo. La figura que surge en ese momento crucial es la de Petrarca[18].

[18] *En torno a Galileo*, V, 162-164.

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

Pero, el principal problema es la tergiversación de las relaciones entre sí de la cultura. Entonces se produce lo que Ortega llamó *"beatería de la cultura"*, que consiste en presentar al pensamiento como lo que se justifica a sí mismo, como valioso por su propia esencia, con independencia de lo que sea. Se entiende en ese momento que hay que poner la vida al servicio de quien la cultiva, rebajándola en su importancia, considerándola valiosa en sí misma. Esta tergiversación de las relaciones entre vida y cultura, entre acción y contemplación, lleva a producir cultura por producirla, como Bacon decía en su tiempo que se explotaban inventos por explotarlos. Esto crea una inflación cultural, situación a la que Ortega llamó *"el capitalismo de la cultura"*[19], en la que se produce por producir, sin atender a la necesidad. Cuando esta situación tiene lugar, la cultura pasa a considerarse un añadido en nuestras vidas, y un añadido del que se puede prescindir como si fuera posible vivir sin pensar, es decir, sin cultura.

Conclusiones

Me parece que en estas conclusiones no se debe dejar de decir lo siguiente:

1º. Que el hombre necesita de la cultura para ser propiamente hombre, pues el hombre es el único ser que, a diferencia del tigre o de cualquier animal que no puede ser otra cosa más que lo que es, nunca tiene seguridad de estar siendo hombre ni de poder continuar siéndolo.

> ser hombre significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura o, como yo suelo decir, ser, por esencia, drama[20].

Ser drama es sentirse siempre inseguro, no saber nunca lo que va a pasar, sentir cada instante como un peligro indefinido. El hombre es el único ser en la naturaleza que corre constantemente el riesgo de dejar de ser hombre, de deshumanizarse.

2º. Que se quiera o no el hombre para vivir no tiene más remedio que tener una idea sobre lo que su vida es y quiere que sea y, por tanto, sobre lo que es el mundo en que discurre.

3º. Que la vida es peligro y la única solución que el hombre ha encontrado para amortiguarlo es la cultura. Por ello, se hace indispensable conocer su importancia y sus peligros, pues, intentar conservarla y promoverla es condición vitalmente necesaria, como puso de manifiesto Ortega.

---

[19] *El hombre y la gente*, VII, 94.
[20] *Ib.*, VII, 89.

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

La cultura es una necesidad vital. Pero tal vez en estas conclusiones sea necesario decir algo más, abrir un poco el círculo de los conceptos de que nos hemos valido para entender esta necesidad vital. Si queremos hacer esto indudablemente el concepto que hemos de incorporar es el de *circunstancia*.

En efecto, para Ortega la vida es circunstancia, o lo que es lo mismo, encontrarse siempre en un entorno determinado que me envuelve por todos lados. Por ello, hablar de circunstancia en general equivale a hablar de *mundo*[21]. Y, en ese entorno no me hallo de forma homogénea con él, no formo parte, por ejemplo, de una habitación como un mueble en ella instalado, sino que en mi circunstancia me hallo siempre en modo heterogéneo, esto es, de forma que siempre ella es extraña a mí, distinta de mí. Yo no vivo las cosas siempre de la misma manera. Por ello, la circunstancia exige de mí que la reinvente que la haga. Que la oriente, esa orientación es imposible sin cultura, sin pensamiento.

No podemos dejar de repetir que la vida, la circunstancia, es esencial desorientación, y vivir consiste realmente en orientarla, en hacerla. Este hacer, la orientación, puede entenderse de dos formas: como orientación ficticia –inauténtica– o como orientación efectiva –auténtica–. La primera me viene dada por la sociedad, en ella los significados me los dan otros y estos por ser pensamientos no dejan de ser interesados, pero, por ser ajenos, yo desconozco por qué. Así, con la orientación ficticia se da lugar a un yo social, a un yo inauténtico. La segunda supone que yo conozco los porqués relativos a la orientación de forma que la transformación de la realidad –el pensamiento interesado consiste en esto– conseguirá la realización de cosas que se adapten a mí, a mi yo auténtico resultado de mi saber transformador. Esta segunda forma exige cultura, un yo culto. ¿No concluimos como empezamos?, la cultura es educación.

Llegados a este punto sólo nos resta decir que si verdaderamente la cultura es educación, no puede decirse que equivalga sin más a transmisión de la educación, es decir a estudio, pues el estudio que no alcanza un saber de verdad, esto es, un saber hacer, produce el efecto contrario: la disociación entre cultura y saber.

> Por debajo de la cultura recibida, pero no auténticamente asimilada, quedará intacto el hombre, es decir, quedará inculto; es decir, quedará bárbaro[22].

Esto no quiere decir que no se tenga que estudiar, sino que el saber, la cultura, tiene que buscarse para lograr satisfacer unas necesidades verdaderamente sentidas, las únicas que siendo exigencias de la vida llevarán al hombre a realizar acciones realmente revitalizadoras. ●

---

[21] *Unas lecciones de Metafísica*, XII, 50.
[22] *Ib.*, 22.

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

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

La *Hipótesis de Ortega*

Xavier Agenjo Bullón

ORCID: 0000-0001-8338-8087

Resumen

El artículo describe la creación y evolución de la denominada *Hipótesis de Ortega* por los bibliómetras e historiadores de la Ciencia americanos Cole y Cole, a partir de una interpretación errónea del pensamiento de Ortega expresado en *La rebelión de las masas*. Según Cole y Cole, Ortega afirmaba que el avance científico era resultado del trabajo de la multitud de pequeñas aportaciones de una mayoría de científicos, todo lo cual, era rebatido por el análisis de citas. En realidad, Ortega no afirmó tal cosa como demuestran otros historiadores de la ciencia. Deshecho el malentendido conviene destacar, sin embargo, que la *Hipótesis de Ortega* es uno de los tópicos más citados en los trabajos bibliométricos, justamente después de la Ley de Lotka-Price. En cualquier caso, llama la atención el desconocimiento que existe en los bibliómetras españoles sobre este asunto, a pesar de la proliferación de los estudios basados en el análisis de citas, y es una demostración aunque *a contraris* del prestigio de Ortega fuera de España, al ser utilizado como autoridad, aunque sea para una teoría errónea.

Palabras clave

Hipótesis de Ortega, Bibliometría, Cienciometría, Análisis de Citas, Historia de la Ciencia, Ortega y Gasset

Abstract

The paper describes the creation, -by Cole and Cole, two american Science Sociologists- and evolution of the so-called *Ortega Hypothesis* that came from a false interpretation of Ortega's thought at it was expressed in *The revolte of the masses*. According to Cole and Cole, Ortega stated that the scientific progress is the result of the work of a mass of scientists. All of these was refused by the citation analysis. In fact, Ortega never said that as it is shown by other authors. In spite of this misunderstanding, is interesting to state that *Ortega Hypothesis* is one of the more cited topic in bibliometric field, just after the Lotka-Price Law. Anyway it is outstanding the unuse of the *Ortega Hypothesis* in the spanish bibliometric field, although the great dissemination of cite analysis, and it is a proof in a *contraris senso* of the prestige of Ortega outside Spain, who is used as an authority despite it would be for a false theory.

Keywords

Ortega Hypothesis, Bibliometry, Sciencemetry, Citation Analysis, History of Science, Ortega y Gasset

Se denomina *Hipótesis de Ortega* (*Ortega Hypothesis*) a una de las dos tesis más conocidas en sociología de la ciencia sobre la distribución de la producción científica. La otra tesis, enfrentada a la primera, es la Ley de Lotka-Price. Según puede leerse en la bibliografía de la sociología de la ciencia la *Hipótesis de Ortega*, y así se le atribuye, dice que el avance general de la

Cómo citar este artículo:

Agenjo Bullón, X. (2002). La "Hipótesis de Ortega". *Revista de Estudios Orteguianos*, (5), 103-110.

https://doi.org/10.63487/reo.744

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

ciencia es fruto del trabajo de una mayoría de científicos[1]. Por el contrario, la Ley de Lotka-Price establece que cerca del cincuenta por ciento de los artículos científicos los producen aproximadamente un diez por ciento de los científicos. Es decir, la *Hipótesis de Ortega* es una de las formulaciones más utilizadas en los estudios sobre las élites científicas y la organización de la ciencia durante los años setenta y ochenta del pasado siglo, aunque pueden encontrarse gran número de referencias en la actualidad a su utilización, habiendo quedado en muchos textos en el modo en que se expresa en este párrafo.

Sin embargo, el establecimiento de esta hipótesis tiene una curiosa historia que es la que cuenta este artículo y que como se verá ha acabado significando en la bibliografía de los análisis de citas, la bibliometría y la sociología de la ciencia tres cosas distintas. Por un lado se utiliza como tal tesis en la formulación proporcionada en el párrafo anterior, por otro alude a los errores que provoca el uso de citas sin comprobar, tan frecuente en la literatura científica, y por último es un referente en los estudios sobre las debilidades del método del análisis de citas.

En 1972 dos sociólogos de la ciencia, Jonathan R. Cole[2], alumno de Robert K. Merton y entonces *Assistant Professor* de Sociología en la *Columbia University* y su hermano Stephen Cole, profesor asociado de Sociología en la *State University of New York* en aquel año, publicaron en la prestigiosa revista *Science* un artículo titulado: *The Ortega Hypothesis*[3], con el subtítulo, *el análisis de citas sugiere que sólo unos pocos científicos contribuyen al progreso científico*.

Los autores situaban su trabajo en el marco teórico de la ciencia como institución muy estratificada, en la cual los recursos y el poder se concentran en manos de una pequeña minoría y en la que algunos científicos alcanzan una posición eminente, mientras otros permanecen en el anonimato. En particular, el artículo de 1972 estaba dedicado a analizar la contribución comparativa de diferentes *estratos sociales* científicos al progreso de la ciencia, indicando si el progreso se realizaba por la suma de las aportaciones de todas las "clases socia-

---

[1] Mattei DOGAN, *Reputation of Scholars and Scientific Specialization: an encounter between sociology of science and political science*, IPSA [International Political Science Association], Congress in Quebec City, August 3, 2000; *CNRS Paris; Special session on Recent Trends in Political* Science, en *http://webdata.soc.hawaii.edu//fredr/dogan2.htm*.

En este texto se cita como sigue: *"The first thesis is known in the literature as the «Ortega hypothesis»: The majority of scientists help the general advance of science while shut up in the narrow cell of their laboratory" (Ortega y Gasset, 1932, p. 84)*, referencia a José ORTEGA Y GASSET, *The Revolt of the Masses*. New York: Norton, 1932.

[2] En la actualidad *Provost and Dean of Faculties of Columbia University*, lo que muestra, una vez más, que un gran patinazo científico, o teórico, no impide llegar a ser una autoridad en el mundo docente. Puede verse su *curriculum vitae* en: *www.columbia.edu/cu/provost/docs/cvdata.html*.

[3] Jonathan R. COLE y Stephen COLE, *"The Ortega Hypothesis*: Citation analysis suggests that only a few scientists contribute to scientific progress", *Science*, 178 (27 oct. 1972), pp. 368-375.

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

les" científicas o dependía fundamentalmente del trabajo de una élite. Para ello, partían de la aseveración de algunos historiadores y filósofos según la cual el trabajo de una mayoría de científicos prepara el camino, con sus pequeños descubrimientos, a los hombres de genio, a los grandes científicos[4]. Y nadie mejor que José Ortega y Gasset, según los autores, expresaba más claramente esta hipótesis cuyo texto base sitúan en las páginas 84-85 de *The Revolt of the Masses* (Norton, New York, 1932):

> For it is necessary to insist upon this extraordinary but undeniable fact: experimental science has progressed thanks in great part to the work of men astoundingly mediocre, and even less than mediocre. That is to say, modern science, the root and symbol of our actual civilization, finds a place for the intellectually commonplace man and allows him to work therein with success. In this way the majority of scientists help the general advance of science while shut up in the narrow cell of their laboratory, like the bee in the cell of its hive, or the turnspit of its wheel.

Según los Cole, Ortega parece sugerir que el científico medio, que trabaja en proyectos poco ambiciosos, contribuye a la ciencia de una forma menor, pero que sin esas pequeñas contribuciones de una masa de científicos, no sería posible el progreso de los científicos verdaderamente inspirados.

Y esta es en definitiva la *Hipótesis de Ortega*, o por mejor decir, la hipótesis que le han atribuido a Ortega. Basándose en este artículo de los Cole, y en la cita que ellos utilizan y que se ha copiado más arriba, la formulación ha acabado siendo aún más sencilla: *"The majority of scientists help the general advance of science while shut up in the narrow cell of their laboratory"*[5].

Sin embargo, veamos lo que escribió Ortega (*La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1995, 28ª ed., pp. 157-158. Cito por la última edición):

> [...] Porque conviene recalcar la extravagancia de este hecho innegable: la ciencia experimental ha progresado en buena parte merced al trabajo de hombres fabulosamente mediocres, y aun menos que mediocres. Es decir, que la ciencia moderna, raíz, y símbolo de la civilización actual, da acogida dentro de sí al hombre intelectualmente medio y le permite operar con buen éxito. *La razón de ello está en lo que es, a la par, ventaja mayor y peligro máximo de la ciencia nueva y de toda civilización que ésta dirige y representa: la mecanización. Una buena parte de las cosas que hay que hacer en física o en biología es faena mecánica de pensamiento que puede ser ejecutada por cualquiera, o poco menos. Para los efectos de innumerables investigaciones es posible dividir la ciencia en pequeños segmentos, encerrarse en uno y desentenderse de los*

[4] *"The Ortega Hypothesis"*, ob. cit., p. 368.
[5] Véase nota 1.

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

> *demás. La firmeza y exactitud de los métodos permiten esta transitoria y práctica desarticulación del saber. Se trabaja con uno de esos métodos como una máquina, y ni siquiera es forzoso, para obtener abundantes resultados, poseer ideas rigorosas sobre el sentido y fundamento de ellos.* Así la mayor parte de los científicos empujan el progreso general de la ciencia encerrados en la celdilla de su laboratorio, como la abeja en la de su panal o como el pachón de asador en su cajón.

La parte subrayada de la cita anterior, copiada de la edición mencionada de *La rebelión de las masas* fue suprimida en la cita inicial de los Cole, sin indicación alguna de haber realizado esta supresión. Evidentemente la lectura completa del párrafo, sin los recortes de los Cole, nos confunde puesto que lo que Ortega expresa es muy distinto de lo que le atribuyen. El párrafo completo tal y como aparece en la versión inglesa citada es:

> For it is necessary to insist upon this extraordinary but undeniable fact: experimental science has progressed thanks in great part to the work of men astoundingly mediocre, and even less than mediocre. That is to say, modern science, the root and symbol of our actual civilisation, finds a place for the intellectually commonplace man and allows him to work therein with success. *The reason of this lies in what is at the same time the great advantage and the gravest peril of new science, and of the civilisation directed and represented by it, namely mechanisation. A fair amount of the things that have to be done in physics or in biology is mechanical work of the mind which can be done by anyone, or almost anyone. For the purpose of innumerable investigations it is possible to divide science into small sections, to enclose oneself in one of these, and to leave out of consideration all the rest. The solidity and exactitude of the methods allows of this temporary but quite real disarticulation of knowledge. The work is done under one of these methods as with a machine, and in order to obtain quite abundant results it is not even necessary to have rigorous notions of their meaning and foundations.* In this way the majority of scientists help the general advance of science while shut up in the narrow cell of their laboratory, like the bee in the cell of its hive, or the turnspit of its wheel.

A partir de aquí la historia de la *Hipótesis de Ortega* toma dos caminos, la historia de la falsificación intelectual del pensamiento de Ortega y la crítica del método del análisis de citas utilizado por los Cole. Continuemos con la historia de la falsificación.

Esta falsificación ya fue mostrada por Endre Száva-Kováts[6] en 1981, aunque con toda seguridad, el hecho de difundirse en húngaro y en una publicación hún-

[6] "Az «Ortega hipotézis» hivatkozatelemzéses «cáfolata». I. Módszerkritikai esettanulmány" ("Confutation of the «Ortega Hypothesis» by citation analysis. I. A case study of method criticism"), *Tudományos és Müszaki Tájékoztatás*, 28 (1981), pp. 337-358.

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

gara restara difusión a su artículo[7]. De todas formas, el mismo autor tilda de injusta la denominación de *Hipótesis de Ortega* en la introducción de otro artículo de 1994[8], escrito en inglés:

> Twenty years ago, a paper was published in *Science*, with the title *The Ortega Hypothesis*. In this article two science sociologists, Cole and Cole, firstly, using and misusing Ortega's words, constructed an antielitist theory that they unjustly called the *Ortega Hypothesis* and that, in reality, was an anti-Ortega view. Then, with the aid of an indexed citation analyisis that they had carried out in the physics literature, they demonstrated the untenability of this (false) *Ortega Hypothesis*. In their opinion this anti-elitist theory is unteanable, because members of a very small group of the most eminent living scientists receive a great number of indexed citations and therefore "only a few scientists contribute to scientific progress".
>
> This intellectually falsified *Ortega Hypothesis* of the Coles, which appeared to be confirmed by data of indexed citedness of scientistis, became very popular within the space of a few years in the literature of disciplines which are not competent in this two-fold subject. Only three of the physicists –having competence in one of the subjects– have criticised the Cole's indexed citation analysis, its method and results and its conclusion. It is understandable that the brief comments of the physicists published in Science as "letters" did not deal with the intellectual falsity of this so-called *Ortega Hypothesis*. It is strange though that this aspect did not arise, either in the dozens of articles referring to the Coles' article or to the debate in Science, or in the recent literature which has dealt with the *Ortega Hypothesis*.

La demostración más conocida de la falsedad de la *Hipótesis de Ortega* se debe a un estudio de Heidi Lee Hoerman y Carole Elizabeth Nowicke que se publicó en 1995[9]. Este estudio examina el uso y comportamiento de las citas secundarias y terciarias, citas tomadas de una fuente sin examinar el documento citado, y la transmisión de errores y transformaciones de significado que se

---

[7] Esto es una muestra de la debilidad del análisis de citas. La demostración de la falsificación que entraña la *Hipótesis de Ortega* data de 1981, un texto no citado en la bibliografía utilizada para el presente artículo. De hecho, la cita está obtenida de una autocita que realiza Száva-Kováts en su artículo de 1994 (*cfr.* nota 8), y el artículo más citado, Hoerman y Nowicke, es muy posterior, 1995.

[8] Endre SZÁVA-KOVÁTS, "Non-indexed eponymal citedness (NIEC): first fact-finding examination of a phenomenon of scientific literature", *Journal of Information Science*, 20 (1) 1994, pp. 55-70.

[9] Heide Lee HOERMAN y Carole Elizabeth NOWICKE, "Secondary and tertiary citing: a study of referencing behavior in the literature of citation analysis deriving from the *Ortega Hypothesis* of Cole and Cole", *The Library Quarterly*, 65: 4 (1995), pp. 415-434.

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

producen con ellas, tomando como base del estudio el ejemplo de tergiversación de la *Hipótesis de Ortega* de Jonathan R. Cole y Stephen Cole.

Las autoras detallan como la expresión *Hipótesis de Ortega* y las citas a Ortega se han convertido en un concepto símbolo en la literatura bibliométrica y muestran como diferentes y sucesivas citas a Ortega conservan la idea "transformada" de los Cole, o incluso la transforman nuevamente en un pensamiento que no tiene ninguna relación con el trabajo original que se supone que citan. Señalan que la cita tiene tres discrepancias textuales con respecto a la cita original, para lo cual utilizan la versión inglesa de la obra de Ortega citada por los Cole, de las cuáles la más importante es la supresión del texto que se ha detallado más arriba, y una cuarta en la que se citan las páginas 84-85 de la edición de Norton de 1932 cuando en la realidad el párrafo sobre el que se funda la *Hipótesis de Ortega* está en las páginas 110-111.

Sobre una muestra de una treintena de artículos, veintiséis exactamente, que tratan la *Hipótesis de Ortega*, van examinando los patrones de comportamiento de las citas y constatan que de catorce textos que hacen referencia a Ortega, siete repiten la cita proporcionada por los Cole, de los cuales seis repiten los mismos errores textuales y de significado. Ninguno de los artículos de la muestra corrigieron la transformación de Cole y Cole y sin embargo, mediante el uso de expresiones indirectas del tipo "lo que Ortega parece sugerir" lo que hacen es atribuir a Ortega la hipótesis que los Cole pretendían rebatir en su artículo de 1972. Por último, las autoras remarcan que la *Hipótesis de Ortega* tiene más que ver con los Cole que con Ortega, aunque también señalan, lo que puede ser una vía fructífera para el estudio de la transmisión de ideas, que bien pudiera ser que la cita que sustentó esta hipótesis fuera tomada de otros documentos u otros autores y que el origen de la falsificación estuviera más atrás.

Desde luego, las autoras señalan las evidentes ironías presentes en este caso:

> First is that the evidence of secondary and tertiary citing in this study occurs in documents discussing the validity of citation analysis [...]. Second is that, in the process of transforming the meaning of José Ortega y Gasset and then disputing that transformed meaning, Cole and the many authors who, like him, reject the *Ortega Hypothesis*, may be said to agree with Ortega y Gasset. Finally, evidence of the practice of secondary and tertiary citing seems equally likely to be present among the citations of those who could be considered staunch defenders of the validity of citation analyses [...] (*Ib.*, pp. 417-418).

Como se ha mostrado, el artículo de los Cole refutaba la *Hipótesis de Ortega*, y encuentran que la mayor parte de la contribución al progreso científico, medido por el método del análisis de citas, es realizada por una élite. Sin embargo,

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

las críticas a este método son abundantes y en consecuencia la *Hipótesis de Ortega* también está relacionada con la literatura que refleja esta crítica.

Según sus detractores, desde el punto de vista estadístico los análisis de citas no son más que un ejercicio que no revela comportamientos ya que gran parte de la literatura científica permanece sin citar lo que no significa que no haya sido leída. Por otra parte, se producen sesgos por razones psicológicas o por distintos motivos, entre las cuáles puede estar la de dar impresión de autoridad y conocimiento citando obras no leídas, reforzar la calidad del trabajo citando determinadas obras consideradas de autoridad, citar a los amigos, citar a los colegas, etc., que inducen a citar determinadas fuentes con preferencia a otras, invalidando, por tanto, la validez de la muestra sobre la que seleccionar las supuestas relaciones entre científicos y sus obras a través de las citas. Existen otros sesgos a la hora de citar, como puede ser la lengua o la consideración que se tenga sobre la investigación que se está realizando en países considerados poco desarrollados.

En resumidas cuentas, existe una seria duda sobre las conclusiones que puedan extraerse de la realidad científica a partir del análisis de citas. Así Mike Sosteric[10] refuta detalladamente el método del análisis de citas y en concreto los planteamientos de los Cole sobre este método de medida porque no contempla la totalidad de la producción científica y porque contribuye a consolidar una visión elitista e ideologizada de la ciencia. Y para mostrar la endeblez del método y la tendenciosidad teórica del análisis de citas acude a la falsedad de la *Hipótesis de Ortega* creada por ellos mismos:

> [...] The work of the Coles has all the elements of a good piece of science and, perhaps, a great contribution to scientific progress. There is a theoretical frame, a null hypothesis, and a set of quantitative indicators. But this is science of the worst kind and digging deeper beneath the surface clearly reveals the ideological underpinnings and the discursive work being carried out. Indeed, it turns out that in order to force the creation of this discursive frame, and justify its use, the Coles rely on creative oversight and omission of key passages in Ortega's original work. In short, the Cole's changed the meaning of what Ortega had said so that they could then use what they said he said to knock down a null hypothesis conjured out of thin air. The created a straw man of epic proportions [...].

En todo lo expuesto hasta ahora sorprenden algunas cosas. En primer lugar, la utilización de Ortega para establecer una hipótesis de referencia que se

[10] Mike SOSTERIC, "Endowing Mediocrity: Neoliberalism, Information Technology, and the Decline of Radical Pedagogy", *Radical Pedagogy*, 1:1 (1999), en: *http://radicalpedagogy.icaap.org/content/vol1.1999/issue1/sosteric.html*

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

rebate en un, supuestamente aséptico, estudio basado en el análisis estadístico de citas. Es decir, los autores de la *Hipótesis de Ortega* parecen buscar o necesitar un pensamiento autorizado al que puede atribuírsele un gran valor representativo de una determinada idea "anti-élite", contrapuesta a su propia visión de la ciencia (y de la sociedad), para desarrollar su teoría, como sí la existencia de una hipótesis de partida diera más solidez a los resultados que obtienen. En ese camino en la búsqueda de sustento para su trabajo no dudan en tergiversar el pensamiento de Ortega. Ahora bien, ¿por qué Ortega?, ya que puestos a remendar textos podrían haber utilizado otros autores. Una pista sobre esta elección puede provenir del hecho de que Robert K. Merton fuera profesor de uno de los autores del famoso artículo, y quién bien podría haber inculcado a su alumno el conocimiento y valoración de la obra de Ortega.

Otra sorpresa es la rápida extensión de la *Hipótesis de Ortega* en el campo de la bibliometría y cómo una teoría errónea alcanza tanto éxito y se torna tan productiva. Esto seguramente tiene mucho que ver con la necesidad que hizo que surgiera la propia formulación de la hipótesis, añadir formalidad teórica, sustento científico, solidez y consistencia a un método de análisis experimental que previsiblemente podía dar lugar a revelar patrones de comportamiento y relaciones difíciles de estudiar por otros medios.

Sin embargo, y esta es otra curiosidad, esta hipótesis ha resultado más fructífera en el mundo americano que en el español, aunque los problemas de sustentación teórica del análisis de citas son los mismos. No hemos detectado referencias en español a la *Hipótesis de Ortega*, aunque sí hemos comprobado en referencias verbales que se toma como tal alguna de las ideas expresadas por Ortega en *La misión del bibliotecario*[11]. Es de suponer que exista entre los investigadores españoles de bibliometría un mayor conocimiento de la obra de Ortega y que por tanto la famosa hipótesis haya sido rechazada en tanto que "evidente" expresión tergiversada de las ideas de Ortega, aunque, también curiosamente, no proviene de España el descubrimiento de la falsificación. Más bien parecería que la obra más conocida de Ortega entre los *bibliómetras* es la ya mencionada *Misión del bibliotecario*[12], de la cual no se han extraído argumentos de valor para el análisis bibliométrico. ●

---

[11] José ORTEGA Y GASSET, *El libro de las misiones*. Madrid: Espasa-Calpe, 1984, 10ª ed., pp. [9]-56.

[12] Para quien esté interesado en una revisión de las tareas que los bibliotecarios deben afrontar en la actualidad véase "El libro y las bibliotecas del futuro", de Xavier AGENJO, en *El libro, las bibliotecas y los archivos en España a comienzos del tercer milenio*. Esta publicación que recoge el foro de debate, celebrado en Santander los días 12 al 15 de noviembre de 2000, organizado por la Sociedad estatal *España, nuevo milenio* supone una revisión de los principales retos que la sociedad actual plantea a archiveros, bibliotecarios y museólogos.

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

Europa *versus* nacionalismo
(Examen de algunas ideas de Ortega sobre nacionalismo)[1]

José Lasaga Medina
ORCID: 0000-0001-8825-9874

Resumen
El nacionalismo, especialmente en sus formas más radicales, constituye uno de los factores de desequilibrio de la vida europea a lo largo del siglo XX. Desde 1929, Ortega lo relacionó con el fenómeno cultural de la irrupción histórica del *hombre-masa* y con la necesidad de superar el marco de convivencia de la nación-estado. Dicha superación fue pensada por Ortega como creación de un Estado transnacional: Europa. El artículo termina con un anexo en el que se examinan algunas ideas de I. Berlin sobre nacionalismo.

Palabras clave
Ortega y Gasset, Berlín, nacionalismo, *hombre-masa*, Europa, reconocimiento, libertad

Abstract
Nationalism, specially in his forms more radical, is one of the factor to unbalance the European life during the XXth Century. From 1929, Ortega related it with the cultural phenomenon of the historic irruption of the *mass-man* and the necessity of overcoming the mode of living coexistence of the national State. This overcoming had been thought by Ortega like a creation of a transnational State: Europe. This article finish with an attached where it is examining several ideas of I. Berlin about nationalism.

Keywords
Ortega y Gasset, Berlin, nationalism, *mass-man*, Europe, acknowledgement, liberty

Como es sabido, el nacionalismo se convirtió hace tiempo en nuestro problema político y cultural por excelencia. Ha estado presente en la historia europea desde que surge, al filo del siglo XIX, con la Revolución Francesa y los problemas de legitimidad por ella planteados, la contestación del Romanticismo y las nuevas relaciones políticas generadas por las guerras napoleónicas.

Hay que apuntar en el *debe* del nacionalismo la situación de guerra civil permanente que vivió Europa durante el siglo XX, a raíz de la mala cicatrización de las heridas causadas por la Gran Guerra –primera contienda entre naciones

[1] Este artículo ha sido escrito a partir del borrador de una ponencia que con el mismo título presenté en el Instituto de Filosofía de Madrid en abril del presente año, dentro del curso "La idea de Europa en la tradición filosófica española", organizado por la institución de *Hispanismo Filosófico*.

Cómo citar este artículo:
Lasaga Medina, J. (2002). Europa versus Nacionalismo: Examen de algunas ideas de Ortega sobre el nacionalismo. *Revista de Estudios Orteguianos*, (5), 111-139.
https://doi.org/10.63487/reo.745

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

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

y no entre reyes, nobles o dinastías, nacida del morbo nacionalista–, lo que condujo, según muchos historiadores, al nacionalismo exacerbado y reactivo de la Alemania nazi, causa a su vez de la Segunda Guerra Mundial.

El nacionalismo político surgido de la entraña de la historia de Europa, de sus pasiones políticas, se ha extendido al resto del mundo y producido el panorama de centenares de unidades nacionales, cuyas reclamaciones narcisistas acaparan la política planetaria. El nacionalismo es hoy el ubicuo lubricante que facilita el avance de la historia. Aunque parece que la nación fue un invento de la Modernidad europea, su crisis no ha abolido el peligro nacionalista sino que, por el contrario, ha proliferado dentro y más allá de sus fronteras, hasta el punto de que hay una notable unanimidad a la hora de juzgar cuál es el problema político por excelencia desde la caída del muro de Berlín: el nacionalismo.

En cualquier caso, el nacionalismo no es un producto que se haya descongelado como consecuencia del cortocircuito sufrido por los países comunistas euro-asiáticos a partir de 1989. Por el contrario, ha sido la fuerza activa más eficaz y permanente de cuantas desencadenó el siglo XX en el plano social y político. Prueba de ello es que:

a) Todas las nuevas naciones que se instauraron por obra de los tratados que pusieron fin a la Primera Guerra Mundial (Versalles, Saint-Germain, Trianon, etc.) obtuvieron su fuerza ideológica motriz del nacionalismo.

b) Las aparentemente internacionalistas democracias populares no pudieron ignorar el hecho nacional y en la medida en que lo ignoraron, tuvieron que soportar serias amenazas del nacionalismo. Ejemplo: Hungría en 1956, Polonia en varias ocasiones, hasta que el sindicato *Solidaridad* forzó el golpe de estado de Jaruzelski. Ya Stalin[2] había comprendido que la lucha contra la Alemania nazi no se podía hacer sino en nombre de la Madre Rusia, guerra nacional de salvación, llamada oficialmente "Gran Guerra Patriótica" que reproducía uno

---

[2] A parte de que su olfato político y su escepticismo ideológico así se lo aconsejaran, conviene recordar que STALIN fue uno de los pocos teóricos marxistas que reflexionó sobre las relaciones entre nacionalismo y marxismo: *El marxismo y la cuestión nacional* (1913), trabajo que en opinión de Hobsbawn posee méritos "modestos pero no despreciables". Hay traducción castellana en Barcelona: Anagrama, 1977. La alusión de HOBSBAWN en *Naciones y nacionalismo desde 1870*. Barcelona: Crítica, 2000, p. 10.

Para la alianza entre marxismo y nacionalismo, tanto más sorprendente por cuanto los padres fundadores del marxismo fueron inequívocamente internacionalistas, véase la extensa nota de I. BERLIN en "La rama doblada: sobre el origen del nacionalismo". Después de constatar que "no hay rastro de nacionalismo en la concepción que tiene Marx de las etapas del progreso mundial hacia el comunismo...", observa lo siguiente: "Resulta por ello tanto más significativo el que la creación de Estados basados en doctrinas marxistas hubiese de desplegar, a pesar de ello, un intenso sentimiento nacionalista". En *El fuste torcido de la humanidad*. Barcelona: Península, 1992, p. 254.

de los mitos fundacionales del nacionalismo: la *nation en armes* de la Revolución Francesa.

c) El proceso de descolonización iniciado al término de la Segunda Guerra Mundial tuvo lugar en gran parte del mundo en nombre de ideologías nacionalistas, exclusiva fuente de legitimidad para los gobiernos de los nuevos países, hasta el punto de que su color político o su eficacia económica contaban bastante poco.

d) Desde Irlanda a Córcega y la ex-Yugoslavia, pasando por las llamadas nacionalidades históricas de España, Europa vive, desde los años sesenta, cuando nada lo anunciaba, un brote de nacionalismo de una ferocidad cuyo índice es fácil de calcular por la cantidad de muerte y sufrimiento que ha producido en lugares como Irlanda del Norte, el País Vasco o los Balcanes.

En resumen, el nacionalismo es el único fenómeno político que está en condiciones de arrebatarle a la aparición de los totalitarismos durante la primera mitad del siglo XX, con los que, por cierto, mantiene una inquietante y aún no aclarada del todo relación genética, el dudoso honor de ser el suceso más funesto y preocupante en el horizonte de la vida política mundial. Un destacado historiador de las ideas, hoy muy influyente, Isaiah Berlin, no dudó en afirmar hace algunos años que el nacionalismo "[...] es uno de los más poderosos, y en algunas regiones el más poderoso, de los movimientos que solos obran actualmente en el mundo; y que algunos que fallaron en prever este desarrollo han pagado por ello con su libertad, y aún con sus vidas"[3].

Y en un libro de muy recientemente publicación, *Del amanecer a la decadencia*, historia y balance de la cultura occidental, a la que su autor, Jacques Barzum, da por agotada, se describe así nuestra situación actual:

"A finales del siglo XX, la tendencia más acusada era el separatismo. [...] La nación-estado, la creación política más importante del mundo occidental, sufrió una sacudida. En Gran Bretaña, los antiguos reinos de Escocia y Gales lograron parlamentos autónomos, en Francia, bretones, vascos y alsacianos clamaban para lograr el poder en sus regiones, mientras que Córcega quería la independencia y un idioma propio. Italia albergaba a una Liga que pretendía separar al norte del sur [...]. En Irlanda del Norte, en Argelia y en Líbano se desarrollaban imparables guerras civiles. Los vascos españoles lucharon durante años para separarse de España, y Cataluña, al igual que en el pasado, siguió mostrándose desafecta. Bélgica se vio desgarrada por diferencias

[3] *Contra corriente*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 419. No es el único lugar de su obra en que hace este subrayado. Berlin concede mucha importancia al hecho de que el nacionalismo haya sido la única ideología que pasó desapercibida a los grandes profetas-filósofos de la historia. Considera especialmente sintomático que el marxismo fuera incapaz de prever su importancia.

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

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

lingüísticas que también tienen base geográfica y que, en la mayoría de los asuntos, tienen a la greña a las dos mitades del país. [...] Los afganos estaban alzados en armas. México hizo frente a los rebeldes zapatistas, mientras que Quebec solicitaba periódicamente librarse de Cánada. En los Balcanes, el separatismo hizo que las aspirantes a naciones continuaran llevando a cabo masacres por motivos étnicos o religiosos"[4]. Lamento la longitud de la cita pero hay algo al mismo tiempo fascinante e inquietante en la enumeración de todos esos escenarios nacionalistas que nos describe Barzum con un lenguaje distanciado. Parecería una ficción, un mal sueño, si no fuera porque es inevitable reconocer la trascendencia, y proximidad de los hechos que enumera.

Una mirada sobre Europa

Nación, nacionalismo, y Europa son en el pensamiento de Ortega tres cuestiones específicas si bien conectadas entre sí. El nacionalismo fue examinado por Ortega en el contexto de la crisis de carácter espiritual que describió como emergencia del *hombre-masa*. Una de las dimensiones que se han perdido de *La rebelión de las masas*, gracias a su sesgada lectura como un libro esencialmente "político", abanderado de la contrarrevolución y del más oprobioso conservadurismo burgués, es no haber reparado en que Ortega mostró, y era uno de los primeros pensadores europeos en hacerlo, el peligro del hipernacionalismo, inscrito en el corazón de la crisis de Europa, crisis profundamente cultural (y superficialmente política). Ortega teorizó sobre el nacionalismo distinguiendo, como ahora es norma en la miríada de estudios académicos sobre el tema, entre un nacionalismo político y otro de naturaleza "cultural"; atribuyó a éste un carácter reactivo y por tanto, enfermizo. También advirtió que ciertas configuraciones teóricas del nacionalismo coincidían con otros fenómenos ideológicos en el motivo de representar formas de vida simplificadas y extremistas (utopías comunista o anarquista, la idea de raza como fundamento de la identidad nacional), abocadas, por tanto, al fracaso.

Pero el tema de este escrito no es el nacionalismo *in recto* sino la dialéctica de oposición y "salvación" que estableció Ortega, en la temprana fecha de 1929[5],

---

[4] *Del amanecer a la decadencia*. Madrid: Taurus, 2001, pp. 1.142-1.143.

[5] El texto central para la presentación de estas ideas es *La rebelión de las masas*. Doy como referencia la fecha de 1929 porque se comienza a publicar en folletón en *El Sol* aunque la primera edición en libro es del año siguiente. Una buena comprensión de esta obra implica insistir en sus aspectos metapolíticos, antropológicos, históricos, éticos sobre todo, que son los más abundantes y decisivos para entender, de una vez por todas, que quiere decir el término "hombre-masa". Es posible que la nueva edición que llevó a cabo T. Mermall haya dado una nueva oportunidad a este complejo libro y se esté leyendo mejor de lo que lo hicieron varias generaciones españolas, antes y después de nuestra guerra civil.

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

entre la crisis de las naciones europeas, su posible degeneración nacionalista y la posibilidad de evitarla mediante la "invención" de una entidad política supra-nacional. Ortega, que se ocupo de Europa casi desde que comenzó a pensar públicamente, relacionó el destino de sus pueblos en el siglo XX con la capacidad que tuvieran para superar, precisamente, la estructura histórica de los últimos tres siglos: la forma del estado soberano. Europa se salvaría si transformaba la nación-estado: "Europa se ha hecho en forma de pequeñas naciones. En cierto modo, la idea y el sentimiento nacionales han sido su invención más característica. Y ahora se ve obligada a superarse a sí misma" (RM, 252)[6].

Las dos hecatombes históricas que condicionaron la segunda parte de su vida como español y como europeo no cambiaron sustancialmente el diagnóstico sobre la decadencia compartida de las grandes naciones y su posibilidad de sobrevivir a la irrupción del hombre-masa. Por ello en 1947 seguía opinando de la misma manera: "[...] las naciones europeas han llegado a un instante en que sólo pueden salvarse si logran superarse a sí mismas como naciones, es decir, si se consigue hacer en ellas vigente la opinión de que la nacionalidad como *forma más perfecta de vida colectiva* es un anacronismo, carece de fertilidad hacia el futuro" (IX, 265)[7].

Podemos juzgar hasta qué punto se equivocó o acertó Ortega en el conjunto de profecías que contiene la segunda parte de *La rebelión de las masas*, así como las añadidas en los prólogos y epílogos pre y post-puestos en capas sucesivas con que su autor fue protegiendo este extraño libro. Esas hipótesis, visiones, análisis afectan a dos realidades que Ortega sitúa en interconexión dialéctica: la Europa de las naciones-estado constituidas a lo largo de la Modernidad y cuya virtualidad histórica y política Ortega da por agotada, y el fenómeno, de nuevo emergente, del nacionalismo o, para llamarlo con el término orteguiano, "hiper-nacionalismo". El nudo de estos dos factores conduce a Ortega a plantear el problema histórico de la superación de la forma de la nación-estado en una realidad política de nueva traza que sería una Europa pensada como entidad política supra-nacional en correspondencia con la vieja realidad patente e indiscutible que ya era la Europa cultural desde el siglo XIII[8].

---

[6] Remito las citas de *La rebelión de las masas* a la mencionada edición de T. Mermall: Madrid: Castalia, 1998. Me serviré de las siglas RM, seguidas del número de página a continuación de la cita.

[7] Todas las citas, con la excepción de las referidas a *La rebelión de las masas* se dan por la edición en doce volúmenes: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983. El número romano remite al volumen y la cifra a la página.

[8] Debe quedar fuera de campo toda aquella zona de la obra en que la reflexión sobre Europa es motivada por el problema de España, desde la precoz polémica con Unamuno hasta el libro

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

Crisis de Europa

En *Meditaciones del Quijote* aún y desde que iniciara su actividad de publicista político, Ortega mantiene que España tiene que *europeizarse*, esto es, salvarse en la ciencia, en la moral, en los modos de convivencia europeos. Pero tan sólo un año después, en unas conferencias dictadas en el Ateneo de Madrid bajo el título genérico de "Guía espiritual de España", escribe que acaso corresponda a nuestra raza una misión "que consista en ensayar una síntesis suprema, no conseguida todavía por el hombre, entre las cosas y las ideas, entre la materia y el espíritu"[9]. Esto está dicho en 1915. Para entonces, Ortega había interpretado el estallido de la Gran Guerra en agosto de 1914, como un síntoma inequívoco de que Europa había entrado en crisis. Dicha crisis no era de naturaleza social o política, sino que obedecía a causas más profundas situadas en los senos del alma europea. En el prólogo de 1922 para *España invertebrada* escribe: "Las grandes naciones continentales transitan ahora el momento más grave de toda su historia. En modo alguno me refiero con esto a la pasada guerra y sus consecuencias. La crisis de la vida europea [...] se había iniciado con anterioridad a la guerra [...]. A mi juicio, el síntoma más elocuente de la hora actual es la ausencia en toda Europa de una ilusión hacia el mañana" (III, 40). La afirmación y el tono parecen anunciar ya los análisis de *La rebelión de las masas*. A pesar de que, como se ha dicho con razón, muchas de las ideas de este libro están ya en *España invertebrada*, faltan dos cosas: una, que la crisis es vista como una cuestión intracultural: cambios en la camisa de ideas y valores porque los del siglo XIX están agotados. Es un motivo que viene del lema "nada moderno y muy siglo XX"[10] y culmina en el libro que publica Ortega a comienzos de los veinte: *El tema de nuestro tiempo* (1923). Una vitalidad de inspiración mediterránea –vista a través del prisma valorativo de Nietzsche– sería suficiente para devolver a Europa su fertilidad e ilusión: la ironía de Don Juan contra la ironía de Sócrates, es decir, la concepción platónico-kantiana de la filosofía y la moral, idealismo puro, por tanto, frente a las nuevas concepciones teóricas y prácticas de la incipiente razón vital. La segunda cosa que falta en *España invertebrada* es que no se cuestiona el modelo de la nación-estado, como hace luego en la *La rebelión de las masas*.

---

en que Ortega fija circunstancialmente su filosofía de la historia sobre España en su *España invertebrada*. No escribiré, pues sobre "Europa como solución" sino sobre la Europa que se le ha vuelto a Ortega, a los españoles y para sí misma, problema, un problema que, como Ortega señaló, pasaba por la forma de una lucha de carácter espiritual entre dos tipos de hombre, el hombre (moralmente) masa y el hombre (moralmente) egregio.

[9] "Temas del Escorial", *Mapocho. Biblioteca nacional*, Santiago de Chile, 1965, p. 6.

[10] Título de un artículo en *El Espectador I* (1916).

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

En cualquier caso, hacia los años veinte, el tópico de juventud que veía a Europa como salvación, había dejado de servir y Europa se había convertido, ella también, en parte del problema. El cambio de apreciación y de tono llega, según acabamos de señalar, con *La rebelión de las masas*. Ahí empezamos ya a leer afirmaciones con un subrayado tinte dramático que por lo demás irá *in crescendo* hasta las descripciones casi apocalípticas del "Prólogo para franceses": Europa como una termitera que puede sucumbir bajo "el soplo de un dios torvo y vengativo" (RM, 120).

En este libro formula por primera vez Ortega su teoría sobre Europa como realidad previa a, y formalmente independiente de, las naciones estados que conformaban la realidad política del siglo XX. Terminada la Segunda Guerra Mundial, "Europa" será uno de sus temas más frecuentados. Pero una lectura de sus escritos centrales en torno al tema permite concluir que, en este punto concreto de su pensamiento, no fue más allá de las tesis establecidas en *La rebelión de las masas*. El curso sobre la concepción de la historia de Arnold Toynbee, dado en el Instituto de Humanidades entre 1947 y 1948, *Una interpretación de la historia universal*, y la conferencia dictada en la Universidad Libre de Berlín en 1949, *De Europa meditatio quaedam*[11], contienen desarrollos muy interesantes pero de detalle, que no sobrepasan el horizonte especulativo de la obra en cuestión. Por tanto, expondré las ideas de Ortega sobre las relaciones entre Europa y el nacionalismo a partir del mencionado tratado, con los añadidos y novedades que incorpora en los dos escritos más extensos, que acabamos de citar, pues se trata del mismo cuerpo teórico de ideas, aunque pertenezcan a tres zonas de fechas distintas: 1929 para la primera y segunda parte de *La rebelión de las masas*, 1936-37 para su "Prólogo para franceses" y "Epílogo para ingleses" y 1947-1954 las últimas obras citadas.

Nación y Estado

Aunque como es sabido Ortega nunca sintió mucha simpatía por la Revolución Francesa, sin embargo, su idea de nación podría describirse como republicana. La influencia le vendría de Renan y de su idea de nación, constituida por dos cosas: "La una está en el pasado, la otra en el presente. La una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; la otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de seguir haciendo valer la he-

[11] *Una interpretación de la historia universal*. Curso dictado en el Instituto de Humanidades (1948-49). La primera publicación fue en 1960. *Meditación de Europa* es un libro formado básicamente por la conferencia que dictó Ortega en Berlín en septiembre de 1949 bajo el título *De Europa meditatio quaedam* y algunos textos posteriores relacionados con ella. También se imprimió póstumamente en 1960.

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

rencia que se ha recibido indivisa". Y concluye esta definición, aún hoy referencia obligada de cualquier reflexión sobre nación y nacionalismo, con la reiteración de que la nación es una realidad espiritual que reside en el deseo de vida en común, expresado en la metáfora del "plebiscito de todos los días"[12]. Esto fue lo que prendió la atención de Ortega: el hecho de caracterizar a la nación no sólo como cosa estática, algo que *es*, sino como algo que *se hace* (RM, 272).

Antes de entrar en su análisis, voy a situar la concepción de la nación de Ortega en la malla de antinomias en que se mueven las actuales polémicas académicas sobre naciones y nacionalismo[13]. Para Ortega, según veremos, la nación no es una cosa que tenga naturaleza o "esencia", sino que parafraseando su lugar común, es historia, como todo lo humano. Es más, Ortega subraya el carácter histórico de la nación al defender que la nación no tiene una naturaleza dada y pensarla como una realidad no estática sino procesual. Eso significa que es, rigurosamente hablando, un utensilio técnico inventado por el hombre para resolver alguna dimensión de su vida. También es Ortega claro a la hora de alinearse con los que ven la nación como una realidad vinculada a la Modernidad, fruto de su específica forma de vida. Y respecto de si la nación tiene una "esencia" cultural o política, Ortega es tajante: la nación es una cosa cuyo componente dinámico es el Estado. Eso determina que obedezca a fines predominantemente políticos, siendo lo cultural secundario en lo que la nación tiene de realidad constituida históricamente. Como acabamos de ver, en la concepción de Renan la nación está compuesta de dos ingredientes, uno de los cuales, "la herencia indivisible" de la que habla, es precisamente el elemento cultural. Y en la de Ortega, el componente estático de la nación, la lengua, tradiciones, creencias, lazos compartidos, son precisamente los elementos culturales que han de ser trascendidos para que surja la nación en el sentido moderno de la palabra[14].

---

[12] Ernest RENAN, *Qu'est qu'une Nation*, primera edición en *Discours et Conferences*. París: Calmann Levy, 1887. Ed. española de Andrés DE BLAS GUERRERO, *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*. Madrid: Alianza, 1987. De este mismo autor, véase su opinión sobre la definición de Renan en *Nacionalismo y naciones en Europa*. Madrid: Alianza, 1994, pp. 70 y ss. Luis RODRÍGUEZ ABASCAL dedica a Renan y a Stuart Mill, cuyo concepto de nación identifica con el del francés, un detenido análisis en *Las fronteras del nacionalismo*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2000, pp. 103 y ss.

[13] Según Anthony D. SMITH en *Nacionalismo y Modernidad* (Madrid: Istmo, 2000, p. 302), esas tres antinomias son: a) si la nación tiene "esencia" o es el resultado de una construcción; b) si son "antiguas" o, por el contrario, surgen con la Edad Moderna; c) si su constitución es cultural o política.

[14] A pesar de que Ortega habla con simpatía de Herder o Fichte, el segundo de los cuales es decisivo para entender no pocas ideas de su filosofía; a pesar de que, como es sabido, mantiene una idea de cultura de estirpe alemana, no cae nunca en la confusión, típicamente teutona, de

El error de los que ven la nación como algo determinado por su componente cultural, que alcanza también a Renan, Mill y otros defensores de la nación "política", reside en tomar los ingredientes culturales como agentes de la nación. Por el contrario, ésta se crea por un mecanismo de superación de esos elementos, que, si contribuyen a la formación de un *novum* histórico, es precisamente en cuanto que son negados y, claro es, retenidos en el seno de la formación nacional. Pero ellos por sí solos no explican el surgimiento de la nación. Ésta es obrada por el principio dinámico del Estado, que no es herencia sino invención: "El Estado comienza por ser una obra de imaginación absoluta" (RM, 257)[15]. Esto da a la nación-estado un carácter de cosa técnica[16] y al mismo tiempo, de algo puramente ideal. En realidad es la síntesis de ambas dimensiones típicas de la razón moderna que surge, como dice Ortega en el curso de 1933 *En torno a Galileo,* de dos magníficas producciones racionales: la razón físico-matemática que introduce un nuevo orden en las relaciones entre el hombre y la naturaleza; y la razón de Estado que paralelamente define un nuevo orden entre los hombres: el orden basado en la nación-estado, a cuya crisis asistimos desde comienzos del siglo XX[17].

El implícito con el que trabaja Ortega y que a mi juicio explica la génesis de su idea de nación como proyecto de futuro es el siguiente. La nación es una producción histórica de la vida humana y tiene que tener una estructura análoga a la general de ésta. En efecto, la vida humana es una realidad formada por dos ingredientes que están en dependencia y oposición mutua: coexistencia del yo con las circunstancias, por servirnos de una expresión de *¿Qué es filosofía?* (1929). Las cosas dependen del yo, como habían concluido los idealistas, pero

---

pensar la nación como un objeto determinado por ideales culturales. En este sentido Ortega ha sido uno de los primeros y más eficaces críticos de aquellos aspectos sombríos que el Romanticismo podía aportar a la política.

Qué *no* entiende en ningún caso Ortega por nación la nación de los fanáticos de la sangre y del espíritu de la tierra, de los antepasados comunes, del pasado glorioso que nos identifica, del paisaje que nos acuna y protege, queda claro si citamos "El estado no es consanguinidad, ni unidad lingüística, ni unidad teritorial, ni contigüidad de habitación" (RM, 264). Y en la página siguiente, después de preguntarse qué es una nación, en el sentido moderno del término, pues el antiguo de "polis" o "ciudad-estado" no sirve para estos nuevos artefactos de convivencia, tan complejos, dice primero lo que no es "[...] una nación [...] no es ni comunidad de sangre, ni adscripción a un territorio ni cosa alguna de este orden" (RM, 265).

[15] Repárese en la coincidencia con la celebrada definición de B. Anderson: la nación es "una comunidad política imaginada; e imaginada al mismo tiempo como limitada y soberana". En Josep R. LLOBERA, *El dios de la Modernidad. (El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental)*. Barcelona: Anagrama, 1996, p. 143.

[16] "[...] es el Estado la máquina que se crea para resolver los problemas públicos" (XI, 135).

[17] Las palabras de Ortega son "La naturaleza va a rendirse a la razón físico-matemática, que es una razón técnica. Por otra parte, hacia esta fecha Fernando e Isabel crean el primer Estado europeo e inventan la razón de Estado. Esas dos razones son el hombre moderno" (V, 134).

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

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

también "yo dependo de ellas, del mundo. Se trata pues, de una interdependencia" (VII, 409). Pero hay que insistir en que el mundo o circunstancia es un ámbito indiferente a mis propósitos. De ahí que Ortega califique formalmente la vida de *drama* y describa la condición del yo en la circunstancia como la de un *náufrago* que tiene que bracear para mantenerse a flote. Además, la dimensión temporal de la vida humana subraya ese carácter dramático. Entre un pasado irrevocable y un futuro opaco e impredecible, el yo de cada cual tiene que ir urdiendo su vida. Como realidad humana inventada porque responde a una necesidad fundamental de la vida, las cuestiones públicas, su dimensión social, la nación presenta una dualidad condicionada por la temporalidad de la vida humana. La nación se compone de un elemento estático que pertenece al pasado y otro dinámico que viene del futuro, como vamos a ver.

Renan advirtió el carácter dual de la nación e incluso relacionó sus componentes con dimensiones temporales de la vida, pero cometió el error, característico de una mentalidad positivista, de no advertir que el aspecto temporal del que depende el dinamismo de la nación no es el presente sino el futuro. El plebiscito renaniano oculta eficazmente, precisamente por estar muy cerca, el verdadero componente dinámico de la nación: la ilusión de futuro, el proyecto de hacer algo en común. Ya en *España invertebrada* Ortega había fijado su tesis sobre qué causa el proceso de incorporación que en definitiva es toda nación-estado: "La potencia verdaderamente sustantiva que impulsa y nutre el proceso es siempre un dogma nacional, *un proyecto sugestivo de vida en común* [...]. No viven juntas las gentes sin más ni más y porque sí; esa cohesión *a priori* sólo existe en la familia. Los grupos que integran un Estado viven juntos para algo; son una comunidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades" (III, 56). El deseo, es decir, lo *vivo* que Renan y Mill sospecharon en la entraña de la nación existe pero no como una corroboración estática de una entidad natural dada, que tiene que ser asegurada o confirmada en el presente, sino que el deseo, como todo deseo que de verdad merezca ese nombre, apunta en dirección hacia algo que no está, que no es todavía, una esperanza y una ilusión de hacer, crear, producir algo. La nación es un invento cultural más de los que el hombre tiene que valerse para completar su "naturaleza" deficitaria. La metáfora del hombre náufrago que realiza esfuerzos natatorios para mantenerse a flote es algo más que una acertada metáfora, la descripción exacta de la condición humana. A lo que da forma y orientación a un quehacer se llama proyecto. Lo propio de todo proyecto es el desplegarse en el tiempo. Así, el proyecto que es una nación si se detiene se malogra, se corrompe, como veremos cuando más adelante analicemos su proceso de formación. "El Estado comienza cuando se obliga a convivir a grupos nativamente separados. Esta obligación no es desnuda violencia, sino que supone un proyecto incitativo, una tarea común que

se propone a los grupos dispersos" (RM, 264)[18]. El componente dinámico de la nación, identificado con el Estado, es un proyecto de vida en común, tarea, idea que ilusiona y promueve la adhesión de varios grupos humanos que ya convivían entre sí aunque yuxtapuestos. La coacción y menos aún la indiferencia, con las que hay que contar en cualquier tipo de proceso social, nunca podrían explicar el surgimiento de esas nuevas entidades de convivencia que fueron las naciones, que ya existían cuando fueron identificadas por los ilustrados de la Revolución Francesa como fuente de legitimidad para llenar el vacío que dejaba la simbólica decapitación de la doctrina de que el poder político era un don de los cielos.

En resumen, la interpretación de la nación que nos propone Ortega se basa en dos consideraciones metapolíticas:

- proyecto que ilusiona,
- tarea compartida entre hombres desligados.

Veremos ahora que ambas notas remiten a elementos fundamentales de la antropología o, quizá sea más preciso decir, de la metafísica de Ortega: el proyecto, a la dimensión de futuro de la vida humana; la tarea, a la libertad que subyace al hecho de ser esa vida algo que tiene que hacerse a golpe de decisión, de elección, de auto-donación de afanes.

Por lo que respecta a la ilusión, Ortega la convierte en el centro de su programa ético en contraposición tanto al utilitarismo que todo lo reduce a medio, como al rigorismo kantiano que ignora la verdad de las cosas en razón de lo que "deben ser". La ilusión orteguiana se vincula a una moral del "esfuerzo deportivo", esfuerzo que se dispara desde la ilusión confiada en alcanzar la meta propuesta. En el siguiente texto, quizá la expresión más sintética y clara de lo que entiende Ortega por nación, es fácil ver la idea de libertad en la expresión "prestar adhesión al Estado" y en la insistencia en que el Estado, la nación es algo que se hace. En suma, una nación es "[...] un proyecto de empresa en común [...], un *hacer* la comunidad en la actuación. Según esto, forma parte activa del Estado, es sujeto político, todo el que preste adhesión a la empresa –raza, sangre, adscripción geográfica, clase social quedan en segun-

[18] En su crítica a la idea de la nación como plebiscito, esto es, como manifestación de un deseo de permanecer juntos, Ernest GELLNER subraya que ese sentimiento es insuficiente: "La voluntad, el consentimiento no es una característica exclusiva de las naciones modernas. Muchos grupos o colectividades, marcadamente no nacionales persistieron por el consentimiento. En la amplia variedad de clases de comunidades o colectividades que existieron a lo largo de la historia, el consentimiento, la coacción y la inercia coexistieron en variadas proporciones". En *Cultura, identidad y política*. Barcelona: Gedisa, 1989, p. 20. La crítica de Gellner a Renan es opuesta a la que le dirige Ortega: para el primero, Renan ignora el elemento de coacción; para el segundo es la dimensión de ilusión. Parece confirmado empíricamente que la coacción no construye nada, y menos que nada cuerpos nacionales capaces de perdurar en la historia.

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

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

do término–. No es la comunidad pretérita, tradicional e inmemorial –en suma, fatal e irreformable– la que proporciona título para la convivencia política, sino la comunidad futura en el efectivo hacer" (RM, 271)[19].

El cambio más profundo que se opera en el paso del Medioevo a la Época Moderna reside en la nueva articulación temporal que toma la vida humana. De vivir apoyados en el pasado, los hombres intentan vivir para y desde el futuro. A las ensoñaciones de la *restauratio* de la Ciudad-estado (*Polis*) o del Imperio sucede una nueva forma de convivencia inventada: la nación. Su esencia consiste en no ser un objeto, una cosa, sino un proceso vinculado a la estructura temporal de la vida humana, pues al fin y al cabo, la nación no es sino una de las formas de organización generadas por la humana convivencia. De ahí se infiere que, como cualquier otra institución de la Modernidad, la nación sea una realidad orientada al futuro: las claves de la nación son la ilusión, esto es, la esperanza de una vida futura mejor –utopía y progreso: la razón de vivir del hombre moderno–, compartida con prójimos anónimos pero con los que nos hallamos en alguna forma de sintonía imaginada (no dada, no natural), y la adhesión, esto es, la libre adscripción a ese proyecto que disparaba la esperanza. La comunidad no existe, sino que es lo por inventar y crear en la efectiva convivencia de hombres libres. Probablemente las respectivas historias de la Modernidad y de la nación-estado están unidas por un destino común. No es casualidad que sus crisis sean simultáneas.

Dinámica de la nación

Su carácter de proyecto abierto al futuro y el hecho de depender de las voluntades humanas apuntan también a la fragilidad y al peligro a que está expuesta la institución de la nación-estado. Una nación, pues, es un todo *complejo* porque tiene al menos esos dos ingredientes que ya hemos analizado y un todo *dinámico* que sólo se podrá captar mediante la descripción de su proceso. Ortega señala que, normalmente, las naciones europeas han pasado por tres fases, una primera de formación, una segunda de consolidación y una tercera de

[19] La cita de Ortega contiene una respuesta oportunísima a la gran preocupación que compartimos con muchos otras naciones europeas, cuyos ciudadanos saben de sobra que los retos de un mundo globalizado sin centro, la inmigración imparable y la ampliación de la *Comunidad Europea* al este pasan por dar con un nuevo tipo de Estado y de ciudadanía europea. Es un error de hecho seguir confiando en que la vieja, paralítica, y extenuada concepción de la nación nacionalista es la única alternativa a un presente que no gusta. La construcción de Europa, además del poder de integración que ya opera en los planos social, cultural y económico, integración horizontal, debe intentarse haciendo intervenir el principio dinámico del Estado, integración en este caso vertical. Es lo que puede mantener abierto para nosotros, europeos, un horizonte de futuro.

superación. La nación es una realidad dinámica que nunca descansa sobre sí misma. En eso es idéntica a la vida humana misma, de la que es receptáculo en su dimensión social. O sube o baja, o se carga de energía o se debilita. En la fase de iniciación surge el Estado (que es quien "hace" a la nación) como "una unidad de convivencia política o moral" entre grupos diversos, si bien próximos: comunidades adyacentes. Una vez que ya está constituido el núcleo de la nacionalidad, viene el periodo de su consolidación. Aquí se siente a los otros pueblos "como extraños y más o menos enemigos. Es el periodo en que el proceso nacional toma un aspecto de exclusivismo, de cerrarse hacia dentro el Estado; en suma, lo que hoy llamamos *nacionalismo*" (RM, 277). Este nacionalismo, momento de un proceso, está llamado a ser integrado en una realidad superior. Va de suyo que esta fase introduce enfrentamiento, guerras nacionales entre estados vecinos. Ortega advierte que ése es el procedimiento por el que se inicia y consolida una convivencia transnacional y se forma el eficaz sistema de usos sociales que va a provocar que los hombres de los estados rivales terminen reconociéndose miembros de una misma comunidad moral y cultural. Entonces estarán preparadas las naciones para una nueva empresa: "unirse a los pueblos que hasta ayer eran sus enemigos" (*Ibid.*).

Este proceso puede ser tomado como una descripción, desde luego muy simplificada, de cómo se formaron las grandes naciones como Inglaterra, Francia o España, estados nacionales con naciones en su vientre. El futuro del proceso, la fase en que habrían de integrarse las naciones maduras en unidades superiores fue visto por Ortega más como una necesidad moral[20] que evitaría graves conflictos históricos que como una predicción de obligado cumplimiento. La historia universal de Ortega no es la de Hegel, en la que la astucia de la razón habría seguido haciendo su faena de tejer naciones con naciones hacia una gran nación europea y mundial[21]. El modelo de Ortega incluye la resistencia de lo real y la capacidad de error de los hombres. La historia es contingente, imprevisible y permanece abierta a lo mejor y a lo peor.

---

[20] O si se prefiere, como un *deseo* fruto de los análisis y proyecciones sobre la forma en que se había organizado la vida política europea. No hay que olvidar nunca para entender los argumentos y puntos de vista de Ortega que éste parte siempre del hecho inconstestable de que la vida humana es histórica, que el pasado es no solo irremediable, sino que, nos guste o no, es lo único con que contamos para hacer el futuro.

[21] La idea que Hegel se hace de la historia, como un proceso en el que el Espíritu del Mundo se despliega a sí mismo tiene una peculiar traducción nacionalista. El Espíritu se identifica en cada fase de la historia con una nación que por así decir, asume la necesidad del devenir histórico, despojando de legitimidad a todas las demás. Glosando esta idea escribe CASSIRER estas duras palabras: "El hecho nuevo en la hisoria del pensamiento político [...] fue que un sistema de *Ética* y una filosofía del *Derecho* defendieran un imperialismo nacionalista tan desenfrenado; fue que Hegel afirmara que los espíritus de las demás naciones «no tienen ningún derecho en absoluto» frente a la nación que, en un momento histórico dado, tiene que ser considerada como el único «agente del espíritu del mundo»". En *El mito del Estado*. México: F.C.E., 1947, p. 324.

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

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

Dicho proceso estaba sometido a un doble peligro cuyo diagnóstico constituye el tema central de *La rebelión de las masas*. Veámoslo.

Por un lado los conservadores nunca ven con buenos ojos la alteración del Estado. Buena prueba de ello era la incapacidad de reforma que había exhibido el estado de la Restauración hasta su final consunción. La Inglaterra victoriana o la Alemania guillermina sirven como ejemplos de lo mismo. Se suele olvidar que el diagnóstico de Ortega habla de una "rebelión de las masas", propiciado en parte por una deserción de las minorías. Que este hecho no era para Ortega un expediente, puede comprobarse en los artículos que dedica a comentar la confusión, demagogia e inautenticidad en que se mueven los intelectuales europeos[22]. Por la otra, la indisciplina del hombre-masa, no aceptaría de buen grado los complejos procesos de negociación, la lentitud, la impureza de la política real y exigiría ya la forja del nuevo Estado redentor, fuera en su versión hiper-nacionalista (partidos fascistas) o en su versión internacionalista (partidos leninistas). Los hombres-masa de que habla Ortega no son "masas" en el sentido que da la sociología al término sino tipos humanos que analiza bajo las formas del nuevo bárbaro que intenta vivir en técnica y política con ideas sencillas y simplificadas sobre las cosas que le rodean; el niño mimado que aspira a que sus deseos se vean cumplidos de manera tan inmediata como exacta, sin aceptar que la realidad puede resistirle; el hombre de ciencia que cree saber cómo son las cosas por mera extrapolación de los limitados conocimientos que tiene sobre el asunto de su especialidad.

La convergencia de ambos factores que quizá venía produciéndose en la sociedad europea desde antes de 1914, iba a determinar que las naciones europeas, que habían entrado desde principios del XIX en la segunda fase del proceso nacional, no siguieran avanzando hacia la tercera. Los conflictos sociales, las insuficiencias económicas, las limitaciones ideológicas acaso se habrían disuelto –o adquirido formas menos virulentas– si los responsables de las naciones europeas hubieran decidido no vender barato el alcohol de las pasiones nacionalistas y se hubieran decidido por el camino, sin duda más largo y curvo, hacia un estado transnacional llamado Europa. Eso es lo que concibió Ortega con mediana lucidez. En el folletón de *El Sol* de 22 de junio de 1930 los españoles leyeron aquel día: "Si Europa no logra superar su idea de Estado nacional por otra más amplia, Europa corre grande riesgo de sucumbir"[23]. Naturalmente, la historia siguió su ciego curso. La resaca de la guerra temida por

[22] Véase al respecto "Cosmopolitismo" (1924) (IV, 485 y ss.), "Reforma de la inteligencia" (1926) (IV, 493 y ss.), "El intelectual y el otro" (1940) (V, 508 y ss.), Las lecciones II y III del curso de Lisboa sobre *La razón histórica* (1944) (XII, 258 y ss.).

[23] Estas palabras no pasaron al libro. Citadas por MERMALL en la nota del aparato crítico, ed. cit., pp. 257-258.

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

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

Ortega en *La rebelión*, condujo a la firma del Tratado de Roma el 25 de marzo de 1957.

En suma, la nación, como la vida humana, es histórica. Así lo escribe formalmente en *Una meditación sobre Europa* cuando insiste en la idea eje de su doctrina: la nación es una cosa que se hace. ¿Quién la hace? Ortega responde: la historia. Es decir la síntesis o colaboración de tres instancias: el hombre (con su imaginación y su voluntad), la tradición y el azar (IX, 282).

Aunque no podemos entrar en el complejo tema de la filosofía de la historia de Ortega, conviene subrayar que la razón humana sólo se las puede haber, a la hora de comprender el devenir histórico, con causas, motivos, razones intramundanos. A efectos teóricos no podemos contar con que haya un dios o un espíritu o una fuerza material trascendente que dirija o condicione los procesos históricos. Su conocimiento fehaciente le está prohibido a nuestra limitada inteligencia. El motor de la historia es la libertad, y con arreglo a ella, la indeterminación y el azar dominan los asuntos humanos. Eso hace que la historia, siendo la que es en un momento dado, haya podido ser de muchas otras maneras. La vida humana es finita pero también ilimitada. En el caso de la nación-estado, nos encontramos con que bien pudo no haber surgido de los senos del tiempo, pero si lo hizo, fue porque convergieron los factores que la hicieron posible. Uno de ellos, el que nos interesa ahora, fue el hecho de que hubiera algo común, un paisaje cultural, entre los distintos pueblos europeos que comenzaban su marcha histórica sobre las ruinas de la antigua civilización grecorromana. Ese paisaje común era ya Europa, algo que preexistió a las naciones de la Modernidad.

Europa como salvación de Europa

¿Qué es europa?

Lo propio de Europa como ese paisaje común que comparten los pueblos que habitan el saliente occidental del continente asiático reside en dos características:

1) desplegarse sobre formas duales de vida (RM, 100);

2) ser Europa un movimiento de civilización fundado en el pluralismo político y en la libertad personal.

La tendencia hacia la unidad y la homogeneidad, tendencia permanente de una cultura que tiene sus grandes referentes en una religión monoteísta o en una filosofía que concibió el Ser de Parménides o la Idea platónica, se ha visto siempre contestada por una tendencia opuesta y divergente. La Iglesia católica y universal fue replicada por el surgimiento de las iglesias nacionales; y

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

el poder absoluto, religioso o civil, se vio siempre contestado con la larga lucha contra el absolutismo bajo cualquiera de sus formas, tentación permanente del gobernante de turno condenada al fracaso en Europa. Cuando el Renacimiento recogió la herencia de los grandes libros griegos y latinos, el mismo proceso de enriquecimiento cultural produjo la diáspora de las lenguas nacionales, ruptura pero al mismo tiempo prolongación de un mismo impulso cultural. Durante el decisivo episodio de la recepción de Aristóteles en las universidades europeas desde finales del s. XII, la fe no pudo triunfar absolutamente sobre la razón, a pesar de que lo tenía todo a su favor. La genial componenda de Tomás de Aquino refleja ese rasgo característico del espíritu europeo que intenta la integración de los opuestos. Y cuando la razón alcanzó la cima de su poder e influencia, en pleno siglo XVIII, dictando un orden universal en lo moral, en lo estético y en lo político, basado en la naturaleza humana, fue ferozmente contestado por el romanticismo que descubrió en la absoluta unicidad de los individuos y las naciones, en las menudas peculiaridades de personalidad, lengua y terruño, el verdadero fundamento de la existencia. Liberalismo y socialismo; individualismo y organicismo, cosmopolitismo y nacionalismo serán las formas de oposición sobre las que se proyectarán, desde fines del siglo XIX, la dualidad de Ilustración y Romanticismo que constituye la última versión de ese dualismo que forma parte de la entraña de lo europeo y que se proyecta sobre estas escisiones: cristianismo y helenismo, las dos ciudades de San Agustín, lo germano y lo mediterráneo, clasicismo y romanticismo, lo antiguo y lo moderno, particularismo y universalismo, eficacia y legitimidad...[24]

No es posible explicar aquí cuál pueda ser el origen de esa tensión entre realidades opuestas que señala Ortega –y no sólo él– como típico del *ethos* europeo pero podemos decir que es una expresión del pluralismo y la libertad que constituyen, afirma Ortega en "Prólogo para franceses", "la permanente entraña de Europa" (RM, 107).

Europa como una y plural remite precisamente al hecho de que su proceso de constitución se confunde con el proceso de formación de las nacionalidades. Europa es una sociedad en el sentido preciso del vocablo que, según Ortega, es ser una *comunidad de usos*. Por eso "existe con anterioridad a la existencia de las naciones europeas" (IX, 257). Es más, ha sido Europa quien, como ahora

[24] La idea de que Europa es esencial y excepcionalmente una entidad cultural basada en el pluralismo es tan vieja como la autoconciencia europea. Leibniz, Montesquieu, Voltaire, Kant, Guizot o Hazar han escrito páginas luminosas. Prefiero citar a un contemporáneo que escribe sobre el futuro de Europa desde el campo de las ciencias sociales, pero que repite, en lo substancial, la idea de que la esencia de Europa hay que buscarla en su pluralismo: "La diversidad de valores europeos explica bastante ampliamente el prodigioso dinamismo de un continente que no puede, en ninguna etapa de su historia, encerrarse en un sistema mental único y definitivo". E. TODD, *La invención de Europa*. Barcelona: Tusquets, 1995, p. 17.

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

veremos, enciende la chispa que prendió el proceso de formación de las nacionalidades.

Dirigiéndose a los alemanes en 1949, recordaba Ortega que Europa, la misma que habían querido destruir los nacionalsocialistas con idea de instaurar un orden nuevo, era anterior a las naciones[25]. En aquella meditación dictada desde el corazón de una Europa en ruinas dijo: "La historia de Europa, señores, que es la historia de la germinación, desarrollo y plenitud de las naciones occidentales, no se puede entender si no se parte de este hecho radical: que el hombre europeo ha vivido siempre, a la vez, en dos espacios históricos, en dos sociedades, una menos densa, pero más amplia, Europa; otra más densa, pero territorialmente más reducida, el área de cada nación" (IX, 258). Esa preexistencia de Europa que hizo posible la vida en dos niveles, por tanto, la vida en tensión y desajuste consigo misma, originó un movimiento histórico que se condensa en tres formas de manifestarse "Europa".

Al principio no fue más que los restos del gran naufragio de la civilización antigua: "el organismo residual de la civilización romana". El "hombre gótico" se ve impulsado a trascender su vida espontánea de acuerdo a ciertos modelos de ejemplaridad que le llegan de lejanos e imprecisos lugares, de un pasado remoto que aparece envuelto en los prestigios del mito y la leyenda. El ideal amoroso de la poesía trovadoresca, las cruzadas, los valores espirituales de la caballería, son ejemplos del poder idealizador que la civilización antigua tuvo sobre la imaginación de los futuros europeos.

La recepción de la filosofía, no sólo en cuanto a contenidos científicos, sino en cuanto a técnicas de pensamiento y restauración del tejido de conocimientos sobre la naturaleza y el hombre, la reconstrucción de la sabiduría antigua desde Platón, pasando por el *corpus aristotelicum*, hasta llegar a los estoicos y a

[25] De paso también les recordó con mucho tacto que cada vez que los alemanes se olvidaban de que por encima de la forma política nacional había otra forma de entidad política, a saber, la misma Europa, y que esta les imponía límites, habían fracasado. En efecto, una buena parte de la "Meditación sobre Europa" está dedicada a exponer a los alemanes que su trágico error siempre ha consistido en olvidarse de que por encima de la "realidad" de la nación alemana, había otra, superior y determinante, con la que tenían que contar quisieran o no. Esa otra realidad era, es, Europa. Hasta Bismarck, el nacionalismo alemán había sido uno de los más cosmopolitas: "El país más mesuradamente nacionalista que ha habido en Europa" (IX, 301). Humboldt, pero también Herder o Fichte, contaron siempre con la existencia de la realidad supranacional de Europa. En lo que respecta a éste último, creo que Ortega se muestra poco prudente al citar textos como el siguiente: "ser alemán significa ser la humanidad". Hay que encontrar la justificación en el hecho de que Ortega se dirigía a un pueblo vencido, además de por sus enemigos, por su propio *pathos* nacionalista. Como observa Berlin en algún lugar, cuando leemos a los filósofos idealistas alemanes, nunca sabemos si lo que sostienen en última instancia es que lo alemán debe "humanizarse"(en el sentido de universalizarse) o si se trata de que el resto de la humanidad se "alemanice".

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

los materialistas epicúreos, prepara la eclosión de confianza de la razón en sí misma, a cuyo triunfo está vinculado lo mejor y si se quiere lo peor de Europa.

Norbert Elias ha desarrollado con rigor y riqueza de datos esa hipótesis de que en efecto fue el impulso civilizador –junto con otros factores, como la creación de burocracias desde las cortes reales– lo que ayudó a poner en marcha el proceso que dio de sí al cabo de muchos años el surgimiento de las grandes naciones europeas[26].

La segunda forma de ser de Europa corresponde a los siglos modernos, del XVII al XIX, durante los cuales el espacio público está dominado por las naciones estado ya constituidas. Europa se transforma en un poder público e independiente del poder de las naciones. Su realidad fue muy difícil de captar pues no residía en ninguna institución. Parece que no podía ser real un poder que no tuviera cancillerías, burocracias o ejércitos. Pero, según Ortega, el poder político –que no es sino una forma del poder social– reside en otra institución más delicada y evanescente: la opinión pública, que es la auténtica forma coactiva que, por ser impersonal y difusa, toleran los ciudadanos. Dicho de otra manera, la única legitimidad del poder público es la que se funda en una opinión que acuerda que quien ejerce el poder es la persona o institución adecuada. Y para Ortega es un hecho que "[...] todos los pueblos de Occidente han vivido siempre sumergidos en un ámbito –Europa– donde existió siempre una opinión pública europea. Y si ésta existía no podía menos de existir también un poder público europeo que sin cesar ha ejercitado su presión sobre cada pueblo. En este sentido, que es el auténtico y rigoroso, *una cierta forma de Estado europeo ha existido siempre* y no hay pueblo que no haya sentido su presión, a veces terrible" (IX, 294).

No sé si esto suena hoy abstracto o impreciso, pero Ortega está hablando de algo que los gobiernos europeos tuvieron muy presente a la hora de decidir sus políticas inter-nacionales. En la medida en que supieron comprender la naturaleza política de Europa, tuvieron éxito. Cuando la ignoraron, pagaron elevados precios por su descuido. El poder público real que Europa ejercía sobre sus pueblos antes de las dos grandes guerras del siglo XX fue el "equilibrio europeo" o *balance of power*. Ortega cita a un historiador del XVIII, Robertson, que llamó al equilibrio europeo el más grande secreto de la política moderna (IX, 296)[27].

---

[26] Norbert ELIAS, *El proceso de la civilización*. México: F.C.E.,1989.

[27] Montesquieu, Balzac o Humboldt son citados por Ortega como autoridades que afirmaron la realidad europea. En efecto, el primero había constatado que la política europea imponía un juego de mutuas dependencias "[...] las cosas son tales en Europa que todos los Estados dependen unos de otros". Voltaire incluso había llegado a servirse de la expresión que según Ortega, refleja a la perfección la dimensión política *real* de Europa: Las naciones europeas "están de

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

La tercera forma de ser Europa pertenecía al futuro: es el proyecto que había de salvar a la Europa de las naciones. Quizá fuera el motivo principal por el que Ortega escribió *La rebelión de las masas*, especialmente su segunda parte, "Quién manda en el mundo", y los ensayos que añadió a sus traducciones al francés ("Prólogo para franceses") y al inglés ("Epílogo para ingleses") cuando ya había estallado la crisis europea y las ideologías políticas más extremas se enfrentaban en suelo español.

La crisis de civilización la identifica Ortega con el hecho de que el europeo se sentía cansado e indiferente frente a las normas y exigencias de su propia cultura. En efecto, el primer síntoma de una crisis es el deseo de simplificar las cosas. Aunque puede tener aspectos positivos, semejante deseo, conduce inevitablemente a una forma de vida que Ortega describe como "extremismo". Consiste en reducir la multiplicidad de lo real que encierra toda vida humana a un único aspecto para vivir de él. Las formas de extremismo del siglo XX serán, por ejemplo, la revolución social o la nación. Entonces sólo eso es real, lo que no significa que todo lo demás no tenga entidad, presencia, función u ofrezca resistencia... sino que puede ser manipulado, trastocado ideológicamente o incluso sacrificado si la "realidad" así lo exige. La gran simplificación declara cesantes las normas, valores y principios de la cultura. Ortega alude a ello con el término *desmoralización* en el doble sentido de carecer de normas pero también en el de no tener fuerzas, energías, ilusiones para seguir viviendo. "Desmoralizado" es otro nombre para el nihilista. El fenómeno se vivió por adelantado en el arte y a continuación se manifestó en la política. Aquí se tradujo en el rechazo de las formas políticas que había inventado Europa y que constituyen su entraña espiritual, como ya se ha dicho en otra parte de este trabajo: liberalismo parlamentario y democracia pluralista. Las nuevas generaciones no querían ni oír hablar de aquellas formas políticas lentas, costosas, indirectas, injustas, que tanto habían enorgullecido a los progresistas del siglo XIX. El siglo XX se vio a sí mismo bajo la luz incandescente de la revolución y no dudó ni por un momento que sería fácil realizarla. Su único instrumento: la violencia. La alucinación era idéntica en los extremos derecho e izquierdo del espectro político, pues no contaban tanto las ideas como los mitos o ideologías que prometían absolutos de justicia social universal o de nación racial.

El nacionalismo seguía siendo una tentación permanente, agravada ahora por la crisis de principios que hemos mencionado. "Hiper-nacionalismo", término que pertenece al lenguaje diagnóstico de *La rebelión de las masas*, remite a un hecho ideológico nuevo que tiene un doble origen en el estancamiento del

---

acuerdo en la sabia política de mantener entre ellas [...] una balanza igual de poder, empleando sin cesar las negociaciones". Ambas citas en Denis DE ROUGEMONT, *Tres milenios de Europa*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, pp. 137 y 143.

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

proceso histórico de la nación. Las naciones políticas se habían convertido en jaulas para las sociedades cuyas actividades económicas y culturales repercutían más allá de las propias fronteras. (La Europa de entreguerras fue una de las sociedades más cosmopolitas que haya habido nunca). El segundo motivo es la irrupción del hombre-masa. El entrecruzamiento de ambos factores produjo en las colectividades el mismo fenómeno de intoxicación ideológica que se había observado en las almas individuales. Surge así el espectáculo de los "pueblos-masa": "En vista de que Europa decae [...] cada nación y nacioncita brinca, gesticula, se pone cabeza abajo o se engalla y estira, dándose aires de persona mayor que rige sus destinos. De aquí el vibriónico espectáculo de «nacionalismos» que se ofrece por todas partes". Y un poco más abajo: "Ahora los pueblos-masa han resuelto dar por caducado aquel sistema de normas que es la civilización europea, pero como son incapaces de crear otro, no saben qué hacer [...]" (RM, 239). Como las masas se caracterizan por esperarlo todo del Estado, no será de extrañar que cada porción organizada de hombres-masa reclame el suyo propio, independientemente de que sea histórica o económicamente viable. Ortega predijo que el otro peligro que se avecinaba sobre Occidente era el de los nacionalismos que hoy llamamos culturales, de pequeñas naciones o nacionalismos contra el Estado. Lo que no resultó tan obvio ni para él ni para nadie es que las fuerzas ideológicas liberadas en los años treinta y cuarenta: marxismo, descolonización, nuevas formas de liberalismo conservador y socialdemocracia, se pudieran ajustar al nacionalismo. Es decir, que el nacionalismo se mostró de una capacidad para flotar sobre y terminar imponiéndose a cualesquiera otros proyectos políticos tuvieran el color o la inspiración que fuera. Resulta ser el perejil de todas las salsas.

En 1929 la perspectiva era sombría. Sin embargo Ortega se permitía algún toque de optimismo. Acaso no estemos aún desesperados sino sólo desorientados[28]. Si era el caso, cabía hacerse la siguiente pregunta: "¿Es tan cierto como se dice que Europa está en decadencia [...]? ¿No será esta aparente decadencia la crisis bienhechora que permita a Europa ser literalmente Europa? La evidente decadencia de las *naciones* europeas, ¿no es *a priori* necesaria si algún día habían de ser posible los Estados Unidos de Europa, la pluralidad europea sustituida por su formal unidad?" (RM, 244). Se trata de un razonamiento cuya eficacia lógica apenas si oculta que se trata de formular un deseo, hilar una esperanza. Para 1936-1938 cuando completa *La rebelión* con los nuevos ensayos para franceses e ingleses el tono es mucho más pesimista. Sólo hay una cosa clara y es "la incomprensión mutua en que han caído los pueblos de Occidente" (RM, 292).

[28] Cfr. *En torno a Galileo* (1933): "[...] yo no he dicho antes ni digo ahora que nuestra época sea constitutiva desesperación. He dicho que es de desorientación" (V, 108).

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

Pasado el vendaval de la guerra, Ortega volvió a reflexionar sobre Europa. Cuando visitó Alemania explicó al pueblo vencido su error: ignorar la superior realidad que era Europa, un espacio de civilización, un "campo histórico inteligible" que hace comprensibles los acontecimientos. Lo que no se puede hacer con conceptos como *Volkgeist*[29]. Insistió en que Europa era una sociedad en el sentido más vigoroso de la expresión: convivencia de hombres bajo un determinado sistema de usos. Es más, Europa explica la formación de las naciones: una sociedad única dentro de la cual se han producido "condensaciones de convivencia" (RM, 307). Repitió que si no se salvaba el estadio nacional, Europa seguiría envilecida (IX, 266), pues era un hecho incontestable que "la nación como proyecto histórico estaba agotada" (IX, 265).

Final

El nuevo orden resultante de la Segunda Guerra Mundial da la razón a Ortega. En la medida en que las grandes naciones europeas han sabido ponerse de acuerdo, han creado una especie de proyecto de vida en común que ha ilusionado a sus ciudadanos y contaminado al resto de las naciones. Esto se ha logrado no sin tener que superar graves contratiempos. Pero es un hecho que la tesis fundamental de *La rebelión de las masas*, a saber, que Europa es una realidad espiritual identificada en lo político con el liberalismo y el pluralismo, cuya salvación pasa por dar con alguna forma de convivencia supranacional, ha sido corroborada por los acontecimientos.

Es cierto que la construcción de Europa ha avanzado más en el plano de las relaciones económicas y de sociedad civil que en el estrictamente político. Es cierto también que Europa ya no manda en el mundo y ha pasado de ser sujeto a objeto maltratado por la historia misma, campo en que disputan las nuevas potencias económicas, militares y espirituales. Es difícil saber si seguimos viviendo una irremediable decadencia hecha de confort, banalidad cultural, rutinas políticas, diseño, mala conciencia, etc., si, como temía Ortega, los europeos nos hemos vuelto "definitivamente cotidianos"[30]. Pero es indudable que la única posibilidad que tiene Europa de sobrevivirse a sí misma y retener algo de su espléndido pasado es bajo la forma de una efectiva, esto es, política y post-nacional, República Europea.

---

[29] Véase en *Una interpretación de la historia universal* el apéndice "Nacionalismo" (IX, 233 y ss.).

[30] "El europeo se hará definitivamente cotidiano. Incapaz de esfuerzo creador y lujoso, recaerá siempre en el ayer, en el hábito, en la rutina. Se hará una criatura chabacana, formulista, huera como los griegos de la decadencia..." (RM, 248).

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

Anexo: una nota sobre las raíces del nacionalismo

Dada la complejidad del fenómeno nacionalista, aquí sólo me propongo examinar un aspecto sumamente concreto de la cuestión: la hipótesis del notable historiador de las ideas Isaiah Berlin que relaciona el origen del nacionalismo con el estado de ánimo de un reconocimiento no satisfecho. Dado que Berlin y Ortega se mueven en el horizonte común del liberalismo filosófico y político, el examen de las ideas del primero da ocasión para volver sobre la tesis orteguiana que relaciona el origen del nacionalismo con la carencia de un proyecto de vida en común. Reconocimiento y proyecto son dos categorías que sólo se entienden por su común remisión a la libertad humana, a la idea que nos hagamos de ella y al lugar que le adjudiquemos en la vida e historia humanas.

Berlin ha escrito en muchas ocasiones sobre nacionalismo y en un periodo lo suficientemente dilatado como para que quepa hablar de una cierta evolución. Sin embargo hay algunas ideas recurrentes en sus textos: que se trata del fenómeno político más importante de la Modernidad o al menos de su último tramo, que no fue predicho, que fue y puede ser aún extraordinariamente destructivo, que todos los movimientos sociales o políticos han tenido que pactar con él... En lo que respecta a sus orígenes, Berlin remite el nacionalismo a la reacción romántica alemana contra la Ilustración francesa cosmopolita. La Revolución francesa y las guerras napoleónicas son los hechos históricos que "liberan" (en el sentido de *desatar*) las fuerzas nacionalistas, según opinión generalizada. Berlin menciona también la Guerra de los Treinta Años y la humillación que habría producido en zonas profundas del espíritu alemán como un motivo que explicaría la reacción romántica. En consonancia con muchos estudiosos del llamado "nacionalismo cultural" ve en Fichte y Herder las principales fuentes de alimentación del curso nacionalista aunque, como luego veremos, contextualiza sus ideas en el campo general del romanticismo y remonta a Kant el origen de la raíz antropológica del nacionalismo.

El nacionalismo se origina en un sentimiento de dignidad ofendida; más precisamente, en "el deseo de reconocimiento. Este deseo es seguramente una de las mayores fuerzas que impulsan la historia humana. Puede adquirir formas espantosas, pero no es en sí mismo un sentimiento artificial o repulsivo"[31]. Diez años después vuelve sobre la misma hipótesis en el que seguramente es su artículo de temática nacionalista más conocido, "La rama doblada" (1974): el germen de "autoafirmación nacionalista" brota de un sentimiento de ofensa, herida abierta en la propia dignidad por no haber podido vivir desde uno mismo por culpa de las coacciones, los mandatos ajenos, el paternalismo. Ese uno

[31] Isaiah BERLIN, "Rabindranath Tagore y la conciencia de nacionalidad" (1961), en *El sentido de la realidad*. Madrid: Taurus, 1998, p. 361.

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

mismo puede ser entendido tanto en sentido literal de un "uno" humano individual que se resiente en su dignidad, como un yo colectivo y abstracto: "El yo que busca la libertad de acción, determinar su propia vida, puede ser grande o pequeño, regional o lingüístico; hoy es probable que sea colectivo y nacional o étnico-religioso más que individual"[32]. Finalmente remite estas ideas al proceso de descolonización que vive el mundo desde el final de la Segunda Guerra Mundial y explica el auge del nacionalismo observando que "Occidente ha satisfecho suficientemente ese ansia de reconocimiento, el deseo de *Anerkennung* que Hegel analizó tan memorablemente; es la carencia de esto, más que ninguna otra causa lo que parece conducir a excesos nacionalistas" (op. cit., p. 242).

Hegel habría formulado la imagen más adecuada para entender el ubicuo nacionalismo pero sus raíces estaban en Kant. La secuencia que nos conduce hasta el nacionalismo reactivo se origina en la tesis kantiana de que el hombre es, ante todo, un ser libre y autónomo, responsable de sus actos y, por ello, sujeto de dignidad. Berlin se toma algunas libertades con las ideas kantianas, como ignorar que para Kant la autonomía es inseparable de la razón en la que se funda y de la ley moral que formula; tampoco menciona la decisiva oposición entre una voluntad *subjetiva,* conformada por inclinaciones, y la voluntad *pura* que comprende que la libertad tiene como tarea fundamental acatar los dictámenes universalizadores de la razón. Eso es lo propiamente humano, no la dignidad entendida como un bien sensible dado, estático, natural. En lo que, no obstante, Berlin tiene razón es en que, dijera Kant lo que dijese, su idea evolucionó, al combinarse con otros cambios, como, por ejemplo, el decisivo de dejar de pertenecer los ideales y valores a un ámbito trascendente (Dios) o, al menos, objetivo (la naturaleza humana). Y así ocurrió que "algunos de los sucesores románticos de Kant sacaron todas las consecuencias de la afirmación de que los valores son mandatos, y de que son creados, no descubiertos"[33]. Al ser los valores creaciones humanas, la acción de los agentes morales basculaba hacía una interpretación en términos de "libertad negativa", como libre elección de los fines y objetivos a los que se desea poner la vida, del "derecho" a tener los medios que los hagan realidad y, sobre todo, "derecho" a que nadie se inmiscuya en mis decisiones. Así que Berlin ve ya inscrita en la autonomía kantiana la idea "existencialista" de que en la vida moral nada tiene valor excepto aquello que elige una subjeti-

[32] I. BERLIN, "La rama doblada" (1972), en *El fuste torcido de la humanidad*. Barcelona: Península, 1992, p. 240.

[33] Esto es, son subjetivos, dependen de la propia inspiración o deseo; no son por tanto "bienes" objetivos. "La revolución romántica: una crisis en la historia del pensamiento moderno" (1960), en *El sentido de la realidad*. Madrid: Taurus, 1998, p. 260.

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

vidad[34]. El término clave de esta "nueva moralidad" que habría comenzado con el romanticismo pero que no se generalizaría como actitud pública dominante hasta el periodo de entreguerras es *autenticidad* y disfrutaría de una importante edificación filosófica gracias a la corriente existencialista.

Para tener a punto la ideología del nacionalismo sólo hacía falta el paso, que da inmediatamente Fichte, de sostener que el yo verdadero "no es el individuo en absoluto: es el grupo, la nación"[35]. Herder aporta otro tópico esencial: desplaza a las naciones, a las colectividades culturales, la bondad natural que Rousseau había descubierto en el individuo. La Ilustración, con su insistencia en el universalismo, destruye los auténticos valores y, sobre todo, aquello que los crea y los guarda: la tradición, vinculada a una tierra, unos lazos de sangre y trato, en fin, una lengua. En la medida en que estas ideas surgían casi cuando el siglo XIX despegaba hacia una transformación técnica e industrial que iba a cambiar la faz del mundo, estaban llamadas a tener un notable éxito en cuanto se relacionaran las transformaciones industriales y económicas con los agentes de destrucción de las tradiciones y sus marcas de identidad[36]. La lógica del nacionalismo, concluye Berlin, obedece a cierta inspiración antimoderna: rechaza el "racionalismo liberal decimonónico" y busca una moral más antigua[37].

Los análisis de Berlin son muy convincentes pero no veo que haya reparado en que el nacionalismo exhibe una notable paradoja. Por un lado, se reclama pre-moderno, pero por otro, si Berlin tiene razón, es sobre el dato absoluta y novedosamente moderno de la autonomía personal kantiana y en su corolario de que somos creadores y sustentadores de valores morales o políticos, en donde se articula el sentimiento de reconocimiento ofendido que da lugar al nacionalismo. En cualquier caso, la incoherencia se atribuye no al análisis de Berlin sino al nacionalismo.

Sí veo una dificultad imputable a Berlin en el paso que da desde el yo personal y real al yo colectivo. Dado su empirismo radical, debería señalar que aceptar que es legítimo el sentimiento de la dignidad herida cuando se trata de

---

[34] "De ahí una escala transformada de valores políticos y morales, algo totalmente nuevo en la consciencia europea. Lo que importa ahora es el motivo, la integridad, la sinceridad, la fidelidad por principio, la pureza de corazón, la espontaneidad; no la felicidad o la fuerza o la sabiduría o el éxito, o la belleza natural, u otros valores naturales que están fuera del reino de la libertad moral", op. cit., p. 269.

[35] "Kant como un origen desconocido del nacionalismo" (1972). En *El sentido de la realidad*, op. cit., p. 348.

[36] Como observa GELLNER: "Las civilizaciones agrarias no engendran nacionalismo; son las sociedades industriales las que lo engendran". "El nacionalismo y las dos formas de cohesión en las sociedades complejas", en *Cultura, identidad y política. (El nacionalismo y los nuevos cambios sociales)*. Barcelona: Gedisa, 1989, p. 29.

[37] "La rama doblada", op, cit, p. 236.

un yo colectivo es un error no solo teórico, sino, sobre todo, práctico y moral. ¿No habría que establecer algún tipo de distinción ontológica entre el yo individual y el yo comunitario? Aun cuando sea cierto que "[...] algunas de mis ideas sobre mí mismo, quizá todas, y en particular la concepción que tengo de mi propia moral y de mi identidad social, solamente son inteligibles en función de la red social de la que soy elemento [...]"[38], eso no autoriza a establecer principios morales organicistas a partir de hipótesis sobre la "naturaleza" social del yo individual. Una cosa es el origen de mis relatos sobre mí mismo y otra muy distinta qué hago con ellos, cómo me comporto con mis semejantes y justifico mis acciones (y omisiones). Es la libertad personal, sea cual sea la presencia de lo social en mi constitución, lo que me constituye como humano. El tránsito desde el yo personal al yo colectivo es inviable teórica y prácticamente. Quiero decir con esto que, a mi juicio, no hay pruebas empíricas o de otra especie que den evidencia de la realidad entitativa o funcional de los yoes colectivos, al menos en sociedades que damos en llamar "modernas". Las consabidas metáforas organicistas que dan por descontada la dependencia y sumisión de la parte (la individualidad humana) al todo social encarnado por alguna colectividad –ideada, por cierto, por un individuo y administrada por voluntades no menos individuales, no constituyen prueba alguna.

El yo personal, hablante, sentiente, volente y actuante es el único sujeto real en la vida política y moral de las sociedades. El paso en dirección a considerar sujeto moral a las comunidades, pueblos, naciones, partidos o bandas, es tan discutible como el significado que cabe atribuir a expresiones como: "Salman Rushdi ofendió a la nación islámica" o "el pueblo de Israel –o el alemán o el español– tiene un destino histórico". Se ofende a personas, así como se defienden los derechos humanos cuando se evita que los humanos de carne y hueso padezcan ofensas y agresiones. El tránsito del lenguaje descriptivo alegórico: los pueblos exigen reconocimiento, víctimas de la opresión, agresión o humillación, al lenguaje prescriptivo: los pueblos tienen derecho a ser tratados..., a que se respete su derecho de autodeterminación, etc., es un notable paso en falso

[38] *Dos conceptos de libertad*. Madrid: Revista de Occidente, 1974, p. 167. Berlin acepta, al menos en parte, la hipótesis comunitarista de que no hay yo sin el tejido de palabras e imágenes que se comparte con el grupo. Ahora bien, aunque debilitada, esta concepción del yo personal parece coincidir más con la de Fichte, que Berlin identifica, acertadamente a mi juicio, con el origen del nacionalismo morboso, que con las concepciones radicalmente individualista del yo de Stuart Mill o Kant. John Gray en su monografía sobre Berlin reconoce la tensión entre el liberalismo y el comunitarismo que habría en el pensamiento de Berlin, precisamente respecto de su concepción del yo. La cita hecha más arriba pertenece a una de sus obras decisivas y dice lo que dice. Pero es conveniente tener a la vista la opinión de Gray, según la cual, Berlin no va tan lejos como los filósofos que sostienen que la identidad personal del hombre se *reduce* a su condición de miembro de una comunidad moral y cultural. Véase John GRAY, *Isaiah Berlin*. Valencia: Ed. Alfons el Magnànim, 1996, pp. 135 y ss.

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

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

que ha conducido a la actitud contemporizadora, tolerante y hasta amistosa con los grupos nacionalistas a los que se les permitía, en nombre de ese derecho a sentirse ofendidos –cuyo correlato es la exigencia de que los supuestos ofensores les desagravien–, actitudes políticas y morales de dudosa legitimidad. ¿Es que no se pierde nada de sentido y comprensión en el tránsito de categorías éticas (dignidad) a categorías políticas (autodeterminación)?

Reparemos en que el sentido del yo personal es inseparable del cuerpo propio. Es nuestra presencia ejecutada por la presencia del propio cuerpo lo que otorga transparencia y realidad a ideas como libertad o dignidad. El obstáculo físico o el miedo que me impide hacer un acto que deseo; la reacción moral de dolor por la ofensa, de indignación, vergüenza o ira son emociones con las que opera mi conciencia de sujeto libre y responsable y están ancladas en el cuerpo. ¿Qué se pierde (o se gana) al trasladar estos conceptos y las experiencias y sentimientos con que se conectan en la vida, desde los sujetos individuales –de carne y hueso– a sujetos colectivos –pueblos, naciones?

Berlin cree que una de las fuentes del nacionalismo procede de una trasposición del reconocimiento desde individuos a grupos nacionales. Ahora bien, Hegel pensó la dialéctica del amo y del esclavo no sólo como una dialéctica de enfrentamiento entre conciencias individuales, sino como el proceso mismo que individualiza a la conciencia: no hay salida fuera del brutal dilema entre luchar a muerte o rendirse a la fuerza afirmativa del otro y *reconocerse* como esclavo. Y será el esclavo por medio del rodeo de la historia, en el trabajo y sufrimiento de lo negativo, quien despliega lo humano y sus valores hasta llegar a la vida moral plena. Si el esclavo aspira más tarde a ser sujeto activo de la Historia y merecer el reconocimiento espiritual y social es porque primero *se reconoció* a sí mismo en la condición de esclavo.

No interesa aquí la filosofía de la historia de Hegel, sino saber si hay algún punto de su planteamiento que autorice a identificar el deseo de reconocimiento *(Anerkennung)* tal y como lo expone en el capítulo IV de *La fenomenología del espíritu* con el motivo capaz de explicar el brote nacionalista del siglo XX. Lo que encontramos es un proceso en que la conciencia humana, en su inmediatez animal, queda escindida: a un lado la voluntad "autosatisfecha", es decir, "feliz" del amo; al otro la voluntad sin reconocimiento del esclavo, obligada a trabajar, esforzarse y ganar así, en el futuro, el derecho a ser tenido por un sujeto de dignidad. La historia europea no ha sido la historia de los amos sino la de los esclavos, trabajando y muriendo, como nos recuerda Hegel[39]. También Kant –y Nietzsche y Ortega en otro orden– coinciden en atar la dignidad

[39] Véase del capítulo IV de *Fenomenología del Espíritu*, "La verdad de la certeza de sí mismo", la sección 3, "Señor y siervo" (México: F.C.E., 1966, pp. 120-121).

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

no al *hecho* de la libertad sino al esfuerzo de la responsabilidad, el trabajo en soledad y la justificación de los propios actos.

Creo que la condescendencia que Berlin pudo mostrar para con un aspecto del nacionalismo (en todos los demás fue muy crítico), reside en algo tan decisivo como la idea que se hace de la libertad. Su analítica del todo de la libertad humana en libertad negativa y libertad positiva puede ser un magnífico instrumento de ilustración para comprender la notable complejidad del asunto. Pero puede inducir al error de hacer creer que hay dos libertades, dos formas de vivirla, dos formas de responsabilizarse, en suma, dos "valores" de libertad. Y no es el caso. Cuando escribe: "la libertad no es el único fin del hombre"[40], parece decir una obviedad, a saber, que la libertad puede ser un valor entre otros, como la felicidad o el amor, la justicia o la salvación de mi alma. Pero entonces ignora que la libertad es el único principio de lo humano. Lo humano, que no constituye una esencia o "naturaleza" sino que es el resultado de un proceso, comienza a gestarse desde el ejercicio ontológico de la libertad. ¿Qué significa vivir más allá del alcance biológico del término, fuera de ejercitar unas funciones y satisfacer unas necesidades naturales? Decidirse a ser esto o lo otro, asumir una historia, un proyecto de ser, un personaje que se va creando a golpes de decisión (y de resistencia). No es que el yo valore la autonomía entre otras cosas igualmente valorables, como cree Berlin, sino que está constituido por ella: la exigencia de decidir quién es.

En los planteamientos clásicos, que conciben al hombre como un ser que posee y es determinado por una "naturaleza humana" más o menos permanente, el hombre es libre *porque* es racional. Esto es un error. Es la indeterminación (o insuficiencia) de naturaleza del animal humano y su "tener que" vivir, lo que produce históricamente eso que identificamos con lo humano. La libertad es lo que aporta a la vida *humana* su cualidad, realidad previa y constituyente de lo humano, por encima de la propia racionalidad, de la que es inseparable.

El problema de nuestro tiempo es el reconocimiento y no la libertad; reconocimiento, no en clave hegeliana que, como hemos visto, significa lucha, sino en clave narcisista, donde el otro *debe* reconocerme con la misma inmediatez y pasividad que el espejo en que se contempló Narciso por primera vez. Berlin no los confunde, pero debería haber subrayado el error del nacionalismo al conectar la pasión del reconocimiento con la dignidad moral. En realidad esta pasión del reconocimiento viene a coincidir con lo que Nietzsche llama *ressentiment*, el recuerdo de la injuria que se desea vengar, con la envidia, el narcisismo o el igualitarismo. La libertad, sentida en clave personal, suele conducir a un sitio alejado de las luminarias sociales, al ensimismamiento y la

[40] *Dos conceptos de libertad*, op. cit., p. 139.

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

soledad. No, desde luego, a sentimientos de identificación colectiva. "El deseo de ser reconocido –explica Berlin– es un deseo de algo diferente: de unión, de entendimiento más íntimo, de integración de intereses, una vida de dependencia y sacrificio comunes"[41]. Es nostalgia por la comunidad paradisíaca, previa a la escisión de conciencias narrada en clave simbólica en el mito del Pecado original y en clave filosófica por Hegel.

A Berlin este deseo o valor le parece tan digno como cualquier otro. Es lo que pasa cuando la vida moral se concibe como una especie de "bazar de los valores" en donde cualquiera propone el suyo y se siente autorizado para luchar por él, exigiendo, claro está, que se le reconozca *su derecho*[42].

Para un liberal como Ortega, la libertad no es cuestión de valores sino de constitución. También él vio el problema del reconocimiento rondando por la estructura del nacionalismo. Pero advirtió que se trataba de una pasión reactiva. Si la vida histórica permitía a los hombres hacer su vida hacia adelante[43], las sociedades vivirán el sentimiento de pertenencia en su orden y proporción. No habrá *nacional-ismo,* sino "un proyecto de vida en común". Las dos dimensiones de la vida humana, la personal y la social o colectiva no se interferirán ni invadirán.

Al perderse en Europa ese sentimiento de "proyectos en común" surgieron entre otras la ideología del nacionalismo. Ortega vio, como ya hemos constatado más arriba, que el nacionalismo es de suyo perverso cuando coincide y se solapa con el proceso de *socialización* de la vida humana. El hombre-masa aspira a hacerse con el instrumento del Estado para imponer a los demás sus propios valores y estilo de vida. Es, por tanto, íntimamente anti-libertario, odia la

---

[41] Op. cit., 170.

[42] Berlin ha denunciado con vigor los excesos nacionalistas, pero no ve en su doctrina del reconocimiento insatisfecho sino una especie de hecho que explica la conducta del nacionalismo (la rama que golpea al que la dobla). Creo que el último artículo –que yo conozca: "Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente" (1974)– que escribió sobre nacionalismo contiene un cambio sustancial. Por de pronto, no aparece la hipótesis del reconocimiento y hasta parece cuestionarla: no basta con "la herida sobre el sentimiento colectivo de una sociedad". Para que haya nacionalismo tiene que darse la convicción ideológica de que "el patrón de vida de una sociedad es similar a la de un organismo biológico". En caso de conflicto entre metas y valores de individuos y metas y valores de la colectividad, prevalecen automáticamente los del todo orgánico. Tenemos entonces que el nacionalismo –a diferencia de la conciencia de pertenecer a una nación, que coincide con el natural sentimiento de sociabilidad de que habló Aristóteles– se gesta a partir de la convicción de que la vida humana sólo puede vivirse en plenitud no en "lo individual o la asociación voluntaria que puede ser disuelta o alterada o abandonada a voluntad, sino en la nación". En *Contra la corriente*. México: F.C.E., 1983, p. 424. En suma, el cambio que advierto en Berlin es el de haber dejado de considerar el sentimiento nacionalista de reconocimiento como una necesidad humana genuina y, por tanto, legítima, y juzgar que se trata más bien de un artificio ideológico.

[43] No es un deseo, sino un hecho dada la constitución moderna de la vida humana, cuya estructura temporal está fundada en el tiempo futuro.

libertad y la autonomía en los demás y quiere servirse del poder público (que siempre concibe como uno, indiviso y total) para abolirla. Durante el siglo XX, la forma más conspicua y necesaria de heroicidad ha sido la del disidente[44]. En su diagnóstico definitivo, Ortega cifraba la salvación de Europa en algo tan impolítico como el "despertar a la vida personal"[45]. Y se preguntaba: ¿Puede hoy el hombre de veinte años formarse un proyecto de vida que tenga forma individual?[46].

Ortega, como otros, quizá Hannah Arendt, pertenecía a la categoría de autores a los que Berlin tildaba de irremediablemente metafísicos. Es posible. El filósofo español bromeaba acerca de que los ingleses, precisamente por su nativo empirismo, estaban negados para la filosofía. Pero creo que la complejidad del fenómeno nacionalista, en el respecto en que ha sido tratado, queda más clarificada desde la concepción de la historia y la libertad metafísica de un Ortega que desde las del fascinante Isaiah Berlin. ●

[44] No es aún la hora en que esté de más reclamar el "derecho" a la disidencia.

[45] "La política vacía al hombre de soledad e intimidad" (RM, "Prólogo para franceses", p. 118).

[46] Op. cit., 119.

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

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

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

Cara y cruz del ensayo español: las trazas de Ortega y el *Mairena*

Fernando Rodríguez Genovés

Resumen

El pensamiento filosófico español accede a su etapa contemporánea sin haber superado ni resuelto una doble tribulación, con raíces en viejos mitos y alguna Leyenda, lo cual ha perjudicado su salud y vitalidad: la querella con la literatura acerca de sus dependencias y servidumbres y los prejuicios teóricos y prácticos que sufre el ensayo filosófico como género. En este trabajo se cotejan, con nombre propio, dos modos de expresar esta circunstancia: la obra filosófica de Ortega y Gasset y el libro de Antonio Machado *Juan de Mairena*. Ambos reflejan con claridad las dos caras del problema que analizamos, o la cara y la cruz.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Machado, *Mairena*, Leyenda, ensayo, filosofía, literatura, poesía, elegancia.

Abstract

The spanish philosophical thought culminates in its contemporary period without having overcome, neither resolved, a double tribulation, with roots in old myths and some Legend, and that it harms its health and vitality: the litigious with the literature about their dependences and servitudes and the theoretical and practical prejudices that it suffers the philosophical essay as gender. In this paper are compared two ways of expressing this circumstance, with own name: the philosophical work of Ortega y Gasset and Antonio Machado's book *Juan de Mairena*. Both reflect with clarity the two faces of the problem that I analyze here, or perhaps the heads and the tails.

Keywords

Ortega y Gasset, Machado, *Mairena*, Legend, essay, philosophy, literature, poetry, elegance

Voces de Leyenda

Hay voces de la Leyenda que claman desde el pasado remoto, labran una idiosincrasia reiterada, una repetición y a veces reclaman una restauración que, cuando encuentran eco y asiento, logran obstaculizar el progreso del saber y de las artes, así como la autonomía de sus esferas. Componen, entonces, un recio arcano cultural que se transmite hasta nuestros días. Reconozcamos ahora algunas de esas voces. Unas, declaran que es preciso distinguir entre literatura "de entretenimiento", de acción, ligera, y literatura "seria", "profunda" y "de ideas", porque aquello que identifica principalmente a la "verdadera" literatura es que *hace pensar*... Otras, diferencian entre libros de filosofía y pensamiento, constreñidos al molde del tratado, intenso y pesa-

Cómo citar este artículo:

Rodríguez Genovés, F. (2002). Cara y cruz del ensayo español: Las trazas de Ortega y el "Mairena". *Revista de Estudios Orteguianos*, (5), 141-158.

https://doi.org/10.63487/reo.746

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

do, tedioso y a menudo impenetrable, y ensayos, ligeros y ocurrentes escritos que, sin dejar de contener cosas interesantes, ante todo resultan amenos, o lo que es lo mismo, se leen como una novela.

"Literatura que hace pensar"; "ensayos que se leen como una novela". Alrededor de estos socorridos –y en apariencia inocentes– indicadores de lectura circulan, especialmente en España y el ámbito cultural hispano, enormes malentendidos y opiniones muy ordinarias, pero de gran calado social, que influyen no poco en los índices de lectura y en su calidad, sostenidos por rancios mitos, en unos casos, y por modernas y postmodernas teorías, en otros, que actúan a modo de guardia y custodia del pasado y presente de las mencionadas ilusiones. El credo común resultante vive de sentimientos y pasiones de diferente naturaleza, si bien, aunque para mal, su uso converge y desemboca en un mismo puerto de conclusión: literatura y filosofía vienen a ser en el fondo una misma cosa. No son más que maneras concretas, simples medios, con idéntico fin: el de enfrentarse a los grandes asuntos del hombre por medio del lenguaje, para comprenderlos mejor... Realidad y ficción se tornan, en consecuencia, entidades confundibles, tan próximas entre sí como las dos caras de la misma moneda, en este caso, el lenguaje, y cercanas están sin duda, aunque, si la imagen es válida, habrá que reparar en que ambas caras se unen por el dorso, dándose así la espalda. Ha llegado a penetrar tan profundamente en el corazón de las almas de esteta la sugestión que, emulando sentencias de inspiración aristotélica, podría dictar sin rebozo ni sonrojo resoluciones de este tono: "en realidad, señores, la realidad no existe...".

Si, pues, en la ficción vivimos, en la realidad estamos. He aquí la audaz resolución de un credo muy asentado en nuestra tradición cultural, por lo general muy inclinada a dejarse seducir por los sueños de caballerías, las vidas que son sueños, las rimas y las leyendas. También por la atracción que transmiten los encantamientos y hechizos que suelen venir por añadidura. Una tradición ésta bizarra y resignada al tópico de pertenecer a un país y a una lengua negados para el pensamiento constructivo y original, para la ciencia y la racionalidad, porque lo verdaderamente original "entre nosotros", se añadirá, no es el pensar, que es cosa extranjerísima, sino el vivir de la creación, del narrar, del cuento –y, agregaré por mi cuenta, que por afortunado se tendrá el que pueda lograrlo, porque, en caso contrario, no le quedaría más que hacerse funcionario, lo cual, bien pensado, tampoco es mala colocación, de escaso estipendio pero con mucho futuro por delante–.

Muchas causas podrían explicar las devociones y apegos a la Leyenda que no cesa, pero no todas las sé, y las que sí barrunto, no es mi intención reducirlas aquí a una exhaustiva enumeración. Me propongo señalar, en cambio, algunas fobias y sendos prejuicios que, como en una labor de zapa, han coad-

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

yuvado a frenar la libre circulación de ideas, y, en consecuencia, la pobre y limitada recepción entre nosotros de muchas tradiciones foráneas –las que han entrado, lo han hecho generalmente de modo sucursalista, por no mencionar las que llegan tarde o las *malditas*–. El nominalismo, el individualismo y el liberalismo, por citar sólo unos pocos ejemplos, han sido tenidos por gran parte de nuestra *inteligencia*, desde largo tiempo atrás, como aves de mal agüero, como pajarracos a los que se mira con recelo y aprensión, sin que en el presente se hayan apreciado manifiestos signos de rehabilitación. No importa que la animosidad se distribuya en amplios sectores, aquellos que se extienden desde el más vetusto conservadurismo hasta el más aguerrido marxismo-leninismo –posteriormente podado y dejado en marxismo a solas, y ahora reconvertido y regenerado en "republicanismo"–, el caso es que la escolástica, hegemónica y realmente existente, ha cedido la dependencia de antiguas procedencias, como el suarismo o el tomismo, a otras escuelas de nuevas denominaciones, pero –y eso es lo importante señalar ahora– practicadas con no menor devoción, delegación y negociado. ¿Esto lo explica todo? No podría jurarlo, pero sospecho que tales ascos y privanzas no son inocentes y algo tendrán que decir sobre el panorama resultante, cuando, en su momento, sean llamados a declarar.

Filosofía y melancolía en suelo hispánico

Desde Ortega, por lo menos, hasta nuestros días, el laicismo liberal –o el liberalismo laico– en el seno de la filosofía española corre peor suerte que el genio maligno en manos de los cartesianos –"*vade retro*"–. Por lo demás, y quizá en consonancia con lo anterior, es muy significativo observar que la menor desafección manifestada hacia el "espíritu de cuerpo" –asombroso oxímoron que apunta, en primera instancia y con proverbial retórica de deber y lealtad, al gremio profesional–, hacia el avasallamiento aceptado, el instinto gregario y otras formas del vasallaje, son reprobados y penados como delitos de lesa traición sin remisión. He aquí nuestros mayores pecados culturales.

Pero hay más: la genuina marca de serie o denominación de origen del filósofo español queda patente en su casi general subordinación a la literatura, instancia que queda así interiorizada como horizonte cultural del que venimos y al que estamos fijados, del mismo modo que se proyectan las siluetas en el plano o la sombra acompaña a la figura. Hablar lisa y llanamente de filosofía española, sin más predicados ni accidentes, ha llegado a representar un serio atrevimiento. *En este país...*, con algo de suerte, se reconoce la existencia de un "pensamiento español" –concepto que suele remitir al de "literatura filosófica hispánica"– con nombres propios: Séneca, Balmes, Calderón, Quevedo, Gra-

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

cián, Larra, Menéndez y Pelayo, Azorín, Machado, Ortega y Gasset, Zambrano, Aranguren, Dionisio Ridruejo, Laín Entralgo... *et alii*; todos ligados por un común destino y quehacer: la literatura.

Mas, los filósofos españoles e hispanos, ¿somos o no somos? Y si somos, ¿qué somos? "Somos invisibles", responde enfático el filósofo mexicano Carlos Pereda, expresando así la "melancólica comprobación" de un ocaso y una cesantía que estipulan el porvenir de los filósofos, o los que aún se confiesan tales, de América Latina y de España. ¿Qué hacemos los supervivientes?: "tendemos a sobrevivir como meros fantasmas que dan clases y escriben textos, algunos quizá admirables, aunque casi nadie se interese por ellos, entre otras razones porque casi nadie se demora en leerlos"[1].

No le falta razón a Pereda en esta declaración, principalmente por la intención que la anima, muy lejos del ramplón lamento y del habitual victimismo. Pues en ella leemos la triste constatación de un hecho, no la sombra de una fatalidad que nos persigue como si de una maldición se tratase. Tampoco hay en ella nada que sugiera una conspiración proveniente del exterior, ante la que hay que protegerse y acaso cerrar filas. No nos confundamos: el verdadero responsable de la calamidad señalada es la falta de autoestima y de reconocimiento en la que viven los filósofos iberoamericanos, quienes ignorándose a sí mismos, como individuos y como comunidad intelectual, se abandonan a dos vicios que la han labrado: el "fervor sucursalero" y el "afán de novedades"[2].

Bajo la primera rúbrica se acoge el modelo de formación profesional que se expide en nuestras universidades junto al título, y que conduce a su propietario a esta sucinta crónica, casi una liturgia: afiliación temprana a una corriente o persona filosófica –con razón social preferentemente en el exterior–, de la que el filósofo en ciernes se convertirá por efecto mimético o de contagio, y con el paso de los años, en fiel adicto, abogado defensor, glosador, traductor, guarda e intérprete, exegeta, publicista y divulgador, frecuentemente hasta la jubilación.

---

[1] Carlos PEREDA, "Luces y sombras de la escritura filosófica en español", *Revista de Occidente*, nº. 233, octubre 2000, p. 53.

[2] Carlos Pereda sugiere las locuciones "fervor sucursalero" y "afán de novedades" al objeto de diagnosticar los dos principales vicios que aquejan a la comunidad filosófica iberoamericana, la realmente existente o la todavía por realizar, en *op. cit.*, pp. 53-70. En el mismo número de la revista, en el dossier titulado *Pensar en español*, se halla el texto de Luis VILLORO, "¿Pensar en español?: tratado o ensayo", en el que, por su parte, propone calificar la patología con las conceptualizaciones de inspiración orteguiana: filósofo "alterado" y filósofo "ensimismado", cercana a la de Pereda aunque no idéntica –véase *op. cit.*, pp. 105-112–. Para mayor conocimiento de la tipología empleada por Villoro puede verse, por ejemplo, su anterior trabajo: "¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?", *Isegoría*, nº. 19, diciembre 1998, pp. 53-59. El texto en cuestión recoge su intervención en el *Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía*. Cáceres-Madrid, 21-26 de septiembre de 1998.

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

Al "fervor sucursalero" le suele acompañar el "afán de novedades", entendido como un incontinente e irreflexivo "estar al día", o al corriente de las corrientes. El mayor inconveniente de este vicio profesional es que imposibilita o dificulta que el propio filósofo piense por sí mismo y se aventure a exponer su personal punto de vista sobre los asuntos de los que habla y escribe. Un inconveniente éste de ningún modo intrascendente en el contexto que aquí tratamos, ya que profundiza todavía más la subyacente condición de nuestro pensar hasta hundirse en la zanja en la que yacen los condenados a sobrellevar el estigma de ser un "pensamiento ajeno"[3]. Este suceso nos remite, por lo demás, al primero, al no ser la originalidad y la producción propia, por así decirlo, lo que entre nosotros se prima –para lo que se supone que está impedido el filósofo hispano–, sino inexcusablemente el sucursalismo y la delegación.

Ensayo y escritura elegante

Esta situación, desde mi punto de vista, produce un impacto violento, de consecuencias muy negativas, en un género de prestigioso pasado, conflictivo presente e imprevisible futuro: el ensayo; o para decirlo con mayor precisión: el ensayo filosófico. Porque difícilmente puede concordar un saber que se ha plegado a las estrechuras del sucursalismo y del *especialismo* de últimas noticias con las maneras propias del ensayo: la originalidad, la subjetividad, la soltura expositiva, la comunicación y la escritura elegante.

Traer a escena a personajes contradictorios y alterables, como es Jean-Jacques Rousseau, con el pretendido propósito de apoyar e ilustrar el argumento que uno formula, es empresa muy arriesgada, porque lo que afirman aquí, lo niegan allá; lo que justifican hacer ahora, lo desmiente su acción postrera. Son autores éstos a los que, verdaderamente, conviene no tomar muy en serio, aunque tampoco sería justo borrarlos del mapa intelectual con una enmienda a la totalidad, pues entre sus muchas afirmaciones y negaciones, entre la espesa hojarasca de sus libros y testimonios, hallamos, no obstante, momentos de gran inspiración y, por qué no reconocerlo, de gran verdad, que sería necio desestimar. Y es que de estos filósofos volubles, como de los más consecuentes, habrá que reconocer lo que de esencial se les debe: no que tengan razón siempre, sino que preceptivamente se armen de razones, y no que digan verdad en todo momento, sino que se mantengan firmes en su afán por encontrarla. Afirmo, pues, que Rousseau se equivocó en muchas cosas y proclamó tremendas sandeces en sus libros, pero añadiré a continuación que también sabía expresarse

[3] Empleo la locución "pensamiento ajeno" en sentido parejo a como lo hace José Luis MOLINUEVO en su artículo "Somos un pensamiento ajeno". *El País*, 18 de septiembre de 1997.

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

con claridad y finura este rudo plebeyo de escritura elegante en ocasiones como ésta: "Comoquiera que sea, ruego a los lectores que dejen aparte mi bello estilo y examinen tan sólo si razono bien o mal; porque, en definitiva, del solo hecho de que un autor se exprese con bellos términos no veo cómo se puede concluir que no sabe lo que dice"[4].

Ciertamente, leídas estas palabras del ginebrino en sí mismas, es decir, aislándolas de lo que sabemos de él por sus otros escritos, de sus andanzas errantes por un mundo que no le comprendió, y viceversa, debería concluirse que la reclamación que contienen es muy justa, pues recusa la creencia muy extendida entre comentaristas y analistas según la cual el buen razonamiento y el bello estilo son incompatibles. Para esta presunción, el texto filosófico, cuando está bien escrito, se transforma inmediatamente, como por prodigioso encanto, en pura literatura, y –variación sobre el mismo tema– si lo que se busca es argumento y meditación, debe irse derechito a la filosofía de gesto adusto, talante ascético y fundamento mostrenco.

Allí donde se arriman de consuno claridad y rigor, ingenio y agudeza, verdad y belleza, allí, hay algo más que un imposible: allí hay gato encerrado. O por decirlo de nuevo con palabras de José Luis Molinuevo: "En España escribir bien y no ser aburrido es una maldición que descalifica como pensador profundo"[5]. Para los portadores de este prejuicioso criterio, resulta decididamente desconcertante –rompe sus estrechos esquemas– encontrar grandes pensadores y científicos que sumen a su sabiduría la gentil cualidad de una escritura elegante, un saber decir al decir del saber, probablemente porque como a ellos eso no les pasa, perciben el hecho cual si fuese un extraño portento. Ante su desconcierto, les crece un delirio en la cabeza, altivo como una cresta o penacho, como lo es el pensar que ser filósofo u hombre de ciencia y al mismo tiempo persona capaz de componer bellos textos es algo más que una maravilla: una maña capciosa de quien utiliza la escritura como pretexto o coartada al objeto de ocultar la escasez de tesis, razonamientos y sentencias profundas. Pero, como no entienden de elegancia, no les pasa por la cabeza emplumada que la escritura elegante, como el porte garboso, responde más a un don o a un donaire que a un cálculo premeditado. Quiero decir: *aunque sea condición aconsejable para escribir bien un ensayo, la elegancia no es objeto de ensayo*. Cuando la escritura elegante se pretende, el artificio y la artimaña toman posesión del lugar,

---

[4] Jean Jacques ROUSSEAU, "Lettres écrites de la montagne", en *Oevres Complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1971, III, p. 400. Allí se lee exactamente: "Quoi qu'il en soit, je prie les lecteurs de vouloir bien mettre à part mon beau style, et d'examiner seulement si je raisonne bien ou mal; car en fin, de cela seul qu'un auteur s'exprime en bons termes, je ne vois pas comment il peut s'ensuivre que cet auteur ne sait ce qu'il dit".

[5] José Luis MOLINUEVO, *op. cit.*

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

y la retórica se adueña de la situación. Como bien dijo Balzac: "La elegancia elaborada es a la verdadera elegancia lo que una peluca al pelo"[6].

La ofuscación que refiero es de tal calibre que con facilidad se hermana con la insidia. A algunos simples lectores y a reseñadores antojadizos no les causa gran esfuerzo desautorizar un elegante ensayo filosófico bajo la acusación de que *eso* no es en realidad filosofía sino texto literario –más o menos curioso, eso sí, obra acaso de un hábil escritor, entiéndase, que no está mal porque está bien escrito–, en un acto quizá reflejo y seco, como lo es una coz. Pues bien, acaso no se nos antojen inocentes estos prejuicios, si los relacionamos con la desconfianza con que se recibe el ensayo filosófico en nuestro ámbito cultural. Y digo esto porque tengo para mí que ensayo y escritura elegante son conceptos que van entrelazados desde su mismo origen, y corren, en consecuencia, la misma suerte, la suerte de la circunstancia: uno no se salva sin el otro; si uno se hunde, el otro se ve arrastrado asimismo en la caída. Los dos rasgos que, a mi parecer, reúnen en abrazo amoroso a los términos mencionados son la *elección* y la *distinción*.

En el mundo de la vida no existe la predestinación, que es creencia muy supersticiosa y claudicante, pero sí creo, con Ortega, que puede hablarse con rigor de la manifestación de un destino propio y regidor en la existencia de los hombres. Desde el prisma de la superstición, la realidad de las cosas y nuestro trato con ellas están definidos o escritos de antemano, siendo así que el papel del hombre en el mundo se limita a conformar la existencia a la esencia, a asumir una duración de marioneta programada y gobernada por un maestro de ceremonias que dirige los pasos. El ser del hombre se torna así un padecer: la vida humana no se realiza, sino que se sufre. Y se paga, en el deplorable caso de que el sentimiento de culpa haya llegado a posicionarse sobre el espinazo del sujeto, y allí instalado, como buitre en su nido patrio, no se considere ya huésped sino propietario –en realidad, cosa semejante acontece con otros sentimientos de similar linaje: la fe religiosa y la fe nacionalista, incubadas no para la autonomía sino para la sumisión –el huevo de la serpiente– y no para la supervivencia sino para el sacrificio –la cría crecida que devora a la propia madre–.

El destino tiene un significado distinto: no se nos impone, sino que, en todo caso, nos sobreviene. Ocurre como con la fortuna, que imprevisible y caprichosamente cruza la puerta para penetrar en nuestros recintos, aunque, por lo general, simplemente entra sin llamar. De cualquier modo, se presenta de súbito, sin anunciarse. Nuestro destino, el destino de cada uno, es entonces promesa de contingencia, no una condenación. Digámoslo de otra manera: si bien

[6] Honoré de BALZAC, *Tratado de la vida elegante*. Barcelona: Casiopea, 2001, p. 56.

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

no nos es dado dirigir el destino de *la* vida, sí somos, en cambio, dueños y responsables de *nuestro* destino, el cual podrá ser horizonte lejano pero nunca ajeno –*alienus*–, por cuanto se construye merced a decisiones puntuales que comprometen el *yo* en las acciones presentes y venideras. Con la asunción y aceptación de nuestro destino, se cierra el círculo de nuestra vida, no para estrangularla, sino para poseerla plenamente. Desde ese instante ya no es posible escoger cualquier opción, sino la que nos pertenece propiamente: comenzamos de este modo a ser existencialmente propietarios, es decir, individuos moralmente "autónomos".

Decía Ortega: "Entre las muchas cosas que en cada caso se pueden hacer hay siempre una que es *la que hay que hacer*"[7]. El aforismo, en su generosa holgura, contiene una especial dimensión ética, pues en su primer recorrido se torna flecha que alcanza una diana muy prometedora: el sentido de la elegancia. Recuerda Ortega, a este respecto, que la acción de *elegir* fue establecida ya en el latín más antiguo dentro de la órbita de la elegancia, al legar para la descendencia el participio presente *elegans*, el cual nos indica que elige quien es elegante y "eligente", y, por ende, "in-teligente". La persona elegante, e inteligente, es aquella a quien no todo le da igual, sino que lo suyo es discernir y discriminar, escoger y preferir.

Viene esto a cuento del narrar y del pensar, porque entiendo por escritura elegante aquella que reúne bajo su aura tanto al autor que elige su medio de expresión –no quien vaga por los géneros–, cuanto al lector que escoge su lectura con inteligencia –no el que lee por obligación, sino por predilección–. Sostener que todos los géneros son igualmente válidos porque aseguran el mismo fin, verbigracia, la consagración del lenguaje, y con parecido desparpajo defender la ocurrencia de que no importan las rutas o destinos viajeros escogidos, porque lo apreciable es viajar sin más, o porque, después de todo, decidamos lo que decidamos, todos los caminos conducen finalmente a Roma, es definición de itinerarios muy amoldable y resignada, casi prosaica.

Además de esto, ahora sabemos que es poco elegante y, en verdad, muy informal el hacer pública la especie de que en asuntos de escritura, y en el fondo de todo, uno no sabe lo que quiere, o que todo le da igual, que no le importa; y digo que lo es porque tal actitud desorienta al lector y desvía la atención del verdadero objeto de interés en este asunto: el propio texto y su adecuada recepción por parte del lector. Tampoco es elegante jugar al escondite, al mentiroso o a la ruleta de la fortuna con el lector. Lo elegante, en cambio, es presentarse e identificarse, mostrar el género y mantenerse al margen de las

[7] Véase Apéndice III [Elegancia], incluido por Paulino Garagorri en la edición de José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Madrid: Revista de Occidente, en Alianza Editorial, 1992, p. 376.

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

técnicas de representación. Como hace el ensayo. Ocurre que en el ámbito del pensar, el ensayo filosófico ofrece las mejores posibilidades, y la más probada acreditación: a diferencia del tratado o el manual, el ensayo filosófico se escribe y se lee por gusto, no por necesidad ni por obligación. Estos rasgos amables, y otros de los que hemos hablado más arriba, se aúnan en un resultado que comunica gentilidad y buenas maneras.

En el ensayo se reúnen gratamente la meditación, la reflexión, el análisis, la disertación, el sentido del humor y la complicidad, un flamante conglomerado de virtudes del pensamiento y del lenguaje que inspirados, combinados y bien aprovechados resultan altamente estimulantes. En él es posible presentar un razonamiento o una crítica de alcance sin perder el sentido de la gracia y de la elegancia, sin perder los estribos, sin aturullar ni agobiar, sin regañar ni querer impresionar, sin dar lecciones ni adormecer. El ensayista sabe que debe cargarse de razones, pero no para despeñarlas sobre el lector, sino para persuadirle: en sus modos y modales se juega su destino. No se trata de adornar el pensamiento ni de pretender encandilar, sino de cuidar las formas y cuidarse, de interesar, en definitiva.

Palabras cruzadas: Ortega y el *Mairena*

El examen de la influencia y el valor del pensamiento en nuestra historia filosófica conduce, más pronto o más tarde, a su estación central, a la obra de Ortega y Gasset, por su propia relevancia, como "prueba explícita" de los logros que ha alcanzado el ensayo filosófico en España, y en particular, por tratarse de una persona y una obra que hablan por sí mismas en favor de la delimitación de géneros en literatura y filosofía[8], a mi juicio, *casus belli* en las letras hispánicas, al haber crecido en el imaginario cultural que el carácter y el idioma hispanos están hechos para el narrar, pero no para el pensar, para la ficción, pero no para la meditación, o sea, lo que vengo denominando la Leyenda de la cultura española. Llegados hasta aquí, me interesa traer ahora a

[8] Ortega se lamentó a menudo de tal incomprensión, lanzada además sobre su propia obra. Dos muestras: 1) "Yo he tenido que aguantar en silencio durante treinta años que los tontainas me acusen de no hacer más que literatura, y lo peor, que mis discípulos mismos, crean debido plantear la cuestión de que si lo que yo hacía era literatura o filosofía o ridiculeces provincianas de este jaez!" –José ORTEGA Y GASSET, *Origen y epílogo de la filosofía*, 1941-1960. Madrid: Revista de Occidente, El Arquero, 1972, p. 142–; "no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía [...]. Pero esas gentes que de nada entienden, menos que de nada entienden de elegancia, y no conciben que una vida y una obra pueden cuidar esta virtud. Ni de lejos sospechan por qué *esenciales y graves razones*, es el hombre el animal elegante" –José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, 1947, ed. cit., p. 296–. Ambas referencias corresponden a notas a pie de página, casi siempre lugares privilegiados en la obra de Ortega.

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

colación un segundo testigo del ensayo español, una obra que junto a la de Ortega compone el dueto perfecto del género en nuestro pasado reciente, al tiempo que proyecta las dos caras del mismo asunto, o su cara y su cruz. Estoy refiriéndome, claro está, al *Juan de Mairena: sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*, conjunto de textos escritos "en vil prosa" por el poeta Antonio Machado, reunidos y publicados en 1936, esa fecha rabiosa y dramática de la historia de España.

El hecho de requerir su convocatoria conjunta responde a un motivo de justo reconocimiento, pero también a la oportunidad de oponer dos maneras radicalmente contrarias de darle sentido y contenido al ensayo filosófico: por un lado, el texto excepcional, en la acepción más exacta del término, de un poeta, Antonio Machado, metido *circunstancialmente* en faenas de filósofo, quien no sólo pone en prosa muchas y variadas reflexiones y pensares, sino que además diserta relajadamente sobre el ideario filosófico, definiendo de paso una dirección y modo de concebir las afinidades entre la literatura –más en concreto, la poesía– y la filosofía; y por el otro lado, la obra completa de un filósofo, José Ortega y Gasset, quien persevera, de principio a fin, en una línea de fidelidad al discurso filosófico claro y distinto y al ensayo, expurgados ambos previamente –y necesariamente– de escolasticismo, erudición, retórica y usos poéticos, todo ello expresado con generosas muestras de rigor, elocuencia, humor y elegancia.

En verdad, merced a este cruzamiento descubriremos una síntesis de los equívocos que sostienen la querella en España entre Literatura y Filosofía, malentendidos que nacen de severos lugares comunes, falsas creencias y –vigencias colectivas–, algunos de los cuales nos es imperioso recalificar. Porque ocurre, debo insistir en ello, que frente a la común creencia, el ser elocuente y bienhablado no le convierte a uno necesariamente en orador; ni el ser buen filósofo o científico, y *además* escribir bien, le vuelve misteriosamente escritor *por encima de* su condición de filósofo o científico, por la misma razón que el hábito no hace al monje ni el buen estilo está reñido con el rigor y la voluntad de conocimiento. Tampoco un novelista o poeta que se dedica a su menester, y da nombre de ensayo a su relato o denomina tratado lo que no es tal, sino una narración o un ramillete de versos, y juega así con el lenguaje, tampoco ese novelista o poeta, digo, se transfigura prodigiosamente en filósofo o científico, porque al ser su oficio el de creador, posee la facultad de ponerle nombre a las cosas, sin tener que dar por ello más explicaciones, mientras que el científico y el filósofo sí deben darlas, en razón de la naturaleza de su tarea. Cuando esta demarcación no se aclara, emergen en este suelo no sólo abusos y ligerezas lingüísticas sino también graves dislocaciones conceptuales, propensas a sacar las cosas de quicio.

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

Cada ámbito de la escritura tiene sus propias reglas que posibilitan identificar y ordenar los textos, su composición y su lectura: el respetarlas no es sólo muestra de coherencia sino sobre todo de honradez intelectual; no sólo una manifestación de opción estética, sino también de elección moral. El actuar y el falsear, el gusto por el disfraz y el tapujo, resultan experiencias excitantes que contraen riesgos y deudas, pues cuando uno va de misterioso, ingenioso, trapacero o de cuentista no siempre es identificado, jugando así con ventaja, y sus gracias pueden divertir tanto como sus fechorías quedar impunes. El "escritor sin fronteras" puede reclamar el derecho de hacer lo que hace, es decir, el transitar de un lugar a otro en el orbe de las letras y no sellar el pasaporte, o viajar sin pasaporte. Pero sépase también que con esta demanda no sólo está exigiendo aquello que le corresponde y merece, que es el derecho a no responder ni dar explicaciones sobre sus escritos, sino que asimismo demanda lo que no le toca, que es recibir todos los bienes sin pagar impuestos, por así decir; o sea, pretende no sólo libertad creadora sino también impunidad estética, y aun moral –juega a caballo ganador, lo quiere todo–. Como niño travieso, se podrá así ocultar tras la excusa cuando dos y dos no le sumen cuatro, y como bribón no nos devolverá el cambio como es debido, o nos dará de menos, porque, nos dirá, "se trataba de una broma" o "no era todo más que un juego". No se requiere de un escritor que diga la verdad, pero sí que no fomente la mentira ni viva de la estafa intelectual.

El denominado "poeta-filósofo", "ese genio con dos cabezas distintas pero un mismo *daímon* verdadero", no tiene bastante con disfrutar de lo suyo como poeta "libertad absoluta de creación y franquicia artística", además reclama el derecho ganancial a la posesión de los atributos del filósofo "precisión y método", y aun del científico "exactitud y reputación", pero niega tener autoridad y responsabilidad sobre sus aledaños: coherencia, análisis, rigor, método, demostración, prescripción, resolución, responsabilidad, pruebas, revisión, crítica, reformulación, contrastación, discusión pública, ponderación.

Pues bien, Antonio Machado fue un gran poeta. Sobre la altura de sus versos no cabe reclamar razones, sólo dejarlos resbalar por la epidermis de la sensibilidad para que penetren por la propia fuerza de la sugestión. Mas, cuando Machado escribe filosofía, verbigracia, el *Juan de Mairena*, se pronuncia sobre asuntos que trascienden el plano de la sensibilidad, y, sobre todo, actúa de otra manera, desde otra perspectiva, con otros fines distintos de los del poeta. Ahora no cabe ya apelar al recurso a la licencia poética. Hasta aquí no alcanza el blindaje artístico. Ahora empiezan la discusión filosófica y el discernimiento racional. Pregunto entonces: ¿tienen consistencia las *razones* de Machado cuando se pronuncia sobre la materia filosófica?

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

El *Juan de Mairena* de Machado es una obra miscelánea, compuesta por sentencias, donaires, apuntes –de clase unos, otros no– y de recuerdos, según reza su subtítulo, pero también de aforismos, diálogos, breves piezas teatrales, algunos baladas y no pocos poemas inyectados en el cuerpo central. Obra, por tanto, "total", que en muchos de sus momentos se mantiene fiel a los modos expresivos clásicos del ensayo –en otros, no tanto–. Por lo pronto, llama la atención el hecho de que quien ejerce de ensayista se oculte tras un personaje para escribir el ensayo, sea tras la máscara de un profesor apócrifo, sea tras pseudónimos, Abel Martín o Juan de Mairena –también sería raro el recurso de componer un ensayo y presentarlo como un manuscrito anónimo encontrado en una botella o en Zaragoza o en un baúl–. Que se ha hecho, lo sé, como tampoco desconozco que larga es la sombra de la Leyenda en España y que ancha es Castilla. Pero su presencia, y hasta la contumacia del hecho, no evitan que estas tácticas se conviertan en maneras fingidas, retóricas y artificiosas, en amaneramientos que, en cualquier caso, no armonizan bien con el propósito cardinal del ensayo, que es, a diferencia del tratado, ofrecer una visión personal, subjetiva y comprometida de lo que expone, y, a diferencia del novelista o poeta, proceder a cara descubierta, sin trampa ni cartón, sin juego de identidades, sin ser –o pasar por– un personaje más de trama y tramoya. Desde su fundación –con los *Ensayos* de Michel de Montaigne–, objeto y sujeto se hacen inseparables, ensayo y *yo* conforman una unidad sincera, el germen de una larga y feliz amistad: "Así, yo mismo soy el tema de mi libro", declara el filósofo de la torre en la primera página de su libro. Ortega, por su parte, confiesa igualmente el sentido de su quehacer, enseñando las cartas, por así decirlo, sin esconderse: "yo estoy presente en cada uno de mis párrafos, con el timbre de mi voz, gesticulando, y que, si se pone el dedo sobre cualquiera de mis páginas, se siente el latido de mi corazón"[9].

Bien es cierto que toda regla tiene su excepción, y conoce algún extremo *casus conscientiae*. De hecho, podría citarse el ejemplar caso aparte de Sören Kierkegaard, quien tanto gustaba de recrearse, de reencarnarse en figuras ficticias, en personajes, en pseudónimos. Se convendrá, no obstante, en que el caso de Kierkegaard es tremendamente peculiar, en la medida en que sus transformaciones se vieron condicionadas por una personal metamorfosis espiritual, una transformación interna que atravesó distintos estadios –estético, ético y religioso– que ilustraban con nombre propio la *elección* adoptada en cada situación, así como sus cambios de carácter y, en consecuencia, de personalidad. Una motivación principalmente religiosa prevalecía en la actitud de Kierkegaard, una confesión, que en lugar de pretender engañar al lector, aspiraba a ofrecer

[9] José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo para alemanes". Madrid: Cuadernos Taurus, 1961, p. 19.

el movimiento de su descarnado *yo*, según se iba forjando. Otro caso conocido de recurso a este expediente simulador lo representa Fernando Pessoa, si bien en este autor el recurso simulador de los heterónimos se debe, más que a otros propósitos, a un impulso puramente estético.

Pero, ¿qué enseña Machado, travestido de Mairena, a sus alumnos y, por extensión, a sus lectores? ¿Qué dicta su lección? Más que una confesión religiosa, más que un ejercicio estético, brinda lecciones de moral. En la línea de otros poetas que celebran las bodas de la literatura y la filosofía por todo lo alto, con el fasto de las bodas de Camacho, con no poca premura, y no siempre con el consentimiento mutuo, Machado reconoce la *identidad diferenciada* de ambas, cual si fuesen destinos inscritos condenados a converger en el cosmos de la Letras, ya que las dos se mueven al son de la metafísica del mundo, la música de las esferas. El hecho de que una esté regida por la reflexión y la otra por la inspiración, no parece considerarlo obstáculo para que se consume el encuentro. Hay escritores, dice, que lanzan las palabras en busca de ideas, y otros, cuyas ideas parecen esperar las palabras que las expresen. Sea como fuere, los representantes de esta unidad en la dualidad, filósofo y poeta respectivamente, tendrán que coincidir en algún momento, por efecto de una mezcla prodigiosa de azar y de necesidad, porque sus vidas son parejas y sus oficios, intercambiables: "Hay escritores extraños –y no los peores– en quienes la reflexión improvisa y la inspiración corrige"[10].

Vayan donde vayan, y hagan lo que hagan, sus destinos cruzados anuncian una promesa de concurrencia ineludible: "Hay hombres, decía mi maestro, que van de la poética a la filosofía; otros que van de la filosofía a la poética. Lo inevitable es ir de lo uno a lo otro, en esto, como en todo"[11]. Será inevitable el trance, pero puede cometerse con él más de una infracción. Y se puede –y se debe– localizar y reprender, por exceso de velocidad y mesura, a los participantes en esta carrera con dos direcciones. Construyen sin licencia –o acaso permitiéndose demasiadas licencias– una arquitectura de la ensoñación, aquella que postula la poesía como refugio de filósofos exaltados y la filosofía como "hospital para poetas desgraciados" –Stefan Zweig–[12]. No son éstas las únicas opciones. Existen otras direcciones y lugares de reunión, sea el club de los poetas muertos o el café de los filósofos muertos. Pero ahora no es momento de evasión, ni de acudir a una tertulia o ir de copas, sino que nos urge conocer la opinión de Machado, o

---

[10] Antonio MACHADO, *Juan de Mairena: sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*. Madrid: Alianza, 1981, pp. 119 y 120.

[11] *Ib.*, p. 166.

[12] *Vid.* su ensayo dedicado a Hölderlin en "La lucha contra el demonio": Stefan ZWEIG, *Obras Completas*. Barcelona: Juventud, 1953, IV, p. 148.

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

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

sea, la de Mairena: "Los grandes poetas son metafísicos fracasados"[13]; y añade: "Los grandes filósofos son poetas que creen en la realidad de sus poemas"[14]. ¿Qué se quiere decir con esto?

La poesía aspira a lograr su plenitud elevándose hacia los máximos niveles de conformidad con lo Real. El resultado de su esfuerzo creador es el "pensamiento poético", producto necesitante y escindido en el que aún palpitan el deseo y el ansia de la consumación: "sólo en contacto con lo otro, real o aparente, puede ser fecundo"[15]. Ese "otro" que fecunda es el "pensamiento lógico o matemático", el cual, en calidad de pensamiento homogeneizador, une y reúne los fragmentos de Realidad que la poesía –en esencia, "heterogeneizadora"– ha compuesto libre y espontáneamente. Al final del proceso, la Metafísica acoge y consuma ese sueño del Espíritu. He aquí la disposición diseñada de la representación, con el respectivo reparto de papeles: los poetas *crean* la Realidad con sus poemas, pero sólo los filósofos *creen* en la realidad de los poemas. ¿Es éste el fin de la lección moral o sólo el medio?

Por una parte, declara Machado que después de la verdad, nada hay tan bello como la ficción. Ciertamente, la ficción que procura la creación pura garantiza la aprehensión de lo bello, pero por encima de todo está la verdad, la novia pretendida, la princesa prometida. En el discurrir de las ideas y de las palabras, cuando llega la hora del pensamiento, el poeta se aparta "respetuosamente" y cede el paso al filósofo, quien sabe de estas cosas más que aquél. Y esto es así porque el poeta en realidad sabe poco, y siente mucho, más que nada siente el Ser, pero de la Nada o del Todo, nada sabe –"tiene su metafísica para andar por casa"[16], y con tan flaca solvencia no se puede ir a lugar seguro, a la Verdad, allí donde encuentra el poeta remedio y consolación para su perpetua Angustia. El detalle es de agradecer. Pero la cortesía del poeta no es, empero, tan clara y desinteresada como la del filósofo. Si aquél cede el paso a éste para que ejerza su labor y actúe, es porque espera sacar provecho de la participación, para adelantarle más tarde, llevarle ventaja, sobrepasarle, sacarle dos cuerpos, y tal vez el alma. Nada habrá, en consecuencia, tan principal como la filosofía... después de la poesía. ¿O habíamos creído lo contrario?

Hay labores y labores. En la división del trabajo que asigna Mairena, "estarán frente a frente poeta y filósofo –nunca hostiles– y trabajando cada uno en lo que el otro deja"[17]. La filosofía en sus manos, más que otra cosa, es un deber que marca el profesor apócrifo a sus alumnos virtuales, entre ellos, los filósofos,

---

[13] Antonio MACHADO, *Juan de Mairena, ib.*, p. 57.
[14] *Ib.*, p. 163.
[15] *Ib.*, p. 127.
[16] *Ib.*, p. 206.
[17] *Ib.*, p. 226.

un compromiso al servicio de la poesía: su filosofía es meditación sobre el trabajo poético, según confiesa el narrador de su maestro.

Cruel destino para la filosofía, si todo quedara ahí: nacer hace veintiséis siglos emancipándose del saber poético, pagar su culpa sirviendo a la Teología como *ancilla*, conocer breves periodos de libertad condicionada, y acabar otra vez de auxiliar de la Poesía. ¿O es otro el proyecto ofrecido?

Muchos misterios existen en el Universo, mucha congoja y ansia golpean el pecho privilegiadamente sentiente del poeta especulativo. Le apremia conocer las respuestas, más que nada ni nadie: si es devoto, acude a la religión; si laico, apela a la filosofía. El silencio de Dios puede llegar a atormentar a muchos espíritus sensibles, pues, después de todo, entra dentro de sus fueros el atender o no la llamada de la criatura anhelante. El silencio de la filosofía se toma, por el contrario, como descortesía, o simple pereza. La filosofía debe responder en todo momento y cumplir su misión, que es la de servir, sin más contemplaciones: "Cuando los filósofos vean esto claro y nos lo expliquen no menos claramente, tendremos esa metafísica para poetas con que soñaba mi maestro y que tanto habemos menester"[18]. No se extraiga, con todo, la dudosa conclusión de que esta suerte de laicismo poético, armado por la fuerza de la filosofía, se decanta por una visión racional y comedida de la realidad, así como por una propuesta cultural aliada de la Modernidad, porque tales cosas no serían posibles procediendo como se ha hecho y partiendo de presupuestos tan comprometidos. Machado culmina su reconstrucción filosófica en una suerte de delirio místico o de rancio casticismo muy parejo al de su compañero de generación, Don Miguel de Unamuno. Y llega asimismo a razonamientos atolondrados, de resultados confusos, por no decir sorprendentes: decía el maestro de los españoles –y en concreto de los andaluces– que "nos falta fantasía para artistas; nos sobra, en cambio, sentido metafísico para *filósofos occidentales*. Con todo, es el camino de la filosofía el que nosotros debemos preferentemente seguir"[19]. Camino entendido a *nuestra* manera, ya se sospecha, es decir, como "filosofía poética", la cual, habrá que colegir, difícilmente convergerá con la senda por la que transitan los filósofos occidentales.

Sigue hablando la Leyenda: pertenecemos los españoles a una raza de escépticos –"nosotros los escépticos o filósofos propiamente dichos"[20], embebidos de una profunda sabiduría que se pierde en el tiempo ignoto, mítico, y se sostiene en la reciedumbre de una incertidumbre que poco tiene que ver con la "filosofía constructiva" que llevan a cabo, con distintos matices, alemanes y anglosajones, criticistas o pragmatistas, la filosofía moderna. Y es que, según dicta la

[18] *Ib.*, p. 114.
[19] *Ib.*, p. 222. (El subrayado es mío).
[20] *Ib.*, p. 142.

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

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

caracterización expresada por Mairena, lo que destila nuestra "raza" no es, en rigor, escepticismo hacia el saber sino vacilación e indefinición en la organización de los saberes. Si, con todo, hay escepticismo, éste se dirige en primera instancia a la misma filosofía, porque *lo nuestro* es otra cosa. Para emprender nuestro particularísimo camino de la filosofía, hemos de contar con nuestro mejor y más concluyente legado: "hemos de acudir a nuestro *folklore*, o saber vivo en el alma del pueblo, más que a nuestra *tradición filosófica*, que pudiera despistarnos"[21]. Pobre tradición, una tradición irrisoria e inane, según sus palabras, de la que poco se puede sacar, y que, después de todo, llega a desviarnos de nuestro sagrado destino. ¿Qué tenemos, pues? Total, a Séneca y a Averroes, poca cosa: "un retórico de mala sombra, a la romana", afirma, y un musulmán que sólo sirve "para irritar a los neotomistas"[22].

La ruta de nuestra cultura está ya señalada y nos conduce a encrucijadas contempladas con embeleso y selectiva nostalgia, porque algún día, añade, se trocarán los papeles entre poetas y filósofos. Unos y otros cantarán al unísono, como en un dueto primoroso, las hazañas de la españolidad y nuestras grandes hazañas metafísicas. "Nuestro punto de arranque, si alguna vez nos decidimos a filosofar, está en el *folklore* metafísico de nuestra tierra, especialmente el de la región castellana y andaluza"[23]. Así hablaba Mairena.

Elegancia, filosofía y ensayo en Ortega

¿Ha seguido el ensayismo filosófico español principalmente el camino del pensador Ortega o el del profesor *Mairena*? De un modo u otro, con variaciones o matices, la encrucijada de tradiciones y destinos se impone a cada nueva generación, emplazándola a tener que identificarlas y sopesarlas. *Ensayista que vienes al mundo, te guarde Dios, una de las dos opciones ha de helarte el corazón.*

Pues bien, la posición de Ortega sobre el asunto que aquí consideramos no ofrece demasiadas dudas, y no tanto en razón de las reiteradas veces a las que alude sobre la cuestión de la relación filosofía/literatura en sus escritos cuanto a la inequívoca actitud que adopta ante la misma. En mi opinión, la segunda aplicación es más aclaradora aún que la primera. Desde su primer *libro*, *Meditaciones del Quijote*, Ortega recalca la circunstancia de que sus escritos, al ser *ensayos*, no son propiamente *libros de filosofía*. Pero repárese en las premisas que llevan a esta conclusión: unas páginas anteriores a esta declaración, Ortega ha querido distanciarse de los usos tradicionales de la filosofía que decaen en un ejercicio de «erudición», promesa de mucho *saber* pero vacantes del *comprender*. La filo-

[21] *Ib.*, p. 223.
[22] *Id.*
[23] *Id.*

sofía, sostiene, es la ciencia general del amor, impulsada por el deseo[24]. Así sus escritos son hijos de una descarga voluptuosa de intelección, empujados por "filosóficos deseos", por un "*explícito* propósito filosófico". Pues bien, veinte años después, en el "Prólogo para alemanes", proclama de manera no menos explícita que sus libros no son propiamente *libros* sino recopilación de simples artículos publicados en periódicos[25]. ¿Cuál es, pues, el ámbito filosófico de Ortega?

Ortega filósofo, catedrático de Filosofía, u Ortega periodista. Ni lo uno ni lo otro. La filosofía es idealmente lo contrario de la pomposa erudición y de la neta noticia: es amor a la sabiduría y necesidad de comprender. Esto lo dice el propio Ortega, pero esto se ha dicho oportunamente desde el origen mismo de la filosofía. Aunque también *se* han dicho otras cosas, y muy opuestas a ésta.

La tremenda gravedad de este asunto no se le podía escapar a su perspicaz inteligencia. Y así escribe: "Una filosofía es siempre dos: la expresa, constituida por lo que el filósofo «quiere» decir, y la latente; latente no sólo porque el filósofo se la calle, no nos la diga, sino porque tampoco se la dice a sí mismo, y no se la dice porque él mismo no la ve"[26]. La distinción entre lo patente y lo latente ya le había sido útil en otras ocasiones; ahora, la aplica a los propios actos del habla, a su propia condición de ser que se habla. Es el caso que un "decir" es una acción vital del hombre, y, por consiguiente, no separado de su ser. De modo que lo propio y últimamente real en un "decir" no es lo "dicho" o *dictum* –lo que he llamado el ideoma–, sino el hecho de que alguien lo dice, y por tanto, con ello actúa, obra y se compromete –*engagé*–[27]. Si hablar consiste en hacer cosas con palabras, entonces habrá que atender más a lo que se hace que a lo que se dice, o más exactamente, a lo que *uno* hace con ellas.

Ortega aborda en su magna obra los temas más variados: los toros o la caza, la moda y los modales, la técnica y la ciencia, las artes y las letras, los entes y las sustancias, los tirios y los troyanos. En todo momento, no obstante, está presente la meditación y la *praxis* de pensamiento, la *tesis filosófica*, así como patente la mano y la mente de un pensador. Y tras ellas se despliegan la digresión reflexiva, el recurso a una parábola o anécdota, el apunte, la glosa y la nota al

[24] Entre las páginas 55 y 60 de las *Meditaciones del Quijote* –Madrid: Cátedra, edición de Julián Marías, 1990– puede hallarse el contexto de la descripción de la filosofía que menciono. En la p. 60 se lee la célebre definición orteguiana de *ensayo*: "Y el ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita".

[25] Una célebre confesión de Ortega acerca del origen periodístico de sus libros procede del "Prólogo para alemanes". "Y lo primero que necesito decir de mis libros es que propiamente no son libros. En su mayor parte son mis escritos, lisa, llana y humildemente, artículos publicados en los periódicos de mayor circulación de España", *op. cit.*, p. 23.

[26] José ORTEGA Y GASSET: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, ed. cit., p. 253.

[27] *Id.*

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

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

margen que ensanchan el examen del asunto y enriquecen su propia dimensión. En fin, siempre, en todos sus escritos, Ortega hace filosofía, ensayo filosófico.

Son precisamente estas señales las que nos permiten reconocer las características y la gracia del ensayo filosófico, género en el se consagró como un maestro absoluto. Ortega cuando escribe no pierde el norte de su cogitación, pero tampoco sigue un guión cerrado o un ritmo monótono de exposición. No se priva de nutrir sus textos con toda clase de disquisiciones, cuando aprecia que se ha desviado demasiado, retrocede y compendia lo dicho, resume al lector las páginas anteriores, a quien siempre considera un cómplice: he aquí nuevamente una manifestación de la claridad y la cortesía del filósofo. En sus requiebros muestra su ingenio y su afán por seducir al lector –indudablemente, Ortega fue un seductor incorregible, un pensador elegante–. Revisa sus textos continuamente y les añade notas al pie de página que casi nunca contienen enojoso y enfático aparato –crítico– que nos cae encima como una cascada anegando los márgenes y las riberas, sino que en no pocos casos alberga los momentos más inspirados de sus textos. Con este proceder hace Ortega como Montaigne con los *addenda* en sus *Ensayos*, y no es casualidad que ambos coincidan en este detalle, aunque no sólo en él: no olvidemos que a los dos les hermanan el ánimo alegre, el sano descreimiento –que no significa siempre escepticismo–, la voluntad de conocimiento, el esfuerzo por hacerse entender y la cuidada y elegante escritura. Características, todas ellas, del ensayo filosófico más genuino, pero que, por desgracia, no han tenido mucha continuidad en nuestras letras. Parece que la miscelánea, la ambigüedad, el juego del lenguaje, la "filosofía poética" –o la "poesía filosófica"–, la traza del *Mairena* ha sugestionado a los ensayistas españoles –o tales dicen ser– más que la de Ortega.

Como en muchas otras cosas, Ortega fue, también en este sentido, único; tanto que se quedó prácticamente solo, tanto que ha dejado nuestro presente dramáticamente huérfano y sin descendencia. ●

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

José Ortega y Gasset – Konstantinos Tsatsos
Dos versiones de la idea de Europa

Stelios Karayannis

Resumen

José Ortega y Gasset y Konstantinos Tsatsos son dos modernos filósofos que utilizan la idea de la unificación europea. En sus obras esta idea es fundamental para comprender sus pensamientos filosóficos. En este estudio se examina paralelamente la idea de Europa en sus filosofías. Se hace un detallado análisis de la idea de la unificación europea en relación con la idea de la totalidad en W. Dilthey y con las ideas europeas de su época en torno a la sociedad de las masas. La superación de los Estados-nación de Europa se considera como *conditio sine qua non* para Ortega y Tsatsos. El común ideal de los dos filósofos gira en torno a la idea de la identidad supranacional de Europa. Sin embargo, el eurocentrismo de Ortega es diferente, en algunos puntos cardinales, al de Tsatsos. Europa moderna en sus pensamientos significa equilibrio y pluralidad en la diversidad cultural frente a la sociedad de las masas.

Palabras clave

Eurocentrismo, Ortega y Gasset, Tsatsos, Europa, totalidad, Dilthey

Abstract

José Ortega y Gasset and Konstantinos Tsatsos are modern philosophers whose use of the idea of Europe is essential for the structure of their philosophy. In this study we examine the idea of europeization in their thought. Close analysis reveal the structuring function of the idea of European unification in their thought, and relates it to the concept of totality in W. Dilthey. The superation of the European State-nations is a *conditio sine qua non* for Ortega and Tastsos. In conclusion, Ortega's eurocentrism is different from Tsatsos', but in both's thought, modern Europe is a synonime of balance and plurality in diversity *versus* the society of the masses.

Keywords

Eurocentrism, Ortega y Gasset, Tsatsos, Europe, totality, Dilthey

Punto de partida común y destinos políticos

Para hablar de Europa, escribía hace 15 años Konstantinos Tsatsos[1], debemos concebir primero Europa como conjunto, como unidad. De modo paradójico la "idea" de la unidad de Europa precede a la de su, diríamos *platónicamente*, realización ya que en principio existe no sólo en la

[1] *Vid.* Konstantinos TSASOS, *Democracia y Europa*. Euthini, Atenas: Astrolavos, 1982, p. 41.

Cómo citar este artículo:

Karayannis, S. (2002). José Ortega y Gasset – Konstantinos Tsatsos. Dos versiones de la idea de Europa. *Revista de Estudios Orteguianos*, (5), 159-168.

https://doi.org/10.63487/reo.747

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

mente de muchos intelectuales, filósofos y políticos europeos del siglo XX, sino también muchísimo antes como visión.

Igualmente, de modo paradójico, esta idea ocupó el pensamiento teórico, filosófico y político, así como también la acción, de dos filósofos como Ortega y Konstantinos Tsatsos, cuyo parentesco intelectual y ciertos elementos comunes de sus vidas nos obligan a examinar conjuntamente sus opiniones, ya que pensamos que tal examen nos conducirá a conclusiones muy provechosas respecto al determinante significado de sus aportaciones.

A pesar del espacio de tiempo que separa la trayectoria filosófica y política de los dos hombres, algunas "coincidencias" son comunes.

Tanto Ortega como Tsatsos han estudiado filosofía en Alemania y, con una pequeña anticipación cronológica del primero, son partidarios del pensamiento filosófico post-kantiano. Ortega, por un lado, se "inclinará" hacia la corriente de la filosofía de la vida[2] de Dilthey y Nietzsche, así como hacia un existencialismo paralelo al de Heidegger y Scheler (sin el pesimismo respecto a los azares científico-técnicos de Occidente del primero), desembocando en la fundación de una corriente filosófica propia, que en el pensamiento contemporáneo mundial se caracteriza en la actualidad como raciovitalismo (y que es una unión de elementos vitalistas, existencialistas, fenomenológicos e historicistas con la idea de la vida como idea-fundamento).

Por su parte, Tsatsos trazará su trayectoria filosófica fiel a la dirección de la corriente del neokantismo[3] de Ricket, Windelband, Cohen, etc., que tiene la cultura como idea primera, fundamental, pero que, durante su trayectoria, se mostrará defensor de la corriente filosófica axiológica y existencialista de Scheler, Buber, Heidegger, Chestov, Berdjaev, etc., con ídolo latréutico en nuestro antepasado Platón, quien con su grandiosa contribución –según Tsatsos– por su teoría de las ideas y de los valores es considerado como el padre de nuestra civilización europea contemporánea.

Pero también por lo que se refiere a su trayectoria y a su actividad política, existen ciertas similitudes características que muestran ciertos parecidos en los destinos políticos de los dos pueblos mediterráneos, España y Grecia.

En 1936, en ambos países se instauran regímenes fascistas y dictatoriales. La dictadura de Metaxás en Grecia sellará el fracaso de Venizelismo y de los otros partidos de bando demócrata en salvaguardar, para aquella época, el inestable régimen democrático griego.

---

[2] La *Lebensphilosophie* (filosofía de la vida) se considera como la predecesora del existencialismo, de la fenomenología y de la corriente de la hermenéutica (*Hermeneutiks*).

[3] Véanse sobre éste, por ejemplo, los textos de I. Zeodorakópulos y de K. Logozetis.

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

En España, paralelamente, la victoria del régimen franquista significará para el siglo XX español la derrota definitiva del movimiento de izquierdas, así como el fracaso de republicanos y liberales en imponer una solución democrática y progresar en la modernización de la vida política española.

La actividad política tanto de Ortega como de Tsatsos, relacionada con los dos grandes acontecimientos políticos, presentará prácticamente las mismas fluctuaciones y una evolución parecida. Un poco antes de la victoria del régimen franquista, Ortega, percibiendo el peligro, como hombre políticamente responsable y republicano liberal, fundará, con Ramón Pérez de Ayala y Gregorio Marañón, la "Agrupación al Servicio de la República", mientras que es elegido diputado en las Cortes de 1931. Al mismo tiempo comienza una lucha teórica, con textos a favor de la restauración de la democracia[4], que ha sido herida por la dictadura del general Primo de Rivera (1923). Todo tendrá el conocido resultado, y Ortega abandonará España emprendiendo camino hacia Argentina a través de Europa. Paralelamente, Konstantinos Tsatsos se mezclará en política, al tiempo que ya era catedrático en la Universidad de Filosofía del Derecho, cuando, junto con Panayotis Kanelópulos, ejercerá la crítica[5] participando, en 1935, en la lucha periodística a favor de la República, que era una lucha en contra del referéndum sobre el restablecimiento de Georgios. Junto con Kanelópulos será deportado por Metaxás (es decir, en el mismo periodo en el que Ortega se autoexilió marchándose de España).

Este punto de partida común neokantiano, pero también estas "similitudes" externas son, pues, suficientes como para avisar al estudioso acerca del examen conjunto de sus opiniones sobre el tema de Europa.

La idea de Europa en Ortega

> *No creo posible la salvación de Europa si no se decide la humanidad de Occidente, perforando todos los prejuicios y remilgos de una vieja civilización, a buscar el contacto inmediato con la más nuda realidad de la vida, es decir, aceptar ésta íntegramente en todas sus condiciones, sin aspavientos de un artificioso pudor* (José Ortega y Gasset, *Mirabeau o el político*, III, 628)

Si mal no recuerdo, fue Albert Camus quien dijo sobre Ortega que, después de Nietzsche, era quizá el mayor escritor europeo. El énfasis de Camus está

---

[4] José ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, tomo X. Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983. Las referencias a los escritos de Ortega se hacen siguiendo esta edición. El número en romanos indica el tomo, y el arábigo, la página.

[5] Véase la declaración al respecto en "La entrevista secreta", *Astrolavos*, 100 (1997), pp. 34-37, donde Tsatsos confiesa al escritor K. Tsirópulos, entre otras cosas, posturas suyas que, justificadamente, quería que permanecieran en la sombra hasta el final de su vida.

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

completamente justificado. Las teorías de Ortega sobre la rebelión de las masas –como el primer acontecimiento de importancia de la vida y de la historia europea contemporáneas–, teorías que, según mi opinión, fecundaron decisivamente el "Hombre insurrecto" del filósofo y escritor francés, así como el eje común de su pensamiento existencialista, fueron las causas de la admiración del francés por su colega español. No obstante, lo que Camus quería recalcar con énfasis al concentrar su atención en Ortega, era, pienso, su temperamento clarividente, que le hacía ver Europa y la cultura europea como algo unitario, y la inquietud espiritual también con la que el prolífico español veía la historia y la perspectiva europea como un destino unitario.

Hemos dicho que la raíz y el punto de partida neokantiano de Ortega y Tsatsos son la cultura y los valores espirituales. En las lindes de la razón práctica kantiana y fichteana, por no decir en las antípodas (ya que el punto de partida es neokantiano), "la razón vital" de Ortega y la razón griega, neokantiana, axiológica y existencial de Tsatsos tienen como punto de partida común la cultura y los valores espirituales y éticos. Pero algo aún más importante, con la declarada y conocida preferencia del filósofo español por la *minoría selecta*, que, según la teoría de su razón vital, deberá dominar la masa de los muchos, para que no peligre la democracia por las tendencias revolucionarias explosivas de la masa, las opiniones de Tsatsos al respecto presentan una similitud extraordinaria: en la "entrevista secreta" del filósofo y político griego al escritor Kostas Tsirópulos, Tsatsos indicará, igual que su homólogo español, los peligros que aguardan a la democracia por los movimientos revolucionarios y reivindicativos de las masas[6]. Tsatsos localizará el foco del mal que engendra "la enfermedad europea de la democracia" en la anteposición de las reivindicaciones revolucionarias de la masa a los "valores de la nación", que para él son el principio griego fundamental. "La invasión vertical de los bárbaros" que había previsto Rathenau[7] y que Ortega describía como el angustioso Leviatán revolucionario contemporáneo en *La rebelión de las masas* no es otro que la oclocracia (el poder de la muchedumbre), *el pezodrómio* (la calle). Esto, junto con la prensa, es lo que amenaza a la democracia, que sigue siendo el "menos malo de los regímenes existentes". Por otro lado, en cuanto a la cuestión del gobierno democrático y de quién tendrá y administrará el poder político en el régimen de la democracia, Tsatsos es claro y no se aparta en absoluto de las tesis de Ortega: según las teorías del sistema mixto –cuya procedencia originaria está en los estoicos, en Aristóteles y en Platón– "el pueblo elige periódicamente a sus

[6] *Ibid*, pp. 81-83.

[7] *Vid. La rebelión de las masas*, IV, y la traducción de la obra de Jr. Malevitsis (Atenas: Ediciones Dodoni, 1974).

gobernantes", pero, a partir de ahí, los elegidos, esta élite, es la que dirige. No puede *el pezodrómio* (la muchedumbre, según Ortega) gobernar.

No vamos a continuar más con el análisis comparado de sus opiniones liberales conexas sobre la democracia porque nos vamos a alargar. Además, la idea de Europa, con la democracia liberal como núcleo, es su gran y última orientación.

Ortega consideraba la superación de los Estados-Nación de Europa como *conditio sine qua non* y como condición necesaria y capaz simultáneamente, para la continuidad de la vida orgánica y auténtica en Europa (a través de una unidad supranacional). Las contradicciones nacionales, en primer lugar, debían de ser superadas, ya que la realidad histórica conducía, según él, a la unidad de Europa, a no ser que los europeos quisieran llevar a su continente a una interminable decadencia spengleriana, "crisis" y caída.

La idea europea, según Ortega (es decir, de la unidad orgánica de la vida política, económica y cultural), no tenía que ver ni con las pretensiones del *Geist* alemán, que estaba basado en la superioridad de la "raza" y de la "sangre" aria, ni con la oposición entre franceses e ingleses sobre la superioridad de una o de la otra lengua y del código cultural correspondiente, ni, por supuesto, con las fronteras geográficas naturales. El programa común europeo de vida (económico, político, cultural) se fundamentaría en la unidad supranacional, por medio de un plan central de acción –un plan que hasta el momento ha traído a la escena a las entidades nacionales europeas como unidades–. En este punto, debemos tener conocimiento del énfasis que daba Ortega a la cuestión del desarrollo de la técnica y de la tecnociencia moderna –algo que ya he desarrollado en mi tesis doctoral, que lleva el título *La crisis de la modernidad en Ortega*– para comprender también su compleja meditación sobre la Europa contemporánea. Según el filósofo español, además de la visible y probable "invasión vertical de los bárbaros" (que no la fijaba geográficamente, sino que la relacionaba con el atractivo que ejercían en aquella época los planes quinquenales soviéticos)[8], otro peligro aguardaba a Europa "por la barbarie del especialismo"[9] y por el desarrollo desenfrenado de la técnica[10] y de las comunicaciones, por la extensión del conocimiento y de la producción científica de bienes de consumo de masas, que habían llegado al punto de la "crisis", es decir, al punto de impedir totalmente el progreso europeo en los estrechos y competitivos marcos nacio-

[8] IV, 226. Cfr. también: J. ARROYO POMEDA, "Aproximación psicológica a la idea de Europa en Ortega y Gasset", *Paideia*, 19 (1992), pp. 367-384.

[9] IV, 142-160; también J. SEBASTIÁN LORENTE, "La idea de Europa en el pensamiento político de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios políticos*, 83 (1994), pp. 221-245.

[10] Véase especialmente la obra *Meditación de la técnica*. También M. SANTANDREU NIELL, "El concepto de técnica de Ortega y Gasset", *Taula*, 17-18 (1999), pp. 157-171.

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

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

nales. Su postura era clara. Estamos en "crisis: no podemos respirar dentro de las naciones"[11].

Las similitudes de las opiniones de Tsatsos y Ortega sobre este tema son extraordinarias y no sería ninguna exageración decir que las ideas orteguianas evidentemente debieron influir en Tsatsos, que cronológicamente era posterior y sensible conocedor, lo mismo que K. Georgullis, Kanelópulos y Lúvareis, de las opiniones que expresaba el español (ideas que predominan en la corriente neokantiana de Zeodorakópulos-Kanelópulos-Tsatsos durante las décadas 30-70). El punto de vista de Ortega que sostenía que la unificación, al menos históricamente, había llegado, ya que la antítesis y las guerras entre los diferentes estados europeos componían y contribuían finalmente a su destino europeo común, es también la opinión y la profunda convicción de Tsatsos, quien localiza también en estas causas la "convergencia" histórica, proponiendo, naturalmente, la matriz de la procedencia común, la civilización griega.

Cuando Ortega sostiene que todo ciudadano europeo debe gran parte de su educación cultural a la aportación del resto de las naciones europeas –excepto la suya–, en el fondo confirma la opinión de Tsatsos respecto a la contribución fundamental de la civilización griega antigua a la construcción de la escena cultural de Europa. Por supuesto, Ortega hace hincapié en las aportaciones culturales nacionales parciales para la creación de una cultura europea y tiene *in mente* absolutamente a todos. Paralelamente, Tsatsos acentúa por un lado la contribución cultural de Roma, pero tampoco olvida destacar la base en la que ésta se fundamenta, su progenitor griego antiguo.

Antes de desarrollar las opiniones de Tsatsos, vamos a resumir las del filósofo español.

"Ha llegado la hora para los europeos –escribía Ortega con palabras que iban a ser proféticas– en que Europa se convierta en una idea nacional. Y esto es mucho menos utópico pensarlo y creerlo en la actualidad, que lo que sería profetizar la unidad de España o de Francia en el siglo XI"[12]. Europa, según el clarividente español, podría superar sus problemas y la "crisis" que se estaba incubando en las diferentes naciones por la "rebelión de las masas" y la conquista por éstas del "pleno poder social" (una "crisis" que era denominada por él mismo como "rebelión de las masas"), sólo si podía confiar en sí misma, decidiendo recomponerse en una gran nación supranacional, en un todo en el

[11] *La rebelión de las masas*, p. 139. (Citado por la traducción griega). También H. VELLISCA, "Los sueños europeístas de Ortega y Gasset", *El Diario Palentino*, 13-6-1989, y J. PRIVAN, "Europa a idea národa", *Tuar*, 49-50 (1993), p. 23.

[12] *La rebelión de las masas*, p. 136. También W. GUIA, *Nazioni ed Europa nell'età delle masse: sul pensiero politico di Ortega y Gasset*. Pisa-Roma: Instituti editoriali e pligrafici, 1996, pp. 4-22 ss.

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

que, según la teoría de Dilthey[13], cada una de sus partes debería servirlo y reforzarlo. El todo, la unidad orgánica de Europa, Ortega no la veía como un "ideal" lejano –a pesar de que en su época no se había realizado nada en este sentido– sino como una realidad, como una realidad histórica que llamaba a las puertas de los europeos para que se despertaran y captaran el mensaje de su llegada y de su significado.

Por supuesto, en el marco de la teoría orteguiana de la razón vital e histórica, la idea de *Estado-Nación* se interpretaba basándose en la teoría de Dilthey de la *totalidad* y de la relación de la mismas con las partes que la componen. Según la perspectiva total de la filosofía de la vida, la coexistencia dialéctica y armónica de las partes determina el carácter orgánico y la coherencia del Todo, partiendo de la lógica de que las unidades que constituyen este Todo ya no pueden ser consideradas independientes ni autónomas sin la referencia a la prioridad de la Totalidad. Así, la idea de Europa como totalidad no podría entenderse sin el despojo del antiguo sentido de la idea-nación, y sin la adopción de una nueva versión de la idea nacional como marco subjetivo de la Totalidad (es decir, de la Idea europea). De esta forma, la idea tradicional de nación-estado, debería modificarse hacia la dirección de un nuevo impulso, al que serviría la Idea europea, puesto que había sido realizada por un factor progresista de civilización, detenido con el tiempo.

Para Ortega, la unidad de Europa no era algo ilusorio, sino la pura realidad. Lo que era ya ilusorio para el vitalista era "la creencia de que Francia, Alemania, Italia o España son realidades sustantivas e independientes"[14].

La idea de Europa según Tsatsos

Por lo que se refiere ahora al caso griego, Tsatsos insistirá en lo siguiente:

1. Los cimientos de Europa son fundamentalmente las creaciones griegas (enfoque sobre la originalidad y la fundamentación de la civilización europea, que tienen como base la cultura griega antigua).

2. La naturaleza orgánica de la unidad –que todavía comenzaba en 1982– se considera igual a la de EE.UU., y a la que, en otro tiempo, tuvo el Imperio romano.

3. La unidad orgánica significa, en primer lugar, unión política y económica, pero también cultural –siendo la última "principio y objetivo de las dos primeras".

---

[13] Véase al respecto R. A. MAKKREEL, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1992, pp. 12-56 ss.

[14] Véase José ORTEGA Y GASSET, *History as System*. Nueva York: W.W. Norton, 1961. p. 54 ss. También R. KAPLANOV, "La idea de Europa en la obra de José Ortega y Gasset". En: VV.AA., *España y el mundo*. Moscú: Nauka, 1990, pp. 124-132.

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

4. Los núcleos de la unión no son los individuos, sino los Estados, que por excelencia se identifican con la idea de nación, puesto que el poder de cohesión más fuerte entre las "conexiones de todo tipo" lo tiene la nación. Los Estados como "uniones de individuos que son gobernados por un poder político" son, hasta ahora, los principales sujetos en la historia general de Europa. Éstos son también los personajes de "la obra de teatro que se representa en la escena mundial".

5. La unidad nacional –en el marco de una nación– es superior en valor a cualquier otra unión.

6. La redistribución del espacio europeo basada en el principio de las nacionalidades (1918) pesa, con sus puntos positivos y negativos, y ya es prehistoria política para la hipótesis de la Unión Europea (con consecuencias que quizás se deduzcan en el futuro –la anotación es nuestra–).

7. En el marco de Europa, la idea de nación debe permanecer indisoluble, porque precisamente gracias a la variedad de las culturas nacionales y de los rasgos distintivos de cada país se acrecienta y multiplica la riqueza del conjunto.

8. Tsatsos considera la democracia –lo mismo que Ortega– "como la pieza política conjunta y el régimen para la Unión Europea-Totalidad", ya que sólo en el marco de una Europa concentrada y democrática puede cada nación preservar su particularidad.

9. En la Unión Democrática Europea se presupone como principio la equidad, la igualdad de derechos de los miembros. Esta igualdad no existe, pero deberemos perseguirla e impulsarla, incluso aunque presupone "que la más importante, la más determinante desigualdad, la desigualdad biológica y mental de cada persona y de cada pueblo es indiscutible" (opiniones idénticas a las de Ortega).

10. Sólo unida Europa puede jugar un papel histórico entre los dos colosos (Estados Unidos y la entonces Unión Soviética) que son capaces de desintegrarla si se rompe la alianza con Estados Unidos ("en el momento actual sobrevive libre del imperialismo soviético porque la apoya Estados Unidos").

11. Hoy, cuando "la política de autogobierno de los pequeños y de los medianos ha pasado, Europa sólo puede ser considerada como un enorme sistema de seguridad recíproca de sus miembros".

Y finalmente:

12. "La Comunidad Europea se convierte en un factor permanente de la historia de la humanidad, porque está basada en un sustrato ético, espiritual y cultural común", que es "un sistema de valores comunes" y "una concepción común sobre el hombre y sobre su misión en el mundo". Este sistema se resume en el tríptico: valores intelectuales, valores de Roma, Cristianismo.

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

Conclusiones

Antes de pasar a algunas comparaciones necesarias y a las conclusiones, no olvidemos los siguientes importantes aspectos:

El eurocentrismo de Tsatsos difiere sensiblemente del de Ortega solamente en algunos puntos concretos. El español, considera como primer término decisivo de su teoría el "individuo", el "yo" ("Yo soy yo y mi circunstancia", dice), concordando con Tsatsos, a pesar de que piensa en el hombre europeo como el hombre por excelencia que lucha por su destino individual, mas no llegará más que al descontento hacia las masas y otras colectividades, hasta el extremo de caracterizarlo de "no gregario". Ortega, más realista que su joven colega neokantiano griego, habiendo disfrutado de las teorías de la cultura de Oswald Spengler y de Arnold Toynbee, es considerado como uno de los pocos filósofos eurocentristas de su época, que simultáneamente desconfiaban, en cierta forma, de la futura versión policultural europea del mundo.

Si en la época de Ortega y de Tsatsos lo que se buscaba era el eurocentrismo como panacea y bote salvavidas de la teoría y la práctica filosófica y política (en contraposición, pero también en síntesis por un lado con el americanismo, y en ruptura, en algún tiempo en enfrentamiento final, con el sovietismo de los planes quinquenales), en nuestros días multiculturales, el "destino" de Europa ha cambiado en alguna forma y no puede ser considerado vitalmente viable excepto si parte de las dos paradojas siguientes:

1. De la continua superación de la "crisis" interna ,una "crisis" que se deriva: a) de la competencia interior económica y política de sus miembros, a pesar de las reglas del mercado, y b) de la crisis general del modo de vida europeo (marco cultural y de valores).

2. De la desaparición continua de sus destructivos antagonismos, en los marcos de la lógica del mercado mundial, con Estados Unidos, la Rusia postcomunista y Japón. Ciertamente, una desaparición a la que la historia en absoluto alude como "constante" de la realidad histórica. Por supuesto, la idea de Europa no peligra en la actualidad solamente por "la invasión vertical de los bárbaros" que citaban Rathenau y Ortega, o por "la calle", que preocupaba e inquietaba a Tsastos, ni siquiera por la prensa.

Según nuestra opinión, el posible peligro de Europa procede de la fuerza desenfrenada con la que continuamente el señorito satisfecho europeo mancilla en todos los terrenos: natural, biológico, ecológico, económico, cultural, ideológico, ético y espiritual. El individualismo de este señorito es el talón de Aqui-

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

les de la idea europea y del comienzo de su futura e inminente caída, pues, partiendo de la historia existente hasta este momento, la tendencia hacia la hegemonía y el poder que describía Antonio Gramsci, que caracteriza los designios y las disposiciones de las grandes potencias europeas, es contraria a cualquier idea de igualdad y de equidad, minando los ideales europeos. Pero no nos entristezcamos. Recapitulando tantas semejanzas en el pensamiento de Tsatsos y de Ortega, permítanos el lector ahora cerrar esta digresión comparativa con el recuerdo de una opinión consoladora de Hegel –que cita el propio Tsatsos en los "Fundamentos de Europa"[15] –, que decía que "Europa es la patria de los seres lógicos", en una época, ciertamente, en la que no existían ni Franco, ni Stalin, ni Hitler. ●

[15] Véase en "Democracia y Europa", p. 65. Una versión griega de este ensayo se publicó en la revista *Nea Estía* en su Homenaje a Konst (Atenas, 1998). He señalado muchas veces en mi tesis doctoral, y en otras ocasiones, que el *celtíbero* Ortega encontró en la idea de Europa la respuesta al problema de España. En pocas palabras: el objetivo español y griego –según los dos filósofos– debería ser "la integración en la cultura europea, la conquista de un mínimo cultural que situaría los dos países *al nivel histórico* o *a la altura de los tiempos* de la evolución cultural y nacional de Europa". Cfr. J. Sebastián LORENTE, *op. cit.*, p. 244. Vale la pena mencionar aquí los estudios de Alain GUY ("Ortega y Gasset: su visión de Europa"), de Walter GUIA, de J.L. Abellán, de Marín Campos y del búlgaro L. KOPRINAROV (*La europeización de Europa*. Sofía: Instituto de Culturología, 1994, pp. 8-60 ss.), que me ofrecieron una variedad de ideas sobre estas ideas.

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

La idea de la técnica en Ortega

Miguel Ángel Cordero del Campo

Resumen

La técnica, en el pensamiento de Ortega, no es satisfacción sino liberación de la necesidad, pues lo único verdaderamente necesario es lo superfluo, determinado según el proyecto vital de cada ser humano. Así, la técnica está al servicio de este proyecto, y su facultad no es la inteligencia mecánica sino la imaginación. Por ello, no es probable la tecnocracia. Sin embargo, en mi opinión, el proyecto orteguiano exhibe características y actitudes propias de un proyecto técnico. Posición que podría llamarse "romanticismo técnico".

Palabras clave

Ortega y Gasset, Heidegger, técnica, necesidad, proyecto, imaginación, tecnocracia, romanticismo.

Abstract

In Ortega's thought technique is not satisfaction but liberation from necessity since only superfluous is really necessary, according to every man's vital project. Technique serves this project and its faculty is not mechanical discourse but imagination. So technocracy is not probable. Nevertheless in Ortega human project shows, in my opinion, some typical features of a technical project. This position may be called "technical romanticism".

Keywords

Ortega y Gasset, Heidegger, technique, neccesity, project, imagination, technocracy, romanticism.

Dice Ortega en *La idea de principio en Leibniz:* "El hombre es un animal inadaptado. Es decir, que existe en un elemento extraño a él, hostil a su condición: este mundo [...]. Tiene, pues, que esforzarse en transformar este mundo que le es extraño [...] en otro afín donde se cumplan sus deseos –el hombre es un sistema de deseos imposibles en este mundo– [...]. La idea de un mundo coincidente con el hombre es lo que se llama felicidad. El hombre es el ente infeliz, y, por lo mismo, su destino es la felicidad. Por eso, todo lo que el hombre hace lo hace para ser feliz. Ahora bien, el único instrumento que el hombre tiene para transformar este mundo es la técnica, y la física es la posibilidad de una técnica infinita. La física es, pues, el organon de la felicidad, y, por ello, la instauración de la física es el hecho más importante de la historia humana. Por lo mismo, radicalmente peligroso. La capacidad de construir un mundo es inseparable de su capacidad para destruirlo"[1].

[1] José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*. Madrid: Alianza Editorial, 1979, pp. 30-40.

Cómo citar este artículo:

Cordero del Campo, M. A. (2002). La idea de la técnica en Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos*, (5), 169-181.

https://doi.org/10.63487/reo.748

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

Este texto es todo un resumen de la filosofía orteguiana, pues en él aparecen tanto el tema del sentido de la vida –feliz superación de la inadaptación originaria del ser humano en este mundo– como el del medio que permite transformar la impotencia en destino felicitario, la técnica, cuya potencia infinita es la física moderna. La tecnociencia asume, así, el brillante papel de *organon* de la felicidad.

Se trata, pues, de precisar qué entiende Ortega por la técnica en general, y por la moderna en particular, así como de analizar el vínculo que liga la técnica con el proyecto vital del ser humano.

Suele definirse la técnica como el conjunto de los recursos de una ciencia, o de un arte, en orden a satisfacer necesidades.

Pues bien, en *Meditación de la técnica*[2] Ortega comienza por apartarse de la definición habitual: el ser humano no está sujeto a necesidades que deba satisfacer. No reconoce la necesidad previa, la objetiva que se impone por sí misma, pues en él toda necesidad es subjetiva o condicionada a la voluntad de vivir; la vida, sólo subjetivamente necesaria, convierte toda necesidad en subjetiva. Es la necesidad creada por un acto de voluntad. En cambio, si el animal no puede satisfacer sus objetivas necesidades, se deja morir. Cuando el hombre, decidido a vivir, no encuentra de inmediato lo que precisa, emprende una segunda línea de actividades: hace fuego, agricultura, caza, etc.; es decir, produce lo que no había antes en la naturaleza, en su circunstancia, lo cual le permite eliminar las urgencias vitales y dedicarse a otras actividades no urgentes.

Curiosamente, la necesidad objetiva no puede ser percibida como tal, porque no admite distancia. El animal se identifica con ella, se altera en su medio, como dice Max Scheler. El hombre percibe la necesidad porque no se identifica con ella sino que interpone distancia ensimismándose y haciendo así posible la respuesta técnica. Sin interior no hay técnica.

De modo que la técnica es la reforma de la circunstancia natural, para que haya lo que antes no había en ella. No es que, gracias a ella, puedan satisfacerse necesidades objetivas, sino que éstas resultan suprimidas y el hombre queda liberado de ellas.

En suma, el fin de la técnica no es la satisfacción de las necesidades sino la liberación de las mismas. Por ello, no adapta al sujeto a su medio sino que adapta el medio al sujeto. Concepción humanista de la técnica que encuentra sorprendentemente en ella, y no a pesar de ella, la posibilidad de la diferencia humana. ¿Necesitaban el fuego los trogloditas para protegerse del frío, o para drogarse? –se pregunta Ortega–. ¿Qué arco era verdaderamente necesario, el

[2] José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, cap. 1°.

de caza o el musical? Si lo que cuenta es proporcionarse estados placenteros, entonces lo realmente necesario es lo superfluo. No sobrevivir sino vivir, no estar sino bienestar. Podemos reducir al mínimo nuestra respuesta al hambre, pero no podemos prescindir de nuestras pasiones. La técnica nos permite la producción de lo superfluo.

Así, el hombre es esencialmente técnico, porque en él existencia y bienestar son lo mismo. Hombre, técnica y bienestar son sinónimos.

Pero el bienestar conseguido no está, sin más, garantizado, ya que la vida es riesgo continuo; en consecuencia, la técnica dependerá, en cada momento, de lo que el hombre imagine como su bienestar ("para ser ingeniero no basta con ser ingeniero").

Ahora bien, ni la técnica actual, basada en la ciencia, es más segura que la pretérita, pues se trata de un basamento hipotético que resta firmeza a su aparente solidez, ni el progreso técnico es imparable, pues no cabe hablar de progreso incondicional, único y común, contra lo que postula el bárbaro determinismo, sea éste naturalista (a parte ante) o progresista (a parte post). Distanciándose, así, de toda posición historicista (determinista), Ortega subraya que sólo puede hablarse de progreso en relación con una meta concreta, que no es forzosamente la misma siempre ("una cultura se vacía entera por el más imperceptible agujero")[3]. El progreso depende del proyecto histórico vigente en cada caso.

Luego la técnica requiere un esfuerzo del que nos dispensaría el confiado progresismo. Por tanto, si el fin de la técnica es la producción de lo superfluo, entonces la técnica es esfuerzo por ahorrar esfuerzo, por desligarnos de la necesidad liberando tiempo y energía en pro de aquello que es atractivamente inútil, y constituye, por ello, el fin mismo de nuestra vida.

No habiendo nada dado de una vez por todas, seguro, el hombre, "no sólo económica sino metafísicamente tiene que ganarse la vida". Ésta no es cosa hecha, está en el aire. Es pretensión de ser. Es proyecto o programa de existencia.

No es substancia: ni cuerpo ni alma, que no son sino circunstancias de la vida más o menos favorables al proyecto vital. La paradoja de la vida humana es que es lo que aún no es... pero aspira a ser. El hombre (y esto suena muy romántico) es una aspiración, una inquietud o pretensión de realización, nunca satisfecha, en una determinada y áspera circunstancia. De ahí el carácter de dramático quehacer o lucha por llegar a lo que se tiene que ser, aquello que la voluntad decide ser. Y que es diferente en cada caso, v. g. en el de un comerciante o en el de un poeta, proyectos de ser diametralmente opuestos entre sí,

[3] José ORTEGA Y GASSET, ob. cit., p. 40.

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

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

que nos invitan a pensar en la enorme desigualdad de los seres humanos ("contra lo que afirman los igualitaristas de los últimos siglos").

Ortega ejemplifica el carácter dramático del proyecto vital en dos tipos contrarios de ser humano, coincidentes, sin embargo, en la extranaturalidad de su elección vital, buena prueba de que todo proyecto es puro esfuerzo contra la circunstancia natural. De una parte, el bodhisatva tibetano, y, de otra, el gentleman inglés. El primero rechaza un proyecto de vida individual en favor de la fusión extática en el Todo. Por tanto, su técnica, acorde con el proyecto, ha de ser de interior, tanto del cuerpo como de la mente. Técnica que facilita la insensibilidad, la catalepsia y la concentración, poco asequibles en un medio –clima y suelo– extremadamente hostil a la meditación, y que exige la construcción de conventos de piedra para vivir y orar, y hasta para defenderse del enemigo. Fue el convento lo que, haciendo de castillo, creó el Estado tibetano.

El gentleman elige una vida volcada al exterior, donde acepta la lucha en el terreno económico, contra lo que era costumbre en el aristócrata continental. Es un luchador que acepta reglas de juego e incluso lleva el juego mismo a lo penoso de la vida, más allá de todo apremio natural. El juego es un lujo vital que respeta los derechos de los jugadores. Un lujo que es, a un tiempo, dominio técnico y autodominio. Por tanto, el producto técnico del gentleman es opuesto a la pacotilla, no necesita propaganda ni falsa retórica, huye de la demagogia política y de coartadas legales. El gentleman no necesita una Constitución. Al contrario que el bodhisatva, quiere vivir con intensidad en este mundo y ser lo más individual e independiente posible. Lógicamente, sus técnicas, que dan a su destino mundanal la gracia de un juego, son técnicas de *fair play*, de aseo de cuerpo y alma, del baño y *water*, lavado de ropa, deporte y juegos de mesa, etc.

Cada uno a su modo, entienden la vida como lujo que requiere esfuerzo. Lo superfluo vital no es en Ortega abandono al placer sino inquietante quehacer ("la vida da mucho quehacer"). Pura tarea e inexorable quehacer[4]. No indolencia presente sino atención dramática. No disfrute moroso sino urgente autofabricación, y, por tanto, modificación del mundo o circunstancia, vista ésta como materia (transformable) o como máquina (transformadora). Sólo después, y por la exigencia fabril, la vida se explaya en teoría justificadora científica o filosófica. Esta prioridad de urgencia no significa que el fin de la vida sea técnico sino que la técnica abre un ámbito de holgura reflexivo y sensual. El negocio sirve los fines del ocio. No niega el ocio sino que negocia su llegada. Pero también puede ocurrir que el ocio asuma como fin el nego-

[4] José ORTEGA Y GASSET, ob. cit., p. 51.

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

cio técnico; es decir, que la voluntad de ser se quede en el ser de la voluntad, en inquietud y zozobra constante de dominio de la circunstancia. ¿Hay algo de esto en Ortega?

De momento, Ortega afirma que el ocio depende del deseo originario que define el proyecto humano y que anticipa lo que aún no es real, y, en última instancia, el perfil del hombre que se quiere ser.

Sin embargo, desear no es cosa fácil. Dice Ortega:

> Acaso la enfermedad básica de nuestro tiempo sea una crisis de los deseos, y, por eso, toda la fabulosa potencialidad de nuestra técnica parece como si no nos sirviera para nada [...]. Europa padece una extenuación en su facultad de desear. Y esa obnubilación del programa vital traerá consigo una detención o retroceso de la técnica, que no sabrá bien a quién o qué servir[5].

Denuncia temprana del paradójico fenómeno de nuestro tiempo, que tiene todo a mano y no sabe qué hacer con ello, lo cual trae como consecuencia histórica previsible la parálisis técnica. Y aún avanza un paso más allá:

> La técnica, al aparecer como capacidad en principio ilimitada, hace que al hombre, puesto a vivir de fe en la técnica, y sólo en ella, se le vacíe la vida. Porque ser técnico, y sólo técnico, es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado. De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca –como la lógica más formalista– e incapaz de determinar el contenido de la vida. Por eso, estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos[6].

No sólo detecta ya la enfermedad sino que encuentra una estrecha conexión entre potencia ilimitada y deseo menguante. El deseo se ve desbordado por el poder, la materia por la forma, la vida por el vacío, originándose el círculo de la impotencia: si la poderosa técnica acorrala el deseo, éste, a su vez, sufre de anorexia productiva.

De ahí que, según Ortega, resulte muy improbable la constitución de una tecnocracia, o régimen de la técnica y de los técnicos, que no pueden imprimir dirección ni mandar. Su papel es magnífico pero de segundo plano. No es extraño que, al lado de los grandes programadores vitales, bien conocidos, los genios de la técnica sean casi anónimos.

---

[5] José ORTEGA Y GASSET, ob. cit., p. 55.

[6] José ORTEGA Y GASSET, ob. cit., pp. 83-84.

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

Me pregunto, sin embargo, si la impotencia del deseo humano se debe a alguna suerte de complejo, o si, más bien, está ya inscrita en la potencia técnica como renuncia al deseo.

En *La rebelión de las masas* dice Ortega, a propósito de la tecnocracia:

> Spengler cree que la técnica puede seguir viviendo cuando ha muerto el interés por los principios de la cultura. Yo no puedo resolverme a creer tal cosa. La técnica es consubstancialmente ciencia, y la ciencia no existe si no interesa en su pureza y por ella misma; y no puede interesar, si las gentes no continúan entusiasmadas con los principios generales de la cultura. Si se embota este fervor –como parece ocurrir–, la técnica sólo puede pervivir un rato, el que le dure la inercia del impulso cultural que la creó. Se vive con la técnica, pero no de la técnica. Ésta no se nutre a sí misma, no es *causa sui*, sino precipitado útil, práctico, de preocupaciones superfluas, no prácticas.

Y, allí mismo, en una nota, añade:

> La democracia liberal y la técnica se implican e intersuponen a su vez tan estrechamente, que no es concebible la una sin la otra, y, por lo tanto, sería deseable un tercer nombre, más genérico, que incluyera a ambas. Éste sería el verdadero nombre de la última centuria[7].

Y finaliza su capítulo, titulado "Primitivismo y Técnica", admirándose de la desproporción entre el beneficio constante y patente que la ciencia procura al hombre-masa y el escaso interés que éste muestra por la ciencia. Despego que aparece con mayor claridad en la masa de los técnicos mismos –ingenieros, médicos– que, como "niños mimados", ejercen su profesión y utilizan sus técnicas sin la menor solidaridad con el destino de la ciencia.

Opone Ortega técnica a cultura, mediadas ambas por la ciencia, mediación que olvida el hombre-masa, incapaz de reconocer el estrecho vínculo entre ciencia y cultura, y, por tanto, la intrínseca relación entre inteligencia técnica e imaginación cultural. Sin ésta no es posible la ciencia, ni, por tanto, la técnica. La técnica no es tanto cuestión de aptitud intelectual cuanto de imaginación y voluntad. Ciertamente, sin inteligencia no habría técnicas, pero, desligada de un proyecto imaginativo, la inteligencia se convierte en una función puramente mecánica, sin disciplina ni orientación.

> Se olvida demasiado que la inteligencia, por muy vigorosa que sea, no puede sacar de sí su propia dirección; no puede, por tanto, llegar a verdaderos descubrimientos técnicos [...], no sabe cuáles, entre las infinitas cosas que se

[7] José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1976, p. 120.

> pueden "inventar", conviene preferir, y se pierde en sus infinitas posibilidades. Sólo en un ente donde la inteligencia funciona al servicio de una imaginación, no técnica sino creadora de proyectos vitales, puede constituirse la capacidad técnica[8].

En *La rebelión de las masas* culpa Ortega a la historia de la ciencia de ser responsable de la aparición del hombre-masa por el énfasis que ha puesto en lo que constituye su ventaja aparente y su mayor peligro: la mecanización. El especialista, que conoce bien su mínimo rincón de universo, tiende a creer que sabe por igual de todo lo demás, como si todo formara parte de un cuerpo técnico único -el europeoamericano- al servicio de un Proyecto compartido de Progreso universal.

Pero el hecho es que esta técnica occidental mecanicista ha cobrado hoy una importancia que nunca había tenido, hasta el punto de que nuestro tiempo se define, no como el de esta o aquella técnica sino como el de la Técnica.

Esto sólo ha podido pasar porque la función técnica misma se ha modificado en algún sentido muy substancial. ¿Qué ha pasado, pues, con la técnica en su historia?

Ortega no repite el tópico de hacer historia de la técnica –o historia simplemente–, atendiendo a la aparición de uno u otro invento más o menos espectacular, ya que un invento no es significativo sino inspirado por el programa vital de un tiempo determinado. Así, v. g., la pólvora, la imprenta, la brújula, o el compás, aparecen precisamente en el Renacimiento como inventos cuyo carácter común es la acción a distancia en un mundo crecientemente abierto.

Así pues, el principio del que parte para periodizar la historia de la técnica es el de la relación del hombre con la técnica como tal. Y, según ello, distingue tres períodos: técnica del azar, del artesano y del técnico.

La técnica del azar es la del primitivo que ignora su propia capacidad técnica, pues no tiene conciencia de invención. Es más bien el hallazgo lo que le inventa a él. El prodigio que ha tenido lugar es un misterio de la naturaleza, más allá de sus límites. Es magia.

El primitivo es un ser natural, casi un animal. Por tanto, el volumen de su técnica es muy inferior al de su naturaleza. Y, dada la sencillez de aquélla, su ejercicio es accesible a todos.

En cambio, en la técnica del artesano, aunque la base de sustentación es aún natural, el volumen técnico ha crecido considerablemente en cantidad y complejidad, hasta el punto de que no puede ser ejercitado sino por quienes parecen disfrutar de una capacidad extranatural de habilidad o destreza, que no llega a ser

[8] José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*..., ob. cit., p. 70.

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

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

invención, pues aún no hay conciencia de la técnica como función genérica e ilimitada sino que se reconoce como dote individual, susceptible de aprendizaje y transmisión gremial de labores tradicionales, que tan sólo permiten pequeñas variaciones de estilo, según escuelas.

La técnica es inseparable del hombre que la utiliza, como lo es el instrumento de su agente causal, en tanto que maniobrado o manipulado por éste. No hay, pues, técnica sino técnicos que sirven propósitos socioculturales trascendentes a su labor artesanal.

En consecuencia, desde el punto de vista del sujeto, no hay diferencia entre técnico y obrero, pues la destreza se hace visible en la ejecución. Y, desde el punto de vista de la obra, no la hay entre naturaleza y artificio, ya que éste se realiza por imitación, o, en su defecto, por tanteo empírico.

Nuestra técnica actual es la del técnico, o, mejor aún, la del tiempo de la Técnica. De entrada, el desarrollo técnico es hoy fabuloso, hasta el punto de constituir una especie de segunda naturaleza que paradójicamente nos hace olvidar la existencia de la primera. Y este desarrollo se debe a la autonomía de la máquina, que ha dejado de ser un mero instrumento y se ha convertido en agente principal, relegando al hombre al papel de máquina pensante –técnico–, o de auxiliar de la máquina –obrero–, según funciones especializadas y ya definitivamente separadas.

Ahora sí hay conciencia de invención, y, por tanto, de poder técnico inmanente e independiente, en tanto que se procede por anticipación matemática sobre la naturaleza, y no por imitación *a posteriori* de un todo natural. La técnica se ha hecho ciencia, esto es, saber que analiza un todo en sus elementos componentes y generales y contrasta las deducciones de su análisis en el taller experimental. Pero ya el artesano de la época se proponía descomponer, a su modo, el resultado total en los resultados parciales de los que surge, en el proceso de su génesis. Así confluyen en una misma aspiración metódica el artesano y el moderno ingeniero. Galileo se formó en los arsenales de Venecia. La ciencia nace en la técnica y la técnica renace en la ciencia.

Con la alusión a Galileo quizá se llegue precipitadamente a la conclusión de que, para Ortega, ciencia y técnica sean lo mismo. Y, en efecto, hay expresiones en *La idea de principio en Leibniz* que parecen corroborarlo. Así:

> La física es una ocupación intelectual consistente en evitar conocer aquello de que se ocupa. Lo único que le interesa es averiguar desde qué suposiciones se puede construir una figura de las cosas que nos permita saber utilizarlas mecánicamente. La física es la técnica de las técnicas y el *ars combinatoria* para fabricar máquinas. Es un saber que apenas tiene nada que ver con el conocer[9].

[9] José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, ob. cit., p. 278.

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

Al comienzo de esta obra, Ortega trataba de explicar lo que llamaba el "conocimiento simbólico" propio de la Física, que no es conocimiento en sí de la cosa sino de su signo en un sistema de signos o símbolos. Si conocer es asemejarse a la Realidad, en la Física las proposiciones no guardan correspondencia alguna de semejanza con ella. El único contacto entre Física y Realidad consiste en que la Física nos permite predecir ciertos hechos reales, los experimentos. Son, pues, dos ámbitos distintos: el fantástico y el real. El primero es propio de la Física ("¿Hay, acaso, algo más fantástico que el punto matemático o la línea recta?". Se pregunta Ortega en "El mito del hombre allende la técnica". "Ningún poeta ha dicho nunca nada que fuese tan fantástico")[10].

Por "fantástico" entiende aquí el filósofo la pura intuición de la mente, invención pura que no es lo que solemos entender por combinación de lo dado en la sensación. Así pues, el orden de la fantasía es inequívoco y hace posible el orden o la medida de la Realidad.

Se trata de saber si los fenómenos reales se dejan ordenar en una serie isomorfa con la fantástica o imaginaria. La única semejanza de las series es la del orden, como ocurre en la correspondencia, frecuentemente citada por Ortega, de cada chapa con cada prenda de abrigo en el guardarropa.

La Física no conoce sino que ordena, "hace la Realidad". Al procurar conocer la realidad A, crea otra realidad, B, que la simboliza, condenándose a no poder alcanzar nunca la pretendida (como el galgo que, en vez de correr tras la liebre, prefiriese, al galopar, soltar liebres por la boca, impidiéndose el alcance de ninguna). El conocimiento queda retrasado siempre detrás de la Realidad.

No conoce sino que ordena, ya que el modelo de la Física, para Ortega, no es el de Galileo sino el de Newton o el de Einstein. En Galileo la Matemática tiene una presencia substantiva en el universo físico ("La Naturaleza está escrita en lenguaje matemático"). En cambio, en Newton dicha presencia es tan sólo instrumental, ya que aquí es la Física la que utiliza la matemática para medir y sistematizar sus observaciones.

Por tanto, la Física ya no es anticipación matemática (en lo uniforme y cuantitativo) del ser de las cosas. Ya no es el saber geométrico a priori de los cuerpos naturales, indiferente a la comprobación experimental. La matemática ya no legisla la Realidad, sino que se limita, servicial, a prestarse como un útil de medida, dice en "Vicisitudes en las ciencias"[11].

---

[10] José ORTEGA Y GASSET, "El mito del hombre allende la técnica", en *Meditación de la técnica...*, ob. cit., p. 106.

[11] José ORTEGA Y GASSET, "Vicisitudes en las ciencias", en *Meditación de la técnica...*, ob. cit., pp. 135-141.

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

A pesar de todo, hay en la ciencia, matemática o física, un más-allá teórico, creativo, fantástico, directamente ligado con el hontanar de la cultura, y que no es inmediatamente técnico. Es la parte que interesa por sí misma, sin la cual no sería posible la técnica moderna.

Por eso, es improbable la tecnocracia, según Ortega, ya que la técnica es forma hueca en sí, una vez desprovista del nervio imaginativo de la ciencia, inserto éste, a su vez, en el complejo nervioso del entramado cultural. Privada del mismo, la técnica queda desvitalizada, sin poder, sin capacidad.

Ahora se ve con claridad que Ortega no encuentre una término común englobador de los términos "democracia liberal" y "técnica", para denominar a la sociedad del s. XIX, e incluso a la totalidad de la sociedad moderna, ya que no acepta la probabilidad de una tecnocracia como proyecto de régimen que afecte por igual a ciencias, formas de organización social y al campo entero de la cultura, o que, como pronosticaba Spengler, los reemplace.

Y, sin embargo, ¿no es hoy ya un hecho el impacto brutal del régimen tecnocrático? ¿No es, acaso, ya un hecho que ciencia y técnica son los nombres de nuestra ideología? ¿No ocurre, como decía Heidegger en "La pregunta por la técnica", que hoy no está ya la central hidroeléctrica en el río sino el río en la central?

En Heidegger el proyecto matemático moderno abre el ámbito uniforme en el que se muestran las cosas. Es el proyecto ontológico que define la verdad de estas cosas como disponibilidad y a la sociedad moderna como tecnocracia. La tecnología es un tipo de verdad –o desvelamiento– que provoca a la naturaleza, exigiéndole liberar energías que, en cuanto tales, puedan ser explotadas y acumuladas. La tecnología no es mera ciencia aplicada sino que la ciencia, desde su misma raíz, es ya tecnología, ese tipo de verdad que tiende a ocultar cualquier otra forma de verdad de las cosas. Éste es el peligro del dogmatismo técnico, que puede prevenirse distinguiendo entre lo técnico en funcionamiento y la esencia de lo técnico, la cual no es, a su vez, nada técnico sino el campo abierto del arte o modo propio de la verdad (ámbito de salvación que no cabe confundir con la categoría de lo artístico). Es en el arte donde aparece la verdad de la técnica. Como dice Hölderlin, citado por Heidegger:

> Pero donde hay peligro
> crece también lo salvador[12]

En el coloquio de Darmstadt (1951) quedaron enfrentadas las dos posiciones: la "antropológica" de Ortega –que Heidegger calificaba de positivista–, y

[12] Martin HEIDEGGER, "La pregunta por la técnica", en *Ciencia y Técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1984, pp. 98 y ss.

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

la ontológica de Heidegger. Para el primero, la técnica es el medio esencial de realización de la vocación humana. Para el segundo, la técnica es una forma de verdad caracterizada por el dominio sobre las cosas, y, eventualmente, sobre el mismo hombre.

Ninguno de los dos subestima la técnica, y ambos subrayan el sinsentido de un mundo puramente técnico.

En comparación con el aire tecnocrático de nuestro tiempo, ambas posiciones pueden ser calificadas de románticas, ya que, celebrando el advenimiento de la técnica moderna, mantienen una distancia escéptica sobre las posibilidades de una técnica autónoma. Pero Ortega acusa a la teoría del ser de Heidegger de señoritismo romántico que pretende dispensar al hombre del esfuerzo técnico necesario para hacer habitable este mundo. Contra el núcleo del pensamiento del alemán, Ortega aduce que habitar este mundo, o contemplar el ser, no le es dado al hombre sino que éste tiene que "ganárselo". El hombre, dice en "El mito del hombre allende la técnica", es esencialmente técnico, porque originariamente es un inadaptado, un enfermo, que sólo a duras penas consigue habitar felizmente en su mundo[13]. Posición romántica que denominaré "romántico-técnica" frente a la romántico-patética (v. g. la del primer Heidegger) que se angustia en su propia actividad ensimismada.

"La Edad Moderna es melancólica y toda ella más o menos romántica"[14].

Dice Ortega en *¿Qué es filosofía?*: el Romanticismo es la imposibilidad de calmar una sed de infinitud actual. La tecnocracia es la voluntad efectiva de dominio racional, es decir, potencialmente realizada de modo indefinido. Ambas posiciones, modernas, tienen aspiración de futuro, al que la primera (romántica) nunca llega, y que la segunda (tecnocrática) deja siempre atrás. La primera revela un deseo imposible, y la segunda vuelve imposible el deseo.

Ortega piensa que la crisis de deseos, propia de nuestro tiempo, deriva de la fabulosa potencialidad de la técnica actual, como si el proyecto de vida personal se viera desbordado por la proliferación técnica, paralizado por el vértigo ante una oferta inasimilable de productos, de modo que el deseo originario se trueca en lo que él llama "pseudodeseos, espectros de apetitos sin sinceridad ni vigor".

Con ello se anticipa, con clarividencia, a lo que hoy podría llamarse *"il sorpasso tecnico"*; pero no quiere ver en ello la manifestación más significativa de la tecnocracia. Su "Meditación" subraya la importancia cuantitativa del desarrollo técnico, pero minusvalora lo que, a mi juicio, es la clave de la crisis actual

[13] José ORTEGA Y GASSET, "El mito del hombre allende la técnica", ob. cit., pp. 103 y ss.
[14] José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* Madrid: Revista de Occidente, 1966, p. 188.

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

de deseos, o, mejor dicho, de la perversión de los mismos: la voluntad mecanicista de dominio no permite un más-allá deseable en lo dominado, ciega la imaginación y cercena el misterio. La tecnocracia tiende a matar el nervio originario del deseo y del proyecto vital. Sólo subsisten los pseudodeseos del consumo impuestos por el mantenimiento de la Megamáquina.

Su mismo concepto de la imaginación como la facultad propia de la técnica, sumamente atractivo, sufre de una cierta ambigüedad: de una parte, porque no delimita suficientemente los papeles respectivos de imaginación e inteligencia en la constitución de los principios y conceptos de la ciencia moderna: ¿a cuál de ellas corresponde la misión física de "construir una figura de las cosas que nos permita saber utilizarlas mecánicamente"?

De otra parte, porque se trata de una imaginación futurista, atenta a la peripecia vital, dramática y esencialmente técnica. El romanticismo técnico de Ortega insiste en la dimensión de futuro de la vida ("la vida es futurición", dice en *¿Qué es filosofía?*)[15], y tanto el pasado como el presente no son sino el suelo de proyección hacia el futuro, que se cierne como riesgo constante. Y añade más adelante:

> Lo decisivo no es la suma de lo que hemos sido sino de lo que anhelamos ser, el apetito, el afán, la ilusión, el deseo[16].

Pero estos términos vienen siempre acompañados de otros que sugieren alerta y acción vigilante: programa, quehacer, drama, esfuerzo por ahorrar esfuerzo... incapaz de ahorrar la urgencia de la anticipación.

Dice en *Historia como sistema*:

> La vida es prisa y necesita con urgencia saber a qué atenerse, y es preciso hacer de esta urgencia el método de la verdad[17].

Frente al análisis cauteloso de Descartes, el método orteguiano se encara con la urgencia de la vida, que no es un *factum* sino un *faciendum*. La vida es hacienda, *pragmata* de un *prattein* que no encuentra un tiempo presente de disfrute. Y su ejercicio, más que vivir, es un desvivirse. Paradoja de un ser que consiste "en lo que aún no es". ¿Qué queda aquí de la necesidad de lo superfluo como estado placentero, como droga o música contemplativas, olvidadizas de negocios urgentes, cigarras del presente? ¿No había dicho Ortega que era María, y no Marta, la verdadera "técnica" para Jesús?

---

[15] José Ortega y Gasset, ob. cit., p. 235.
[16] José Ortega y Gasset, ob. cit., p. 258.
[17] José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*. Madrid: Alianza Editorial, 1981, p. 25.

Ortega finaliza su artículo de respuesta a Heidegger "En torno al coloquio de Darmstadt" con estas palabras:

> El hombre ha aspirado siempre *a wohnen*[18], pero no lo ha conseguido nunca del todo. Sin habitar no llega a ser. Por esta causa se esfuerza en ello y produce edificios, caminos, puentes y utensilios[19].

Y concluye su conferencia en Darmstadt ("El mito del hombre allende la técnica") diciendo:

> Este mito nos muestra la victoria de la técnica: ésta quiere crear un mundo nuevo para nosotros, porque el mundo originario no nos va, porque en él hemos enfermado [...], toda técnica tiene esta maravillosa y –como todo en el hombre– dramática tendencia y cualidad: la de ser una fabulosa y grande ortopedia[20].

¿Ortopedia, aunque fabulosa? ¿No era, acaso, el "*organon* de la felicidad"? ¿Está destinada la técnica al alivio del animal "intoxicado, cerebralmente hipertrofiado y enfermo", o a la plenitud en las aspiraciones del creador humano? Entre el drama y la maravilla, la concepción de la técnica de Ortega responde a la imagen ambigua del hombre en nuestro tiempo. ●

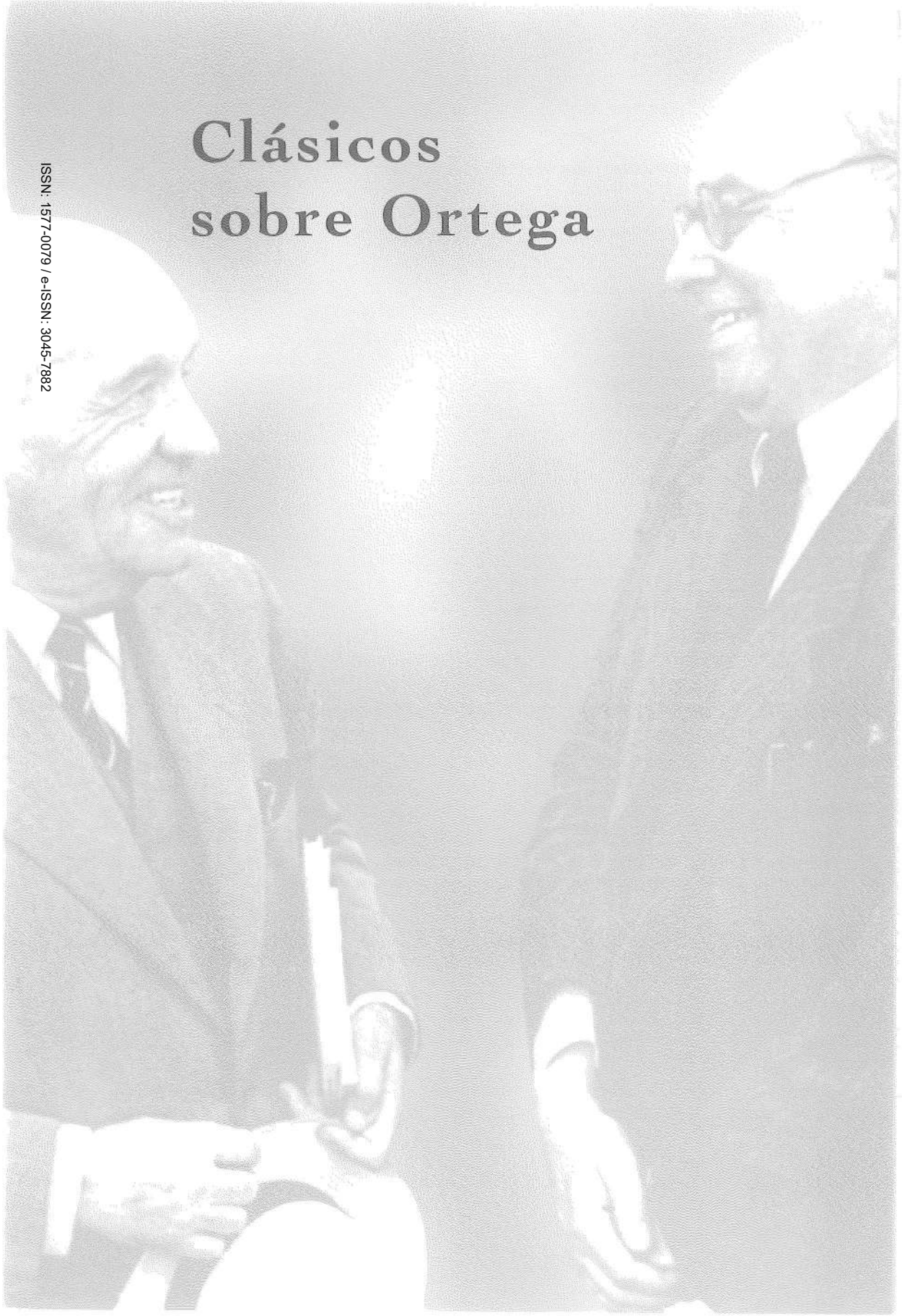
[18] Habitar (en el mundo). Ortega critica la confusión heideggeriana entre habitar y ser.

[19] José ORTEGA Y GASSET, "En torno al coloquio de Darmstadt", en *Meditación de la técnica...*, ob. cit., p. 133.

[20] José ORTEGA Y GASSET, "El mito del hombre allende la técnica", ob. cit., p. 108.

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

Clásicos sobre Ortega



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

< Ortega con Ernest Robert Curtius. Aspen,Colorado, EE.UU., 1949.

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

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

Curtius y Ortega: una línea transversal del Rhin al Manzanares

Introducción de **José Lasaga Medina**

ORCID: 0000-0001-8825-9874

Ernst Robert Curtis (1886-1956)fue un profesor de nacionalidad alemana, nacido en Alsacia, a orillas del Rhin. No se alejó del río natal, pues estudió filología románica con Gustav Gröber en la universidad de Estrasburgo y enseñó durante muchos años en la universidad de Bonn, donde culminó su obra más importante: *Literatura europea y Edad Media latina* (1948).

Curtius era, pues, uno de esos profesores alemanes, un *Gelehrte*, a los que Ortega admiraba a distancia desde que los conociera, los tratara y los "asimilara" en sus estancias alemanas de 1905, 1907 y 1911. Quizá los viajes espirituales de Curtius y Ortega fueron semejantes aunque de direcciones opuestas: el del filólogo alemán de norte a sur; el del filósofo español del sur mediterráneo al norte germánico. Era cuestión de tiempo que se cruzaran sus destinos, habida cuenta de que ambos comenzaron sus tareas familiarizándose con la literatura y filosofía francesas de la época. Por citar sólo un caso: ambos profesaban gran admiración hacia Balzac.

Curtius nos ha contado su trayectoria profesional en un apéndice a sus *Ensayos críticos acerca de literatura europea*, en donde aparece el artículo sobre Ortega que aquí nos ocupa: "Ortega y Gasset"[1]. Atraído por los nuevos escritores

[1] *Ensayos críticos acerca de la literatura europea*. Madrid: Visor, 1989. El capítulo titulado "Ortega y Gasset (I: 1924; II: 1949)" se compone de dos ensayos escritos con veinticinco años de por medio. Aquí damos el segundo por tratarse de un texto más complejo que el primero, que fue escrito

Cómo citar este artículo:
Lasaga Medina, J. (2002). Curtius y Ortega: Una línea transversal del Rhin al Manzanares. *Revista de Estudios Orteguianos*, (5), 185-203.
https://doi.org/10.63487/reo.749

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

franceses que publicaban en la *Nouvelle Revue Française* (Bergson, Péguy, Claudel, Guide), se concentró en el estudio de dicha literatura, culminando sus trabajos con dos libros, uno sobre el espíritu francés en la nueva Europa y otro sobre la cultura francesa en general[2]. Con ellos sintió que había dado término a sus investigaciones sobre la Francia moderna. "Una íntima necesidad me empujaba irresistiblemente a cambiar de campo de estudio"[3]. Se trataba de una búsqueda no solo horizontal sino también vertical: pasar de lo actual a lo pretérito. La dirección era hacia la Roma eterna. Pero en ese viaje hacia la latinidad surgió el buen azar de encontrarse con la *Revista de Occidente* y las obras de Ortega. Este descubrimiento quedó tempranamente registrado en un artículo sobre el filósofo español en la *Neue Rundschau*, publicado como primera parte del ensayo "Ortega y Gasset", según hemos indicado en la nota 1. Surgió de ahí una amistad que ha quedado reflejada en la correspondencia conservada entre ambos escritores, parte de la cual ha sido editada[4]. En ese primer ensayo, Curtius se ocupa sobre todo de los dos libros mayores que Ortega había publicado a principios de los años veinte: *España invertebrada* (1921) y *El tema de nuestro tiempo* (1923). Los análisis que contenía el primero sobre el "caso" especial que representa la historia de España, en comparación con las historias de las grandes naciones europeas y que confirma la condición ajena y limítrofe de nuestra cultura en relación a la europea, debieron interesar vivamente a Curtius porque Ortega había tenido buen cuidado en relacionar esa "marginalidad" con la posibilidad de que un país que no había tenido Modernidad estuviera en el secreto de su posible rebasamiento. Y de hecho, los motivos que glosa Curtius de *El tema de nuestro tiempo* son justamente los de la superación de los viejos valores culturales, el perspectivismo como evitación de la disyuntiva racionalismo/relativismo; los cambios de sensibilidad anunciados por el "arte

---

cuando la obra de Ortega estaba apenas publicada. También las circunstancias de redacción del segundo lo hacen más interesante. Recién terminada la Segunda Guerra Mundial, Europa dependía de intelectuales como Ortega y Curtius para comprender el pasado reciente y, sobre todo, hallar una salida hacia el porvenir. Como comprobará el lector, ambas preocupaciones alientan en el texto de Curtius.

La primera edición en *Merkur*, Baden-Baden, año 3, nº. 15, 1949, pp. 417-430. Se tradujo al inglés en *Partisan Review* (EE.UU., 1950) y al castellano en la *Revista nacional de Cultura* (Santiago de Chile, 1956). CURTIUS lo integró en la colección de ensayos *Kritische Essays zur europäischen Literatur*. Munich: 1950.

[2] *Der Französiche Geist im neuen Europa* (1925). Contiene estudios sobre Proust, Valéry, Larbaud, etc. Y *Einführung in die französiche Kultur* (1930).

[3] "Itinerario»", *Ensayos críticos acerca de la literatura europea*. Ed. cit., p. 384.

[4] Las cartas publicadas van desde 1924 hasta 1949, justo los años en que aparecieron los dos artículos de Curtius sobre Ortega. Aparecieron primero en la *Revista de Occidente*, septiembre y octubre de 1963, 2ª época, bajo la dirección de José Ortega Spottorno. Posteriormente Paulino Garagorri las incluyó en el volumen *Epistolario*. Madrid: Revista de Occidente, col. El Arquero, 1974, pp. 95-139.

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

nuevo", indicios de que va quedando atrás la crisis de la cultura europea, desatada por la Gran Guerra.

Desde entonces podría decirse, sin duda con un grano de exageración, que las obras de Ortega y Curtius discurren por sendas paralelas. Los dos grandes temas que las vinculan son Europa, su crisis histórica, reactivada a mayor profundidad desde los acontecimientos sociales y políticos de los años treinta; y Europa como futuro o salvación. Si Ortega reaccionó en 1929 al recrudecimiento de la crisis con *La rebelión de las masas*, Curtius lo hizo en 1932 con su escrito *El espíritu alemán en peligro*. Como para Ortega antes, lo alemán o lo español no podía ya ser concebido sino como una dimensión de lo europeo y las producciones de sus respectivas culturas, ser juzgadas por lo que podían aportar a la salvación de *toda* la tradición europea. Curtius y Ortega están de acuerdo en una decisiva cuestión: las tradiciones nacionales no constituyen "campos inteligibles" de comprensión de los acontecimientos sociales, políticos, literarios o filosóficos. La búsqueda del centro espiritual desde el que orientar a Europa después del desastre fue intentada por el filólogo en la *Literatura europea y Edad Media latina*. Los trece siglos que van de Virgilio a Dante tienen algo que declarar sobre el fracaso de Europa como civilización. Tal era el punto de partida de la investigación iniciada por Curtius. En el primer capítulo de la obra citada afirmaba: "La europeización del cuadro histórico, tan necesaria hoy, debe aplicarse también a la literatura. Si Europa es una *formación* que participa de dos complejos culturales, el antiguo del Mediterráneo y el moderno de Occidente, lo mismo hay que decir de la literatura"[5]. Resuena aquí la tesis de *Meditaciones del Quijote* que veía en la integración de la claridad mediterránea y el rigor germano la salvación de la cultura europea, sólo que con los acentos cambiados. En 1914 Ortega desconfiaba de la latinidad romana, pues echaba en falta el rigor del concepto que habría pasado de Grecia a Alemania. Postulaba la integración de ambas dimensiones del conocimiento, la sensualidad de la cosa y su profundidad conceptual. Pero también vio muy pronto que el idealismo, es decir, aquella equivocación típicamente moderna (y alemana) que sustituye las cosas por sus modelos racionales, iba a influir decisivamente en la crisis del mundo histórico europeo.

Cuando Curtius vuelve sobre Ortega se han cumplido las peores profecías y confirmado todos los temores. Es la hora de la reconstrucción. No es de extrañar que comience su ensayo citando unas lejanas palabras de 1916 en que Ortega reflexiona sobre la guerra: "Manifiesta cierta pobreza de espíritu no estar dispuesto a ver en la derrota una de las caras que puede tomar la vida". Invita este comienzo a situar el artículo no en el campo de la curiosidad

[5] *Literatura eueropea y Edad Media latina*. México: F.C.E., 1984, I, p. 26. (La primera edición española es de 1955).

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

intelectual, sino en el más práctico de responder a las urgencias de la vida tras el fracaso generalizado que supuso la prolongación de la guerra civil europea. El artículo recoge las ideas del Ortega de los años veinte, ya conocidas por el ensayo de 1924, pero se detiene más en las últimas y escasas publicaciones, tales como *Historia como sistema* (1935), las primeras lecciones del curso *En torno a Galileo,* publicadas bajo el título *Esquema de las crisis* (1942) y el importante ensayo de 1933 sobre Dilthey. A pesar de la importancia de los textos en cuestión, Curtius no tiene información -o perspectiva- suficiente para comprender la nueva dirección que ha tomado la filosofía de Ortega. Cree, y así lo escribe, que hay una ruptura desde la razón vital hacia una nueva razón histórica. No cae en la cuenta de que se trata de dos dimensiones, la abstracta y la concreta de un único modelo de razón. La razón histórica concreta retiene en su interior el esquema abstracto, de estructuras universales y vacías de «la vida humana como realidad radical» que diseña la razón vital.

Ortega, consciente de la falta de desarrollo público de sus doctrinas, intentó subsanar la dificultad con una larga carta en donde le expone a su amigo la arquitectura general del sistema de la razón vital o histórica[6]. Pero Curtius, quizá por la complejidad técnica de la cuestión, no termina de ver cómo se estructuran aquellas intuiciones, redactadas generalmente en escritos cortos y sin continuidad, y concluye su artículo con una observación que dolió al filósofo madrileño. Lo escrito hasta hoy por Ortega, señala Curtius, "tiene un carácter programático. Es estimulante y provisional. Las muchas hebras que ha hilado, ¿las enlazará algún día en un tejido unitario?". La parte de razón que asiste a Curtius en la fecha en que escribió esto es fácil de comprender con observar que estaban sin publicar cursos universitarios como *¿Qué es filosofía?* (1957), *Unas lecciones de metafísica* (1966), *El hombre y la gente* (1957), o tratados como *La idea de principio en Leibniz* (1958) u *Origen y epílogo de la filosofía* (1960)[7].

Curtius no fue un crítico complaciente. No le gustó hallar en Ortega, actualizada, la vieja disputa platónica entre filósofos y poetas, en la teoría de los mundos interiores, expuesta en los capítulos finales del ensayo "Ideas y creencias"[8]: "Los filósofos, cuando han tenido clara conciencia de lo que son, han sido siempre enemigos de los poetas". En la correspondencia hay rastros de algún que otro malentendido en torno al sonambulismo que aqueja al que no se dedica a la filosofía. Entrar en el fondo de la cuestión y aclarar que quería decir Ortega al insistir en que sólo el filósofo es el hombre de la visión clara,

[6] Me refiero a la carta fechada en París a 4 de marzo de 1938. (*Epistolario*. Ed. cit., pp. 106-122). Contiene una de las mejores exposiciones de la estructura definitiva de la filosofía de Ortega.

[7] Las fechas indican las primeras ediciones de las respectivas obras.

[8] Aparecido como ensayo inicial del libro del mismo título en 1940.

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

no es posible aquí, pero se trata de un matiz decisivo para la recta comprensión de la doctrina de la razón histórica y tiene poco que ver con la dimensión profesional y de poder social que tienen las distintas actividades y disciplinas dentro del campo de las Humanidades.

Pero Curtius y Ortega compartían hacia 1949, como ya se ha dicho, un gran tema: la restauración de la salud espiritual de Europa. En el prólogo a la segunda edición de *Literatura europea y Edad Media latina* escribió: "En el caos espiritual de la época presente, se ha hecho necesario [...] demostrar esa unidad de las tradiciones culturales de Occidente". El lector familiarizado con los textos de Ortega de finales de los cuarenta, señaladamente, *Una interpretación de la historia universal* y *De Europa meditatio quaedam*, cuyo texto original es una conferencia que dictó Ortega en la Universidad libre de Berlín en 1949, sabe hasta qué punto el núcleo del mensaje dirigido a sus oyentes alemanes y europeos reside en subrayar que Europa no es una fantasía por construir sino una realidad supranacional constituida por un mismo pasado cultural (creencias uniformes, lengua latina común, en fin, usos sociales compartidos por el "hombre gótico") e incluso por una realidad política inter-nacional, basada en el hecho empírico de que cada nación europea, incluso la que en un momento dado ejercía la hegemonía militar o política, tenía que contar con las demás. El futuro de Europa dependería de que se recuperaran y comprendieran estas realidades, cuyo olvido había sido una de las causas de los desastres sobrevenidos. Curtius había buscado en sus investigaciones el componente de latinidad capaz de servir de inspiración a un nuevo humanismo precisamente no clásico sino medieval. Sus modelos serían los grandes fundadores de nuestra cultura "desde San Agustín a Dante". Y no sólo ellos. La obra de Curtius es una vasto esfuerzo por integrar la literatura y el pensamiento europeos en una unidad de sentido que transcienda el particularismo. Desde Virgilio a Hofmannsthal, pasando por Calderón; desde el *Roman de la Rose* al *Ulises* de Joyce; desde Balzac y Goethe a los españoles Unamuno, Ramón Pérez de Ayala, Jorge Guillén, sobre los que escribió, Curtius reconstruye un mapa de la literatura europea que apenas excluye nada.

He subrayado la afinidad profunda entre el filósofo y el filólogo. Una imagen que acaso la ilustre fuera la de una línea transversal imaginada entre los ríos de sus ciudades natales, por más que comparar al padre Rhin con la "ironía líquida" del cuasi-río Manzanares, tiene algo de osado. Más allá de la ocurrencia, el trazo de unión que enlaza las obras de Ortega y Curtius tiene ilustre precedente en lo que en otros tiempos fue "una gran comunidad de cultura de dimensiones mundiales que enlazaba la corte imperial de Viena con Madrid, sin pasar por París. Olvidamos demasiado que esta línea transversal de comunicación influyó decisivamente en el estilo de la cultura europea des-

de Carlos V hasta bien entrado el siglo XVII"[9]. Ortega y Curtius trabajaron al unísono para que esas líneas transversales diseñaran el nuevo mapa de la cultura europea.

[9] "George, Hofmannsthal y Calderón", en *Ensayos críticos acerca de la literatura europea*. Ed. cit., p. 126.

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

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

ERNST ROBERT CURTIUS

Ortega

Como treinta años atrás, de nuevo se enfrenta Alemania con la tarea de reconstruir todo el aparato material y económico de su existencia. Disponemos para ello de técnicos y especialistas eminentes. Por algo somos el país de los especialistas. Pero no todo acaba con la reparación de los desperfectos materiales: también en la esfera espiritual es preciso llevar a cabo una ingente labor de restauración. La devastación de nuestra cultura no empezó con la segunda guerra mundial, sino ya en 1933. La consecuencia es que la generación de los que tienen treinta años no tiene la menor idea del aspecto que ofrece una vida cultural que funcione normalmente. Lo mismo que una instalación eléctrica, la cultura necesita conductores, contactos, interruptores. Es una energía de tipo espiritual, pero requiere para su actuación todo un sistema de aparatos muy complicados y sensibles. ¿Ha meditado alguien hoy en Alemania en cómo hay que reparar este sistema? ¿Tenemos también para esta labor un grupo de especialistas eminentes? Seamos lo suficiente sinceros para contestar: no. ¿Dónde estaban, pues, los técnicos de 1933 a 1945? No en las escuelas superiores y universidades, no en la prensa envilecida ni en la literatura esclavizada. ¿Podremos acaso hallarlos hoy en los innumerables congresos, con cuyos discursos se quiere disimular el vacío interior de Alemania? Las "semanas culturales" de nuestras ciudades, los programas de nuestros teatros y salas de conciertos, las ruidosas conmemoraciones de toda especie no basta-

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

rán para sanar los tremendos daños de los dieciséis años últimos. No son sino un síntoma de la desorientación general, y llevan implícito el peligro de que nos contentemos con una apariencia de cultura, como hacíamos bajo el régimen desaparecido. Lo que hoy florece en Alemania es esta apariencia de cultura, organizada oficialmente. Ésta es una de las razones de que vuelvan a cobrar actualidad para nosotros las ideas de José Ortega y Gasset.

Pero aún hay otras razones.

Ortega escribía en 1916: "Sí: es una guerra triste –no sólo una guerra cruel–. Los franceses cumplen tristemente con su obligación, sea dicho en su honor. Pero yo preferiría que el cumplimiento del deber tomase un aire más alegre. ¡Qué le voy a hacer! Desconfío del heroísmo triste. Los alemanes combaten también tristemente, aunque en ellos tome otro cariz la tristeza. Combaten con saña, con prisa –y perdóneseme la ingenuidad–, con un excesivo afán de vencer. ¿Es tan ingenuo esto que digo como a primera vista parece? Al Estado alemán le acontece en esta lucha lo mismo que a los libros alemanes donde se ensaya la teoría de la guerra: que si la guerra se pierde, no sirve de nada cuanto ha hecho aquél ni cuanto han dicho éstos. Y conviene servir para todo. Un pueblo no sólo ha de saber vencer, sino también ser vencido. Manifiesta cierta pobreza de espíritu no estar dispuesto a ver en la derrota una de las caras que puede tomar la vida".

He ahí unas palabras tajantes, aceradas y saludables. Son juicios que son tan poco gratos a los oídos del vencedor como a los del vencido como a los del neutral, cuidadosamente atento a mantener su neutralidad. Sólo un espíritu independiente es capaz de hablar así. La derrota es una prueba, como lo es cualquier acontecimiento histórico. Lo decisivo es cómo la nación y el individuo reaccionen ante ella. Muchos reaccionan con amargamiento. Esto es lo que hizo Francia en 1871 y la Alemania "nacional" en 1919. Semejante reacción suele provocar una autointoxicación del cuerpo del pueblo. La reacción en la actual vida pública alemana es muchas veces de autoconmiseración. Es una actitud cobarde y poco viril. Lo viril es ver en la derrota una de las caras que puede adoptar la vida. Esta reacción sí que es fructífera, pues pone a la vista nuevas tareas y libera energías de la voluntad. Concebir la vida como tarea, como una nueva tarea de cada situación –he aquí un rasgo fundamental del pensamiento filosófico de Ortega.

Con esto vuelvo a mi tema anterior: la urgencia de restablecer el sistema de nuestra cultura espiritual. Una obra de devastación llevada a cabo sistemáticamente durante doce años no se repara sólo en cuatro o cinco. Exige un trabajo de tal amplitud, llevado a cabo con tal abnegación, que no basta un decenio para que se adviertan sus frutos. Sólo conseguiremos algo si volvemos a enlazar con el mundo anterior a 1933, o sea, con un tiempo que está ya casi olvidado.

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

Una cultura del espíritu es un complejo vital que abarca siglos y milenios. Es un error creer que nos bastaría el inventario de nuestro presente –un presente devastado, incurablemente empobrecido– para volver a levantarla. Hemos de reanudar los rotos lazos con el pasado. Como decía Ortega en 1942, olvidar el pasado produce el resultado a que hoy asistimos: la recaída del hombre en la barbarie. De todos modos, existe una tradición espiritual europea, no debemos olvidarlo. Urge que volvamos a hallar la manera de llegar a ella. Esto es más importante y eficaz que toda reeducación y que todos los experimentos.

En la década de 1920-30, Ortega tenía en Alemania muchos y entusiastas lectores. Encontraban en él un análisis de nuestra época de masas, un diagnóstico de nuestra situación espiritual. Era un pensador en el que la filosofía entraba en contacto con las realidades de nuestra existencia.

Solemos concebir a la filosofía como una disciplina que puede estudiarse en las universidades. Es una especialidad. Es una profesión. Hay hombres que se ocupan profesionalmente de filosofía, y lo hacen durante toda su vida. ¿Es ésta la única forma existencial de la filosofía? ¿No hay en ella algo de problemático? ¿Qué tal han sido nuestras experiencias personales con esta forma de la filosofía, encuadrada dentro del sistema social y hecha inofensiva? Me gustaría conocer al estudiante alemán que no ha pasado por la experiencia del Fausto goethiano: "!Ay!, he estudiado la filosofía con laborioso ardor, y aquí estoy ahora, un pobre ignorante". Así nos ha ocurrido a todos. ¡Con qué esperanzas empezamos nuestro primer curso de filosofía! ¡Y qué desencanto el nuestro al terminarlo! Y así ha de ser, y no de otro modo, si la filosofía se reduce a materia didáctica y a tema para un examen.

Pero no siempre había sido así. Cuando Sócrates conversaba en las plazuelas de Atenas con sus jóvenes amigos y les tendía capciosas preguntas con su benévola ironía, la filosofía era muy distinta cosa. Era vida. Una forma de vida que se aclaraba preguntando y pensando. Era filosofía *in statu nascendi*. No era aún omnisapiente. Sócrates mismo hacía la retadora confesión de que no sabía nada.

¿Por qué era tan arrebatador el trato con Sócrates? Porque hablaba de cuestiones que afectan a la conducta de la vida y porque estas cuestiones no le dejaban un punto de sosiego. Hablaba de ellas en los festines nocturnos, y los oyentes estaban pendientes de sus labios. Nos sentimos arrebatados en la medida en que el que habla lo está por su tema. Tiene que haber en él un exceso, que rebose y nos inunde. El auténtico filosofar echa sus raíces en un entusiasmo vital. Surge de un contacto nuevo con la vida, de un contacto que ha producido embriaguez. Dejo la palabra a Ortega: "Considero que es la filosofía la ciencia general del amor; dentro del globo intelectual representa el mejor ímpetu hacia una omnímoda conexión". Y no teme recurrir a una osada compa-

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

ración: "El placer sexual parece consistir en una súbita descarga de energía nerviosa; análogamente es la filosofía como una súbita descarga de intelección". En el movimiento del pensar se realiza una iluminación progresiva, que en un Platón o en un Hegel puede culminar en una explosión esclarecedora. Brota una fórmula conceptual que arroja una luz cegadora sobre la amplia perspectiva del mundo. Acaso resulte luego que esta fórmula es falsa. Acaso son falsas todas las fórmulas. Pero de sus ruinas vuelve la filosofía a surgir siempre de nuevo, como un eterno impulso del espíritu.

Que el entusiasmo por un filosofar viviente nos fuera devuelto por un español fue una de las sorpresas en que fue tan pródigo el mundo espiritual de los años veinte. España es un país que, en su edad de oro, o sea en los siglos XVI y XVII, ha producido obras maravillosas en literatura y pintura, pero no una gran arquitectura ni una gran filosofía. Cuando la hegemonía pública española tuvo que inclinarse ante la de Francia –bajo Luis XIV–, se extinguió también la energía creadora del país en el orden de la cultura. Tanto política como espiritualmente. España se distanció de Europa. Se hizo provinciana. El romanticismo europeo la descubrió como escenario pintoresco, y así quedó durante todo el siglo XIX. España era el país de la Alhambra y de las corridas de toros. Era el país de *Carmen*, una tierra de ópera. Hasta 1900 no empezó a despertar el espíritu de España. El renovador de la pintura moderna es el español Picasso; este nació en 1881, Ortega en 1883.

El despertar cultural de España es uno de los pocos sucesos agradables del siglo XX. Y no carece de trascendencia. El español es una de las grandes lenguas del mundo, que en Sudamérica dispone de una inmensa área de expansión. Los libros de Ortega aparecen simultáneamente en Buenos Aires y en Madrid.

España tuvo la dicha de no ser afectada por la primera guerra mundial. Ello le valió importantes ventajas económicas. Hacia 1930, Madrid ofrecía una encantadora combinación de lujo ultramoderno y de pátina histórica. Una *élite* de la sociedad española se abría a nuevas formas de vida y a nuevas ideas. El suministro de ideas modernas corría a cargo de la *Revista de Occidente*, editada por Ortega. A su través llegaba a España lo mejor de la producción intelectual extranjera. Pero el elegante Madrid está situado en el centro de la árida meseta de Castilla. Una alta y azul cordillera cierra el horizonte, y a sus pies yace la mole gris del real monasterio del Escorial, a mil metros sobre el nivel del mar. Es el riguroso sueño de dominio de Felipe II, hecho granito. Por la terraza que se extiende ante la inmensa fachada solía Ortega, en sus dieciocho años, pasear al tiempo que estudiaba su Kant. En 1906 se va a Berlín, en 1913 lo encontramos en Marburgo, como discípulo del gran neokantiano Hermann Cohen. En 1932, año del centenario de Goethe, escribió unas páginas sobre Weimar y

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

Jena. Su fantasía se enciende, al pensar en lo que significaba la universidad de Jena entre 1790 y 1825: "una fabulosa riqueza de altas incitaciones mentales". "A miles de kilómetros de distancia, y mucho más de heterogeneidad, yo, que soy un pequeño celtíbero, criado en una árida altiplanicie mediterránea..., no puedo oír ese nombre sin estremecerme."

El contacto entre el sol mediterráneo y el clima mental nórdico alemán –y la fecunda tensión nacida de este contacto– es uno de los presupuestos biológicos de la obra intelectual de Ortega. Una de las tareas que éste se propuso y llevó a cabo fue la de enriquecer "el espíritu español con el torrente del pensamiento germánico". Pero Ortega es muy otra cosa que un simple discípulo y difundidor o continuador de la filosofía alemana. La ha acogido en sí como un estímulo, y la ha acogido toda, desde Leibnitz hasta Husserl, de Kant a Scheler. Y cuando digo estímulo, entiendo este término en sentido fisiológico, como algo que provoca una reacción, una respuesta del organismo. El pensamiento de Ortega se ha encontrado a sí mismo gracias al choque con el mundo de ideas alemán. Todo filósofo auténtico nace llevando dentro una intuición original, y la misión de su vida consiste en desarrollarla. Es un pensamiento en germen, que crece y se desenvuelve en conceptos, y se robustece al encontrar resistencia. Este papel de la resistencia productiva es el que la filosofía alemana ha desempeñado para el joven Ortega, el celtíbero del Escorial.

Los celtíberos son los más antiguos habitantes de la península Ibérica a los que podemos dar un nombre; pues de los pueblos de la Edad de Piedra que crearon las pinturas rupestres de Altamira, nada sabemos. Verosímilmente, los íberos vinieron del Norte de África y estaban emparentados con los bereberes. Con ellos se mezclaron los celtas, llegados del Norte. Luego aparecieron, como colonos, mercaderes, fundadores de ciudades, los fenicios y los griegos; como conquistadores, los romanos, vándalos, godos, árabes. Pero todos éstos eran, por decir así, extranjeros. Los autóctonos son los celtíberos. De ellos cuentan los historiadores antiguos que eran el único pueblo que adoraba la muerte. Una cata hecha a través de la cultura hispánica nos haría ver que ésta consta de muchas capas, superpuestas unas sobre otras como los estratos de la corteza terrestre. Pero el estrato inferior y permanente es el celtíbero. Es la roca madre de España, que aflora a la luz cada vez que un español inquiere sobre el fondo de su esencia. Es preeuropeo, nihilista, salvaje. Tales son los ecos que resuenan, cuando Ortega se llama a sí mismo celtíbero. Muchas de las más brillantes páginas de su obra están dedicadas a analizar a España. Podemos leerlas en alemán reunidas en un volumen que ha sido publicado con el título *Stern und Unstern. Gedanken über Spaniens Landschaft und Geschichte.* Quien se sumerja en este libro creerá rodar por los maravillosos caminos de España, verá sucederse las cambiantes facetas de la tierra española, y sobre cada una

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

oirá el comentario de Ortega: una descripción coherente condensada en una sucesión de fórmulas iluminadoras como relámpagos.

Pues Ortega es un estilista de deslumbrante elegancia y gran riqueza de colorido. Lo mismo si habla de Andalucía o de la mujer argentina, de un campo de golf madrileño o de un bar de Biarritz –sus frases salen disparadas como flechas y aciertan en el centro de la diana. Tenemos la impresión de ver las cosas por vez primera, es más, de verlas en su verdadera figura. Los ondulantes periodos orteguianos trazan los perfiles con toda claridad, los objetos del mundo toman formas precisas y en estas formas nos revelan su esencia. Podríamos definir el arte literario de Ortega como un arte de caracterización universal.

Este arte se expresa en una prosa intelectualizada, y su forma natural es el artículo de revista o ensayo. Aquí el rasgarse las vestiduras de los filósofos profesionales. Pero, les contesta Ortega, el artículo de periódico y de revista es hoy una forma indispensable del espíritu, y el que pedantescamente la desprecia no tiene el menor atisbo del proceso histórico a que está asistiendo. Los primeros libros de Ortega son consideraciones sobre hombres, libros, cuadros, paisajes. Mas, por distinto que sea su contenido, el impulso que los anima es siempre el mismo: un amor espiritual al mundo, un *amor intellectualis*. Y también es siempre el mismo su propósito: llevar todas esas cosas, por el atajo más breve, a la plenitud de su significado.

Emana de estas obras juveniles un luminoso y viril entusiasmo. La vida y el cosmos se despliegan ante la vista con una plenitud abrumadora. Más toda esta riqueza es dominada por la energía del pensamiento y lo certero de las fórmulas en que éste es acuñado. El goce del espectador es como el de un cazador: acecha y acosa a la presa, hasta cobrarla. Una gozosa aureola parece circundar estos libros. Cumplidos los treinta años, el pensador ve cómo se abre una nueva edad, que será aún más rica, compleja, sana y noble que la anterior, y abrirá a la experiencia infinitas posibilidades.

Riqueza de posibles experiencias, pero dominada por el señorío del pensar. El punto en que coinciden y se cortan la vitalidad y la razón –tal es el centro creador de la filosofía de Ortega. Aquí se establece el contacto. De aquí brotan las chispas. Éste es el foco donde vienen a juntarse todos los rayos incidentes. Es el lugar de las tensiones y de las decisiones.

Intentemos ver esto claramente. Para orientarnos, nos servirá un sencillo ejemplo. En un volumen de las obras de Ortega se encuentra una carta a un estudiante argentino. Se dice en ella lo siguiente: "La impresión que una generación nueva produce sólo es por completo favorable cuando suscita estas dos cosas: esperanza y confianza. La juventud argentina que conozco me inspira –¿por qué no decirlo?– más esperanza que confianza. Es imposible hacer nada importante en el mundo si no se reúne esta pareja de cualidades: fuerza y dis-

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

ciplina. La nueva generación goza de una espléndida dosis de fuerza vital, condición primera de toda empresa histórica: por eso espero en ella. Pero, a la vez, sospecho que carece por completo de disciplina interna –sin la cual la fuerza se desagrega y volatiliza–; por eso desconfío de ella. No basta curiosidad para ir hacia las cosas; hace falta rigor mental para hacerse dueños de ellas... Esto significaría que la nueva generación necesita completar sus magníficas potencias con una rigurosa disciplina interior. Yo quisiera ver en esos grupos jóvenes la severa exigencia de ella. Pero acontece que veo todo lo contrario: un apresurado afán para reformar el universo, la sociedad, el Estado, la Universidad, todo lo de fuera, sin previa reforma y construcción de la intimidad. En este punto no pactaré jamás con ustedes, y me hallarán irreductible. Todo el que incita a los jóvenes para que abandonen el sublime deporte cósmico que es la juventud, y salgan de ella a ocuparse en las cosas llamadas <serias>, es deliberada o indeliberadamente dañino. Porque esas cosas serán todo lo <serias> que se quiera, pero cede a un puro prejuicio quien cree, sin más, que lo <serio> es lo importante y esencial". A la presunta dignidad de las llamadas cosas serias opone Ortega el concepto de juego en su sentido deportivo. Una actividad que nos viene impuesta puede ser mal ejecutada sin desdoro; pero el juego exige que se juegue lo mejor posible. "Precisamente su falta de <seriedad> hacia afuera –su falta de forzosidad– le dota espontáneamente de una rigurosa <seriedad> interna." Sublimes deportes de este tipo son la matemática, la moral, la filosofía.

Fuerza vital y disciplina interior: he ahí la tan preconizada síntesis de vida y razón en la forma elemental de unas directrices escritas para la juventud universitaria. Claro que sólo para la Argentina...

Busquemos otro ejemplo: un proceso de gran trascendencia histórica. ¿Cómo pudo surgir la polaridad de vida y razón, que constituye uno de los principales temas del pensamiento orteguiano? Para ello se necesitaban dos cosas: fe en la razón y fe en la vida. Estas dos formas de una fe que excluye la revelación religiosa son de fecha relativamente reciente. La filosofía cristiana de la Edad Media había sido una transacción entre la razón y la revelación. Pero hacia 1600 la razón se declara independiente. Este acontecimiento está personificado en dos grandes pensadores: el creador de la moderna ciencia de la naturaleza y el creador de la filosofía moderna, Galileo y Descartes. En la historia de la filosofía empieza la época caracterizada por los grandes sistemas racionalistas. El racionalismo es la actitud mental del mundo moderno. Pero ya Goethe se mantiene al margen del racionalismo. Él fue, como señala Ortega, el primer descubridor de la inmanencia de los valores vitales. El segundo fue Nietzche. "A él se debe el hallazgo de uno de los pensamientos más fecundos que han caído en el regazo de nuestra época. Me refiero a su distinción entre la vida ascendente y la vida descendente, entre la vida lograda y la vida malo-

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

grada". Con esto el racionalismo ha dejado atrás su punto culminante. Los europeos empiezan a sentir dudas sobre la esfera de validez de la razón. Se inclinan al relativismo, es decir, a una actitud que abandona la fe en una verdad absoluta para no menoscabar la plenitud de la vida. El racionalismo procede a la inversa: para salvar la verdad, renuncia a la vida. Ortega toma acta de esta oposición, pero la supera con una postura inédita. No puede en modo alguno contentarse con una existencia humana que renuncie al órgano de la razón; pero tampoco puede satisfacerle una verdad que se mantenga apartada de la corriente de la vida. No hay cultura sin vitalidad. Por otra parte, como acertadamente dijo Simmel, la vida siempre es algo más que vida: contiene una función trascendente. Por tanto, no hay por qué contraponer las dos potencias de razón y vida. Hay que atender a un doble imperativo: la vida debe ser culta, pero la cultura ha de ser vida. Dicho de otro modo: la cultura sólo es valiosa en la medida en que sea vivida. La simple profesión de cultura, la mera fe en ella, que la hace objeto de un culto religioso siempre a pique de degenerar en beatería, no tiene el menor valor. El tema de nuestro tiempo consiste en esto, en introducir la razón dentro de la biología. La pura razón debe ser sustituida por la razón vital.

Desde la vibrante aparición de Bergson han surgido toda una serie de sistemas designados con el nombre de filosofía de la vida. Su valor es muy desigual. No es que desalojaran de su puesto al conocimiento intelectual, pero como fuente de saber ponían a su lado, cuando no encima, la intuición, la visión interior y otras cosas semejantes.

La filosofía de Ortega nada tiene que ver con estos sistemas vitalistas. Él se atiene a la rigurosa disciplina del concepto, a la disciplina de la razón. Pero intenta articular con ella lo vital. Pide, por tanto, una razón vital, que en su obra aparece, por así decir, como una nueva dimensión de la razón. Propugna esta exigencia con el mayor rigor y con la misma energía se vuelve contra todos los movimientos filosóficos que han ganado fama en los últimos decenios –así, por ejemplo, contra la fenomenología de Husserl y Scheler, pero también contra la filosofía existencial de Heidegger. Si ha logrado, o si logrará dotar de sólidos cimientos el sistema de la razón vital, desarrollarlo y defenderlo victoriosamente, es cosa que yo no puedo decir. La filosofía es para mí un placer a la vez que una necesidad, pero ni soy filósofo ni quisiera serlo. Yo soy un historiador y un crítico. Mi tema es la literatura, y en ese tema entra también la literatura filosófica. Mi razón vital me fuerza a adoptar el papel del espectador. Y desde este punto de vista sigo con apasionado interés la curva ideológica del pensamiento de Ortega.

En el decenio pasado no nos ha sido siempre fácil seguirle el rastro. El terremoto político que había de desembocar en la segunda guerra mundial al-

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

canzó también a España. La guerra civil lanzó a Ortega al destierro, que pasó primero en París y luego en la Argentina. Marchó al exilio, pero, obsérvese bien, no como partidario de la España roja, sino como un independiente al que ambos bandos repudiaban. Pasó la postguerra en Portugal. Últimamente ha regresado a Madrid, para fundar un instituto libre de filosofía y humanidades. Es verdad que aún durante la guerra aparecieron en Alemania algunos libros de Ortega. Pero al cotejarlos con el original, se descubre que se han omitido algunos pasajes que resultaban intolerables para la Alemania de entonces. Así Ortega habla en cierta ocasión de la "bestialidad" de nuestro tiempo, a la que nada del pasado puede compararse. Semejante afirmación no podía imprimirse en la Alemania de 1943, aunque ya Grillparzer había definido con esta fórmula el camino emprendido por el siglo XIX: "De la humanidad a la bestialidad, pasando por la nacionalidad". Desde 1944 a 1948 estuvimos totalmente aislados de España, espiritual y materialmente. De vez en cuando nos llegaba un libro de Ortega, desde Suiza o los Estados Unidos. Pero tendrán que pasar algunos años para que podamos leer todo lo que ha escrito en estos últimos tiempos.

La polaridad entre vida y razón dominó el pensamiento de Ortega en su juventud. Más en 1929 traba conocimiento con los escritos de Wilhelm Dilthey. Empleó cuatro años en estudiarlos. Este tardío encuentro con Dilthey costó a Ortega, según dijo él, diez años de su vida. Esto lo entiendo yo en el sentido de que Ortega encontró en Dilthey una consideración histórica y filosófica del mundo del espíritu, que hubiera podido ahorrarle muchos rodeos. Su artículo sobre Dilthey es de 1933. A 1933 pertenecen también las lecciones publicadas en 1942 bajo el título de *Esquema de las crisis*. En 1935 se publicó en inglés *Historia como sistema*. Con otras palabras: la filosofía de Ortega se orienta hacia otro nuevo y grande tema: la Historia. En el lugar de la razón vital parece ponerse ahora la razón histórica. Sin embargo, en el fondo se trata de lo mismo, sólo que con una perspectiva cambiada.

La vida, la nuestra y la ajena, nos es dada inmediatamente. Se deja contemplar, palpar, sentir, consumar. Pero nunca acaba de entrar del todo dentro del pensamiento. Lo concreto ofrece una insuperable resistencia a la abstracción. Lo mismo ocurre con la Historia. Es el dominio del acontecer casual. Fue un azar que naciera Napoleón. Y fue un azar que en 1768 Córcega fuera comprada por Francia a los genoveses, lo que permitió que Napoleón naciera francés. El historiador puede hacer *a posteriori* el ensayo de construir, con los hechos casuales de la Historia, un todo coherente y dotado de sentido. Por eso se ha dicho de la Historia que es lo que da sentido a lo sin sentido. La inmensa materia del pasado tiene que ser analizada, articulada para que sea abarcable con la mirada. En los últimos tiempos de la Antigüedad y en la Edad Media se echaba

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

mano de la sucesión de los cuatro imperios universales, el último de los cuales era el romano. Más tarde fue sustituida por la muy insatisfactoria división en Edad Antigua, Media y Contemporánea. Spengler y –con un método más perfeccionado– Toynbee han mostrado luego que los sujetos del acontecer histórico son las culturas. El sistema histórico de Toynbee es la más nueva e impresionante síntesis de que disponemos. Siguiendo éstos caminos, la materia histórica puede ser dominada, la mente puede captar el azar del acontecer histórico. Pero lo que nunca se logrará es demostrar que el curso de la Historia posee una necesidad lógica. Hegel lo ha intentado, y con gran penetración. Pero a este fin tuvo que forjarse una nueva lógica, en la que los conceptos estaban dotados de movimiento. Y luego introdujo este sistema lógico debajo del movimiento de la Historia. Este es el reproche que Ortega hace a Hegel, al tiempo que repite el intento de éste con otros medios. La Historia, y no la Física, es para Ortega la realidad básica. Las estrellas, las plantas y los animales tienen naturaleza. El hombre no tiene naturaleza, sino Historia. Por esto es la tarea del pensamiento filosófico elevar la Historia a sistema. La evolución del hombre no es sólo cambio, sino también crecimiento. Cada etapa guarda dentro de sí la etapa anterior. De ahí que el hombre sólo puede entenderse a sí mismo cuando entiende el pasado entero. La Historia es, o debe ser, un saber sistemático de esa realidad fundamental que es mi vida. Pero toda actividad intelectual que nos pone en contacto con la realidad es razón. Por consiguiente, la Historia debe convertirse en una crítica racional. Cuando tenga terminada su obra, ésta significará una "nueva revelación".

Tenemos ahí ideas de una gran audacia. Son pensamientos utópicos, aunque Ortega no consideraría esto una objeción.

Volvamos atrás. El punto de partida filosófico del que Ortega arranca es la situación fundamental del hombre. Si me pregunto qué es lo que yo encuentro ante mí, como hombre pensante, la respuesta será: yo soy yo y mi circunstancia. Toda realidad que no sea la de mi vida es una realidad secundaria. Mi vida consiste en que yo me veo obligado a existir en un determinado medio o situación, en una determinada "circunstancia", como dice Ortega. Una vida *in abstracto* no existe. No sólo me siento a mí mismo como conciencia pensante, según ha predicado el idealismo a partir de Descartes. Vivir más bien significa estar preso en un medio inalterable. Se vive aquí y ahora. En este sentido la vida es actualidad absoluta, ligada a un punto individual del tiempo y del espacio. Todo cuanto hago viene condicionado por esta singular situación. Y mi vida consiste en lo que yo hago. Se es lo que se hace. A cada momento nos enfrentamos con la necesidad de decidir lo que queremos hacer. Entre las posibilidades de acción el hombre debe elegir las que considera que constituyen su quehacer. El hombre es su quehacer. Pero la mayoría de los hombres huyen

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

ante este quehacer, porque lo encuentran incomodo. Malogran su ser, falsifican su vida. El hombre auténtico hace realidad el proyecto que dentro de sí mismo lleva.

La suprema exigencia moral es, para Ortega, la sinceridad. La predica con una radicalidad que no teme llegar a las consecuencias más extremas. Lo que no puedo aprobar sinceramente, desde mi íntimo sentido vital, debo rechazarlo. No existen, pues, modelos eternos. No existen los clásicos. "Una estatua griega", dice Ortega, "me parece perfecta, pero esa perfección griega me deja insatisfecho. Y esto que me acontece, le acontece a todo el mundo, aunque casi nadie sepa ver que le acontece. Los clásicos ejercen un indelicado terrorismo sobre las pobres almas contemporáneas, tan poco seguras de sí... La vida clásica se compone de tópicos"[1].

He ahí frases que suenan aceradas e irrefutables. En ellas habla el celtíbero, podríamos decir, recordando la metáfora racial de Ortega.

Ya en sus primeros escritos ha criticado Ortega la fe en la cultura y la beatería cultural del mundo moderno. De todos modos, por aquellas fechas se interesaba grandemente por los movimientos literarios contemporáneos. Escribió sobre Proust y sobre Góngora, cuyo centenario en 1927 tal trascendencia tuvo para la moderna crítica española. Mas poco a poco empiezan a advertirse síntomas de desvío frente a la literatura. Este fenómeno cobró cumplida expresión en un ensayo, que llamó mucho la atención, publicado en 1932, sobre y contra Goethe. La literatura francesa no escapa tampoco a sus reproches. Es, a su juicio, la literatura "normal", pero, como todo lo normal, carece de cumbres y de abismos. Pascal le parece sospechoso. "Hace tiempo", escribe en 1937, "que he aprendido a ponerme en guardia, cuando oigo a alguien citar a Pascal; es una elemental medida de profilaxis higiénica". Por otra parte, Rousseau, con su perversa doctrina de la bondad natural del hombre, ha echado a perder un siglo y medio de historia europea, hasta que infinitas catástrofes –que tal vez no hayan terminado– nos han enseñado a redescubrir la sencilla verdad que casi todos los anteriores siglos conocían: a saber, que de suyo el hombre es una bestia[2]. Ortega ha hablado también de Paul Valéry con mordaces palabras. Tales son algunos de los juicios de Ortega sobre la literatura francesa. Desde hace tres siglos Francia ha creído –acaso con razón– ser

[1] "Topico" deriva, a través del latín *topicum*, de la voz griega *topos*, que significa, en retórica, "lugar común". Existe una tópica retórica y una tópica filosófica. La primera enciclopedia medieval, las *Etimologías* del obispo San Isidoro de Sevilla (636), trata la tópica como "una obra simplemente admirable" (*mirabile plane genus operis*). Sobre este tema, véase mi obra *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. En inglés, *topic* ha descendido hasta significar "tema de conversación".

[2] He de añadir que esta verdad fue descubierta por Bías de Priene, uno de los siete sabios. La filosofía griega posterior parece haberla olvidado.

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

el país donde mejor se escribe; pero es también el que más se ha resistido a convencerse de que hoy ya no se puede vivir de literatura.

Los filósofos, cuando han tenido una clara conciencia de lo que son, han sido siempre enemigos de los poetas. Los presocráticos censuraban a Homero, y Platón quería expulsar a los poetas de su ciudad ideal. Por su parte, Ortega constata que nos hemos ya habituado a hablar de la poesía sin aspavientos patéticos; cuando alguien dice que no es una ocupación seria, sólo se enfadan los poetas. No faltan tampoco en Alemania casos en que un gran poeta ha tenido que ser llamado al orden por un filósofo. Así debe ser, pues es esencial a la filosofía una grandiosa intolerancia. Le es connatural el que sólo se tome en serio a sí misma. Pero el filósofo se encuentra con la filosofía como una realidad cósmica, y no tiene más remedio que llegar con ella a una explicación. Recuerdo ahora un brillante ensayo de Ortega en que se abre proceso a la poesía. Su *Meditación de la técnica* empieza con las siguientes palabras: "Uno de los temas que en los próximos años se va a debatir con mayor brío es el del sentido, ventajas, daños y límites de la técnica. Siempre he considerado que la misión del escritor es prever con holgada anticipación lo que va a ser problema, años más tarde, para sus lectores y proporcionarles a tiempo, es decir, antes de que el debate surja, ideas claras sobre la cuestión, de modo que entren en el fragor de la contienda con el ánimo sereno de quien, en principio, ya la tiene resuelta. *On ne doit écrire que pour faire connaître la vérité* –decía Malebranche, volviendo la espalda a la literatura. Hace mucho tiempo, dándose o no cuenta de ello, el hombre occidental no espera nada de la literatura y vuelve a sentir hambre y sed de ideas claras y distintas sobre las cosas importantes".

Toda filosofía presenta siempre una pretensión totalitaria. Pero sólo podemos respetar aquella filosofía que sabe esto y que además lo dice. Ortega cumple con este requisito. La filosofía, nos dice, posee una violencia que le es connatural y que está en extraño contraste con el manso y pacífico comportamiento que pronto adoptó, después de su primera aparición, el gremio de los filósofos. En general, los filósofos son demasiado corteses para explicarse abiertamente sobre este punto. Pero es que la existencia misma de los filósofos significa una permanente e irreparable ofensa para el resto de la humanidad. Significa simplemente que, sin filosofía, el hombre es poco menos que una bestia. Donde no domina la filosofía, domina el sonambulismo. Todos nosotros, los que no filosofamos, pasamos nuestra existencia como sonámbulos.

¡Duro juicio! Pero ya veremos la manera de acomodarnos con él. No está demostrado ni es fácil demostrar que todos los hombres deben filosofar. En una anterior crítica sobre la ciencia natural moderna, Ortega ha hablado del "terrorismo de los laboratorios". Podríamos ahora echarle en cara que él predica un terrorismo de las ideas claras. Es éste un espectáculo que nos es ofrecido

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

muy raras veces; tiene algo de arrebatador, como todo proceso en que el pensamiento adopta una posición extrema.

Demos aún unos pasos más en el campo del saber filosófico, guiados por la mano de Ortega. Su primer problema había sido la oposición entre vida y razón. La fórmula salvadora había de ser el concepto de la razón vital. Luego la vida inmediata se reveló como un aspecto de la historia. Nuestro tema es ahora: el sistema de la razón histórica. Pero ¿qué lugar corresponde, dentro del pensamiento humano, a la ciencia de la naturaleza? ¿Qué es el mundo de la física? ¿Alcanza ésta la realidad de nuestra existencia? En modo alguno. La física es un sistema conceptual, que acaso tenga una cierta relación con la realidad, pero que de momento es una construcción mental. Estos pensamientos no son reales, ni la realidad es mental. Por tanto el físico vive en un mundo de ideas que él mismo se ha creado. Su postura ante este mundo es la misma del lector de una novela ante el imaginario mundo que el libro describe. A un mundo semejante le llamamos "mundo poético". Es un producto de la fantasía, un "mundo interior". Pero, ¿acaso la física es otra cosa? Sus conceptos son construcciones intelectuales. La física, la filosofía, la poesía, la religión: todos estos son mundos interiores, creaciones de la fantasía, que según Ortega es el principal órgano de nuestro aparato mental. El mundo del conocimiento no es, pues, más que uno de los muchos mundos interiores que el hombre ha creado. ¿En qué relación están esos mundos unos con otros y en qué consisten? He ahí preguntas que apenas se formulan nunca. Y, sin embargo, su solución sería de la mayor importancia. Hace quince años que Ortega ha formulado el problema con toda claridad. Quien tenga alguna familiaridad con la historia de la filosofía observará que se trata de problemas que aparecen ya en Hegel y Schelling. Antes Ortega ha incoado en toda forma el proceso del idealismo filosófico, sin ahorrar burlas al "caballero del espíritu". Pero este sistema de mundos interiores, que la imaginación creadora ha creado sacándolos de sí misma, es, bajo una formulación distinta, lo mismo que Hegel llamó el espíritu objetivo. Hay problemas filosóficos de los que no es posible escapar. No significan otra cosa que el encuentro del espíritu consigo mismo.

Todo lo que Ortega lleva escrito hasta hoy tiene un carácter programático. Es estimulante y provisional. Las muchas hebras que ha hilado, ¿las enlazará algún día en un tejido unitario? Ésta es la pregunta que le dirigimos.

Merkur, III año, nº 5, Mayo 1949.

Reproducido de Ernst Robert Curtius
Ensayos críticos acerca de la literatura europea.
Madrid: A. Machado Libros, 1989.
(A. Machado Libros, Literatura y Debate Críticos)

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

UN SIGLO DE HISTORIA FAMILIAR

ORTEGA SPOTTORNO, José: *Los Ortega*. Prólogo de Juan Luis Cebrián. Madrid: Taurus, 2002. 435 p.

MERCEDES CABRERA

"Creo más justo y razonable que cuando un hombre es ilustre, la fama y los honores irradien, como ocurría en el celeste imperio, sobre sus padres y no sobre sus descendientes: algo aportan aquellos al triunfo del hijo, sea el peculiar ritmo en la hélice de su DNA, sea la atención, el aliento o el ejemplo que supieron darle". Así anunciaba José Ortega Spottorno, el tercero de los hijos de José Ortega y Gasset en 1983, quizás sin saberlo aún, lo que iba a constituir el último empeño de su vida: este libro, *Los Ortega*, que casi consiguió ver concluido pero que vio la luz a las pocas semanas de su muerte, en febrero de 2002. En su preámbulo repite idénticas intenciones a las de veinte años atrás.

Entonces lo anunciaba en el suplemento extraordinario que dedicó al centenario del nacimiento de Ortega y Gasset el periódico *El País*, en cuyo nacimiento, el 4 de mayo de 1976, había sido Ortega Spottorno, como es bien sabido, figura imprescindible. Por esa decisión suya de que los honores irradiasen hacia atrás, hacia los antepasados, y no hacia los hijos, no tiene espacio en *Los Ortega* el propio autor, quien tan de natural encaja en esta saga. Aunque ingeniero agrónomo de carrera, José Ortega Spottorno, nacido en 1916, heredó la pasión por la cultura, la lectura y la prensa, así como la "adicción a la noticia", cuyas raíces ha querido encontrar remontándose hasta sus bisabuelos. De esa peculiar espiral de ADN, en la que Ortega y Gasset constituye sin duda el epicentro, le vino en 1963, a los cuarenta años de que acometiera la empresa su padre, la idea de relanzar la *Revista de Occidente*. Tres años más tarde promovió la fundación

Cómo citar este artículo:
Cabrera, M. (2002). Un siglo de historia familiar. Reseña de "Los Ortega" de José Ortega Spottorno. *Revista de Estudios Orteguianos*, (5), 205-209.
https://doi.org/10.63487/reo.750

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

de Alianza Editorial, una empresa que, sin duda, supuso una verdadera revolución en el mundo editorial español de la época, poniendo al alcance de los españoles en ediciones cuidadas y, ¡gran novedad!, asequibles en su colección de bolsillo, las mejores muestras de la literatura y el saber clásico y moderno.

Probablemente, aunque esa historia está aun por contar, Ortega Spottorno tenía en mente lo que había representado, allá por los años finales de la Primera Guerra Mundial, la fundación de la editorial Calpe con la que el empresario vasco Nicolás Urgoiti quiso revolucionar también el mundo del libro, para lo que halló la colaboración entusiasta de su amigo Ortega y Gasset. De eso sí se habla en *Los Ortega*, como también recibe cumplida noticia el periódico *El Sol*, fundado por el mismo Urgoiti en 1917 y del que fue inspirador crucial Ortega, unidos ambos en la pretensión de remozar el mundo de la prensa diaria mediante la creación de un periódico moderno por su tecnología y su factura, liberal e independiente políticamente, con un programa definido, una plantilla de redactores bien remunerada y un plantel de colaboradores entre los que se contaba lo mejor del mundo intelectual y periodístico del momento.

Probablemente *El País* que Ortega Spottorno contribuyó a alumbrar en 1976 tenía como precedente *El Sol*, en el que se volcó gran parte de la producción periodística y de los escritos de su padre, Ortega y Gasset, pero es muy posible que en su cabeza estuviera también aquel otro diario, *El Imparcial*, nacido en marzo de 1867 por iniciativa de otro de sus antepasados, Eduardo Gasset y Artime. Porque también *El Imparcial* fue revolucionario en su momento. Como nos cuenta Ortega Spottorno, aquel diario liberal nació con la intención de dar variedad a sus secciones, acelerar la llegada de las noticias, pagar a sus redactores un sueldo mensual dignificando así la profesión, instalar nuevas rotativas y contar con las primeras firmas literarias y científicas de su tiempo. Los tres periódicos, *El Imparcial*, *El Sol* y *El País*, coincidieron en el deseo de facilitar y acompañar un proceso de modernización que sus promotores deseaban para España, en momentos siempre delicados de nuestra historia contemporánea, aunque muy distintos entre sí. *El Imparcial* nació en los estertores del reinado de Isabel II, sobrevivió a las incertidumbres del sexenio revolucionario y se consolidó con la Restauración de la Monarquía a partir de 1875. En su larga vida, tuvo como segundo director a Rafael Gasset Chinchilla, hasta que su carrera política le llevó en 1900 a dejar el puesto en manos de su cuñado, y abuelo de Ortega Spottorno, José Ortega Munilla, que se había abierto camino como director de la famosa hoja literaria *Los Lunes de El imparcial*, la mejor muestra de que por entonces "las letras vivían en los diarios". A él le tocó pechar con el progresivo declive del diario. Su hijo, el futuro filósofo, trató de aliviar en sus cartas desde Alemania los padecimientos y depresiones del padre, sin bajar,

eso sí, la guardia en sus críticas al diario.

El Sol vino a nacer tras el intento frustrado de relanzar *El Imparcial*, ahogado por su penosa situación económica y demasiado próximo a una política de notables que acusaba la crisis de los momentos finales de la primera guerra mundial. Un intento protagonizado por el ya citado Urgoiti, y precipitada su frustración por uno de los más sonados artículos de Ortega, aquel que con el título de "Bajo el arco en ruina" provocó una conmoción política y una ruptura familiar, y acabó con la salida de un nuevo periódico, desligado de las servidumbres de la política dinástica: *El Sol*. Consiguió convertirse en referente indiscutible del mundo periodístico, político e intelectual, pero sucumbió a las dificultades económicas y a los vaivenes de la grave crisis política por la que atravesó España en las primeras décadas del siglo XX. Antes de proclamarse la República, *El Sol* cambió de manos y de él salió, junto con Urgoiti y muchos otros, el propio Ortega, otro de cuyos artículos, esta vez el titulado "El error Berenguer", que terminaba con aquella *Delenda est monarchia*, había sido la puntilla. En sus páginas dejó el filósofo no solamente comentarios políticos muy pegados a los acontecimientos, sino también la edición en folletones de algunos de sus más importantes escritos.

No forma parte de *Los Ortega* la última empresa periodística de la familia, la de *El País*, la que protagonizó el autor, aunque bien podría encajar en esa saga. Nació de igual forma en momentos difíciles, los de la transición a la democracia, con clara voluntad también de revolucionar el medio. Se consolidó como periódico de referencia y, aunque bebió de aquellos precedentes que en las empresas familiares habían ligado siempre las letras, la política y la noticia, los nuevos tiempos y el éxito convirtieron al grupo Prisa, promotor de *El País*, en núcleo de un verdadero conglomerado mediático. Pero esta es otra historia, bien conocida por el autor, pero que queda pendiente. No sería mala cosa comparar esos tres momentos, señalar sus semejanzas y también los saltos producidos en el alcance de las tres iniciativas: su diferente aspecto empresarial, el distinto espacio que ocuparon en el mundo de la cultura y de la política...

Ortega Spottorno se confiesa firme creyente en la eficacia de la teoría de las generaciones de su padre: de las generaciones "históricas", que no de las biológicas, dice, aunque en este libro, peculiar por muchos motivos, ambas tiendan a confundirse. La del autor, sin embargo, aparece como mero testigo: de los recuerdos muy vívidos de su padre, Ortega, cuya biografía ocupa más de la mitad de sus páginas, no descubriéndonos, quizás, acontecimientos novedosos, pero sí reconstruyéndola de una manera que sólo la proximidad permite. Es un Ortega que se dibuja a través de sus próximos, de sus familiares, sobre todo de su padre, primero, y de su mujer, Rosa Spottorno, después. A través también de sus "compañeros de edición" en sucesivas aventuras, como García Morente y Fernando Vela; de sus discípulos, aunque el autor con-

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

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

fiesa rehuir el tema salvo cuando surgen en el horizonte vital de Ortega (p. 400), y de sus amigos, literatos, ensayistas y también médicos. Dice Ortega Spottorno que "no tuvo mi padre propiamente amigos" por su convicción de que el camino había que recorrerlo solo y porque en España resultaba difícil "tropezar con hombres buenos" (p. 148). En las sucesivas etapas de su vida se nos aparece siempre con acompañantes, gentes que le rodean, algunos citados sólo por el nombre, como "Ramón", por Gómez de la Serna; otros, la mayoría, con nombres y apellidos, presentados por Ortega Spottorno con pinceladas que se apoyan en recuerdos propios, en textos escritos, cartas.... Aun así, la figura de Ortega respira siempre un aire de soledad, que se hace dramático en la crisis de la guerra civil y el exilio. Es un Ortega en cuya filosofía no se pretende profundizar, puesto que no es ése el objetivo del libro, pero cuya capacidad de subyugar y conmover con la palabra y el gesto queda bien subrayada. Un Ortega que consideraba la política un "deber penoso", deber porque se sentía obligado a que España llegara a ser una nación moderna, y penoso porque en tanto que intelectual siempre vio los defectos de la gente política (p. 367). Carecía en el fondo de temperamento político, sostiene su hijo, pero admiraba a quienes lo tenían.

Es Ortega y Gasset el epicentro de estos *Ortega*, pero su renombre, como quería el autor, irradia hacia atrás y así, en los primeros capítulos construye Ortega Spottorno las trayectorias biográficas de sus antepasados, arrancando de su bisabuelo, José Ortega Zapata, vallisoletano nacido en 1824, destinado en Cuba en 1855 como oficial segundo de la secretaría política de Gobierno de la isla, ascendido a administrador de rentas de Cárdenas y retornado a la península en 1859 como suplente de juez de paz. Fundó en 1865 una *Gaceta Musical de Madrid*, "la primera aventura editorial de un Ortega" (p. 17), y formó parte de la redacción de numerosos periódicos, siendo después redactor jefe de *El Tiempo*, órgano de los moderados alfonsinos. La revolución de septiembre del 68 le debió coger "en mala postura política", pero no ocurrió lo mismo con los otros dos bisabuelos de los que se habla, Bartolomé Spottorno y Eduardo Gasset y Artime, a quienes "llenó de alegría y esperanza el triunfo de su amigo el general Prim" (p. 32). A Eduardo Gasset y Artime, fundador de *El Imparcial*, ya me he referido, y también a los miembros destacados de la generación siguiente, en los que Ortega Spottorno se detiene: Rafael Gasset Chinchilla, miembro destacado del liberalismo de la Restauración, y su cuñado, José Ortega Munilla, abuelo de Ortega Spottorno, de quien el autor conserva recuerdos de niño, y que vivió siempre atenazado por el conflicto de sus dos grandes vocaciones, la periodística y la literaria, y marcado en sus años finales por los desencuentros con Rafael Gasset y las dificultades de *El Imparcial*, al que había entregado su vida. Eduardo Gasset y Artime y, sobre todo, Rafael Gasset Chinchilla tuvieron una vida política activa, fueron diputados y tam-

bién ministros y, en el caso de éste último, la actividad política acabó convirtiéndose en obstáculo para la independencia del periódico que había dirigido, y en factor de enrarecimiento de sus relaciones. Ortega Munilla no tenía esos compromisos y la imagen de la vida política que pudo haber trasmitido a su hijo tuvo mucho que ver con la crítica actitud de éste hacia los partidos dinásticos, comenzando por el propio Partido Liberal. Poco tuvo que ver la relación de José Ortega y Gasset con la que habían tenido sus antecesores, y no sólo porque el constitucionalismo monárquico entró en una fase crítica, sino porque soplaban nuevos vientos tanto en el horizonte nacional como internacional. La irrupción de las masas en la escena pública trastocaba los principios por los que había discurrido el mundo de la prensa, la manera de hacer política y el papel de los intelectuales.

Hay, por tanto, en esta peculiar saga, continuidades en las vocaciones, pero profundas rupturas en las maneras de cumplir con ellas, como no podía ser de otra forma puesto que estamos hablando de una historia de más de un siglo. No pretendió Ortega Spottorno escribir un libro de historia, ni tampoco una sucesión de biografías académicas. No es tampoco la primera vez que echa la vista atrás hacia su familia: lo había hecho años atrás en su *Historia probable de los Spottorno*, y en algunos artículos, entre ellos el que en *Revista de Occidente* (núm. 216, mayo 1999) anunciaba una "futura biografía familiar". Otros miembros de ella lo han hecho de distintas maneras: desde el libro que Manuel Ortega y Gasset, hermano del filósofo, dedicó a la *Niñez y mocedad de Ortega* (Madrid, 1964) o el artículo que el otro hermano, Eduardo, dedicó también a los recuerdos de mocedad e infancia (*Cuadernos* Hispanoamericanos, núm. 3, mayo-junio 1956), hasta las páginas escritas por sus otros dos hijos: Miguel Ortega Spottorno: *Ortega y Gasset, mi padre* (Barcelona, 1983), y Soledad Ortega: *José Ortega y Gasset: imágenes de una vida 1883-1955* (Madrid, 1983), amen de otros artículos. En el prólogo a este libro, José Ortega Spottorno confiesa que su padre fue el centro de su vida, por su personalidad, por el atractivo de su modo de ser y de sus ideas, por la bondad de su carácter, por la convivencia asidua y porque los acontecimientos más dramáticos de nuestra historia, la guerra, el exilio y la posguerra, le llevaron a ocuparse de él. Esa proximidad, sin embargo, no garantiza mayor certidumbre sobre el enigma que es siempre la vida de otro. De ahí que en los últimos años de su vida decidera volcar todo su esfuerzo en movilizar sus recuerdos para despejar las incógnitas. Esos recuerdos, y un cúmulo de lecturas que asoman en las páginas de *Los Ortega*, son las bases sobre las que se apoya su último homenaje a su padre.

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

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

UN ORTEGA DE TODOS

MOLINUEVO, José Luis: *Para leer a Ortega*. Madrid: Alianza Editorial, 2002. 263 p.

RAMÓN RODRÍGUEZ

Escribir un libro invitando a la lectura de otros libros, de los libros de otro autor, siempre me ha parecido una tarea erizada de dificultades múltiples. Obligada a alejarse al máximo de la clásica monografía –lo más opuesto a una incitación a la lectura abierta–, tiene igualmente que rehuir la acumulación de citas, al modo de las antologías, que siempre terminan por aburrir y que nunca trasladan al lector a un enfrentamiento directo con la obra de que se trata. Encontrar una fórmula atractiva, que no repita el modelo tradicional de la literatura secundaria, de los libros sobre X, es una empresa arriesgada pero necesaria. José Luis Molinuevo, consciente, creo yo, del problema, ha planteado en *Para leer a Ortega* un recorrido por la obra del filósofo madrileño que consigue lo esencial: que el lector sienta el interés por proseguir la lectura de los textos, pocos, que se transcriben de él, y que se vea crecientemente movido por la pretensión de conocer más calmosamente la peripecia intelectual que es Ortega.

Presentar la obra de Ortega como un texto que apetezca ser leído requiere hacerse cargo, siquiera sea mínimamente, de la situación en que su pensamiento y su figura se encuentran hoy en la cultura española. Ortega no es, desde luego, un desconocido en ella ni un clásico olvidado. Goza y ha gozado siempre de una presencia constante, pero de una presencia claramente insatisfactoria, inadecuada a un pensamiento cuya vitalidad reside precisamente en atender a los signos de los tiempos y en proporcionar, desde un estilo propio, las claves para interpretarlos. En este sentido tiene razón Molinuevo cuando subraya que su obra "ha conocido el destino singular de los extremos: se ha convertido en objeto de magníficos trabajos especializados y socialmente es ya una casa de citas: pero falta su presencia en ese territorio intermedio de la alta cultura" (p. 10). De su escasa presencia en los medios académicos y de su reclusión en el equívoco apartado "pensamiento español" habrá que hablar a fondo algún día; lo que es indudable es que los trabajos de altura que sobre su obra se realizan no compensan esa relativa ausencia, ni mucho menos las obligadas citas orteguianas, de efectos puramente retóricos, que empedran, con desesperante monotonía, los discursos de tantos actos políticos y académicos. Si con su referencia a la "alta cultura" Molinuevo está pensando en ese ámbito impreciso, pero real, en que se produce el debate vivo de las ideas dominantes de nuestra situación, en que se analizan los rasgos esenciales de la época actual, no se puede sino estar de acuerdo: la presencia de Ortega es en él, por desgracia, insuficiente. Pero reavivar esa presencia supone ante todo hacer que Ortega sea sencillamente leído, leído con esa forma

Cómo citar este artículo:
Rodríguez, R. (2002). Un Ortega para todos. Reseña de "Para leer a Ortega" de José Luis Molinuevo. *Revista de Estudios Orteguianos*, (5), 210-214.
https://doi.org/10.63487/reo.751

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

de lectura en la que el lector incorpora lo que lee a la propia experiencia e ilumina así la situación en la que vive, más allá de su posición de "clásico español". Y de eso se trata en el libro de Molinuevo, de presentar un Ortega que sea desde el inicio percibido como quien tiene algo que decir a esos lectores que buscan hoy, a principios del siglo XXI, algún tipo de orientación.

Su propuesta de acercamiento a la obra de Ortega es orteguiana, obedece a la propia pretensión del filósofo de entender su pensamiento inscrito en su trayectoria vital, con la que se funde y a la que responde; atender a la deliberada circunstancialidad de la obra orteguiana es quizá el único principio hermenéutico que es fiel a la "cosa misma" y que no le impone una visión ajena. Pero justo por ello, por el polifacetismo de la personalidad de Ortega, por los múltiples intentos de todo orden que jalonaron su existencia y por la extrema ocasionalidad de tantos de sus textos, la diversidad de interpretaciones tiene mayor apoyatura que en otras obras más abstractas. De ahí que, acertadamente, Molinuevo proponga una suma de esfuerzos, una diversidad de narraciones que, complementándose, ofrezcan un "Ortega de todos".

De acuerdo con esa circunstancialidad, el libro adopta la estructura de una biografía intelectual, en que el análisis de las ideas se entreteje con la peripecia vital, un poco al modo como, en los últimos tiempos, Safranski se ha acercado a las obras de Schopenhauer, Heidegger o Nietzsche. Así, la exposición del pensamiento orteguiano se distribuye en tres etapas "mocedades", "la nueva sensibilidad" y "la segunda navegación", expresiones de Ortega que enmarcan bien el período que precede a 1914, el apogeo de la presencia pública de Ortega en la vida cultural y política española y la retirada reflexiva a la elaboración de su pensamiento filosófico, que se cifra en el segundo viaje a Argentina (1928) más que en la solemne declaración de Ortega en 1932. Sin embargo, esta disposición biográfica es en cierto sentido engañosa: primero porque las referencias, típicamente "biográficas" a la vida personal de Ortega, a las circunstancias históricas y culturales, son relativamente escasas y no demasiado relevantes para el análisis de las ideas, que se lleva con mucho la palma; segundo, porque las líneas de fuerza del pensamiento de Ortega, que Molinuevo expone, atraviesan las etapas biográficas y obligan con frecuencia a reasumir lo ya dicho, produciendo una cierta reiteración en el texto, inevitable cuando se trata de una obra que, pese a su fama de dispersa, tiene un núcleo esencial que se dice de diversas maneras.

Y esto es, me parece, lo decisivo de la presentación de Ortega que Molinuevo ofrece: las líneas que esbozan el contorno del pensamiento de Ortega y que el autor resalta para dibujar el rostro que le parece más veraz y atractivo. Sin hacer, afortunadamente, ninguna declaración programática *–intelligenti pauca–* creo que la lectura de *Para leer a Ortega* deja una imagen bastante clara de la faz de Ortega que Molinuevo quiere dejar en la retina intelectual de sus lectores.

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

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

Una imagen que realza aquellos rasgos de su fisonomía que, presumiblemente, el autor considera más atractivos para la sensibilidad actual. ¿Cuáles son? Sin pretensión de agotar todos los aspectos que el libro toca, me parece que la propuesta de lectura de Ortega destaca varias claves.

La primera es, indiscutiblemente, el sentimiento estético de la vida. No en vano el propio Molinuevo había ya confeccionado una antología de textos de Ortega presentándolos desde este ángulo de visión[1]. Con la expresión "sentimiento estético de la vida" se alude a algo mucho más radical que a un sentimiento o estado de ánimo más o menos fluctuante que invadiera la personalidad de Ortega; se trata del modo orteguiano de estar instalado en el mundo, de su manera de abordar y ser abordado por la circunstancia. La afirmación gozosa de la realidad, de su inagotable multiplicidad y del placer que se encuentra en el tráfico con ella es una característica esencial del espíritu orteguiano que configura lo más propio de su estilo. Este sentimiento estético de la vida juega un papel crucial en la estrategia de Molinuevo: define, desde las primeras líneas dedicadas a las mocedades "el nivel del radicalismo" orteguiano (p. 25), le sirve para destacar a Ortega respecto de sus compañeros de generación (Heidegger, Wittgenstein, Benjamin, Hartmann, etc.), pero también de Unamuno y Baroja, los grandes representantes de la Generación del 98, caracterizados por un sentimiento trágico de la vida, que en Baroja, además, desemboca en una concepción nihilista (p. 74), pero además, constituye el núcleo de su actitud política (p. 49) y se identifica sencillamente con la "nueva sensibilidad" que inaugura el siglo XX (pp. 88 y 130) y de la que Ortega se siente plenamente partícipe. Una cara peculiar de esa instalación estética ante el mundo la ofrece la concepción de la propia vida como arte, o en otros sentido, la de ser novelista de sí mismo. La adopción por Ortega de la idea de Nietzsche de que la máxima obra de arte es la propia vida da una concreción precisa al sentimiento estético de la vida. Molinuevo comenta con acierto un texto de Ortega en la inauguración del museo del Marqués de Vega Inclán (II, 514 y sgs.), para entresacar algunos rasgos esenciales de ese estilo vital que hay que conquistar y proponer como la alternativa propia de la "nueva sensibilidad".

Puesto en acción en el desarrollo del libro, el sentimiento estético de la vida se convierte en una auténtica clave de interpretación que ilumina casi todos los pasos decisivos de la biografía intelectual de Ortega. Todos los aspectos destacables de la propuesta de lectura que Molinuevo lleva a cabo tienen su raíz en él y así la compleja obra de Ortega aparece como diversas modulaciones de una misma actitud estética. Hay ocasiones en que la fijación en dicha clave produce el efecto de reiteración al que antes me refería, como los numerosos pasajes en que se opone el sentimiento estético al temple de ánimo de la

[1] José ORTEGA Y GASSET, *El sentimiento estético de la vida*. Edición de J. L. Molinuevo. Madrid: Tecnos, 1995.

angustia, para destacar la distancia que separa a Ortega de Heidegger o Sartre. Pero en general su utilización da buenos frutos. En dos ámbitos me parece especialmente fecunda: en la "revisión de los mitos españoles" (Don Juan, Don Quijote, El Escorial, etc.) y en la exposición de la concepción ética de Ortega. Respecto del primero, las páginas dedicadas a la "síntesis española" obtenida a través de la meditación sobre esos símbolos universales de la cultura hispánica me parecen de lo más logrado del libro. Molinuevo logra hacer interesante y no repetitivo el enfrentamiento orteguiano con esos mitos, que les dota de una vida y un magnetismo nuevos. La sustancia de esa renovación es lo que Molinuevo llama el "idealismo cervantino", que no proyecta sobre la realidad los ideales del sujeto, sino que, al revés, quiere salvar al sujeto en las cosas y por ellas, llevándolas a su plenitud, dejándolas culminar sus propias posibilidades de perfección; en ese idealismo "el imperativo estético se convierte en ético, porque si el individuo consiste en la totalidad de las relaciones, querer ser uno mismo es querer ser otro" (p. 71). El sentimiento estético lleva a una generosidad con las cosas que ensancha el ámbito del sí mismo y con ello cumple la obra, ética y estética a la vez, de realizar la propia vida. Es desde aquí desde donde se hace comprensible la "crítica del esfuerzo puro", de ese esfuerzo cuya inutilidad produce melancolía (p. 72), porque busca la imposición de un ideal y de un derroche de voluntad a una realidad que siempre se muestra reticente y esquiva, que Ortega veía representada en esos grandes símbolos españoles[2]. En cuanto a la manera orteguiana de ver la ética, el ángulo estético de visión permite sin dificultad mostrar que la ética, antes que realización en la propia vida de un deber ser, es un *ethos*, un modo de ser que se identifica con esa generosidad vital del sentimiento estético por el que las cosas nos marcan su propia distancia para ser *bien* vistas y comprendidas. Ese ethos no es ajeno a una idea de salud vital, de estar en plena forma, una cierta exuberancia vital, que contiene una reivindicación de cuerpo (p. 140), y que, de acuerdo con ciertos pasajes orteguianos, contrasta con la ética normativa del deber ser. La fidelidad a las cosas es el ethos en que ética y estética se reúnen. Son múltiples las páginas de *Para leer a Ortega* en que esta visión de lo ético aparece una y otra vez reflejada. Hay un punto, sin embargo en que Molinuevo señala una inflexión importante: es el momento en el que, acercándonos ya a la "segunda navegación", la idea del "tener que ser" hace su aparición, modificando "la perspectiva optimista del hombre como 'novelista de sí mismo', es decir que imagina y decide su proyecto vital" (p. 143), modifi-

[2] Llama la atención que pasajes importantes de la interpretacción que Molinuevo hace de esta revisión de los mitos españoles se basen en el texto de Ortega llamado *Temas de El Escorial*, que no aparece contenido en las *Obras Completas*, ni es tampoco uno de los textos que la Bibliografía del final del libro señala como no contenidos en dichas *Obras*. Al lector le resulta así imposible saber de dónde están extraídas las citas de este texto, cuya lectura completa querría gustosamente hacer.

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

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

cación que subraya la presencia de una íntima vocación, de un sí mismo que hay inexorablemente que ser y que hace que Ortega retome, como Heidegger y tantos otros, el lema pindárico "llega a ser el que eres". Esta fidelidad a sí mismo dota ahora de una gravedad nueva al sentimiento estético de la vida.

Con independencia de este eje central, el libro de Molinuevo contiene multitud de sugerencias de aproximación a la obra de Ortega, que al lector le dejan con ganas de mayores desarrollos, pero que, precisamente por eso, le incitan a la lectura directa de los textos orteguianos, meta final del libro. Hay dos que no me resisto a mencionar, porque nos sitúan en medio de temas muy centrales del pensamiento contemporáneo, que, debidamente explorados en sus posibilidades, nos mostrarían un Ortega plenamente vigente. Me refiero a la idea de un humanismo tecnológico y a la complementariedad entre razón histórica y metafísica de la vida. Molinuevo acentúa con razón la originalidad de la *Meditación* orteguiana de la técnica; es ciertamente una visión que celebra la técnica como prolongación natural de ese animal fantástico que es el hombre y de la que por tanto hay que tener una valoración positiva, como un aparato ortopédico que suple nuestras deficiencias y que nos ayuda a habitar en el mundo, algo muy alejado de las lamentaciones "humanistas" o de la interpretación metafísica de Heidegger. Molinuevo lleva esta originalidad hasta convertirla en la propuesta de un "humanismo tecnológico", con el que cierra el libro, pero del que da muy escasas pinceladas; probablemente esta sea una de las líneas más interesantes de prosecución del pensamiento de Ortega y bueno sería que alguien, tal vez el propio Molinuevo, se adentrara en esa senda.

En otro momento del libro se señala que "parece como si en Ortega se desarrollaran en los años treinta dos proyectos complementarios: el de una metafísica de la razón vital que se pregunta qué es la vida y el de una razón histórica que lo hace por cómo ha sido una vida humana" (p. 197). Y más adelante, articulando esa complementariedad, "todo ello es lo que constituye el 'argumento' de una vida, cuya teoría general es la que expone la razón vital, pero cuyo contenido personal es la que narra la razón histórica" (p. 212). Pues bien, la relación entre una teoría general de la vida, expresable categorialmente, y el de una razón narrativa, que sería la única manera de dar cuenta de la identidad de los individuos humanos, sigue siendo un problema esencial del pensamiento contemporáneo y leer a Ortega desde esta perspectiva, como un pensador que ha abordado a la vez una ontología de la vida y una teoría de la identidad narrativa no es una forma de reivindicar su figura, es sencillamente una forma de contribuir al avance del pensamiento. Con ello, de rechazo, se lograría lo que *Para leer a Ortega* tenía como meta: servir de puente, a través de Ortega, hacia el pensamiento mismo.

UN MÉTODO EJEMPLAR

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio: *La innovación metafísica de Ortega: crítica y superación del idealismo*. Edición de Jorge García Gómez, prólogo de Javier Muguerza. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002. 189 p.

ORCID: 0000-0001-7466-5193
JUAN PADILLA

Habent sua fata libelli. El destino del que comentamos es sumamente curioso; curioso y significativo.

Se trata de una segunda edición. La primera la hizo el Ministerio de Educación y Ciencia en 1982. De tal manera que, aunque no puede decirse que el libro pasara entonces enteramente desapercibido –se percataron de él algunos de los que debían hacerlo–, tuvo muy escasa difusión. Por su formato y presentación más bien sorprende que fuera notado. Rodríguez Huéscar era a comienzos de los ochenta profesor de filosofía de enseñanza media –a punto de jubilarse. Y como tal participó en el concurso "Don José Ortega y Gasset: veinticinco años después de su muerte", que para profesores y alumnos de este nivel educativo organizó el Ministerio. Después de haber consagrado, literalmente, su vida al estudio y repensamiento de la obra de Ortega, escribió en relativamente poco tiempo un trabajo de apenas 180 folios sobre un tema fundamental en la filosofía orteguiana: su crítica y superación del idealismo. El trabajo obtuvo el primer premio en la modalidad individual de profesores, parte del cual consistía precisamente en la publicación de la obra a cargo del Ministerio. Pero, cualquiera que fuera su contenido y alcance –luego hablaremos de ello–, ¿era verosímil, en tales circunstancias, que una obra como ésta, de rigurosa filosofía, tuviera alguna resonancia?

El que el libro apareciera, en efecto, como premiado en un concurso para profesores de enseñanza media, con el agravante de que se presentara en una colección de "Breviarios de educación", dedicada a textos divulgativos pero con una difusión prácticamente restringida a los institutos, hacía poco probable que el público interesado en libros de filosofía, necesitado como cualquier otro de que le "vendan" el producto, se percatara de su existencia e interés. Y, efectivamente, enterrado en vida, tuvo que resignarse a la silenciosa paz de los almacenes del servicio de publicaciones del Ministerio. Pero quince años de sepultura, que hubieran acabado con el más vivo, no han bastado para extinguirlo. Y ahora, expirado el plazo marcado por las autoridades para exhumar el cadáver, sale a la luz de nuevo –luz que apenas vio en su día–, con aires de señor serio –vestido de riguroso aparato crítico y con el *cachet* que da el haberse hecho una traducción al inglés–, pero con la misma vida sorprendente y recia con que lo enterraron, a intentar una segunda singladura.

El *fatum* de este libro es buena muestra de lo que fue la vida toda de su autor. Antonio Rodríguez Huéscar (1912-1990) estuvo entre los privilegiados estudiantes que usufructuaron, no

Cómo citar este artículo:
Padilla Moreno, J. (2002). Un método ejemplar. Reseña de "La innovación metafísica de Ortega: crítica y superación del idealismo" de Antonio Rodríguez Huéscar. *Revista de Estudios Orteguianos*, (5), 215-219.
https://doi.org/10.63487/reo.752

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

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

sin esfuerzo por su parte, la magnífica Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, concretamente su sección de filosofía, en la que enseñaban, además de Ortega, y en torno a él, García Morente, Zubiri y Gaos. Durante la Guerra Civil sirvió en el ejército de la República hasta que cayó herido y, no pudiendo luego someterse a un sistema ideológico que le repugnaba íntimamente, se resignó a las onerosas labores de la enseñanza media en centros privados. Tras la muerte de Ortega, con quien mantuvo siempre estrecha amistad, aceptó un puesto como profesor de filosofía en la Universidad de Puerto Rico (1956-1971), dedicando por entero su esfuerzo y sus cursos a sistematizar y repensar la doctrina de la razón vital. Aparecen entonces un par de libros suyos: *Con Ortega y otros escritos* (1964) y *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega* (1966), y algún artículo aquí y allá. Cuando vuelve a España, casi con sesenta años ya, se reincorpora a la enseñanza media, hasta su jubilación en 1982. Una novela –*Vida con una diosa* (1955)– y una recopilación de prólogos a clásicos de la filosofía –*Del amor platónico a la libertad* (1957)–, constituyen, además del libro que comentamos y de dos obras póstumas –*Semblanza de Ortega* (1994) y *Éthos y lógos* (1996)–, casi toda su producción. Parece poca cosa. ¿Lo es? Huéscar mismo, dice su amigo y condiscípulo Julián Marías en el prólogo a la primera edición de *La innovación metafísica*, estaba "acostumbrado a parecer menos de lo que era". Sin embargo, "entre la inmensa bibliografía sobre Ortega", dice también Marías al final del prólogo, "habrá que señalar los escritos de Huéscar como parte esencial de la mínima indispensable".

La innovación metafísica de Ortega consta de dos partes claramente diferenciadas, anunciadas en el subtítulo mismo del libro: I. *La crítica del idealismo en los textos de Ortega*, y II. *Superación del idealismo: las categorías de la vida*. La diferencia entre ambas no está sólo en la temática, sino también en su planteamiento y nivel de elaboración. La primera parte es una exposición histórico-sistemática, en la que se atiene rigurosamente a los textos, señalando las etapas o fases de dicha crítica; que son concretamente tres: una primera más bien preparatoria, que denomina "prenotandos de la crítica", en la que recoge los textos en los que, aproximadamente durante catorce años, van apareciendo los elementos de su crítica madura posterior; una segunda fase que sería la de la "crítica del idealismo en sentido estricto y directo"; y una tercera fase dedicada a la "crítica del idealismo en su forma histórica última o fenomenológica".

La segunda parte, la dedicada a la superación, está íntimamente ligada con la primera, porque, como el mismo Huéscar señala, la crítica supone ya en cierto modo la superación, y ésta está incoada en aquélla. Pero hay, como decía, diferencias de planteamiento y nivel. La superación del idealismo se produce precisamente con la creación de una metafísica nueva, que Rodríguez Huéscar quiere exponer en torno a las "categorías de la vida". Pero como la

idea de la vida se despliega prácticamente a lo largo y ancho de toda la obra de Ortega, renuncia ahora al atenimiento literal a los textos y al enfoque evolutivo, y hace en esta segunda parte una elaboración personal. Él mismo nos lo advierte: "Ahora la pauta expositiva será diferente [...]. Haré, pues, una exposición, e incluso una interpretación, de estos conceptos libre y atenida, no sólo a los textos aquí examinados, sino a mi lectura y estudio de toda la obra de Ortega –que ha sido labor de toda mi vida– y a mi reflexión personal sobre ella" (p. 124).

No voy a entrar aquí –no puedo– en el análisis del contenido. Pero puedo, y debo, llamar la atención sobre su método. Rodríguez Huéscar quiso ante todo *entender* a Ortega, y seguir pensando *su* filosofía. Estaba convencido de que la filosofía de Ortega estaba preñada de futuro, saturada de posibilidades, simplemente porque era verdad. Pero estaba igualmente convencido de que no se podía dar un paso más allá de Ortega, ni para desarrollar su doctrina ni para criticarla, sin haber entendido a fondo, radicalmente, reconstruyéndola en cierto modo personalmente, la metafísica presente y latente en él. El suyo fue un programa, ante todo y sobre todo, de *apropiación*; palabra que, tomada en el sentido que aquí quiero darle, expresa lo único que cabe hacer con las filosofías ajenas –que son todas– si se quiere seguir haciendo filosofía. La apropiación –de las filosofías, de la filosofía en el nivel del tiempo presente– es pues un momento necesario del quehacer filosófico.

Dicho esto, hay que afirmar enérgicamente que, en su apropiación de la filosofía de Ortega, es Huéscar un modelo –en particular en este libro y en *Perspectiva y verdad*. Sigue un método preciso, que viene impuesto, según él, por el carácter mismo de la obra filosófica de Ortega. Ésta puede parecer –y así ocurre en efecto en muchos casos–, tras una lectura superficial, extremadamente dispersa, fragmentaria y circunstancial. Sin embargo, tras esa aparente dispersión y fragmentariedad se oculta un profundo sistematismo, que no es ciertamente el usual pero que, como muestran los trabajos de Huéscar, resulta de una coherencia sorprendente. En cuanto a lo de circunstancial, los textos de Ortega lo son, pero lo son "deliberadamente", dice Rodríguez Huéscar. El mismo Ortega, como es sabido, caracteriza su método como "método de Jericó": su modo de abordar los temas es trazando círculos en torno a ellos y atacándolos en sucesivos envites, desde distintas posiciones y distancias; en suma, desde distintas perspectivas. Rodríguez Huéscar describe este método como "reiterativo-evolutivo" y "dinámicamente expansivo". Esto significa concretamente que, ya desde sus primeros escritos –en esto insiste mucho–, aparecen intuiciones que se van desarrollando, perfilando y matizando a lo largo de toda su obra, a veces en contextos sumamente dispares. Puede ocurrir, por ejemplo, que tratando de temas sociales, acaso tan efímeros como los de una crónica periodística, haga observaciones decisivas sobre ética

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

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

o estética, como de pasada; y estas observaciones, precisamente desde su circunstancialidad, es desde donde resultan iluminadoras.

El sistematismo de la obra orteguiana es, pues, diacrónico (hay continuidad en el desarrollo de los temas) y sincrónico (hay coherencia en el tratamiento de los temas aparentemente más inconexos). Sólo los que están habituados a un sistematismo rígido, que se limita a los conceptos y cuyo modelo sería el de los manuales, se obstinan, según Huéscar, en negar este otro sistematismo de raíz vital, sin el cual el sistematismo conceptual no pasaría de construir castillos en el aire. Esto no significa que el sistematismo de Ortega sea suficiente; a Huéscar no le basta. Él quiere justamente construir ese sistematismo conceptual; pero no negando el otro, sino precisamente partiendo de él, y sin perderlo de vista.

Todo esto supone, concretamente, los siguientes principios metódicos: a) para tratar cualquier tema en Ortega, hay que estudiar toda su obra; b) todo estudio monográfico sobre su filosofía requiere partir del examen del "desarrollo cronológico-biográfico del tema en cuestión", ya que los conceptos se van formando en él en un proceso que podríamos llamar acumulativo (más orgánico que constructivo), de modo que en el perfil de los mismos está encerrada su historia; c) a la hora de construir propiamente el sistematismo conceptual hay que tener en cuenta que los conceptos nunca agotan la realidad que tratan de apresar y que las conexiones de lo real –incluidas las de los conceptos mismos en su función más concreta– son siempre infinitamente más ricas que las de los conceptos al construir el sistema; y d) el sistema así construido no puede tomarse nunca como definitivo, sino que ha de estar abierto, porque la vida misma, que no se detiene, nos descubre continuamente nuevas conexiones. "Creo que todos los que hemos tenido un largo y sostenido contacto con el pensamiento de Ortega, tratando de hacerlo *nuestro*", dice Huéscar en *Semblanza de Ortega*, "hemos hecho repetidamente esta experiencia casi fascinante: cuando uno cree haber tocado fondo, o haber agotado la comprensión de un concepto, descubre con renovado asombro o admiración que todavía hay que descender a un estrato más profundo, que nos conduce a conexione nuevas y aún inéditas".

Con estos imperativos a la vista, articula sus dos principales obras de "apropiación" –*Perspectiva y verdad* y *La innovación metafísica de Ortega*, como hemos dicho– en torno a dos momentos principales: el histórico-genético y el sistemático-constructivo.

Éste es, en mínimo esquema, su método. ¿Qué tiene de ejemplar? Por lo pronto, la sistematización a la que somete el pensamiento de Ortega es ciertamente algo nuevo, que no se había hecho antes ni se ha vuelto a hacer después. Es verdad que se ha pensado mucho desde las intuiciones fundamentales de la metafísica de Ortega o por incitación de sus brillantes e iluminadoras observaciones en relación con cualquiera de los múltiples asuntos de los que se ocupó. Ahí está la fructífera labor de sus discípulos en muy diversas

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

disciplinas. Los horizontes abiertos en casi todos los órdenes de la realidad por la clara mente de Ortega eran tan incitadores, que casi todos sus discípulos se lanzaron a su exploración y conquista. Huéscar prefirió quedarse a poner orden en la casa. Decidió someter el frondoso bosque de las ideas orteguianas a un régimen de rigurosa arquitectura. Se limitó, es cierto, a unos cuantos puntos –en rigor a dos: la crítica del idealismo y la idea de verdad–; pero resultan ser fundamentales, verdaderos pilares.

Su labor, en definitiva, tiene un triple carácter ejemplar: ha mostrado con ella *lo que se puede hacer* con la filosofía orteguiana –desmintiendo con pruebas a los que la censuran por falta de sistematismo–, *lo que se debe hacer* –insistiendo en que se trata de un menester reclamado, por una parte, por la filosofía misma de Ortega, y, por otra, por la filosofía sin más, ya que, según él, se puede hacer o no filosofía, pero, si se hace, y se quiere hacer en serio, no hay más remedio que entender a fondo la "innovación metafísica de Ortega"– y *el modo concreto de hacerlo.*

Esta segunda edición de *La innovación metafísica de Ortega* viene acompañada por un nuevo prólogo de Javier Muguerza y un estudio preliminar de Jorge García-Gómez, traductor de la obra al inglés. Sean bienvenidos.

"La exposición de la crítica y superación del idealismo en Ortega puede valer como una buena introducción a su metafísica, y, tomada en su más amplio sentido, incluso como una introducción a su filosofía entera", dice Huéscar en las primeras líneas. Si ya se leyó la primera edición, será tiempo bien empleado el dedicado a su relectura. Si no fue así, no deje de leerse ahora.

LA FILOSOFÍA PEDAGÓGICA DE ORTEGA

ALMEIDA AMOEDO, Margarida Isaura: *José Ortega y Gasset: A aventura filosófica da educação.* Lisboa: Impresa Nacional-Casa Da Moeda, 2002. 675 p.

JAVIER ZAMORA BONILLA
ORCID: 0000-0003-0139-9714

Denuncia la autora de este completo estudio sobre Ortega que el filósofo español no es suficientemente conocido en Portugal. Posiblemente, si el libro aquí reseñado se distribuye bien, la profesora Almeida, de la Universidad de Évora, contribuirá de manera notable a cambiar esta tendencia y abrirá a muchos portugueses el rico panorama de la profundidad filosófica de aquel hombre que pasó entre ellos algunas etapas importantes de su vida.

Más allá de lo que el título pudiera dar a entender, el libro es un estudio omniabarcador de la obra y vida de José Ortega y Gasset. Las primeras 130 páginas presentan una biografía bastante completa del filósofo, mientras el segundo apartado aborda el estudio

Cómo citar este artículo:
Zamora Bonilla, J. (2002). La filosofía pedagógica de Ortega. Reseña de "José Ortega y Gasset: A aventura da educação" de Margarida Isaura Almeida Amoedo. *Revista de Estudios Orteguianos*, (5), 219-222.
https://doi.org/10.63487/reo.753

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

de la obra de Ortega. Sólo el último tercio está dedicado expresamente al tema de la educación, aunque esta materia es hilo conductor de toda la obra, pues Almeida ve en Ortega, sobre todo, un filósofo con afán de pedagogo. Para enriquecimiento de eruditos y curiosos, el ensayo también incluye una amplia bibliografía.

Las tres partes en que se divide el libro ofrecen perspectivas distintas pero complementarias. Si la primera trata la figura pública del intelectual desde un punto de vista circunstancial y biográfico, y la segunda ahonda en la filosofía orteguiana con perspectiva cronológica, la tercera recorre el interés de Ortega por la educación desde sus primeros escritos hasta sus últimos proyectos, como el Instituto de Humanidades internacional que previó en los años cincuenta del pasado siglo. Ortega es en el aspecto pedagógico un digno heredero de la Institución Libre de Enseñanza, aunque nunca fue su alumno oficial.

La preocupación de Ortega por la educación es clave para entender su actuación pública y su propia filosofía. Siempre intentó hacer una filosofía de la vida humana y para la vida humana, alejada de hermetismos sectarios que necesitan de exégetas preiniciados. A pesar de los primeros vapores idealistas de un neokantismo alemán insuficientemente digerido –al que la autora de este libro quizá quita importancia–, Ortega se dio cuenta pronto de que la pedagogía tenía que dirigirse al hombre concreto, que ríe y llora, que sufre y siente, aunque el enfoque pedagógico no podía olvidar que el hombre es, como decía Aristóteles, un animal hecho para convivir, de ahí que uno de los primeros textos orteguianos llevara el título de "La pedagogía social como programa político" (I, 503-521), no obstante tener aquí *lo social* un sentido más platónico que aristotélico. Estaba Ortega en aquel momento entre dos aguas, la cientifista neokantiana y el subjetivismo español que, como decía Unamuno, no podía ocultar aunque quisiera. Era éste el que ya antes de ir a Marburgo le llevaba a querer enfrentar una "pedagogía del paisaje" (cfr. "Moralejas", *El Imparcial* 17-IX-1906, en I, 54), donde el individuo es el mirador –o espectador, por utilizar una expresión más orteguiana–, a la pedagogía social del que será poco después su maestro marburgués Paul Natorp.

El principal afán político de esta primera época, que será constante ya en Ortega, es el de la política pedagógica que se convierte en pedagogía política, educación que enseña al hombre a estar en su circunstancia conviviente. Ortega, junto a otros jóvenes de la que será conocida como Generación de 1914, estaba empeñado en elevar el nivel cultural de los españoles para que España mejorase. Este afán está detrás de la Liga de Educación Política Española con la que aquellos jóvenes se presentaron en público a finales de 1913. Su esfuerzo iba encaminado fichteana y fenomenológicamente a conocer la realidad de España para actuar en consecuencia, pues pensaban –ya poco a poco alejados de los neokantianos– que sólo el conocimiento de la realidad

haría factible la consecución de sus ideales políticos, que en gran número interpretaban como un liberalismo social o solidario. Deseaban que España se convirtiese en un régimen liberal demócrata que garantizase la participación libre de los ciudadanos en la política, defendiese el disfrute de los derechos y libertades fundamentales del individuo y propiciase la participación estatal en provecho de la escuela pública laica, de los seguros obreros y de todas aquellas necesidades sociales donde el individuo no se puede valer por sí mismo.

La autora, que ha entendido este "liberalismo esencial" de Ortega, nos recuerda un texto de 1909 en el que el filósofo interpreta el liberalismo desde el punto de vista individual como la "licitud extrema" de las acciones del individuo, y, desde el punto de vista político, como la "obligación" estatal "de poner al individuo en condiciones cada vez más perfectas para usar de esa libertad" (cfr. "Los problemas nacionales y la juventud", X, 113). Un liberalismo, por tanto, que no prescinde del Estado sino que lo utiliza en función de las necesidades sociales y a favor de las clases más desfavorecidas –muy distinto a autoproclamados liberalismos actuales–. Un liberalismo que sabe que lo fundamental es la libertad del individuo, ejercida especialmente sobre sí mismo para llegar a ser el que cada uno siente ser y dar cumplimiento a la personalísima vocación.

Ortega fue consciente de que la educación, aunque encaminada a la convivencia, es siempre individual; se educa al individuo concreto. Esto lo sabían bien los institucionistas y de ellos aprendió Ortega que, muy antikantianamente, la enseñanza primaria debe fomentar en el niño la vida primaria y espontánea si quiere respetar la naturaleza del niño. El maestro es aquí manantial y muro: manantial que alimenta la vida infantil y la enriquece y muro que encauza el arroyo de esa vida para que en la enseñanza secundaria y superior el ya mocete pueda aprender la cultura.

Como muy bien señala Almeida, Ortega apreció el papel que el mito juega en la educación infantil. Es curioso, además, cómo en sus últimos años de vida se preocupó insistentemente por el mito como forma de acercarse a la realidad cuando la razón no es capaz de dar razones, de ayudarnos a comprender. El niño, que no está *habituado* a las cadenas lógicas, entiende más fácilmente el mundo que le rodea por medio de metáforas y cuentos. Ortega, que creyó profundamente en la razón, sabía que la educación necesita también de la ilusión y del sentimiento, y por eso defendió una pedagogía de la alusión y de la contaminación, una pedagogía que no lo dice todo sino que insinúa y marca el camino, una pedagogía que enseña con el roce y con la transmisión del entusiasmo más que de los conocimientos, aunque estos son imprescindibles en toda educación. Ni la pedagogía jesuítica encaminada a la erudición, ni la "pedagogía matemática, física y biológica" bastan para "desbarbarizar al hombre" (cfr. "Miseria y esplendor de la traducción", en V, 449),

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

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

que necesita comprenderse y comprender el mundo a partir de un entendimiento de la historia desde la nueva perspectiva que abre la razón vital e histórica.

Como no podía ser de otro modo, Almeida dedica varias páginas a analizar *Misión de la universidad* y el reflejo que las ideas pedagógicas de Ortega tuvieron en la Escuela de Madrid, aquella gran Facultad de Filosofía que tantos y gratos frutos dio en los años de la II República, vinculada para siempre a nombres como el de García Morente, Zubiri, Gaos o Zambrano. Para Ortega, la universidad debe ser el nuevo poder espiritual pero no ha acertado en su misión porque ha insistido en exceso en intentar hacer científicos a todos los alumnos, sin darse cuenta de que la ciencia debe quedarse en el dintorno de la universidad y enriquecer a ésta con el trato frecuente y cotidiano. La universidad, según Ortega, debe centrarse en su misión pedagógica y enseñar al estudiante medio a ser un buen profesional y un hombre culto, teniendo en cuenta que la cultura es para el filósofo el sistema vital de las ideas desde el que vive cada tiempo. Por esto, Ortega creía que el núcleo de la universidad debía ser una facultad de cultura donde los alumnos aprendiesen las principales disciplinas (física, biología, historia, sociología y filosofía), enseñadas por profesores seleccionados por su capacidad docente, capaces de transmitir al alumno los conocimientos necesarios con una pedagogía sistémica y sintética. La clave está en que haya buenos usos internos y una atmósfera pública enriquecedora. Son temas sobre los que todavía cabe pensar y nos invita a ello el libro de esta pedagoga portuguesa.

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

Noticias de Libros

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Leopoldo Jesús: *A gratuidade no ética de Ortega y Gasset.* São Paulo: Annablume / Fundação Rio Madeira, 201. 128 p.

J. Z. B.

Empiezan a abundar los estudios sobre Ortega en portugués de uno y otro lado del Atlántico. La mayor parte de estos estudios destacan por el interés que muestran hacia la metafísica orteguiana, en muchos casos para ahondar en otros aspectos como la educación, la ética o la aplicación a la historia del concepto de razón histórica. La proximidad lingüística y sentimental entre el portugués y el español permite que las gentes de habla portuguesa se aproximen con facilidad a esa metafísica tan personal del filósofo español, en la que la profundidad viene barnizada por un gusto literario exquisito.

El estudio que nos ocupa es, a pesar de su brevedad, uno de los textos más interesantes que se han publicado últimamente sobre Ortega desde una perspectiva metafísica. El autor parte de la idea de *gratuidade*, que podemos traducir como magnanimidad y esfuerzo desinteresado, para interpretar la ética de Ortega como un proyecto de convivencia desde el individuo que se tiene que hacer a sí mismo inmerso en una circunstancia repleta de otros hombres.

Fernández González, interpretando a Ortega, nos dice que el hombre es una realidad plástica, que se ve forzado a darse su propio ser pero que es libre para decidir el ser que quiere darse, ser que tiene que hacerse siempre dentro de una circunstancia. Frente al realismo y al idealismo que acaban haciendo del yo un ente solitario, la metafísica orteguiana muestra la dimensión relacional de la vida humana, la coexistencia dinámica del yo con las cosas o, como decía don Antonio Machado, la esencial heterogeneidad del ser o la incurable otredad que padece lo uno. Ya en

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

las *Meditaciones del Quijote* señaló Ortega el carácter altruista de la vida humana.

De esta forma, dice el autor brasileño, la metafísica y la ética orteguianas se implican. El imperativo categórico kantiano, que al Ortega de los años veinte le parecía una moral geométrica que deja helado, se sustituye por el imperativo ontológico de "tener que ser" en cumplimiento de la personalísima vocación que cada uno siente ser. Este imperativo ontológico está marcado por una ética que no mata los sentimientos sino que incita a la ilusión, la alegría, la grandeza de ánimo y la magnanimidad. La vida del hombre se convierte así en un continuo quehacer, en un hacerse. El hombre es siempre un peregrino que avanza sobre sí mismo en busca del cumplimiento de su vocación para ser auténtico. El esfuerzo magnánimo y gratuito que ponen algunos hombres en este camino es lo que les aproxima a la felicidad. Por el contrario, la falta de esfuerzo es la falsificación de la vida, es decir, del ser de cada uno.

Tesis Doctorales

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

ORCID: 0000-0002-1966-8882

FERNANDES, ANTONIO MANUEL HORTA: *Entre la historia y la vida. La teoría de la historia en Ortega y Gasset*. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2002.

Tesis presentada en la Facultad de Ciências Sociais e Humanas de la Universidade Nova de Lisboa, dirigida por el Doctor José Esteves Pereira.

En esta disertación es defendida una tesis sobre Ortega y Gasset, enlazando racionales históricos con racionales filosóficos. En rigor, se ha procurado defender que es posible enlazar los racionales más específicamente filosóficos con los racionales más específicamente historiográficos en una trama común.

El objetivo último de este esfuerzo histórico-filosófico es la defensa de una concepción de historia en instancia memorial, con y mediante Ortega. Una historia-memoria es una historia que es intrínsecamente memoria, por cuanto la memoria es el lugar de *praxis* para la abertura y disponibilidad para acoger al otro, siendo ese el papel que nos cabe como historiadores, lectores y actores en el seno de un proceso temporal inacabado y sujeto a los efectos historiales de ese mismo proceso. La historia-memoria juega con la transitividad de los tres éxtasis temporales, una vez que procura asentar un diálogo con el haber-sido con el intento de rescatarlo o de cumplirlo, rehaciéndolo en el presente en función de otro porvenir de esperanza. Por supuesto que este reconocimiento de una historia a acaecer pasa por el imprescindible momento de la historiografía, en el sentido más estricto del término, evitando el más esperpéntico todo vale. Sin embargo, esa es aún una tarea de actualización de la memoria, en un sentido eminentemente de *praxis* y no en un sentido representacionista, es una tarea hermenéutica.

Sin embargo, para ser consecuente con la defensa de una historia-memoria y no tener que referir abstractamente la necesidad de un ca-

Cómo citar este artículo:
Horta Fernandes, A. M. (2002). Entre la historia y la vida. La teoría de la historia en Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (5), 225-226.
https://doi.org/10.63487/reo.754

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

non, también porque estamos siempre pendientes de uno, podemos decir que la referencia que fundamenta la disertación es el neopragmatismo, más también las inspiraciones proporcionadas por Ricoeur o Levinas.

Todo este edificio que he acabado de delinear, fundamentado en las posibilidades que Ortega nos ofrece para erigir una historia-memoria a través de su propia razón vital, que es por igual una razón histórica. Una razón que pretende comprender por dentro lo humano, lo vital, y por eso lo tiene que narrar, que contar, esto es, que contar con los otros para iluminarnos.

GALINDO ARLÉS, PABLO: *La metáfora en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Valencia, Universidad de Valencia, 2002.

Tesis presentada en la Facultad de Filología de la Universidad de Valencia, dirigida por el Doctor Ricardo Morant Marco.

La tesis estudia el empleo de la metáfora en la filosofía raciovitalista del pensador español Ortega y Gasset. En el primer capítulo se investigan los orígenes del pensamiento orteguiano buscando las imágenes nucleares sobre las cuales el filósofo maduro construye su propio sistema metafísico. A través de una larga pugna entre su formación intelectual germana y su herencia sensible ibérica, Ortega llega a la noción conciliadora del "horizonte vital", una realidad circular, cerrada o finita que se concreta en la metáfora de los Dióscuros: "yo" y "mi mundo" nacemos y morimos conjuntamente.

El capítulo segundo expone someramente el perspectivismo o la doctrina de la razón vital sirviéndose de las metáforas del escritor. La imagen aristotélica del "arquero y su flecha" nos abre a la noción del hombre como ser histórico proyectado en la aventura de la existencia. La metáfora del naufrago en busca de la seguridad apunta a la concepción de la razón como breve isla en el mar de la vitalidad.

La primera parte de la tesis se cierra con la teoría orteguiana de la metáfora como instrumento cognoscitivo, "fusil" o "brazo supletorio" del que se vale la razón para sobrepasar su propio límite. Sin embargo, la teoría de la metáfora como herramienta mental muestra una cierta tensión entre la verdad y la seducción que obliga al filósofo a responder a sus críticos.

El primer capítulo de la segunda parte nos presenta una semblanza del autor tal como se refleja en las metáforas con que el filósofo se

Cómo citar este artículo:
Galindo Arlés, P. (2002). La metáfora en el pensamiento de Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (5), 226-227.
https://doi.org/10.63487/reo.755

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

pinta a sí mismo. Allí se hace hincapié en la jovialidad y el humorismo orteguianos, que se condensan frecuentemente en las fórmulas expresivas similares a la greguería ramoniana. En los dos últimos capítulos se trata sobre la técnica literaria usada por el pensador en la creación de las metáforas y se hace una clasificación funcional de éstas. La conclusión más notable del estudio es la demostración del carácter unitario del estilo filosófico del autor y el uso instrumental de la metáfora en Ortega.

MASSÓ LAGO, NOÉ: *La imagen del ser humano en el joven José Ortega y Gasset (1902-1916).* Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2001.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, dirigida por el Doctor Javier San Martín Sala.

¿A qué se refiere Ortega cuando habla, alrededor de 1925, de una "disciplina aún no intentada" que denomina "antropología filosófica" o "anatomía de almas"? ¿Está sugiriendo una psicoanalítica, una caracteriología, una arquetípica...? ¿Posee alguna consistencia y articulación su habitual discurso sobre las "almas" o se trata de un simple comodín retórico? La investigación toma esa presunta "antropología filosófica" como hilo rojo para recorrer, una vez más, la biografía intelectual de Ortega, explorando la imagen del ser humano que recibe, vive, descubre, recrea, proyecta, ensaya y opera en su pensamiento. Para no perderse, comienza por el principio, centrándose en los textos de mocedad.

El recorrido se divide en tres partes. La primera, "El alma de un español de veinte años", rastrea los primeros escritos y las cartas de Alemania, reconstruyendo la experiencia adolescente del joven Ortega y recopilando sus análisis de almas. La segunda, "Ensayo de un constructo idealista", examina las tribulaciones del joven neokantiano y las evoluciones de su concepción antropológica entre 1907 y 1910. La tercera, "Inicio de un mirador fenomenológico", asiste a la instalación de Ortega en la práctica fenomenológica, recuperando gran parte de sus perspectivas antropológicas de mocedad.

La investigación permite concluir que la "antropología filosófica" que Ortega anuncia en 1925 es una ocupación habitual en su pensamiento desde el inicio, en la que trata de asomarse a la diversidad humana examinando diferentes personalidades (individuales o sociales)

Cómo citar este artículo:
Massó Lago, N. (2002). La imagen del ser humano en el joven José Ortega y Gasset (1906-1916). *Revista de Estudios Orteguianos*, (5), 227-228.
https://doi.org/10.63487/reo.756

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

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

en su realidad concreta, singular e histórica. Para el Ortega de 1916 el concepto de "alma", en su operatividad, es un supuesto unificador, un sujeto virtual que permite la comprensión de los hechos dispersos.

El anexo incluye varias publicaciones de difícil consulta y una cronología detallada del joven Ortega.

OLÍAS GALBARRO, ENCARNACIÓN: *Razón y narración. La centralidad retórica de la filosofía de Ortega y Gasset*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2002.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, dirigida por el Doctor José Antonio Marín Casanova.

El objetivo principal de este trabajo es poner de manifiesto la actualidad del pensamiento de Ortega, mostrar que es un pensamiento "vivo", que adquiere vigencia en nuestro tiempo. Se ensaya, pues, una lectura del "clásico" Ortega "contemporaneizándolo". Para ello, se interpreta el pensamiento orteguiano a partir del tópico heideggeriano del "final de la filosofía" (como metafísica), que ha marcado un hito en la historia del pensamiento occidental, y a la luz de corrientes actuales de la filosofía, en particular, de la hermenéutica. En este sentido, se presenta como un pensar alternativo a la metafísica, un pensamiento que cuestiona los supuestos implícitos en el pensamiento occidental (el *intelectualismo*, el *optimismo* y el *eleatismo* del ser) y que, a la vez –como la hermenéutica– asume que no hay pensamiento sin supuestos, esto es, que, en tanto que producto humano, el pensamiento es circunstanciado, histórico, contingente. De ahí que, frente a la "razón pura", la cual, al suponer que el pensar coincide con el ser fijo, concluso y oculto bajo las apariencias, pretendía escrutar toda la realidad, Ortega proclamase una *razón vital e histórica*, una razón (circunstancial y perspectivista) más amplia que comprenda el drama de la realidad radical vida humana: la razón narrativa.

Se trata de una interpretación distinta del pensamiento orteguiano. Se pone en entredicho el viejo presupuesto –admitido tanto por los defensores como por los detractores de Ortega– de que hay una única forma originaria de ser filósofo, el supuesto (metafísico) de que la filosofía (la razón) accede al fondo de lo real, a la auténtica realidad, mientras que la literatura, la poesía, la retórica (la narración), se queda en la mera forma, en las apariencias. Y se defiende que la de

Cómo citar este artículo:
Olías Galbarro, E. (2002). Razón y narración. La centralidad retórica de la filosofía de Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (5), 228-229.
https://doi.org/10.63487/reo.757

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

Ortega es una filosofía narrativa en la que la razón es narración porque la narración es la forma humana de "dar razón".

En cada una de las tres partes del trabajo (I. La ficción; II. El artificio; III. La narración) se argumenta que, en el pensamiento orteguiano, la orientación se da en la narración, esto es, el sentido, el ser (*logos*), se hace, se construye, se ensaya. Es precisa, por tanto, la construcción humana, la técnica, lo artificial (la retórica). Y es que el mundo fáctico no es perfecto, la realidad natural no le ofrece al hombre un *logos* que reflejar (imposibilidad de lo real). Por ello, las ideas son *mundos imaginarios*, el pensamiento no es más ni menos que *poiesis* y la ciencia, una *forma de poesía*. Se destaca, así, la centralidad retórica de la filosofía orteguiana. En efecto, el hombre, náufrago en la desorientación radical de su vida (biológica, natural, dada), no tiene más (re)medio que construir un mundo que lo oriente, y hacerse su propia vida (humana); para novelarse a sí mismo, el hombre, *animal fantástico*, novela el mundo. Pero en cada época histórica construye un mundo diferente, por lo que el ser del hombre sólo puede comprenderse narrando el drama de las diversas formas de orientación. La razón es, pues, narrativa. Se concluye que la narración resplandece como hilo conductor del pensamiento de Ortega y Gasset.

ORCID: 0000-0001-7466-5193

PADILLA MORENO, JUAN: *Antonio Rodríguez Huéscar*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2001.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, dirigida por el Doctor Helio Carpintero Capell.

Se trata de un estudio de la obra filosófica del discípulo de Ortega Antonio Rodríguez Huéscar (1912-1990). Consta de dos partes: una primera en la que se traza su biografía intelectual, y una segunda en la que se analizan, sistematizan y valoran sus ideas, con afán sobre todo de esclarecimiento y comprensión. Es capital en la tesis el establecimiento de las coordenadas necesarias para situar la obra de Rodríguez Huéscar respecto de la de su maestro. Se llega a la conclusión de que su labor, sin dejar de ser genuinamente filosófica y a su modo original, quiso ser, y fue, muy fundamentalmente un arduo y sostenido esfuerzo de *apropiación* –en un sentido fuerte de la palabra– de la filosofía orteguiana; apropiación que en él llevaba implícita la exigencia de *sistematización conceptual*, abriendo así una vía ejemplar no sólo para los estudios orteguianos en un sentido más o

Cómo citar este artículo:
Padilla Moreno, J. (2002). Antonio Rodríguez Huéscar. *Revista de Estudios Orteguianos*, (5), 229-230.
https://doi.org/10.63487/reo.758

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

menos escolar, sino para la continuación, desarrollo y discusión de la filosofía de la razón vital.

Sus estudios *Perspectiva y verdad* (1966) y *La innovación metafísica de Ortega* (1982) tienen el mérito de abordar directamente, con todo el rigor filosófico deseable y un conocimiento de causa difícil de igualar, dos temas nucleares de la metafísica de Ortega: la idea de verdad y la crítica y superación del idealismo respectivamente. En otras obras, *Con Ortega y otros escritos* (1964) y, sobre todo, *Éthos y lógos* (1996), desarrolla ideas e indaga en problemas presentes o latentes en la filosofía de su maestro, como el sentido vital y filosófico de la novela, las categorías de la vida, la idea de situación o la estructura de las posibilidades.

Una parte importante también de la obra de Huéscar –los textos recogidos en *Semblanza de Ortega* (1994)– está dedicada al testimonio personal de la figura humana de Ortega, de quien fue alumno en la Facultad de Filosofía y Letras durante los años de la República, y a quien estuvo unido con estrecha amistad hasta el momento mismo de su muerte.

La filosofía de Rodríguez Huéscar es, según se afirma en esta tesis, la filosofía de la razón vital, apropiada; no va más allá de la filosofía de Ortega, pero lleva la filosofía de Ortega más allá.

Suárez Noriega, Guillermo: *Convivencia: las relaciones interindividuales en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Pamplona, Universidad de Navarra, 2000.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, dirigida por el Doctor Juan Cruz Cruz.

La presente investigación estudia el papel de las relaciones interindividuales en el pensamiento de Ortega, como clave interpretativa que permite captar la articulación y coherencia del mismo, tanto desde el punto de vista temporal (en cuanto permite eliminar aparentes rupturas, especialmente en la filosofía social, entre la *teoría de la minoría selecta* y la posterior de los *usos*, señalando la dependencia que la segunda tiene respecto a la primera), como sistemático (en cuanto en las relaciones interindividuales está el puente que integra la filosofía social y política del autor en la *metafísica de la vida*).

En el trabajo se sigue un método genético con intención eidética. Se plantea, primero, la imposibilidad de una doctrina de las relaciones

Cómo citar este artículo:
Suárez Noriega, G. (2002). Convivencia: las relaciones interindividuales en el pensamiento de Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (5), 230-231.
https://doi.org/10.63487/reo.759

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

interindividuales en el contexto neokantiano de juventud dado su carácter culturalista y la consiguiente minusvaloración del hombre individual, aunque sea en ese contexto donde se fragua el interés por lo relacional. Posteriormente el carácter prioritariamente humano de la "circunstancia" desde el surgimiento de un pensamiento orteguiano propio como consecuencia del encuentro crítico con la fenomenología en el entorno de 1914. Desde este punto de vista se aprecia que la *vida*, tal como la concibe Ortega, como diálogo del *yo* y la *circunstancia*, se resuelve necesariamente en *convivencia* humana.

Se analizan a continuación, las relaciones entre intersubjetividad y perspectivismo, así como el desarrollo de toda una antropología de la transitividad en los años veinte. Dedica el estudio especial atención a la psicología de los sentimientos transitivos, el conocimiento del prójimo, la expresión y la psicología del amor; en estrecha relación con las investigaciones de Max Scheler, sobre los valores y su dinámica socio-histórica (teoría del *seguimiento* y de los *modelos*) y la ética.

Se trata también la naturaleza ética y antropológica, antes que sociopolítica, del aristocratismo orteguiano y su función intersubjetiva.

Por último, se estudia el papel de la *convivencia* en su concepción de la vida personal, tal como esta aparece configurada en el sistema maduro de Ortega, donde la retórica de la autenticidad y la misma expresión *soledad radical* exigen un esfuerzo clarificador.

Del mismo modo se plantea la convivencia en su función articuladora entre la *soledad* y *lo social* en la teoría sociológica madura, evitando así el formalismo con el que algunos han visto amenazado el pensamiento sociológico maduro de Ortega. Pues, del mismo modo que *la vida* se resuelve en convivencia, *lo social* es función de esa misma vida convivencial.

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

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

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2001*

Ascensión Uña

1. Obras de Ortega y Gasset
1.1. Textos inéditos
1.2. Nuevas ediciones
1.3. Reediciones y reimpresiones
1.4. Traducciones

2. Obras sobre Ortega y Gasset
2.1. Estudios
2.2. Tesis doctorales
2.3. Tesinas
2.4. Índice temático

1. OBRAS DE ORTEGA Y GASSET

1.1. TEXTOS INÉDITOS

"Notas de Trabajo sobre Heidegger. Primera parte". Edición de José Luis Molinuevo y Domingo Hernández Sánchez, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001, pp. 9-25.

"Notas de Trabajo sobre Heidegger. Segunda parte". Edición de José Luis Molinuevo y Domingo Hernández Sánchez, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 3, 2001, pp. 5-31.

"Palabras cruzadas sobre la tragedia española" (Cartas inéditas de Ortega, Marañón y Pérez de Ayala), *El Cultural*, 4-10 de abril, 2001, pp. 3 y 6-14.

1.2. NUEVAS EDICIONES

Historia como sistema. Edición, introducción y notas de Jorge Novella. Madrid: Biblioteca Nueva (Clásico del Pensamiento, 13), 2001.

* Aunque esta bibliografía corresponde al año 2001, se incluyen también algunos trabajos publicados anteriormente y que no fueron recogidos en su día.

Cómo citar este artículo:
Uña, A. (2002). Bibliografía Orteguiana, 2001, *Revista de Estudios Orteguianos*, (5), 233-247.
https://doi.org/10.63487/reo.760

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

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

1.3. REEDICIONES Y REIMPRESIONES

La deshumanización del arte y otros ensayos de estética. Prólogo de Valeriano Bozal. Madrid: Espasa Calpe (Austral), 2001. 8ª edición.

España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset, 13), 2000. 11ª edición.

España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset, 13), 2001. 12ª edición.

España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset, 13), 2001. 13ª edición.

Estudios sobre el amor. Introducción de José Luis Molinuevo. Madrid: Edaf (Biblioteca Edaf, 205), 2001. 5ª edición.

El hombre y la gente. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset, 8), 2001. 7ª edición.

Ideas y creencias. (Y otros ensayos de filosofía). Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset, 29), 2001. 5ª reimpresión.

Meditaciones del Quijote. Con un apéndice inédito. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset, 17), 2001. 7ª edición.

¿Qué es filosofía? Introducción de Ignacio Sánchez Cámara. Madrid: Espasa Calpe (Austral), 2001. 11ª edición.

¿Qué es filosofía? Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset, 5), 2001. 17ª edición.

¿Qué es filosofía? Lección X. Cuadernos de Filosofía, nº. 4. Madrid: Mare Nostrum Comunicación, 2000.

La rebelión de las masas. Introducción de Julián Marías. Madrid: Espasa Calpe (Austral), 2001. 35ª edición.

La rebelión de las masas. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset, 1), 2000. 15ª edición.

La rebelión de las masas. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset, 1), 2001. 16ª edición.

La rebelión de las masas. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset, 1), 2001. 17ª edición.

"Sigue el viaje: Cantabria o ¡venga escudos!" [*El Espectador*, fragmento], en López García, Dámaso (ed.): *Cinco siglos de viajes por Santander y Cantabria.* Santander: Concejalía de Cultura, 2001, pp. 631-639.

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

1.4. TRADUCCIONES

[Antología]. Húngaro:

Hájótöröttek Könyve. Budapest: Nagyvilág, 2000.

Estudios sobre el amor. Rumano:

Studii despre iubire. Traducción de Sorin Mărculescu. Bucarest: Humanitas, 2001. 2ª edición.

Estudios sobre el amor. Turco:

Sevgi üstüne. Bir Konuya çeşitli yaklaşimlar. Traducción de Yurdanur Salman. Estambul: Yapi Kredi Kültür Sanat Yayincilik Ticaret ve Sanayi, 2001. 3ª edición.

El hombre y la gente. Italiano:

L'uomo e la gente. Traducción de Lorenzo Infantino. Roma: Armando, 2001.

El hombre y la gente. Rumano:

Omulşi mulţimea. Traducción de Sorin Mărculescu. Bucarest: Humanitas, 2001.

Meditaciones del Quijote. Inglés:

Meditations on Quixote. Traducción de Evelyn Rugg y Diego Martín, introducción y notas de Julián Marías. Urbana, Illinois: University of Illinois Press, 2000.

Meditaciones del Quijote. Italiano:

Meditazioni del Chisciotte. Traducción de Bruno Arpaia, introducción de Otello Lottini. Nápoles: Guida, 2000.

Miseria y esplendor de la traducción. Italiano:

Miseria e splendore dela traduzione. Traducción y edición de Claudia Razza. Génova: il melangolo, 2001.

El origen de la filosofía. Inglés:

The origin of philosophy. Traducción de Toby Talbot. Urbana: University of Illinois Press, 2000.

¿Qué es conocimiento? Inglés:

What is Knowledge? Traducción y edición de Jorge García-Gómez. Albany: State University of New York Press, 2001.

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

2. OBRAS SOBRE ORTEGA Y GASSET

2.1. ESTUDIOS

ACHIN, Jecht: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva von José Ortega y Gasset und seine Bedeutung für die Geschichtsschreibung der exakten Wissenschaften.* Nürnberg: Erlangen, Nürbeng Universität, 2000. 232 p.

AGRA ROMERO, María Xosé: "Sobre *La agonía de Europa* de María Zambrano", *Laguna. Revista de Filosofía*, nº. 7, 2000, pp. 241-255.

AGUILAR, Enrique: "La influencia de Ortega y Gasset en la Argentina", en *Corrientes europeas en la vida intelectual argentina.* Buenos Aires: Fundación José Ortega y Gasset Argentina, diciembre 2000, pp. 2-8.

ALMEIDA AMOEDO, Margarida I.: "El papel de la Universidad contra la barbarie. Pensar con Ortega, setenta años después", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001, pp. 111-118.

ALMEIDA AMOEDO, Margarida I.: "Circunstância: imperativo e doutrina em J. Ortega y Gasset", *Revista de História e Teoria das Ideas*, XII, 2000/2001, pp. 109-122.

ALONSO DACAL, Guillermina: "*La rebelión de las masas:* pronóstico de una realidad desafiante", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001, pp. 273-280.

ARAS, Roberto Eduardo: "Ortega lector de Ortega. Compresencia de *La rebelión de las masas* en José Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001, pp. 253-264.

ARROYO, Israel: "Pasión fría: de Nietzsche a Ortega y Gasset", *Metapolítica*, vol. 4, nº. 16, 2000, pp. 66-73.

ASENJO, Carmen; GABARÁIN, Iñaki: "Viaje a la Argentina, 1916. Segunda parte", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001a, pp. 29-61.

ASENJO, Carmen; GABARÁIN, Iñaki: "Viaje a la Argentina, 1916. Tercera parte", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 3, 2001b, pp. 33-76.

BAEZA, Manuel A.: "Ortega y Gasset. Indagaciones pendientes sobre aspectos sociológicos de su obra", *Atenea*, nº. 483, 2001, pp. 95-110.

BALLESTEROS, Jorge: "Encuentro del padre Quiles con Ortega", *Cuadernos Orteguianos*, nº. 2, 2000, pp. 13-24.

BARTOLOMÉ LUISES, Montse: "[Reseña del libro de PAREDES MARTÍN, María del Carmen (ed.): *El hombre y su medio. Perspectivas ecológicas desde Ortega y Gasset.* Salamanca: Universidad de Salamanca, 1998]", *Ágora*, vol. 19, nº. 2, 2000a, pp. 196-200.

BARTOLOMÉ LUISES, Montse: "[Reseña del libro de PAREDES MARTÍN, María del Carmen (ed.): *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis.* Salamanca: Universidad de Salamanca, 1994]", *Ágora*, vol. 19, nº. 2, 2000b, pp. 188-196.

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

BELLVER CAPELLA, Vicente; TALAVERA FERNÁNDEZ, Pedro A.: "Ortega y la misión de la cultura en la Universidad. La concepción orteguiana del profesor universitario", *Basilisco*, 2ª. época, nº. 31, julio-diciembre 2001, pp. 89-94.

BERMEJO FRÍGOLA, V.: "Ortega, Freud, el psicoanálisis y *La interpretación de los sueños*", *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 21, nºs. 2 y 3, 2000, pp. 631-658.

BLANCO ALFONSO, Ignacio: "Modelos, métodos y formatos de las críticas literarias de José Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001, pp. 165-174.

BELLOW, Saul: "Prólogo a *La rebelión de las masas*", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 3, 2001, pp. 297-300.

BOZAL, Valeriano: "Ortega y Gasset: el ver del arte, proximidad y distancia", *Revista de Occidente*, nº. 241, mayo 2001, pp. 7-20.

BUENO, Gustavo: "La idea de ciencia en Ortega", *El Basilisco*, 2ª época, nº. 31, julio-diciembre 2001, pp. 15-30.

CAJADE FRÍAS, Sonia: "Los límites de la democracia en J. Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas*", *El Basilisco*, 2ª época, nº. 31, julio-diciembre 2001, pp. 31-34.

CAMPOMAR, Marta: "Victoria Ocampo en la cultura del amor de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 3, 2001, pp. 209-290.

CARPINTERO, Helio: "Esbozo de una Psicología según la razón vital", *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 22, nº. 1, 2001, pp. 59-81.

CASADO, Ángel: "Ortega y la educación: perfiles de una trayectoria", *Revista española de pedagogía*, vol. 59, nº. 220, 2001, pp. 385-402.

CEREZO GALÁN, Pedro: "De la melancolía liberal al *ethos* liberal. (En torno a *La rebelión de las masas* de José Ortega y Gasset", *Endoxa*, vol. 12, nº. 1, 2000, pp. 313-340.

COHR, Paul: *Ortega*. Titz-Rödingen: Buchfink-Verlag, 2000. 176 p.

CORTE IBÁÑEZ, Luis de la: "Cultura como razón vital. Una exégesis de los textos de Ortega", *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 21, nº. 4, 2000, pp. 37-76.

COUSO, Isabel: "Educar: la responsabilidad de humanizar la vida", *Revista de Occidente*, nº. 241, mayo 2001, pp. 44-55.

CSEJTEI, Dezsö: "La presencia de Ortega y Gasset en la obra de István Bibó", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001, pp. 199-214.

DELGADO PALOMAR, Francisco Javier: "Particularismo y nacionalismo fraccionario. Una visión crítica de la filosofía política de Ortega desde el materialismo filosófico", *El Basilisco*, 2ª época, nº. 31, julio-diciembre 2001, pp. 77-82.

EGUIZABAL, José Ignacio: "Al fin de la batalla: apuntes sobre Ortega y Zambrano", *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, nº. 76, 2000, pp. 349-362.

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

ESTEBAN ORTEGA, Joaquín: "[Reseña del libro de LÓPEZ DE LA VIEJA, Mª. Teresa (ed.): *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a "Vieja y nueva política"*. Barcelona: Anthropos, 1997]", *Estudios filosóficos*, vol. XLIX, nº. 140, enero-abril 2000, pp. 165-166.

FERNÁNDEZ AGIS, Domingo: "La violencia como discurso: Apuntes para una teoría de la guerra", *Philologica Canariensia*, nºs. 6/7, 2000/2001, pp. 404-417.

FERNÁNDEZ AGIS, Domingo: "Ciencia, técnica y política en el pensamiento de José Ortega y Gasset", *Boletín Millares Carlo*, nº. 20, 2001, pp. 97-121.

FERNÁNDEZ ESCALANTE, Mairena; ALMARCHA BARBADO, Amparo; CRISTÓBAL ALONSO, Patricia: "Ortega, Universidad y cultura", *Revista galego-portuguesa de psicoloxia e educación*, vol. 7, nº. 5, 2001, pp. 77-101.

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Leopoldo Jesus: *A gratuidade na ética de Ortega y Gasset*. Annablume/Fundação Rio Madeira, 2001.

FERREIRO LAVEDÁN, María Isabel: "La docilidad de las masas en la teoría social de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001, pp. 223-230.

FONCK, Béatrice: "Papel sociológico de la juventud en *La deshumanización del arte*, *La rebelión de las masas* y *Misión de la Universidad*", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001, pp. 281-288.

FRANZÉ, Javier: "¿Ética de la política o ética del político? Ortega y la relación ética-política en la época de la sociedad de masas", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001, pp. 243-252.

FRESNILLO NÚÑEZ, Javier; PÉREZ HERRANZ, Fernando Miguel: "Presentación de la concordancia de las *Obras completas* de José Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 3, 2001, pp. 129-146.

GABARÁIN GAZTELUMENDI, Iñaki: "Ortega o la lectura interminable", *Platea. Revista Cultural*, nº. 3, 2001c, pp. 8-9.

GABARÁIN GAZTELUMENDI, Iñaki: "La palabra y la intención", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 3, 2001d, pp. 301-306. (Comentario a GABRIEL-STHEEMAN, Luis: *Función retórica del recurso etimológico en la obra de José Ortega y Gasset*. A Coruña: Toxosoutos, 2000).

GABRIEL-STHEEMAN, Luis: "A Nobleman grabs the Brum: Ortega y Gasset's verbal Hygiene". En: VALLE, José del; GABRIEL-STHEEMAN, Luis (eds.): *The Battle over Spanish between 1800 and 2000. Language Ideologies and Hispanic Intellectuals*. Londres y Nueva York: Routledge, 2001, pp. 134-166.

GALLEGO, Isabel: "Monarquía y república en el pensamiento político de Ortega. (Un ensayo histórico)", *La pluma y el tiempo*, vol. 2, nº. 3, junio 2001, pp. 140-145.

GARCÍA ALONSO, Rafael: "Ortega y el surgimiento de una nueva sensibilidad", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001, pp. 185-192.

GARCÍA ROMERO, Rafael: "*Misión de la Universidad* en el homenaje del 18 de noviembre de 1955", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001, pp. 119-130.

GARCÍA SIERRA, Pelayo: "La idea de cultura (objetiva) en Ortega a la luz del materialismo filosófico", en VV.AA.: *Actas del X SHFEI* (Salamanca, 23 al 27 de septiembre de 1996). Salamanca, 2000, pp. 465-477.

García-Gómez, Jorge: "Lo actual y lo posible según Leibniz y Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 3, 2001, pp. 167-208.

Giménez Pérez, Felipe: "Don José Ortega y Gasset: liberalismo y fascismo", *El Basilisco*, 2ª época, nº. 31, julio-diciembre 2001, pp. 39-42.

González, José Manuel: "Apuntes en torno al ensayo de Ortega y Gasset: *Ensayos sobre la Generación del 98*", *Letras de Deusto*, vol. 31, nº. 92, julio-septiembre 2001, pp. 151-158.

González-Sandoval Buedo, José: "El concepto de superación en Ortega", *Contrastes* (Málaga), vol. VI, 2001, pp. 181-187.

Graham, John T.: *The social Thought of Ortega y Gasset: a systematic Synthesis in Postmodernism and Interdisciplinarity*. Columbia: University of Missouri Press, 2001. 529 p.

Gutiérrez Pozo, Antonio: "Metáfora e ironía, claves de la razón vital", *Daimon*, nº. 20, 2000a, pp. 107-123.

Gutiérrez Pozo, Antonio: "Obra de arte y metáfora en la estética de la razón vital", *Ágora*, vol. 19, nº. 1, 2000b, pp. 129-151.

Gutiérrez Pozo, Antonio: "La filosofía de la razón vital como filosofía estética", *Revista de Filosofía*, vol. 14, nº. 25, 2001a, pp. 139-160.

Gutiérrez Pozo, Antonio: "El carácter estético de la filosofía de la razón vital", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001b, pp. 175-184.

Hermida del Llano, Cristina: "Ortega y Gasset: un manifiesto y notorio servicio a España", *Ínsula. Revista de Ciencias y Letras*, vol. LVI, nºs. 649-650, enero-febrero 2001, pp. 13-14.

Hernández Saavedra, Miguel Ángel: "La ironía del arte", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001, pp. 69-76.

Higuero, Francisco Javier: "Connotaciones semánticas de la alteridad en *La rebelión de las masas*", *El Basilisco*, 2ª época, nº. 31, julio-diciembre 1931, pp. 43-48.

Iáñez, Miguel Ángel: "La cirugía estética en el pornocapitalismo (materiales para una crítica del periodismo orteguiano)", *El Basilisco*, 2ª época, nº. 31, julio-diciembre 2001, pp. 49-60.

Josa, Lola: "Los jóvenes de la revista *Laye* y su mito ideológico, Ortega y Gasset", *Revista Fábula*, nº. 9, invierno 2000/2001, pp. 53-63.

Jung-Lindemann, Frauke: *Zur Rezeption des Werkes von José Ortega y Gasset in den deutschsprachigen Ländern*. Francfort del Meno: Peter Lang, 2001.

La Rubia Prado, Francisco: "Configurations of German and Spanish intellectual history and aesthetics: Goethe, Novalis, Ortega y Gasset, and Unamuno". En: *The Lion and the Eagle: interdisciplinary essays on German-Spanish relations over the centuries*. New York: Berghahn Books, 2000, pp. 273-289.

Lasaga Medina, José: "[Reseña del libro de Cacho Viu, Vicente: *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000]", *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº. 5, 2000, pp. 152-153.

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

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

LASAGA MEDINA, José: "Saul Bellow prologa *La rebelión de las masas*", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 3, 2001, pp. 293-296.

LASO PRIETO, José María: "El marxismo y la teoría de las generaciones de Ortega y Gasset", *El Basilisco*, 2ª época, nº. 31, julio-diciembre 2001, pp. 61-64.

LEDESMA PASCAL, Felipe: *Realidad y ser: un ensayo de fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2001a.

LEDESMA PASCAL, Felipe: "El mal radical. Notas sobre *La rebelión de las masas*", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001b, pp. 131-136.

LLERA, Luis de: "*La deshumanización del arte*, síntesis ejemplar del pensamiento y talante orteguiano", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 3, 2001, pp. 113-128.

LÓPEZ FRÍAS, Francisco: "La interpretación orteguiana de la fenomenología. El yo como lo ejecutivo", *Convivium. Revista de Filosofía*, nº. 13, 2000, pp. 91-108.

LUENGO RUBALCABA, Jorge: "Crisis de la «crisis de la razón histórica» en Ortega", *Letras de Deusto*, vol. 30, nº. 86, 2000, pp. 177-192.

MAESTRE, Agapito: "El discípulo olvidado. José Gaos, entre Nietzsche y Ortega", *Revista de Occidente*, nº. 244, septiembre 2001, pp. 110-134.

MAILLARD GARCÍA, María Luisa: "[Reseña del libro de ORTEGA Y GASSET, José: *La disumanizzacione dell'arte*. Roma, 1998]", *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº. 5, 2000a, pp. 148-149.

MAILLARD GARCÍA, María Luisa: "Reflexiones acerca del tiempo en la razón vital y la poética. (Zambrano y Ortega frente al problema del tiempo)", *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, nº. 39, 2000b, pp. 105-114.

MARÍAS, Julián: "Dos artículos de Julián Marías sobre Ortega y Gasset: Ortega sigue siendo como el sol. Setenta años", *Foro Político: Cátedra Ortega y Gasset*, vol. XXX, diciembre 2000, pp. 75-80.

MÁRQUEZ PADORNO, Margarita: "La misión de la Universidad al servicio de la necesidad pública", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001, pp. 193-196.

MARTÍN, Francisco José: "De una escisión en el orteguismo de los años veinte", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001, pp. 91-101.

MARTÍNEZ BONATI, Félix: "El postmodernismo de Ortega y Gasset", *Mester*, nº. 29, 2000, pp. 1-27.

MIRÓ, María Teresa: "El problema del otro en el postracionalismo", *Revista de Psicoterapia*, vol. 11, nº. 41, 2000, pp. 115-127.

MOISO, F.; CIPOLLONI, M.; LÉVÊQUE, J. C. (eds.): *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa* (Actas del Congreso del mismo título, celebrado en Milán, 13-14 de noviembre de 1998, Gargano del Garda, 16-18 de noviembre de 1998), *Quaderni di Acme*, nº. 48. Bolonia: Cisalpino, 2001. 347 p.

MOLINA, Esteban: "Excelencia y democracia liberal: Algunas reflexiones de Ortega y Gasset sobre el igualitarismo", *Metapolítica*, vol. 5, nº. 19, septiembre 2001, pp. 100-111.

Monrós de Stojakovic, Silvia: *La clepsidra. Un enfoque de las posturas del pensador español J. Ortega y Gasset desde el punto de vista de su aplicación adaptada a la realidad balcánica contemporánea.* Belgrado: Centro de Estudios de España e Iberoamérica, 2001.

Mora, Antoni: "La política del filósofo o lo que va quedando de la filosofía política", *El Basilisco*, 2ª época, nº. 31, julio-diciembre 2001, pp. 65-70.

Mora García, José Luis: "[Reseña del libro de Abellán, José Luis: *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática.* Madrid: Espasa Calpe, 2000]", *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº. 5, 2000, pp. 154-158.

Moro Esteban, Pedro Luis: "La crisis del deseo. *La rebelión de las masas* a la luz de *Meditación de la técnica*", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001, pp. 215-222.

Mosconi, Nicoletta: "Ortega y Gasset", *Federalist*, vol. XLII, nº. 3, 2000, pp. 207-208.

Muñoz Ballesta, Antonio: "La deportiva filosofía política de Ortega y Gasset", *El Basilisco*, 2ª época, nº. 31, julio-diciembre 2001, pp. 71-76.

Narbona Monteagudo, Rafael: "Ortega y el género neutro. Reflexiones sobre el porvenir de la novela", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001, pp. 157-164.

Navajas, Gonzalo: "Ortega y Gasset y la nueva Europa", *Letras peninsulares*, vol. 13, nºs. 2 y 3, otoño 2000 / invierno 2001, pp. 695-706.

Neira, Julio: *Menéndezpelayismo y ortegafobia.* Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 2000.

Notario Ruiz, Antonio: "Estética y música a partir de *La rebelión de las masas*", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001, pp. 105-110.

Olaso, Ezequiel de: "Ortega y Wittgestein", *Foro Político: Cátedra Ortega y Gasset*, vol. XXXIII, diciembre 2001, pp. 91-94.

Orden Jiménez, Rafael V.: "[Reseña del libro de Orringer, Nelson: *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset.* Pamplona, 1999]", *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº. 6, 2001, pp. 136-138.

Ornellas de Andrade, Maria Ivone de: "Ortega y Gasset, uma reflexão alargada sobre a universidade", *Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. XII, 2000-2001, pp. 123-140.

Orringer, Nelson R.: "La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: la influencia de Georg Misch", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 3, 2001, pp. 147-166.

Ortiz, Carlos: "César frente a Cicerón en *La rebelión de las masas*", *Anuario filosófico*, vol. 34., nº. 3, 2001, pp. 673-700.

Ovejero Bernal, Anastasio: "Ortega y la psicología de la acción: El análisis del comportamiento de la vida cotidiana", *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 21, nº. 1, 2000a, pp. 43-68.

Ovejero Bernal, Anastasio: "Ortega y Gasset. Un pensador pre-postmoderno altamente fértil para la Psicología postpositivista", *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 21, nºs. 2 y 3, 2000b, pp. 35-52.

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

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

OVEJERO BERNAL, Anastasio: "*La rebelión de las masas* 75 años después del imperio del hombre-masa", *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 22, nºs. 3 y 4, 2001, pp. 447-456.

PAREDES MARTÍN, María del Carmen: "La dialéctica del «nosotros» en Ortega", *Contrastes* (Málaga), vol. V, 2000, pp. 144-159.

PASCERINI, María Cristina: "Reflexiones sobre la crisis de la vida colectiva en *La rebelión de las masas*. ¿Una visión dantesca de la sociedad?", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001, pp. 69-76.

PEÑALVER GÓMEZ, Patricio: "Versiones de Roma. Acotaciones a la fe Roma de Ortega", *El Basilisco*, 2ª época, nº. 31, julio-diciembre 2001, pp. 3-14.

PIERRE, Christian; y LORVELLEC, Yves: *Ortega y Gasset: L'exigence de la vérite*. París: Editions Michalon, 2001.

PINO CAMPOS, Luis Miguel: "Raíces griegas y latinas en José Ortega y Gasset. Apuntes sobre su formación, obra y pensamiento", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001a, pp. 145-156.

PINO CAMPOS, Luis Miguel: "Grecia y Roma en José Ortega y Gasset: algunos apuntes sobre su formación y su obra", *Revista de Filología*, nº. 19, enero 2001b, pp. 273-287.

PINTOR RAMOS, A.: "Los inicios de la fenomenología en España", *Diálogo filosófico*, nº. 46, 2000, pp. 35-52.

PFLÜGER SAMPER, Juan Ernesto: "La generación política de 1914", *Revista de Estudios Políticos*, nº. 112, 2001a, pp. 179-197.

PFLÜGER SAMPER, Juan Ernesto: "Ortega y Gasset como representante de la preocupación social de una generación. *Vieja y nueva política*", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001b, pp. 137-144.

PRATA ALVES GOMES, Luis Miguel: "Deshumanización del arte y humanización de la técnica. A las puertas de un sentimiento estético/cyborg de la vida", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001, pp. 77-82.

QUESADA, Julio: "Hermenéutica, lenguaje y política: Nietzsche, Heidegger y Ortega", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, nº. 2, 2000, pp. 55-89.

RABADÁN FERNÁNDEZ, Eliseo: "España: Leyenda Negra o Madre Patria", *El Basilisco*, 2ª época, julio-diciembre 2001, pp. 83-88.

REBATO ARIAS, Juan Carlos: "Circunstancia española de José Ortega y Gasset", *Alminar*, año VI, nº. 6, 2000-2001, pp. 149-185.

RÍO, Víctor del: "Ortega ante la pintura de Zuloaga. La paradoja del simbolismo". En: CAPELLÁN DE MIGUEL, Gonzalo; AGENJO BULLÓN, Xavier (eds.): *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española: actas de las IV Jornadas de Hispanismo Filosófico*. Santander: Asociación de Hispanismo Filosófico, 2000, pp. 323-334.

ROBLES, Miyera: "Arte y filosofía en «Muerte y resurección» de José Ortega y Gasset", *Cuadernos para la investigación de la literatura hispánica*, nº. 25, 2000, pp. 71-74.

RODRÍGUEZ, Ramón: "La dimisión cultural de la Universidad", *Revista de Occidente*, nº. 241, mayo 2001, pp. 21-43.

RUIZ BARRACHINA, Emilio: "La obra de Ortega y Gasset: Frases y acotaciones de su pensamiento", *Leer*, nº. 16, julio-agosto 2000, p. 8.

RUZZO, Mario J.: "Trascendencia e inmanencia en Ortega", *Cuadernos Orteguianos*, nº. 2, 2000, pp. 9-12.

SALAS FERNÁNDEZ, Tomas J.: *Ortega y Gasset, teórico de la novela*. Málaga: Universidad de Málaga, 2001.

SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio: "De la rebelión a la degradación de las masas", *Revista de Occidente*, nº. 241, mayo 2001a, pp. 56-71.

SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio: "Tradición y continuidad en *Revista de Occidente*", *Cuadernos hispanoamericanos*, nº. 618, 2001b, pp. 33-38.

SESMA LANDRÍN, Nicolás: "«Musicalia». Origen de *La deshumanización del arte*", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001, pp. 83-90.

SEVILLA, Diego: "José Ortega y Gasset, 1883-1955". En: PALMER, J. A.; BRESLER, L.; COOPER, D. E. (eds.): *Fifty Mayor Thinkers on Education*. Londres y Nueva York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2001, pp. 243-248.

SEVILLA, José Manuel: "Vico y Ortega: razón narrativa y razón histórica". En: HIDALGO-SERNA, E.; MARASSI, M.; SEVILLA, J. M.; VILLALOBOS, J. (eds.): *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*. Napoli: Edizioni La Città del Sole, 2000 (3 vols.), vol 2.

SEVILLA, José Manuel: "Ortega y Gasset y la idea de Europa", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 3, 2001a, pp. 77-112.

SEVILLA, José Manuel: "Para una crítica de la razón problemática", *ER. Revista de filosofía*, nº. 30, 2001b, pp. 9-37.

SOTELO VÁZQUEZ, Adolfo: "Una posibilidad española (en torno a la creación del Centro de Estudios Históricos, 1910)", *Revista de Ciencias Sociales*, nº. 160, 2001, pp. 93-106.

STORM, Eric: "José Ortega y Gasset. En busca de la seguridad". En: STORM, Eric: *La perspectiva del progreso. Pensamiento político en la España del cambio de siglo (1890-1914)*. Madrid: Biblioteca Nueva / Sociedad Menéndez Pelayo, 2001a, pp. 313-341.

STORM, Eric: "José Ortega y Gasset. Despliegue intelectual". En: STORM, Eric: *La perspectiva del progreso. Pensamiento político en la España del cambio de siglo (1890-1914)*. Madrid: Biblioteca Nueva / Sociedad Menéndez Pelayo, 2001b, pp. 343-366.

SUÁREZ NORIEGA, Guillermo: "El círculo humano de lo social. La continuidad convivencia-sociedad en el pensamiento de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, 2001, pp. 231-242.

TALAVERA FERNÁNDEZ, Pedro A.; BELLVER CAPELLA, Vicente: "La concepción orteguiana del profesor universitario", *El Basilisco*, 2ª. época, nº. 31, julio-diciembre 2001, pp. 95-100.

TRÍAS, Eugenio: "Pensar en compañía de Ortega y Gasset", *Revista de Occidente*, nº. 241, mayo 2001, pp. 72-86.

VERA FERRÁNDIZ, Juan Antonio: "Un Ortega para la Psicología", *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 22, nº. 1, 2001, pp. 83-103.

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

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

VIRGULTI, Silvia: *La historia de un proyecto nacional un análisis crítico de* España invertebrada *de José Ortega y Gasset.* Viena: Universidad de Viena, 2000.

ZAMORA BONILLA, Javier: "Europa como posibilidad", *Contrastes* (Valencia), nº. 18, octubre-noviembre 2001, pp. 91-93.

ZUCCHERINO, Ricardo Miguel: *Dos gigantes en la tormenta: Unamuno, Ortega frente a frente.* Buenos Aires: Fondo Editorial "Esto es la Historia", 2000.

[Noticia del libro de ABELLÁN, José Luis: *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática.* Madrid: Espasa, 2000], *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 3, noviembre 2001, p. 307.

[Noticia del libro de AGUILAR, Enrique: *Nación y estado en el pensamiento de Ortega y Gasset.* Buenos Aires: Ciudad Argentina, 1998], *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 3, noviembre 2001, p. 308.

[Noticia del libro de ARANOVICH, Ricardo: *Psicoterapia y razón vital. Un enfoque psicoterapéutico inspirado en el pensamiento de Ortega y Gasset.* Argentina, 2000], *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 3, noviembre 2001, pp. 308-309.

[Noticia del libro de BURGUEÑO ÁLVAREZ, Gregorio (selección, índice y prólogo): *La obra de Ortega y Gasset. Frases y acotaciones de su pensamiento.* Madrid: Júcar, 2000], *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 3, noviembre 2001, p. 309.

[Noticia del libro de OVEJERO BERNAL, Anastasio: *Ortega y la posmodernidad. Elementos para la construcción de una psicología pospositivista.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2000], *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 3, noviembre 2001, p. 310.

[Reseña del libro de CACHO VIU, Vicente: *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2000], *Paideía*, 2ª época, año XX, abril-junio 2000, pp. 261-262.

2.2. TESIS DOCTORALES

BRITT ARREDONDO, Christopher: *Quijotism: decadence and regeneration in restoration Spain.* Princeton: University of Princeton, 1998.

Tesis presentada en la Faculty of Philosophy de la University of Princeton.

FERNANDES, António Manuel Horta: *Entre a história e a vida. (A teoria da história em Ortega y Gasset).* Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2001.

Tesis presentada en la Faculdade de Ciências Sociais e Humanas de la Universidade Nova de Lisboa, dirigida por José Esteves Pereira.

MASSÓ LAGO, Noé: *La imagen del ser humano en el joven José Ortega y Gasset (1902-1916).* Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2001.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, dirigida por Javier San Martín Sala.

NORDHOLM, Anne Wienke: *Restructuring american teacher education using the philosophy of Ortega y Gasset.* Milwaukee: Marquette University, 1995.

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

Tesis presentada en la Faculty of Philosophy de la Marquette University.

PADILLA MORENO, Juan: *Antonio Rodríguez Huéscar.* Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2001.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, dirigida por Helio Carpintero.

PERIS SUAY, Ángel: *Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset.* Valencia, Universitat de València, 2001.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universitat de València, dirigida por Adela Cortina Orts.

REE, Heilette van: *En los orígenes del análisis cultural: La obra de José Ortega y Gasset (1921-1925).* Davis: University of California, 1993.

Tesis presentada en la Faculty of Philosophy de la University of California.

RISBUD, Sheila: *El viaje de Rosa Chacel hacia la nueva novela de Ortega.* Otawa: Université de Otawa, 1995.

Tesis presentada en la Faculté de Langues et Littératures modernes de la Université de Otawa, dirigida por N. Dennis.

SUÁREZ NORIEGA, Guillermo: *Convivencia: las relaciones interindividuales en el pensamiento de Ortega y Gasset.* Pamplona, Universidad de Navarra, 2000.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, dirigida por Juan Cruz Cruz.

ZAMORA BONILLA, Francisco Javier: *Biografía de Ortega y Gasset. Su presencia pública (1883-1932).* León, Universidad de León, 2000.

Tesis presentada en la Facultad de Derecho de la Universidad de León, dirigida por Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo.

2.3. TESINAS

NAVARRO CAMPOS, Jorge Luis: Novi modi res considerandi*: Un acercamiento al pensamiento de José Ortega y Gasset.* Puebla: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, 2000. 255 p.

KELLERER, Sidonie: Der Erfolg Ortega y Gassets in der jungen Bundesrepublik (1949-1955): Versuch einer Deutung und Wertung. París: Universidad de París X, 2001. 129 p.

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

2.4. ÍNDICE TEMÁTICO*

Actual: García-Gómez

Alemania: Jung-Lindemann - Kellerer

Amor: Campomar

Argentina: Aguilar - Asenjo, Gabaráin

Arte, Estética: Bozal - García Alonso - Gutiérrez Pozo, 2000b, 2001a y 2001b - Hernández Saavedra - La Rubia - Notario - Prata - Robles

Balcanes: Monrós

Bellow, Saul: Lasaga, 2001

Bibó, István: Csejtei

Centro de Estudios Históricos: Sotelo

Ciencia: Bueno - Fernández Agis, 2001

Circunstancia: Almeida - Rebato

Concordancias: Fresnillo Nuñez y Pérez Herranz

Corporalidad: Orden

Crisis: Bartolomé, 2000b

Cultura: Corte - Fernández, Almarcha y Cristóbal - García Sierra

Democracia: Cajade - Molina

***Deshumanización del arte, La*:** Fonck - Llera - Maillard, 2000a - Sesma

Doctrina: Almeida

Ecología: Bartolomé, 2000a

Educación: Casado - Couso - Sevilla

Ensayo: González

España: Hermida - Rabadán

***España invertebrada*:** Virgulti

Estética: ver arte

Ética: Fernández González - Franzé

Europa: Agra - Moiso - Navajas - Sevilla, 2001a - Zamora

Fascismo: Giménez

Fenomenología: Ledesma, 2001a - López Frías - Pintor

Filosofía política: Delgado - Mora - Muñoz Ballesta

Freud, Sigmund: Bermejo

Generación de 1914: Pflüger, 2001a y 2001b

Generación de 1898: González

Generaciones: Laso

Grecia: Pino, 2001a - Pino, 2001b

Guerra: Fernández Agis, 2000/2001

Heidegger, Martin: Orringer - Quesada

Hermenéutica: Quesada

Husserl, Edmund: Orringer

***Idea de principio en Leibniz, La*:** Achim

Igualitarismo: Molina

Imperativo: Almeida

Inmanencia: Ruzzo

Intelectuales: Gabriel-Stheeman - La Rubia - Lasaga, 2000

Juventud: Fonck

Latín: Pino

***Laye* (revista):** Josa

Leibniz, G. W.: García-Gómez

Lenguaje: Gabriel-Stheeman - Quesada

Liberalismo: Cerezo - Giménez - Molina

* Este índice temático remite únicamente a los estudios sobre Ortega.

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

Literatura: Blanco

Mal: Ledesma 2001b

Marxismo: Laso

Masas: Ferreiro - Franzé - Sánchez Cámara, 2001a

***Meditación de la técnica*:** Moro

Menéndez Pelayo, Marcelino: Neira

Metáfora: Gutiérrez Pozo, 2000a y 2000b

Misch, George: Orringer

***Misión de la Universidad*:** Fonck - García Romero

"Muerte y resurrección": Robles

Música: Sesma - Notario

Nacionalismo: Delgado

Nietzsche, Friedrich: Arroyo - Quesada

Novela: Narbona - Salas Fernández

***Obras completas*:** Fresnillo Núñez y Pérez Herranz

Ocampo, Victoria: Campomar

Ortega y Gasset, José (tema general): Cohr - Marías - Mora García - Mosconi - Navarro - Pierre y Lorvellec - Rebato - Ruiz Barrachina - Trías

Ortega y Gasset, José (muerte): García Romero

Orteguismo: Martín - Neira

Pedagogía: ver educación

Periodismo: Ibáñez

Política: Fernández Agis, 2001 - Franzé - Gallego - Lasaga, 2000 - Quesada - Storm, 2001a y 2001b

Posible: García-Gómez

Postmodernidad: Martínez Bonati - Ovejero, 2000b

Psicoanálisis: ver psicología

Psicología: Bermejo - Carpintero - Ovejero, 2000a y 2000b - Vera

Quiles, padre: Ballesteros

Razón: Sevilla, 2001b

Razón histórica: Luengo - Sevilla, 2000

Razón vital: Carpintero - Corte - Gutiérrez Pozo, 2000a, 2000b, 2001a y 2001b - Maillard, 2000b

Razón poética: Maillard, 2000b

***Rebelión de las masas, La*:** Alonso Dacal - Aras - Cajade - Cerezo - Fonck - Higuero - Ledesma 2001b - Moro - Ortiz - Ovejero, 2001 - Pascerini - Sánchez Cámara, 2001a

Retórica: Gabaráin

***Revista de Occidente*:** Sánchez Cámara, 2001b

Roma: Peñalver - Pino, 2001a - Pino, 2001b

Semántica: Higuero

Sociedad: Baeza - Ferreiro - Graham - Fonck - Miró - Paredes - Pascerini - Pflüger, 2001b - Suárez

Técnica: Fernández Agis, 2001 - Moro - Prata

Tiempo: Maillard, 2000b

Trascendencia: Ruzzo

Universidad: Almeida - Bellver y Fernández - Fernández, Almarcha y Cristóbal - García Romero - Márquez - Ornellas - Rodríguez - Talavera y Bellver

Vico: Sevilla, 2000

***Vieja y nueva política*:** Esteban - Pflüger, 2001b

Vocación: González-Sandoval

Wittgenstein, Ludwig: Olaso

Zambrano, María: Agra - Eguizabal

Unamuno, Miguel: Zuccherino

Zuloaga, Ignacio: Río

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

Relación de colaboradores

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

XAVIER AGENJO BULLÓN

Licenciado en Filología Hispánica por la Universidad Complutense, estudió en el Centro de Estudios Bibliográficos y Documentarios del Ministerio de Cultura y en la Escuela Superior de Documentación de la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Complutense y amplió sus estudios en las universidades de Cambridge, Heidelberg, Viena y Lovaina. Como miembro del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, destinado en la Biblioteca Nacional, ha sido Jefe del Servicio del Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico, Jefe de la Unidad de Coordinación Informática y Director del Departamento de Acceso a la Información y al Documento. Ha sido, también, Director de la Biblioteca de Menéndez Pelayo de Santander. En la actualidad es Director de Proyectos de la Fundación Hernando de Larramendi y, desde 1996, dirige el *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*. Ha sido miembro del Comité Permanente de la Sección de Tecnologías de la Información de la FIAB, Secretario del Punto Focal Español del Programa *Action Plan For Libraries* del III Programa Marco de la Comisión Europea, miembro del *Tender Board* y *Director Board* del *Consortium of European Research Libraries*. Ha publicado más de cien trabajos sobre bibliografía, biblioteconomía e informática documental en revistas especializadas y libros tanto españoles como internacionales.

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

MIGUEL ÁNGEL CORDERO DEL CAMPO
Catedrático en el Instituto *Ordoño II* de León y profesor asociado de Filosofía en el departamento de Filosofía de la Universidad de León, se doctoró en Filosofía con la tesis: *Implicaciones éticas del concepto de volupté en la obra de J. O. de la Mettrie.* En la actualidad, sus principales líneas de investigación abordan las relaciones entre arte y filosofía y el estudio del hedonismo en nuestro tiempo.

STELIOS KARAYANNIS
Nacido en la isla de Pitágoras (Samos), ha estudiado Ingeniería, Pedagogía, Teoría de la Literatura Comparada y Filosofía en las Universidades de Atenas, Ioannina y Granada. Ha sido galardonado con el premio de poesía *N. Vrettakos* que otorga el Ayuntamiento de Atenas y ha publicado sus poemas en varias lenguas. Miembro fundador de la *Asociación de Hispanistas griegos*, es miembro, además, de la Asociación Helénica de escritores griegos y del *Pen Club*. Sus trabajos de investigación se centran en torno a la generación griega de los años 30 y en Yorgos Seferis. Como hispanista, ha estudiado la obra de Juan Ramón Jiménez y José Ortega y Gasset, del que ha traducido *Sobre la razón histórica*, entre otros textos. Entre sus publicaciones cabe destacar *La razón significativa: vivencia y acción poética en Yorgos Seferis*.

MARÍA ISABEL LAFUENTE GUANTES
Catedrática de Filosofía en la Universidad de León, es autora de libros como *Conocimiento y causalidad según Piaget, Teoría y metodología de la Historia de la Filosofía* y *Principios, ideas y dialéctica*, obra, esta última, sobre la sistematización racional en Kant. También ha publicado numerosos artículos, entre los que destacan títulos como "Reflexiones ontológicas sobre la filosofía de Hume", "La idea de vida en Dilthey y Ortega" o "La existencia como búsqueda de significado en la obra de Unamuno".

JOSÉ LASAGA MEDINA
Catedrático de Filosofía en el Instituto *Lope de Vega* de Madrid, defendió su tesis doctoral, *La consistencia del yo en Ortega y Gasset*, en la Universidad Autónoma de Madrid. Ha sido secretario de la Sociedad Española de Fenomenología y es miembro de la Asociación de Hispanismo Filosófico. Su línea de investigación se orienta hacia los aspectos metafísicos y éticos del pensamiento orteguiano. Ha sido editor de *Semblanza de Ortega* y *Ethos y Logos*, de Antonio Rodríguez Huéscar, y ha publicado en diversas revistas como *Claves de la razón práctica, El Basilisco, Revista de Occidente, Postdata* (Puerto Rico), *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, Abril* (Luxemburgo), *Pompeji* (Szged, Hungría), y en los diarios *El País* y *ABC*. En la actualidad trabaja en un libro cuyo título provisional es *Figuras de la vida buena: sobre la ética de Ortega*, y está próximo a publicarse su estudio *Donjuanes: las metamorfosis del seductor*.

FERNANDO RODRÍGUEZ GENOVÉS

Ensayista y filósofo. En la actualidad imparte clases de filosofía y ética en el Instituto *Camp de Túria* de Valencia. Su línea de investigación y sus trabajos están relacionados preferentemente con el ámbito de la filosofía moral y política. Colabora habitualmente en diversas revistas especializadas de cultura y pensamiento y en suplementos culturales de periódicos españoles. Es autor de *Razones para la ética. Ensayos de ética autónoma y de humanismo racional* y *Saber del ámbito. Sobre dominios y esferas en el orbe de la filosofía*.

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: fogesor@accessnet.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 principales publicaciones –3 ó 4–).

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: fogesor@accessnet.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