Revista de Estudios Orteguianos



Revista de
Estudios Orteguianos



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

https://doi.org/10.63487/reo.n4



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 4. Mayo de 2002

Editorial 5

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de Trabajo sobre Husserl
José Ortega y Gasset

Edición de
Ignacio Sánchez Cámara y María Isabel Ferreiro Lavedán 7

Itinerario biográfico

Viaje a la Argentina, 1916. Cuarta y última parte
Carmen Asenjo e Iñaki Gabaráin 29

ARTÍCULOS

Una hermenéutica del silencio en Ortega. Ángeles Marco Furrasola 89

Apuntes para una Filosofía de la Cultura en Ortega y Gasset. Luis de la Corte Ibáñez 111

Sobre el problema de la recepción de la filosofía de Ortega: la visión de Rodríguez Huéscar. Juan Padilla 129

Ortega y Gasset, iniciador del pensamiento complejo. María Isabel Ferreiro Lavedán 137

Ortega y Giner de los Ríos: la transmisión de un legado. José María Aymerich Soler 155

Clásicos sobre Ortega

Las afinidades elegidas (Octavio Paz evoca la figura y la obra de José Ortega y Gasset). Introducción de José Lasaga Medina 181

José Ortega y Gasset: el cómo y el para qué. Octavio Paz 189

Reseñas

Particularismo y aristofobia. Javier Zamora Bonilla
(José Ortega y Gasset, *España Invertebrada.* Edición crítica de Francisco José Martín) 199

Ortega para franceses. Juan Padilla
(Christian Pierre e Yves Lorvellec, *Ortega y Gasset: l'exigence de la vérité*) 203

Estrategias discursivas y configuración textual: una "mirada extranjera" sobre Ortega. Francisco José Martín
(Heilette van Ree, *Ortega y el humanismo moderno. La conformación de los modelos de análisis cultural*) 207

El ser de la palabra novelada. J. Z. B.
(Tomás J. Salas Fernández, *Ortega y Gasset, teórico de la novela*) 210

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

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

José Ortega y Gasset
Notas de trabajo sobre Husserl

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

Introducción

Edmund Husserl es una de las presencias filosóficas más frecuentes e intensas en los escritos de Ortega. La lectura de las obras del pensador alemán modeló, en gran medida, su proyecto de superación del idealismo filosófico y, con él, del espíritu subjetivista e intelectualista de la modernidad.

Husserl ocupa un puesto del más alto rango en la filosofía contemporánea, sobre todo a través de su gigantesco proyecto de superación de todas las formas de relativismo y de búsqueda de las esencias, de la verdad. La filosofía es entendida como una ciencia estricta y su crisis se encuentra en la base de la crisis europea. Ninguna de estas ideas, incitaciones y proyectos fueron ajenos a Ortega. El filósofo español encontró en la fenomenología un prodigioso instrumento para hacer frente al neokantismo. Como declaró, la fenomenología fue para él "una buena suerte"[1]. Sin embargo, también afirmó que la abandonó "en el momento mismo de recibirla"[2].

[1] José Ortega y Gasset: "Prólogo para alemanes", VIII, p. 42.

[2] José Ortega y Gasset: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* VIII, p. 273

Cómo citar este artículo:
Sánchez-Cámara, I. y Ferreiro Lavedán, M. I. (2002). Work Notes on Husserl. *Revista de Estudios Orteguianos*, (4), 7-28.
https://doi.org/10.63487/reo.763

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

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

No es, ciertamente, el propósito de estas líneas el ensayar, ni siquiera en esbozo, una interpretación sobre las relaciones entre Husserl y Ortega, ni indagar las huellas de la fenomenología, entendida como método y como sistema, en la obra de nuestro pensador. Se trata sólo de presentar al lector estas Notas de Trabajo, necesariamente fragmentarias y circunstanciales, en las que no cabe encontrar más que resúmenes y apuntes de ideas y, en ocasiones, reacciones inmediatas provocadas por la lectura, que luego tendrán su expresión en la obra publicada por Ortega. No obstante, nos suministran el impacto de la lectura de Husserl y el esbozo de sus razones para la discrepancia. Esta relación es la que hemos querido mostrar en notas a pie de página. La presencia de Husserl es especialmente frecuente e intensa en *La idea de principio en Leibniz, Origen y epílogo de la filosofía*, "Sobre el concepto de sensación" e *Investigaciones psicológicas*.

Se trata de unos documentos cuyo valor principal quizá resida en exhibir la intensidad de la lectura orteguiana de Husserl así como las reacciones inmediatas que le provocó. En ellas podemos encontrar el germen de los principales reparos que opondrá al pensador alemán: su fracaso en el empeño de superar el idealismo filosófico y su vinculación con el racionalismo moderno. Según Ortega, Husserl no ha sido capaz de liberarse de la prisión filosófica del idealismo.

El carácter de material disperso, las lagunas y la naturaleza de estas Notas de Trabajo hacen muy difícil determinar su fecha exacta de redacción. Los lectores e investigadores podrán hacer conjeturas y mostrar su vinculación con los textos de Ortega. En cualquier caso, estamos ante unos documentos, conservados en el Archivo de la Fundación Ortega y Gasset, que poseen un elevado valor testimonial y que muestran, en parte, el proceso peculiar de creación de la obra de nuestro pensador. Son elementos dispersos e incompletos del trabajo de quien emprendió una de las más poderosas empresas filosóficas del siglo XX.

Criterios de edición

La edición de estas Notas de trabajo de nuestro filósofo sobre Husserl conservadas en el archivo de la Fundación José Ortega y Gasset ha pretendido reproducir fielmente la forma circunstancial y privada en que fueron redactadas con el objeto de que aparezcan en su carácter precisamente de "notas", en su mayoría de lectura, y algunas que contienen 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 aludan a una o varias páginas determinadas de un texto, se ha anotado

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

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*.

En el segundo 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 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. En este sentido 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 //. Los términos superpuestos, al margen, etc., se colocarán entre / / y se señala a su vez al pie. Los términos tachados se señalarán así mismo al pie. Los subrayados de Ortega aparecerán en cursiva.

* Los libros de Husserl, publicados antes de la muerte de Ortega que se encuentran en su Biblioteca son: *Meditations Cartesiennes. Introduction a la phénomenologie*. París: Armand Colin, 1931. Traduit de l'allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. (con subrayados y anotaciones); *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Haag: Martinus Nijhoff, 1950. *Logische Untersuchungen*. Halle: Max Niemeyer II, 1901 (con subrayados); *Logische Untersuchungen*. Halle: Max Niemeyer, 1913, 2 vols. (Firmados los dos por Manuel García Morente. Con subrayados y anotaciones de Morente y Ortega); *Logische Untersuchungen*. Halle: Max Niemeyer, 1922, 2 vols.; *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Revista de Occidente, 2 vols., 1929. Traducción de Manuel García Morente y José Gaos. No se encuentra sin embargo: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, en su primera edición de 1913 que por cita de Ortega –I, 251– se sabe que utilizó. Se ha utilizado la edición Haag: Martinus Nijhoff, 1950. 9ª ed. 3 vols., también de su biblioteca personal.

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

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

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo sobre Husserl

Husserl nos ha enseñado a ver pero – lo que es aun más importante, a saber cuándo no veíamos – Lo malo de los h[ombres] no es que son ciegos sino que creen que ven[1].

[1] [En "Max Scheler.- Un embriagado en esencias (1874-1928)", en *Goethe desde dentro*, escribe Ortega: "Hoy nos parece fabuloso que hace treinta años fuese menester pasar tantos apuros y empinarse de tal modo sobre la punta de los pies para entrever en utópica lejanía algo que vagamente mostrarse ser y sentido. La gigantesca innovación entre ese tiempo y el nuestro ha sido la <fenomenología> de Husserl. De pronto, el mundo se cuajó y empezó a rezumar sentido por todos los poros. Los poros son las cosas, todas las cosas, las lejanas y solemnes –Dios, los astros, los números–, lo mismo que las humildes y más próximas –las caras de los prójimos, los trajes, los sentimientos triviales, el tintero que eleva su cotidiana monumentalidad delante del escritor. Cada una de estas cosas comenzó tranquila y resueltamente a ser lo que era, a tener un modo determinado e inalterable de ser y comportarse, a poseer una <esencia>, a consistir en algo fijo o, como yo digo, a tener una <consistencia>. / El cambio, por lo súbito, se asemeja a lo que nos pasa cuando de bruces miramos al agua de la alberca. Primero vemos sólo agua, que cuanto más limpia menos visible es, más vacía de contorno y figura. Pero de pronto, al variar mínimamente la acomodación ocular, vemos la alberca habitada por todo un paisaje. El huerto se baña en ella, las manzanas nadan, reflejadas en el líquido, y la luna de prima noche pasea por el fondo su inspectora faz de buzo. Algo parejo acontece en los grandes cambios históricos: a la postre, su causa radical es una simple variación del aparato mental del hombre, que le hace recoger reflejos antes inadvertidos", IV, 509-510.]

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

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

*

Razón pura y razón vital–

Podría llamar al pensar puro pensar "ideal" – véase una posible incitación a esto en Husserl – Ideen –138-139 - y 141[2]–.

*

Fenomenología

Término –

Cuando yo lo uso significo /y de intención por completo/[3] cosa distinta que en Husserl – y que sin embargo, /puede/[4] coincidir materialmente con un lado de la fenom[enología] de Husserl –, la fenom[enología] *noemática*. No en cam-

[2] [Edmund HUSSERL: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1950. 9ª ed. 3 vols., §138: "Adäquate und inädaquate Evidenz" ("Evidencia adecuada e inadecuada"); §139:"Verflechtungen aller Vernunftarten. Theoretische, axiologische und praktische Wahrheit" ("Entretejimiento de todas las especies de razón. Verdad teórica, axiológica y práctica"); §140: "Bestätigung. Berechtigung ohne Evidenz. Äquivalenz der positionalen und neutralen Einsicht" ("Confirmación. La legitimidad sin evidencia. Equivalencia de la evidencia intelectual posicional y la neutral"); y §141: "Unmittelbare und mittelbare Vernunftsetzung. Mittelbare Evidenz" ("Posición racional inmediata y mediata. Evidencia mediata"). Para la traducción hemos utilizado: Edmund HUSSERL: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 1949 (1ª ed. en español). Trad. de José Gaos. En "Anejo", en *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia* escribe Ortega: "El orbe de absoluta realidad, que es para Husserl lo que llama <vivencias puras>, no tiene nada que ver –pese a su sabroso nombre– con la vida: es, en rigor, lo contrario de la vida. La actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario de la actitud que llamo <razón vital>. / Husserl, como todo el idealismo, de quien es último representante, parte de afirmar como hecho básico y de máxima evidencia, que la realidad se constituye en la *conciencia de* (el mundo real) que tenemos y que consiste principalmente en la clase de actos conscientes que denominamos <percepciones>. La efectiva realidad de ese mundo es sólo relativa, a saber, relativa a esa *conciencia de* él que tenemos. Pero como la realidad excluye la relatividad de sí misma, quiere decirse que la realidad del mundo al ser relativa a la *conciencia* de ella es problemática y sólo es realidad absoluta mi *conciencia de* (la realidad del mundo). La realidad de mi *conciencia de* algo es relativa a sí misma, porque, según Husserl y todo el idealismo, la conciencia sería consciente de sí misma o, dicho de otro modo, se es a sí misma inmediata. Pero ser relativo a sí mismo equivale a ser absoluto. // Ahora bien, si la *conciencia de*... es la realidad absoluta y, por serlo, aquélla de que hay que partir en filosofía, sería una realidad en la cual el sujeto, yo, estaría dentro de sí mismo, de sus actos y estados mentales. Pero eso, *existir estando dentro de sí mismo*, es lo contrario de lo que llamamos vivir, que es estar fuera de sí entregado ontológicamente a lo *otro*, llámese a esto *otro* mundo o circunstancia./ Partir de la vida como hecho primario y absoluto equivale a reconocer que la *conciencia de* es sólo una idea, tanto o cuanto justificada y plausible, pero sólo una idea que viviendo y por motivos que previamente se dan en este nuestro vivir, descubrimos o inventamos. La razón vital no parte, pues, de ninguna idea y por eso no es idealismo", V, 545 y 546 (la separación de párrafos en las obras de Ortega se señala con /).]

[3] [superpuesto]

[4] [superpuesto]

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

bio, con su noética, que como es sabido es lo que Husserl considera como /ου/[5] *la* auténtica fenom[enología].

La diferencia está en que "fenómeno" significa para ambos – lo contrario.

[6]H[usserl] suspende la Realidad en su caracter vigente.

Yo suprimo la "conciencia de...." y me quedo con el "*noema*" que tiene ahora carácter de Realidad. Este "noema" –Realidad [que] se me presenta o manifiesta o me aparece– es "fenómeno" por lo pronto. Pero entonces ser fenómeno es una // propiedad de lo real.

Mientras que para H[usserl] fenómeno, aparición, no lo es de lo Real sino, al revés, de la conciencia, es la conciencia reflejándose en sí misma –apareciéndose a sí misma. El "fenómeno" en H[usserl] surge cuando por la "reducción" convierto la Realidad en "conciencia de ..."

En él y en mí el término tiene dirección inversa:

En H[usserl] es fenómeno de la conciencia o ego transcendental.

En mí es fenómeno de la Realidad.[7]

*

Análisis de la "epojé"

Se nos dirige este imperativo: suspender nuestra actitud vital y ver el mundo *qua* cogitatum.

Veamos qué significa esto:

1° Suspender la ejecutividad de nuestros actos de conciencia.

2° Suspender la /existencia/[8] "realidad" del mundo – dejando su esencia –

Lo primero queda recusado porque implicaría un "punto de vista" filosófico, interpretativo previo –el idealismo para el cual el "mundo es mi representación".

Veamos lo segundo:

---

[5] [superpuesto]

[6] suyo [tachado]

[7] [En "Prólogo para alemanes" escribe Ortega: "Si la <conciencia> de que habla el idealismo fuese algo, sería precisamente *weltsetzend* (la que pone el mundo), encuentro inmediato con realidad. De aquí que sea un concepto en sí mismo contradictorio, puesto que en la intención del idealismo significa conciencia, precisamente, la irrealidad del mundo que ella misma pone y encuentra. / La fenomenología, al suspender la ejecutividad de la <conciencia>, su *weltsetzung*, la realidad de su <contenido>, aniquila el carácter fundamental de ella. La <conciencia> es justamente lo que no se puede suspender: es lo irrevocable. Por eso es realidad y *no* conciencia...", VIII, 51.]

[8] [superpuesto]

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

[9] Las cosas dejarían de *ser* –meras cosas que son– y quedarían como puros "inteligibles" en sí –e.d. [sic][10]– sin necesidad de referirse a una mente –serían *ideas platónicas*[11] – y el mundo // el auténtico κόσμος χόρτος – Con lo cual no ganábamos nada – porque no había comunicación con nuestra mente –. Aun como "inteligible" quedaría fuera de nosotros y con todos sus problemas – (Ej[emplo] de "inteligible" fuera de nosotros aun en la actitud normal del pensar: el continuo, el infinito, el tiempo, por tanto, la serie de las causas etc).

Por tanto, – no es esto lo que dice Husserl – sino *ego cogito cogitatum qua* cogitatum.

Lo primero, pues, en la epojé es la transustanciación del Mundo de realidad ejecutiva en *conciencia de...* Es el momento *cartesiano*.

¿Cómo es esa transmutación posible?[12]

*

A veces le sorprende y azora a uno sorprender tercas "identidades" de la fil[osofía] – es decir, del comportamiento del fil[ósofo] al través de toda su historia. Porque cuando Husserl niega la verdad *en* los hombres reales y habla de la "verdad *en* sí", que, claro está, resulta luego ser *en* un yo transcendental, trans – y ante mundano, hace exactamente lo mismo que Parménides cuando aparta y rechaza las "opiniones y pareceres (dokoonta) de los mortales" y [13] afirma solo el Pensar de la Diosa, el pensar que *viene* del ser, el pensar que es del ser. (Este es el sentido de la famosa identificación entre pensar y ser. El auténtico pensar = el verdadero es el que piensa el ser como este es – en él el ser se declara, revela y reconoce – es, pues, el ser con su evidencia quien imprime en nosotros ese // pensar, el cual nosotros por nuestras fuerzas de mortales

[9] Seri [tachado]

[10] [probablemente: es decir]

[11] [presenta un doble subrayado]

[12] [En una nota al pie de *La Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* escribe Ortega: "Si ante este papel abstraigo de todo menos de su blancura, deja esta automáticamente de ser la blancura de *este* papel, y, por tanto, *esta* blancura, como no se tome el *esta* para sustituir el vocablo inexistente que nombraría el matiz de su blancura ante mí. No se ve qué pueda haber en el acto intencional con que *fijo* la blancura, refiriéndome a ella, capaz de individualizar la blancura. Cae Husserl en la misma complicación que los escolásticos, para los cuales, en definitiva, y por una y otra vuelta, al perder individuación la <especie> (en terminología de Husserl), tenía que cargarse del nuevo carácter de generalidad y, a través de él, de universalidad, siquiera sea *fundamentaliter et in potentia*. La abstracción radical, repito, no modifica lo más mínimo lo abstracto, no lo transmuta a transustancia, y menos aún lo dota de universalidad", VIII, 165.]

[13] quiere [tachado]

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

no lograríamos pensar. Pensar en Parm[énides] y en casi todo el helenismo es algo que *viene* del ser, es revelación)[14].

*

Ser en Husserl

Para H[usserl] el ser es un concepto secundario al de sentido. Como dice Berger –Le cogito dans la Phil[osophie] de H[usserl] –Aubier 1941, p.97[15]–. "Tener un sentido no es una cierta manera de ser: es *ser*, por el contrario, quien es una cierta significación".

Y Huss[erl] en Med[itaciones] Cart[esianas] *74*[16]: "l'<être> est une idée pratique, – l'idée d'un travail infini de détermination théorique"[17].

---

[14] [En *Origen y epílogo de la filosofía* escribe Ortega: "Parménides y otros de su tiempo dieron a la exposición de su doctrinal el nombre de <alétheia>. Este es el nombre primigenio del filosofar. Ahora bien, el instante en que un nombre nace, en que por primera vez se *llama* a una cosa con un vocablo es un instante de excepcional pureza creadora [...] Solo uno mismo tiene a la vista la <nueva cosa> y, al elegir un vocablo para nombrarla, solo uno entiende este. Asistimos, pues, a una función del lenguaje que es lo contrario de la lengua o hablar de la gente o decir lo consabido. Ahora es menester que el que ve *por vez primera* la cosa se entienda él mismo al llamarla. Para ello buscará en la lengua, en aquel vulgar y cotidiano decir, un vocablo cuya significación tenga *analogía* –ya que no puede ser más– con la <nueva cosa>. Pero la analogía es una trasposición de sentido, es un empleo *metafórico* de la palabra, por tanto, poético [...] De donde resulta –¡quién lo diría!– que el hallazgo de un término técnico para un nuevo concepto rigoroso, que la creación de una terminología no es sino una operación de poesía [...] Esta situación, esta experiencia viviente del nuevo pensar griego, que iba a ser el filosofar, fue maravillosamente denominada por Parménides y algunos grupos alertas de su tiempo, con el nombre de <alétheia>. En efecto, cuando al pensar meditando sobre las ideas vulgares, tópicas y recibidas respecto a una realidad, encuentra que son falsas y le aparece tras ellas la realidad misma, le parece *como si* hubiera quitado de sobre esta una costra, un velo o cobertura que la ocultaba, tras de los cuales se presenta en cueros, desnuda y patente la realidad misma. Lo que su mente ha hecho al pensar no es, pues, sino *algo así como* un desnudar, des-cubrir, quitar un velo o cubridor, re-velar (= desvelar), des-cifrar un enigma o jeroglífico. Esto es literalmente lo que significaba en *la lengua vulgar* el vocablo *alétheia*– descubrimiento, patentización, desnudamiento, revelación", IX, 384, 385 y 386].

[15] [Ortega se refiere a Gaston BERGER: *Le cogito dans la philosophie de Husserl*. Paris: Aubier, Montaigne Imp., 1941. Traduce Ortega el siguiente párrafo de la página 97 del citado libro: "Avoir un sens n'est pas une certaine manière d'être. C'est l'être au contraire qui est une certaine signification".]

[16] Edmund HUSSERL: *Méditations Cartésiennes. Introduction a la phénomenologie*. Paris: Armand Colin, 1931. Traduit de l'allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, p. 74.

[17] [("El ser es una idea práctica, la idea de un trabajo infinito de determinación teórica"). En "Prólogo para alemanes" escribe Ortega: "Husserl cree encontrar la realidad primaria, lo positivo o dado, en la conciencia pura. Esta conciencia pura es un yo que se da cuenta de todo lo demás. Pero entiéndase bien: ese yo no quiere, sino que se limita a *darse cuenta* de su querer y de lo querido; no siente, sino que *ve* su sentir y los valores sentidos; en fin, *no piensa*, esto es, no *cree* lo que piensa, sino que se *reduce* a advertir que piensa y lo que piensa. Ese yo es, pues, puro ojo,

*

P. [sic][18] *Epojé*

La creencia de Husserl de que, con el acto, súbito, mágico y arbitrario de la epojé asesina al Mundo y lo convierte[19] sin más en[20] "espectro" y en mera "inteligibilidad" o "sentido" es verdaderamente "[.]". Recuerda aquellos modos de comenzar su fil[osofia], Fichte, que /antes de percatarnos/[21] nos ponía al pecho la pistola y nos decía: "piense usted su yo" como si nos pidiera la bolsa en la revuelta de un camino.

*

Berger –p 58[22] – Tenía yo razón [.] "logos" – la fenomenología no /se/[23] justifica – y no posee camino desde donde se [.] hasta el ante-mundo del ego transc[endental].

Es un "salto mortal".

*

Reducción

Ver si en dos etapas de la obra de Husserl. –*Ideen* primero y luego en *Meditaciones*– hay dos posturas respecto a ella – en la primera más paso a paso – en la 2ª súbita –.

Para la 1ª vale mi crítica antigua.

---

puro e impasible espejo, contemplación y nada más. Lo contemplado no es una realidad, sino que es tan solo espectáculo. La realidad verdadera es el contemplar mismo; por tanto, el yo que contempla solo en cuanto contempla, el acto de contemplar como tal y el espectáculo contemplado en cuanto espectáculo. Como el rey Midas trasmutaba en oro cuanto tocaba, la *realidad absoluta* que es la <conciencia pura> *desrrealiza* cuanto hay en ella y lo convierte en puro objeto, es puro aspecto. La pura conciencia, <*Bewusstsein von*>, espectraliza el mundo, lo transforma en mero *sentido*. Y como el *sentido* agota toda su consistencia en ser entendido, hace consistir la realidad en *inteligibilidad* pura", VIII, 48.]

[18] [probablemente: Para]

[19] en [tachado]

[20] mer [tachado]

[21] [superpuesto]

[22] [Gaston BERGER: *Le cogito dans la philosophie de Husserl*. La página 58 a que hace referencia Ortega está dentro del Capítulo III: "Le cogito et la Réduction Phénoménologique".]

[23] [superpuesto]

Para la 2ª si es pura y subitánea "suspensión" del mundo hay que decir que tampoco es otra cosa que una hipótesis, es "suponer" *suppositio* que el mundo es mero sentido = conciencia de... para un yo transc[endental]. Es pues – lo que más horror produciría a H[usserl] – *construcción*[24].

*

En definitiva – Husserl y aun nosotros volveríamos a los griegos – y pensaríamos que el pensar lo hace el ser revelándose.

*

Razón vital
Dialéctica real y fenomenología

[24] [En "Sobre el concepto de sensación" escribe Ortega: "La fenomenología es descripción pura de esencias, como lo es la matemática. El tema cuyas esencialidades describe, es todo aquello que constituye la conciencia –Husserl: *Ideen*, pág. 139–. / Semejante definición aproxima de un modo peligroso la fenomenología a la psicología, y efectivamente, las primeras investigaciones de Husserl, aun sin haber llegado a aquella clara fórmula, padecieron una general interpretación psicológica. El mismo Husserl, en su obra de 1901 –*Investigaciones lógicas*–, habla equivocadamente de la fenomenología como de una <psicología descriptiva>. Tratábase de un nuevo territorio de problemas, que el propio descubridor no podía aún abarcar en una mirada. / Sin embargo, es bien claro que la nueva ciencia no es psicología, si por psicología entendemos, según el uso, una ciencia descriptiva empírica, o una ciencia metafísica. / Sepárase de las tres formas usaderas en la psicología, porque se ocupa exclusivamente de *esencias* y no de existencias. En general, la psicología trata del *hecho* de la psique humana, como la astronomía del hecho de los cuerpos estelares. En las tres, la *existencia* de la conciencia humana es un supuesto constitucional sin el cual la psicología carecería de sentido. En cambio, este supuesto es sólo necesario para que existan fenomenólogos, pero es indiferente para la constitución de la fenomenología. Cabe, es cierto, una fenomenología particular de la conciencia humana; es acaso la que con mayor vehemencia nos interesará -pero ¿cómo sería posible sin una fenomenología general? / Con ser lo dicho, si se medita un poco, sobrado para establecer una distancia inequívoca entre fenomenología y psicología, aún cabe hacer una breve observación que acentúa su diferencia. La conciencia humana -de que trata la psicología- es, digámoslo con ingenuidad, un objeto bastante raro, todavía más raro que aquella <sana razón> y aquel <sano entendimiento natural> de que solía hablarse en épocas más felices que la nuestra. Porque el añadido de <humana> trae, a no dudarlo, una prudente intención limitativa, que falta si se habla *simpliciter* de <conciencia>. Tenemos, pues, delante, dos elementos heterogéneos que aspiran a formar la unidad de una cosa: conciencia-humana. / Con efecto, por conciencia entendemos aquella instancia definitiva en que de una u otra manera se constituye el ser de los objetos. Si nuestro interés, como acontece en todo linaje de positivismo, al hablar de <conciencia humana> consiste en limitar estrictamente la calidad del *ser* y del no *ser*, reduciéndolos a perfectas relatividades, necesitamos que por lo menos el objeto limitante, aquel en que envolvemos todos los demás para mediatizarlos, no sea a su vez un *ser* relativo y de calidad limitada. De modo que el más extremo relativismo y antropologismo exige un sentido del término conciencia, ilimitado y absoluto –prueba de la contradicción íntima en que viven aquéllos–, dentro del cual se constituya, como un objeto entre otros, el objeto <conciencia humana>", I, 254.]

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

[25]La razón vital es /, por lo pronto,/[26] el *ver* husserliano. Pero este lleva a la "ficción" del *ego* transcendental. ¿Qué ha pasado? ¿Qué diferencia *resulta* ("luego" frente al "por lo pronto") haber entre los dos ver? La "cosa" que se ve en H[usserl] –, por tanto, el ser (absoluto del "Erlebnis") se obtiene previa[mente] una ficción – la de que lo "visto" es "conciencia de..." y no aquello *de que* esta es conciencia.

En la razón vital el ser (absoluto) es desde luego *dado* – porque eso es vivir – estar en y encontrarse con el ser, ser-nos todo. *No hay conciencia de...*, sino *presencia* del ser.

La lucha es, pues, entre conciencia y presencia. *Cabría decir que la "vida"* // que es "*mi* vida" coincide con el "*ego* transcendental" o se cubre con él y son "congruentes" (sentido de la vieja geometría) solo que en éste nada es lo que es sino que todo se ha vuelto "sentido".

Pero yo creo que el "ego" tiene que ser "mi ego" aun siendo transcendental porque su "contenido" = el mundo suspendido es como "mi vida" una absoluta singularidad.

La realidad absoluta "mi vida" es *el*[27] "absoluto acontecimiento".

Acontecer es *ser*-me y por tanto *ser*[28].

*

Retirada y *epojé*

En efecto, el fil[ósofo] se aparta del mundo = conjunto de opiniones sobre el mundo y en este sentido practica epojé – pero previamente para dejar bajo la costra de opiniones extirpadas el Mundo – Realidad, de lo que se retira y "aparta" el fil[ósofo] no es del mundo como quiere Husserl sino de los otros

[25] He [tachado]

[26] [superpuesto]

[27] [*el* presenta un subrayado doble]

[28] [En "Prólogo para alemanes" escribe Ortega: "Al hacerme la ilusión de que *quito* la posición de mi anterior <conciencia primaria> no hago sino *poner* una realidad nueva y fabricada: la <conciencia suspendida>, cloroformada. Hay que proceder inversamente: en el momento de partir en busca de lo que *verdaderamente* hay, o realidad radical, detenerse, no operar hacia adelante, no dar un *nuevo* paso intelectual, sino, al revés, caer en la cuenta de que lo que verdaderamente hay es eso: un hombre que busca la realidad pura, lo dado. Por tanto, no algo nuevo, que no estaba ya ahí y que requiere manipulaciones de <reducción> para ser obtenido, en rigor, fraguado, sino lo que al comenzar a pensar filosóficamente *hay ya*, a saber, este propósito filosófico y todos los motivos antecedentes de él, todo lo que fuerza a ese hombre a ser filósofo, en suma, *la vida* en su incoercible e insuperable espontaneidad e ingenuidad", VIII, 53.]

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

hombres. ¿Qué sentido tiene decir que el fil[ósofo] – cuyo oficio es buscar la Realidad, el Ser, *ir* al ser – se aparta de él?

*

Husserl

No hay sombra de "Bewußtsein von".

Hay solo presencia (co-existencia ó mutuo serse) – Puro y fiel H[usserl] halla solo "retenciones" y "expectativas" – pero estas son solo "recuerdos" y "fantasías".

La *fantasía*, poder que deshizo el animal e inició al H[ombre].

Su origen tal vez palúdico[29].

El H[ombre] un happyful monster, un monstruo afortunado[30] –

*

La fenomenología es en filosofía la técnica de la delectación morosa –

*

Spiegelberg – Ueber das Wesen der Idee –[31]

---

[29] Cfr. ORTEGA Y GASSET, José: "El mito del hombre allende la técnica", en: *Pasado y porvenir para el hombre actual,* IX, 621.

[30] [En *Prólogo para alemanes* escribe Ortega: "Para que *haya* conciencia es menester que deje yo de vivir actualmente, primariamente, lo que estaba viviendo y volviendo atrás la atención recuerde lo que inmediatamente antes me había pasado. Este recuerdo no es sino la conservación de lo que antes *había*, por tanto, un hombre real a quien realmente aconteció estar rodeado de ciertas cosas reales. Pero todo eso es ahora recuerdo y nada más. Es decir, que yo ahora me encuentro en una nueva situación: lo que ahora *hay* es un hombre, el mismo de antes, yo, que tiene que habérselas con una cosa como las anteriores pero de nueva especie, a saber, con un recuerdo. Este recuerda una realidad pasada. Esta realidad pasada, no es, claro está, ahora realidad. La realidad ahora es su recuerdo y a ella es a la que podemos ya llamar <conciencia>. Porque ahora *hay* en el mundo <conciencia>, como antes había minerales, personas, triángulos. Pero, bien entendido, esta nueva situación que consiste en encontrarme con la *cosa* <conciencia> y que es recordar o, más en general, <reflexión>, no es ella misma conciencia, sino que es exactamente tan ingenua, primaria e irreflexa como la inicial. Yo sigo siendo ahora un hombre real que encuentra ante sí, por tanto, *en el mundo*, la realidad *<conciencia>*, VIII, 49.]

[31] [Herbert SPIEGELBERG, *Über das Wesen der Idee. Eine ontologische Untersuchung*, en O. BECKER, M. GEIGER, M. HEIDEGGER, A. PFÄNDER, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Halle an der Saale: Max Niemeyer Verlag, 1930.]

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

Distingue la praecisio physica de la intelectual que le va a ocupar. En esta distingue:

Zerlegung – Análisis , partición en las partes naturales

Zerstückung – despedazamiento, partición en partes que en el objeto no hay sino que le son "brutalmente" impuestas.

Zersetzung – partición en momentos ó descomposición.[32]

*

Fenomenología

A. *Su necesidad* –

Siendo los objetos propios de la lógica objetos mentales – por ej[emplo] proposiciones y su valor, es necesario fijar su naturaleza descriptiva o fenomenológica –. Por otro lado hace posible la psicología como ciencia empírica en cuanto "analiza y describe los datos inmediatos –Erlebnisse– del pensar y conocer, la representación, el juicio, la percepción, etc".

B. *En qué consiste.*

D. *Relación con la psicología.*

E. *Relación con la teoría del conocimiento.*

I

Expresión y significación

Expresión, signo, significación (Bedeutung), indicación, señal (Anzeige).

/Anzeigende Zeichen/[33]. I°. *Designar, señal*: el estigma es *signo* del esclavo, la bandera signo de la nación, en general, las "notas" (Merkmale) de los objetos. Por tanto signo es designación, indicación, /señal/[34], etc. cuando /p.25/[35] "cualquier

---

[32] [Ortega se refiere al §3: Zerlegung und Unzerlegbar – Einfaches (Elementarglieder); al §4: Zerstückung und Unzerstückbar – Einfaches y al §5: Zersetzung (Teilung in Momente) del Capítulo I: Über Einfachheit und einfache numerische Gegenstände del citado libro de Spiegelberg.]

[33] [al margen]

[34] [superpuesto]

[35] [al margen. Ortega señala con línea al margen en tinta negra en su ejemplar Edmund HUSSERL: *Logische Untersuchungen*. Halle: Max Niemeyer, 1913 el siguiente párrafo de la página 25: "In ihnen finden wir nun als dieses Gemeinsame den Umstand, daß- irgendwelche Gegenstände oder Sachverhalte, von deren Bestand jemand aktuelle Kenntnis hat, ihm den Bestand gewisser anderer Gegenstände oder Sachverhalte in dem Sinne anzeigen, daß die Überzeugung von dem Sein der Einen von ihm als Motiv (und zwar als ein *nichteinsichtiges* Motiv) erlebt wird für die Überzeugung oder Vermuthung vom Sein der anderen" –el subrayado es de Ortega– ("Y encontramos que ese quid común es la circunstancia de que ciertos *objetos* o *situaciones objetivas*, de cuya *existencia* alguien tiene conocimiento *actual*, indican a ese alguien la *existencia de ciertos otros objetos o situaciones objetivas* – en el sentido de que la *convicción*

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

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

objeto o *Sachverhalt* de cuya consistencia –Bestand–, tiene alguien conocimiento actual[36] indican a este la consistencia de ciertos otros objetos o *sachverhalte* en el sentido de que la convicción del ser del uno le parece un motivo para la convicción o sospecha del ser del otro".

/Bedeutsame Zeichen. – p.31 II°[37]/.– *Expresión*. No es expresión el gesto que acompaña nuestra palabra aunque al que nos oye le exprese nuestra emoción: ese gesto no *significa* por sí, aunque el otro al interpretarlo –deuten– le dé una significación. –Es menester que "las exteriorizaciones formen en la conciencia del que se exterioriza una unidad fenomenológica con las intimidades –Erlebnisse– exteriorizadas" –

En la expresión propiamente tal hay que distinguir:

1. Su lado físico (palabra, cifra, letra...)

2."Un conjunto de intimidades -psychische Erlebnisse- que asociadas con la expresión hacen de ella expresión de algo.

/p.33/[38]. En el discurso *comunicativo* todas las *expresiones* surgen como *señales*, ejercen la función *manifestativa*[39]. //

---

de que los primeros existen, es vivida por dicho alguien como motivo (motivo *no* basado en *intelección*) para la *convicción o presunción de que también los segundos existen–*". –Para la traducción de este texto y de los que siguen hemos utilizado: Edmund HUSSERL: *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Revista de Occidente, 2 vols., 1929. I. Traducción de Manuel García Morente y José Gaos. –El texto pertenece al § 2: La esencia de la señal"; dentro de la Investigación primera: "Expresión y Significación"–). En el ejemplar Edmund HUSSERL: *Logische Untersuchungen*. Halle: Max Niemeyer, 1901, en la página 23 superpone Ortega la traducción de los siguientes términos: *Ausdruck*: Expresión; *Zeichen*: signo; *Bedeutung*: significación; *Sinn*: sentido; *Bezeichnen*: Designar; *Bedeuten*: Significar; *Anzeichen*: Indicaciones; *Kennzeichen:* Señales; *Merkzeichen*: Notas.]

[36] design [tachado]

[37] [Con línea al margen de las dos ediciones citadas de Edmund HUSSERL: *Logische Untersuchungen*, tiene señalado Ortega en la página 31 el sigueinte párrafo: *"Kurz, derartige "Ausdrücke" haben eigentlich keine Bedeutung. Daran wird* nichts geändert dadurch, daß ein Zweiter unsere unwillkürlichen Aeußerungen (z. B. die "Ausdrucksbewegungen") zu deuten, und daß er durch sie über unsere inneren Gedanken und Gemüthsbewegungen mancherlei zu erfahren vermag. Sie "bedeuten" ihm etwas, sofern er sie eben deutet; aber auch für ihn haben sie keine Bedeutungen im prägnanten Sinne sprachlicher Zeichen, sondern bloß im Sinne von Anzeichen" –el subrayado es de Ortega– ("En suma, esas tales expresiones [se refiere a los gestos] no tienen propiamente significación. En esto no introduce la menor variación el hecho de que otra persona pueda interpretar nuestras manifestaciones involuntariamente (por ejemplo, nuestros movimientos expresivos) y saber por ellas algo acerca de nuestros pensamientos y emociones internas. Esas nuestras manifestaciones <significan> algo para él, por cuanto que él las interpreta; pero ni para él mismo tienen significaciones en el sentido preciso de signos verbales y sí solo en el sentido de señales indicativas». –El texto pertenece al §5: "Las expresiones como signos significativos. Exclusión de un sentido de la expresión, que no pertenece a este tema". – El párrafo está señalado al margen en el ejemplar de 1901–).]

[38] [al margen.]

[39] [Edmund HUSSERL: *Logische Untersuchungen*. Ed. cit. de 1913, p. 33: "Wenn man diesen Zusammenhang überschaut, erkennt man sofort, daß alle Ausdrücke in der kommunikativen

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

II

Husserl

/35.-/. "La palabra deja solo de ser palabra cuando nos fijamos exclusivamente en su parte sensible, en ella como mera imagen sonora. Mas cuando vivimos en su comprensión expresa lo mismo sea o /no/[40] dirigida a alguien"[41].

En el pensar solitario la palabra no *manifiesta*: es signo, ciertamente –Cópiese p. 36[42]–

Tomando "expresión" en el sentido a quien es indiferente la comunicación o la soledad hay que distinguir en ella dos cosas:

/p. 38/[43] – *Actos significativos ó intención significativa – Bedeutungs* intentionen – y

---

Rede als Anzeichen fungieren". –El párrafo está señalado con línea al margen en tinta negra– ("Si consideramos este nexo, reconocemos en seguida que todas las expresiones, en el discurso comunicativo, funcionan como señales"). En Edmund HUSSERL: *Logische Untersuchungen*. Ed. cit. de 1901 señala Ortega con cruz azul al margen: "Diese Mitteilung wird aber dadurch möglich, daß der Hörende nun auch die Intention des Redenden versteht" ("Ahora bien, esta comunicación se hace posible, porque el que escucha comprende la intención del que habla"); "Sprechen und Hören, Kundgabe psychischer Erlebnisse im Sprechen und Kundnahme derselben im Hören, sind einander zugeordnet" ("El hablar y el oír, el notificar vivencias psíquicas con la palabra y el tomar nota de las mismas en la audición, hállanse en coordinación mutua"); y "Diese Function der sprachlichen Ausdrücke nennen wir die *Kundgebende Function*" –El subrayado es de Ortega– ("Esta función de las expresiones verbales la llamaremos *función notificativa*", Edmund HUSSERL: *Investigaciones Lógicas*, I, p. 325 –Los textos pertenecen al §7: "Las expresiones en función comunicativa"–. El subrayado es de Ortega).]

[40] [al margen con signo para incluirlo detrás de o]

[41] [Al margen de las dos ediciones citadas de Edmund HUSSERL: *Logische Untersuchungen*, tiene señalado Ortega el siguiente párrafo de la página, p. 35: "Nur da hört das Wort auf Wort zu sein, wo sich unser ausschließliches Interesse auf das Sinnliche richtet, auf das Wort als bloßes Lautgebild. Wo wir aber in seinem Verständnis leben, da drückt es aus und dasselbe aus, ob es an jemanden gerichtet ist oder nicht". ("La palabra solo cesa de ser palabra cuando nuestro interés se dirige exclusivamente a lo sensible, a la palabra como simple voz. Pero cuando vivimos en su comprensión entonces la palabra siempre expresa y expresa siempre lo mismo, vaya o no dirigida a otra persona". –El texto está subrayado en tinta negra por Ortega al margen en su ejemplar de 1913 y en lápiz rojo en el de 1901 y pertenece al §8: "Las expresiones en la vida solitaria del alma"–).]

[42] [Edmund HUSSERL: *Logische Untersuchungen*. Ed. cit. de 1913, p. 36: "Aber im eigentlichen, kommunikativen Sinne spricht man in solchen Fällen nicht, *man teilt sich nichts mit*, man stellt sich nur als Sprechenden und Mitteilenden vor" ("Pero en estos casos no hablamos en sentido propio, en sentido comunicativo; no nos comunicamos nada, sino que nos limitamos a representarnos a nosotros mismo como personas que hablan y comunican». –El párrafo está señalado con línea negra al margen en su ejemplar y pertenece al §8. En Edmund HUSSERL: *Logische Untersuchungen*. Ed. cit. de 1901 están señalados los dos párrafos de la pagina con dos cruces en lápiz rojo–).]

[43] [al margen]

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

Actos cumplidores de la significación –bedeutungserfüllende Acte– o cumplimiento de la significación.

Aquellos son la unidad de la palabra sonora y de su *sentido* – sinnbelebte[r] Wortlaut[44].

/p. 39/[45] – "Vivimos tanto la representación de la palabra como el acto significante; pero mientras vivimos aquella no vivimos en el representar la palabra sino exclusivamente en la realización de su sentido, de su significar. Y en cuanto hacemos esto, en cuanto nos reducimos a la realización de la intención significativa ocupa todo nuestro interés el objeto en ella intentado y por medio de ella nombrado. (Estrictamente son lo mismo una y otra cosa). La función de la palabra (o mejor, de la representación intuitiva de la palabra) consiste justamente en suscitar en nosotros el acto significante y referirnos a lo que *"en"* ella es intentado y tal vez [.][46] una intuición suficiente dado, empujar nuestro interés exclusivamente en esta dirección"[47].

---

[44] [En *Investigaciones psicológicas* escribe Ortega: "Me es indiferente con qué nombre o signo hayamos de designar el objeto *x*. Escójanlo y decídanlo ustedes. Lo que necesito es que cuando yo me refiera a ese objeto se refieran ustedes también a él", XII, 389.]

[45] [al margen]

[46] ["en" o "con", posiblemente]

[47] [Ortega traduce el siguiente párrafo de Edmund HUSSERL: *Logische Untersuchungen* de las pp. 39-40 de la ed. cit. de 1901: "Erlebt ist beides, Wortvorstellung und sinngebender Act; aber während wir die Wortvorstellung erleben, leben wir doch ganz und gar nicht im Vorstellen des Wortes, sondern ausschließlich im Vollziehen seines Sinnes, seines Bedeutens. Und indem wir dies tun, indem wir in dem Vollzuge der Bedeutungsintention und eventuell ihrer Erfüllung aufgehen, gehört unser ganzes Interesse dem in ihr intendirten und mittelst ihrer genannten Gegenstande. (Genau besehen sagt Eines und das Andere dasselbe). Die Function des Wortes (oder vielmehr der anschaulichen Wortvorstellung) ist es geradezu, in uns den sinnverleihenden Act zu erregen und auf das, was "in" ihm intendirt und vielleicht durch erfüllende Anschauung gegeben ist, hinzuzeigen, unser Interesse ausschließlich in diese Richtung zu drängen" ("Vivimos ambas, la representación verbal y el acto de dar sentido. Pero mientras estamos viviendo la representación verbal no estamos sumergidos en el acto de representar la palabra, sino exclusivamente en el de llenar su sentido, su significación. Y al hacer esto, al anegarnos en la verificación de la intención significativa y eventualmente en su cumplimiento, todo nuestro interés se vierte sobre el objeto de la intención, nombrado por ella. (Bien mirado, dicen lo mismo uno y otra.) La función de la palabra, o mejor dicho, de la representación verbal intuitiva, consiste desde luego en estimular en nosotros el acto de dar sentido y señalar hacia lo que está dado <en> la intención de éste (y acaso también por una intuición que cumpla el sentido), empujando nuestro interés exclusivamente en esa dirección") –El texto pertenece al §10: "Unidad fenomenológica de estos actos"–. En *Investigaciones psicológicas* escribe Ortega: "Llamaremos a los actos en que nos es dada la presencia de un objeto, *percepciones o presentaciones*: a los actos donde nos es dado en el modo de alusión y referencia, *menciones* [...] ¿Cabe percibir el objeto sin mentarlo a la par o es la mención el modo elemental de la conciencia que va en todos sus actos, sean cuales quieran, como envainado o incluso? Otro tema: ¿no será la pura mención el acto esencial en que se realiza lo que solemos denominar significación? ¿No será hablar y entender lo hablado, un mentar? ¿No tendremos merced a esta distinción nuestra, en apariencia sin importancia,

/p.40/[48] – No se trata, pues, de la unidad externa entre *señal* y *señalado* sino una *unidad íntima* –Erlebnis einheit– entre el *fenómeno del signo dotado de sentido y el acto cumplidor del sentido*[49].

La palabra como expresión pierde para nosotros en valor inmediato de representación sonora y nuestra "activación psíquica" se refiere de ella y en ella solo a su actuación significativa. Experimenta, pues, una modificación fenomenológica.

/42-45/[50] – La enunciación *manifiesta* un acto psíquico pero *significa* solo una cosa. Aquel es el juicio por ej[emplo]: que yo enunciante realizo distinto en mi cada vez y distinto en cada enunciante o entendedor pero *lo* que en ese juicio significo es idéntico y en todos los que juzguen también[51]. //

---

la clave para toda una nueva filosofía del lenguaje? ¿No será esta diferenciación nuestra entre percepción y representación de un lado, mención de otro, una fórmula más prieta y exacta de la genial distinción de Husserl entre lo que él llama actos de <intención significativa> y actos de <cumplimiento de la significación>, actos en que yo me refiero a algo y actos en que ese algo me es dado directa e inmediatamente? [...] acaso el saber, el conocer, la verdad, pueda venir a definirse en *última y clarísima concreción como un buscar a la mera intención significativa el acto* en que ella se cumple por sernos dado en éste lo que allí sólo intentábamos o mentábamos? Y entonces tendríamos que los viejos, venerables y enigmáticos <conceptos>, esa palabra sacramental de la filosofía que hoy por vez primera pronunciamos aquí, no vendrían a ser, en fin de cuentas, más que esos actos de mención. Y podíamos gozar la fortuna de no necesitar ese término <concepto> que siglos y siglos ha vivido inmerso en lo más profundo de las meditaciones de los filósofos", XII, pp. 399-400.]

[48] [al margen]

[49] [En Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*. Ed. cit. de 1913, señala Ortega con línea al margen en tinta negra en p.40: "Der Umstand, daß – ein Paar Vorstellungsobjekte *AB* vermöge einer verborgenen psychologischen Koordination in solcher Beziehung steht, daß- mit dem Vorstellen des A dasjenige des *B* regelmäßig erweckt wird, und daß – hierbei das Interesse von dem *A* weg und auf das *B* übergleitet – dieser Umstand macht noch nicht das *A* zum Ausdruck für die Vorstellung des *B*. Vielmehr ist das Ausdruck-sein ein descriptives Moment in der Erlebniseinheit Zwischen Zeichen und Bezeichneten" ("La circunstancia de que dos objetos de representación AB estén, merced a una oculta coordinación psicológica, en tal relación que al representar A se despierte regulamente la representación de B y de que el interés se desvíe de A y se traslade a B, esta circunstancia no hace por sí sola que A sea expresión de la representación de B. Ser expresión es más bien un momento descriptivo en la unidad de vivencia entre el signo y lo designado". –El texto pertenece al §10–).]

[50] [al margen En Edmund HUSSERL: *Logische Untersuchungen*. Ed. cit.]

[51] [En Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*. Ed. cit. de 1913, señala Ortega con línea al margen en tinta negra en p. 44: "So verhält es sich bei allen Aussagen, mag auch, was sie sagen, falsch oder gar absurd sein. Auch in solchen Fällen unterscheiden wir von den flüchtigen Erlebnissen des Führwahrhaltens und Aussagens ihren idealen Inhalt, die Bedeutung der Aussage als die Einheit in der Mannigfaltigkeit. A Identisches der Intention erkennen wir sie auch jeweils in evidenten Akten der Reflexion; wir legen sie nicht willkürlich den Aussagen ein, sondern finden sie darin" ("Así acontece en todos los enunciados, aunque lo que dicen sea falso o incluso absurdo. También en estos casos distinguimos, entre las efímeras vivencias del asentir y del enunciar y su contenido ideal, la significación del enunciado como unidad en la multiplici-

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

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

III

/46/[52]. Toda expresión no solo dice algo (significa) sino que lo dice *sobre* o *con respecto* a un *objeto.* El objeto – salvo en un caso /78?/ no coincide jamás con la significación o "contenido". Puede esta ser muy varia mientras el objeto a que se refieren es uno. Ej[emplo]: el vencedor de Jena – el vencido de Waterloo; el triángulo equilátero, el triángulo de ángulos iguales.

/47/[53]. También ocurre lo contrario: así en los nombres genéricos: "un caballo" tiene la misma significación en "Bucéfalo es un caballo" y "esta bestia de

---

dad. Esa significación, que es lo idéntico de la intención, la reconocemos siempre en actos evidentes de la reflexión. No la introducimos caprichosamente en los enunciados, sino que la encontramos en ellos". –El texto pertenece al §11: "Las distinciones ideales: Primero entre expresión y significación como unidades ideales–). En Edmund HUSSERL: *Logische Untersuchungen*. Ed. cit. de 1901, subraya Ortega en lápiz azul y rojo en p. 42: "Wo nicht das *phänomenologische*, sondern das *naiv-gegenständliche Interesse* herrscht, wo wir in den *intentionalen Acten leben, statt über sie zu reflectiren*, da wird natürlich alle Rede schlicht und klar und ohne Umschweife [...] Wo aber das phänomenologische Interesse maßgebende ist, da laboriren wir an der Schwierigkeit, phänomenologische Verhältnisse beschreiben zu sollen, die zwar unzählige Male erlebt, aber nomaler Weise nicht gegenständlich bewußt sind, *und sie mittelst Ausdrücken beschreiben zu müssen, die auf die Sphäre des normalen Interesses, auf die erscheinenden Gegenständlichkeiten abgestimmt sind*" ("Cuando predonima no el interés fenomenológico, sino el ingenuo objetivo; cuando vivimos en los actos intencionales en vez de reflexionar sobre ellos, el discurso naturalmene resulta llano, claro y sin rodeos [...] Pero cuando el interés fenomenológico predomina, tropezamos con la dificultad de tener que describir relaciones fenomenológicas que sin duda hemos vivido innumerables veces, pero que normalmente no son conscientes; y tenemos que describirlas con expresiones que están acordadas a la esfera del interés normal, a las objetividades que se nos ofrecen en la percepción". –El texto pertenece al §10: "Unidad fenomenológica de estos actos"–.) En p. 44 subraya en lápiz azul: "Die Urtheilsacte sind von Fall zu Fall verschieden. Aber, was sie urtheilen, was die Aussage besagt, das ist überall dasselbe" ("Los actos de juzgar serán en cada caso diferentes. Pero lo que juzgan, lo que el enunciado dice, es siempre lo mismo" –El texto pertenece al §11–). Y en p. 45 subraya en rojo y azul alternado: "was die Aussage kundgibt, mit dem, was sie besagt, zu vermengen" ("esto es, entre lo que el enunciado notifica y lo que dice". –El texto pertenece al §11–). Y en lápiz azul: "[Was er besagt, ist nicht mein psychischer Act hypothetischen Voraussetzens, ob schon ich ihn natürlich vollzogen haben muß, um wahrhaftig sprechen zu können, wie ich es tuhe; vielmehr ist, während dieser subjektive Akt Kundgegeben ist, ein Objektives und Ideales zum Ausdruck gebracht nämlich die Hypotische mit ihrem begrifflichen Gehalt, die in mannigfachen möglichen Denkerlebnissen als dieselbe intentionale Einheit auftreten kann und die uns *in der objectiv-idealen Betrachtung, die alles Denken characterisiert*, mit Evidenz als Eine und Selbige gegenübersteht" ("Lo que dice no es mi acto psíquico de suposición hipotética, aun cuando naturalmente tengo que haber ejecutado dicho acto para poder hablar verídicamente, como lo hago. Pero mientras este acto subjetivo es notificado, queda expresado algo objetivo e ideal a saber, la hipótesis con su contenido conceptual que puede ofrecerse como la misma unidad intencional en múltiples posibles vivencias mentales y que puede enfrontárselos con evidencia como uno y lo mismo en la consideración objetivo-ideal, que caracteriza todo pensamiento". –El texto pertenece al §11–).]

[52] [al margen]

[53] [al margen]

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

tiro es un caballo": los objetos son distintos. "Uno" tiene siempre la misma significación e innumerables referencias subjetivas posibles.

/48/[54]. Solo en los nombres propios, sea de objetos individuales o generales, ocurre que la pluralidad de objetos es sólo posible suponiendo pluralidad de significaciones. Así: Sócrates solo en diverso sentido se refiere a diversos objetos. Distinguimos entre nombres *equívocos* (de varia "significación") y multiválidos (vielwertige), es decir, vielumfangenden, universellen.

Significación y referencia objetiva[55]. Contra lo que por lo anterior pudiera parecer no son estas "dos caras o lados" de la expresión sino que una intención –como veremos– puede ofrecer cumplimiento a varias significaciones y viceversa.

*56

/51/[57] – "Manifestación" "significación" y "objeto" son *esenciales* a toda /expresión/[58]. En toda se manifiesta algo, se dice algo y se nombra o designa algo. Y de estos tres algos se dice *equívocamente* que son *expresados*.

/52/[59]. Todo acto de significar es, por un lado, un acaecimiento subjetivo y además una significación: por tanto, tiene un contenido subjetivo (sentido o significación fenomenológica, descriptivo-psicológica, empírico-real) y un contenido objetivo (en sentido lógico, intencional, ideal). Dejando aquel a un lado, contenido en el segundo sentido puede significar:

1° Sentido intencional, sentido, significación pura y simplemente.

2° Sentido cumplidor

3° Objeto //

IV

Significación y sentido son lo mismo.

54. Carencia de significado o falta de sentido puede entenderse:

1° Expresión sin sentido, es decir, no expresión. Ej[emplo]: abracadabra, verde es ó. Este es el verdadero sentido.

2° Expresiones cuyos objetos no existen. Ej[emplo]: monte de oro. Esto sería más bien "gegenstands losigkeit".

3° Expresiones cuya significación es contradictoria. Ej[emplo] cuadrado redondo. Proceden de confundir 1° con la "imposibilidad a

[54] [al margen]

[55] [al margen]

[56] [asterisco de Ortega]

[57] [al margen]

[58] [superpuesto]; significación [tachado].

[59] [al margen]

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

priori de un sentido cumplidor", la significación intencional con la cumplidora.

4° Un paso más que lo anterior. Insignificante es la expresión cuya intención no se cumple, cuando[60] su comprensión no va acompañada de "illustrirenden Bildern".

63. *La comprensión se verifica directamente en el acto significante sin necesidad de actos cumplidores.*

No se niega la posibilidad de actualización continua sino que de hecho no se verifica por ej[emplo]: cuando oímos las palabras *cultura, ciencia, arte, cálculo diferencial.* –

66. "la significación yace en el carácter significante del acto que es muy distinto según que[61] dirijamos nuestro interés al signo sensible o al objeto por *medio* del signo sensible representado (perro imaginado por representaciones fantásticas"; nótese el cambio de sentido según la dirección de mi acto en la frase "interpretación de la historia de España" (palabra, ciencia y realidad).

76 – Tampoco es la significación de la expresión una "interpretación" del signo -sino que esta es una significación o *Auffassung* primaria sobre la cual se *funda* la definitiva – véase el autor –.

Vacilación de las significaciones

En realidad, *vacilación del significar* (acto psíquico).

92. *La lógica pura como ciencia de significaciones //*

V

97 –. *El contenido de la inmediatez expresiva en sentido psicológico y su contenido en sentido de la significación unitaria.*

Cópiese pag. 97-98[62]–

[60] no [tachado]

[61] fijemos [tachado]

[62] [Las páginas 97-98 a las que hace mención Ortega corresponden al §30: "Der Inhalt des ausdrückenden Erlebnisses im psychologischen Sinne und sein Inhalt im Sinne der einheitlichen Bedeutung" ("El contenido de la vivencia expresiva en el sentido psicológico y su contenido en el sentido de la significación unitaria" del Capítulo IV: "El contenido fenomenológico e ideal de las vivencias de significación") de Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*. Ed. cit. de 1901, p. 97. Ortega señala la página 97 con cruz y llave sin cerrar al margen en lápiz rojo, y subraya el siguiente párrafo: "Das Wesen der Bedeutung sehen wir nicht im bedeutungverleihenden Erlebnis, sondern in seinem <Inhalt>, der eine identische intentionale Einheit darstellt gegenüber der verstreuten Mannigfaltigkeit wirklicher oder möglicher Erlebnisse von Sprechenden un Denkenden" ("La esencia de la significación no la vemos, pues, en la vivencia que da significación, sino en el <contenido> de ésta, contenido que representa una unidad intencional idéntica, frente a la dispersa multiplicidad de las vivencias reales o posibles del que habla y del que piensa").

99. *El carácter actual del significar y la significación idealmente –una–* Reléase. –

Diferencia entre "significación" y "concepto" en sentido este de species u objeto general – Importante.

En el acto de significar no somos conscientes de la significación.

II

La ideal unidad de la especie y las modernas teorías de la abstracción.

I. Los objetos generales y la conciencia de lo general.

116. Para Spencer no hay identidad del atributo: sólo puede hablarse de atributos completamente iguales. Lo humano en cada hombre es un atributo distinto.

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

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

VIAJE A LA ARGENTINA, 1916
CUARTA Y ÚLTIMA PARTE*

Carmen Asenjo e **Iñaki Gabaráin**

ORCID: 0000-0002-4409-0189

VIII. Apogeo bonaerense: las conferencias benéficas

En la recta final de su viaje, que, como enseguida veremos, prolongó, Ortega remató su perfil público y escaló el último peldaño de la propicia ascensión de viajero semidesconocido a aplaudido intelectual, hasta instalarse en una celebridad cuyo poder de convocatoria era enorme. Ortega aprovechó este ápice para culminar ante nutridas audiencias bonaerenses (aunque con una estrategia comunicativa distinta a la que había utilizado en el Interior) la *misión* cultural (y personal) que lo había llevado a "la blanda ribera del Plata". Hay que ver en estas modulaciones un reflejo de la estructura intelectual de la sociedad en que Ortega debía moverse. Aunque por esos años empezara a flaquear, las clases cultas de Buenos Aires respiraban aún un positivismo liberal que se oponía a la tradición hispánica, siempre más fuerte en las provincias, donde, como ya hemos visto, Ortega fue vivamente reclamado.[1] Frente a la intelectualidad proveniente del Interior, de más acusada raigambre tradicionalista y más cercana a la herencia hispánica, entre cuyos representantes puede incluirse a Gálvez, Lugones o Estanislao Zeballos, *cicerone* de Ortega y su padre en más de una ocasión durante el viaje, las elites bonaerenses debían ser seducidas por un discurso cosmopolita que, más que insistir en esa herencia, se proyectara e insertara en la convulsa modernidad que asomaba a comienzos del siglo pasado, para así alcanzar oblicuamente ese otro objetivo, siempre presente en el afán de restablecimiento de las relaciones culturales con la América hispánica. El éxito de Ortega queda resumido en el deslumbra-

* Como en las anteriores entregas, la selección de documentos gráficos corre a cargo de Carmen Asenjo, y el texto, de Iñaki Gabaráin, que ha contado para ello con una beca BFI del Gobierno Vasco.

[1] Véase *Revista de Estudios Orteguianos*, 3 (2001), pp. 57-68.

Cómo citar este artículo:
Asenjo, C. y Gabaráin, I. (2002). Viaje a la Argentina, 1916. Cuarta y última parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (4), 29-86.
https://doi.org/10.63487/reo.764

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

miento de Victoria Ocampo, destacada representante de esas elites desdeñosas, que confiesa haber aprendido del filósofo la posibilidad de la creación cultural en español. Ortega era portador, en efecto, de unas ideas que habían superado el positivismo, pero supo mostrarlo con delicadeza, pues sabía que estaba erosionando el suelo sobre el que se asentaba gran parte del público que lo escuchaba. Con su elección de unos parámetros comunicativos no sólo cordiales, sino de buscada intimidad, Ortega minimizó el impacto de la impugnación, a la vez que destacaba su propia figura como mensajero de los nuevos tiempos. Desde luego, los cambios políticos que acontecían en el país, y que apuntaban en la dirección de un fortalecimiento del nacionalismo católico (que surge de las familias tradicionales del Interior), procuraban un clima más propicio a proyectos como el de la Institución Cultural Española que Ortega estaba encarnando (y superando, habría que añadir). Basten estos tres datos: en 1916 las relaciones diplomáticas entre España y la Argentina entran en una nueva etapa al designarse por primera vez un embajador en el país sudamericano, cargo para el que fue nombrado Pablo Soler y Guardiola; Hipólito Irigoyen alcanza la presidencia de la República, y se instaura el 12 de octubre como Día de la Raza, fecha en la que precisamente se celebra la toma de posesión del cargo presidencial.

Si bien Ortega no dejó nunca de trenzar esas dos líneas en su acción pública (el imperativo de la modernidad y la revitalización de la comunidad cultural hispánica –guiada por una España renovada–), supo adaptar las dosis de cada una de acuerdo al público al que se dirigía o al momento en que lo hacía, y a la vez, destacar su propio lugar, ya como emisario de lo nuevo, ya como representante de la renovación.

15 de noviembre. Conferencia en el Teatro Odeón

Ortega accedió a dar una conferencia de forma gratuita a beneficio de la revista *Nosotros*. La publicación, que había nacido en 1907 bajo la dirección de unos jovencísimos Alfredo A. Bianchi y Roberto F. Giusti, "será la revista de más larga historia de las surgidas en la primera década del siglo [XX]"[2], pero en ese momento atraviesa por dificultades económicas. La relación entre *Nosotros* y Ortega ha sido cordial, pero no exenta de alguna po-

[2] *La revista Nosotros*. Selección y prólogo de Noemí Ulla. Buenos Aires: Editorial Galerna, 1969, p. 7. Disponemos de la ya citada reimpresión (*vid.* la segunda y tercera entregas de este trabajo) *Nosotros*. Nendeln/Liechtenstein: Klaus Reprint, 1968.

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

lémica durante los meses argentinos del filósofo[3], aunque tampoco han faltado las palabras de elogio hacia él[4]. Además, es una buena oportunidad para Ortega de ejercer una amable condescendencia con una revista conocida y respetada y hacerlo ante ese público porteño que quiere seguir seduciendo. La conferencia, que fue anunciada con el título de "La nueva sensibilidad", aglutinaba los elementos señalados más arriba. Primero, el propio tema, en el que condensa esa vocación de futuro informada bajo nuevos moldes intelectuales y estéticos que persiguen una feliz plenitud personal. Es lo que denomina novecentismo. La marca temporal (el año 1900) que en el ciclo de conferencias "Introducción a los problemas actuales de la filosofía" era el punto de arranque de una reflexión más "académica", Ortega la presenta ahora sagazmente como un imperativo vital que la sofisticada y satisfecha sociedad bonaerense habría de ver con agrado[5]. Por otra parte, no deja de ser llamativo que el deseo de establecer una comunicación íntima con el interlocutor, rasgo característico de Ortega, y del que ese mismo año acaba de dar una muestra sobresaliente en el prospecto de *El Espectador*, se acentúe como pocas veces en esta conferencia:

> Mas para ello es menester –como alguna vez he dicho– que el orador deje de ser un juglar y empiece a ser hermano de su público, que tenga la valentía y la humildad de abrir las puertas de su morada íntima e invitar a los que escuchan a circular por ella [...]
>
> El teatro es ficción, la palabra es confesión. Y como yo no sé hablar de otra manera comprenderéis que me es ingrato pensar que un trozo de mí mismo queda enredado en una bambalina símbolo de la farsa [el teatro Odeón][6]

Por su parte, sorprende un tanto que quien en España se ha dirigido a su auditorio en no pocas ocasiones desde el proscenio (cosa que seguirá haciendo), recalque en este instante el escrúpulo a ser percibido como otra

---

[3] En la conferencia, Ortega afirma: "[...] estos hombres que colaboran en la revista *Nosotros*, con los cuales, dejando a un lado múltiples divergencias, me une un común afán de combatir por el triunfo del espíritu", cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*. Edición de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981, p. 11, en la que se reproduce la conferencia bajo el título de "Novecentismo".

[4] *Vid.* la segunda entrega de este trabajo, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2 (2001), p. 37, nota 18.

[5] El cierre de la conferencia, "En suma, señores, que preferimos a gravitar como piedras, arder como antorchas", muestra la entusiasta efusión de Ortega, ese afán de seducción alacre del que hablamos y que mereció una ruborizada puntualización en *El Diario Español* (16 de noviembre), lo que ilustra ese tradicionalismo de grandes sectores de la colectividad española que, a pesar del renovado orgullo por el éxito del joven filósofo, debían de sentirse más próximos quizá al talante que representaba una figura como Ortega Munilla.

[6] José ORTEGA Y GASSET, *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*. Ed. cit., p. 13.

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

cosa que un intelectual. Y es que no hay que olvidar que Ortega está construyendo su propio personaje, es decir, su propia recepción, y que la Argentina se le aparece como la posibilidad de ensanchamiento de su campo intelectual. Basta hojear el libro de Rafael Altamira, *Mi viaje a América* (1911), para percibir que, aunque han pasado sólo siete años entre el viaje del historiador (1909) y el de Ortega, éste representa una categoría de intelectual totalmente distinta. Mientras Altamira adopta en su viaje, auspiciado por la Universidad de Oviedo y apoyado por instituciones americanas, la postura de lo que podríamos llamar un funcionario de la cultura, Ortega acaba de galvanizar, tras su consagración de 1914, una dimensión pública que redunda en un innegable personalismo. Por eso, la preocupación por controlar en la medida de lo posible el modo en que su nuevo público percibe su labor aflora, bajo los ropajes retóricos de la confesión, en el propio discurso orteguiano. Y asoma también, no hay que olvidarlo, cierta prevención ante la deriva frívola que puede acabar adquiriendo una notoriedad como la que ha conseguido en una sociedad ávida de la importación de alta cultura.

La conferencia fue un gran éxito, y Antonio Dellepiane y Julio Noé, miembros del directorio de la revista, agradecen en carta del 17 de noviembre a Ortega su apoyo. En el número de ese mismo mes, *Nosotros* dedica unas páginas a la fiesta benéfica en las que subraya especialmente la aportación del filósofo y promete publicar la conferencia[7] en su número de diciembre, cosa que finalmente no sucedió y que apunta a ese carácter de *fair play* intelectual no exento de intereses particulares[8].

[7] *Nosotros*, 91 (1916), pp. 231-232 de la citada reimpresión.

[8] De hecho, en ese mismo número de diciembre, Roberto Gache vuelve a ocuparse de Ortega en su sección "La vida de Buenos Aires" en términos no del todo laudatorios: "Este público le oyó [a Ortega] una vez y lo siguió por todas partes [...] Allí fijó su admiración y sus aplausos este pobrecito público nuestro, tan bien intencionado, tan sediento de letras y arte y, con todo, según nuestro huésped, tan vacío de intelectuales... Pero no, no se interprete con error la aceptación que tuvo el filósofo entre esa gente. Aquí no ha dejado más que su prosa elegante e ingeniosa: él se lleva íntegra su filosofía, tan íntegra como debieron llevársela también Posada y Altamira, acaso sin dejarnos mayores bellezas de forma que admirar". Cfr. *Nosotros*, 92 (1916), p. 380 de la citada reimpresión.

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

Documentos:

Tarjeta con la que se distribuyeron las localidades para la conferencia. Noviembre

Buenos Aires, Noviembre de 1916.

Sr. D. .....

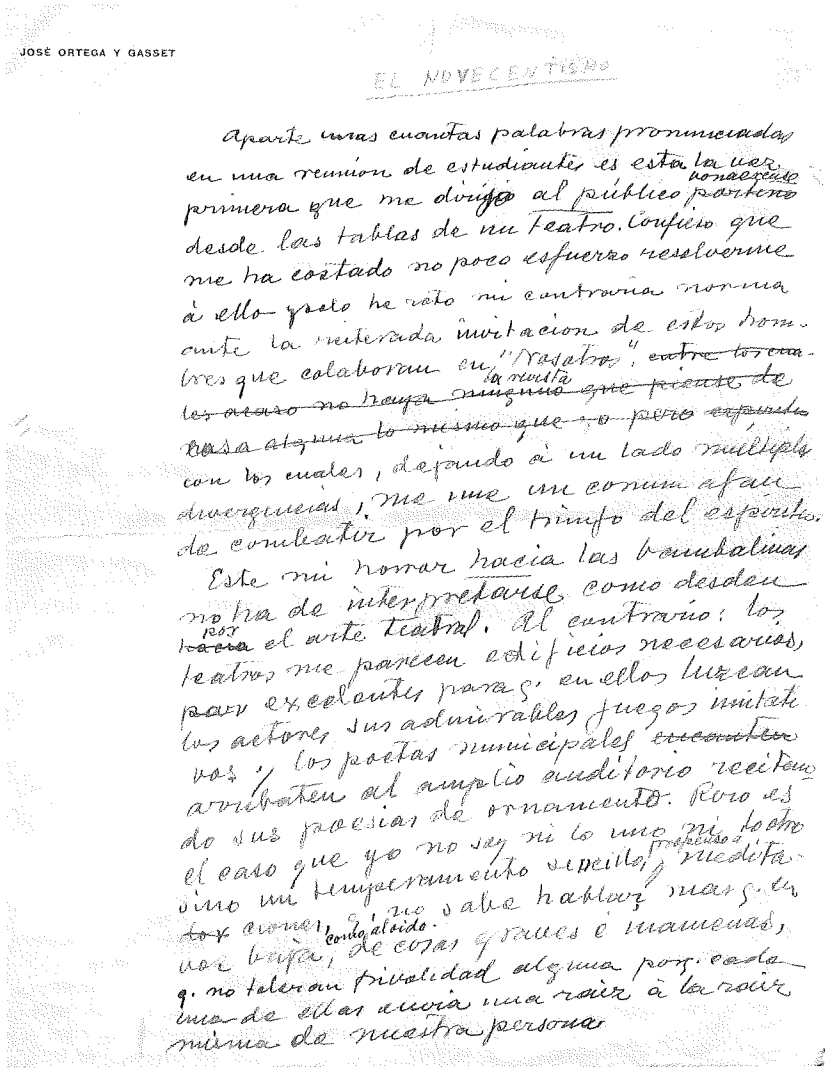
Los que suscriben tienen el honor de saludar a Vd. y de remitirle las localidades adjuntas para la conferencia que dará el ilustre escritor español don **José Ortega y Gasset,** *el próximo miércoles 15 de Noviembre a las 5 p. m., en el teatro Odeón, a beneficio de la revista literaria* **Nosotros,** *en la seguridad de que no habrá de faltarnos su concurrencia a este acto de carácter y significado extrictamente intelectual.*

Antonio Dellepiane, Rafael Obligado, Alberto del Solar, Alberto Méyer Arana, Manuel Gálvez, Julio Noé, Guillermo Achával, Santiago Baqué, Carlos Obligado, Pedro Miguel Obligado, Joaquín Rubianes, Alfredo L. Palacios, Coriolano Alberini, Enrique Banchs, Alvaro Melián Lafinur, Emilio Ravignani, Alfredo A. Bianchi, Roberto F. Giusti, **del Directorio de la revista NOSOTROS.**

NOTA. — Las localidades no devueltas antes del lunes 13 a la administración de NOSOTROS, calle Libertad N.° 543, se considerarán aceptadas.

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

Primera página del manuscrito de la conferencia



JOSÉ ORTEGA Y GASSET

EL NOVECENTISMO

Aparte unas cuantas palabras pronunciadas en una reunión de estudiantes es esta la vez primera que me dirijo al público porteño desde las tablas de un teatro. Confieso que me ha costado no poco esfuerzo resolverme á ello pues he visto mi contrario norma cuanto la reiterada invitación de estos hombres que colaboran en "Nosotros", ~~entre los cuales no hay ninguno que pueda~~ ~~pasar alguna lo mismo que yo~~, pero ~~espantado~~ con los cuales, dejando á un lado multiples divergencias, me une un común afán de combatir por el triunfo del espíritu.

Este mi temor hacia las bambalinas no ha de interpretarse como desdén ~~hacia~~ por el arte teatral. Al contrario: los teatros me parecen edificios necesarios, para ~~y~~ excelentes para ~~s~~, en ellos lucen los actores sus admirables juegos initables voz, y los poetas municipales ~~encuentran~~ arrebatan al amplio auditorio recitados sus poesías de ornamento. Pero este el caso que yo no soy ni lo uno ni lo otro sino un temperamento especulativo, meditabundo, ~~que~~ acaso, acostumbrado á hablar mas en voz baja, de cosas graves é inamenas, que no tienen frivolidad alguna por cada una de ellas ancha raiz á la razón misma de nuestra persona

El Diario Español: "Conferencia de Ortega y Gasset". [Entre el 1 y el 6 de noviembre]
La Prensa: "Conferencia de Ortega y Gasset". [Entre el 6 y el 12 de noviembre]
La Razón: "Intelectuales españoles | Conferencia del señor Ortega y Gasset". [Entre el 6 y el 12 de noviembre]

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

Recorte de prensa sin nombre del diario: "En el Teatro Odeón | Próxima conferencia del | escritor J. Ortega y Gasset". [Entre el 6 y el 12 de noviembre]
La Mañana: "Don José Ortega y Gasset | La conferencia del miércoles". [Entre el 9 y el 13 de noviembre]
Tribuna: "Conferencia". [Entre el 9 y el 13 de noviembre]
La Nación: "Conferencias | De D. José Ortega y Gasset". [Entre el 9 y el 13 de noviembre]
La Razón: "Conferencia". [13 de noviembre]
La Razón: "Conferencia de Ortega y Gasset". [14 de noviembre]
El Diario: "Conferencias metropolitanas | En el Odeon [sic]". [15 de noviembre]
El Diario Español: "La conferencia de Ortega y Gasse[t]". [15 de noviembre]
Recorte de prensa sin nombre del diario: "Fiesta artística | Conferencia de Ortega y Gasset". [15 de noviembre]
La Época: "Teatro Odeón | Conferencia de Ortega y Gasset". [15 de noviembre]
La Nación: "Conferencias | Del Sr. Ortega y Gasset". [15 de noviembre]
Tribuna: "Conferencia en el Odeón". [16 de noviembre]
La Nación: "Conferencias | En el Odeón—La nueva sensibilidad". [16 de noviembre]
El Diario: "Conferencias metropolitanas | La nueva sensibilidad". [16 de noviembre]
Recorte de prensa sin nombre del diario: "La mujer argentina". [16 ó 17 de noviembre]
Recorte de prensa sin nombre del diario: "La nueva sensibilidad | Conferencia de Ortega y Gasset". [16 de noviembre]
El Diario Español: "Ortega y Gasset | Conferencia benéfica". [16 de noviembre]

17 de noviembre. Invitación de Ricardo Rojas

Ricardo Rojas, catedrático de Literatura Argentina en la Universidad de Buenos Aires, pertenecía también a ese grupo de la intelectualidad argentina que no rechazaba la herencia española ni desdeñaba su presente cultural, sino que incorporaba aquélla a la redefinición de lo argentino por medio de una revisión crítica. El autor de *El alma española. Ensayo sobre la moderna literatura castellana*, publicó este año de 1916 dos obras que ejem-

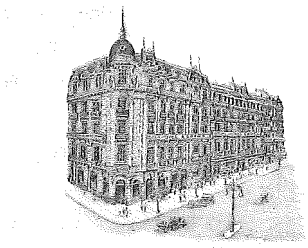
ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

plifican bien esta postura: *La argentinidad. Ensayo histórico sobre nuestra conciencia nacional en la gesta de la emancipación* y *Poesías de Cervantes*.

Estas invitaciones y encuentros, por debajo de la resonancia pública, nos muestran un segundo nivel de la estancia de Ortega que debió de resultar igualmente importante a la hora de afianzar su influencia, y cuyo análisis más detallado arrojaría luz sobre los movimientos intelectuales del momento y sobre la forma en que la colectividad española y las *misiones* culturales impulsadas por ella se insertaban en dicho panorama.

Documentos:

Nota de Ricardo Rojas. 17 de noviembre



GRAN HOTEL ESPAÑA

CASA FUNDADA EN 1897

916. AVENIDA DE MAYO 956.

BUENOS AIRES 19

JAVIER LAURENZ Y CIA

Mi distinguido amigo: Esta es mi tercera visita; infructuosas todas. Desearía me llamara por teléfono, a Mitre 820, cualquier día a las 2 o a las 9 p. m. para concertar que día puede Vd. venir a comer conmigo, en casa. Saludolo atte

Su amigo Ricardo Rojas

Martes 17 de Nbre.

Dr. José Ortega y Gasset

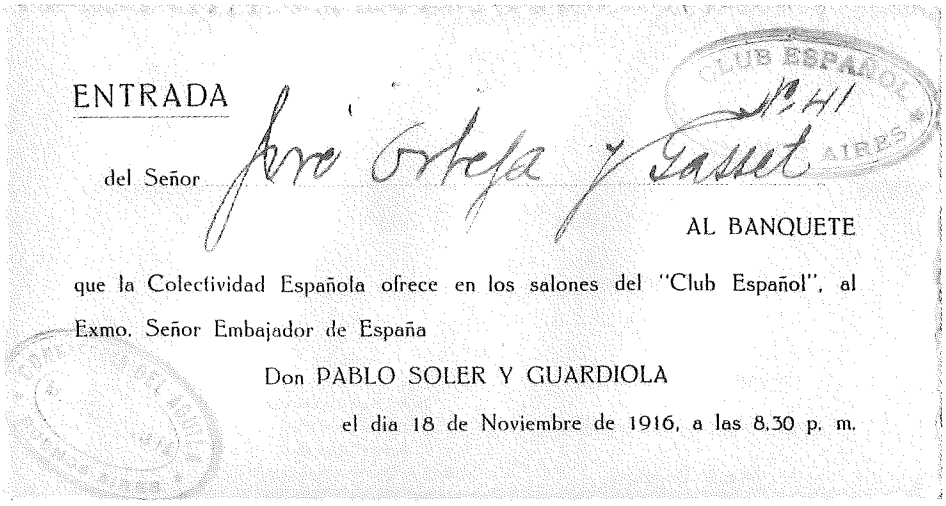
ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

18 de noviembre. Banquete ofrecido por la colectividad española al Embajador de España

Entre los varios honores y reconocimientos que acompañaron la designación del primer Embajador de España en la República Argentina no podía faltar el de la colectividad española, y Ortega, que era el máximo exponente cultural de la comunidad, fue, naturalmente, invitado. El acto tuvo lugar en la institución social más prestigiosa de la colectividad, el Club Español.

Documentos:

Tarjeta de entrada al banquete


ENTRADA

del Señor José Ortega y Gasset

AL BANQUETE

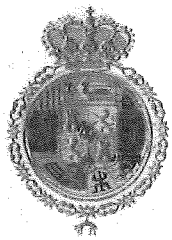
que la Colectividad Española ofrece en los salones del "Club Español", al Exmo. Señor Embajador de España

Don PABLO SOLER Y GUARDIOLA

el dia 18 de Noviembre de 1916, a las 8.30 p. m.

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

Minuta



La Colectividad Española
Al Primer Embajador de España
en la República Argentina
Excmo. Sr D. Pablo Soler y Guardiola

MINUTA

Entremeses surtidos

Crema Victoria

Salmón salsa cantábrica

Lomo de cordero con legumbres

Hígado de ganso
San Pedrana

Pechuga de pavo con ensalada

Espárragos salsa virgen

Helados de fresa
Torta crema de nuez

VINOS

Xerez Amontillado 1860
Blanco Tres Ríos
Marqués de Riscal
Moet et Chandon Brut ét Doux
Pomery Greno extra Sec

Café, licores
y cigarros

"El Aguila"

Impr. Argentina Peuser

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

21 de noviembre. Conferencia en el Consejo Nacional de Mujeres

Con esa fecha se anuncia una conferencia de Ortega a beneficio de la Biblioteca del Consejo Nacional de Mujeres, otra de las instituciones en que la reunión social se presentaba bajo la especie de la cultura. Sin embargo, la información de los recortes conservados es confusa (empezando por el mismo lugar de celebración, que oscila entre el Select Theatre y el Splendid Theatre), pues en varios de ellos se anuncia también una conferencia de Ortega Munilla sobre Beethoven para el mismo día e igualmente bajo los auspicios del Consejo Nacional de Mujeres, pero en el Smart Palace. De la conferencia de Ortega Munilla sí se conservan recortes que acreditan su celebración, cosa que no sucede con la de Ortega.

Documentos:

La Prensa: "El día social | Consejo Nacional de Mujeres". [Entre el 1 y el 14 de noviembre]
El Diario Español: "Consejo Nacional de Mujeres". [Entre el 1 y el 14 de noviembre]
La Prensa: "Consejo Nacional de Mujeres". [Entre el 1 y el 19 de noviembre]
La Razón: "Consejo Nacional de Mujeres". [Entre el 14 y el 19 de noviembre]
La Nación: "Beneficios". [Entre el 14 y el 19 de noviembre]
La Prensa: "Consejo Nacional de Mujeres". [21 de noviembre]
La Época: "[Se realiza esta noche...]". [21 de noviembre]
La Razón: "Consejo Nacional de Mujeres". [21 de noviembre]
La Nación: "[Se efectuará esta noche...]". [21 de noviembre]
La Mañana: "Consejo Nacional de Mujeres". [22 de noviembre]
La Prensa: "Consejo Nacional de Mujeres". [22 de noviembre]

22 de noviembre. Invitación de la Comisión Directiva de la Biblioteca del Consejo Nacional de Mujeres

Ortega recibió esta invitación para asistir a las habituales "Sesiones del Cuarto de Hora" que celebraba la citada institución. Además de la presencia de diplomáticos e intelectuales, el ambiente de estos actos queda reflejado en el párrafo final de la tarjeta de invitación: "Para el intermedio

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

artístico prestan su valiosa cooperación las distinguidas aficionadas Señoritas Adela Gramajo, Lucrecia Castaño y Angélica Molina Crisol".

Desde luego, el retrato que Ortega hará de la mujer argentina, de independencia e inquietud superiores a las de la europea, y también de más hondura psicológica que el hombre argentino (ideas que encontrará condensadas en Victoria Ocampo[9]), estará notablemente influido por el conocimiento de estos círculos femeninos que, no hay que olvidarlo, ocuparán en todos los actos públicos de Ortega muchos de los asientos de primera fila, lo que siempre, y no sólo durante este viaje a la Argentina, halagó al filósofo. En esta ocasión, sin embargo, Ortega no pudo asistir, al pronunciar ese día, y casi a la misma hora, una conferencia en el Teatro Ópera.

Documentos:

Invitación. 18 de noviembre

BIBLIOTECA DEL CONSEJO NACIONAL DE MUJERES
DE LA REPÚBLICA ARGENTINA
Callao 1859

Buenos Aires, Noviembre 18 de 1916.

En nombre de la Comisión Directiva de la **Biblioteca del Consejo Nacional de Mujeres** me complazco en invitar a Vd. a la "Sesión del Cuarto de Hora" que tendrá lugar el Miércoles 22 del corriente, a las 5 de la tarde, con el prestigioso concurso de los Exmos. Señores Ministros: del Uruguay, **Dr. Don Daniel Muñoz**; de Cuba, **Don Benjamin Gibeyza y Gali**; de México, **Don Isidro Fabela** y los Señores **Dr. Manuel Ugarte** y **Dr. Carlos Gutierrez Larreta.**

Para el intermedio artístico prestan su valiosa cooperación las distinguidas aficionadas Señoritas Adela Gramajo, Lucrecia Castaño y Angélica Molina Crisol.

Saludan a Vd. muy atentamente

Mercedes Moreno
Secretaria

Carolina L. de Argerich
Presidenta

[9] Sobre lo que Victoria Ocampo supuso en la vida y obra de Ortega véase, por ejemplo, Marta CAMPOMAR, "Victoria Ocampo en la cultura del amor de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, 3 (2001), pp. 209-290.

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

22 de noviembre. Conferencia en el Teatro Ópera

Una semana después de su conferencia para *Nosotros*, Ortega vuelve a ser reclamado con fines benéficos[10], esta vez por una de las instituciones fundamentales de la colectividad española, la Asociación Patriótica Española, cuyas escuelas nocturnas para adultos recibirán los fondos recaudados.

La velada, a la que asistieron distinguidos representantes de la colectividad, empezando por el Embajador de España, Pablo Soler y Guardiola, tuvo el siguiente programa musical, según lo consigna *La Mañana* ([21 de noviembre]): "Antes de oír la disertación del señor Ortega y Gasset, el público podrá aplaudir a varios afamados artistas. El señor Óscar Nicastro ejecutará la "Elegía de Fauré" [sic] en el violoncelo, y la señora América Montenegro de Gaos interpretará en el violín el "rondó caprichoso" de Saint Saens. Después de haberse realizado la conferencia, el señor Andrés Gaos y su señora interpretarán "Navarra", obra del célebre compositor y violinista español Sarasate, "Oriental" de Ciú, y "Chant Hongrois" terminarán el programa. Estas dos últimas obras estarán a cargo del violoncelista señor Óscar Nicastro, acompañándole al piano el señor Andrés Gaos".

Como decíamos más arriba, Ortega elige para su intervención un tema que le permite modular ante esta audiencia ("un público español en el que no faltaban auditores argentinos", *La Nación*, [23 de noviembre]) los objetivos de su estancia: "Imágenes de España". Sabedor de las distintas sensibilidades de la colectividad española (a las que el mismo título hace un guiño en su plural), pero también de su deseo unitario de consideración y prestigio, Ortega lleva a cabo una lectura de España en la que subraya la individualidad de las distintas regiones a través de sus respectivos paisajes (asunto de suma importancia en la Argentina, donde proliferan las casas regionales), pero en la que a la vez, y de acuerdo con su interpretación histórica, que condensará en el "Castilla ha hecho a España, y Castilla la ha deshecho" de *España invertebrada* (1921), esta región adquiere una centralidad clave. No obstante, a través de esa interpretación histórica (Castilla como aglutinador nacional; Castilla como motor de la reconquista) Ortega busca una legitimación del presente por medio del recurso a la *ejemplaridad*

[10] Un detalle puede dar la medida del reclamo social de que gozaba Ortega en ese momento. En los días precedentes al acto benéfico, *El Diario Español* publica lo siguiente: "Recibimos una nota de la Asociación Patriótica, pidiéndonos prevengamos al público, contra una pretendida Comisión formada por tres o cuatro personas que solicita suscripciones para ofrecer un obsequio al señor Ortega y Gasset, invocando al efecto el nombre de la Patriótica, que no ha dado a nadie autorización alguna".

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

de la actitud castellana antigua, la del esfuerzo, la del apasionamiento, que empieza a alborear, en su opinión, en la "nueva generación que saca a España de su letargo y le infunde nuevo vigor". Esa generación no es otra que la suya, aún más, la que él capitanea, de modo que los elementos diseminados en el discurso (Castilla, entusiasmo, recuperación) acaban teniendo sutilmente un perfil a la vez muy personal.

De todos modos, Ortega suaviza el peso de Castilla ante su audiencia de dos formas: la primera, al afirmar que, ante la larga desmoralización castellana, espera ahora que "la periferia atraiga a Castilla", dando con ello a entender que las distintas fuerzas de la "periferia" deben integrar sus potencialidades en ese esfuerzo común de una España nueva; y, la segunda, corolario de lo anterior, es que la España futura estará encarnada en "un tipo humano distinto, cuya característica será la pasión"; es decir, no hay rescate de una supuesta "esencia", sino creación de algo nuevo en lo que todos participan, incluidos los "españoles de la Argentina", a quienes insta a viajar por España.

Vemos, pues, que ante la colectividad española Ortega presenta el mismo imperativo de plenitud vital de la conferencia sobre "La nueva sensibilidad", pero lo hace bajo la especie de una empresa patriótica conciliadora y entusiasta.

Documentos:

La Mañana: "Conferencia de Ortega y Gasset". [Entre el 1 y el 19 de noviembre]
El Diario: "[La Asociación Patriótica...]". [Entre el 15 y el 20 de noviembre]
La Mañana: "Conferencia de Ortega y Gasset". [21 de noviembre]
La Prensa: "Asociación Patriótica Española | Conferencia de Ortega y Gasset". [21 de noviembre]
La Nación: "Conferencias | Del Sr. Ortega y Gasset | Asociación Patriótica Española". [21 de noviembre]
La Época: "[Mañana a las 6 de la tarde...]". [21 de noviembre]
La Prensa: "Arte y teatro | Ópera". [22 de noviembre]
La Nación: "Conferencias". [23 de noviembre]
La Mañana: "La conferencia de ayer". [23 de noviembre]
La Prensa: "Asociación Patriótica Española | La fiesta de ayer | Conferencia de Ortega y Gasset". [23 de noviembre]
El Diario Español: "Iniciativa sospechosa | Desautorización oficial". [Noviembre]

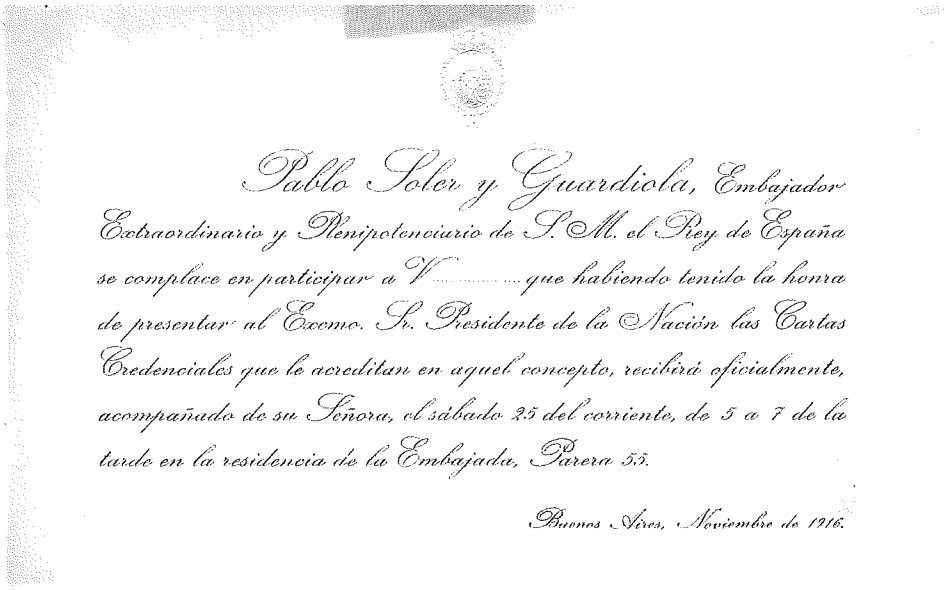
ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

25 de noviembre. Recepción ofrecida por el Embajador de España, Pablo Soler y Guardiola, tras haber presentado las cartas credenciales al Presidente de la República

Como ya hemos señalado, Pablo Soler y Guardiola era el primer Embajador de España en la Argentina, de modo que la presentación de sus credenciales no era una mera formalidad diplomática, sino un hito de las relaciones entre ambos países. A su vez, el Embajador de la Argentina en España, Marco M. Avellaneda, presentaba sus credenciales a comienzos de noviembre, y el día cuatro de ese mes fue recibido en audiencia por el Rey.

Documentos:

Invitación a la recepción. Noviembre



Pablo Soler y Guardiola, Embajador Extraordinario y Plenipotenciario de S. M. el Rey de España se complace en participar a V..... que habiendo tenido la honra de presentar al Excmo. Sr. Presidente de la Nación las Cartas Credenciales que le acreditan en aquel concepto, recibirá oficialmente, acompañado de su Señora, el sábado 25 del corriente, de 5 a 7 de la tarde en la residencia de la Embajada, Parera 55.

Buenos Aires, Noviembre de 1916.

25 de noviembre. Invitación de la Junta del "Círculo Avellaneda" a los actos celebrados con motivo del aniversario del fallecimiento de ex-Presidente de la República, Nicolás Avellaneda

Con esa fecha se celebraba el trigésimo primer aniversario de la muerte de Nicolás Avellaneda.

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

Documentos:

Invitación para asistir a los actos conmemorativos y sobre que la contenía. Noviembre

CÍRCULO
AVELLANEDA
SECRETARÍA

Buenos Aires, Noviembre de 1916.

Distinguido Señor:

La Junta del "Círculo Avellaneda" ha resuelto asociarse a los actos patrióticos que se realizarán el 25 de Noviembre con motivo del aniversario del fallecimiento del ilustre ex-Presidente de la República, Dr. Nicolás Avellaneda e invitar a todos sus miembros a la Misa de Requiem que se dirá el 25 del corriente a las 10 ½ en la Iglesia de San Ignacio y a la ceremonia cívica que se celebrará a las 4 ½ de la tarde, en el mismo día ante la estatua erigida al gran estadista en la Ciudad de Avellaneda, y a la ceremonia que tendrá lugar el 26 a las 10 ½ en la Recoleta, en el Panteón que guarda sus restos

Saludan a Vd. atentamente

LOS SECRETARIOS

Señor
D. José Ortega Gasset
Hotel España

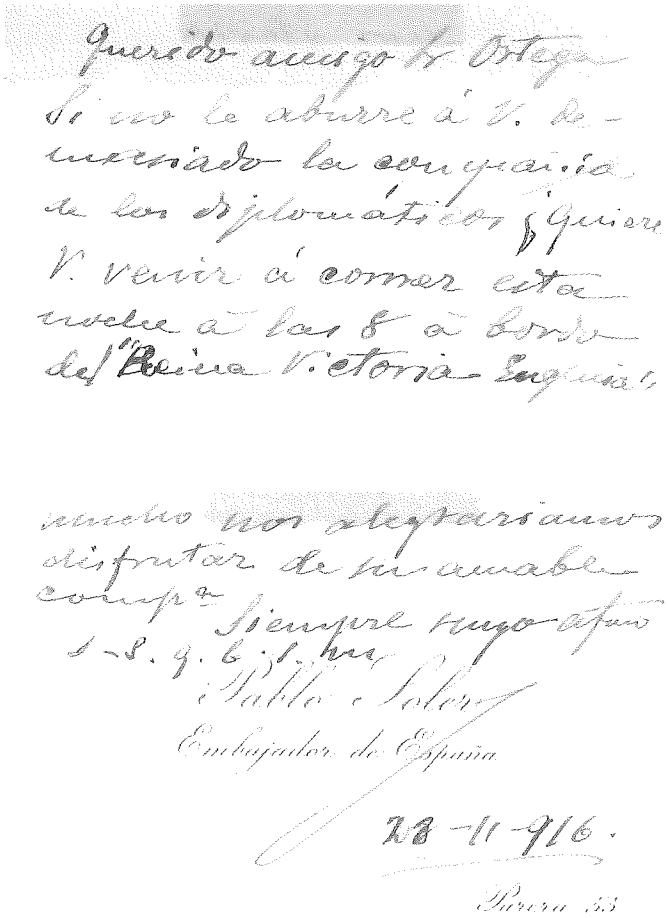
ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

28 de noviembre. Invitación del Embajador de España, Pablo Soler y Guardiola, a cenar a bordo del vapor *Reina Victoria Eugenia*

La invitación del Embajador, que ha seguido toda la estancia de Ortega desde cerca, y que ha asistido a muchos de sus actos, deja bien clara también la comunidad de intereses culturales y políticos de la colectividad española, y da la medida de la importancia de la figura y la labor del filósofo en este sentido.

Documentos:

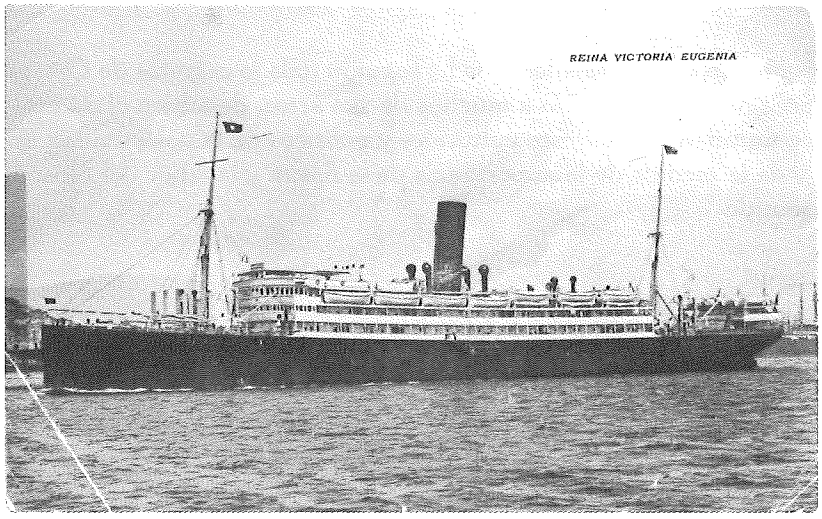
Invitación manuscrita del Embajador de España, Pablo Soler y Guardiola. 28 de noviembre



Querido amigo Sr Ortega
Si no le aburre á V. de-
mesiado la compañía
de los diplomáticos ¿Quiere
V. venir á comer esta
noche á las 8 á bordo
del "Reina V. Victoria Eugenia",
mucho nos alegraríamos
disfrutar de su amable
compañía. Siempre tengo afmo
s.s.q.b.s.m.
Pablo C. Soler
Embajador de España
28-11-916.
Puerto 53

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

Tarjeta postal del vapor *Reina Victoria Eugenia* que acompañaba a la nota



30 de noviembre. Banquete de homenaje de la Institución Cultural Española

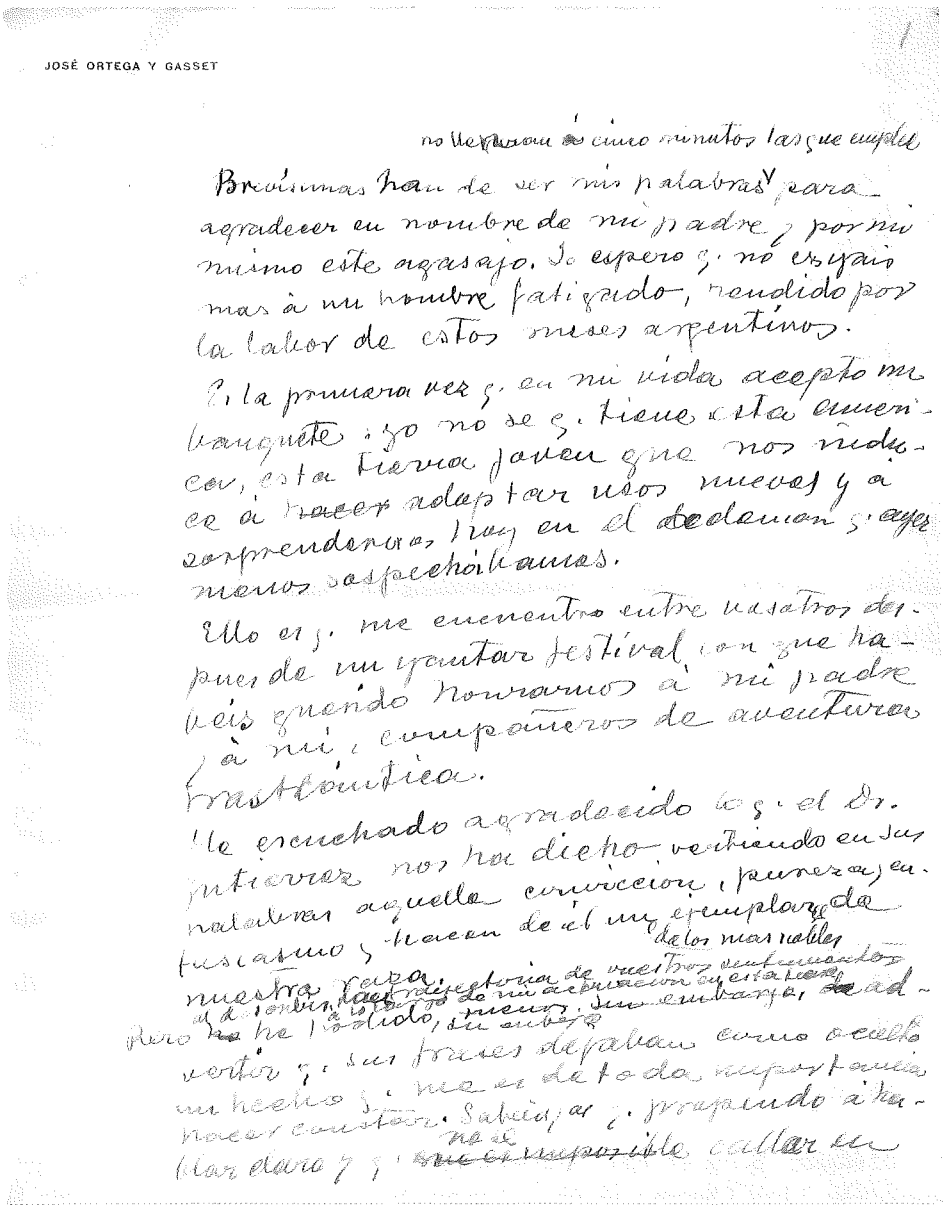
Ante el inminente regreso de Ortega y su padre a España, que estaba previsto en un principio para el 2 de diciembre, la Institución Cultural Española quiso agasajarlos con un banquete de despedida, que tuvo lugar en los salones de la Asociación Patriótica Española. Entre los más de doscientos invitados, que representaban lo más granado de la colectividad española, se encontraban el Embajador de España, Pablo Soler y Guardiola; Avelino Gutierrez, presidente de la Cultural, acompañado de la junta directiva; Ramiro Pico Bordoy, presidente del Club Español; José Vázquez, presidente de la Sociedad Española de Beneficencia; Augusto Aranda, presidente de la Asociación Patriótica Española y Rodolfo Rivarola, decano de la Facultad de Filosofía y Letras.

Avelino Gutiérrez hizo el elogio de padre e hijo y la consabida alabanza de la confraternidad entre la comunidad hispanoamericana, y cedió después la palabra a Ortega. En su intervención, además de agradecer las muestras de entusiasmo recibidas, Ortega recalcó ante la colectividad española la necesidad de apoyar a la "España vital" frente a la "España oficial", a la vez que hacía una semblanza de sí mismo como alguien entregado a esa faena de renovación y presentaba, por tanto, la labor desempeñada en esos meses con un carácter de ejemplaridad. Su éxito avalaba el esfuerzo de esa España incipiente y, a la vez, era su medida.

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

Documentos:

Primera página del manuscrito de la intervención de Ortega en el banquete



JOSÉ ORTEGA Y GASSET

no llegaron á cinco minutos las que empleé

Brevísimas han de ser mis palabras y para agradecer en nombre de mi padre, y por mi mismo este agasajo. Lo espero yo, no es, ya mas á mi nombre fatigado, rendido por la labor de estos meses argentinos.

Es la primera vez, en mi vida acepto un banquete; yo no se, tiene esta ceremonia, esta fiesta pueril que nos induce á hacer adaptar usos nuevos y á emprendernos, hay en el declamación, algo menos sospechable aun.

Ello es, me encuentro entre vosotros después de un fructífero festival, con que habeis querido honrarnos á mi padre y á mi, compañeros de aventuras trasatlántica.

He escuchado agradecido lo, el Dr. pronunciar nos ha dicho vertiendo en sus palabras aquella convicción, pureza, entusiasmo y hacen de él un ejemplar de los mas nobles nuestra raza. Pero ha hablado, sin embargo, de [illegible] verdad, sus frases defallan como acallo un hecho, me es de toda imposición hacer confesión. Sabiendo, procurando ahora declarar yo, no es imposible callar en

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

La Nación: "Ortega y Munilla y Ortega y Gasset | El regreso a España". [Entre el 1 y el 26 de noviembre]
La Razón: "En honor de los señores Ortega Munilla y Ortega Gasset". [Entre el 1 y el 26 de noviembre]
La Prensa: "José Ortega Munilla y Ortega y | Gasset". [Entre el 1 y el 26 de noviembre]
Recorte de prensa sin nombre del diario: "Demostración a los escritores españoles"
Recorte de prensa sin nombre del diario: "[A bordo del Reina Victoria de Eugenia...]". [Entre el 1 y el 26 de noviembre]
La Prensa: "Asociación Patriótica Española | Ortega Munilla y Ortega y Gasset | Banquete en su honor". [30 de noviembre]
La Prensa: "Asociación Patriótica Española | En honor de los señores Ortega | La fiesta de anoche". [1 de diciembre]
Recorte de prensa sin nombre del diario: "Sociedad Cultural Española | En honor de los señores Ortega | El banquete de anoche". [1 de diciembre]

IX. Ortega prolonga su estancia. Últimas conferencias y viaje a Rosario

2 de diciembre. Regreso de Ortega Munilla

Durante el mes de noviembre la prensa había estado anunciando que Ortega y su padre regresarían a España el 2 de diciembre, como estaba previsto desde hacía tiempo. Ortega Munilla, en efecto, embarcó ese día en el vapor *Reina Victoria Eugenia,* pero Ortega decidió prolongar su estancia un mes más y poder atender así algunas de las invitaciones que no dejaban de llegarle. Sin embargo, y aunque Ortega tomó esta decisión a finales de noviembre, trascendió a la prensa en el último momento, pues algunos medios aún publicaron el día 1 de diciembre que partiría al día siguiente, y en Montevideo, todavía el día 2, se anunciaba el paso de Ortega para ese día en su travesía de regreso.

Documentos:

El Hogar: "Se va Ortega y Gasset...". [1 de diciembre]
El Día: "José Ortega y Gasset". Artículo firmado por Alberto Lasplaces. [2 de diciembre]

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

3 y 4 de diciembre. Conferencias en Rosario

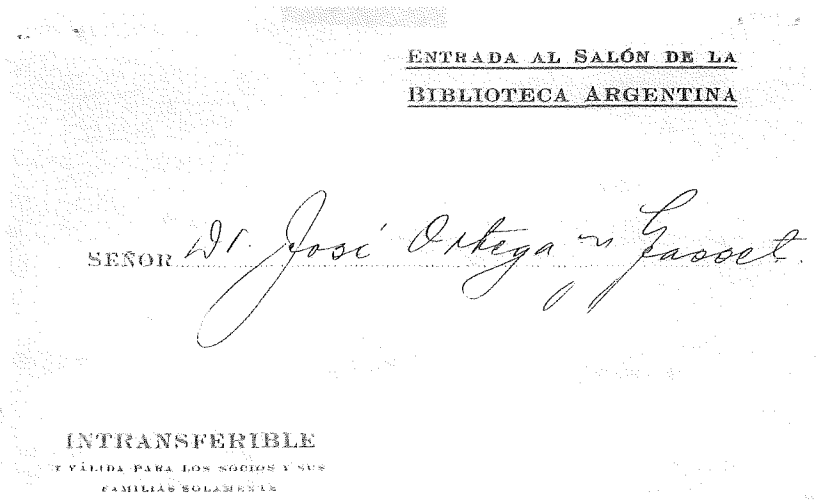
Uno de los compromisos por los que Ortega demoró su regreso a España fue el de visitar Rosario para dar dos conferencias, cosa que tenía prevista para finales de noviembre (véase la tarjeta de invitación reproducida) y que no pudo hacer por hallarse indispuesto.

Ortega repitió, en esta nueva visita al Interior, los temas de las conferencias que había impartido en su periplo anterior[11]. La primera conferencia tuvo lugar el día 3, en el Club Español, y versó sobre "Juventud y patriotismo". La segunda la dio Ortega en la Biblioteca Argentina, "ante una sala espléndida compuesta en sus tres cuartas partes de elemento femenino" (*Crónica*, [5 de diciembre]), y trató de "La cultura filosófica".

Durante su breve estancia, que terminó el día 5, Ortega fue agasajado y requerido como ya era habitual: banquetes, peticiones de autógrafos y pensamientos...

Documentos:

Entrada al salón de la Biblioteca Argentina y sobre que la contenía remitido a Ortega, al Hotel España en Buenos Aires. 24 de noviembre[12]


ENTRADA AL SALÓN DE LA
BIBLIOTECA ARGENTINA

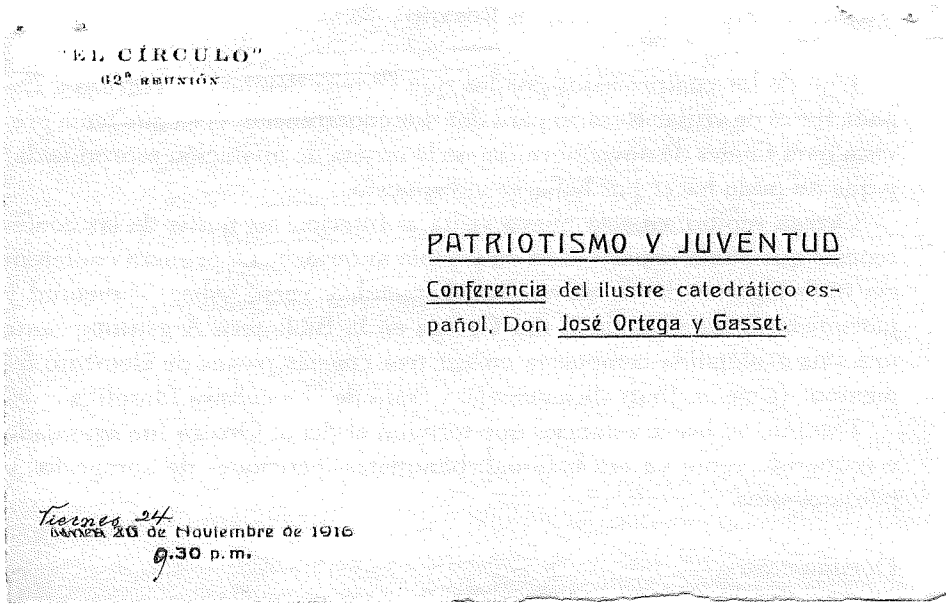
SEÑOR D. José Ortega y Gasset

INTRANSFERIBLE
Y VÁLIDA PARA LOS SOCIOS Y SUS
FAMILIAS SOLAMENTE

[11] Véase la anterior entrega de este trabajo, en *Revista de Estudios Orteguianos*, 3 (2001), pp. 57-68.

[12] Recuérdese lo dicho sobre la indisposición de Ortega, que le obligó a retrasar la visita a Rosario que tenía prevista para finales de noviembre.

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

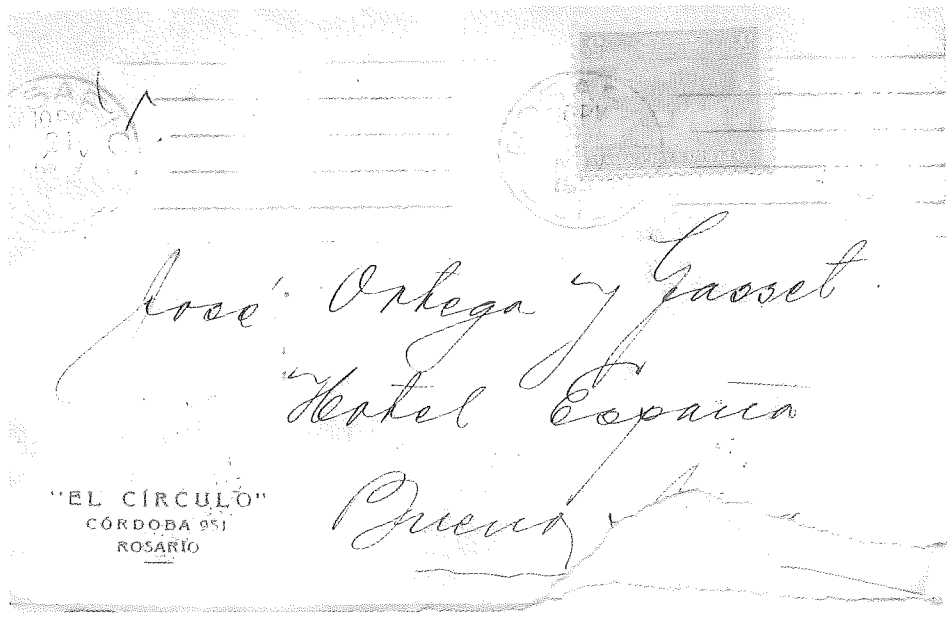


"EL CÍRCULO"
62ª REUNIÓN

PATRIOTISMO Y JUVENTUD

Conferencia del ilustre catedrático español, Don José Ortega y Gasset.

Viernes 24
Lunes 20 de Noviembre de 1916
9.30 p.m.

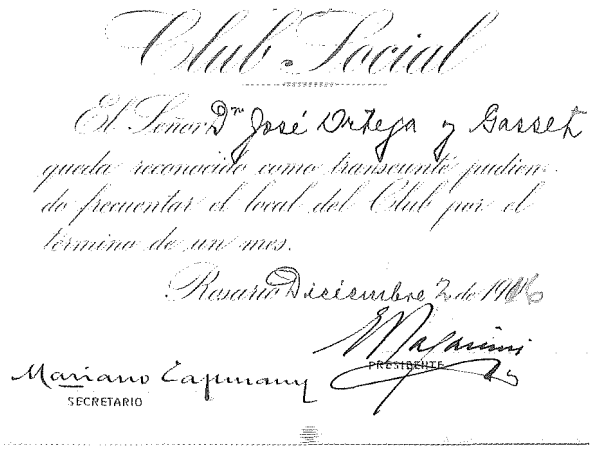


José Ortega y Gasset.
Hotel Español
Rosario

"EL CÍRCULO"
CÓRDOBA 951
ROSARIO

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

Tarjeta de socio transeúnte del Club Social de Rosario. 2 de diciembre



Club Social

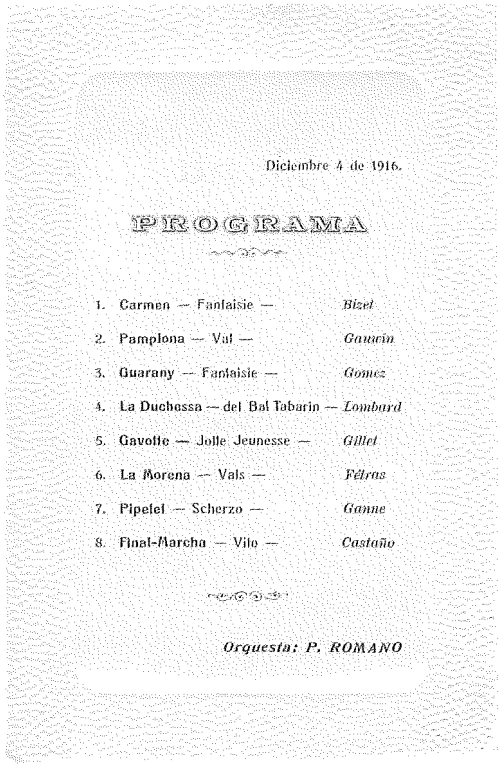
El Señor D. José Ortega y Garret queda reconocido como transeunte pudiendo frecuentar el local del Club por el término de un mes.

Rosario Diciembre 2 de 1916

Mariano Capurro
SECRETARIO

PRESIDENTE

Programa musical y menú del banquete ofrecido a Ortega. 4 de diciembre



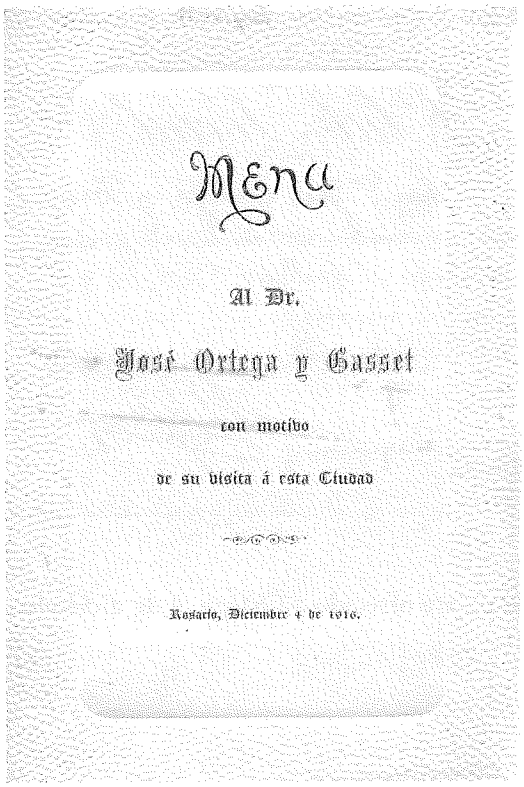
Diciembre 4 de 1916.

PROGRAMA

1.	Carmen — Fantaisie —	*Bizet*
2.	Pamplona — Vals —	*Gaucin*
3.	Guarany — Fantaisie —	*Gomez*
4.	La Duchessa — del Bal Tabarin —	*Lombard*
5.	Gavotte — Jolie Jeunesse —	*Gillet*
6.	La Morena — Vals —	*Félras*
7.	Pipelet — Scherzo —	*Ganne*
8.	Final-Marcha — Vito —	*Castaño*

Orquesta: P. ROMANO

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



Menu

Al Dr.

José Ortega y Gasset

con motivo

de su visita á esta Ciudad

Rosario, Diciembre 4 de 1916.

HORS D' OEUBRES

Mouse de foie-gras en Belle Vue

ENTREE

Denis Duc de Dartagnan

Pilaw á la Mogador

ROTI

Dindonneau farcie Truffé

LEGUMES

Asperges en branche sauce Vierge

ENTREMET

Parfait Gentil homme

Pommes á la Chantilly

Café - Liqueurs - Havanes

VINS

Jerez una Palma

Rioja blanco superior

Rioja Lopez de Heredia

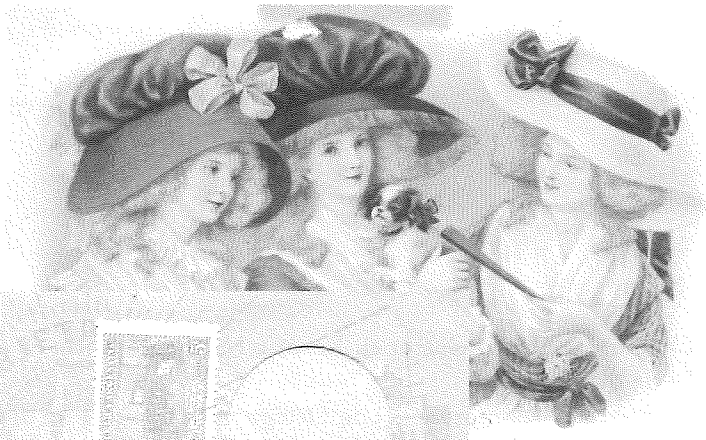
Champagne Codorniu

Eau Mineral

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

Nota y tarjeta postal enviadas por Ana María González del Cerro desde Rosario solicitando un autógrafo. 4 de diciembre

Ana María González del Cerro saluda atte al distinguido filósofo español señor José Ortega y Gasset y le ruega tenga la amabilidad de poner su firma en la adjunta postal para que ella honre mi colección de autógrafos célebres — Rosario 4-12-916



Señorita
A. M. González del Cerro
Laprida 794
Rosario

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

Telegrama de Rafael Farias, cónsul de España en Rosario, dirigido a Ortega en el que se excusa por no haber podido acudir a la estación a despedirlo. 5 de diciembre



REPÚBLICA ARGENTINA TELÉGRAFO DE LA NACIÓN

A JOSE ORTEGA GASSEN= HOTEL ESPAÑA =

Dirección BUENOS AIRES =

PROCEDENCIA	Nº de Origen	Nº de Palabras	Hora de Origen	Fecha de Origen	INDICACIONES
ROSARIO 1147/23		29	10.12 AM		
NOMBRE DEL EMPLEADO	Nº de Orden	Nº del Aparato	Hora de Recepción	Trasmitente	FECHA DE RECEPCIÓN
					191

UNA INDISPOSICION REPENTINA ME IMPIDIO ACUDIR A LA ESTACION ESTA MANANA RUEGOLE ENCARECIDAMENTE ME PERDONE RECIBA LOS MAS AFECTUOSOS SALUDOS DE = RAFAEL FARIAS =

Crónica: "Ortega y Gasset en Rosario | Su conferencia en el Club Español". [4 de diciembre]
La Reacción: "Conferencia | de Ortega y Gasset". [4 de diciembre]
El Mensajero: "La visita de Ortega y Gasset | Sus conferencias". [4 de diciembre]
Crónica: "Ortega y Gasset en Rosario | Su conferencia en la Biblioteca Argentina". [5 de diciembre]
El Municipio: "Ortega y Gasset". [5 de diciembre]
La Reacción: "Ortega y Gasset" [5 de diciembre]
El Diario Español: "Ortega y Gasset | Sus conferencias en Rosario". [6 de diciembre]
La Capital: "Vida intelectual | Conferencia de Ortega y Gasset". [6 de diciembre]

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

6 de diciembre. Conferencia en el Instituto Popular de Conferencias

Ortega fue invitado por el Instituto Popular de Conferencias, auspiciado por Ezequiel P. Paz, fundador y director del diario *La Prensa*[13], para clausurar su segundo ciclo. El acto, que debía haberse celebrado el 29 de noviembre como una más de las ceremonias previas al regreso de los Ortega a España, tuvo que posponerse "por impedimento de algunas personas que debían tomar parte en el acto", según se lee en algún recorte (*La Época*, [29 de noviembre]), o "a causa de una leve indisposición de [Ortega y Gasset]" (*La Razón*, [28 de noviembre]).

Era otra de las ocasiones que Ortega tenía en la recta final de su estancia para culminar sus objetivos, señalados más arriba. La intervención de Ortega, titulada "Impresiones de la Argentina"[14], suscitó una gran expectación por lo que tenía de dictamen del encumbrado viajero. El propio Ortega, con su sagaz don comunicativo, ya había anunciado al arribar a Buenos Aires que hablaría del país cuando tuviera de él suficiente conocimiento (lo que, por lo demás, no le impidió jalonar sus intervenciones y conferencias previas de juicios sobre la Argentina y los argentinos).

Ortega señaló que la principal virtud del pueblo argentino era su "talento socializador". Pero interesa subrayar que Ortega alude en esta ocasión al pueblo argentino como "pueblo criollo", de modo que ese talento de socialización queda filiado a la herencia hispánica, y hasta lo recalca al hacer una comparación expresa con la Castilla que, como ya es costumbre en el pensamiento histórico de Ortega, hizo lo propio con las nacionalidades periféricas de la Península. Repite, por tanto, de nuevo esta idea pero insertándola en la dinámica histórica argentina, lo que le sirve para perseverar en su empeño de comunidad y a la vez halagar a su auditorio. Y además, es una forma sutil de hacer de la experiencia histórica española la pauta que debe regir tácitamente el destino de la incipiente nación argentina.

Frente a esta virtud Ortega reitera lo que ya había dicho en su ciclo de conferencias en la Facultad de Filosofía y Letras: la Argentina sufre el problema "de la desproporción enorme que existe entre la preocupación eco-

[13] La relación de Ortega con *La Prensa* arranca de la invitación que Francisco Grandmontagne hizo al entonces jovencísimo intelectual para colaborar en el periódico bonaerense, siempre cercano a la colectividad española. Ortega aceptó y publicó varios artículos en el diario, aunque su irregular cumplimiento del compromiso hizo que Francisco Grandmontagne le escribiera en más de una ocasión instándole a colaborar más asiduamente.

[14] El texto de la intervención lo reproduce Garagorri siguiendo el publicado por *La Prensa* (7 y 8 de diciembre), en José ORTEGA Y GASSET, *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*. Ed. cit., pp. 25-39.

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

nómica [de la sociedad argentina] y el resto de sus actividades". En el fondo se trata de incidir en la necesidad que tiene la Argentina de, podríamos decir, *completar* su riqueza material con la experiencia cultural española[15]. Así, Ortega cifra en la vigorización de la vida universitaria el camino para esa floración de intereses culturales:

> Esta obra de fomento reflexivo en torno a la cultura superior es la misión de la Universidad[16].
>
> La Universidad, señores, símbolo de toda esencial pedagogía y de toda acción intelectual, es hoy el instrumento incomparable para la labranza de los pueblos [...] Notad que en el siglo postrero y en lo que va del presente las naciones han pesado tanto en la Historia cuanto pesaban sus universidades [...] No quiero, no debo negar que la sola pena que de este viaje llevo nace de no haber hallado en esa pública conciencia argentina el urgente afán de poseer, en todo su sentido plenario, Universidad [...] Tampoco nosotros gozamos hoy de este supremo incitador de cultura, por lo menos no hemos logrado su plenitud. Pero, aunque no poseamos Universidad suficiente, creo que llevamos la ventaja de sentir con toda prisa y afán su necesidad y emprender sin descanso ensayos de mejora[17]

Con ello, además de asestar otra crítica al positivismo mayoritario en la Universidad argentina, Ortega vuelve a situar tácitamente en el centro de su discurso la labor que él mismo está llevando a cabo en su estancia argentina, y más allá, su proyecto de pedagogía nacional en España y el aporte que en esa misma dirección puede hacer en la Argentina.

---

[15] No deja de ser curioso que Ortega explique esa preocupación práctica y material por la herencia colonial: "La metrópoli creaba la colonia con una exclusiva intención de negocio, de lucro; y al declararse independiente la filial colectividad, suele conservar más de lo que debiera el punto de vista metropolitano" (cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*. Ed. cit., p. 33), lo cual, aunque puede resultar paradójico, no lo es, pues lo que España aportaría a la Argentina en ese momento no es (en la retórica cultural de Ortega, claro, pues los intereses económicos de esa anhelada hermandad panhispánica no pueden, tampoco, ocultarse) una visión economicista, sino una experiencia histórica tuteladora (nótese el hábil empleo del adjetivo *filial*). Y además, el recurso al pasado colonial, aunque sea para señalar posibles excesos, no deja de denunciar una interpretación del presente de acuerdo con esa herencia.

[16] La importancia capital de la Universidad en el proyecto intelectual de Ortega quedó especialmente reflejada en la obra homónima *Misión de la Universidad* (1930).

[17] José ORTEGA Y GASSET, *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*. Ed. cit., p. 34.

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

Documentos:

La Razón: "Instituto Popular de Conferencias | Sesión de clausura en honor de los señores | Ortega Munilla y Ortega Gasset". [Entre el 1 y el 26 de noviembre]
La Prensa: "Instituto Popular de Conferencias | En honor de Ortega Munilla | y Ortega y Gasset". [Entre el 1 y el 26 de noviembre]
La Razón: "Instituto Popular de Conferencias | Postergación de la sesión de clausura". [28 de noviembre]
La Época: "Instituto Popular de Conferencias | La sesión de clausura". [29 de noviembre]
La Prensa: "Instituto Popular de Conferencias | Sesión de clausura del segundo ciclo | Discurso del doctor Rodolfo Rivarola | Exposición del profesor Ortega y Gasset | Sus impresiones de la Argentina". [7 de diciembre]
La Prensa: "Instituto Popular de Conferencias | Clausura del segundo ciclo | Exposición del profesor Ortega y Gasset | Sus impresiones de la Argentina". [8 de diciembre]

7 de diciembre. Invitación a la velada en honor de Carlos Casado del Alisal organizada por la Asociación Patriótica Española

Otro más de los actos sociales del solicitado Ortega.

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

Documentos:

Invitación y programa de la velada. 2 de diciembre

ASOCIACIÓN PATRIÓTICA ESPAÑOLA
668-Bas. de IRIGOYEN-678
BUENOS AIRES

Buenos Aires, Diciembre 2 de 1916.

Distinguido Señor:

La Junta Ejecutiva de la Asociación Patriótica Española ha creído que una vez inaugurada nuestra casa social, el primer acto público que debemos realizar tiene que ser por extricta justicia una demostración de agradecimiento a la memoria del ilustre protector de esta institución Don Carlos Casado del Alisal.

Y no solamente por razones de la particular situación de nuestra Patriótica frente al gran español estamos obligados a tributarle este homenaje, sino también, y muy especialmente, para destacar sus méritos de patriota en general y su inmensa labor en beneficio de la República Argentina.

A dichos fines se ha organizado la velada de que da cuenta el adjunto programa, prestando su eminente concurso los doctores Rafael Calzada, David Peña, J. Daniel Infante y los inspirados poetas V. Serrano Clavero y Julián de Charras, colaboradores unos y amigos o admiradores otros, de la obra de nuestro gran compatriota.

Tengo el honor de invitar a Vd. y familia a este acto de verdadera justicia y patriotismo, rogándole su asistencia y saludo a Vd. con mi mayor consideración.

VICENTE NICOLAU ROIO — Secretario
AUGUSTO ARANDA — Presidente

Nota: Traje de calle. - Entrada gratis. - Servirá de entrada la presente invitación.

PROGRAMA
de la
VELADA

que en honor de la memoria del esclarecido patriota español

Don Carlos Casado del Alisal

se celebrará en la casa social el día

7 de diciembre de 1916
a las 8.30 p. m.

1ª PARTE

I EGMONT (overtura) Beethoven, *por la orquesta.*
II Apertura del acto, *por el Presidente de la Asociación Patriótica Española.*
III Discurso, *por el Señor Dr. Rafael Calzada.*
IV Lectura de una poesía inédita y alusiva, por su autor *el Señor V. Serrano Clavero.*

2ª PARTE

V MOSAICO - Gounod, *por la orquesta.*
VI LA SERRANA RONDEÑA - Guiteras, *por la orquesta.*

3ª PARTE

VII Discurso, *por el Señor Dr. David Peña.*
VIII Lectura de una poesía inédita y alusiva, por su autor *el Señor Julián de Charras.*
IX Discurso, *por el Señor Dr. J. Daniel Infante.*
X SUSPIROS DE ESPAÑA - Alvarez, *por la orquesta.*

La orquesta será dirigida por el maestro Sr. F. Ramírez.

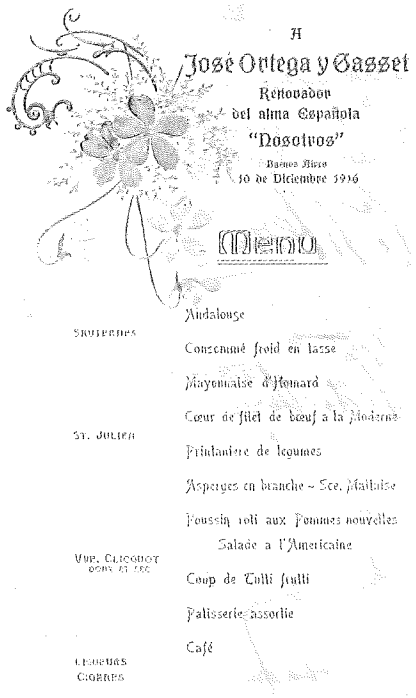
10 de diciembre. Banquete ofrecido a Ortega por la revista *Nosotros*

Como era habitual, el día 10 de cada mes la redacción de *Nosotros* se reunía a cenar. Tras el éxito de la conferencia benéfica del 15 de noviembre, y a modo de despedida, la redacción hizo de esta cena mensual un homenaje a Ortega (lo que ya había hecho el 10 de agosto, al poco de su llegada) bajo el marbete de "renovador del alma española".

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

Documentos:

Menú del banquete firmado al dorso por Antonio Dellepiane, Alfredo A. Bianchi, Manuel Gálvez, Joaquín Rubianes, Coriolano Alberini, Emilio Ravignani, Pedro Miguel Obligado, Álvaro Melián Lafinur, Roberto F. Giusti, Alberto Meyer Arana, Alberto del Solar, Santiago Baqué y Julio Noé, entre otros. 10 de diciembre



A
José Ortega y Gasset
Renovador
del alma Española
"Nosotros"
Buenos Aires
10 de Diciembre 1916

Menu

Andalouse

ENTRÉES FROIDES

Consommé froid en tasse
Mayonnaise d'Homard
Cœur de filet de bœuf à la Modernè

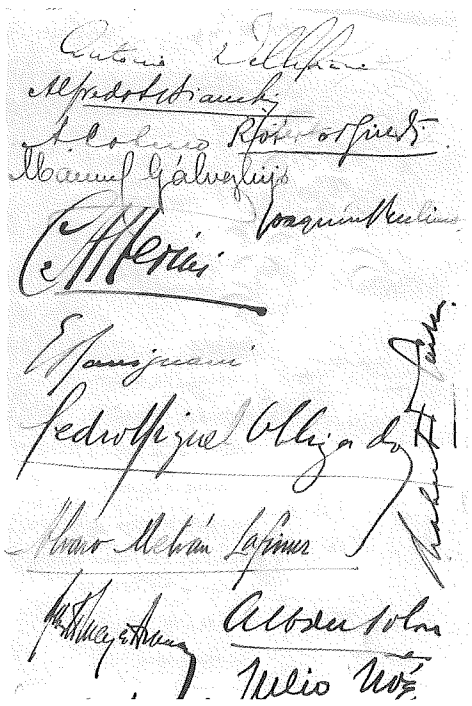
ST. JULIEN

Printanière de legumes
Asperges en branche ~ Sce. Maltaise
Poussin roti aux Pommes nouvelles
Salade a l'Americaine

VVE. CLICQUOT PONS. EX SEC

Coup de Tutti frutti
Patisserie assortie
Café

LIQUEURS
CIGARES



11 de diciembre. Agradecimiento de Alejandrina Malagarriga y la Marquesa de Salamanca

Reclamado una vez más para distintos actos benéficos, Ortega había devuelto firmado y con una poesía un abanico remitido por estas señoras para la fiesta del Patronato Español.

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

Documentos:

Tarjeta de agradecimiento manuscrita. 11 de diciembre

PATRONATO ESPAÑOL
COMISIÓN DE SEÑORAS
CALLE CÓRDOBA, 1558
BUENOS AIRES

11-12-916

La Comisión de fiestas del Patronato Español agrade infinito al Sr. Dn. José Ortega y Gasset el obsequio que hará con una poesía y su valiosa firma, contribuyendo así al mayor beneficio de nuestra fiesta en el Palais de Glace.

Marquesa de Salamanca

Alejandrina Malagarriga
Secretaria

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

14 de diciembre. La sastrería "Corbo y Marquínez" envía una factura

La prolongación del viaje y sus muchos compromisos de toda índole hicieron a Ortega encargar diversas prendas de vestir en los meses de noviembre y diciembre.

Documentos:

Factura. 14 de diciembre

SASTRERIA

CASIMIRES INGLESES

788-Bmé. MITRE-788

Buenos Aires, Diciembre 14 de 1916.

Señor Ortega Gasset DEBE

á Corbo y Marquinez

Nov.	4	1 chaleco cruzado a hilo	$ 30 -
"	9	Saco y chaleco.	" 70 -
		Arreglo de varias prendas	" 25 -
Dicie.	5	1 chaleco de fane	" 30 -
"	13	1 saco blanco de Gavinet	" 55 -
			210 -

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

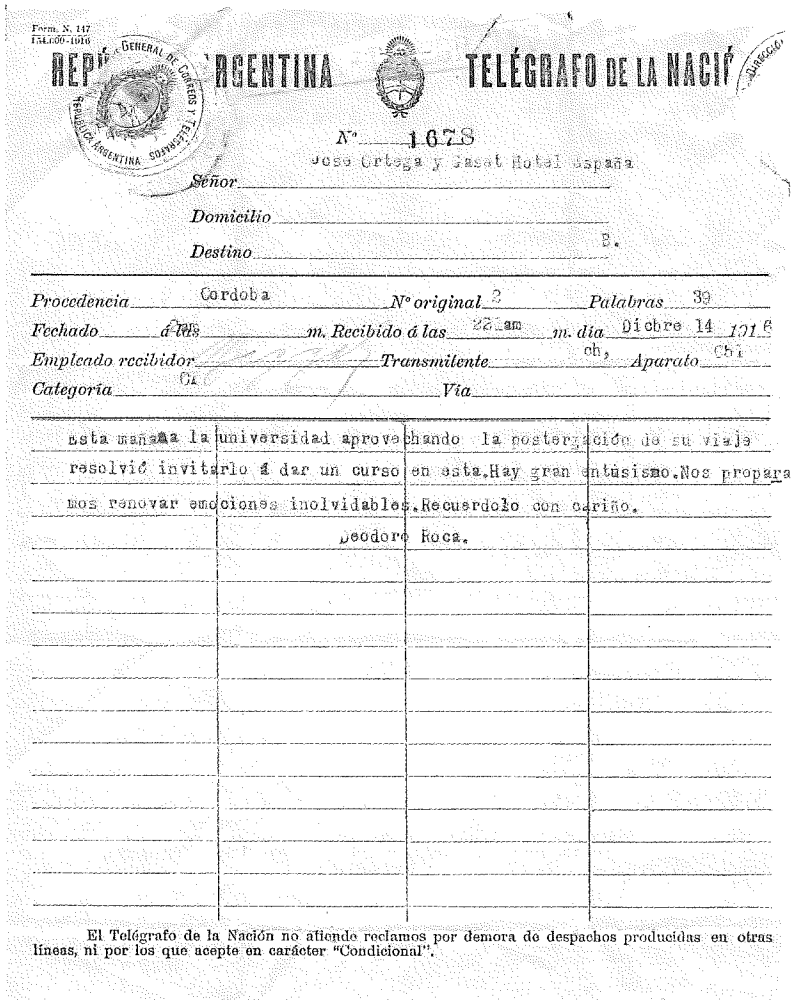
DOCUMENTOS DE ARCHIVO

14 de diciembre. Invitación de la Universidad de Córdoba

Ante la prolongación de su estancia Ortega recibió una nueva invitación para acudir a la Universidad de Córdoba, donde ya había impartido con enorme éxito una conferencia el día 20 de octubre en su periplo por el Interior, pero en esta ocasión no pudo acudir.

Documentos:

Telegrama de Deodoro Roca, director del Museo Politécnico de la provincia. 14 de diciembre



Forma. N. 147
1.000-1916

REPÚBLICA ARGENTINA — TELÉGRAFO DE LA NACIÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE CORREOS Y TELÉGRAFOS — REPÚBLICA ARGENTINA — SOBRESTANTE

N° 1678

José Ortega y Gasset Hotel España

Señor

Domicilio

Destino B.

Procedencia Cordoba *N° original* 2 *Palabras* 39

Fechado *á las* *m. Recibido á las* 22 am *m. día* Diciembre 14 1916

Empleado recibidor *Transmitente* ch, *Aparato* Ch

Categoría Ci *Vía*

Esta mañana la universidad aprovechando la postergación de su viaje resolvió invitarlo á dar un curso en esta.Hay gran entusiasmo.Nos propara mos renovar emociones inolvidables.Recuerdolo con cariño.

Deodoro Roca.

El Telégrafo de la Nación no atiende reclamos por demora de despachos producidas en otras líneas, ni por los que acepte en carácter "Condicional".

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

18 de diciembre. Conferencia en el Club Español

Además de la tarjeta de invitación para los socios del Club Español, no se conserva ningún otro documento referente a esta conferencia, cuyo tema ("Sobre una España mejor") estaría en perfecta sintonía con lo apuntado más arriba. Es muy probable que al final Ortega no pudiera atender este compromiso.

Documentos:

Invitación para asistir a la conferencia. 15 de diciembre

CLUB ESPAÑOL

Buenos Aires, 15 de Diciembre de 1916.

Sr. .....

Distinguido consocio:

Tengo el agrado de invitar á Vd. y familia a la conferencia que pronunciará en este Club el Dr. José Ortega Gasset, tema "SOBRE UNA ESPAÑA MEJOR" el lunes 18 del corriente a las 9 y 30 p. m.

Esperando se servirá concurrir a dicho acto, le saluda atte.

Rosendo Martinez
SECRETARIO

Ramiro Pico Bordoy
PRESIDENTE

INTRANSFERIBLE

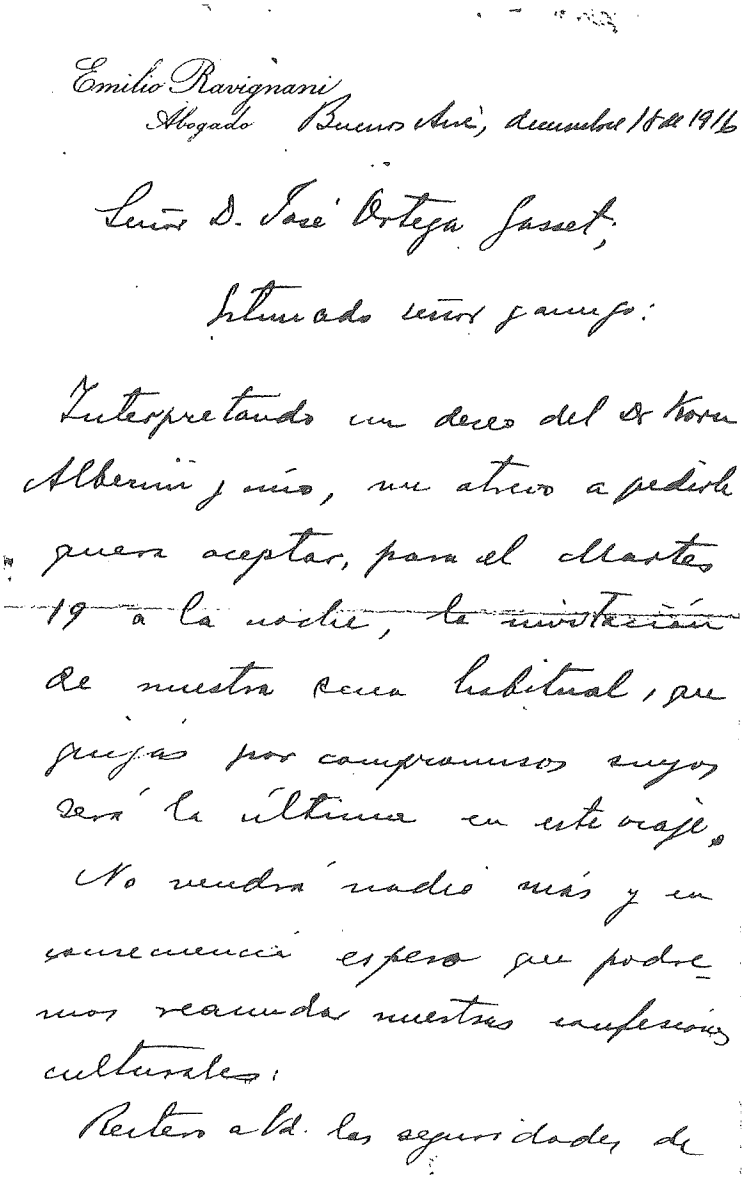
19 de diciembre. Invitación para cenar

Emilio Ravignani dirige una nota a Ortega para invitarlo a cenar en su compañía y en la de Alejandro Korn y Coriolano Alberini, con quienes tuvo un trato frecuente durante su estancia.

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

Documentos:

Nota de Emilio Ravignani. 18 de diciembre



Emilio Ravignani
Abogado Buenos Aires, diciembre 18 de 1916

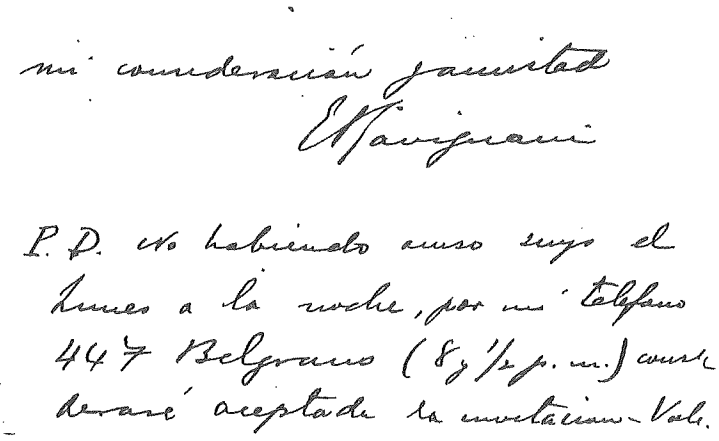
Señor D. José Ortega Gasset,

Estimado señor y amigo:

Interpretando un deseo del Dr Rojas Albertini y mío, me atrevo a pedirle quiera aceptar, para el martes 19 a la noche, la invitación de nuestra cena habitual, que juntos por compromisos suyos será la última en este viaje. No vendrá nadie más y en consecuencia espero que podremos reanudar nuestras conferencias culturales.

Reciba Ud. las seguridades de

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



mi consideración y amistad
E Ortega

P.D. No habiendo oído suyo el
Lunes a la noche, por mi teléfono
447 Belgrano (8 y ½ p. m.) como
debía aceptado la invitación. Vale.

X. Conferencias de Montevideo y últimos días en Buenos Aires

23, 26, 27 y 28 de diciembre. Las conferencias de Montevideo

Como ya queda dicho, una de las razones principales por las que Ortega retrasó su regreso a España fue su deseo de visitar el Uruguay y extender a ese país el influjo y éxito de su viaje. En un principio, Ortega tenía previsto dar una serie de conferencias en Montevideo en noviembre, antes de su primera fecha de regreso, el 2 de enero, pero al hallarse indispuesto en alguna ocasión, y al tener gran número de compromisos, no pudo realizar el viaje hasta diciembre.

Ortega fue invitado por la Universidad de Montevideo a dar un curso de cuatro conferencias. La expectación, tras el enorme éxito cosechado en el país vecino era muy grande, y es que Ortega viajaba al Uruguay como un intelectual ya consagrado y celebrado ante las sociedades del Plata.

Las tres primeras conferencias tuvieron lugar en el Salón de Actos de la Universidad de Montevideo, que, curiosamente, por aquellas fechas había sido cedido como sede de la Asamblea Constituyente que estaba elaborando la nueva Constitución del país, lo que no dejó de ser criticado en algunos diarios, que dirigieron su irritación al promotor de la medida, Prando Algárate. La diatriba nunca aludió a Ortega, y hay que verla en el marco de las rivalidades políticas.

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

La primera conferencia fue el sábado 23 de diciembre, y a ella acudieron el Embajador de España, el rector de la Universidad y el claustro de profesores de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, así como una comitiva que acompaño a Ortega desde Buenos Aires y entre los que figuraba Avelino Gutiérrez, presidente de la Institución Cultural Española. Según puede comprobarse en algún breve resumen que la prensa hace de su intervención, Ortega dedicó su primera conferencia a resumir los puntos esenciales de su curso "Introducción a los problemas actuales de la filosofía" y a hacer, también, su propio retrato de viajero cordial e intelectual. Del contenido de las otras tres no se conserva información, pero es más que probable que Ortega continuara esbozando los aspectos más importantes del discurso intelectual desplegado hasta entonces en la Argentina.

La noche del mismo día 23 Ortega regresó a Buenos Aires, seguramente para pasar en el círculo de sus amistades bonaerenses las fiestas navideñas. Volvió a Montevideo el martes 26 para dar su segunda conferencia. El miércoles fue la tercera y el jueves 28 la cuarta y última, que, auspiciada por la Junta Patriótica Española, tuvo lugar en el Teatro Solís y cuya recaudación se destinó en parte al Hospital Sanatorio Español y al Instituto Nacional de Ciegos.

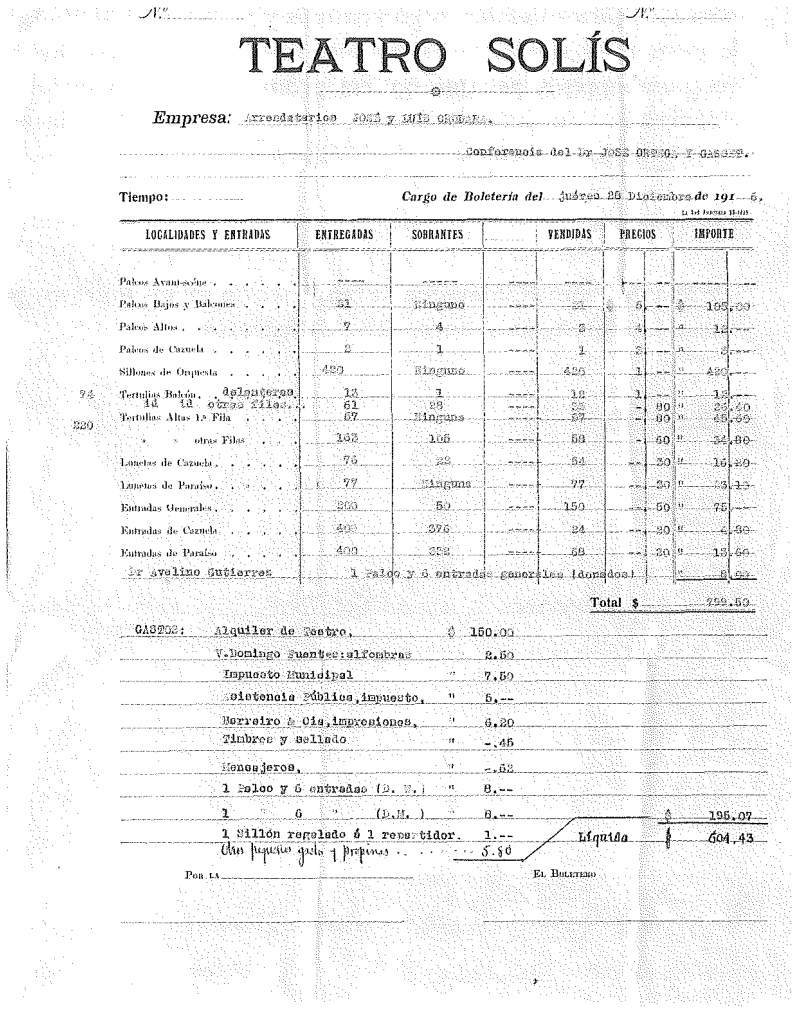
Documentos:

La Prensa: "Recepción a Ortega y Gasset". [noviembre]
El Siglo: "Ortega y Gasset". [noviembre]
El Tiempo: "Disponiendo de lo ajeno | Un huésped aprovechado..."[18]. [diciembre]
La Razón: "Las sesiones de la Constituyente | Vistas desde una galería". [diciembre]
Recorte de prensa sin nombre del diario: "La primera conferencia de Ortega Gasset". [24 de diciembre]
Recorte de prensa sin nombre del diario: "Información general | La conferencia de Ortega y Gasset | Un brillante torneo intelectual". [24 de diciembre]
El Siglo: "Ortega y Gasset en la Universidad | La primera conferencia de su cursillo | Síntesis de la disertación". [24 de diciembre]
Recorte de prensa sin nombre del diario: "Ortega y Gasset | Su primera conferencia". [24 de diciembre]
Recorte de prensa sin nombre del diario: "Don Ortega y Gasset | Su primera conferencia". [24 de diciembre]

[18] Se refiere a Prando Algárate.

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

Liquidación de ingresos y gastos de la conferencia benéfica dada por Ortega en el Teatro Solís. 28 de diciembre



TEATRO SOLÍS

Empresa: Arrendatarios Sres. y Cía. S. en C.

Conferencia del Dr. José Ortega y Gasset.

Tiempo: *Cargo de Boletería del* Jueves 28 Diciembre *de 191* 6.

LOCALIDADES Y ENTRADAS	ENTREGADAS	SOBRANTES		VENDIDAS	PRECIOS	IMPORTE
Palcos Avant-scène	-----	-----	-----	-----	-----	-----
Palcos Bajos y Balcones	51	Ninguno	-----	51	$ 5.--	$ 195.00
Palcos Altos	7	4	-----	3	4.--	" 12.--
Palcos de Cazuela	2	1	-----	1	2.--	" 2.--
Sillones de Orquesta	420	Ninguno	-----	420	1.--	" 420.--
Tertulias Balcón, delantero 74 14 " otras Filas	13	1	-----	12	1.--	" 12.--
	61	28	-----	33	- 80	" 26.40
Tertulias Altas 1a Fila 320	87	Ninguna	-----	87	- 80	" 69.60
" " otras Filas	163	105	-----	58	- 60	" 34.80
Lunetas de Cazuela	75	23	-----	54	- 30	" 16.20
Lunetas de Paraíso	77	Ninguna	-----	77	- 30	" 23.10
Entradas Generales	200	50	-----	150	- 50	" 75.--
Entradas de Cazuela	400	376	-----	24	- 30	" 7.20
Entradas de Paraíso	400	328	-----	68	- 20	" 13.60
1r Avelino Gutierrez	1 Palco y 6 entradas generales (donados)					" 8.--

Total $ 299.50

GASTOS:	Alquiler de Teatro,	$ 150.00	
	V.Domingo Fuentes:alfombras	" 2.50	
	Impuesto Municipal	" 7.50	
	Asistencia Pública,impuesto,	" 5.--	
	Herreiro & Cía,impresiones,	" 6.20	
	Timbres y sellado	" -.45	
	Mensajeros,	" -.52	
	1 Palco y 6 entradas (D.M.)	" 8.--	
	1 " 6 " (D.M.)	" 8.--	$ 195.07
	1 Sillón regalado á 1 repartidor.	1.--	Líquida $ 604.43
	Un Impuesto sobre 1 Propios	5.50	

Por la El Boletero

29 y 30 de diciembre. Liquidación de ingresos provenientes de conferencias y ventas de *El Espectador*

El primer tomo de *El Espectador*, publicado muy poco antes del viaje de Ortega a la Argentina, se distribuía en Buenos Aires en la librería "La Fa-

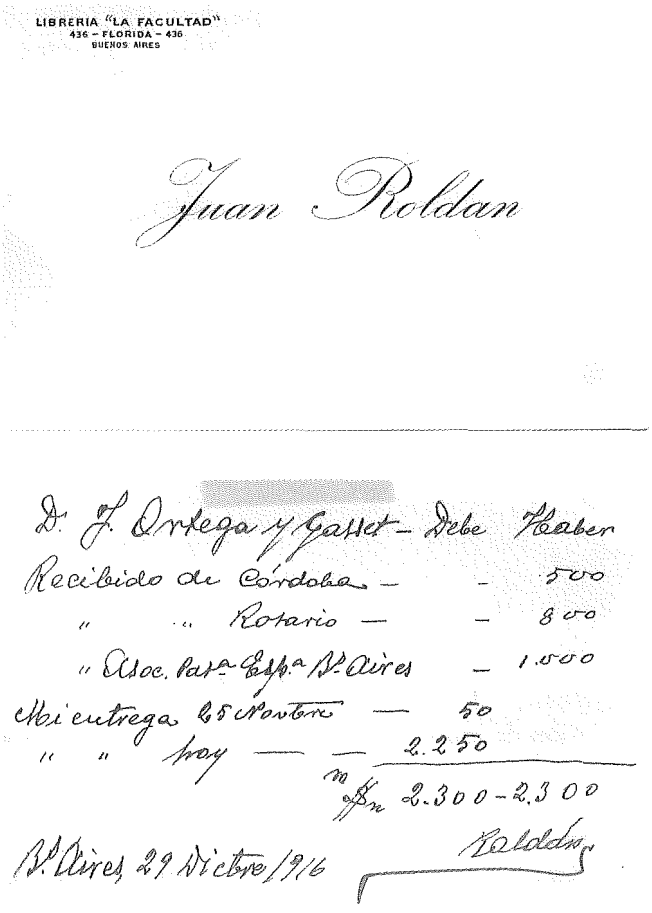
DOCUMENTOS DE ARCHIVO

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

cultad" (Florida 436), que se anunciaba como "la casa mejor surtida en libros españoles de toda la república". Su propietario era Juan Roldán, que hizo las veces de secretario oficioso de Ortega durante su estancia, al ocuparse de varios detalles organizativos y personales del filósofo, entre ellos la gestión de sus ingresos. En esta ocasión le entrega los honorarios correspondientes a las conferencias pronunciadas en Córdoba, Rosario y la Asociación Patriótica de Buenos Aires, además de los ingresos resultantes de la liquidación semestral de *El Espectador*.

Documentos:

Tarjeta de Juan Roldán con la información de los ingresos procedentes de varias conferencias al dorso. 29 de diciembre



LIBRERIA "LA FACULTAD"
436 - FLORIDA - 436
BUENOS AIRES

Juan Roldan

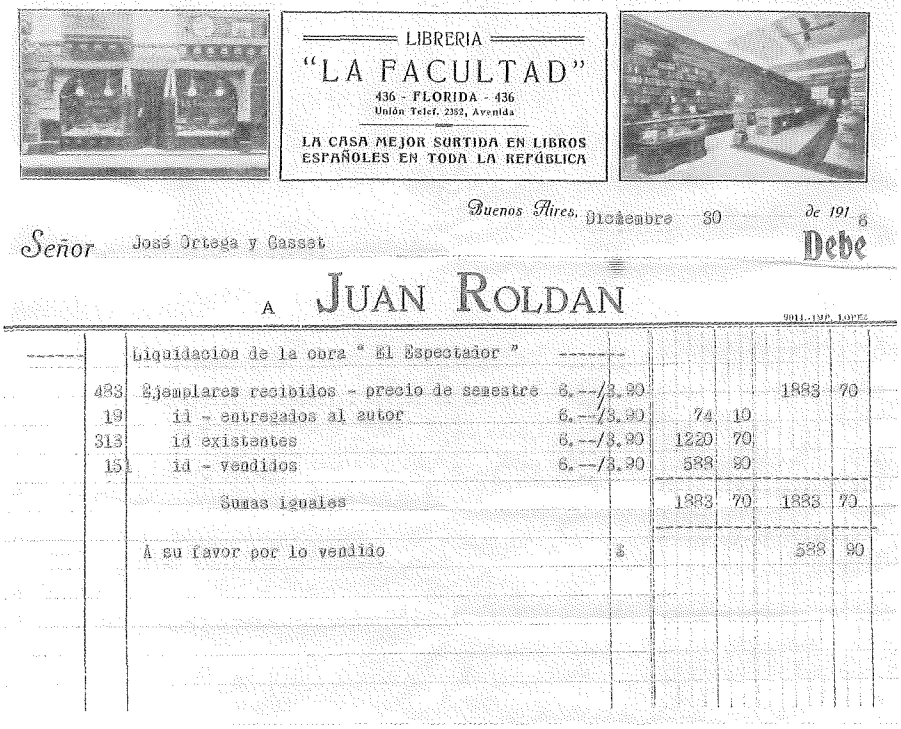
D. J. Ortega y Gasset — Debe Haber

Recibido de Córdoba — — 500
" " Rosario — — 800
" Asoc. Pro-Cultura B. Aires — 1.500
Mi entrega 65 Montero — 50
" " proy — — 2.250
m/n 2.300 - 2.300

B. Aires 29 Dicbre/916 Roldán

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

Liquidación semestral de la librería "La Facultad" por las ventas de *El Espectador*. 30 de diciembre



LIBRERIA
"LA FACULTAD"
436 - FLORIDA - 436
Unión Telef. 2352, Avenida
LA CASA MEJOR SURTIDA EN LIBROS ESPAÑOLES EN TODA LA REPÚBLICA

Buenos Aires, Diciembre 30 de 191 6

Señor José Ortega y Gasset

Debe

A JUAN ROLDAN

	Liquidacion de la obra " El Espectador "					
483	Ejemplares recibidos - precio de semestre	6.--/3.90			1883	70
19	id - entregados al autor	6.--/3.90	74	10		
313	id existentes	6.--/3.90	1220	70		
151	id - vendidos	6.--/3.90	588	90		
	Sumas iguales		1883	70	1883	70
	A su favor por lo vendido	$			588	90

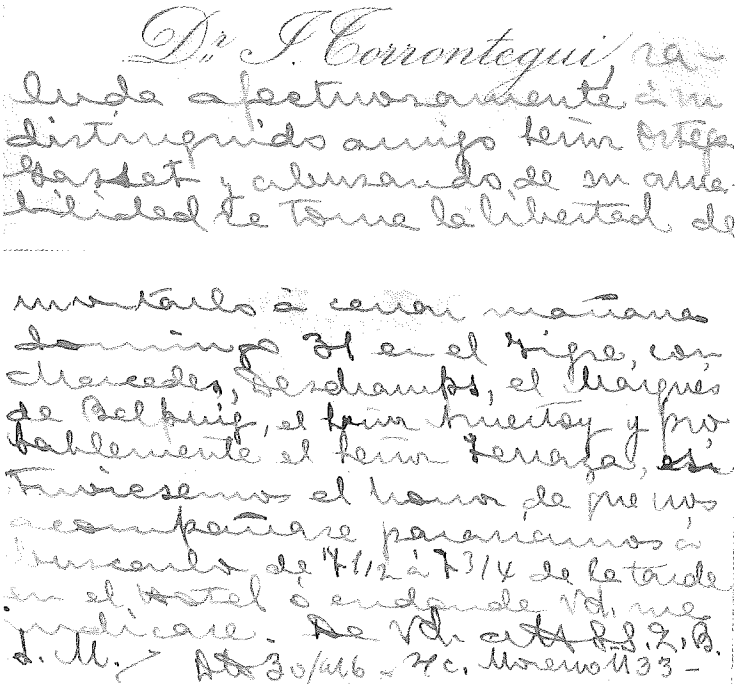
31 de diciembre. Invitación del Doctor Torrontegui para cenar en El Tigre

Ortega celebró la llegada de 1917 pasando la Nochevieja en el paraje de El Tigre invitado por el doctor Torrontegui y acompañado de distintos miembros de las clases altas porteñas.

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

Documentos:

Tarjeta del doctor Torrontegui. 30 de diciembre



Dr. J. Torrontegui ruega afectuosamente á su distinguido amigo Señor Ortega Gasset y aleccionado de su amabilidad le toma la libertad de molestarlo á cenar mañana domingo 31 en el Prince, con Mercedes, Berdiamps, el Marqués de Belbuis, el Señor Cuesta y probablemente el Señor Fernández, esperando el honor de que nos acompañara permanecemos en Buenos á las 7 1/2 á 7 3/4 de la tarde en el Hotel ó en donde V. me indicare. De V. atta. ss. s. q. b. s. m. Dr. 30/12/16 – 24, Moreno 1133 –

XI. El viaje de regreso a España

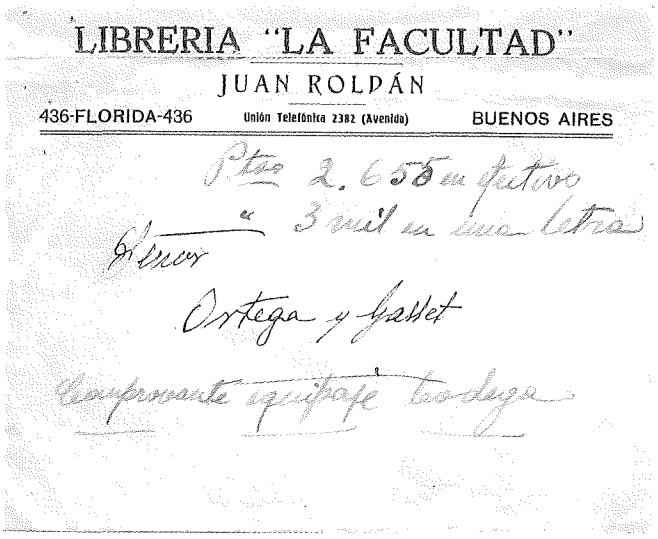
1 de enero de 1917. Preparativos

Juan Roldán elaboró una lista del voluminoso equipaje de Ortega, formado por catorce piezas. Entre las pertenencias, y además de las habituales cajas de libros con las que viajaba, llama la atención un esqueleto de yacaré.

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

Documentos:

Sobre de la librería en el que Juan Roldán adjunta una última liquidación económica y el resguardo del equipaje depositado la víspera de la partida en la bodega del vapor *Infanta Isabel de Borbón*. 1 de enero



LIBRERIA "LA FACULTAD"

JUAN ROLDÁN

436-FLORIDA-436 Unión Telefónica 2382 (Avenida) BUENOS AIRES

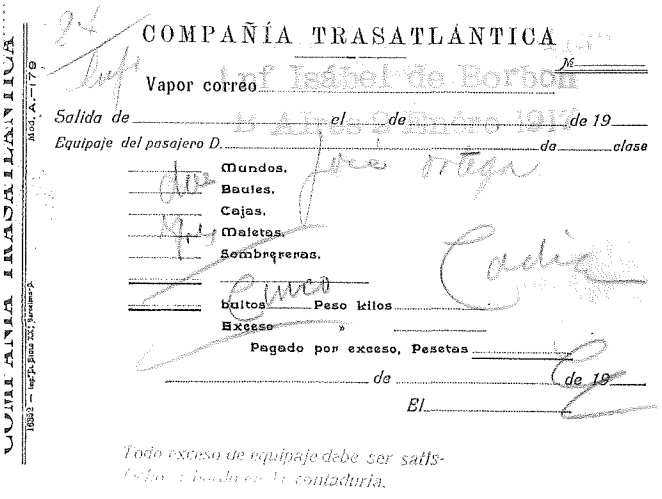
Ptas 2.655 en efectivo

" 3 mil en una letra

Ortega y Gasset

Comprobante equipaje bodega

Resguardo del equipaje



COMPAÑÍA TRASATLÁNTICA

Vapor correo Inf Isabel de Borbon Nº

Salida de el de de 19

Equipaje del pasajero D. da clase

Mundos,
Baules,
Cajas,
Maletas,
Sombrereras,

bultos Peso kilos

Exceso »

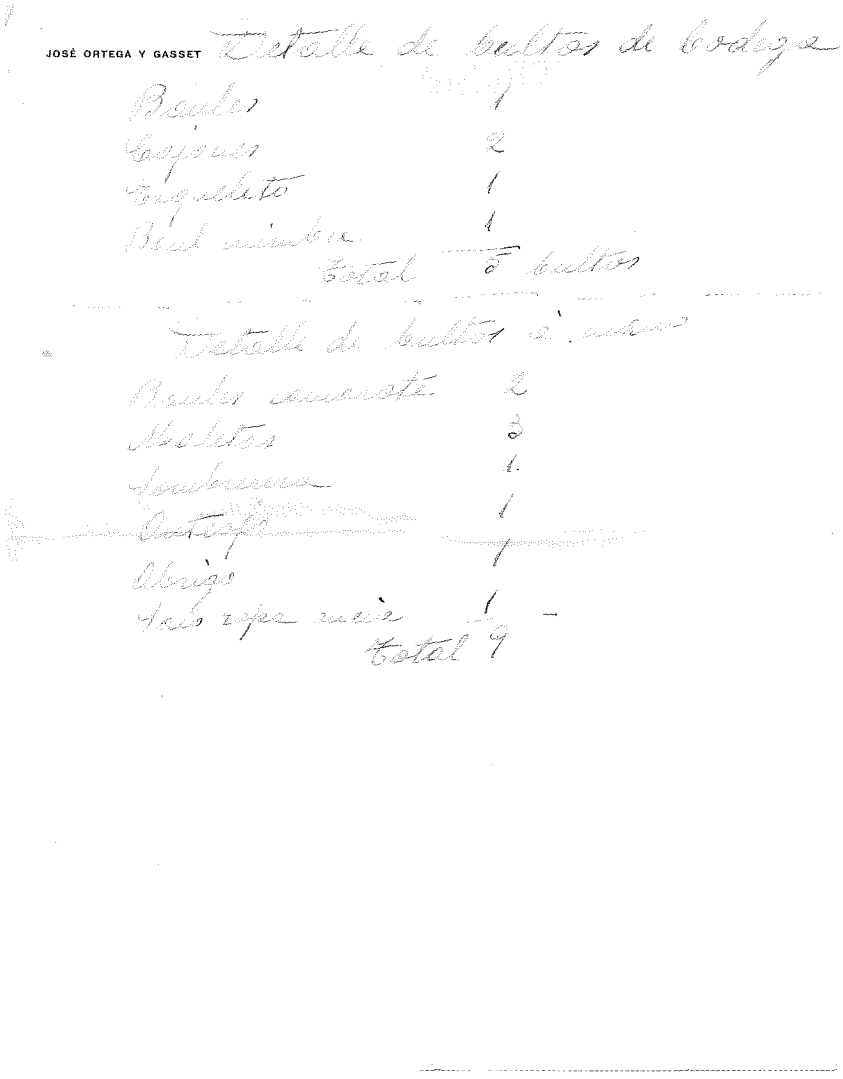
Pagado por exceso, Pesetas

de de 19

El

Todo exceso de equipaje debe ser satisfecho á bordo en la contaduría.

Página de la relación del equipaje, "Detalle de bultos de bodega"


JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Detalle de bultos de bodega

Baúles	1
Cajones	2
Sombrero	1
Red viaje	1
Total	5 bultos

Detalle de bultos 2.º viaje

Maletas	2
Maletas	3
Sombrero	1
Cartera	1
Abrigo	1
Saco ropa cama	1
Total	9

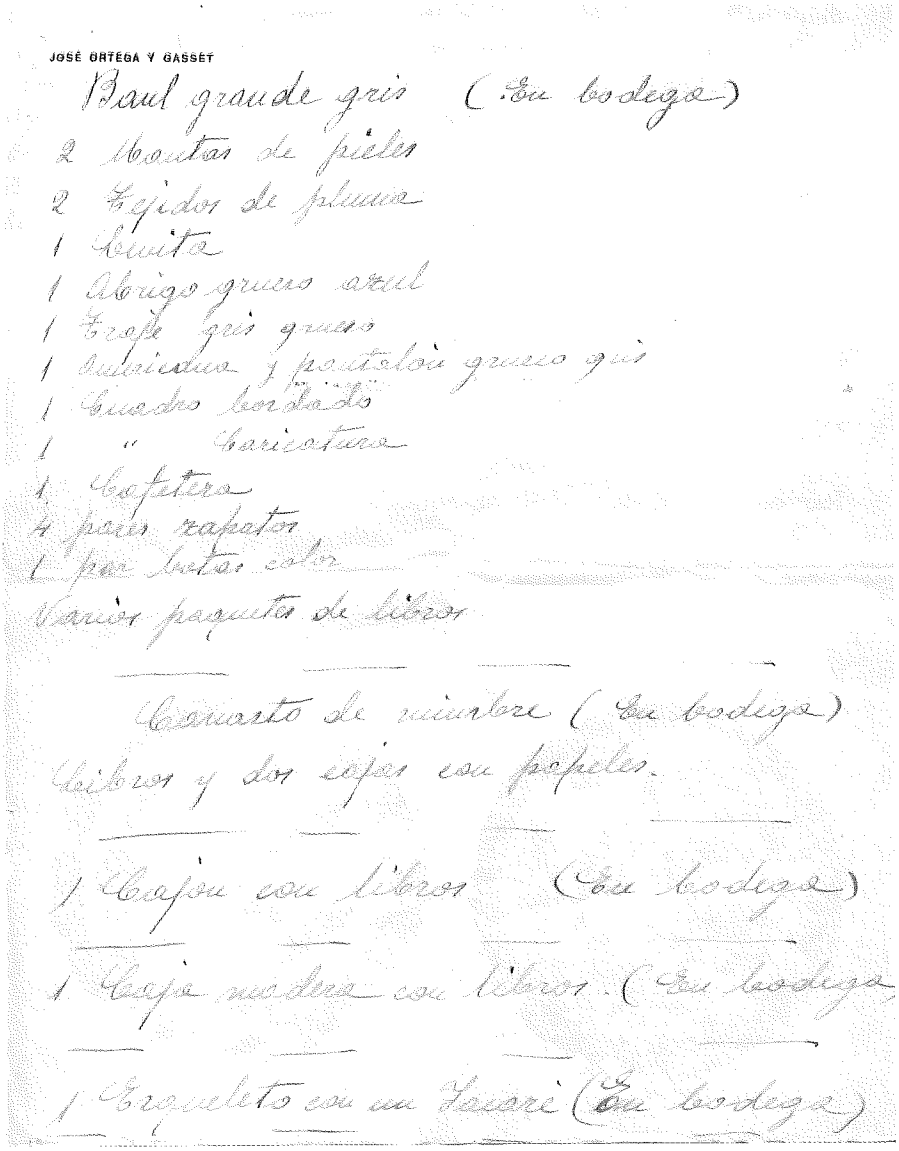
DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 4. 2002

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

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

Página de la relación del equipaje, "Baúl grande gris (en bodega)"



JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Baul grande gris (En bodega)
2 Mantas de pieles
2 Fajidos de pluma
1 Levita
1 Abrigo grueso azul
1 Traje gris grueso
1 Americana y pantalón grueso gris
1 Cuadro bordado
1 " caricatura
1 Cafetera
4 pares zapatos
1 par botas color
Varios paquetes de libros

Cuarto de madera (En bodega)
Libros y dos cajas con papeles.

1 Cajón con libros (En bodega)

1 Caja madera con libros. (En bodega)

1 Cuadro con su funda (En bodega)

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

2 de enero de 1917. Partida de Buenos Aires

Ortega ocupaba el camarote 24 del *Infanta Isabel de Borbón*, que en vez de desembarcar en Barcelona, como hacía el *Reina Victoria Eugenia*, en que debía haber viajado el 2 de diciembre, arribaba a Cádiz.

Por supuesto, Ortega recibió numerosas muestras de afecto en su partida, y muchos de los que lo trataron durante su estancia se acercaron a despedirlo. Entre ellos, una comitiva de profesores y estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires que le hicieron entrega de una medalla conmemorativa con la efigie de Kant. Hasta Montevideo lo acompañaron diversos miembros de la Institución Cultural Española.

Entre quienes lo despidieron estaban Ernesto de Vergara Biedma, Julia del Carril de Vergara y Coriolano Alberini, que se fotografiaron en la borda con Ortega

Documentos:

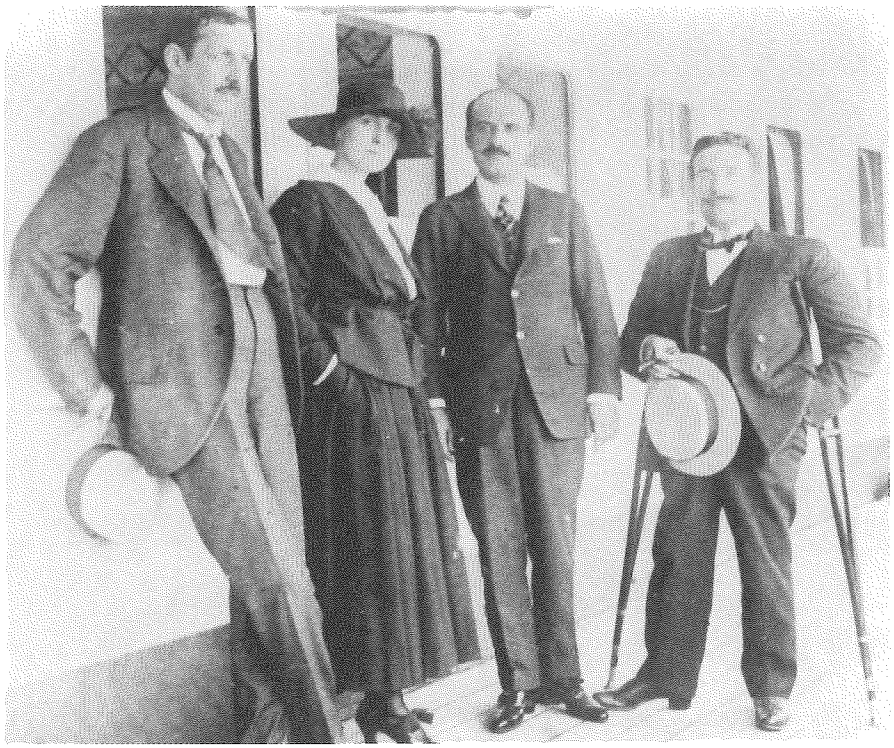
Reproducción de la medalla obsequiada en una tarjeta postal. [S. f.]



Medalla por Felipe Solanta 1916

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

Fotografía de Ernesto de Vergara Biedma, Julia del Carril de Vergara y Coriolano Alberini con Ortega a bordo del *Infanta Isabel de Borbón*. [2 de enero de 1917]



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

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

La Razón: "Partida del Infanta Isabel". [2 de enero de 1917]



PARTIDA DEL "INFANTA ISABEL"

I. El señor Ortega y Gasset, rodeado de amigos.—II. La señora Escalante de Pereyra.—III. El pintor argentino Pirán.—IV. Instantánea del comandante Deschamps momentos antes de partir el barco

A causa de un desperfecto en la maquinaria, tampoco pudo zarpar a las 5 de la tarde, el vapor "Infanta Isabel de Borbón".

Un numeroso público desfiló durante todo el día por la cubierta del barco, con el fin de despedir a numerosos viajeros.

Lo más característico de la colonia chilena y el ministro Figueroa Larraín, despidieron a un grupo de viajeros chilenos, que parten a ocupar cargos diplomáticos.

Son viajeros el ministro de Chile en Italia, señor Enrique Villegas y su esposa Mercedes Miralles; el ministro del mismo país en Holanda, señor Cirro Blanco Patrón, y su esposa, Elena Vigil; el señor Joaquín E. Fernández, secretario de la legación chilena en los Países Bajos; el señor Diego P. de Castro, secretario de la legación en Italia y el agregado militar chileno a la legación en España, señor Gerardo Iturrieta, su esposa, María Tezanos Pinto, y sus hijos.

El señor José Carvajaar se dirige a España, por asuntos de familia, por muy poco tiempo. Su ausencia será muy breve.

El ingeniero Jerónimo Wilmart, hijo del doctor Raimundo Wilmart de Girmes, va a Europa para alistarse en las filas del ejército aliado, para prestar en ellas servicio.

Procedente de Bolivia se embarcará el señor Ezequiel Pinilla.

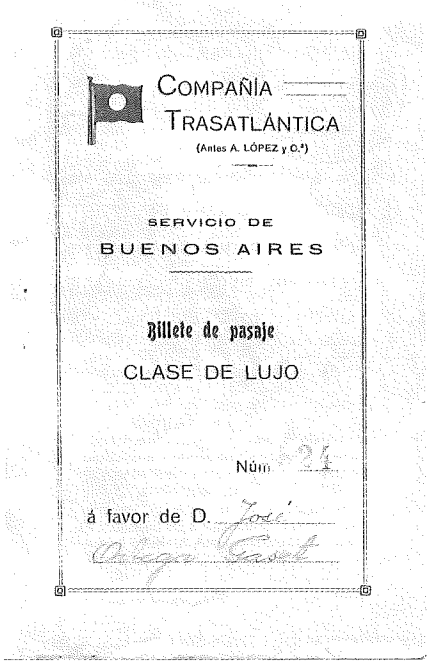
En viaje de placer por las principales ciudades de España el señor Arturo Bastos, su esposa, Concepción Molina, y sus hijos Carlos y Ricardo y el señor Ricardo G. Fonseca.

Mil enamorados pasajeros lleva el vapor, sentimentales, que justifica el gran movimiento que provoca su partida.

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 4. 2002

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

Billete del pasaje de Buenos Aires a Barcelona. [Diciembre]



COMPAÑÍA TRASATLÁNTICA
(Antes A. LÓPEZ y C.ª)

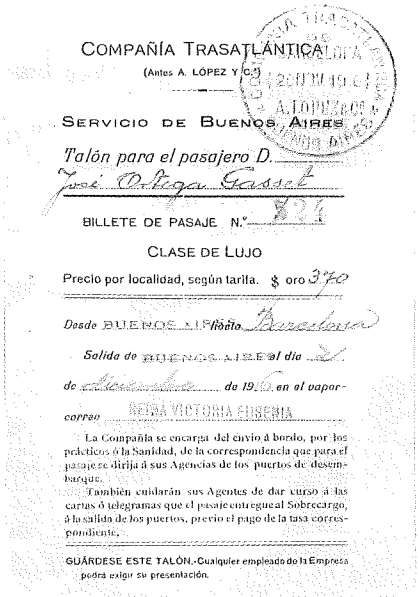
SERVICIO DE
BUENOS AIRES

Billete de pasaje

CLASE DE LUJO

Núm. 24

á favor de D. José Ortega Gasset



COMPAÑÍA TRASATLÁNTICA
(Antes A. LÓPEZ y C.ª)

SERVICIO DE BUENOS AIRES

Talón para el pasajero D. José Ortega Gasset

BILLETE DE PASAJE N.º 824

CLASE DE LUJO

Precio por localidad, según tarifa. $ oro 370

Desde BUENOS AIRES *hasta* Barcelona

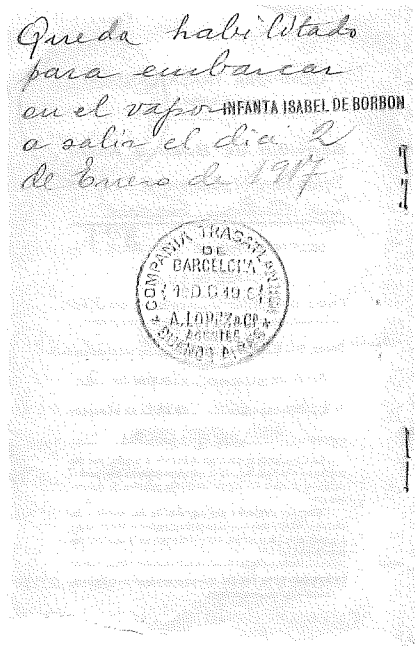
Salido de BUENOS AIRES *el día* 2

de Diciembre *de 19*16 *en el vapor-correo* REINA VICTORIA EUGENIA

La Compañía se encarga del envío á bordo, por los prácticos ó la Sanidad, de la correspondencia que para el pasaje se dirija á sus Agencias de los puertos de desembarque.

También cuidarán sus Agentes de dar curso á las cartas ó telegramas que el pasaje entregue al Sobrecargo, á la salida de los puertos, previo el pago de la tasa correspondiente.

GUÁRDESE ESTE TALÓN.-Cualquier empleado de la Empresa podrá exigir su presentación.



Queda habilitado para embarcar en el vapor INFANTA ISABEL DE BORBON a salir el día 2 de Enero de 1917

COMPAÑÍA TRASATLÁNTICA DE BARCELONA

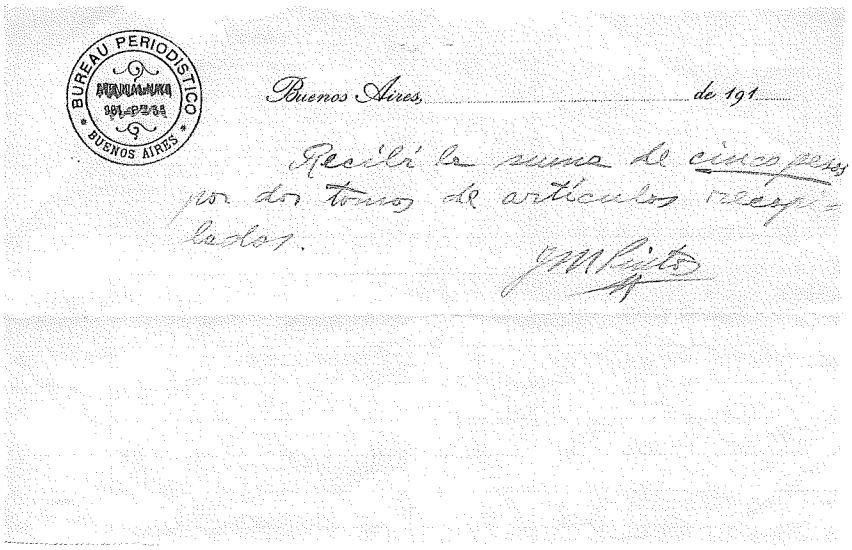
ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

[2 de enero de 1917]. Entrega de los tomos de recortes de prensa recopilados por el *Bureau periodístico de Buenos Aires*.

Esta recopilación es el origen principal del material expuesto en este trabajo. Ortega, que guardó toda su vida material análogo, la solicitó, muy probablemente, como compendio documental acreditativo de la labor desempeñada, en la línea, como ya hemos señalado más arriba, del *Mi viaje a América* (1911), de Rafael Altamira.

Documentos:

Recibo del *Bureau periodístico de Buenos Aires* firmado por J.M. Pintos [S. f.]



2 y 3 de enero de 1917. Llegada a Montevideo y partida hacia España

Como era costumbre, el barco hizo escala en Montevideo antes de poner rumbo a España, lo que permitió que varios intelectuales y representantes de la colectividad española en el Uruguay se despidieran de Ortega. Entre ellos se encontraba Manuel Senra, presidente de la Junta Patriótica Española y promotor de las conferencias impartidas por el filósofo en Montevideo escasos días antes, que entregó a Ortega la liquidación de los ingresos de la celebrada en el Teatro Solís el 28 de diciembre.

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

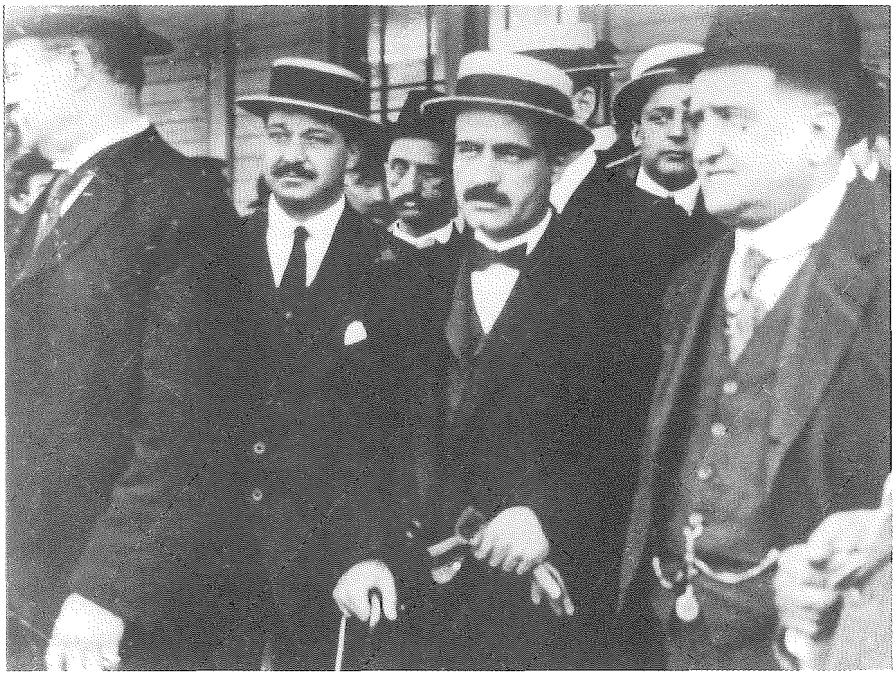
Documentos:

Fotografía de un recorte de prensa sin nombre del diario. [3 de enero de 1917]



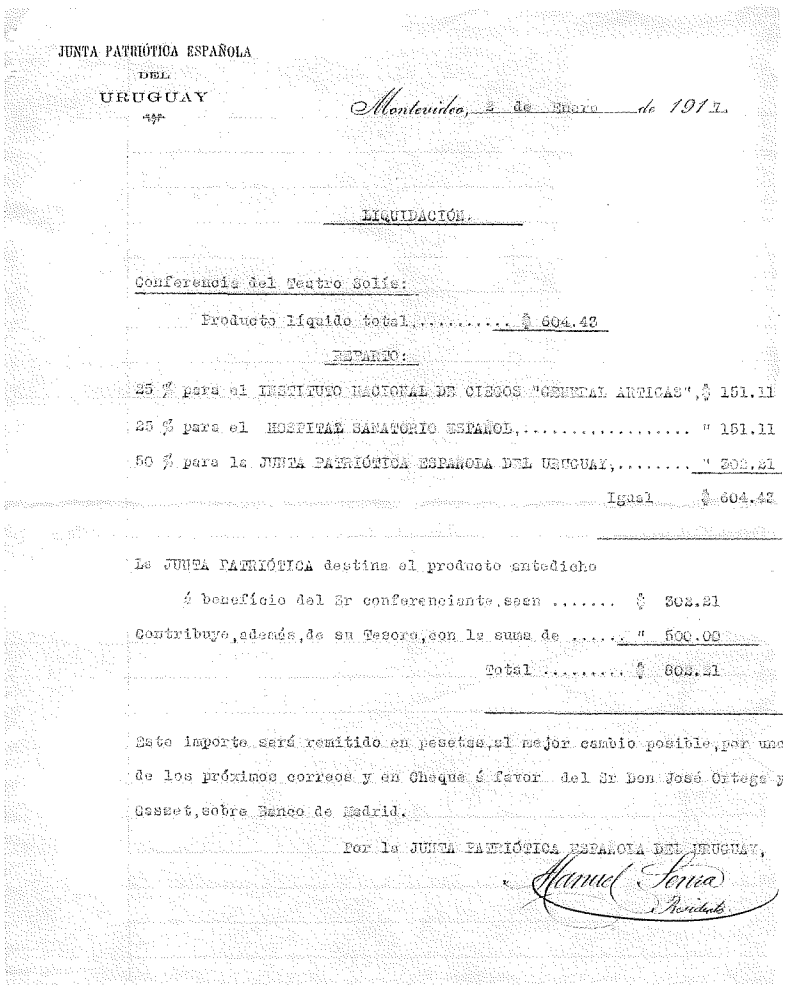
El señor José Ortega y Gasset, con el consul de Chile, doctor Matías Alonso Criado, y personalidades de la colectividad española, que acudieron a recibirle en la Dársena.

Fotografía tomada en la Dársena de Montevideo, enviada por *El Tiempo*. [3 de enero de 1917]



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

Liquidación de los ingresos de la conferencia en el Teatro Solís de Montevideo. 2 de enero de 1917



JUNTA PATRIÓTICA ESPAÑOLA
DEL
URUGUAY

Montevideo, 2 de Enero de 1917.

LIQUIDACIÓN.

Conferencia del Teatro Solís:

Producto líquido total..... $ 604.42

REPARTO:

25 % para el INSTITUTO NACIONAL DE CIEGOS "GENERAL ARTIGAS", $ 151.11
25 % para el HOSPITAL SANATORIO ESPAÑOL,..... " 151.11
50 % para la JUNTA PATRIÓTICA ESPAÑOLA DEL URUGUAY,..... " 302.21
Igual $ 604.42

La JUNTA PATRIÓTICA destina el producto entedicho
á beneficio del Sr conferenciante,sacn ..... $ 302.21
Contribuye,además,de su Tesoro,con la suma de ..... " 500.00
Total ..... $ 802.21

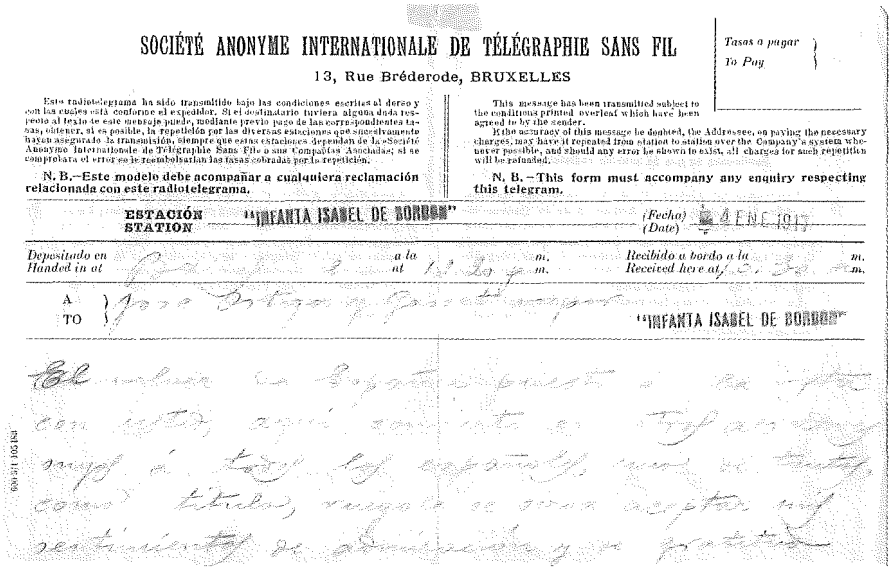
Este importe será remitido en pesetas,al mejor cambio posible,por uno de los próximos correos y en Cheque á favor del Sr Don José Ortega y Gasset,sobre Banco de Madrid.

Por la JUNTA PATRIÓTICA ESPAÑOLA DEL URUGUAY,
Manuel Sonia
Presidente

Recorte de prensa sin nombre del diario: "José Ortega y Gasset". [2 de enero de 1917]
El Diario: "[La salida del Infanta Isabel...]". [2 de enero de 1917]
El Diario Español: "Despedida de Ortega y Gasset | Importantes declaraciones". [2 de enero de 1917]
La Época: "José Ortega y Gasset | Su partida para España". [2 de enero]
La Nación: "D. José Ortega y Gasset | Su partida". [2 de enero de 1917]

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

Telegrama de Antonio Freixas recibido por Ortega a bordo del vapor *Infanta Isabel de Borbón.* 4 de enero



SOCIÉTÉ ANONYME INTERNATIONALE DE TÉLÉGRAPHIE SANS FIL

13, Rue Bréderode, BRUXELLES

Tasas a pagar / To Pay

Este radiotelegrama ha sido transmitido bajo las condiciones escritas al dorso y con las cuales está conforme el expedidor. Si el destinatario tuviera alguna duda respecto al texto de este mensaje puede, mediante previo pago de las correspondientes tasas, obtener, si es posible, la repetición por las diversas estaciones que sucesivamente hayan asegurado la transmisión, siempre que estas estaciones dependan de la Société Anonyme Internationale de Télégraphie Sans Fils o sus Compañías Asociadas; si se comprobara el error se le reembolsarían las tasas cobradas por la repetición.

N. B.—Este modelo debe acompañar a cualquiera reclamación relacionada con este radiotelegrama.

This message has been transmitted subject to the conditions printed overleaf which have been agreed to by the sender.

If the accuracy of this message be doubted, the Addressee, on paying the necessary charges, may have it repeated from station to station over the Company's system whenever possible, and should any error be shown to exist, all charges for such repetition will be refunded.

N. B.—This form must accompany any enquiry respecting this telegram.

ESTACIÓN / STATION "INFANTA ISABEL DE BORBON" *(Fecha) / (Date)* 4 ENE 01

Depositado en / Handed in at ... *a la / at* ... *m.* *Recibido a bordo a la / Received here at* ... *m.*

A / TO José Ortega y Gasset

"INFANTA ISABEL DE BORBON"

SOCIÉTÉ ANONYME INTERNATIONALE DE TÉLÉGRAPHIE SANS FIL

13, Rue Bréderode, BRUXELLES

Tasas a pagar / To Pay

Este radiotelegrama ha sido transmitido bajo las condiciones escritas al dorso y con las cuales está conforme el expedidor. Si el destinatario tuviera alguna duda respecto al texto de este mensaje puede, mediante previo pago de las correspondientes tasas, obtener, si es posible, la repetición por las diversas estaciones que sucesivamente hayan asegurado la transmisión, siempre que estas estaciones dependan de la Société Anonyme Internationale de Télégraphie Sans Fils o sus Compañías Asociadas; si se comprobara el error se le reembolsarían las tasas cobradas por la repetición.

N. B.—Este modelo debe acompañar a cualquiera reclamación relacionada con este radiotelegrama.

This message has been transmitted subject to the conditions printed overleaf which have been agreed to by the sender.

If the accuracy of this message be doubted, the Addressee, on paying the necessary charges, may have it repeated from station to station over the Company's system whenever possible, and should any error be shown to exist, all charges for such repetition will be refunded.

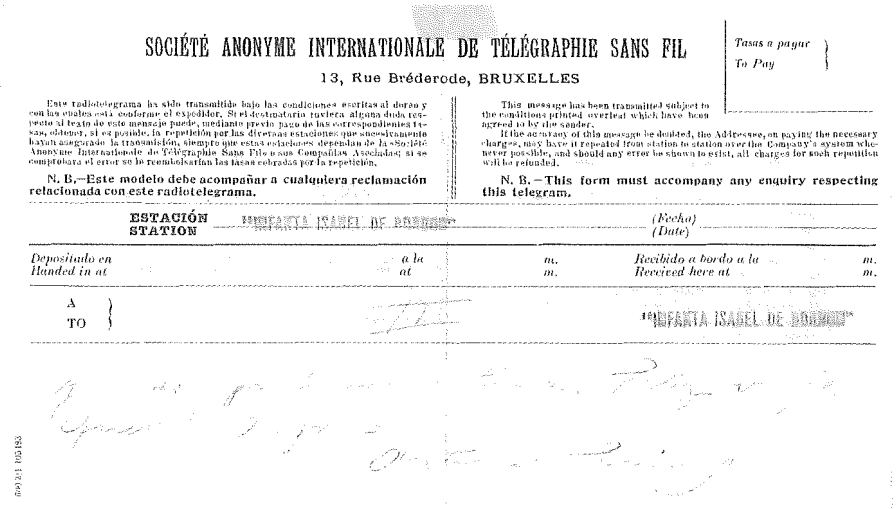
N. B.—This form must accompany any enquiry respecting this telegram.

ESTACIÓN / STATION "INFANTA ISABEL DE BORBON" *(Fecha) / (Date)*

Depositado en / Handed in at ... *a la / at* ... *m.* *Recibido a bordo a la / Received here at* ... *m.*

A / TO

"INFANTA ISABEL DE BORBON"



DOCUMENTOS DE ARCHIVO

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

XII. Apéndice

Por fortuna, son muy escasos los materiales que, tras la investigación, han quedado sin datación o ubicación temporal aproximada.

Documentos:

Invitación del Teatro Odeón para todas las representaciones de la temporada de 1916. Hay que recordar que en este teatro representaba su espectáculo la compañía de María Guerrero, que, acompañada de su marido, había coincidido con Ortega en su viaje de ida en el *Reina Victoria Eugenia*[19].



[19] Véase, *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), pp. 47-52.

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

Fotografía de un acto al que asistió Ortega, con su padre y Eduardo Marquina

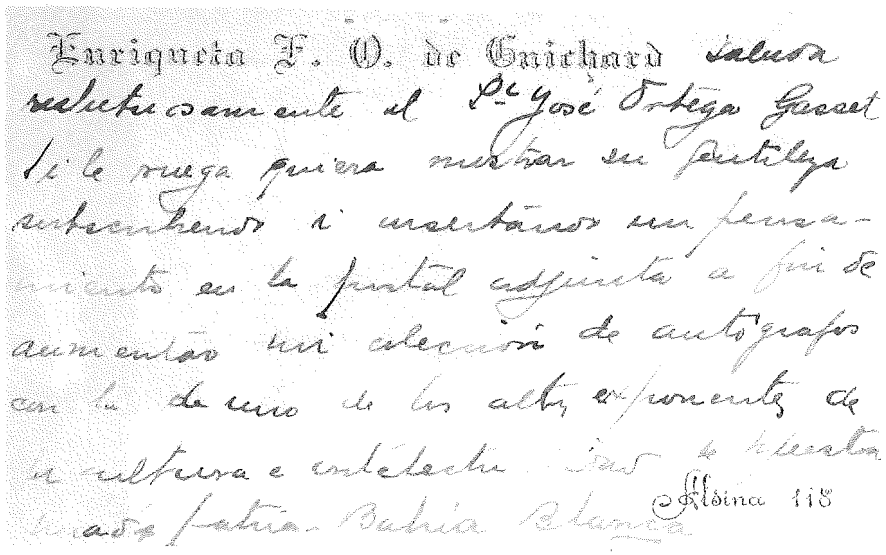


Fotografía de Ortega en un acto social en Buenos Aires, enviada por Levillier en las Navidades de 1918

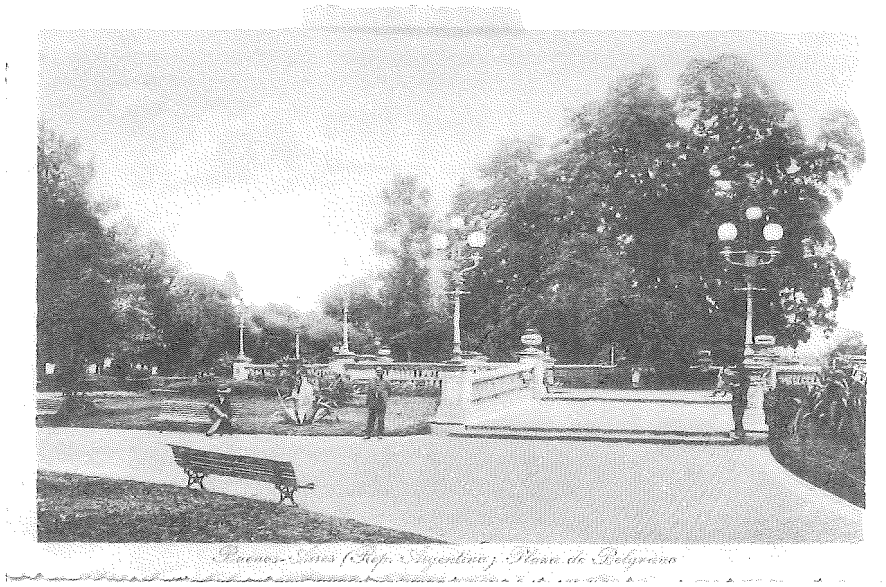


ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Nota, tarjeta postal y sobre enviados por Enriqueta F.O. de Gnichard desde Bahía Blanca



Enriqueta F. O. de Gnichard saluda
atentamente al Dr. José Ortega Gasset
y le ruega quiera mostrar su bondad
entregando a nuestro amigo el
adjunto a fin de
aumentar mi colección de autógrafos
con la de uno de los altos exponentes de
la cultura e intelectualidad de nuestra
querida Patria. Bahía Blanca
Alsina 118



Buenos-Aires (Rep. Argentina) Plaza de Belgrano

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



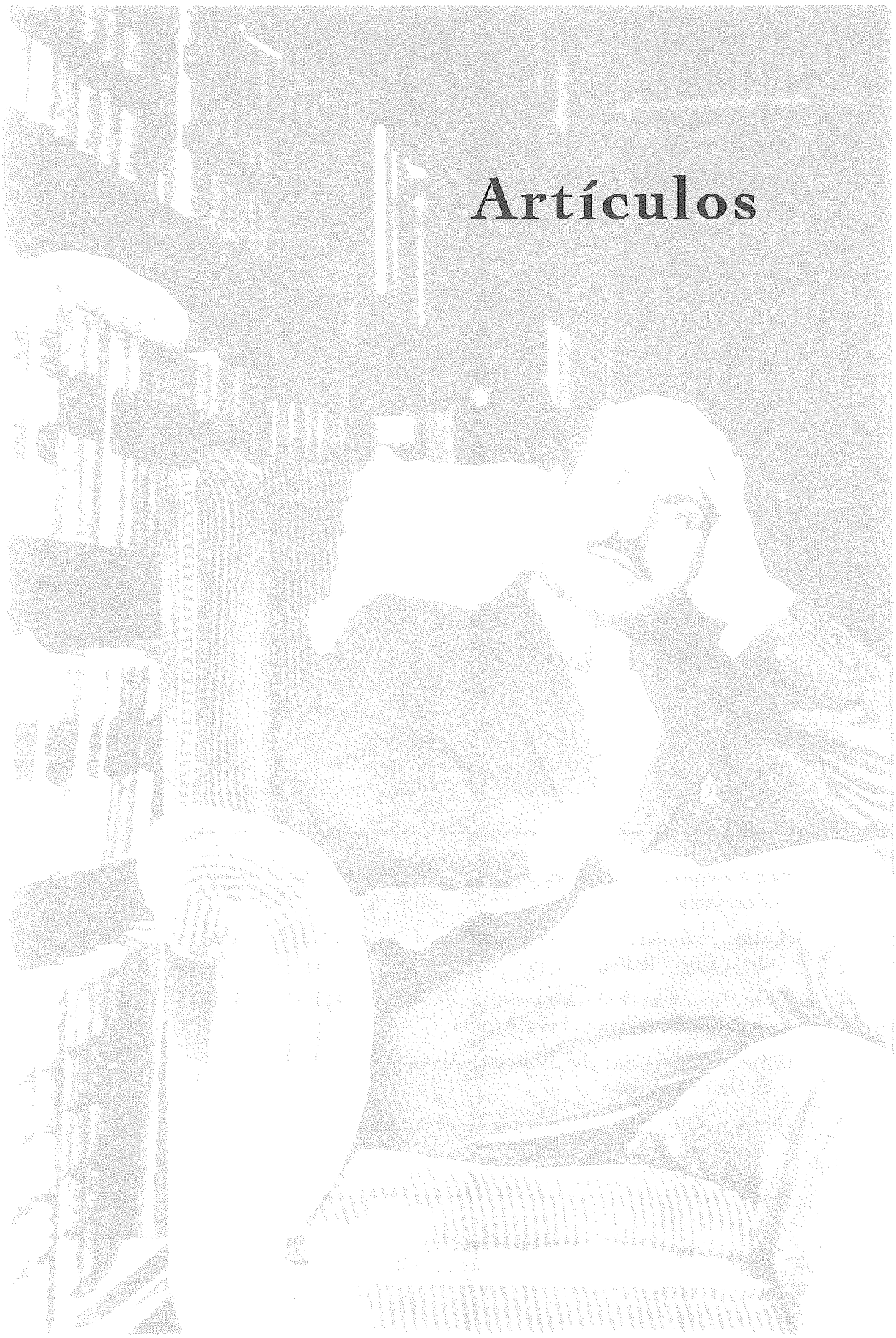
Tarjetas de visita de numerosas personalidades, entre ellas la del Presidente de la República C.M. Alvear, y la de esta lista que sigue: Coriolano Alberini, Augusto Aranda, René Bastianini, Delfina M. viuda de Bastianini, Juan Alfredo Bayetto, Héctor Carlos Bernárdez, Braulio Bilbao, Carlos Octavio Bunge, Emilio Calderón, Manuel Díez de Oñate, Rafael Escriña, Emilio Frugoni, Justo López de Gomara, Marqués de Morra de Monterrocheta. Rodolfo Rivarola, Dardo Rocha, José Sánchez Guerra y Sáinz, Wilfredo Sola, Pedro Turena, Anselmo Villar y María Josefa C.A. de Zeballos

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

Retrato fotográfico de Ortega en Buenos Aires por Witcomb



Artículos



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

< Ortega en su despacho de Zurbano, 22. Madrid, 1914.

Una hermenéutica del silencio en Ortega. Ángeles Marco Furrasola

Apuntes para una Filosofía de la Cultura en Ortega y Gasset. Luis de la Corte Ibáñez

Sobre el problema de la recepción de la filosofía de Ortega: la visión de Rodríguez Huéscar. Juan Padilla

Ortega y Gasset, iniciador del pensamiento complejo. María Isabel Ferreiro Lavedán

Ortega y Giner de los Ríos: la transmisión de un legado. José María Aymerich Soler

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

Una hermenéutica del silencio en Ortega

Ángeles Marco Furrasola
ORCID: 0000-0002-6857-2625

Resumen

Si tuviéramos que extraer un rasgo distintivo que caracterizara el pensamiento de Ortega, éste, sin duda, sería su profunda inquietud por todo lo relativo al hombre y a su realidad vital. De ahí que el silencio, elemento consustancial al individuo, no escape a su consideración. Así, rastreando en muchas de sus páginas se advierte una aguda percepción acerca de la presencia y la importancia del silencio como fenómeno sociocultural y, sobre todo, lingüístico. El objetivo de este artículo es, precisamente, poner de relieve esta hermenéutica del silencio con la que Ortega, una vez más, manifiesta la modernidad en sus análisis.

Palabras clave

Ortega y Gasset, silencio, hermenéutica, sociolingüística, pragmática, semiótica, antropología, comunicación

Abstract

If we would have to say a feature to define the thought of Ortega, this one would be his radical consideration for all that relative to man and his reality. So, silence, as an essential phenomenon in the human being, does not escape to his regard. In this way, in many of his pages we see a deep perception about the presence and importance of silence as a sociocultural, and about all, linguistic behaviour. Because silence is inherent in the language and also in the speech acts. So the main point of this paper is to examine the hermeneutics of silence in Ortega, and think over the modernity of his analysis related to it.

Keywords

Ortega y Gasset, silence, hermeneutics, sociolinguistics, pragmatics, semiotics, anthropology, communication

Muchos han sido los estudios que se han realizado en torno a la ingente obra de Ortega, pero jamás, que yo sepa, se ha abordado el silencio, aspecto éste que palpita de forma muy intensa en sus escritos, principalmente, en aquéllos relativos al hombre y la gente. Tal vez Ortega haya sido uno de los pensadores contemporáneos que mayor intuición haya tenido respecto a este signo enigmático y fascinante por excelencia como es el silencio. Así, rastreando en muchas de sus páginas se advierte una aguda percepción acerca de la presencia e importancia del mismo como fenómeno sociocultural y, sobre todo, lingüístico. Y es que no podía ser de otro modo, dado que Ortega siempre mostró una radical inquietud por todo lo relativo al hombre. En efecto, cualquier dimensión humana por nimia que fuera adquiría

Cómo citar este artículo:
Marco Furrasola, A. (2002). Una hermenéutica del silencio en Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos*, (4), 89-110.
https://doi.org/10.63487/reo.765

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

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

a sus ojos singular relevancia y trascendencia. Y, por supuesto, el silencio, como un aspecto más en la realidad del individuo, no iba a escapar a ese escalpelo incisivo con el que insuflaba su vivificante ratiovitalismo.

Muchas han sido las taxonomías que se han hecho del silencio, desde los más variados enfoques y puntos de vista. Sin embargo, en Ortega el silencio adquiere, como cualquier otro aspecto de la realidad tratado por él, una riqueza inusitada llena de matices. Sencillamente porque este fenómeno omnipresente en la existencia del hombre es evidenciado no con la frialdad y el distanciamiento con que se pudiera mostrar un objeto científico, sino dentro del mismo fluir de la realidad vital. Y es que la vida del hombre por su apasionante complejidad no puede ser reducida a una simple y descarnada clasificación. La vida no es un objeto de laboratorio que se pueda manipular, y es por ello que exige un tratamiento del todo distinto. Su compleja estructura requiere un análisis que se adecúe a la aparentemente inaprehensible efervescencia que conlleva todo acto vital.

Ortega no fue un pensador que contemplara la realidad desde su dorada atalaya racional de filósofo, sino que con la inquietud del explorador se zambulle, buceando en la misma entraña de la vida para arrancarle a ésta sus secretos más celosamente guardados. De ahí se desprende el espíritu que caracteriza su obra: el compromiso con la realidad toda. Lo cual explica que en su complejo pensamiento encontremos una espejeante galería de infinitos Ortegas. Así, junto al Ortega metafísico hay un Ortega pedagogo, otro sociólogo, psicólogo, político, historiador..., y un Ortega lingüista que por su clarividente audacia se adelanta a ciertas teorías lingüísticas que florecerán años después en el curso de los años ochenta y que tienen el silencio como centro neurálgico de estas investigaciones. Qué duda cabe que todas y cada una de las dimensiones aludidas tienen la misma realidad como foco de interés, sólo que tal y como si se tratara de un caleidoscopio, a través de un análisis ecléctico e interdisciplinario, el pensador se va centrando en uno u otro aspecto concreto de la vida en su intenso palpitar.

A lo largo de este artículo voy a tratar de abordar la dimensión del silencio en el pensador madrileño. La cual se nos presenta de entrada como una fascinante visión caleidoscópica donde la realidad vital bulle en su irreductible complejidad. Y es que Ortega, tal vez sin sospecharlo, configuró una auténtica hermenéutica del silencio, desvelando los esenciales usos y significados de éste en la vida del hombre. A ella me voy a referir no sin antes hacer una breve alusión al tratamiento que, en líneas generales, ha recibido el silencio por los estudiosos. En este sentido hay que señalar que el silencio es un fenómeno que precisamente por su obviedad y evidencia ha permanecido oculto, o no suficientemente estudiado, incluso dentro de la comunicación no verbal, a los ojos

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

de muchos investigadores. En la mayoría de los casos, ha recibido un tratamiento parcial y casi siempre supeditado al ámbito religioso y espiritual. Será en el curso de los años setenta y ochenta cuando se contemple el silencio como signo y, sobre todo, como forma de conducta pertinente en el ámbito de la comunicación. Y es, precisamente, en esta vertiente pragmática de la cultura donde Ortega se adelanta con su intuición a las investigaciones realizadas en torno a este fenómeno.

En cualquier caso, hay que decir que si bien es verdad que el filósofo no se ocupa del silencio como objeto de conocimiento en sí mismo, la tendencia de su espíritu a un saber integrador y holístico contribuye a que por un lado, tal y como indicábamos más arriba, ningún aspecto de la realidad escape a su análisis y, por otro, que su búsqueda sin cuartel de la verdad le haga reparar en aspectos esenciales ocultos para otros estudiosos. De ahí que supiera percibir como muy pocos la presencia y la importancia de este fenómeno radical y universal en, prácticamente, todas las dimensiones de la vida del ser humano. Así, observa desde el silencio necesario en la creación y en la mística hasta los silencios implícitos en el decir del hablante, pasando por el silencio consustancial a la emisión y recepción del saber, sin olvidar el silencio entendido como tabú, concepto éste presente en todas las culturas.

Y es que no todos los silencios son iguales. Por lo que se impone, de entrada, considerar una distinción fundamental, formulada por Ramírez González[1], entre el silencio, como acepción metafórica y metafísica, y el silencio, o bien los silencios, entendido como signo y forma de conducta. Tal distinción es contemplada por Ortega, aunque de forma implícita, tal y como veremos a lo largo del artículo. Pero ya basta de preámbulos y demos inicio a nuestro viaje a través del silencio en la obra orteguiana. A tal fin, no perderemos de vista el marco de la cultura universal, en el que, no en vano, se inscribe y explica la modernidad, así como la trascendencia de su pensamiento.

"En el principio existía la Palabra..."[2] dice el Evangelio de Juan. En otros mitos cosmogónicos pertenecientes a culturas primitivas, también la palabra se erige en Principio-dador-de-vida; es decir, en Principio de la Creación. Sin embargo, frente a la Palabra primordial se erige el Silencio primordial omnipresente y "necesario" para que el acto de la Creación se lleve a cabo. Así aparece de forma explícita en diversas cosmogonías como la maya-quiché o la gnóstica. En ésta última, el silencio se erige en principio activo generador de un poder dual masculino y femenino. Si tuviéramos que instalar el pensamien-

[1] José Luis RAMÍREZ GONZÁLEZ, "El significado del silencio y el silencio del significado", en Carlos CASTILLA DEL PINO, *El silencio*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, pp. 15-47.

[2] (Jn 1: 1-9), *Nueva Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975, p. 129.

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

to cosmogónico de Ortega en alguna de las visiones aludidas, sin lugar a dudas lo haríamos en las dos últimas mencionadas. Desde luego, él no hace distinción de género en cuanto a las cosas producidas por el silencio, pero, sin duda, ve en éste la fuerza primigenia de toda creación. Porque, según sus palabras:

> Todo nace en la oscuridad y en el misterio. Es ilusorio pensar que la génesis comienza con la luz sobre ella. Lo último que sobre algo se hace es la luz... tan cierto resulta que todo nacimiento es misterioso y mudo, que el saber mismo, mientras nace, no habla[3]

Este silencio misterioso y omnipresente en todo nacimiento tiene unas claras connotaciones míticas que nos remiten al mito cosmogónico, apuntando al silencio primigenio anterior a la Creación. Ortega nos indica que el silencio es el momento de la iniciación y que, sin duda, se erige en el espacio necesario en toda creación intelectual y artística. Éste era el silencio que anhelaba Kafka en su ardua tarea literaria, según explica en sus cartas a Felice. Y es que ciertamente, sin silencio –tal y como observa Sciacca[4]– no habría lenguaje de ninguna clase, ni poético, ni pictórico, ni musical; sin él cesaría el pensamiento y la palabra, a los que es esencial. Por tanto, parece ser que, en definitiva, el ser humano *es* en cuanto puede disfrutar de esos espacios de silencio que le permiten desarrollar su intimidad y, por ende, su pensamiento. Y es que el silencio se erige en matriz de toda reflexión. De ahí se infiere de algún modo el silencio necesario en la comunicación del saber. A este silencio alude Platón en sus *Cartas*[5], haciendo referencia a la dificultad en la comunicación del conocimiento de algunos temas tan sutiles como el filosófico. No de otro modo este conocimiento deviene a partir de una indagación personal e introspectiva del problema filosófico. Un paralelismo con esta concepción platónica lo encontramos en la llamada "pedagogía de la alusión" de Ortega, la única "delicada y fecunda" para acceder al descubrimiento de la verdad.

> Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga –dice el filósofo madrileño–: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros hasta los pies de la nueva verdad[6]

---

[3] J. ORTEGA Y GASSET, "El silencio, gran Brahmán", en J. ORTEGA Y GASSET, *El Espectador. Antología*. Edición de Paulino Garagorri. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 152.

[4] M. F. SCIACCA, *El silencio y la palabra. (Cómo se vence en Waterloo)*. Barcelona: Biblioteca Filosófica, 1961.

[5] PLATÓN, *Cartas* (109d, pp. 118-119). Madrid: Akal, 1993.

[6] J. ORTEGA Y GASSET, "Trasmundos", en J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra, 1984, p. 108.

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

El saber es un camino solitario y silencioso donde no caben los discursos y la palabrería. No de otra forma se produce el advenimiento de la verdad como *alétheia*. Esto es, ese instante de apertura, de descubrimiento y revelación, en el que los velos caen dejando al descubierto "lo auténtico de la capa del olvido que la encubre" deviene en la intimidad de la reflexión en soledad y en silencio. En cualquier caso, para Ortega, el estado silencioso es transitorio en el camino hacia la verdad, ya que "... si el saber recién nacido exige este abrigo de la hermetización y este amparo del silencio, no pasa lo mismo cuando se hace adulto". Hay un momento en la evolución de todo saber en que éste tiene la necesidad de expandirse y hacerse manifiesto en la comunicación. Es entonces cuando llega a ser ciencia. "La ciencia se pasa la vida voceando su incesante ¡Eureka! No puede, no sabe, no quiere contenerse". No obstante, es evidente que sin ese silencio previo sería impensable el desarrollo de todo saber, constituyéndose, por tanto, en obligado punto de partida para la génesis de éste.

Pero hay más aún, si, desde otro punto de vista, indagamos en la teoría del conocimiento orteguiana hallamos que el *olvido* es concebido como la forma más obvia de silencio, erigiéndose así en opósito de la verdad; no en vano el término griego *alétheia*, referido a la verdad, significa etimológicamente *a-létheia*: des-olvido. Así, pues, parece que nos encontramos ante dos conceptos de silencio no sólo distintos, sino incluso antitéticos. A saber, por un lado, el silencio como matriz privilegiada en la que se va gestando lentamente el pensamiento hasta el instante en que brota "esa pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad"; y por otro, con la concepción del silencio como olvido, con la cual Ortega apunta unívocamente a la escritura del alma a la que se refiere Platón en el *Fedro*. A saber, aquélla en la que el alma a través de un diálogo vivo y silencioso consigo misma va entretejiendo el camino más fecundo del conocimiento. Además, qué duda cabe de que este silencio en su acepción de "olvido" nos remite al mito platónico de la caverna donde se alude a la idea de que el saber está impreso en el alma. Y es que a lo largo de la vida lo que se hace no es un proceso de conocimiento, sino de reconocimiento. La aprehensión *(máthesis)* no es, pues, otra cosa que reminiscencia *(anámnesis)* de algo ya aprendido antes del nacimiento. De ahí la "pedagogía de la alusión", la única capaz de iniciar a las almas predispuestas en el largo y arduo camino hasta el instante de la revelación o *alétheia*.

En todo caso, si esta pedagogía de la alusión contempla el silencio necesario en la emisión del saber por parte del maestro, también presupone, eso sí, de forma tácita, el silencio en la adecuada recepción del mismo. Y es que es condición *sine qua non* que el discípulo permanezca en silencio y preste la atención debida para poder captar e interpretar ese breve gesto de iniciación, realizado por el maestro o por aquella persona que pretende darnos a conocer una ver-

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

dad, del que nos habla Ortega. Así lo requiere la *mayéutica*. En efecto, el método socrático precisa de ese silencio en el discípulo para que éste una vez guiado sea capaz de encontrar la verdad por sí solo.

Volviendo al texto orteguiano y haciendo referencia concretamente al "gesto" que inicia en el aire una ideal trayectoria, sugiriéndonos el camino hacia la verdad, hay que decir que tal gesto tiene un correlato histórico o bien legendario en la espiritualidad Zen. Ciertos textos de esta rama del budismo dan cuenta de que el primer discurso ofrecido por Buda a sus discípulos fue precisamente con un sencillo gesto[7] y, por supuesto, sin palabras. Este gesto del Buda es considerado el primer caso conocido que manifiesta un tipo de enseñanza, llamada *I Shin den Shin*. La cual se dirige no a la inteligencia del alumno sino a su intuición, más allá del pensamiento lógico. Y es que si Occidente ha considerado fundamental el papel del silencio en la transmisión y en la recepción del saber, más aún lo ha sido en Oriente.

De alguna forma vemos cómo Ortega con la pedagogía de la alusión, parte de un pensamiento que hunde sus raíces en la Antigüedad Clásica, pero que, sin embargo, lo trasciende con su singular penetración alcanzando la misma esencia de la espiritualidad oriental o, lo que es lo mismo, la filosofía del silencio. ¿Esto quiere decir que Ortega ve la contemplación y el quietismo oriental como única vía de acceso posible para recibir la iluminación? Desde luego que no. El filósofo madrileño, yendo más allá de todo logocentrismo, supera la filosofía del lenguaje platónica, en cuanto que no toda verdad puede decirse, y esto los orientales lo saben muy bien. También dentro del pensamiento occidental, Wittgenstein[8] observa que ante las cosas de las que no se puede hablar es mejor guardar silencio. Más aún, las filosofías orientales llegan a identificar la sabiduría con el mismo silencio. Y ahí está como ejemplo ilustrativo una significativa anécdota del hinduísmo que figura en el artículo "El silencio, gran Brahmán". En él Ortega explica que los discípulos preguntaron una vez al sabio maestro de la India cuál era el gran *brahmán*; es decir, la mayor sabiduría. El maestro no respondió. Los discípulos reiteraron la pregunta, sin obtener respuesta. Cuando se hubieron cansado de preguntar, el maestro abrió la boca y dijo –¿Por qué habéis repetido tantas veces vuestra pregunta, si a la primera os respondí? Sabed que la mayor sabiduría es el silencio. De este ejemplo parece deducirse que sabiduría y mística confluyen en la madurez del

[7] "Un día, Gautama, el Buda histórico, con sus discípulos reunidos en derredor, levantó una flor en la mano. Sólo su discípulo preferido, Mahakasyapa, sonrió para comunicarle que había entendido." En Raimond THOMAS, *Sabi-Wabi-Zen (El Zen en las artes japonesas)*. Barcelona: Edicomunicación, 1984, p. 35.

[8] Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Barcelona: Laia, 1981, p. 65.

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

silencio. Sin embargo, Ortega, lejos de todo misticismo, utiliza el dato legendario no para constatar que, en efecto, el conocimiento supremo es inefable, sino como punto de partida para adentrarse en la realidad cotidiana e indagar en la naturaleza de todo aquello que no puede ser dicho con palabras. Porque, en definitiva, "ser o no inefable es indiferente a la calidad de un conocimiento, puesto que comparte la suerte de indecible lo más elevado con lo más humilde"[9]. Así tanto la esencia divina escapa a las palabras, cuestión en la que coinciden todas las religiones, desde el cristianismo hasta el hinduísmo, como inaprehensible es nuestro propio mundo cotidiano, aspecto éste en el que coinciden pensamientos tan aparentemente dispares como puedan ser el neopositivismo de Wittgenstein y la filosofía budista. En consecuencia, podemos aludir a la realidad pero no explicarla, dado que ésta pertenece a un orden del todo distinto al de la palabra. Y es que "la inefabilidad es una línea fortuita que marca los límites de la coincidencia entre el pensamiento y el lenguaje. Esta línea deja fuera tal vez los grandes picachos de la intelección, pero también elimina trozos mentales de ínfimo valor"[10]. De algún modo Ortega está afirmando que el silencio, o lo que es lo mismo, lo que no puede ser dicho, es el espacio dentro del cual se circunscribe la palabra. Esto es, la palabra oscila, pendularmente, entre los límites que le impone el silencio por un lado, y aquello que puede decirse por otro. Porque, ciertamente, no todo puede decirse. De ahí que el pensador observe:

> Uno de los inconvenientes de no partir del decir –función anterior al habla– es que se considera el lenguaje como la expresión de lo queremos comunicar y manifestar, siendo así que una parte muy grande de lo que queremos manifestar y comunicar queda inexpreso en dos dimensiones, una por encima y otra por debajo del lenguaje. Por encima, todo lo inefable. Por debajo, todo lo que por sabido se calla[11]

Por tanto, el hombre se halla ante dos fuegos cruzados; por un lado, la palabra insuficiente para referirnos a la divinidad, lo cual implica una evidente carencia, y por otro, ese saber tácito del cual todos somos copartícipes como miembros de una comunidad cultural y al que no es necesario que nos remitamos cuando nos comunicamos con los demás. Sin duda, esta elipsis del lenguaje en las situaciones sociales nos reporta una gran dosis de alivio y

[9] J. ORTEGA Y GASSET, "El silencio, gran Brahman". Ed. cit., p. 153.

[10] *Id.*

[11] José ORTEGA Y GASSET, "El decir de la gente: la lengua. Hacia una nueva lingüística", en J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente, 1995, p. 245.

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

bienestar. Si tuviéramos que hacer explícito todo aquello que sabemos, sería realmente insufrible nuestra interacción con los otros. Desde el simple hecho de explicar el porqué del saludo ritual "¡Hola! ¿cómo estás?", hasta la delicada cuestión de manifestar a nuestro mejor amigo lo que pensamos de él. Y es que es una pura ilusión pensar que se puede decir todo lo que se quiere decir; y que se puede decir todo, es decir, que todo puede ser dicho. De ahí el absurdo del logocentrismo que ha alimentado durante toda la historia el imaginario del hombre occidental.

Pues bien, Ortega repara en la sutil inefabilidad que envuelve al hombre en su dimensión individual y social. Inefabilidad menuda, dado que no se refiere a los grandes enigmas de la existencia, pero que, sin embargo, nos afecta de forma muy directa y con importantes consecuencias en nuestras vidas. Hasta el punto que de puro callar lo que sabemos del otro, y viceversa, un abismo infranqueable se va abriendo entre *nos-otros*. "Cuanto más sabemos más callamos y nos aislamos. Se acumulan entre nosotros cordilleras de silencio". Cordilleras o abismos, tanto da, el caso es que unas y otros, no nos aproximan, sino todo lo contrario, nos aíslan y abocan a una soledad insondable. Bien es verdad que la censura tácita en las relaciones sociales tiende a buscar un equilibrio interno, evitando la discordia y el conflicto, pero no es menos cierto que, como contrapartida, ese supuesto equilibrio nos aleja irremisiblemente unos de otros como individuos.

Por otro lado, en el mismo artículo "El silencio, gran Brahmán", Ortega hace hincapié en la gran paradoja que entraña el término *brahmán*, ya que en sánscrito significa al mismo tiempo que sabiduría, "enunciado", "expresión"; algo similar ocurre con el *lógos* de los griegos, entendido como sabiduría y enunciado. Lo cual parece indicarnos que por muy insuficiente que sea la palabra, en último término, no podemos prescindir de ella. La palabra es insuficiente para acercarnos a las grandes verdades, incluso cuando tratamos de expresar lo que hay en nuestro interior o, simplemente, falla en nuestro intento de aproximarnos a los demás. Sin embargo, las palabras están ahí fuera y dentro de nosotros. Más aún, en la mayoría de los casos, accedemos a lo que es nuestro mundo a través de ellas, viniendo a constituir el tejido más evidente en nuestras relaciones con los demás y con nosotros mismos. Entonces cabe pensar ¿qué relación puede existir entre dos elementos de sí tan opuestos como son la palabra y el silencio? Pero ¿realmente existe alguna relación entre ambos? Ortega trasciende este dilema por la sencilla razón de que para él no hay tal dilema. Entre palabra y silencio no se establece una relación de oposición en que los dos conceptos se nieguen mutuamente, sino que existe una interpenetración entre uno y otra. Porque qué duda cabe de que el pensador madrileño concibe el silencio no como un no-decir, más aún como la nada, de acuerdo con

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

la acepción que tiene para los occidentales, sino que contempla la palabra y el silencio como dos realidades que mantienen una relación de intradependencia, al igual que los conceptos del Yin y el Yang del taoísmo, o las nociones de forma y vacío del budismo Zen. En este sentido Ortega coincide con Panikkar[12], quien dice que no existe el silencio por un lado y la palabra por otro. Ya que la auténtica palabra no procede más que del silencio; y éste se concibe como la única matriz posible donde se gesta la palabra. Con lo cual se hallan imbuidos el uno de la otra, y a la inversa, existiendo una armónica convivencia entre ambos. Hasta el punto de que Heidegger observa que "sólo en el genuino hablar es posible un verdadero callar"[13]. No pudiendo ser de otro modo, tal es el estrecho y fecundo vínculo que existe entre ambas realidades.

De lo que acabamos de ver podemos inferir, de acuerdo con Dauenhauer[14], que el silencio es constitutivo del elemento noemático. De manera que se erige en sede o matriz de todas las cosas, de todas las expresiones, verbal, gestual, musical. Su realización es posible gracias a un individuo que bien lo utiliza, o bien, por el contrario lo rechaza. Cuando el individuo como actante se abstiene de emplear alguna o todas estas expresiones, es entonces cuando presenciamos la positiva actualización del silencio. En consecuencia, el silencio sería la abstención positiva de emplear algunas expresiones determinadas en nuestra interacción con los demás. Y es que no es lo mismo silencio que mutismo. "El mudo quiere hablar pero no puede; el que calla puede hablar pero no quiere"[15], dice Heidegger. En otras palabras, "callar es dejar de decir lo que se puede decir –observa Ortega–. Este es el silencio fecundo –no mera ausencia de vocablos, sino acallamiento de ellos, el retenerlos, silenciarlos."[16] Siendo éste precisamente el silencio activo que utilizamos tan a menudo en nuestra vida cotidiana como signo de cortesía. En definitiva, uno calla bien porque no quiere hablar –si éste es su albedrío–, bien porque no debe o no puede –de acuerdo con la censura implícita en las relaciones sociales, tal y como hemos visto–. En cualquier caso, qué duda cabe de que cualesquiera de estas formas que revista el silencio constituye una conducta, un modo de actuar tan elocuente o más que la misma palabra. Con nuestro silencio influimos en el otro, le inquietamos, incluso, en ocasiones, provocamos un estado de ansiedad. "Quien calla, otorga" dice el refrán, sin embargo, no hay ninguna conducta que

---

[12] Raimon PANIKKAR, "El silencio de la palabra", *Cielo y Tierra*, 10/12 (1984/85), pp. 25-40.

[13] Martin HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 84.

[14] B. P. DAUENHAUER, *Silence. The phenomenon and its ontological significance*. Bloomington: Indiana University Press, 1980.

[15] Martin HEIDEGGER, *El ser y el* tiempo. Ed. cit., p. 84.

[16] José ORTEGA Y GASSET, "El silencio, gran Brahman". Ed. cit., p. 153.

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

provoque tanto desasosiego como el silencio, precisamente por la gran dosis de ambigüedad que conlleva como signo. Si la palabra es ambigua, el silencio, sin duda, lo es en grado extremo. ¿Cómo interpretarlo sin temor a equivocarnos? En ocasiones el contexto viene a darnos la clave más o menos exacta de su posible significado, sin embargo, en la mayoría de las ocasiones, ni tan siquiera con el auxilio de éste conseguimos despejar la incógnita.

Hasta aquí hemos contemplado distintos tipos de silencio observados por Ortega. A saber, el silencio como acepción metafórica, es decir, como matriz en la que se gesta todo saber; el silencio metafísico, única respuesta a las grandes verdades; y los silencios como signo y forma de conducta, a saber, aquéllos que utilizamos en nuestro encuentro con los demás en la vida cotidiana y que se ponen de manifiesto cuando no queremos, no podemos o bien no debemos hablar. Pero todavía cabe hacerse la gran pregunta: ¿realmente existe el silencio o es simplemente un capricho de nuestra percepción? El pensador madrileño nos dice lo siguiente:

> Hay lugares de excelente silencio —el cual no es nunca un silencio absoluto. Cuando callan por completo las cosas en torno, el vacío de rumor que dejan, exige ser ocupado por algo, y entonces oímos el martilleo de nuestro corazón, los latigazos de la sangre en nuestras sienes, el hervor del aire que invade nuestros pulmones y que luego huye afanoso[17]

Ortega, zambulléndose en el silencio de la naturaleza, observa que no existe el silencio absoluto, por la sencilla razón de que éste tiene una significación demasiado concreta para el hombre. Ese espacio "vacío de rumor", exige ser ocupado por algo, un sonido que habrá de tendernos un puente a nuestra propia realidad como sujetos. Y es que el silencio exterior nos induce a una situación inquietante: ser conscientes de nuestro propio silencio interior; o lo que es lo mismo, a la toma de conciencia de nuestro "yo". Así el silencio vivido como la experiencia más íntima, personal y subjetiva se convierte en el espacio necesario en el que brota toda reflexión, sustancia preciosa de nuestra intimidad. La máxima délfica "conócete a ti mismo" implica ese silencio en la indagación del "yo" insondable. No de otra manera se manifestaba a Sócrates su *daimón* en ese estadio silencioso imprescindible para adentrarse en la reflexión. Y es que, tal y como observa Sciacca[18], el silencio tiene un peso psicológico que no encontramos en ninguna palabra; está cargado con todo lo que hemos vivido,

---

[17] J. ORTEGA Y GASSET, "Meditación preliminar", en J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra, 1984, p. 98.

[18] M. F. SCIACCA, *El silencio y la palabra. (Cómo se vence en Waterloo)*. Ed. cit., p. 103.

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

con todo lo que estamos viviendo, con todo lo que viviremos. En un instante de silencio se condensa todo el tiempo de nuestra vida; en él afloran todos los recuerdos, todas las presencias y ausencias, todas las esperanzas y desilusiones. En definitiva, en un instante de silencio se recoge una vida entera. Tal es la estrecha relación entre la psique y el silencio que éste se constituye en una entidad teórica fundamental para el estudio del inconsciente, según Nasio[19]. En cualquier caso, si el silencio se erige en la expresión más pura del inconsciente, la consciencia necesita de la palabra para articular su bagaje de pensamientos y sentimientos. "La expresión verbal, aunque sólo sea la *endofasia*, o hablar interno, precisa y purifica todo saber primario e inexpreso", dice Ortega. No obstante, hay un pensamiento lingüísticamente inexpresable o inexpresado. Ello obedece a distintas razones; tal vez la más fácil de identificar sea aquélla que hace referencia a la cualidad individual que posee la experiencia perceptiva humana, que, en definitiva, es la fuente de toda representación. Más aún, la idiosincrática combinación global de todos los elementos en lo que comúnmente suele denominarse la "vivencia" personal del individuo; en definitiva, todo ello contribuye a configurar un ámbito de pensamiento, de actividad mental, a menudo con función referencial, que, en general, no puede en absoluto ser articulado en la enunciación o expresión verbal. De ahí que su correlato lingüístico sea necesariamente el silencio. Por tanto, podemos decir que el silencio se erige en metáfora de lo indecible, pero lo es también de la soledad humana. Ya que nada aísla más que el silencio. Sin embargo, ese silencio parece ser consustancial al ser humano. En la medida que nos es imposible transmitir la sensación de vida de un momento cualquiera de nuestra existencia, de aquello que le confiere veracidad y significado, en definitiva, su esencia sutil y penetrante pertenece a nuestra intimidad y a nuestro silencio. Porque en realidad, como dice Conrad, "vivimos igual que soñamos: solos"[20].

Volviendo a la inquietud que experimenta el hombre ante un espacio de silencio externo que le induce a la introspección, hay que decir que, en este caso, el silencio como vivencia metafísica se reviste de connotaciones metafóricas teniendo un alcance heurístico. Tal era el silencio que inquietaba a Pascal[21]. Y a él alude Kafka[22] cuando hace referencia al silencio de las sirenas, más terrible y subyugante aún que su canto y del cual nadie puede escapar. El

---

[19] J-D. NASIO, *Le silence en psychanalyse*. París: Rivages, 1987.

[20] Joseph CONRAD, *El corazón de las tinieblas*. Madrid: Alianza Editorial, 1976, p. 37.

[21] "El silencio eterno de estos espacios infinitos me espanta", cfr. Blaise PASCAL, *Pensamientos, elogio de la contradicción*. Madrid: Temas de Hoy, 1995, p. 201.

[22] Franz KAFKA, "El silencio de las sirenas", en Franz KAFKA, *Meditaciones*. Madrid: M. E. Editores, 1994.

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

mismo Joseph Conrad se refiere a este silencio impenetrable, simbolizado en la naturaleza salvaje y enigmática, ante cuyo inexplicable hechizo sucumbe el protagonista en su novela *El corazón de las tinieblas*. Tal vez el estupor del hombre ante la intuición de las fuerzas ocultas de la naturaleza no sea más que la revelación de un misterio insondable que subyace en su propio interior, como parte que es de la creación, y cuyo acceso le es del todo vedado. En todos estos casos el silencio se erige en metáfora de lo inefable. Es decir, de aquello que desborda al pensamiento y que se rebela a ser sometido a la razón humana y, por ende, al lenguaje. Este tipo de metáfora, que funciona como una ventana en la cárcel del lenguaje, es característico de la poesía lírica y de la especulación metafísica, pero también con más razón del lenguaje de la mística.

No todo puede decirse por arriba

El hombre en su exploración de las posibilidades del lenguaje para describir los acontecimientos del mundo se encuentra inmerso dentro de los límites tanto del mundo como del lenguaje. En el caso de la mística esta limitación e imposibilidad de la palabra para describir la experiencia de Dios alcanza su máxima tensión. Y es que no sólo el silencio es consustancial al proceso de perfeccionamiento espiritual que eleva el alma humana hasta alcanzar el éxtasis divino, sino que la esencia de la divinidad parece consistir en el mismo silencio.

Ortega nos dice que lo primero que nos propone la técnica mística es fijar la atención en algo. El objetivo es que la mente entre en una situación anormal. Silenciar la mente, acallarla, liberándola de toda perturbación exterior; se trata, en definitiva, de crear el vacío en la mente. Pues bien, si el silencio es la única vía para elevar el espíritu hasta el instante del éxtasis divino, no es menos cierto que no pueden evitarse las palabras a la hora de describir tan excelsa experiencia, por ser éste el único instrumento de que dispone el hombre para acceder a la realidad y, por supuesto, a cualquier experiencia fuera de los límites que nos impone nuestro mundo. Es en este punto donde surge la gran contradicción en la que se debate el místico: tener que situarse en el lenguaje para desde ahí señalarnos una experiencia que éste no puede alojar. Por lo que tendrá que llevar al lenguaje a un extremo de máxima tensión para forzarlo a decir lo indecible. Extremo en el que la palabra habrá de arrebatarle al silencio toda su potencialidad y virtualidad expresiva para dar forma a ese vacío incallable e indecible a un tiempo. "La soledad sonora"[23], la "noche oscura del alma", con estas expresiones antitéticas, que escapan del todo a la razón, San Juan alude

[23] En el "Cántico espiritual" (Canciones entre el Alma y el Esposo), V. 75, cfr. *Poesía de San Juan de la Cruz*. Madrid: Cátedra, 1973, p. 78.

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

a ese estado interno indescriptible en que culmina la experiencia mística. Más que en la inefabilidad de la experiencia mística, Ortega repara en la misma esencia silente de Dios. "Y ahora viene lo más sorprendente una vez que la mente ha sido evacuada de todas las cosas, el místico asegura que tiene a Dios delante, que se halla lleno de Dios"[24]. De modo que Dios consiste justamente en ese vacío. De ahí que el maestro Eckhart hable del "silente desierto de Dios", y San Juan de la "noche oscura del alma", "oscura y, sin embargo, llena de luz, tan llena que, de puro haber sólo luz no tropieza con nada y es tiniebla..."[25]. Esta extraña e incomprensible explicación que nos da Ortega del momento del éxtasis místico descrito por San Juan nos lleva a pensar que "el verdadero tener a Dios está en el ánimo, no en pensar en Dios uniforme y continuamente". Esto es, Dios no es un objeto del pensamiento sino un estado privilegiado del alma. De ahí que el punto culminante de la vía mística sea aquél "en que el hombre se halla saturado de Dios, hecho esponja de la divinidad". Ahora bien, ¿cómo explicar la esencia divina que mora en esas almas amorosas? El maestro Eckhart culmina su audaz especulación en torno a la *coincidentia oppositorum*, o superación de contrarios que explica la auténtica estructura profunda de la divinidad, en "el silente desierto de Dios." Siendo éste, precisamente, el que alberga el alma del místico tras haber alcanzado el máximo grado de perfección espiritual y, en consecuencia, su unión con Dios.

No todo puede decirse por debajo

No todo puede decirse por arriba, ciertamente, pero tampoco todo puede decirse por debajo. Esto es "todo lo que por sabido se calla." Y es que, sin duda, sabemos infinitamente más de lo que creemos saber. Más todavía, el silencio está implícito no sólo en cualquier tipo de aprendizaje, sino en todo aquello que realizamos en nuestra vida cotidiana. Así, tanto las reglas de la comunicación, como los usos cotidianos en los que se desarrolla nuestra vida son inconscientes para el individuo. Los asumimos y los llevamos a la práctica con la mayor naturalidad sin cuestionarnos el porqué de su funcionamiento. Pongamos por caso un uso tan cotidiano como el saludo, acerca del cual Ortega nos dice que "es la forma rígida, en esquema siempre idéntica, notoria y habitual que consiste en tomar la mano ajena, oprimirla –no importa si mucho o poco– sacudirla un momento y abandonarla"[26]. Visto así, fríamente, el saludo no tiene ningún

[24] José ORTEGA Y GASSET, "Enamoramiento, éxtasis e hipnotismo", en José ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*. Madrid: Revista de Occidente, 1993, p. 54.

[25] *Id.*

[26] J. ORTEGA Y GASSET, "Meditación del saludo", en J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente, 1995, p. 190.

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

sentido, sin embargo, es un acto que realizamos mecánicamente en situaciones plenamente ritualizadas. Sabemos qué significa y sobre todo qué connotaciones tiene cuando no lo hacemos, no obstante, no nos cuestionamos por qué tiene que ser así, o sencillamente por qué tenemos que hacerlo; lo hacemos porque debemos hacerlo sin más. Esto obedece a que ya desde el momento en que nacemos accedemos a un mundo en el que todo nos viene dado, pensado y, por qué no decirlo, impuesto. Tal es así que el conjunto de reglas y usos que conforma nuestro complejo mundo cotidiano llega a ser asumido como comportamiento instintivo y no aprendido por el actor social. Hasta el punto de que todos los aspectos de la cultura, y especialmente aquéllos que con más frecuencia se consideran evidentes, funcionan de acuerdo con un "código secreto" y complejo, que no está escrito en ninguna parte, que nadie conoce, pero que todos comprenden, tal y como dice Sapir[27]. En definitiva, por distinta vía Ortega coincide con el lingüísta americano y con los investigadores de la Escuela de Palo Alto, como Gregory Bateson[28] o Edward Hall[29], al considerar al hombre como un ser eminentemente cultural, cuyo comportamiento está plenamente ritualizado y codificado, por lo que su conducta social es plenamente predecible. Lógicamente, en cada pueblo la predictibilidad funcionará de acuerdo con las particulares reglas que lo rigen y constituyen como sistema sociocultural. Pero, qué duda cabe de que, en último término, toda conducta relativa a cualquier cultura tiene su razón de ser en el campo de la predictibilidad. Más aún, si llegamos al fondo del asunto, podemos decir que es el silencio el sustrato último en el que descansa toda convención social. Dado que las situaciones ritualizadas no aportan ninguna información, pensemos en el ejemplo propuesto por Ortega, el saludo. Y es que el silencio es el sustrato último en el que descansa todo sistema cultural. Esto hemos de entenderlo en última instancia en un doble sentido, por un lado, la cultura impone una criba al individuo, en la medida que lo coacciona, de manera evidente o no, a aceptar ciertos comportamientos y a rechazar otros. Por otro lado, dado que el actor social se halla inmerso en el proceso de socialización desde su nacimiento, es inconsciente y ajeno a las reglas socioculturales que rigen su vida.

Dentro de ese complejo entramado que constituye nuestro mundo, el mundo del sentido común, urdido de usos donde todo es predecible, la lengua es el hecho fundamental a través del que el individuo accede desde la infancia a su

---

[27] Edward SAPIR, "Speech as a personality trait", en *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality*. Berkeley: University of California Press, 1949.

[28] Gregory BATESON, *Steps to an Ecology of Mind*. Nueva York: Ballarine, 1972.

[29] Eduard HALL, *Beyond Culture*. Garden City (Nueva York): Doubleday, 1976.y *The Silent Language*. Garden City (Nueva York): Doubleday, 1959.

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

socialización. Más todavía, "la lengua se erige en la forma más pura en que se dan los caracteres de la realidad social y, por eso, en ella se manifiesta con incalculable precisión el ser de una sociedad". En el acto del habla el individuo hace uso de la lengua en cuanto que está hecha y le es impuesta por el contorno social. De ahí se infiere no sólo la predictibilidad del habla como uso social, sino también el hecho de que el hombre se erija en portador de los valores de la comunidad a la que pertenece. Whorf[30] ya había apuntado que todo hombre es prisionero de la lengua que habla, determinando su forma de ver el mundo. Sin embargo, los lingüistas hasta no hace demasiados años no se han percatado de algo tan evidente como es que la lengua no sólo se compone de palabras sino también de silencios. Es en este sentido que Ortega se adelanta con su habitual penetración a la realidad última que subyace a todo acto de habla. De este modo observa que

> No se entiende en su raíz la estupenda realidad que es el lenguaje si no se empieza a advertir que el habla se compone sobre todo de silencios. Tal es así, que un ser que no fuera capaz de renunciar a decir muchas cosas sería incapaz de hablar"[31]

Porque tal y como hemos ido viendo a lo largo del artículo, no todo puede decirse. Hasta el punto de que esta imposibilidad de aprehender la realidad toda alcanza a la misma estructura interna de la lengua.

> [...] cada lengua es una ecuación diferente entre manifestaciones y silencios. Cada pueblo calla unas cosas para poder decir otras. Porque todo sería indecible. De aquí la enorme dificultad de la traducción; en ella se trata de decir en un idioma precisamente lo que este idioma tiende a silenciar[32]

Y es que la metáfora del silencio como vacío también tiene una lectura lingüística y cultural. Cada pueblo distribuye ese espacio de modo distinto de acuerdo con su particular visión de la realidad. En consecuencia, la administración de los silencios no sólo configura la estructura de una lengua sino la mentalidad, la idiosincrasia de un pueblo. De ahí que Ortega vea que "la 'teoría del decir' –de los decires– tendría que ser también una 'teoría de los silencios' particulares que practican los distintos pueblos. El inglés calla innumerables cosas que decimos los españoles. ¡Y viceversa!". Cada sistema

[30] Benjamin L. WHORF, *Language, Though and Reality*. Cambridge (Massachussets): MIT Press.

[31] J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la* gente. Ed. cit., p. 247.

[32] *Ib.*, pp. 247-248.

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

cultural a través de la lengua, así como a través de otros sistemas de comunicación, da relevancia a unos aspectos de la realidad en detrimento de otros, con lo cual el silencio se pone de relieve al ignorar aquello que culturalmente no es relevante. Por otro lado, la lengua, al no dar alcance a la realidad en toda su amplitud, dificulta tanto la expresión como la recepción de ciertos pensamientos, paralizando nuestra inteligencia en ciertas direcciones. De aquí que el silencio sea un elemento inevitable en la conformación de las lenguas. Más aún, podríamos decir que el silencio es la primera y, tal vez, la única base común en todos los pueblos de la tierra. Y es que el lenguaje no constituye toda la realidad humana y, desde luego, la realidad humana no se agota en el lenguaje. Esto se pone en evidencia cuando el actor social en su encuentro con los otros hace uso del habla pensando que va a poder decir todo aquello que desea. Sin embargo, nada más lejos de la realidad. Porque el habla como cualquier otro uso impuesto por la colectividad se compone, sobre todo, de silencios. En la medida en que cada lengua, más aún, cada sistema cultural selecciona de forma tácita lo que calla y lo que dice, dado que dice aquello en cuanto que calla lo otro. El decir en sí mismo lleva un silencio implícito. Tal y como veíamos páginas más arriba, es tanto o más lo que callamos que lo que decimos al interaccionar con los demás. De modo que el silencio actúa constantemente sobre el lenguaje, siendo causa de muchas de sus formas, lo implícito y lo tácito va a erigirse en elemento constitutivo del decir. En la gramática de toda lengua –observa Humboldt[33]– hay una parte expresamente designada o declarada y otra sobreañadida que se silencia. Así en la lengua china es más lo que se silencia que lo que se dice explícitamente. No obstante, en toda lengua tiene que venir el contexto del habla en auxilio de la gramática. Ya que "el decir se compone, sobre todo, de silencios, de cosas que por sabidas se callan o que son por completo inefables y en las cuales, sin embargo, se apoya como en una tierra nutriz, lo que efectivamente declaramos. Nuestras palabras son, en rigor, inseparables de la situación vital en que surgen. Sin ésta carecen de sentido preciso, esto es, de evidencia"[34]. En la vida real un enunciado nunca se encuentra separado de la situación en que se pronuncia.

Más aún, sin un estímulo momentáneo imperativo no habría enunciados verbales. Los individuos cuando hablan lo hacen con la finalidad de expresar algún pensamiento o sentimiento real en un momento y en una situación dadas. Y, desde luego, porque necesitan, por alguna razón u otra, hacer conocer a otra u otras personas, sea con la finalidad de una acción común o, sencillamente, para acercarse a los demás, incluso como desahogo de una pasión violenta. En

[33] Wilhelm VON HUMBOLDT, *Escritos sobre el lenguaje*. Barcelona: Península, 1991.

[34] José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*. Ed. cit., p. 234.

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

cada caso, la expresión y la situación están inextricablemente unidas, por lo que el contexto de la situación, como muy bien dice Ortega, es indispensable para la comprensión de todo hecho lingüístico:

> Todo lo que el hombre hace, lo hace en vista de las circunstancias. Muy especialmente cuando lo que hace es decir. Brota el decir siempre de una situación y se refiere a ella. Mas, por lo mismo, él no dice esta situación: la deja tácita, la supone. Lo cual significa que todo decir es incompleto, es fragmento de sí mismo y tiene en la escena vital, donde nace, la mayor porción de su propio sentido[35]

Lo tácito, lo no-dicho, es consustancial al decir, en igual medida que el valor deíctico y referencial es constitutivo a su misma enunciación. Porque, en definitiva, es en el decir cuando las palabras del diccionario, que en sí mismas no dicen nada, cobran vida, cargándose de un significado concreto. Sin embargo, es claro, que dentro de un contexto determinado esas palabras siempre expresan más que lo que dicen en sí mismas, precisamente, por la implícita referencia de éstas a la situación cultural en la que brotan. Por lo que el oyente siempre interpreta más que lo que dice el hablante. Esto es posible gracias al fenómeno que Grice[36] ha denominado inferencias y que surge como resultado de la cooperación entre hablante y oyente en la interacción conversacional. Siendo así que a partir de este sistema de conexión y deducción de proposiciones que es la inferencia, el oyente logra completar el decir del hablante. Pero todavía hay más, este juego de silencios –enunciados sobreentendidos–, mediante el cual el hablante transmite al interlocutor, la mayoría de las veces de forma inconsciente, lo que tiene en la mente sin necesidad de enunciarlo directamente es posible porque existe un acuerdo tácito y una cooperación mutua entre uno y otro. Y es que el hablante sabe que el oyente cuenta con determinadas normas de conexión y deducción con las que podrá completar lo no dicho en su enunciado. De modo que lo que dice el hablante no es más que el indicio que lleva al otro a entender lo no dicho.

En cualquier caso, es evidente que el individuo en su interacción con los demás no sólo utiliza palabras sino también se ayuda de gestos, silencios, entre otras formas de comunicación, para decir lo que quiere decir. El actor social echa mano no sólo de la competencia lingüística sino de una más global,

---

[35] José ORTEGA Y GASSET, "El libro como conflicto", en José ORTEGA Y GASSET, *Misión del bibliotecario* (1935), en *Obras Completas*. Madrid: Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983. V, 233.

[36] H. P. GRICE, "Logic and conversation", en P. COLE y R. MORGAN, *Syntax and Semantic 3: Speech Acts*. Nueva York: Academic Press, 1975, pp. 41-58.

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

la llamada competencia comunicativa. Ésta incluiría tanto la comunicación verbal como la no verbal y, por supuesto, la silente, en la medida en que el silencio se comporta como un canal más en el flujo de la interacción conversacional. Esta concepción de la comunicación como un todo integrado que propugnaron los investigadores de la Escuela de Palo Alto y que hoy aceptamos con naturalidad constituyó sin duda en los años cincuenta toda una revolución en el ámbito no sólo de la lingüística, sino de las ciencias sociales en general. Pues bien, Ortega, una vez más, se adelanta de alguna forma con sus observaciones a los primeros semióticos al contemplar el acto comunicativo en toda su complejidad:

> La palabra impresa deja fuera de ella casi todo el hombre que la escribió y la hizo imprimir. Por eso dice mucho menos que la palabra hablada. Esta tiene un timbre y el timbre de la voz con sus modulaciones es delator del hombre [...] La palabra hablada, a su vez, es sólo un fragmento del auténtico hablar[37]

A continuación, el pensador madrileño, para ilustrar su afirmación, explica en tono anecdótico una experiencia que siempre le ocurría al etnógrafo León Frobenius cuando viajaba al África. Éste quedaba sorprendido al percatarse de que los indígenas no entienden nunca bien al europeo, aunque éste maneje perfectamente la lengua de ellos. Hasta que cayó en la cuenta de por qué pasaba esto. Para los africanos, tanto o más importante que el uso de la palabra, es el lenguaje gestual y corporal con el que logran mayor expresividad, mientras que el europeo, desde su punto de vista, apenas si gesticula. Y es que, tal y como verían años después los semióticos, las palabras son sólo una parte del decir, no representan la totalidad, ni siquiera la mitad del mensaje. Hay todo un universo silencioso –dice Hall– que se da por supuesto y que funciona al margen de nuestra consciencia, de acuerdo con un código oculto que nadie conoce pero que todos saben. El hombre como producto cultural que es –lógicamente con su psicología y su mundo interior que le distingue de los demás individuos–, lo que hace es reproducir no sólo el lenguaje que ha aprendido desde la infancia, sino el comportamiento que ha ido adquiriendo dentro de su sistema cultural de forma inconsciente. De manera que cuando se encuentra en situaciones de cruce cultural, no sólo se comunica con palabras, sino con un conjunto de signos no verbales y silentes que no tienen traducción en otras culturas. Por lo que las palabras no son suficientes para lograr un buen entendimiento entre individuos pertenecientes a distintas culturas. Lo que Ortega

[37] José ORTEGA Y GASSET, "Meditación de la criolla" (1939), en José ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*. Ed. cit., p. 201.

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

llama el decir y que Hymes[38] denomina "competencia comunicativa" es una realidad extremadamente compleja que no se agota en la palabra. Ésta sólo viene a ser la punta del iceberg de un fenómeno mucho más complejo que subyace a la consciencia de los individuos. Así pues, el hombre cuando habla no sólo utiliza palabras, sino que despliega toda una serie de canales no verbales y silentes que interaccionan unos con otros y que son recurrentes en cuanto a la voluntad del actor social por comunicar o, en términos de Ortega, "decir". El despliegue de estos canales en la interacción responde a las peculiaridades del individuo, pero, sobre todo, hay que pensar en el código cultural que, en muchos casos, permanece oculto y secreto para los miembros de un mismo sistema cultural. En consecuencia, el silencio como la palabra o cualquier otro canal que interviene en la interacción está plenamente codificado en su uso en todas las culturas. Cada sistema cultural le atribuye un valor y un significado que está estrechamente vinculado al que se le concede a la palabra. De esto se deduce algo que dicen Bateson[39] y Watzlawick[40], una persona no puede no comunicar, dado que el individuo independientemente de lo que haga, a saber, hablar o callar, incluso con su ausencia, no deja de comunicarse. Así en la escena de la presentación de uno mismo, observa Goffman[41], si un individuo puede dejar de hablar, no puede dejar de comunicarse mediante el lenguaje del cuerpo. Puede hablar a propósito o no, pero no puede realmente no decir nada. De ahí que el silencio empiece a ser considerado en los años ochenta por investigadoras como Tannen[42] o Saville-Troike[43] como un acto de habla en sí mismo plenamente integrado en la interacción comunicativa. Con nuestro silencio influimos en los demás en la misma medida o incluso más, si cabe, que con la palabra. Asimismo, de acuerdo con las reglas de cortesía, a través del silencio logramos integrarnos en el sistema de comunicación que se establece entre hablante y oyente. Y es que, en definitiva, el individuo, aunque no quiera, siempre está haciendo algo. "El hombre es primaria y fundamentalmente acción". También con este postulado Ortega se anticipa a los pragmáticos,

---

[38] D. HYMES, *The Ethnography of Speaking. Anthropology and Human Behavior.* Washington: Anthropogical Society of Washington, 1962, pp. 13-53.

[39] Gregory BATESON, *La matriz social de la comunicación*. Barcelona: Paidós, 1984.

[40] Paul WATZLAWICK, *Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas*. Barcelona: Biblioteca de Psicología, 1987.

[41] Erwing GOFFMAN, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1997.

[42] Deborah TANNEN, "Silence: Anything but", en D. TANNEN y M. SAVILLE-TROIKE, *Perspectives on Silence*. Nueva Jersey: Ablex Corporation Publishing, 1985, pp. 93-113

[43] Muriel SAVILLE-TROIKE, "The place of silence in an integrated theory of communication", en D. TANNEN y M. SAVILLE-TROIKE, *Perspectives on Silence.* Ed. cit., pp. 3-21.

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

quienes verán que la palabra es por encima de todo una *praxis*. Pues bien, el silencio, al igual que la palabra, es una acción o, lo que es lo mismo, una forma de conducta plenamente integrada en las convenciones sociales de todo sistema cultural. Siendo así, que el lenguaje cotidiano contempla en la misma medida tanto el hablar como el callar. En todas las culturas el niño aprende cuándo debe hacer uso de la palabra o bien, por el contrario, abstenerse de hablar. De esto se infiere que paralelamente a la adquisición de la lengua tenemos la adquisición del silencio, que asumimos con naturalidad como una pauta aprendida inconscientemente. El individuo hará uso de una u otro de acuerdo con las exigencias que le imponga el ritual social. Por tanto, la socialización del hombre se produce a través de la adquisición de ambas formas de conducta.

El silencio es una forma de conducta presente, en mayor o menor medida, en todas las culturas. Todos los pueblos tienen una lengua y todos los pueblos contemplan el silencio en su comportamiento. Hasta el punto que Basso[44] llega a constatar, a partir de un estudio de campo realizado en 1970, que mientras los indios apaches necesitan de un motivo para hablar, los americanos no indios necesitan de un motivo para callar. Del mismo modo Hymes, desde la etnografía de la comunicación, observa que no en todos los pueblos se concede el mismo valor a la palabra y, por ende, al silencio. Por distintas vías todas estas investigaciones coinciden en una tesis que supera el glotocentrismo de Sapir y Whorf. En la medida en que observan que no sólo la lengua actúa como una red que se cierne sobre la realidad toda, sino que es el silencio el espacio que organiza la estructura de una lengua, así como la forma de ver el mundo de un pueblo. Éste es, en definitiva, el mensaje implícito en la audaz "teoría de los silencios" en el decir esbozada por Ortega, que hallará eco en las investigaciones de antropólogos americanos y que tendrá sus frutos años más tarde.

La ética del silencio

Hasta aquí hemos revisado distintas dimensiones del silencio contempladas de forma más o menos explícita por Ortega en el fluir de la actividad humana por excelencia como es la comunicación. Hemos visto el silencio tácito en todo aquello que no puede decirse por arriba, así como en todo aquello que no puede decirse por abajo. Pues bien, dentro de esta última esfera de inefabilidad cabe hacer hincapié en otra importante vertiente del silencio en la que repara el pensador madrileño. Me refiero concretamente a la dimensión ética del silencio implícita en el decir cotidiano. Es gracias a esta dimensión que los

[44] Keith BASSO, "To give up on words: Silence in Western Apache Culture", *Southwestern Journal of Anthropology*, 26 (1970), pp. 213-230.

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

individuos pueden relacionarse "civilizadamente", controlando la agresividad que es connatural al ser social. Por lo que, en este caso, el silencio se hace necesario, actuando como un cemento que ayuda a cohesionar las relaciones sociales. Este comportamiento se cumple en tal medida que "el hombre es más lo que calla que lo que dice". Y es que, en definitiva, no se puede decir todo lo que se quiere. "La lengua en su auténtica realidad nace y vive y es como un perpetuo combate y compromiso entre el querer decir y el tener que callar. El silencio, la inefabilidad, es un factor positivo e intrínseco del lenguaje"[45]. Así pues, el hombre mantiene un combate en busca del necesario equilibrio entre "el querer decir" y "el tener que callar". Sin duda, si dijéramos todo lo que pensamos, seguramente viviríamos en continuo conflicto con todos aquéllos que nos rodean. De ahí que en el habla cotidiana los enunciados se revistan de estrategias tales como la elisión y la indirección. A través de estos fenómenos ocultamos prescripciones, deseos y preguntas, dado que dar órdenes o hacer preguntas no se ajusta a las reglas de cortesía que subyacen en todo comportamiento social. De ello se infiere que existe un código de silencio inherente en las relaciones sociales. Siendo precisamente a esta censura tácita a la que responden en gran medida las reglas de cortesía en que se articula la llamémosle ética del silencio en la conducta social. Esto nos ayuda a entender, en última instancia, el hecho de que el tabú haya sido un fenómeno intrínseco al desarrollo de todo proceso de socialización y que haya sido erigido en catalizador necesario para preservar el orden y la estructura interna del tejido social. Parece, pues, evidente que este silencio implícito en el decir cotidiano tiene un efecto cohesionador y positivo en las relaciones sociales, que poco o nada tiene que ver con aquellas infranqueables "cordilleras de silencio" que se acumulan con el tiempo separando y aislando a los individuos unos de otros.

Vigencia de la hermenéutica orteguiana del silencio

La hermenéutica que hace Ortega del silencio ha tenido y tiene, sin duda, una gran fecundidad y pervivencia en nuestro tiempo. Sobre todo en lo que respecta al tratamiento que hace el pensador de este fenómeno dentro del contexto de la cultura y la comunicación. Tal es su comprehensión de la complejidad del hecho comunicativo y lingüístico que considera implícitamente el silencio como una forma de conducta integrada en la interacción interpersonal. No en vano, en su hermenéutica en torno a este signo encontramos el germen indiscutible de muchos de los conceptos clave que irán fructificando en disciplinas humanas tan recientes como la semiótica, la pragmática o la etnografía

[45] José ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*. Ed. cit., p. 53.

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

de la comunicación. Así Ortega, adelantándose a los semióticos, ve que el decir del hablante no se agota ni con mucho en la palabra, sino que hay todo un código de signos no verbales y silentes con los que se ayuda el individuo para expresar aquello que quiere decir, aunque en la mayoría de las ocasiones no lo consiga. Por otro lado, indagando en el acto comunicativo y lingüístico como hecho cultural, observa que el hombre es ajeno al conjunto de reglas que rigen su vida, de ahí que el silencio sea un factor inherente a la socialización en la medida en que estas pautas de comportamiento permanecen ocultas a su consciencia. Pero la presencia del silencio no se agota ahí, en el código oculto que rige la vida de los individuos, sino que es un elemento consustancial a la estructura de toda lengua. Cada lengua, más aún, cada sistema cultural selecciona de forma tácita lo que calla y lo que dice, dado que dice aquello en cuanto calla lo otro. De lo que infiere que es el silencio el espacio que organiza la estructura de una lengua, así como la forma de ver el mundo y la idiosincrasia de un pueblo. Éste es el mensaje implícito de la audaz "teoría de los silencios" en el decir esbozada por Ortega, que hallará eco en las investigaciones de antropólogos americanos como Basso o Hymes y que tendrá sus frutos años más tarde en la etnografía de la comunicación. Asimismo, y en íntima relación con lo que acabamos de señalar, el decir en sí mismo lleva un silencio implícito. Y es que es tanto o más lo que callamos que lo que decimos al interaccionar con los demás. De modo que el silencio actúa constantemente en el lenguaje, siendo causa de muchas de sus formas, lo implícito y lo tácito va a erigirse en elemento constitutivo de este hecho propiamente individual que es el decir. También en este sentido Ortega se muestra como precursor de la pragmática de la conversación. En la medida en que inicia el camino que habrán de seguir las investigaciones de lingüistas como Grice y Ducrot.

Y es que el silencio, contrariamente a lo que cabría esperarse, ha sido el gran descubrimiento del siglo XX. A lo largo de la pasada centuria hay en las ciencias humanas una inquietud creciente por lo que no está, o bien es demasiado obvio para poder percatarse de ello. Éste es el talante que ha movido a los grandes investigadores a realizar sus importantes hallazgos en el ámbito de la cultura y la comunicación en los últimos tiempos. Y es en este sentido en el que señalamos la modernidad del pensamiento de Ortega, al advertir la omnipresencia de este fenómeno en la vida del hombre. Porque el silencio no sólo es consustancial al ser humano, sino que tiene un protagonismo indiscutible en la lengua y en la cultura de todos los pueblos de la Tierra. ●

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

Apuntes para una Filosofía de la Cultura en Ortega y Gasset

Luis de la Corte Ibáñez[1]
ORCID: 0000-0003-4092-7049

Resumen
Las relaciones entre cultura y vida constituyen un tema decisivo en la obra de Ortega. Este artículo examina esas relaciones y su conexión con algunas otras nociones fundamentales del raciovitalismo orteguiano como las de "razón", "perspectiva" e "interpretación". Este análisis presenta a Ortega como precursor de un enfoque hermenéutico de la cultura, de indudable vigencia para la filosofía y el pensamiento social de nuestro tiempo.

Palabras clave
Ortega y Gasset, cultura, vida, razón vital, filosofía, perspectiva, hermenéutica

Abstract
This paper works upon the evolution and shades of meaning of the concept of culture within the *oeuvre* of José Ortega y Gasset. It attempts to show the centrality of this concept, as well as its pertinence for the philosophical reflection about culture. Ortega's outlook appears as a possible fore-runner of hermeneutical approaches to culture, with interesting inquiries concerning the relationships between history and culture.

Keywords
Ortega y Gasset, culture, life, vital reason, perspective, hermeneutics

De la Kultura a la cultura: *Meditaciones del Quijote*

Como dejó escrito Ignacio Ellacuría en un texto escasamente conocido, "en el vivir y pensar de Ortega hay una preocupación radical: la de la vida y la cultura, junto con los problemas que su necesaria unión plantean" (Ellacuría 1996: 36). Según trataré de argumentar en lo que sigue, esa preocupación ocupó, en efecto, el pensamiento de Ortega, desde sus inicios neokantianos hasta sus escritos póstumos. Comencemos pues por el principio.

Como queda reflejado en algunos textos anteriores a 1911 (por ejemplo, "La ciencia romántica", "Moralejas" o "Pathos del sur"; ver I[2]), Ortega estableció

[1] Dirección del autor: Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Madrid, Crtra. de Colmenar km. 15, 28049 Madrid. E-mail: luis.cortes@uam.es

[2] De ahora en adelante, las referencias a la obra de José Ortega y Gasset remitirán a la edición en doce volúmenes de las *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983, indicando en romanos el tomo y en arábigos la(s) página(s).

Cómo citar este artículo:
De la Corte Ibáñez, L. (2002). Apuntes para una Filosofía de la Cultura en Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (4), 111-127.
https://doi.org/10.63487/reo.766

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

desde el primer momento de su filosofía una estrecha relación semántica entre las nociones de Cultura y Razón. No obstante, el sentido que por aquel entonces concede a dichos términos resultará demasiado próximo a la definición neokantiana de la cultura o *Kultura* como conjunto de las más altas realizaciones de la humanidad, básicamente identificables con las ciencias físico-matemáticas, la moral y el arte occidentales. Empero, es bien sabido que el joven Ortega no tardaría en abandonar el neokantismo. Por ello, ya en su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, puede reconocerse una ampliación del propio concepto de cultura, forjada por la influencia recibida de otras fuentes diversas como las teorías del biólogo Jacob Von Üexkull, la fenomenología de Husserl y los vitalismos de Nietzsche, Bergson y Simmel o también Unamuno, con quien mantenía por aquel tiempo una fecunda polémica en torno a las relaciones entre razón y vida (ver Cerezo 1985).

En *Meditaciones* Ortega ensayaría un primer esbozo de su definición de la vida humana como interacción entre el hombre y su mundo (*Yo soy yo y mi circunstancia*), analizando dicha relación en su forma más primaria, la del proceso psicológico de la percepción, según el hermoso ejemplo del bosque. El análisis fenomenológico de la percepción del bosque aporta una muestra de cómo el hombre habita y explora la realidad a través de dos dimensiones decisivas: la posibilidad y la profundidad. En primer lugar, se dice en ese texto que "el bosque es una suma de posibles actos nuestros". Cada uno de esos actos son modos de adentrarse en el bosque que podrían descubrir alguna faceta suya, inédita y complementaria respecto a los otros rasgos de los que informan los sentidos en el momento presente. Esto demuestra que la estructura de la realidad es dual, toda vez que tras el conjunto de impresiones actuales que se nos dan de manera directa (en el ejemplo del bosque: los colores, los sonidos, el placer y el dolor físicos, etc.) aparece siempre un segundo plano. Éste es el plano de la profundidad, cuyos niveles son innumerables y se constituyen como posibilidades que pueden ser realizadas, como "latencias" que cabría convertir en "patencias", si es que hay voluntad de ello. Algunos de esos planos tendrían que ver con las dimensiones física y temporal de lo real: (en el ejemplo del bosque) los pájaros que no vemos, pero que podríamos llegar a ver si siguiéramos el sonido de sus cantos, o el color del atardecer reflejado en el riachuelo, espectáculo que tal vez podríamos disfrutar si allí permaneciéramos hasta la hora justa de su aparición. En cambio, otras formas de la profundidad superarían el plano de toda sensación pero determinando igualmente la propia percepción del bosque, del mundo circundante. Llegamos al asunto de la cultura.

¿Con cuántos árboles se hace un bosque? pregunta irónicamente Ortega, dando a entender la imposibilidad de reducir tal objeto real a mero dato físico.

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

Por el contrario, nos dice, el bosque forma parte de aquellas "realidades superiores" que "no caen sobre nosotros como sobre presas", realidades a las que Platón llamó *ideas* y cuya función esencial consistiría en transformar ese "caos de puntos luminosos" que nos dan los sentidos en un mundo coherente y bien ordenado. Dicho de otro modo, las ideas, los conceptos, la cultura (estos términos se hacen sinónimos en el estudio que comentamos) constituyen la base de nuestra percepción profunda del mundo, ejerciendo, por tanto, una función vital de suma trascendencia. El concepto delimita la estructura de las relaciones que existen entre la cosa definida y el resto del universo, otorgando así "sentido" al mundo circundante (de este modo, nos dice nuestro autor, el concepto de "naturaleza" se acuñó para designar aquella "máxima estructura" mediante la que se relacionan todos los objetos físicos que componen el cosmos). Pero Ortega destaca que cualquier intento por desentrañar el sentido de las cosas responde a la necesidad humana de "estar seguro" sobre lo que ellas son y sobre su repercusión en la vida propia. Haciendo uso de sus propias palabras, la vida, es decir, la interacción entre el hombre y su mundo, enfrentan a aquél con un "texto eterno" que exige ser "interpretado", explicado, esclarecido y para lo cual se forja la cultura como "comentario" de dicho texto. Aquí esta en esencia la idea de la *razón vital* mediante la que Ortega pretende superar la oposición entre razón y vida. Según esa idea, la razón no sólo vale para construir aparatosos esquemas ideales totalmente ajenos a nuestra vida personal y concreta sino que constituye también la misma posibilidad de que el hombre consiga extraer el sentido, el *lógos* de lo que tiene a su alrededor: "el acto específicamente cultural es el acto creador, aquel en el que extraemos el *lógos* de algo que todavía era insignificante (*i-logico*)" (I, 321)[3]. Por consiguiente, y como han apuntado diversos autores, el motivo que inspira la propuesta orteguiana sobre la razón vital es el de ampliar el concepto de razón en la dirección de una "hermenéutica universal", según expresión de Cerezo (1985), recuperando así la noción griega del *lógos* (Lledó 1994; ver también, Soldevilla 1998, Martín 1999).

Por último, la reflexión que Ortega realiza en las *Meditaciones* sobre el problema de las relaciones entre cultura y vida le permite introducir otro concepto fundamental para su filosofía posterior. Esa organización del mundo como un conjunto de cosas u objetos que nos da la cultura se llama *perspectiva*. Como ha explicado Rodríguez Huescar (1966), la noción de perspectiva es una metáfora que Ortega desarrolla a partir de sus célebres ejemplos sobre la variabilidad de perspectivas visuales en que se nos ofrece el mundo a la vista. La

[3] Un amplio comentario en esta línea sobre la aportación de las *Meditaciones* a una Filosofía de la cultura puede verse en los textos de CEREZO (1985) y SAN MARTÍN (1999, cap. 2).

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

perspectiva no es sólo una propiedad o consecuencia de la cultura sino de la inserción del hombre en una circunstancia concreta, la cual limita su acceso al mundo de diversas formas, la primera de ellas en relación a su ubicación en un espacio y un tiempo precisos (hay una "perspectiva temporal", lo cual supone ya una metáfora de la perspectiva visual). Este hecho, que se da ya en las otras formas de vida, viéndose afectado por la diferente complejidad orgánica de cada una de ellas y generando perspectivas diversas para cada especie, adquiere otro nivel en el caso de la vida humana, donde lo orgánico se complica con lo histórico-cultural. Por ello es posible hablar también de una "perspectiva intelectual", que es necesariamente también una perspectiva "social e histórica", para explicar la influencia de la cultura en nuestra percepción del mundo (ver también su curso sobre un *Sistema de Psicología*–1915/1916–, "Verdad y perspectiva" –1916– o *El tema de nuestro tiempo* –1923–).

El nivel de los años veinte

Los años veinte constituyen una referencia cronológica decisiva en la reflexión orteguiana sobre la cultura, al hilo de sus disquisiciones en torno a la supuesta y errónea oposición entre razón y vida promovida por idealistas e irracionalistas. La idea de la vida en Ortega conserva por esta época la impronta vitalista e incluso biologicista anteriormente referida. De ese modo, el pensamiento, la razón y la cultura –de nuevo, expresiones sinónimas– se conciben como una función vital, "como la digestión o la circulación de la sangre", según se explica en el segundo libro al que debemos dedicar atención: *El tema de nuestro tiempo*, de 1923. Esta definición funcionalista o pragmatista de la razón y la cultura no agota, sin embargo, el contenido del mencionado texto ni el sentido de la expresión orteguiana "razón vital". Desde un punto de vista moral, la razón vital supone, más que definición o concepto, un proyecto, el proyecto de una razón y una cultura que rindan sus frutos a la vida, haciendo de ésta su fin primordial. En este punto todos los especialistas coinciden en que dicho proyecto debe entenderse como la respuesta intelectual de Ortega a la crisis cultural española y europea que sucede al desastre del noventa y ocho y precede a la guerra civil, y a la decadencia de la Modernidad y la Razón occidental, evidenciada ésta en las dos guerras mundiales de las que el filósofo fue testigo (ver Cerezo 1985, Beneyto 1999). Ortega advierte que, amén de los incuestionables favores que rinde al ser humano, la cultura también entraña graves riesgos. La cultura puede acabar asfixiando a la vida como consecuencia de su capacidad para objetivarse, para adquirir un carácter transvital, constituyéndose en un "valor" independiente de la vida:

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

> La cultura nace del fondo viviente del sujeto y es, como he dicho con deliberada reiteración, vida *sensu stricto*, espontaneidad, "subjetividad". Poco a poco la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, la norma jurídica se van desprendiendo del sujeto y adquiriendo consistencia propia, valor independiente, prestigio, autoridad. Llega un momento en que la vida misma que crea todo eso se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio. La cultura se ha objetivado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró (III, 172-3)

No se trata de rechazar ese proceso de objetivación, puesto que la vida misma encuentra su razón de ser, su "razón vital", en la creación de esos "objetos" de la cultura, que, como ya hemos visto, le dan sentido. Ortega pone, entre otros, el ejemplo de la justicia, o mejor dicho, el sentimiento de justicia, el cual supone, sencillamente, una experiencia afectiva que nace para cumplir una función vital, algo que la razón humana inventa para organizar y mejorar la convivencia entre los hombres, como la biología "inventa" el páncreas para resolver el problema de la digestión. En principio, puede decirse que el valor de ese órgano es similar al de la idea de la justicia y, sin embargo, esta última se convierte en algo que vale por sí mismo, algo a lo que merece la pena dedicar la propia vida y la de otros. No obstante, la cultura objetivada puede llegar a la "alienación cultural", como dice Cerezo (1985), cuando sirve para erigir nuevos ídolos y para convertir en fetiches lo que, a su debido tiempo, fueron oportunas soluciones culturales. Es también cuando aparece la hora de la hipocresía vital, "de la disociación entre la veneración de la norma y su permanente incumplimiento, porque la cultura, falta de arraigo y autentificación, ya no sirve para bien vivir" (Cerezo 1985: 262).

Según puede comprobarse en los párrafos anteriores, a mediados de los años veinte Ortega empieza a interesarse por una concepción más dinámica y procesual de la cultura. Por eso se dice también en *El tema de nuestro tiempo* que toda cultura vive una "hora lírica" y una "hora hierática". Hay entonces una dialéctica de la cultura que se desenvuelve a través del tiempo, que condiciona su propia evolución, así como el principio y el fin de una época, y que no se realiza en definitiva sin altibajos o momentos de crisis.

Es necesario destacar, por otra parte, que el libro que comentamos abriera sus páginas abordando el concepto de "generación" (*La idea de las generaciones*) y las cerrara con un capítulo titulado *La doctrina del punto de vista*, en el que vuelve al concepto de perspectiva para tratar, precisamente, su dimensión socio-histórica, relativa al mismo tema de las generaciones. Con el concepto de "generación" Ortega profundiza en el carácter esencialmente crítico que corresponde al proceso de evolución de la cultura a través del tiempo y que convierte a la vida social en un conflicto entre perspectivas diversas. La exis-

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

tencia de una generación en el sentido de Ortega exige tres condiciones (ver Sarabia y Zarco 1997): que haya un conjunto de personas que compartan una misma época histórica, que de entre ese amplio número de individuos, un número menor pueda incluirse en un cierto rango de edad (unos quince años, según Ortega) y, por último, que de entre este segundo grupo, exista un conjunto indeterminado de personas que compartan una misma circunstancia y constituyan un "círculo de convivencia" común. En consecuencia, dentro de un mismo contexto cultural e histórico convivirían varias generaciones, grupos de individuos con edades diferentes y portadores de una "sensibilidad vital" característica. Esas diferencias forman, de hecho, la base para la regeneración de la cultura y la prueba del carácter histórico de la razón humana. Pero, además, la coexistencia de varias generaciones es la forma en que se concreta esa permanente tensión que se establece entre las dos dimensiones del fenómeno cultural, manifestado en unos casos como acto creador que añade una nueva forma de dominio humano sobre el mundo y en otros como sedimento de la vida social e histórica que determina y facilita la vida pero que dificulta igualmente su renovación más allá del mundo de las convenciones de sentido establecidas.

Las anteriores cuestiones no sólo fueron tratadas por Ortega durante los años veinte en *El tema de nuestro tiempo*. Creo que todavía no se ha destacado suficientemente la importancia que en este sentido tienen un par de artículos publicados en el diario *El Sol* ("Las ideas de León Frobenius", "El sentido histórico") y un pequeño libro titulado *Las Atlántidas*, todos ellos de 1924, donde Ortega intenta reflejar el presente "estado del arte" de los estudios sobre "Etnología" o lo que hoy llamamos "Antropología cultural" y donde acuñaría su noción del *sentido histórico*[4]. Aquí, y por primera vez, Ortega se manifiesta de manera clara y rotunda contra el mito de la "unidad cultural" implícito en las viejas filosofías de la cultura forjadas en la Alemania neokantiana. Los últimos descubrimientos de etnólogos, historiadores y arqueólogos que él mismo comenta habrían refutado la vieja hipótesis sobre la existencia de una única cultura –la europea, la occidental– que mereciese tal nombre y que habría derivado de la raíz del mundo clásico. Esa visión de la cultura acarreó la imperdonable ignorancia e incomprensión de lo que supone el "sentido histórico" de las acciones y comportamientos humanos, confundido en ocasiones con un sentido metahistórico que llevaría a abstraer la vida humana de su marco social, cultural e histórico, tal y como, en opinión de Ortega, hicieron Hegel, Marx y Darwin. Semejante visión de la existencia humana choca con la pers-

[4] La excepción respecto a una consideración adecuada de estos trabajos supuestamente menores la encontramos en Marías (1983).

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

pectiva de Ortega a la que él mismo encuentra mucha mayor cercanía con los nuevos datos aportados desde los estudios etnológicos sobre la real pluralidad de sentidos que pueden orientar la vida de los hombres y los pueblos:

> Poco a poco fue advirtiendo –el etnólogo- que aquellos usos "bárbaros" y aun "salvajes", aquellas ideas grotescas o absurdas, tenían un profundo sentido, una exquisita cohesión. Eran, a la postre, una forma de responder al cosmos circundante muy distinta de la nuestra, pero no menos respetable. Eran, en suma, otras culturas (III, 296)

Así, una vez que la Etnología ha demostrado que el mismo hecho humano "es el fenómeno cósmico de tener sentido", el estudio del hombre debe orientarse, según Ortega, a descubrir el sentido que muy frecuentemente queda oculto bajo la "ilógica" y "bárbara" apariencia de los comportamientos y acciones surgidos en otros ámbitos culturales o en otras épocas históricas. Éste es, por ejemplo, el argumento a partir del que Ortega llegaría a reivindicar por aquella época –en *Las Atlántidas*– una necesaria "Psicología de la evolución" cuyo objetivo sería el de reconstruir la estructura peculiar que ha constituido la "conciencia humana" en cada uno de sus diferentes "estadios".

El animal fantástico

Según venimos viendo, el pensamiento de Ortega evoluciona hacia una concepción entre hermenéutica y pragmatista de la razón y la cultura. Ahora bien, siguiendo el hilo de esa reflexión a través de sus escritos posteriores a los años veinte y hasta sus obras póstumas puede comprobarse cómo las afirmaciones más biologicistas de *El tema de nuestro tiempo*, afirmaciones que emparentaban la postura de Ortega con otros vitalismos, serán corregidas en otros trabajos posteriores. En realidad, lo que Ortega pretendió al tratar este asunto en su obra madura fue, sencillamente, avanzar en la refutación de toda concepción naturalista y a-moral de la condición humana. Para ello no sería necesario negar la función adaptativa que la razón o la cultura desempeñan en el régimen interno de la vida humana sino reconocer que tal adaptación no podía ser mera reacción mecánica e inconsciente sino que implicaría, por el contrario, un movimiento voluntario impulsado por la esencial vocación interpretativa del hombre. Como se diría en *Ensimismamiento y alteración*, a diferencia de lo que acontece con los animales, a los que la naturaleza equipa con un sistema de instintos que les capacita para la supervivencia y permite su identificación plena con el entorno, el hombre no coincide con su naturaleza ni con su circunstancia aunque viva inserto en ella, lo cual le hace experimentar la

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

inaplazable necesidad de "hacerse cargo" de tal circunstancia, de donde surge la razón, la inteligencia o el pensamiento y cuyo ejercicio desemboca finalmente en la cultura[5]. Ésta, nos dice Ortega en *Misión de la Universidad* (1930), configura *"el plano de la vida*, la guía de caminos por la selva de la existencia", lo cual significa en último término que es la propia vida humana la que se planifica a sí misma, a través de la cultura (ver Cerezo 1985). En consecuencia, el valor orientador de la cultura no termina en su capacidad para proporcionar modelos o imágenes del mundo sino que se desprende también de su dimensión axiológica.

Aunque *El tema de nuestro tiempo* y algún otro texto de esa época tocaron el asunto de los aspectos morales de la cultura[6], será en un libro posterior, *Meditación de la técnica* (1933), donde ese punto sea abordado con algo más de detalle. Se reconoce allí la inicial servidumbre del hombre a su entorno físico de la que surge ese otro gran componente de la cultura, la técnica, como producto de su esfuerzo por superar el "estado de naturaleza". No obstante, la capacidad técnica no es una fuerza ciega, tal y como advierte Ortega, sino el mejor ejemplo de la subordinación de la naturaleza a los intereses humanos. De hecho, podría decirse que la misma consideración de este fenómeno como realidad cultural dependería de su capacidad para subordinarse a tales intereses humanos, o dicho de otro modo, a un programa vital pre-técnico y de ninguna manera identificable con la exclusiva satisfacción de la necesidad puramente biológica de resistir a la muerte. Por el contrario, en la *Meditación de la técnica* se emplea el concepto de "necesidades" para hacer referencia, una vez más, a esa "necesidad" primaria que el hombre tiene de "dar sentido" a su propia vida. Cuando el hombre se encuentra en el mundo exclusivamente atenido a las necesidades biológicas (siempre reducibles en última instancia a la pura supervivencia), pero no halla manera de cumplir con otros objetivos o intereses no orgánicos, se niega a satisfacer sus funciones fisiológicas y prefiere sucumbir; podríamos decir, porque su vida "no tiene sentido". Por consiguiente, opina Ortega, no cabe concebir a la técnica y –más en general– a la cultura como meros instrumentos para la conservación de la vida, en tanto en cuanto la aspiración constitutiva del hombre no es la de "estar –o permanecer– en el mundo", sino, antes bien, la de "bien-estar". A resultas de todo esto, nuestro autor in-

[5] Como es bien sabido, esta forma de entender el salto cualitativo de lo animal a lo humano quedó plasmada, por ejemplo, en la definición mucho más precisa pero deudora de la de su maestro Ortega, que Zubiri dio de la "Inteligencia humana" y que con tanta claridad describiría luego Aranguren (1995), discípulo de ambos, en su *Ética*.

[6] Por ejemplo, en las *Notas del vago estío* donde Ortega analiza lo que el llama la propensión humana al "deporte de los ideales" (II, 426-428).

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

troduce o propone un nuevo atributo que correspondería a la relación entre vida y cultura: la invención, invención de sentido:

> En el hueco que la superación de su vida animal deja, vaca el hombre a una serie de quehaceres no biológicos, que no le son impuestos por la naturaleza, que él se inventa a sí mismo. Y precisamente esa vida inventada, inventada como se inventa una novela o una obra de teatro, es a lo que el hombre llama vida humana, bienestar (V, 334-335 [1946])

Y al tener que inventar su propia vida, el hombre de cada época, de cada sociedad "pone su vida a finalidades diferentes, más o menos nuevas", en tanto en cuanto se somete, de forma libre o forzada, a aquellas normas y valores que él o sus coetáneos o antepasados han creado. Por eso mismo el filósofo madrileño encuentra un enorme parecido entre vida y juego, pues éste también consiste en orientar y dar sentido a las propias acciones a partir del compromiso con cierto sistema de reglas o convenciones. En qué forma aparecen esas convenciones es cuestión que a su vez nos remite a la definición orteguiana del hombre como "animal fantástico".

Tal y como supone Ortega, nuestra especie habría evolucionado desarrollando una hipertrofia cerebral cuyo resultado habría sido la aparición de una "hiperfuncionalidad imaginativa", es decir, una capacidad desmesurada e inigualable para la creación de imágenes –en el sentido no exclusivamente visual del término–, la cual habría hecho del ser humano un "fabricante nato de universos". Esta idea aparece planteada en diversos libros como *Ideas y creencias, Una interpretación de la historia universal* o las notas sobre *El hombre y la gente*. Según ella, por tanto, la imaginación o la fantasía humanas constituirían la verdadera fuente de la cultura, lo cual pondría en tela de juicio, como era intención de Ortega, la tradicional noción de "verdad como correspondencia". Así, en *Ideas y creencias* (1940), se dice:

> No es ya posible, como en tiempos más venturosos, definir galanamente la verdad como "adecuación" del pensamiento con la realidad. Si se lo toma en el sentido de "igualdad", resulta falso. Nunca una idea es igual a la cosa a la que se refiere. Y si se la toma más vagamente en el sentido de "correspondencia", se está reconociendo que las ideas *no son* la realidad, sino todo lo contrario, a saber ideas y sólo ideas. El físico sabe muy bien que *lo que* dice su teoría *no lo hay* en la realidad (V, 402)

Volviendo unos años atrás encontramos en *En torno a Galileo* (1933) un complemento a esta crítica en la tesis de los "mundos interiores" que luego se reproduce en *Ideas y creencias*. Tales "mundos interiores" vendrían constituidos

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

por ciertas familias de "ideas" correspondientes a determinadas formas de pensar el "mundo exterior" (el mito, la religión, la poesía e incluso la filosofía y la ciencia) y que Ortega identificó en el texto de 1933 con el mismo término genérico de "cultura".

Sobre la base de ciertos precedentes que podemos localizar en *Misión de la Universidad* (1930) o en *Unas lecciones de metafísica* (1933), *Ideas y creencias* añadiría a la noción de los mundos interiores una distinción decisiva entre dos tipos de ideas que se diferenciarían fundamentalmente por la fuerza con que unas y otras son afirmadas o sostenidas y en su misma resistencia al cambio. Así, en *Unas lecciones de metafísica* se decía que existen ciertas ideas con las que habitualmente "se cuenta", dándolas por hecho, sin que en realidad sea advertida por quien las sostiene su condición "ideal" y hasta el punto de llegar a confundirse con la propia realidad. En estas ideas, aclara Ortega en 1940, se cree; por tanto, es más justo llamarlas "creencias". Por el contrario, en las otras ideas "se piensa", a sabiendas de que ellas mismas constituyen un producto de la imaginación humana, meros artefactos mentales que el hombre ha inventado para orientarse en un mundo últimamente enigmático y cuya utilidad debe someterse a prueba como hace el científico con sus hipótesis. Pero ¿cuál de estas dos especies mentales conforman los llamados mundos interiores que definimos como ciencia, filosofía, religión, poesía?, ¿las ideas o las creencias?

En realidad, la cultura vendría a incluir algo así como dos estratos superpuestos y correlativos a la diferenciación orteguiana entre ideas y creencias. Este binomio permite una definición más nítida de la cultura como una realidad dinámica en la que se combinan elementos nuevos y originales, a los que Ortega llamaría ideas y que nos remiten a una dimensión creativa, con otras formas sedimentadas de interpretación del mundo, las creencias, que informan sobre el marco de convenciones históricamente asumidas por una sociedad y una época determinadas y que generalmente cuajan en el lenguaje, vehículo fundamental del pensamiento, según Ortega. Por otro lado, una creencia no es sino el rastro de una idea que ha sido colectivamente asumida como verdad por una sociedad en un periodo histórico determinado, una vez que se ha perdido conciencia de su dimensión imaginaria. La inmensa mayoría de las interpretaciones humanas sobre el mundo son interpretaciones recibidas del entorno social e histórico, según Ortega reconocerá, sobre todo, a partir de los años veinte. Pero como ya sabemos que la cultura es respuesta inmediata a los problemas presentes, a la circunstancia, y ésta es eternamente variable y últimamente enigmática, jamás son suficientes las creencias heredadas sino que la vida requiere siempre el complemento de un nuevo esfuerzo intelectual que procure poner remedio, en forma de ideas, a los problemas vitales que las creencias dejan irresueltos, bien porque ellas mismas hayan perdido su propia vigencia –en términos

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

socio-históricos–, bien porque dejen ciertos huecos en la imagen global del mundo a la que el hombre siempre aspira para "justificar" o dar sentido a su vida. Volvemos, por tanto, a la definición de la razón como *razón cultural* –la expresión es mía–, "razón vital" en cuanto que rinde su tributo a la vida, y "razón histórica" en la medida en que opera en una época determinada y en base a las restricciones y facilidades que dicho momento impone al funcionamiento de la inteligencia humana.

Por último, es importante insistir en la interdependencia que Ortega postula entre ideas y creencias, por ejemplo, en el sentido en que las teorías científicas dependen de los supuestos epistemológicos y metodológicos o "por supuestos" de los que ella misma parte o en el que las ideas religiosas constituyen especificaciones a un determinado dogma, confesión o creencia sobre lo trascendente. Ese vínculo entre ideas y creencias permite aclarar también el modo en que los diferentes mundos interiores o dimensiones de la cultura se articulan unos sobre otros en cada momento histórico. En *Ideas y creencias* se indica que esos mundos interiores se relacionan entre sí de modo jerárquico, o sea, en función del grado de "seriedad" que se atribuye a cada uno de ellos, lo cual se ve más claro si volvemos al caso de la ciencia. Refiriéndose a ella, dice Ortega que "el que hoy se crea más que en nada en la ciencia no es a su vez un hecho científico, sino una fe vital –por tanto, una convicción característica de nuestra cultura" (IV, 343).

Los usos y la objetivación de la cultura

El problema de la objetivación de la cultura, enunciado ya en *El tema de nuestro tiempo*, reaparece de forma recurrente en la obra posterior de Ortega. Como diversos hitos de esa reflexión podrían ser examinados en ese sentido casi todos los libros que hemos venido destacando hasta ahora y otros no menos reconocidos, por ejemplo, *La rebelión de las masas*. No obstante, y para concluir este breve estudio, vamos a prestar atención a un libro póstumo como *El hombre y la gente* que hizo del asunto de la objetivación de la cultura su mismo tema.

Sin duda alguna, la nota más característica de *El hombre y la gente* es la definición de la sociedad como un sistema de "usos" o "vigencias colectivas". Ortega define como "usos" aquellas formas de obrar y pensar que son impuestas coactivamente a los individuos por su propio entorno social. Como he procurado mostrar en otro lugar (ver De la Corte 1996, 1997), este concepto, quizá inspirado en la representación de Durkheim sobre los hechos sociales como "instituciones" (ver también Osés Gorraiz 1989), constituye probablemente el concepto orteguiano de más amplio alcance a la hora de definir a esa porción

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

de la cultura que las personas heredan de su medio social e histórico en forma de normas (leyes, normas formales e informales, ritos y ceremonias), creencias (alguna vez definidas por Ortega como "usos intelectuales") y códigos simbólicos, sobre todo lingüísticos.

Si se me permite una breve digresión hay que destacar el enorme interés y vigencia que para una Filosofía de la cultura entrañan, dentro de este mismo estudio sobre los usos, las reflexiones que Ortega dedica al lenguaje (ver Lledó 1985, Cerezo 1985, De la Corte 1996, Martín 1999; Ovejero 2001). Como dirá con acierto Cerezo (1995), el lenguaje constituiría desde la óptica de Ortega un auténtico "acto proto-cultural", es decir, la misma base de la cultura y un decisivo principio de hominización. Esta idea está explicitada incluso en la época primera de la filosofía orteguiana, como podemos comprobar en la cita siguiente que extraemos de un texto de 1910 titulado *La pedagogía social como programa político*:

> Imaginad al hombre caído al nacer en un absoluto aislamiento: cortadle toda comunicación con el resto de los hombres; no llegará nunca a proyectar su vida interior hacia fuera en el cristal de la palabra. Ahora bien, sin lenguaje no hay pensamiento: el pensar es un monólogo y el monólogo no es lo originario, sino la imitación del diálogo, un diálogo de una sola dimensión" (I, 503-504)

Por tanto, el lenguaje actúa como vehículo del pensamiento al tiempo que nos pone en contacto con las creencias vigentes, es principio de socialización en la cultura establecida así como de su renovación y por eso a veces parece que el perspectivismo del que habla Ortega es sobre todo lingüístico (ver Lledó 1985).

Pero con ser imprescindible e importantísimo el ejemplo de los usos lingüísticos, no tenemos tiempo ni espacio para dedicarle la atención que se merece. Volviendo a nuestra principal preocupación en este texto, el concepto de uso viene a sintetizar de manera ejemplar lo que desde la perspectiva ético-política de Ortega constituirán los inconvenientes y las virtudes más sobresalientes de la dimensión histórico-cultural de la vida humana[7]. Después de todo lo dicho hasta aquí, no puede quedar duda de que Ortega reconoce el valor fundamental de la cultura incluso en el momento en que ésta actúa como uso. Ortega sería muy explícito a este respecto a lo largo y ancho de toda su obra y, con especial intensidad, en *El hombre y la gente* (ver también Osés Gorraiz 1989, De

[7] Sobre el pensamiento de Ortega en tal dimensión ético-política conviene acudir a los trabajos de Sánchez Cámara (1986, 1997), Carvajal Cordón (1997), Rodríguez González (1997), Soldevilla (1998).

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

la Corte 1996). Así, sin usos, sin el respeto a un mínimo sistema de normas, creencias y convenciones de comunicación la convivencia resultaría completamente imposible. De igual modo, sin el conjunto de automatismos en que los mismos usos consisten, los cuales nos permiten llevar a término una infinidad de tareas sin necesidad de decidir a cada momento qué vamos a hacer a continuación, la vida se volvería una tarea angustiosa y terrible. Por último, sin la cultura hecha uso no hubiera sido posible conservar el pasado ni las soluciones que en él se crearon para muchos de los problemas que el hombre debe seguir afrontando. Sin embargo, Ortega siempre mantuvo una actitud recelosa y crítica ante lo social y la omisión de este rasgo característico de su pensamiento nos haría incurrir en una interpretación insuficiente o directamente errónea.

Ante todo, el recelo a lo social, a lo que es moda o vigencia, "uso" en definitiva, es consecuencia, primero, del ideal de autenticidad que Ortega cifra como máximo criterio moral y, segundo, de su concepción dinámica de la cultura. En *El hombre y la gente* se dice que el uso es algo "irracional" puesto que implica un tipo de acción o hábito mental en los que el hombre incurre sin tener que dar razón de los mismos. El uso se actualiza cotidianamente de forma irreflexiva y esto es lo que Ortega no ve con buenos ojos (por supuesto esto anula o refuta toda posible interpretación del pensamiento orteguiano en clave "irracionalista"). La razón se opone al uso y es sinónimo de autenticidad, de recepción crítica de las convenciones sociales, característica en la que Ortega precisa su ideal de sociedad que es, en pocas palabras, el ideal liberal. Ya en *Unas lecciones de metafísica*, la "razón" aparece opuesta a la "tradición", la cual remite siempre a lo social y a un pasado histórico más o menos remoto o incluso "primitivo" en el que lo individual brilla por su ausencia. Por el contrario, la razón se concibe como un principio o mecanismo de adhesión a cualquier idea, alternativo al de la tradición, y basado en la evidencia individual y subjetiva (también intersubjetiva) respecto a aquélla.

En coherencia con lo anterior, en la conferencia de 1953 titulada *El individuo y la organización* (IX), texto complementario y contemporáneo a la redacción de *El hombre y la gente*, se establece una nítida separación entre las sociedades –y, por tanto, las culturas– que podríamos llamar colectivistas y aquéllas que se acercarían al ideal liberal. Para entender esto hay que recuperar la distinción que el propio Ortega establece entre unos "usos fuertes" o de difícil transgresión (así, un idioma, un sistema de leyes, etc.), sin los cuales ninguna sociedad podría sobrevivir como tal, y otros diversos "usos débiles", habitualmente ejemplificados por referencia al saludo u otras normas de cortesía, cuyo incumplimiento resulta siempre menos grave. Pues bien, Ortega creía poder definir a las sociedades más tradicionalistas y colectivistas, las antiguas y las no occidentales, por el predominio de los "usos fuertes" sobre lo "débiles" o, más

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

sencillamente, por la inexistencia de los segundos, asociando su desmedido culto a la tradición con un clima social básicamente represivo en relación al posible incumplimiento de los usos más triviales. En tales sociedades, agregaba Ortega, podría suceder incluso que esa misma y enorme presión social que mueve al cumplimiento del uso llegara a pasar inadvertida para sus propios miembros, alcanzando por tanto el máximo grado posible de objetivación de la cultura establecida y obstruyendo así la regeneración de las formas de vida.

Bien mirado, el abierto etnocentrismo que revisten sus juicios sobre las sociedades antiguas y tradicionales había sido ya anticipado en la contraposición entre cultura viva y cultura inerte postulada por Ortega en los años veinte. Respecto a este punto sólo cabría añadir que su posición no variaría con el paso del tiempo: el grado de objetivación de la cultura sería siempre el principal criterio útil para juzgar la mayor o menor "vitalidad" o "racionalidad", en el sentido de una auténtica "razón vital", de una cultura u otra. Y si bien resultaba cierto que la reclusión en los usos y tradiciones constituía un riesgo del que ninguna cultura ni época alguna puedan quedar a salvo, nuestro filósofo no dudó nunca de la superior capacidad de las sociedades occidentales modernas para prevenir o corregir ese gran pecado intelectual. Lo "incomparable" respecto a las otras culturas, habría de decir Ortega a la altura de 1924, sería el afán del hombre occidental, y antes de los griegos, por dar razón de sus normas, creencias y valores, por entender la cultura como un edificio por construir más que como un castillo heredado en el que atrincherarse, aunque en ocasiones bien pudiera tener mucho de esto último; o dicho con sus palabras, "solamente griegos y europeos han creído que no eran cultos mientras no pusiesen en duda su propia cultura y elaborasen serios fundamentos para ella" (en "El sentido histórico", III, 262). Y es que, según advierte Ortega, si bien es necesario reconocer la diversidad cultural misma, no es menos importante asumir que el hecho de esa pluralidad –y el valor inherente a ella– no resuelve de entrada el problema que ésta afronta, el problema de "la verdad, de la norma última y única moral, de la belleza objetiva, etc." sino que éste es asunto que requiere del ejercicio constante de la razón que se ha visto francamente favorecido en las sociedades occidentales modernas, la democracia liberal y la tecnociencia.

Sin embargo, y por último, no hay ni un punto de ingenuidad ilustrada en estas afirmaciones de nuestro filósofo, cuyos análisis sobre la crisis de la razón occidental constituyen, de hecho, una de las grandes aportaciones españolas al pensamiento de nuestro tiempo (ver Martín Serrano, 1998). Desde una perspectiva puramente intelectual, Ortega estudiará los problemas de la ciencia moderna en algunos de sus textos más importantes (*Historia como sistema, La idea de principio en Leibniz*). Desde su habitual interés por la circunstancia pre-

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

sente nos dejará también aquel gran libro, *La rebelión de las masas* (1930), tan escasamente comprendido, donde él mismo anticipa el mayor riesgo que entraña aquella crisis: la deserción por parte del hombre europeo de la tarea cultural, su conversión en "hombre-masa", aquel hombre que "no quiere dar razones ni quiere tener razón" sino que sencillamente "se muestra resuelto a imponer sus opiniones. He aquí lo nuevo: el derecho a no tener razón, el derecho a la sinrazón". (IV, 189). Comentarios sombríos pronunciados con enorme intuición ante la inminencia de los totalitarismos.

Conclusión

El tema de la cultura recibe un amplio tratamiento en la obra de Ortega, la cual parece aportar materiales útiles tanto para reconocer la enorme relevancia filosófica y antropológica de los fenómenos culturales como para inspirar un análisis crítico de los mismos. En este sentido, como en otros muchos, el pensamiento del filósofo madrileño siguen estando a la altura de nuestra época. Ortega nos enseña a asumir nuestra condición de animales culturales mediante el examen de las implicaciones y las responsabilidades que dicha condición entraña, lo cual resulta especialmente necesario en un tiempo en el que las apelaciones demagógicas a la cultura, ya sea en el sentido de una cultura universal o de una tradición particular, saturan los discursos políticos y enturbian no pocos debates intelectuales. Como hemos visto, la cultura se hereda pero también se construye y se de-construye gracias a la experiencia y la voluntad de los hombres, los pueblos y las épocas porque no hay cultura que cumpla de modo perfecto la que constituye su única función: dar continuidad y plenitud a la vida humana, resolviendo los problemas en que ella misma consiste y concediéndole orientación y sentido. Lo que se da entonces es la condición paradójica de que, ayudando a configurar un estadio biológico definitivamente superior al que llamamos humanidad, la cultura puede hacer también posible la "deshumanización" del hombre y sus formas de vida, la vuelta a la selva, precisamente en nombre de la cultura misma[8]. Creo que ésta es la moraleja que puede extraerse con un poco de esfuerzo filosófico a partir de la reflexión orteguiana sobre el denominado problema de la objetivación de la cultura. Contra tal propensión es preciso refutar dos supuestos bastante extendidos entre ciertas personas y épocas: que la cultura nos da algo diferente y superior a la vida humana y, en segundo lugar, que exista o pueda llegar a exis-

[8] Esta idea, a mi juicio latente en la obra de Ortega, ha sido recientemente explicitada entre nosotros por Eugenio Trías (2000).

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

tir una cultura perfecta y definitiva que ponga fin a todas nuestras inquietudes y realice todas nuestras potencias. Para quienes por nuestra profesión o nuestra vocación personal estamos comprometidos con la creación cultural y, pese a todo, seguimos considerándola una función fundamental, esta perspectiva conlleva un corolario irrenunciable que el propio Ortega nos ayuda a extraer: no hay otra cultura verdaderamente valiosa y digna de conservación que aquélla que sea siempre capaz de cuestionarse y reinventarse a sí misma, de justificarse a sí misma ante "el tribunal de la vida"; todo lo demás es una cultura deplorable e inútil o sencillamente incultura. ●

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANGUREN, José Luis (1995), *Obras Completas.* Madrid: Trotta. Vol. II.

BENEYTO, José María (1999), *Tragedia y razón. Europa en el pensamiento español del siglo XX.* Madrid: Taurus.

CARVAJAL CORDÓN, Julio (1997), "Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega", en DOMÍNGUEZ, Antonio, Jacobo MUÑOZ y Jaime DE SALAS (eds.), *El primado de la vida (cultura, estética y política en Ortega y Gasset).* Cuenca: Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.

CEREZO, Pedro (1985), *La voluntad de aventura.* Barcelona: Ariel.

DE LA CORTE, Luis (1996), *Elementos para una Psicología social de la acción en Ortega y Gasset* (tesis de licenciatura, inédita). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

DE LA CORTE, Luis (1997), "Acción y convivencia: algunas implicaciones del pensamiento de Ortega y Gasset para la psicología social y las ciencias humanas", *Revista de Historia de la Psicología,* vol. 18, 1997., pp. 2, 97-102.

ELLACURÍA, Ignacio (1996), *Escritos filosóficos.* San Salvador: UCA editores.

GIL VILLEGAS, Francisco (1996), *Los profetas y El Mesías.* México: Fondo de Cultura Económica.

LLEDÓ, Emilio (1985), "Ortega: la vida y las palabras", *Revista de Occidente,* 1985, pp. 48-49.

MARÍAS, Julián (1983), *Ortega: las trayectorias.* Madrid: Alianza.

MARTÍN, Francisco José (1999), *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista.* Madrid: Biblioteca Nueva.

MARTÍN, Raquel y Luis DE LA CORTE (1996), "El sistema de Psicología de Ortega y Gasset: ideas para un proyecto de ciencia psicológica", *Revista de Historia de la Psicología,* 1996, pp. 3-4, 249-254.

MARTÍN SERRANO, Máximo (1999), "Ortega y la postmodernidad (en torno a la superación del mundo moderno)", en ÁLVAREZ, Lluís (ed.), *Hermenéutica y acción.* Valladolid: Junta de Castilla-León, 1999.

MUGUERZA, Javier (1995), *Desde la perplejidad.* México: Fondo de Cultura Económica.

ORTEGA Y GASSET, José (1983), *Obras completas.* Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial.

OSÉS GORRÁIZ, Jesús María (1989), *La sociología de Ortega y Gasset.* Barcelona: Anthropos.

OVEJERO, Anastasio (2001), *Ortega y la posmodernidad. Elementos para una psicología pospositivista.* Madrid: Biblioteca Nueva.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Manuel (1997), "La cuestión del yo en Ortega", en DOMÍNGUEZ, Antonio,

Jacobo MUÑOZ y Jaime DE SALAS (eds.), *El primado de la vida (cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio (1966), *Verdad y perspectiva*. Madrid: Revista de Occidente.

SAN MARTÍN, Javier (1999), *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis.

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

SARABIA, Bernabé y Juan ZARCO (1997), "La idea de generación en Ortega y Gasset", en DOMÍNGUEZ, Antonio, Jacobo MUÑOZ y Jaime DE SALAS (eds.), *El primado de la vida (cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.

SOLDEVILLA, Carlos (1998), *Estilo de vida. Hacia una teoría psicosocial de la acción*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

TRÍAS, Eugenio (2000), *Ética y condición humana*. Barcelona: Ariel.

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

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

Sobre el problema de la recepción de la filosofía de Ortega: la visión de Rodríguez Huéscar

Juan Padilla
ORCID: 0000-0001-7466-5193

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

Resumen
Se presenta la visión de Antonio Rodríguez Huéscar (1912-1990), discípulo directo de Ortega, sobre el problema de la aceptación que ha tenido la filosofía de Ortega en España y en el extranjero. Se describe cómo ha sido, según él, dicha aceptación y las causas de la misma. Finalmente se señala cuál ha sido la aportación efectiva de Rodríguez Huéscar a la recepción de la filosofía de su maestro.

Palabras clave
Ortega y Gasset, Antonio Rodríguez Huéscar, Julián Marías, recepción, pensamiento español

Abstract
This article presents the vision of Antonio Rodríguez Huéscar (1912-1990), Ortega's direct disciple, about the acceptation the philosophy of Ortega y Gasset has had in Spain and abroad. It draws how this acceptation is happened and its causes. Finally, it points out which has been the real contribution of Rodríguez Huéscar to the reception of his master's philosophy.

Keywords
Ortega y Gasset, Antonio Rodríguez Huéscar, Julián Marías, reception, Spanish thought

"Parece elemental preguntarse por qué una filosofía de tales egregias características no ha suscitado hasta hoy [...] más amplios y, sobre todo, más fundamentales exploraciones, desarrollos e incluso adhesiones; por qué su semilla intelectual no ha fructificado en proporción adecuada a su potencial fertilidad": así formulaba el problema Antonio Rodríguez Huéscar en una conferencia pronunciada en la Fundación Ortega y Gasset en 1983, en la conmemoración del centenario de su nacimiento[1].

Antonio Rodríguez Huéscar (1912-1990) se cuenta precisamente entre las no muy numerosas adhesiones con que, desde dentro del campo mismo de la filosofía, ha contado la obra de Ortega; dicho con otras palabras: es uno de sus pocos discípulos filósofos en sentido estricto.

[1] Cfr. Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Semblanza de Ortega*. Barcelona: Anthropos, 1994, p. 193; la conferencia lleva por título "Presencia y latencia de Ortega", y apareció publicada primero en la *Revista de Occidente* en mayo de 1985.

Cómo citar este artículo:
Padilla, J. (2002). Sobre el problema de la recepción de la filosofía de Ortega: la visión de Rodríguez Huéscar. *Revista de Estudios Orteguianos*, (4), 129-136.
https://doi.org/10.63487/reo.767

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

Pues bien, como filósofo y como discípulo, es este uno de los problemas a los que siente íntima necesidad de dar respuesta; en la formulación del problema que propone y en su solución no se trata pues sólo de una cuestión de historia cultural de más o menos interés; es para él un problema vital; está en juego su vida como filósofo.

La situación que describe es en síntesis la siguiente –luego veremos las causas que aduce–. "Si fuese factible –que no lo es–", dice en 1965, "escribir la relación circunstanciada de lo que hasta ahora se ha hecho, de las reacciones españolas ante el insólito fenómeno que ha representado en nuestra historia contemporánea la aparición y la acción intelectual de Ortega, resultaría, a no dudarlo, la más increíble y extravagante tragicomedia"[2]. Como buen orteguiano, describe la situación dramáticamente, es decir con argumento; concretamente en tres actos.

El primer acto consistió –"en extrema esquematización"– en "no enterarse de lo que Ortega significaba –como pensamiento y como posibilidad española–". El segundo consistió en "sospecharlo o adivinarlo y... alarmarse, asustarse..."; es la época de los "ataques frontales"; es la época en que, tras la Guerra Civil, no contentos con haber desterrado de las instituciones oficiales todo posible influjo de Ortega, se pretende incluirlo en el *Índice* de libros prohibidos. Es la época en que Julián Marías tiene que escribir *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual* (1950) y *El lugar del peligro. Una cuestión disputada sobre Ortega* (1958). "En el decenio que está terminando –dice en la primera de estas obras– han aparecido nada menos que cinco libros dedicados "exclusiva o principalmente" a intentar explicar que Ortega no es un filósofo"[3]. Desde dentro mismo de la universidad franquista, se rompen lanzas en defensa de Ortega. Laín y Aranguren, desde la Universidad de Madrid, se sienten obligados a dejar oír su voz autorizada en una contienda desigual, sañuda, vergonzosa. Se inicia así su deslizamiento, más o menos rápido, hacia una situación de "parias oficiales"[4].

---

[2] Se trata de un escrito que lleva por título *Carta abierta a José Antonio Maravall en el decenario de la muerte de Ortega,* publicado en *Cuadernos Hispanoamericanos,* 190 (1965); Cfr. Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Semblanza de Ortega*. Ed. cit., pp. 139-140.

[3] José ORTEGA Y GASSET, *Una interpretación de la Historia universal,* IX, 25. Las 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.

[4] Creo que vale la pena releer las palabras al respecto de Laín, rector entonces de la Universidad de Madrid, en su *Descargo de conciencia (1930-1960)*: "Tema permanente de la hostilidad derechista –eclesiástica o secular; jesuítica, dominicana u opusdeísta– fue la presunta 'desviación ideológica de la juventud', atribuida en primer término a la difusión y el elogio de las obras de Unamuno y Ortega. Toda pretensión de totalitarismo, sea ésta marxista, racista o católico, considera al 'desviacionismo' como un grave delito político. ¡Unamuno y Ortega, envene-

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

El tercer acto se está desarrollando en torno a 1965 –diez años después de la muerte de Ortega–. Su argumento parece ser, según Huéscar, "la neutralización de Ortega mediante su confinamiento en el limbo glorioso del pretérito perfecto». Es decir, el ensalzamiento vacío de la figura de Ortega, reconociéndole todos los méritos de un "clásico" indiscutible; reconociéndole la "genialidad", todo tipo de honores suntuarios, todo..., "menos la vida" –es decir, la vitalidad de su filosofía. Por eso este ensalzamiento será compatible con el rechazo, más o menos manifiesto, de sus más directos discípulos[5].

Casi dos décadas más tarde la situación, según Rodríguez Huéscar, no ha cambiado sustancialmente. "Hoy –dice en 1983, con ocasión del centenario del nacimiento de Ortega– siguen teniendo vigencia aquellas palabras, si restamos de ellas la imputación de malevolencia que en aquella ocasión llevaban envuelta"[6]. La mala fe ha dado paso a una "buena fe despistada". Pero al mismo tiempo se ha agravado y consolidado más todavía el proceso de momificación de Ortega.

En este cuarto acto –podemos llamarlo así–, encontramos lo siguiente. En primer lugar, una extraordinaria proliferación de escritos sobre Ortega –"comentarios, citas, artículos, más o menos irresponsables, y hasta largos ensayos y libros enteros sobre él, si no irresponsables, sí inertemente expositivos o repetitivos, cuando no torpemente polémicos"–. Junto a esto, en segundo lugar, un buen número de trabajos valiosos –"muchos trabajos, más o menos modestos pero bien orientados"–. En tercer lugar, algunos desarrollos sumamente interesantes, pero superficiales, periféricos –en un sentido rigurosamente descriptivo–, en terrenos como la historia, el derecho, la psicología, la pedagogía... –"la mayor parte de los que se han acercado al frondoso árbol del saber orteguiano, incluso muchos de los que lo han hecho con ánimo filosófico, se han andado demasiado "por las ramas", quizá legítimamente atraídos por su es-

---

nadores de las mentes juveniles y autores incompatibles con los ideales de la Cruzada! Entre risa, irritación y vergüenza produce hoy la lectura de estas palabras; pero así era muy buena parte de la 'católica España' hace tan sólo veinte o veinticinco años. [...] Tan denso era el bullebulle, que yo me sentí obligado a componer un folleto privado y no venal (*Reflexiones sobre la vida espiritual de España*, 1953), expresa y exclusivamente dedicado 'a un contado número de personas de notoria autoridad religiosa, política e intelectual', en el cual reiteré y amplié como mejor pude las obvias razones por las que Unamuno y Ortega son tesoro y no veneno para la cultura española" (Barcelona: Barral Editores, 1976, p. 408-409).

[5] Se inicia entonces en efecto un curioso rechazo de los discípulos directos de Ortega –tachados de "ortodoxos"– en nombre, a veces, del mismo Ortega. Los escritos de Marías y del mismo Huéscar sobre Ortega "no podrán leerse" en la universidad. La censura no por tácita será menos efectiva. Hasta la Universidad de Puerto Rico, universidad orteguiana por excelencia, en la que enseña Huéscar filosofía durante la década de los 60, llega esta malevolencia.

[6] Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, "De Ortega, clásico prematuro", *Cuenta y Razón*, 11 (1983); Cfr. Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Semblanza de Ortega*. Ed. cit., p. 155.

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

pléndida profusión de hojas, flores y hasta incitantes frutos, sin buscar el manadero de la savia que vivifica y sustenta toda esa riqueza y le da, en definitiva, último sentido: sus raíces metafísicas"[7]–. Brillan por su ausencia, en cuarto lugar, los trabajos esenciales: "verdaderos estudios en profundidad" y "desarrollos solventes de su pensamiento"[8].

Esta es –era por lo menos hace poco menos de veinte años–, según uno de sus más directos discípulos, la situación. ¿Cuáles son las causas?

Rodríguez Huéscar, que consagró literalmente su vida a estudiar, repensar y sistematizar la obra de Ortega, señala tres tipos de causas que aclaran, aunque no justifican, esta "deficiente" recepción de la obra de su maestro: personales, doctrinales e históricas.

Entre las primeras está el peculiar estilo del hacer filosófico que practicó. Es evidente que la obra de Ortega no encaja dentro de la idea más o menos convencional que solía tenerse, y se tiene, del filósofo de profesión[9]. Por otra parte, su innovación "estilística" no es caprichosa ni irrelevante, sino que está íntimamente ligada a la innovación de fondo que supone el descubrimiento de la vida humana –la de cada cual– como realidad radical y, por consiguiente, como principio radical del filosofar. Ortega actuó siempre dentro del campo de la filosofía, o desde ella, con una desconcertante libertad; pero "al precio de renunciar a un rápido prestigio de filósofo "sistemático", "técnico", "profundo" –según el estereotipo tradicional europeo–, y hasta a pasar por "no filósofo", dice Huéscar[10]. Baste pensar que algunos de los que son hoy sus libros más famosos fueron apareciendo en páginas de periódicos.

Entre las causas doctrinales señala fundamentalmente la novedad de su filosofía. Hay en ella múltiples niveles de intelección. Cuando una filosofía supone una innovación profunda, no ya en la solución propuesta a determinados problemas, más o menos radicales, sino en su mismo planteamiento –es decir, implica un nuevo modo de pensar–, su asimilación sólo puede producirse –aun

---

[7] *Ibíd.*, p. 190.

[8] *Ibíd.*, p. 180.

[9] Como botón de muestra, léanse estas líneas de un libro muy reciente, publicado en Francia, sobre Ortega –cuya recensión se hace en este mismo número–: "Para la *intelligentsia* francesa Ortega ha sido durante mucho tiempo un tipo de intelectual inasimilable. Por delante, sin lugar a dudas, no de la historia, sino de la interpretación que se hacía de ella generalmente. [...] A los ojos de la pureza del pensamiento crítico, ha podido aparecer demasiado como un hombre de acción. Para los partidarios del compromiso, en cambio, ha aparecido como no suficientemente 'comprometido'..." (Yves LORVELLEC y Christian PIERRE, *L'exigence de la vérité*. París: Michalon, 2001, p. 118). Si se repasa la vida y la obra de muchos de los grandes filósofos se verá que no se ajustaron en muchos casos a los esquemas tradicionales del hacer filosófico, aunque, con la distancia de los años, su obra queda más o menos uniformada por la *perspectiva académica.*

[10] Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Semblanza de Ortega.* Ed. cit., p. 194.

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

en circunstancias "normales"– lentamente. En Ortega ocurre que, además de estos niveles profundos –al parecer de difícil intelección–, existen, paradójicamente, niveles superficiales de meridiana claridad, que pueden provocar efectos engañosos, "peligrosos espejismos", cuya peligrosidad radica precisamente en la posibilidad de confundir los niveles de intelección, "creyendo que se ha llegado al fondo cuando aún flotamos plácidamente en la superficie o buceamos entre aguas"[11].

Hay, en fin, una serie de causas históricas –de nuestra historia nacional y de la historia general de la filosofía– que han sido determinantes y que son mucho más graves por cuanto que su ámbito de aplicación es mucho más amplio. Las causas históricas propias de la historia española han quedado ya indicadas en la descripción misma de la situación. La ruptura en la continuidad cultural que supuso la Guerra Civil y su desenlace hizo imposible la transmisión normal de una filosofía que había dominado durante los años veinte y, sobre todo, los treinta –al tiempo que se creaba, y por la autoridad del prestigio– en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, lo que era tanto como decir en la filosofía y las letras de España. Y ello en un país con un ambiente filosófico, ya de por sí, de escasísima densidad. El mismo Rodríguez Huéscar, que había acabado brillantemente la carrera de filosofía un mes antes de que se iniciara la guerra, nunca pudo incorporarse, ni en el más humilde de los puestos, a la universidad española[12].

En cuanto a las causas históricas generales, dice Huéscar lo siguiente: "Desde poco después de la muerte de Ortega –en la década de los sesenta– se pro-

[11] Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Semblanza de Ortega*. Ed. cit., p. 195. Y sigue diciendo: "Creo que todos los que hemos tenido un largo y sostenido contacto con el pensamiento de Ortega, tratando de hacerlo *nuestro*, 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 conexiones nuevas y aún inéditas". Fernando Vela reconocía por su parte haber hecho una experiencia similar. "Muchas veces, leyendo y releyendo las obras de Ortega –escribe–, he observado que ideas enunciadas primeramente como de paso, a modo de ocurrencias momentáneas, tenían después completo desarrollo y aparecían ya henchidas de todo su sentido, que antes no parecían tener, y enlazadas íntimamente con otras que también habían andado dispersas y aparentemente inconexas por sus libros", cfr. Fernando VELA, *Ortega y los existencialismos*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, p. 91.

[12] Su figura en el panorama cultural de la España franquista es muy singular. Sin llegar a ser propiamente un exiliado, estuvo a medio camino entre el exilio interior –recluyéndose en una modesta labor de profesor de enseñanza media en diversos centros privados– y el exterior –profesando entre 1956, tras la muerte de Ortega, y 1971 en la Universidad de Puerto Rico, de la que era rector el orteguiano Jaime Benítez. De no haber sido por la guerra civil y sus resultados se hubiera convertido muy probablemente en catedrático de la Universidad de Madrid, que, como dice el prof. Helio Carpintero, hubiera sido –hubiera seguido siendo, en realidad– una universidad orteguiana, en la que hubieran enseñado muchos de los eminentes discípulos de Ortega en tantos campos.

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

duce en el campo de la filosofía occidental una serie de hechos, complejos y de no fácil filiación, pero que revelan una situación de profunda crisis"[13]; justo en el momento en que la filosofía de Ortega podía haber empezado a fructificar en las mentes occidentales. Huéscar dedica bastantes páginas a indagar en el origen y los motivos de esta crisis, especialmente en un largo artículo titulado "Mirada a la metafísica"[14]. Según él, la crisis de la filosofía que se produce en la segunda mitad del siglo XX está ligada a la crisis de la metafísica. Dicha crisis tiene sus raíces, como es sabido, en el siglo XVIII: en Hume, en Kant... Pero en la segunda mitad del siglo XX, inmediatamente después precisamente del extraordinario florecimiento que había tenido en la primera mitad del siglo –tras el yermo del XIX–, la metafísica entra en una nueva fase crítica, con caracteres peculiares. Se trata de un abandono *de facto* de los problemas radicales –los que de verdad interesan en definitiva–, "en aras de una "crítica" o de un "análisis", que pretenden exhaustivo, de los instrumentos del conocimiento –epistemológicos, lógicos o lingüísticos–"[15], o, simplemente, por la renuncia a la razón, para echarse en brazos de cualquier forma de irracionalismo filosófico –especie de "círculo cuadrado"–.

Así pues, según Rodríguez Huéscar, el pecado capital de la filosofía occidental después de Ortega, el que ha hecho menos que improbable, no ya la aceptación, sino siquiera la verdadera comprensión de su filosofía, ha sido la renuncia a la metafísica, es decir, al planteamiento de las preguntas radicales[16]. En esto coincide con otro discípulo de Ortega: Julián Marías[17].

A veces la cosa es todavía más sutil. Porque, renunciando de hecho a la metafísica –entendida en este sentido de planteamiento filosófico radical–, se reconoce la *posibilidad* de hacerla. Ahora bien, esto, el que una vez puestos a hacer

---

[13] Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Semblanza de Ortega*. Ed. cit., p. 197.

[14] Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, "Mirada a la metafísica", *Revista de Occidente*, 1 (1975), pp. 62-71; pueden verse también sus estudios históricos reunidos en *Del amor platónico a la libertad*. Madrid: Editorial Puerta del Sol, 1957.

[15] Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Semblanza de Ortega*. Ed. cit., p. 156.

[16] Entiéndase bien: la crisis estaría provocada por el abandono de la metafísica sin más, no por el abandono de la metafísica *tradicional*.

[17] En *Razón de la filosofía* (Madrid: Alianza Editorial, 1993, pp. 69-85) dice, por ejemplo, Marías: "La filosofía hecha en el siglo XX [...] está ahí, en la memoria inmediata, y *no se ha interrumpido*. [...] No ha habido interrupción en la producción, sino en la atención social. Por eso, más que de olvido hay que hablar de abandono deliberado. [...] Lo grave no es que no exista una filosofía vigente, sino que socialmente se ha evaporado la vigencia de la filosofía. [...] La parte mayor de lo que circula con el nombre de filosofía se dedica a negar su posibilidad –en todo caso, dejándola a salvo por motivos profesionales–, su importancia y alcance, su capacidad de alcanzar las verdades necesarias. [...] La condición más necesaria de la filosofía es su *radicalidad*, en dos sentidos. El primero, el de considerar suyas e irrenunciables las preguntas radicales, sin prejuzgar que puedan o no tener solución o respuesta".

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

filosofía *se pueda* hacer metafísica, es justamente lo que no es seguro; lo seguro es que *hay que* hacerla; si es o no posible, se verá al final, después de un largo esfuerzo, acaso de toda la vida. Una actitud filosófica que niega la necesidad a la metafísica es en el fondo tan poco aceptable como la que niega *de iure,* de entrada, su posibilidad.

Hasta aquí, en esencial esquema, lo que dice Rodríguez Huéscar acerca de la recepción de la filosofía de Ortega: de la situación y de sus causas. Hay que añadir algo que Rodríguez Huéscar no pudo decir: lo que él mismo ha hecho por la recepción de dicha filosofía.

"Entre la inmensa bibliografía sobre Ortega", dice Marías, "habrá que señalar los escritos de Huéscar como parte esencial de la mínima indispensable". Las obras de Huéscar no son muy numerosas. Unos cuantos libros de estudios históricos y ensayos: *Del amor platónico a la libertad* (1957), *Con Ortega y otros escritos* (1964), *Semblanza de Ortega* (1994, póstumo); una novela: *Vida con una diosa* (1955), y, sobre todo, tres estudios esenciales: *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega* (1966, 1985), *La innovación metafísica de Ortega* (1982) y *Éthos y lógos* (1996, póstumo). Pero hace algo que nadie más ha hecho: llevar a cabo una sistematización conceptual del pensamiento orteguiano *desde dentro;* es decir, no tratando de someterlo a moldes y esquemas extraños, sino esforzándose por descubrir, desde la apropiación discipular de su filosofía, el mayor número posible de conexiones y leyes. No lo hace con toda la obra de Ortega. Se limita, en rigor, a dos temas: el de la crítica y la superación del idealismo, y el de la idea de verdad en Ortega. Pero son dos temas esenciales.

Lo que hace Huéscar en sus trabajos tiene un carácter ejemplar –y ésta es, en mi opinión, su gran aportación a la recepción de la obra filosófica de Ortega–. Porque muestra, en primer lugar, lo que *se puede hacer.* Después de leer *Perspectiva y verdad,* por ejemplo, no cabe ya negar –decentemente, se entiende– el carácter sistemático de la obra de Ortega. Muestra, además, que eso que se puede hacer *debe hacerse,* porque la misma obra de Ortega –tan amplia, tan variada, tan "circunstancial"– lo está reclamando, y porque la determinación de hacer filosofía en serio a estas alturas no puede llevarse a cabo sin una asimilación de "la innovación metafísica de Ortega". La obra de Rodríguez Huéscar, en fin, tiene carácter ejemplar en cuanto que muestra *un método concreto,* de sorprendente eficacia, para estudiar una obra tan peculiar como es la de su maestro.

"Creo que la mejor manera de ser orteguiano", escribe en una ocasión, "sería, como es sólito en los predios de la filosofía, como se ha dicho, mediante la comisión de parricidio, que es como fue platónico Aristóteles, y, de ahí en adelante, la mayor parte, por no decir todos los grandes discípulos que en el mundo han sido. Pero el parricidio requiere la previa paternidad, y si es filosófico,

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

además, la genialidad –cosa que, evidentemente, no está en la mano de nadie–. Lo que no obsta para que se pueda ser también discípulo, con plena dignidad y fecundidad, sin necesidad de ser parricida –la historia nos ofrece ejemplos de todas clases"[18]. Rodríguez Huéscar se sintió toda su vida *discípulo* de Ortega. Estaba convencido de la potencial fertilidad de su filosofía; y todo su empeño lo puso en asimilarla y desarrollarla, en particular en unos cuantos puntos que le parecían vitales. Le traía sin cuidado que la recepción de su filosofía se hiciera desde la *ortodoxia* o la *heterodoxia*[19] con tal de que fuera *de su* filosofía, es decir que se le hubiera entendido, que se poseyera su *doxa*. ●

[18] ANTONIO RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Semblanza de Ortega*. Ed. cit., p. 159.

[19] Véase a este respecto el artículo publicado por Antono Rodríguez Huéscar en *El País* del 16 de noviembre de 1985, p. 28, titulado "¿Diálogo con Ortega?", respuesta a otro de Aranguren publicado en el mismo periódico el 11 de noviembre de 1985, con el título "Diálogo con Ortega y Gasset".

Ortega y Gasset, iniciador del pensamiento complejo

María Isabel Ferreiro Lavedán
ORCID: 0000-0003-2841-6078

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

Resumen
Este ensayo destaca, a través de algunas claves del pensamiento de Ortega y Gasset, su lugar de precursor como pensamiento complejo. Para ello, este artículo intentará mostrar cómo el autor español, recupera la intuición genial de Heráclito y elabora una filosofía a la altura de la ciencia y el pensamiento del siglo XX.

Palabras clave
Ortega y Gasset, pensamiento complejo, cambio, mezcla, movimiento, Heráclito

Abstract
The present essay highlights, through some key elements of Ortega y Gasset's thought, its place in the vanguard of the complex thought. With that purpouse, this article will try to show how the Spanish author recovers the great intuition of Heraclitus, and creates a philosophy at the height of the science and knowledge of the twentieth century.

Keywords
Ortega y Gasset, complex thought, change, mix, movement, Heraclitus

"Nada moderno y muy siglo XX"[1] define Ortega su pensamiento. Definición que puede conducir a varios aspectos pero que, entre los cuales, pudiera destacar uno por radical o raíz de los demás, que es el formal; esto es, el talante o tratamiento desde el que se abordarán los distintos contenidos a tratar, puesto que inevitablemente el fondo conllevará forma. Pues bien, esa forma o modo de pensar desde donde Ortega elaborará su obra será, como iremos viendo, compleja, y, por ello, se hace imprescindible a la hora de su estudio tener en cuenta esa complejidad.

Surgen así dos primeras cuestiones: Una, qué se entiende por complejo, y dos: qué supone ser muy siglo XX. Complejo, atendiendo al diccionario de la

[1] "Verdad es que no soy nada <moderno>, que aspiro a ser del siglo XX", *Investigaciones psicológicas* (1914). XII, 433. Es también título de un artículo de *El Espectador I* (1916). II, 22. Las citas de las obras de José Ortega y Gasset remiten a la edición en doce volúmenes de *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial/Revista de Occiente, 1983. Al título del escrito y el año de publicación entre paréntesis sigue en números romanos el tomo y en arábigos la(s) página(s).

Cómo citar este artículo:
Ferreiro Lavedán, M. I. (2002). Ortega y Gasset, iniciador del pensamiento complejo. *Revista de Estudios Orteguianos*, (4), 137-154.
https://doi.org/10.63487/reo.768

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

RAE, "dícese de lo que se compone de elementos diversos", por tanto, lo contrario de lo simple, uniforme, perfecto, entero y completo, dado de una vez para siempre. Y, por su lado, el siglo XX es el siglo en que la física cuántica acaba con la posibilidad de la sustancia y, con ello, de la causa, al poner de manifiesto que cuando descendemos de la masa a la energía, que es en última instancia lo que compone la realidad, lo que entra en juego es la indeterminación. Lo cual evidencia, en consecuencia, que no cabrá más conocimiento que el aproximado: "Si hay algo fundamental, básico en física es el concepto de materia y el principio de causalidad: bien, pues he aquí que [...] *ya no hay materia* [...] hoy la física no pretende decirnos que las cosas sean de este o del otro modo, sino sólo que lo son... probablemente, esta degradación de su verdad, digo, recibió la última puñalada con el principio de indeterminación que el descubrimiento de los <cuantos> lumínicos trajo consigo. Como no hay ya materia, no hay ya causalidad o, lo que es igual, están ambos principios en *radical* cuestión"[2]. De forma que "conforme la física se va haciendo más exacta se les va convirtiendo entre las manos a los físicos en un sistema de meras probabilidades"[3].

"Cosa pareja acontece con la matemática, y más aún, con la lógica"[4]. Así, respecto a la matemática, destaca Ortega que ha sido "preciso dar de cabeza en ciertas radicales e insolubles contradicciones –la famosa <antinomia de los conjuntos>- para que los matemáticos volviesen a la cordura y de la supuesta lógica matemática retornasen a la intuición. Este movimiento de importancia incalculable se cumple en estos años, es estos meses. La nueva matemática reconoce la parte de irracionalidad que hay en su objeto –es decir, acepta su propio e intransferible destino, dejando a la lógica el propio de ésta"[5]. En el mismo sentido, también destaca Morin en nuestros días cómo "lo propiamente científico era hasta el presente eliminar la imprecisión, la ambigüedad, la contradicción"; y cómo en nuestro tiempo se ha puesto ya de manifiesto la necesidad de "una cierta imprecisión y una imprecisión cierta, no solamente en los fenómenos, sino también en los conceptos"; sirva como ejemplo, señala Morin, que

---

[2] *La razón histórica* (Lisboa 1944), XII, 287.

[3] *¿Qué es filosofía?* (1929). VII, 316.

[4] *Id.*

[5] "Estos meses vivimos una de las grandes batallas gloriosas del intelecto que se han dado en la historia y que, junto con la física actual, bastaría para ennoblecer a nuestra época en la vasta procesión de los tiempos. Me refiero al ensayo que Brouwer y Weyl hacen de demostrar la discrepancia parcial que hay entre la consistencia del número y la de los conceptos, por tanto, la imposibilidad de una matemática lógica formalista, la necesidad de una matemática fiel a la peculiaridad de su objeto, que ellos llaman <intuicionista>, una matemática que no sea lógica, sino precisamente matemática", *¿Qué es filosofía?,* VII, 355 y 326-7.

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

"uno de los grandes progresos de las matemáticas de hoy sea el de considerar los *fuzzy sets*, los conjuntos imprecisos"[6].

Pero en el caso de la lógica, señala Ortega, se da aun mayor paradoja: "la lógica es la ciencia misma del *lógos*, de la razón, es la esencia misma de la razón [...] cuando en tiempos recientes se ha intentado de verdad a fondo, por completo, *construir la lógica* y conseguir que, en efecto y no en la ilusión de un programa, haya lógica, se ha descubierto con espanto que era imposible, que, *entre otras cosas*, su principio más importante –el llamado principio del tercio excluso– era falso. Y hemos podido leer lo más inaudito: que el genial lógico-matemático, cuya influencia durante los últimos años ha sido en estas dos ciencias, no diré la más extensa, pero sí la más penetrante –el genial matemático holandés Brouwer–, ha podido referirse a la lógica llamándola desdeñosamente la *soi-disant* lógica. ¿La lógica *soi-disant*! ¡Se percatan ustedes bien, bien de la enormidad que esto significa; porque eso significa, lisa y llanamente, que la lógica es i-lógica, por tanto, que no hay lógica. Esto todo, es lo que llamo –y no me parece exagerada la imagen– el terremoto en la razón"[7].

Es ésta, como vemos, la situación –"el terremoto"– desde donde Ortega parte a la hora de elaborar su pensamiento. El talante "muy siglo XX", pues, no parece consistir en otra cosa que no sea asumir la constitutiva complejidad de la realidad, esto es, su mezcla y –por tanto– contradicción inherentes. Nuestro filósofo reconocerá, así, su siglo de "la simiente de Heráclito, el más genial de los pensadores"[8]; y aceptará, en consecuencia, que, al igual que toda realidad presenta una variedad de matices infinita, el conocimiento sólo se dará en grado. Y es que dado que no es posible objeto sin sujeto ni sujeto sin objeto[9], "es imposible –como reafirmará Zubiri– una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres"[10].

No cabrá, pues, concepto simple; porque no habrá que olvidar que la realidad no se da en estado puro, en blanco y en negro, sino en más o menos blanco o en más o menos negro, y estos, claro es, a su vez siempre mezclados con sus contrarios negro y blanco. De este modo, entenderá Ortega que ninguna categoría ni diferenciación podrá ser "A, así a rajatabla [...] ni B, así, sin re-

---

[6] Edgar MORIN, *Introducción al Pensamiento Complejo*. Barcelona: Gedisa, 1995 (París 1990)., pp. 60-1.

[7] *La razón histórica* (Lisboa 1944), XII, 288.

[8] *Meditación de Europa* (1949). IX, 255.

[9] *¿Qué es filosofía?* (1929). VII, 409 y ss.

[10] Xavier ZUBIRI, *Inteligencia Sentiente*. Madrid: Alianza Editorial, 1980., p. 10.

[11] *La rebelión de las masas* (1930). IV, 235.

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

servas"[11], sino aproximación gradual a A o a B. De aquí que llegue a distinguir entre haber y existir, y se acuerde de la mujer mejor de que habla Mallarmé "que es la mujer ninguna" porque "su existencia es imposible"[12].

"Buscamos <todo> y lo que tenemos siempre es lo que no es todo"[13]. Son, así, dos las necesidades fundamentales reivindicadas por la obra orteguiana: Por un lado, la de aceptar la movilidad, nihilidad, mezcla o complejidad de la realidad y, con ello, la contradicción que encierra en sí y por sí misma[14]; y, por otro, la necesidad de guardar la distancia suficiente respecto de la realidad como para poder intentar conocer y a la postre integrar las distintas perspectivas que toda realidad conlleva. De modo que aparece como evidente "que lo único no problemático en una ciencia es justamente su problema; lo demás, sobre todo la solución, es siempre precario y discutible, vacilante y mudadizo"[15]. La clave se sitúa, pues, en la asunción de la incerteza de la realidad y, con ello, en la de su conocimiento.

La ciencia, vemos, se encuentra obligada a contemplar el margen de imprecisión que la realidad presenta; el arte tampoco va a poder dejar de acusarlo. La pintura buscará la mezcla, el cambio y el movimiento. El cubismo, por ejemplo, romperá la realidad para mostrar sus distintas caras, aun las opuestas. La literatura irá abandonando también la precisión en las historias así como los personajes limpios, completamente buenos y completamente malos, para fluctuar entre los más variados y aun contradictorios sentimientos y comportamientos en que todo hombre y situación se debaten. Morin cita a Faulkner; Nabokov o Mann podrían ser otros ejemplos. En España ha escrito Umbral: "Lo blanco y lo negro son absolutos [...] Lo que no se soporta es el absoluto, que nos angustia y nos ciega. No estamos hechos para el absoluto, quizá por la sencilla razón de que el absoluto no existe, es una abstracción mental que nos ahoga [...] la mayor luz es la menor sombra, la mayor blancura es la menor tiniebla [...] ¡Ah!, los enigmas de lo blanco, ¡Ah!, las oscuridades de la luz"[16]. Javier Marías, a su vez, nos dice: "Nada es íntegro ni de una pieza, sino todo quebradizo y envenenado, corren venas de apaciguamiento por el cuerpo de la guerra y el odio se infiltra en los amores y las compasiones,

---

[12] *¿Qué es filosofía?* (1929). VII, 319.

[13] *Ib.*, 319 y 320.

[14] *El hombre y la gente* (1934). VII, 223; *Una Interpretación de la Historia Universal. En torno a Toynbee* (1948). IX, 225-6.

[15] "A esa intuición inadecuada, pero siempre perfeccionable, siempre más cerca de ser adecuada, llamamos <experiencia>. Y por eso de lo material sólo cabe conocimiento de experiencia, es decir, meramente aproximado y siempre susceptible de mayor aproximación", *¿Qué es filosofía?*, VII, 321, 354 y siguientes.

[16] Francisco UMBRAL, *Mortal y rosa* (1975). Madrid: Cátedra/Destino, 1995, pp. 63 y 64.

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

la tregua en el lodazar de plomo y la bala en los entusiasmos, nada soporta ser único ni prevalecer ni ser dominante y todo necesita fisuras y grietas, o su negación simultánea con su existencia"[17].

Si en la ciencia y el arte la complejidad constitutiva de la realidad se ha puesto de manifiesto, la filosofía, en tanto enraizada en su tiempo y por ello obligada –como tanto insistió Ortega– a estar a su altura, deberá estar abierta sin reservas a cuanto cambio, incertidumbre, inseguridad o imprecisión conlleve la realidad. Por ello, entenderá Ortega que es preciso que la filosofía retome a Heráclito: "Todo fluye. No bajamos dos veces al mismo río. Lo real es, en verdad, como un torrente que, sin cesar, pasa y pasa, no como una permanencia; la estabilidad, lo idéntico, lo permanente, es sólo una ilusión óptica transitoria. ¡Esta estupenda intuición tuvo, en el comienzo de la filosofía y al iniciarse la historia del pensamiento, el tremendo Heráclito de Efeso", "pero que siempre ha sido relegado extramuros de la ciudad filosófica, como un malhechor"[18]. No dejará, así, de insistir en destacar el autor español a lo largo de su obra que "de todo lo humano puede decirse que es, a la vez, natal, porque algo nace y se crea en ello, y mortal o fatal, porque lleva dentro de sí su congénito veneno y la causa de su propia exterminación. Si alguien no quiere aceptar jovialmente este destino ineluctable, que pruebe a ser un mineral o, si puede, a ser un ángel"[19].

Sin estas bases tomadas –sin el siglo XX asumido– cabe que se mal interprete el pensamiento orteguiano y se pueda llegar a entender en ocasiones que adolece de cierta contradicción, relativismo o ambigüedad. Críticas que sólo se darán a raíz de estar hablando desde perspectivas distintas y, al cabo, de cosas también distintas. A ellas se les podría decir lo mismo que el propio Ortega añadió tras afirmar que pese a ser el Derecho algo invariable, no obstante hay que sobreponer en él reformas: "Alguien me dirá que esto es una contradicción y yo, más que de prisa, le respondo: Tiene usted razón, señor mío, completa razón. Es una atroz contradicción, ahora que no es mía, no soy yo quien me contradigo: es la realidad misma y yo no tengo la culpa de que esta sea tal, porque ni he hecho el Derecho ni he creado el universo. Lo que pasa es que usted, inmovilizado por una tradición filosófica ya exánime, sigue creyendo que la realidad no puede ser en sí misma contradictoria porque sigue creyendo que esta es el ser suficiente, completo, perfecto y óptimo"[20].

---

[17] Javier MARÍAS, *Negra espalda del tiempo*. Madrid: Alfaguara, 1998, pp. 244-5.

[18] *El hombre y la gente* (1934). VIII, 186-7 y *Meditación de Europa* (1949). IX, 254-5.

[19] *Una Interpretación de la Historia universal* (1948). IX, 130.

[20] *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee* (1948). IX, 225-6.

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

Parece, pues, bien al contrario, como dice Wittgenstein, que "al filosofar hay que bajar al viejo caos y sentirse a gusto en él"[21]. Y como filosofar es vivir[22], resulta que vivir es encontrarse con lo complejo, lo contradictorio, lo caótico, lo problemático: "La vida es irracional o no es vida", ha escrito Umbral[23]. No cabe, así, más, si se quiere uno orientar en la vida, que aceptarlo y dejar de pretender un mundo idílico.

A mayor perspectiva, mayor problema, mayor matiz, pero por ello, también, mayor conocimiento. "Se trata, por tanto –señala Ortega–, de una ampliación radical del positivismo", de situarse entre el utopismo intelectual que cree "que el pensamiento al querer penetra lo real en cualquier lugar *–u-topos–* de su infinito cuerpo, lo hallará transparente, lo hallará coincidente con él"; y el escepticismo para el cual "es imposible todo conocimiento". Y así asumir "que sólo ciertos objetos se comportan como se comporta el pensar, esto es, lógicamente" y que otras zonas grises serán impenetrables, esto es, irracionales[24]. Señala por ello Morin que "toda introducción de la contradicción y la incertidumbre puede transformarse en ganancia de complejidad; en ese sentido, la limitación que la física cuántica le aporta al conocimiento determinista/mecanicista se transforma en un agrandamiento complejizador del conocimiento, y adquiere un sentido plenamente epistemológico"[25].

Ahora bien, la labor no acaba en reconocer la complejidad de la realidad sino que más bien comienza. Tras ello, se hace necesario elaborar un pensamiento que aplique o ponga en práctica esa aceptación y se dirija en consecuencia a obtener el conocimiento que sea posible con sus correspondientes imprecisiones; empresa que no será sino a la que se dedique el conjunto de la obra orteguiana. De *yo y circunstancia* a *minoría y masa*, de *razón vital* a *razón histórica*, irá el pensamiento del filósofo español adentrándose en la naturaleza y caracteres de estos pivotes complejos, constitutivos de lo humano, por

---

[21] Ludwig WITTGENSTEIN, *Aforismos. Cultura y valor.* Madrid: Espasa Calpe, 1996, p. 123.

[22] "Anejo", en *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia* (1941), V, 541.

[23] Francisco UMBRAL, "Memoria y dolor", *El Mundo*, 18-1-2002.

[24] *¿Qué es filosofía?*, VII, 326.

[25] Edgar MORIN, *El Método IV. Las Ideas* (1991). Madrid: Cátedra, 1992, pp. 197 y 193. Y es que, como ha señalado Zubiri, "no se trata de relatividad sino de respectividad". Así, al igual que la sabrosidad de la fruta sin mí y sin nadie que la pruebe no existiría, del mismo modo, "todo bien y todo mal es bien o mal para alguien", y esto "no significa que el bien y el mal sea algo relativo, sino que son bien y mal respecto de alguien"; pues si bien "la realidad es espaciosa y temporal", sin embargo, "no está *en* el espacio, ni está *en* el tiempo como en sitios donde se puedan colocar las cosas. El tiempo es una temporalidad, pero como una respectividad: es el tiempo de unas cosas respecto de otras", Xavier ZUBIRI: *Sobre el sentimiento y la volición.* Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1992, p. 225; y Xavier ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad.* Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1995 (1989), p. 293.

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

sí aproximados, graduales, mezclados e impuros, para lograr ir destilando su naturaleza y caracteres.

Así, el primer eje de la metafísica orteguiana que define la vida humana como la primera realidad, o realidad radical donde se dan todas las demás, es ya un concepto mixto: *yo y circunstancia*. Concepto compuesto de dos elementos distintos pero inseparables por complementarios, dándose a la vez, sin imponerse el uno sobre el otro, sin ser uno más que otro sino, por el contrario, menesteroso cada uno del otro, "como todas esas parejas de divinidades que, según griegos y romanos, tenían que nacer y morir juntas y a quienes daban el lindo nombre de *Dii consentes*, los dioses unánimes"[26]. A este respecto señala muy acertadamente San Martín que "toda la filosofía de Ortega pivota sobre esta metáfora" –que "supera la modernidad" e "inaugura la posmodernidad"[27]–. Por eso, también, necesitaré salvar mi circunstancia para salvar mi yo, porque mi yo, mi vida, es, a una, yo y circunstancia[28].

Indisoluble unión, constitutiva de la vida humana, que desencadenará, a lo largo de toda la obra orteguiana sucesivas uniones <contradictorias-complementarias> paralelas en las distintas manifestaciones de lo humano que se vayan examinando. Así, el yo nos lleva a enfrentarnos, desde un primer momento, por un lado, con algo que se nos da, pero con algo que no se nos da hecho[29]; algo, pues, que tenemos que hacer, por tanto, volcado hacia el futuro pero, a la vez, que está apoyado y sostenido en el pasado[30]. Y algo que hay que hacer optando a cada momento entre varias posibilidades, pero unas posibilidades siempre limitadas: libertad, pues, anclada en la fatalidad[31]. Debate, además, que se dará en la inevitable soledad de cada cual, pero soledad que no se da sino dentro de la constitutiva compañía en que vive el hombre[32]; así como con angustia, pero, a su vez –en oposición a la simplicidad existencialista- con entusiasmo, como con "desesperación y fiesta", "angustia y deporte" "delicia y

---

[26] *Prólogo para alemanes* (1934). VIII, 51. En la misma línea ha escrito Morin: "Sujeto y objeto son indisociables" y "sujeto y objeto son constitutivos uno del otro", Edgar MORIN, *Introducción al pensamiento complejo* (1990). Ed. cit., pp. 67 y 69.

[27] Javier SAN MARTÍN, *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid: Tecnos, 1998., p. 222.

[28] *Meditaciones del Quijote* (1914). I, 322.

[29] *Historia como sistema* (1941). VI, 33.

[30] *Una interpretación de la Historia Universal. En torno a Toynbee* (1948). IX, 81.

[31] "En un mundo de absoluta indeterminación, en que todo es igualmente posible, no cabe decidirse por nada. Para que haya decisión tiene que haber a la vez limitación y holgura, determinación relativa", *¿Qué es filosofía?*, 417. En la misma línea ha escrito Morin: "Ser sujeto es ser autónomo, siendo, al mismo tiempo, dependiente", Edgar MORIN, *Introducción al pensamiento complejo*. ed. cit., p. 97.

[32] "La soledad no puede darse en la unicidad", *El hombre y la gente* (1934). VII, 75.

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

amargura e innumerables otras cosas [y] precisamente porque es, desde luego y en su raíz, tantas cosas no sabemos qué es [..] es la vida una realidad de mil nombres y lo es porque consistiendo originariamente en un cierto sabor o temple [..] ese sabor no es único sino miriádico. A lo largo de su Vida le va sabiendo su vivir a todo hombre con los más diversos y antagónicos sabores. De otro modo, el fenómeno radical Vida no sería el enigma que es"[33]. El estado <puro> de la vida humana es por tanto, como muestra Ortega, mezcla; y por ello estará en disposición de afirmar que su teoría de la vida humana es síntesis de "las dos grandes verdades sobre la vida humana: la *cristiana*, para quien <vivir> es *estar* en un valle de lágrimas; y la pagana, que convierte ese valle de lágrimas en un *stadion* para el ejercicio deportivo"[34].

Por el otro lado, la circunstancia o mundo nos situa en algo extraño y propio a la vez; es lo que me limita, pero también lo que me posibilita; es lo que me cobija, como también donde estoy a la intemperie: "Náufrago anhelo la ventura que es la <resistencia> de la tierra firme. Porque el mundo no es solo piélago en que me ahogo sino también playa a que arribo. En suma, el mundo como resistencia a mí, me revela el mundo como <asistencia>. Si fuese solo *unheimlich*, desazonador, infamiliar me hubiera ya ido, y el sentimiento de <infamiliaridad o desazón> no existiría si no existiese su opuesto: lo atopadizo y sazonado. Así es el mundo, a la par, intemperie y hogar"[35]. Y "de hecho –nos dice nuestro autor–, nadie se adapta por completo y nadie es íntegramente arisco a ello"[36].

El yo y circunstancia, mi vida, la vida humana se va a caracterizar, a la vez, por ser constitutivamente, a una, personal, social e histórica; de forma que ninguno de estos tres caracteres podrá darse por separado de los otros tres. Así, el plano más personal o ensimismamiento, como capacidad distintiva del hombre de suspender su actividad y tomar conciencia de sí, tampoco va a ser pu-

---

[33] *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947). VIII, 296-7.

[34] *La razón histórica* (Buenos Aires 1940). XII, 218-9.

[35] *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947). VIII, 299. También, *Pasado y porvenir para el hombre actual* (1951). IX, 650. Así señaló Vela muy acertadamente que "la doctrina de Ortega nos libra de los extremismos existencialistas" al haber "proclamado el respeto a todos los lados y dimensiones de la vida" y al haber opuesto al frenesí existencialista "una exigencia de equilibrio y serenidad; equilibrio entre los distintos ingredientes de la vida humana, de suerte que sin exageración parcial de ninguno se complementan mutuamente, aunque sean contrarios, como se complementan los puntos diametralmente opuestos de una esfera, pero bien entendido en perenne tensión, en equilibrio dinámico", Fernando VELA, *Ortega y los existencialismos*. Madrid: Revista de Occidente, 1961., pp. 76 y 77. Véase también la interpretación que da en esta misma línea Luis LEGAZ LACAMBRA, en *Filosofía del Derecho*. Barcelona: Bosch, 1948., p. 179.

[36] "A <Cartas finlandesas> y <Hombres del norte> de Ángel Ganivet" (1940). VI, 369.

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

ro, puesto que es, además de introspección individual, algo en, por y para lo exterior. Será un llevar de fuera a dentro, un hacer las cuentas al exterior en el interior para volver, con las cuentas claras interiores, al exterior. Señala a este respecto Ortega "tres momentos diferentes, que cíclicamente se repiten a lo largo de la historia humana en formas cada vez más complejas y densas: 1°, el hombre se siente perdido, naufrago en las cosas; es la alteración; 2°, el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad, para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el *ensimismamiento*, la *vita contemplativa*, que decían los romanos el *theoretikos bios*, de los griegos, la *teoría*; 3°, el hombre vuelve a sumergirse en el mundo, para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la *acción, la vita activa, la praxis*"[37]. Una vez más, sin fuera no hay dentro –y viceversa–, como sin pasado no hay futuro –y viceversa–. Vivir es proyectar, innovar, "una fantasía, una obra de imaginación"[38], sí, pero no hay proyecto sino desde un suelo, un instrumental, una herencia[39].

La realidad social e histórica, por su lado, dependerá de la interacción de dos elementos constitutivos: minoría y masa. Ambos imprescindibles y ambos responsables de cuanto se logra, o no, establecer en la sociedad y, por tanto, en la historia; uno advirtiéndolo y anticipándolo, y el otro afirmándolo y consolidándolo como negándolo y rechazándolo. Y será desde esta complejidad social desde donde Ortega pueda llegar a superar las dos tendencias simplistas que hasta el momento había dado el pensamiento histórico: la interpretación colectivista para la que "el proceso sustantivo de la historia es obra de las muchedumbres difusas" y la individualista para la que "los agentes históricos son exclusivamente los individuos"; como también será desde donde oponga frente a ellas su indisoluble unión, y sostenga que vida histórica es ante todo convivencia y que por ello no cabe separar la minoría de la masa, que es "dualidad esencial al proceso histórico"[40].

Es más, el agente social e histórico compuesto por minoría y masa está en unidad no sólo por su interacción, sino, aun antes, por su constitución, pues "esas mismas diferencias de talla suponen que se atribuye a los individuos un mismo punto de partida, una línea común, sobre la cual se elevan unos más, otros menos". Por tanto, que la interacción de ambas "implica cierta comunidad básica entre los individuos superiores y la muchedumbre vulgar", pues "un individuo absolutamente heterogéneo a la masa no produciría sobre ésta efecto alguno; su obra resbalaría sobre el cuerpo social de la época sin suscitar en

---

[37] *Ensimismamiento y alteración.* (1939). V, 302 y 304.

[38] "Sobre las carreras", en *Artículos (1934-1935).* V, 168.

[39] *La razón histórica* (Buenos Aires 1940). XII, 319.

[40] *El tema de nuestro tiempo* (1923). III, 147.

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

él la menor reacción; por tanto, sin insertarse en el proceso general histórico"[41]. Así, sociedad e historia se hacen, a su vez, de la diferencia en lo común, como de lo compartido en lo exclusivo.

A su vez, el constitutivo de este plano –de lo humano– social e histórico, que es el sistema de usos que genera la interacción entre minoría y masa, no podrá ser estudiado también más que desde un planteamiento complejo. Pues mostrará nuestro filósofo que tanto la naturaleza de vigencia de los usos, como todas sus notas constitucionales –supervivencia, irracional, coacción, útil–, sólo se darán en cada uno en distinto grado[42]. Lo que conducirá a una caracterización de lo social en toda su amplitud, capaz de contemplar, a través de los distintos márgenes abiertos, los infinitos matices y posibilidades que lo social contiene.

Así, al tener presente que "todo lo humano, sea personal, sea colectivo, se halla en incesante cambio"[43], se podrán diferenciar, a través de la gradación de la nota constitutiva de lo social: *vigencia,* tres momentos fundamentales en la vida de los usos: nacimiento, plenitud y crisis. Fases que, al estar cada uso formando sistema junto a otros muchos y no ser por tanto cada uno un todo aislado, acontecerán sobre conjuntos numerosos de usos; lo que permitirá, como veremos, interpretar el acontecer histórico como sucesión de usos, es decir, como sustitución de unos usos por otros a medida que van perdiendo, unos, y cobrando, otros, vigencia.

Respecto a las notas constitucionales, la de *supervivencia* indica, a su vez, que lo social es residuo del pasado, algo que tuvo vida y que se ha conservado –"fosilizado"– para seguir en pie. Lo social aparece así en Ortega como algo que encierra olvidado su origen personal, puesto que éste junto a las razones iniciales, una vez que el uso es asumido por la sociedad, dejan de ser relevante, para tenerse en cuenta tan sólo lo que se usa: su caparazón. De aquí que Ortega defina lo social como algo "humano deshumanizado"[44]. Se hace imprescindible, pues, para tener una correcta comprensión, tomar en consideración

---

[41] *Ibid.,* 147-8.

[42] Sigo la clasificación que establece Zubiri entre notas constitutivas, constitucionales y adventicias; entendiendo que notas constitutivas son aquellas que determinan la naturaleza del objeto de que se trate, por tanto, aquellas que no pueden faltar aunque, eso sí, se darán en grado al igual que todas las demás; notas constitucionales que son aquellas que normalmente acompañan a las constitutivas, pero que excepcionalmente pudieran faltar, y en ese caso sin dañar en absoluto la naturaleza del objeto; y, por último, notas adventicias, que son notas cuya presencia es indiferente, esto es, que tanto pueden estar como no estar, Xavier ZUBIRI, *El hombre y Dios*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1994, pp. 18 y ss.

[43] "La cultura de las habas contadas", en *Vives-Goethe* (1940). IX, 545.

[44] *El hombre y la gente* (1934). VII, 226 y 216; *La razón histórica* (1940). XII, 162; "El intelectual y el otro", en *Artículos* (1940-1941). V, 508.

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

los dos elementos que lo humano deshumanizado conlleva, esto es, lo humano y lo deshumanizado; pues es claro que sin el origen personal que lleva lo social dentro de sí no habría nada que conservar ni, por tanto, tampoco, claro está, nada al fin conservado o social. Es lo uno y es lo otro, pero curiosamente se ha criticado repetidamente la posición de Ortega por entender que esto supone una ruptura absoluta o esquema bipolar entre lo personal y lo social, al obviar lo primero –lo humano– y atender exclusivamente a lo segundo –lo deshumanizado–, como si la afirmación de Ortega hubiera consistido simplemente en indicar que lo social es inhumano. A estas críticas con falta de complejidad ha respondido muy acertadamente Morón Arroyo, advirtiendo que "todo adjetivo aplicado a un sustantivo expresa una nota del sustantivo, o sea, una identidad parcial con el sustantivo. Esta identidad viene expresada por la cópula. <Identidad parcial> parece un contrasentido, pero no lo es; quiero simplemente decir, que al atribuir al sujeto un determinado atributo, no se excluyen otros atributos. Por consiguiente, <lo humano deshumanizado> significa lo colectivo, lo <impersonal> es un ingrediente social de lo humano. Por tanto, lo social lo es el hombre auténticamente"[45].

Del mismo modo la nota de *irracionalidad*, con que caracteriza a su vez Ortega a lo social y que ha sido también tan reiteradamente criticada como mal entendida, resulta desde luego problemática para un pensamiento simple, preso en la idea de que "lo racional es racional sin más, y que lo irracional es irracional, así, a rajatabla"; sin embargo, desde un pensamiento complejo, no ofrece, una vez más, sino la toma de conciencia de que no cabe racionalidad que no sea junto a cierta irracionalidad, al igual que no se puede concebir la irracionalidad más que dentro de la racionalidad, si no, habría que hablar de absoluto caos y no de irracionalidad. Vuelve a quedar así definido lo social como algo híbrido, como "esa extraña realidad intermedia entre el puro mecanismo de la naturaleza y la pura consciencia y libertad del hombre"[46]. Así, ha señalado J. García Gómez que "la formulación de la teoría de la vida humana depende en general de que haya un *orden real y efectivo* en toda vida, pues si el repertorio de nuestras creencias se redujera a una pura o caótica multiplicidad *mi* vida –al carecer de fundamento y de unidad– me sería ininteligible, como por ende lo sería también para cualquiera"[47]. Lo social es, pues, irracional conllevando racionalidad.

---

[45] Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá, 1968, p. 272.

[46] "Individuo y organización", en *Pasado y porvenir para el hombre actual* (1953). IX, 683.

[47] Jorge GARCÍA GÓMEZ, "La acción y los usos intelectuales. En torno a la problemática de las ideas y creencias en la Filosofía de Ortega", *Revista Torre de los Lujanes*, 34 (1997), p. 121.

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

Y es que el origen de lo social, por ser creación personal, es racional; lo que sucede es que, como suele ser largo el tiempo que media entre su origen y su establecimiento en la sociedad, ese origen o sentido va quedando alejado y más o menos perdido. Lo que no evita que el uso lo lleve consigo, como no impide que se pueda recuperar y traer a la actualidad con tarea etimológica. De aquí que Ortega extienda la etimología, como camino para el entendimiento en principio de las palabras, a todo lo social y, con ello, a todo lo humano, y así llegue a calificar al hombre de "animal etimológico"[48]. Lo social, pues, tiene razón, pero su razón, al estar olvidada –más o menos–, no es lo primero con lo que se encuentra el hombre ante ello. Lo primero con lo que topa es sin embargo con su vigencia, con que está ahí, con algo con lo que tendrá que vérselas, y no con su sentido o razón de ser. Razones para que esté ahí: las que se quieran, pero habrá que investigar y claro investigar el origen de todos y cada uno de los millones de usos que manejamos diariamente excede con mucho la posibilidad de la vida humana, y de ahí que no sea lo habitual hacerse cuestión acerca de ellos, y que nos limitemos a utilizarlos de modo más o menos mecánico. Nada más dice Ortega, pero tampoco nada menos. Por supuesto que habrá multitud de usos comprensibles para un primer entendimiento –como por ejemplo la norma que castiga el asesinato–, pues no se olvide que la racionalidad, como todo, se dará en grado. Por todo esto, se comprende que Ortega limite el cosismo durkheimniano, esto es, entienda que lo social no es pura cosa sino más exactamente *cuasi*-cosa: "una realidad peculiar intermedia entre el hombre y la naturaleza"[49], entre lo vivo y lo inerte; puesto que de ser pura cosa habría que asumir su completa irracionalidad. No hay realidad pura ni completa; la realidad es siempre heterogénea, y nuestro autor no lo pierde de vista tampoco en este caso, y así logra evitar falsos extremismos.

La complejidad o gradación en la nota de *coacción* tiene también importantísimas consecuencias, fundamentalmente para la filosofía jurídica, que a mi juicio hacen del pensamiento orteguiano un hito en este ámbito. Y es que acceder a un concepto amplio –complejo– de coacción permite, además de poder ser compatible con toda la voluntariedad que se quiera –pues es realidad que está ahí, con la que tengo que contar, quiera o no, por tanto, que puedo a la vez querer, del mismo modo que me puede parecer bien que salga el sol todas las mañanas–, diferenciar entre usos débiles y usos fuertes en razón del grado de coacción, normalmente presente en todo uso, pero cabiendo la posibilidad,

[48] *El hombre y la gente* (1934). VII, 220.

[49] *El hombre y la gente,* 200; e "Individuo y Organización" (1934). IX, 683. Habla así Lissarrague de lo social como de "formas hechas de la vida", Salvador LISSARRAGUE, *El poder político y la sociedad.* Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1994, p. 39.

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

puesto que es nota constitucional y no constitutiva como la vigencia, de que se dé en grado mínimo como incluso –excepcionalmente– llegar a faltar.

Del mismo modo, la común naturaleza de vigencia de lo social, de la que parte Ortega, le hará mostrar la no esencialidad de la coacción como, por ello, le permitirá aceptar sin quebranto el caracter jurídico del Derecho Internacional, del Derecho Canónico y del Derecho Natural –cosa para la que se han quedado imposibilitados cuantos desde Kant han querido ver en la coacción la nota esencial del Derecho, o cuantos, como Kelsen, Weber o Cathrein, han hecho depender su existencia del Estado[50]–; así como también señalar la conexión inseparable entre Derecho y sociedad y, por tanto, el error de intentar estudiarlos por separado. Por ello, logrará evitar a su vez la confusión a que llevan los tortuosos caminos que ha seguido la doctrina jurídica en el intento de disociarlos, como en el de buscar sus límites, que no han dado hasta la fecha sino en callejón sin salida; como el propio Jhering lamenta tras agotar el criterio temático[51], como sucede en Simmel y Radbruch ante considerar lo social una especie de híbrido entre moral y jurídico[52]; como sucede también al llegar a negar lo social como hace Del Vecchio al incorporarlo bien a la moral o bien al Derecho[53]; o como resulta al acabar por resolver que la frontera entre lo social y lo jurídico es algo envuelto en el misterio, como viene a decir Niemeyer[54]. El mérito de Ortega es, pues, escapar de este panorama ofuscado en distinciones y particularidades, y elevarse al primer plano de lo social, para incidir en la verdadera cuestión, que no es otra que la naturaleza social, y no la jurídica puesto que será algo de imposible hallazgo en desconexión de lo social[55]. Tuvo presente, pues, que "no hay que tratar nunca –como afirma Morin– de definir a las cosas importantes por las fronteras", puesto que estas son siempre borrosas y superpuestas; y que "hay que tratar entonces de definir el corazón, y esa definición requiere, a menudo, macro-conceptos"[56]. La unidad social nos pone, pues, también en disposición de poder asumir que si bien en principio el Derecho es uso fuerte, cabrán también normas jurídicas

---

[50] Hans KELSEN, *Problemas capitales de la Teoría Jurídica del Estado*. México: Porrúa, 1984 (1925)., p. 33; Max WEBER, *Economía y Sociedad*, México: FCE, 1964 (1922)., vol. I, p.28; Victor CATHREIN, *Filosofía del Derecho*. Madrid: Reus, 1958 (1905), p. 55.

[51] Rudolf VON JHERING, *El fin en el Derecho*. México: Cajica, 1961 (1923)., vol. II, 179.

[52] Georg SIMMEL, *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial, 1986 (1908), vol. 1, pp. 69-73; Gustavo RADBRUCH, *Filosofía del Derecho*. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1952, p. 66.

[53] Giorgio DEL VECCHIO, *Filosofía del Derecho*. Barcelona: Bosch, 1947, pp. 322-3.

[54] Theodor NIEMEYER, *Derecho Internacional Público*. Barcelona: Labor, 1930, p. 43.

[55] *Ensimismamiento y alteración* (1939). V, 296; *El hombre y la gente*, VII, 80; "Individuo y Organización", 286.

[56] Edgar MORIN, *Introducción al pensamiento complejo*. Ed. cit., p.105.

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

débiles, como normas sociales –no jurídicas– fuertes; así, la prohibición jurídica de aparcar en segunda fila, como el deber social de vestir de etiqueta en determinados actos sociales[57]. Y es que el sustento último del Derecho, al igual que el de todo lo social, como establece Ortega, no es el Estado sino su vigencia, fruto del poder social condensado en cada institución por la opinión pública –que no es, a su vez, sino la opinión de todos: de la mayoría y la minoría juntas–[58].

Por último, la constitucionalidad –y no constitutividad– de la nota de *utilidad* de lo social impedirá caer a Ortega en el funcionalismo de posiciones como las de Malinowsky o Merton[59], pues si bien gracias a los usos el hombre "llega a ser algo así como hombre"[60], también lo es que toda "sociedad está siempre cargada de usos no solo inútiles, sino dañinos" que pese a ello logran instituirse al igual que los beneficiosos a través de la influencia y docilidad que han logrado en la sociedad[61]. Es pues la inutilidad en la utilidad, como el abuso en el uso[62].

Por otro lado, respecto al ejercicio de lo social, hay que decir que si bien es fundamentalmente mecánico por cuanto, como hemos ya visto, generalmente lo usamos sin hacernos cuestión de ello, no deja sin embargo de ser algo propiamente humano en tanto que son sólo personas las que lo ejecutan. Lo social se encuentra "oculto siempre tras de hombres, tras de individuos humanos que no son ni pretenden ser sin más cosas sociales"[63]. Y es que el individuo imprime, como nos dice Ortega, siempre algo de su persona como levísimo bordado que por su cuenta añade al cañamazo o esquema rígido que el uso es: "El más o menos de opresión, el modo de atraer la mano, el ritmo al sacudirla, al retenerla, al soltarla" forman "ese leve componente de gesto emotivo, secreto, individual" que se adhiere al uso conformándolo. De hecho, "no oprimimos dos manos de una manera completamente igual"[64], como tampoco –señala citando a Lerch– hay dos personas que hablen igual pese a hablar el mismo idioma, ni que vistan

---

[57] *El hombre y la gente*, 235-7; "Una vista sobre la situación del gerente o <manager> en la sociedad actual" (1954). IX, 736; "Individuo y Organización", IX, 286.

[58] *El hombre y la gente*, VII, 268 y 267; *Una Interpretación de la Historia Universal.-En torno a Toynbee*, IX, 144; *Meditación de Europa*, IX, 297.

[59] "Individuo y Organización", IX, 689. Señala también Wittgenstein "que se podría considerar como principio fundamental de la historia natural que, siempre que algo <tiene una función>, <cumple con un propósito> en la naturaleza, este algo se presenta también donde no cumple ninguno, donde es <improcedente>", Ludwig WITTGENSTEIN, *Aforismos. Cultura y valor*. Ed. cit., p. 134.

[60] "Las sesiones de estos días. Cortes y cortesía" (1919). X, pp. 602-3.

[61] "Individuo y Organización", IX, 689.

[62] *La redención de las provincias* (1928). XI, 2216.

[63] *El hombre y la gente*, VII, 205.

[64] *Id.*, p. 208.

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

igual pese a partir ambas de las mismas "líneas principales del indumento"[65]. Y precisamente por quedar siempre "un cierto margen de elección a nuestro capricho", cada uso de uso social que se haga resultará siempre único y distinto[66]. Es vivir condicionado, presionado por innumerables normas, pero es también poder jugar con ellas. Queda, pues, en la misma raíz de la vida "materia para un arte, y nada la simboliza mejor que la situación del poeta que apoya en la fatalidad de la rima y el ritmo, la elástica libertad de su lirismo"[67].

Con todo, vemos que la distinción entre lo personal y lo social queda reducida a cuestión de predominancia de uno de sus componentes y no de exclusividad de ninguno de ellos pues por encima de ellos está su unidad esencial: lo humano. Como bien ha advertido Morón Arroyo, "todo lo humano es, por una cara, libertad; por otra, organización y matemática y no tiene sentido preguntarse cuál es el aspecto radical, porque ni siquiera se trata de aspectos, sino de la constitución esencialmente matemática de la libertad humana: no hay andar sin ritmo, no hay inspiración poética sin asociación de palabras, no hay religión sin liturgia"[68]. Por tanto, "debemos ante todo reprimir –insiste Ortega– una tendencia que inclusive algunos egregios pensadores no han sabido contener, a menospreciar la <vida automática> como indigna del hombre, como un abandono o dejación de su auténtico ser", porque "el caso es que no podría el individuo tener algo de <vida personal> y ser, en consecuencia, un poco humano si no poseyese una amplísima <vida automática>. Si todo lo que hacemos y necesitamos hacer en cada día tuviésemos que idearlo y quererlo por nuestra propia cuenta no llegaríamos a la tarde y, además, eso que hiciéramos sería muy próximo a la animalidad, tendríamos que comenzar a ser <el hombre> cada mañana. Gracias a que la colectividad donde nacemos es portadora de todo un sistema de modos de comportamiento que por los procedimientos más diversos que van desde el halago hasta el castigo, imprime en nosotros, nos queda un

---

[65] *Id.*, 240. Véase también "Problemas culturales sobre la lengua francesa", en *Personas, Obras, Cosas* (1916), I, 548.

[66] *El hombre y la gente*, 205. En la misma línea señala Freyer, que "dentro de reglas fijas se desarrolla, con el espíritu, la libertad", y que "justamente dentro de las expresiones reguladas encontramos los matices individuales", Hans FREYER, *Teoría de la época actual*. México: FCE, 1976 (1955)., p. 53. Por su parte, Rodríguez Paniagua siguiendo a Freyer subraya que "el lenguaje que suena como un todo en cuantos lo hablan, es dominado con maestría por uno, usado con torpeza por otro y, sobre todo, hablado por cada uno de manera individual", José Mª RODRÍGUEZ PANIAGUA, *Derecho y* Sociedad. Madrid: Tecnos, 1979, p. 74. De nuevo: la libertad en la fatalidad. Con palabras de Morin: "Somos encerrados por lo que nos abre y somos abiertos por lo que nos cierra", Edgar MORIN, *El método IV. Las Ideas*. Ed. cit., p. 176. Véase también Pierre BOURDIEU, *La distinción. Crítica y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 1988, p. 172.

[67] *¿Qué es filosofía?*, 431.

[68] Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y* Gasset. Ed. cit., p. 272.

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

poco de energía libre para vacar a ser personas, a pensar algunas ideas por nosotros mismos, a proyectar y ejecutar algo de conducta original"[69]. Por eso Ortega entenderá, de nuevo frente al existencialismo, que "mejor que de falsificación, es lícito hablar de que nos completamos y perfeccionamos"[70]. Es más, de hecho no existe quien puede "decir dónde empieza en él lo suyo propio y dónde termina lo que de él es materia social"[71], como no cabe tampoco acto humano auténtico o inauténtico sin más. En lo personal se da el matrimonio de conveniencia y la amante espía; y en lo social puedo yo, como advierte Morón Arroyo, identificarme con verdadera personalidad con lo que se dice o se hace[72]. Así llegará a decir nuestro autor que la "actitud en el lenguaje no es sino una manifestación particular de (la) actitud general ante la vida"[73].

De aquí que no quepa tampoco separar razón y cultura, y que razón aislada y cultura aislada no resulten al filósofo español más que dos fanatismos: la razón sin contacto con la realidad olvidándose de lo que es su misión –que no es sino "coincidir con la realidad que en ella va pensada"– es radicalismo en el pensar, un sin sentido, la anulación del pensamiento; por otro lado, cultura aislada de la vida y sus razones, es bizantinismo, "utopismo cultural", otro sin sentido. Cultura y vitalidad son, así, dos instancias complementarias "que mutuamente se regulan y corrigen. Cualquier desequilibrio a favor de una o de otra trae consigo irremediablemente una degeneración"[74]. Vivir para el hombre es, por tanto, jugar a los usos, jugar con su cultura.

La vida humana es en todo instante a la vez personal y cultural, y existe una relación circular, cíclica y clausurada entre cultura y hombre; ambos se necesitan mutuamente: El hombre siente una necesidad –desde una sociedad– e inventa algo apoyado en el instrumental con que le ha dotado su sociedad[75]; lo que si tiene la fortuna de asumirse generalizadamente se instituirá, y será utilizado por cada hombre de forma distinta. Distintos usos, a su vez, que lo podrán renovar y revitalizar –de aportar el añadido personal una innovación que lo fortalezca–, como desgastar, debilitar y vaciar de poder social, en la medida que no lo regeneren. Así, nos dice Ortega que por ejemplo "para que una pro-

---

[69] "Individuo y Organización", IX, 680-1.

[70] *Estudios sobre el amor* (1941). V, 601.

[71] *Goethe desde dentro* (1932). IV, 401.

[72] Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*. Ed. cit., p. 272.

[73] *El hombre y la gente*, VII, 240.

[74] *El tema de nuestro tiempo* (1923). III, 214, 216 y 169.

[75] Ortega pondrá el ejemplo del decir personal a partir del propio lenguaje en *El hombre y la gente*, VII, 254; en p. 260, el del invento de la expresión <manda-más>. Idea que también puede verse en *Miseria y esplendor de la traducción* (1937). V, 435.

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

fesión se mantenga en plena eficiencia es menester que exista siempre en ella un grupo disidente, resuelto a no hacerse solidario ni responsable de los vicios profundos que el resto del <cuerpo> cultiva y favorece. Solo ese grupo se encontrará siempre en limpio y podrá salvar ante el público la profesión, atrayendo sobre sí el respeto y la autoridad necesarios". Y, por el otro lado, advierte con otro ejemplo, que el abandono al funcionamiento de las leyes fonéticas lleva a un lenguaje de monosílabos equívocos –caso, señala, del inglés y el chino[76]–. Si nos había mostrado que no hay vida sin cultura, vemos que tampoco es posible cultura sin vida[77]. En esta misma línea, ha señalado Morin que por un lado "la sociedad es producida por las interacciones entre los individuos que la constituyen", y que por otro "la sociedad misma, como un todo organizado y organizador, retroactúa para producir a los individuos mediante la educación, el lenguaje, la escuela. Así es que los individuos, en sus interacciones, producen a la sociedad, la cual produce a los individuos que la producen. Eso sucede en un circuito espiralado a través de la evolución histórica"[78].

La sociedad, por todo ello, es "una realidad sustantivamente móvil" que consiste "en venir de algo pasado e ir hacia algo futuro"[79] y que, por tanto, "no está nunca hecha, sino que está siempre haciéndose y deshaciéndose". Y que esto y no otra cosa "es *sensu stricto* la vida o realidad histórica": "lo social es histórico" porque el "sistema de usos, aunque muy lentamente, se va modificando con el tiempo. En cada momento observamos que ciertos usos están cayendo en desuso, es decir, que están perdiendo lo que les es más esencial: su validez o como yo prefiero decir, tomando el término del vocabulario jurídico, su vigencia, su poder coactivo automático. Viceversa, otros comportamientos están en todo momento adquiriéndola, haciéndose vigentes"[80].

Y esa evolución de usos en que consiste la historia será posible, a su vez, gracias a la articulación de la convivencia simultánea de tres generaciones, lo que permitirá que los cambios históricos vayan sucediendo de manera progresiva y sin brusquedad[81]. No cabiendo, así, en historia tampoco, por último y en conse-

---

[76] "Sobre el poder de la prensa", XI, 118; y *El hombre y la gente*, pp. 240 y 241. Así, ha señalado San Martín siguiendo a Husserl, que "la cultura o lo cultural para existir o seguir existiendo, necesita ser rehabilitado, rehecho", Javier SAN MARTÍN, *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis, 1999, p. 145.

[77] *El tema de nuestro tiempo* (1923). III, 168 y 172.

[78] Edgar MORIN, *Introducción al pensamiento complejo*. Ed. cit., p. 123.

[79] *Una interpretación de la historia universal.-En torno a Toynbee* (1948). IX, 89. La idea de Europa de Ortega como equilibrio dinámico de lo diverso, no es sino una consecuencia más de la complejidad que subyace en su pensamiento social. A este respecto puede verse *La rebelión de las masas* (1930). V.

[80] "Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia" (1954). IX, 721.

[81] *Vives-Goethe* (1940). IX, 541; *¿Qué es filosofía?*, VII, 290-1.

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

cuencia, límites, fronteras nítidas o cortes limpios. En la historia, como ha escrito Javier Marías respecto al tiempo, siempre hay "civilidad y cortesía y hasta fingimiento". Se da "una prolongación artificial, atenuadora e inerte de lo que ya ha cesado y una resistencia protocolaria a ceder el paso o a señalar el inicio de lo que llega, como esas farolas que permanecen encendidas todavía un rato cuando ya ha amanecido [..] Esas luces eléctricas fingen que todavía es de noche y que su concurso es aún necesario, hacen como que no se enteran del término de su reinado, y a su vez la luz diurna finge no verlas y las tolera, sabedora de que esas lumbres palidecientes no son ya una amenaza, y hasta parece frenarse un poco en su propio despliegue como si les concediera un tiempo para acostumbrarse a su inutilidad llegada y a la idea de su acabamiento"[82].

Hemos ido viendo la constante orteguiana de afirmar la constitutividad, a una, personal, social e histórica de lo humano. De forma que si el hombre por ser social es histórico[83], la razón vital no puede ser sino histórica, como, a su vez, razón de usos[84]. Por ello, nos ha desvelado Ortega que dentro de lo humano no caben fronteras, y que en consecuencia su sustancia no puede ser especie y permanencia, sino movimiento y tradición[85]. Es el hombre, como dice Zubiri, *"tradición tradente"*, "tradición en permanente y renovada plasticidad"[86]: esencia abierta, y la sociedad y la historia donde habita, a su vez, estructuras abiertas[87]. "El ser estático ha quedado declarado cesante"[88]. Sea, pues, nuestro lema –como invita Ortega– el de Heráclito: *"Mobilis in mobile* [...] o con otras palabras de Goethe": "Todo lo domina un ser mudadizo que en nosotros y con nosotros muda"[89].

La obra orteguiana, como pensamiento complejo, se sitúa, pues, a la vanguardia en el intento de integrar estructuras internas y externas, que no es otro que el reto en el que se encuentra el pensamiento actual. En este sentido, es éste, como afirma Julián Marías a casi cincuenta años del fallecimiento de Ortega, todavía preorteguiano. Nos queda, pues, la labor de asumirlo. ●

---

[82] Javier MARÍAS, *Negra espalda del tiempo*. Ed. cit., pp. 142 y 143.

[83] *Vives-Goethe*, IX, 524.

[84] *Misión del Bibliotecario* (1935). V, 218; *Vives-Goethe*, XI, 516; *El hombre y la gente*, VII, 225.

[85] *Unas lecciones de* metafísica (1933). XII, 75; *El hombre y la gente*, VII, 186-7, *Vives-Goethe*, IX, 111; *Paisaje de generaciones* (1944). VIII, 658-9.

[86] Xavier ZUBIRI, *El hombre y Dios*. Ed. cit., p. 70.

[87] Porque "la realidad se mundifica en diversos tipos". Así, "nos encontramos con una especie de seriación que es más bien gradual y de orden metafísico, en que se va pasando de la mera diversificación de las variaciones a una mismidad de la realidad que es sí misma, a la realidad que se abre en la mismidad a ser una suidad, a la realidad que se convierte en un estatuto de comunidad, y se convierte en un tipo de *mundo* distinto para cada uno en épocas distintas de la historia", Xavier ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*. Ed. cit., pp. 208 y ss., 263 y ss.; 270 y 325.

[88] *¿Qué es filosofía?* (1929). VII, 410.

[89] *Meditación de Europa*, IX, 254-5.

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

Ortega y Giner de los Ríos: la transmisión de un legado*

José María Aymerich Soler

Resumen

Este artículo trata sobre la relación establecida entre el fundador de la Institución Libre de Enseñanza, Francisco Giner de los Ríos, y un joven José Ortega y Gasset, en los años comprendidos entre 1906 y 1915, fecha del fallecimiento del primero. En este periodo, el anciano Giner, encontrará en Ortega al más brillante discípulo para impulsar la moral de la ciencia. Es este un proyecto modernizador de España, iniciado desde décadas atrás, que estaba basado en el cultivo de la ciencia, la difusión de la cultura y una ética intachable, siempre teniendo a Europa como referente.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Francisco Giner de los Ríos, moral, ciencia, Europa, Institución Libre de Enseñanza, maestro, discípulo

Abstract

This paper explains the relationship between Francisco Giner de los Ríos, founder of "Institución Libre de Enseñanza", and the young José Ortega y Gasset, during the years from 1906 to 1915, when the first dies. During this time, the old Giner will find the support of his most brilliant student, Ortega, to impel the moral of science. This project for the modernization of Spain had started a few decades earlier, and it was based on the development of science, the diffusion of culture and perfect ethics, always having Europe as reference.

Keywords

Ortega y Gasset, Francisco Giner de los Ríos, moral, Europe, Institución Libre de Enseñanza, professor, student

En abril de 1875 tres profesores de la Universidad Central de Madrid, Francisco Giner de los Ríos, Nicolás Salmerón y Gumersindo de Azcárate, eran separados de sus cátedras. El motivo, defender la libertad de enseñanza oponiéndose al Real Decreto de fecha de 26 de febrero y a una circular dirigida a los rectores de las universidades españolas por parte del ministro de Fomento, Marqués de Orovio. En ellos, se instaba a no permitir en los establecimientos oficiales la enseñanza de "otras doctrinas religiosas que no sean las del Estado" y a impedir "explicación alguna que redunde en menos-

* Agradezco las observaciones de Juan María Sánchez-Prieto, Ignacio Olábarri y Octavio Ruiz-Manjón.

Cómo citar este artículo:
Aymerich Soler, J. M. (2002). Ortega y Giner de los Ríos: la transmisión de un legado. *Revista de Estudios Orteguianos*, (4), 155-177.
https://doi.org/10.63487/reo.769

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

cabo de la persona del rey o del régimen constitucional"[1]. Esta separación fue el acicate que les llevó, apenas un año después, junto con otros catedráticos apartados también de la universidad, a fundar la Institución Libre de Enseñanza, entidad definida en sus bases como "completamente ajena a todo espíritu e interés de comunión religiosa, escuela filosófica o partido político, proclamando únicamente el principio de libertad e inviolabilidad de la Ciencia y de la consiguiente indagación y exposición respecto cualquier otra autoridad que no sea la de la conciencia"[2]. El proyecto inicial de crear la primera universidad privada y laica española fracasó y la Institución quedó como un centro de enseñanza primaria y secundaria. En ella, además de pioneras novedades pedagógicas (coeducación, paseos por la naturaleza o la ciudad, prácticas en laboratorios, supresión de exámenes, colonias escolares veraniegas, trato familiar y cercano con los profesores, etc...) y gracias al impulso de su fundador, don Francisco Giner de los Ríos, se elaboró un programa de regeneración nacional a través de la moral de la ciencia.

Una moral colectiva es una propuesta modernizadora para transformar el país que cuenta con una elaboración teórica y una cierta aceptación social, en este caso, de las minorías cultas disidentes de la Restauración. La moral que propone Giner para la modernización de España debería fundamentarse en el cultivo de la ciencia, el gradual desarrollo técnico, la promoción educativa y la difusión de la cultura a unos niveles equiparables a los de otros países europeos más avanzados. Junto a esto, y sin militar en partido político alguno, tenía unas convicciones profundamente liberales, cuyas raíces concordaban más con el liberalismo romántico de Larra y la generación que ensayó por primera vez la democracia en España en 1868, que con el Partido Liberal turnante en el rígido sistema ideado por Cánovas[3].

La difusión de este programa se realizó de forma discreta y silenciosa a través de la palabra de Giner, ya fuera ante sus alumnos de la Institución o los de la Universidad, una vez que en 1881, con la llegada de los liberales al poder, fueron repuestos a sus cátedras los profesores dimisionarios. En los años del cambio de siglo, e independientemente de los graves sucesos que sacudieron al país en 1898 con la pérdida de las últimas colonias ultramarinas, las propuestas de modernización fundadas en la ciencia se vieron seriamente cuestionadas por la crisis del positivismo y la violenta irrupción de las ideas vitalistas. La

---

[1] V. CACHO VIU, *La Institución Libre de Enseñanza. I. Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)*. Madrid: Rialp, 1962, pp. 283-285.

[2] *Ib.*, p. 410.

[3] V. CACHO VIU, "Crisis del positivismo, derrota de 1898 y morales colectivas", en *Repensar el 98*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997, pp. 53-75.

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

moral de la ciencia iniciada por Giner hubiera sucumbido ante este acoso de no ser porque, en torno a 1910, fue retomada por una nueva generación, la de 1914, liderada por José Ortega y Gasset. Este grupo de jóvenes hizo suyas aquellas propuestas, impulsándolas con nuevos bríos y, ayudados por la Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones, consiguieron una amplia difusión de las mismas, creando hasta 1936 uno de los climas científicos y culturales más brillantes de la historia de España[4].

Primeros contactos

La relación de Ortega con Giner se sale de los cauces habituales por los que otros jóvenes conocían y trataban al fundador de la Institución Libre de Enseñanza. Generalmente, el reducido círculo de discípulos de don Francisco lo formaba, bien antiguos alumnos en las aulas de la Institución, o bien alumnos de los cursos de doctorado de Derecho de la Universidad. Ortega no era ni una cosa ni la otra y más bien refleja en sus primeros escritos, al igual que otros jóvenes como Eugenio d'Ors, un cierto recelo inicial hacia la Institución, a la que veían como un círculo cerrado.[5] Prueba de ello es que a finales de 1905 Ortega solo conoce por referencias lejanas a Manuel Bartolomé Cossío, el discípulo más cercano e íntimo de Giner, y persona esencial en la Institución[6].

El primer contacto entre Ortega y Giner debió de producirse a mediados de 1906. Al comenzar el año, mientras estaba a punto de finalizar su primera estancia en Alemania, Ortega envió a su padre, director de *El Imparcial*, una serie de seis artículos comparando las Universidades españolas y alemanas, que fueron publicados entre enero y febrero en ese mismo rotativo[7]. Muchos años

---

[4] Este periodo ha sido calificado como la Edad de Plata de la cultura española por J. C. MAINER, *La Edad de Plata (1902-1939): Ensayo de interpretación de un proceso cultural*. Madrid: Cátedra, 1981; P. LAÍN ENTRALGO, «Prólogo», en J. M. JOVER ZAMORA, *Historia de España Menéndez Pidal: La Edad de Plata de la Cultura española. Identidad, Pensamiento y Vida, Hispanidad. XXXIX (I)*. Madrid, Espasa-Calpe, 1996, pp. 11-52; o la nueva Edad de Oro por A. TRAPIELLO, *Los nietos del Cid: La nueva Edad de Oro de la literatura española (1898-1914)*. Barcelona: Planeta, 1997.

[5] V. CACHO VIU, "Institución Libre de Enseñanza: de la Restauración a la Generación de Ortega" en E. M. UREÑA, y P. ÁLVAREZ LÁZARO, *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*. Madrid: Parteluz, 2000, p. 175.

[6] En una carta a su padre del 20 de diciembre de 1905 en la que habla sobre Julio Cejador no parece conocer sino lejanamente a Manuel Bartolomé Cossío: "es –según parece– un hombre de gran ciencia, pero aún así no podrá comparársele jamás con Cejador", José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español (1891-1908)*. Madrid: El Arquero, 1991, pp. 238-239.

[7] Los artículos «La universidad española y la universidad alemana» se publicaron entre el 16 de enero de y el 20 de febrero de 1906. *Ib.*, pp. 711-746.

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

después, Ortega reconocería que fueron esos artículos los que le permitieron conocer a Giner[8]. Ortega regresó de Alemania a mitad de marzo y no inició su segunda estancia en tierras germánicas hasta principios de octubre, por lo que debió de ser durante esos meses en los que permaneció en Madrid cuando tuvieron el primer contacto.

Independientemente de cómo fuera esa primera aproximación, que desconocemos si fue personal o epistolar, el trato entre ambos fue muy escaso hasta pasados dos años. Durante ese tiempo apenas encontramos referencias a uno u otro en su correspondencia, pero los testimonios que aparecen no dejan de ser significativos. En el mismo año 1906, cuando Ortega comienza a perfilar su proyecto de regeneración del país, sugiere a su padre dos proyectos culturales en los que incluye a Giner. El primero de ellos consiste en crear una colección de obras filosóficas alemanas e inglesas traducidas al español por los mejores especialistas, entre los que cita a Giner: "Es una «biblioteca filosófica» semipopular de obras alemanas e inglesas, a 3, 2,50 ó 2 pesetas tomo, traducidos por mí, o por gente muy, muy enterada como Canseco, Azcárate, Giner de los Ríos, Cossío, etc. [...] No es asunto de ganancia sino patriótico: con que cubra gastos y compense el trabajo, listo"[9]. Y pocos meses más adelante le insiste con otra iniciativa en la misma línea, que "significa una gran acción de cultura. Ello es tener un buen local donde se dieran Conferencias. Estas Conferencias habían de ser exclusivamente sobre grandes y generales problemas científicos y sólo habían de darlas los especialistas. Por ejemplo Ramón y Cajal, M. Pelayo, Galdós, Giner, Azcárate, Unamuno, Hinojosa, Menéndez Pidal"[10]. Previendo las posibles pérdidas, Ortega no deja de argumentar su importancia: "La 'Sociedad' [Editorial] aún en el peor de los casos perdía muy poco y si cuajaba el ensayo era una utilísima significación cultural para ella. Está obligada a intentar sin cesar cosas nuevas y europeas"[11]. Ortega Munilla no apreció en ninguna de las dos iniciativas de su hijo, ni el suficiente negocio, ni el necesario interés patriótico, porque no cuajaron positivamente hasta años después –la editorial Calpe en 1918 y la Sociedad de Cursos y Conferencias en 1924– por influencia de un Ortega ya maduro. Sin embargo, es revelador cómo los pun-

[8] En 1930 Ortega afirma: "ahora vendrá a hacer los veinticinco años que escribí mis primeros artículos sobre reforma del Estado español en general y de la Universidad en particular. Aquellos artículos me valieron la amistad de don Francisco Giner de los Ríos". José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad*. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1982. IV, 14.

[9] Carta del 18 de febrero de 1906. José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español (1891-1908)*. Ed. cit., pp. 255-257.

[10] Carta del 18 de diciembre de 1906. *Ib.*, pp. 266-267.

[11] *Id.*

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

tos que posteriormente más unieron a Giner y Ortega, y a su vez, más le separaron a éste de Unamuno –la regeneración del país a través de la cultura y de la ciencia– ya aparecen mencionados en escritos tan tempranos de Ortega unidos al nombre del fundador de la Institución.

Don Francisco, por su parte, en constante contacto con jóvenes, se ha fijado en Ortega y se interesa indirectamente por sus estudios en Alemania y por los maestros con los que se relaciona. En 1907 recibe una carta de Manuel Pedroso que le informa desde Alemania sobre algunos españoles que allí estudian entre los que menciona a Ortega: "sigue en Magdeburg, trabaja con Cohen y Natorp"[12]. Cuando Ortega regresa a Madrid, y coincidiendo con el difícil momento que atraviesan sus relaciones con Miguel de Unamuno[13], comienza su acercamiento a Giner[14]. Ese joven filósofo que ha venido de Alemania cada vez va siendo un poco más conocido en los círculos intelectuales madrileños, ya que su firma va apareciendo en artículos de diferentes periódicos y revistas.

Por esas fechas, Ortega ha comenzado a esbozar un programa de regeneración del país a través de la cultura y la ciencia. Años atrás ya había manifestado su intención a su compañero de generación y amigo, Ramón Pérez de Ayala, pero es ahora cuando comienza a asentar las bases de ese programa[15]. Paralelamente, Ortega trata de atraer a su proyecto a relevantes miembros de la generación anterior: con Unamuno fracasará, pues su acentuada personalidad y el distinto concepto acerca de la ciencia les separará y enfrentará[16]. Pero lo logrará con Maeztu, Baroja y Azorín[17].

1909 es un año especialmente convulso en el plano político y social por las consecuencias de la Semana Trágica Barcelonesa. Los intelectuales, siguiendo el ejemplo de sus homónimos franceses en el caso Dreyfus, se movilizan en defensa de Ferrer, el anarquista acusado de promover los desórdenes. Ortega to-

---

[12] Carta del 6 de mayo de 1907. Biblioteca de la Real Academia de la Historia (BRAH), Giner 16-394.

[13] V. CACHO VIU, "Unamuno y Ortega", en *Los intelectuales y la política*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, pp. 131-154.

[14] En dos ocasiones le escribe Giner a Ortega en marzo de 1908. Cartas del 30 y 31 de marzo de 1908 conservadas en el archivo de la Fundación José Ortega y Gasset.

[15] Carta del 26 de agosto de 1913. J. ORTEGA Y GASSET, *Ensayos sobre la generación del 98*, Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1981, pp. 294-296.

[16] V. CACHO VIU, "Unamuno y Ortega". Ed. cit..

[17] E. I. FOX, "Sobre el liberalismo socialista (cartas inéditas de Maeztu a Ortega, 1908-1915)", en J. AMOR Y VÁZQUEZ, y A. DAVID KOSSOFF, *Homenaje a Juan López-Morillas. De Cadalso a Aleixandre: Estudios sobre literatura e historia intelectual españolas*. Madrid: Castalia, 1982, pp. 221-235; y V. CACHO VIU, "Ortega y el espíritu del 98". Ed. cit., pp. 117-171.

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

ma parte activa en las protestas, lo cual provoca su primer enfrentamiento público con Unamuno acerca de la europeización de España[18]. Pero también ese mismo año marca el estrechamiento de la relación entre Giner y Ortega. A comienzos de año, sus contactos personales son todavía muy escasos, pero Ortega le considera como un punto de referencia para la juventud por su entusiasmo y fe en Europa. Así lo escribe en un artículo de marzo de ese año: "Los españoles que sueñan con la imagen de una España europea no tienen otro arma que las razones. ¿Y habrá quien crea que sirven de algo las razones? Ahí está don Francisco Giner, que es una de las fisonomías más raras y venerables de nuestro país. El señor Giner se ha pasado la vida dando razones y no se le ha hecho caso. Su exigua envoltura mortal oculta uno de los postreros yacimientos de entusiasmo que quedan en España"[19].

Durante el año 1909 Manuel Bartolomé Cossío, Director del Museo Pedagógico y al mismo tiempo el más estrecho colaborador de Francisco Giner de los Ríos en la Institución, disfrutaba de un año 'sabático' en Berlín, a donde había acudido con su familia para profundizar en las reformas pedagógicas de ese país. Así mismo, José Castillejo, que desde hacía dos años era el secretario de la Junta para la Ampliación de Estudios y era uno de los discípulos más cercanos de don Francisco, se había desplazado también a Alemania durante el verano con idénticos propósitos. Giner se quedó sólo al frente de la Institución y le informa a Castillejo por carta: "En la Escuela del Magisterio están ya: Sardá; la Saiz; Ontañón, Lázaro. Y muy probables: Ortega y Mª Goyri"[20]. Prueba de lo cerca que seguía Giner las actividades de Ortega es que esta carta la escribe el día 18 de junio y apenas seis días después, ganaba el filósofo la cátedra en dicha escuela de nueva creación. Castillejo, que acababa de llegar entonces a Berlín, informa personalmente a Cossío del resultado de las oposiciones y éste le escribe a Giner mostrando su aprobación: "Es interesante ver como, en la mayoría de los casos, no hubiéramos hecho otra cosa. Las ideas, y las personas; no hay otras: Ortega, Hoyos, Barnes, Goyri, Sarda..."[21]. La relación entre la gente de la Institución y las reformas pedagógicas en España es patente. En la misma visita, Castillejo informa a Cossío que Ortega está frecuentando la Institución y que el trato con Giner es ya asiduo y personal,

---

[18] E. AGUILAR, "Ortega y Unamuno: cronología de una perpetua polémica", en *Foro Político*, vol. IV (1992), pp. 57-85.

[19] "Tropos", *El Imparcial*, 20 de marzo de 1909. J. ORTEGA Y GASSET, *Textos sobre el 98. Antología política (1908-1914)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998, pp. 143-147.

[20] Carta del 18 de junio de 1909. J. CASTILLEJO, *El epistolario de José Castillejo: Un puente hacia Europa (1896-1909)*, I. Madrid: Castalia, 1997, p. 569.

[21] Carta del 8 de julio de 1909. BRAH COSSÍO 48-969.

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

lo cual provoca una gran sorpresa en el pedagogo que indica que ese grado de intimidad no se había producido anteriormente. Pocos días después le escribe Cossío a Giner: "Lo de que Ortega quiera hacer algo en la Institución me deja *asombrado*!! Y lo mismo a Leopoldo. Qué demonios le ha pasado para cambiar tan radicalmente!! ¿Qué filtro le ha dado Ud.? Pero, que sea bienvenido, ahora o cuando quiera"[22].

A la vuelta de Alemania, ya en Madrid, Castillejo escribe nuevamente a su maestro: "Tropecé con Ortega Gasset en el Museo y hablamos un poco. Ha bajado algo del pedestal y va tomando tono cordial. Le queda siempre cierta rigidez"[23]. Por sus comentarios apreciamos un cierto recelo hacia Ortega, reservas que ya Giner había superado al iniciar un cordial trato con él. Con el paso de los años Castillejo será un gran amigo de Ortega y colaborarán juntos en organismos creados por la Junta para la Ampliación de Estudios como el Centro de Estudios Históricos, del que Ortega será encargado de la sección de filosofía.

Américo Castro, entre dos influencias

En la relación entre Ortega y Giner conviene señalar el papel que jugaron otras personas que, o bien actuaron de intermediarios, o bien fueron testigos privilegiados de la amistad que se iba forjando entre ellos. Al reflejar esta relación sobre el papel, actuaron de notarios involuntarios y esos textos nos permiten explorar ángulos que con la simple lectura de los escritos entre Ortega y Giner, no hubiéramos podido conocer. Ya nos hemos referido –y lo seguiremos haciendo– al papel jugado en este sentido por José Castillejo, pero una mención especial merece la relación de Américo Castro tanto con Ortega como con Giner. Al finalizar la primera década del XX, se ve impulsado, tanto por su compañero filósofo, como por su maestro don Francisco, a participar activamente en los proyectos regeneradores en torno a la ciencia. Castro había nacido en Brasil de padres españoles dos años después de Ortega (1885), pero regresó a España y estudió Derecho y Letras en la Universidad de Granada. Al desplazarse a Madrid para continuar sus estudios de doctorado conoció a Giner, que le introdujo en el ambiente de la Institución Libre de Enseñanza. Al final de la primera década del XX entró en contacto con Ortega, con el que

[22] Carta del 29 de junio de 1909. E.M. OTERO URTAZA, *Manuel Bartolomé Cossío. Trayectoria vital de un educador*. Madrid: Residencia de Estudiantes, 1994, p. 279.

[23] Carta del 5 de septiembre de 1909. J. CASTILLEJO, *El epistolario de José Castillejo: Un puente hacia Europa (1896-1909)*, I. Ed. cit., I, pp. 589-590.

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

más adelante colaborará en el Centro de Estudios Históricos y al que siempre tendrá gran aprecio y reconocerá la influencia que de él recibió.

En el verano de 1909 Castro escribe una tarjeta a Giner en alemán, lo cual era relativamente habitual entre gente de la Institución, especialmente si se trataba de una postal que podría ser leída por cualquiera: "Ortega estaba precisamente en el Museo cuando recibí la tarjeta de usted; la ha leído. Según su punto de vista, distingue educación de enseñanza; la primera ha terminado, debe comenzar la segunda. Sin embargo me parece muy difícil decir cuándo la educación ha terminado y cuándo se debe tomar como una condición previa necesaria. Naturalmente me doy cuenta de que la preocupación sobre la educación –de la formación vital– es un obstáculo para el trabajo científico"[24]. Probablemente se refiere al Museo Pedagógico, cuya biblioteca ambos frecuentaban. Desconocemos la tarjeta que Giner envió a Castro y que a su vez fue leída por Ortega, pero en cualquier caso se deduce que entre los tres habían dialogado sobre la importancia de la pedagogía y sobre la acción de la cultura como motor de un cambio profundo en la vida española.

Pocos días después Américo Castro escribe a Manuel B. Cossío, que todavía permanece en Berlín, en un tono algo pesimista por las resistencias que encuentra cualquier proyecto concreto de reforma, como la Escuela Superior de Magisterio, en la que sólo Ortega aporta un poco de esperanza: "Cuantos planes se forman, vienen a tierra [...] el único que va a llevar un poco de savia, es Ortega; pero cuán escasa es la acción de uno sólo en tal medio". Más adelante le señala la necesidad de un liderazgo de algunas personalidades de prestigio y relacionadas con la Institución sobre los más jóvenes: "en la *casa* [Institución Libre de Enseñanza], hemos de procurar que nuestra fuerza, la de los principiantes, se convierta toda –poca o mucha– en trabajo útil. Vd., Pidal y Hernández. Pacheco podrían formar la cúspide de lo que en España –y fuera– se hiciese en sus respectivos dominios. A su lado, vendrían una serie de muchachos, que caldeados continuamente por tanto ideal, quizá lograsen en algunos años levantar el pobre papel español. Sin caer en la patriotería de Unamuno y Mariano de Cavia, parece ser cierto que cuando la gente se pule por ahí fuera hace lo que otro cualquiera". El patriotismo exacerbado y anti-europeísta de Unamuno, manifestado en la crisis de 1909, que merecerá tan dura respuesta de Ortega, provoca también los recelos de Castro.

El joven historiador, metido por aquel entonces en trabajos filológicos, se encuentra confundido: por una parte se hallaba encantado colaborando con Menéndez Pidal en sus estudios sobre dialectología, pero, por otra, es consciente

[24] Postal del 26 de agosto de 1909. BRAH, Giner, 17-427. Traducción de Santiago Leoné.

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

de la gravedad de la situación política y se plantea si debe participar activamente en la campaña de los intelectuales contra la actuación del gobierno. Este dilema es común a muchos jóvenes de su tiempo que, tomando el ejemplo de los intelectuales franceses en el caso Dreyfus, se planteaban si no había llegado el momento de actuar aquí, en España, con idéntica determinación. Su amigo Ortega le empuja a ello y también el sentido de responsabilidad con el destino de su país que le ha inculcado Giner, pero él siente poca motivación hacia la política. En la misma carta a Cossío le cuenta una conversación que había mantenido con Ortega, probablemente la misma que ya refirió antes a Giner: "Ahora bien, ¿basta esta labor científica? En una conversación con Ortega, me sostenía éste el deber de tomar una posición en la lucha, por o contra lo de Barcelona. Él se decide por hacer política, como él puede hacerla naturalmente, francamente de protesta activa. Yo no creo en este deber inmediato; no sólo por pensar que empleando todo el tiempo en los [ilegible] está uno cumplido, sino por juzgar incompatible con esta labor aquella otra [...] Bien, se me dirá, eso es eludir el problema; no, el problema existe, yo, por mí, no lo eludo, pero no puedo aún resolverlo"[25].

En este intenso mes de septiembre el enfrentamiento entre Ortega y Unamuno se vuelve especialmente agrio e intenso. El día 27, Ortega responde al rector de la Universidad de Salamanca con un duro artículo en el que cita afectuosamente a Castro: "he recibido estos días unas cuartillas de un español, joven e inteligentísimo, cuyo nombre no ignora Unamuno: don Américo Castro, discípulo predilecto y familiar del Sr. Menéndez Pidal"[26]. A continuación reproduce una carta que Castro le ha enviado y en la que demuestra a Unamuno que, si algo sabe de filología española, es porque ha leído a autores extranjeros, ya que, hasta la publicación del manual de Menéndez Pidal en 1904, quien quisiera saber algo sobre el origen de la lengua castellana tenía que recurrir a obras extranjeras, alemanas principalmente. Por tanto, están fuera de lugar las críticas de Unamuno a los europeístas porque él mismo es uno de ellos. Las palabras de Ortega y la autorización de Castro para que éste publique su carta indican que entre ellos existe una muy estrecha colaboración.

La relación se consolida

El trato entre Giner y Ortega continúa en 1910. Los testimonios con los que contamos son más bien escasos, probablemente porque la presencia de ambos

[25] Carta del 15 de septiembre de 1909. J. CASTILLEJO, *El epistolario de José Castillejo: Un puente hacia Europa (1896-1909)*, Ed. cit., I, pp. 593-596.

[26] «Unamuno y Europa, fábula», *El Imparcial*, 27 de septiembre de 1909. O.C., I, 128-132.

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

en Madrid favorecía una relación directa y no epistolar que no dejaba constancia por escrito. En una nota que Giner manda a Castillejo le cuenta un reciente encuentro con Ortega, con quien ha hablado acerca del funcionamiento de la Escuela Superior de Magisterio: "Acaba de irse, desesperado del estado de la Escuela y no muy disuadido de la dirección de Hoyos. Por desgracia no cree tener medios de que Romanones le haga caso; tal vez, echándole a su padre con el Trust[27] detrás"[28]. Estas palabras de Giner también revelan su modo característico de actuar: permanecer en un discreto segundo plano pero moviendo los hilos, en este caso la influencia en la prensa liberal de Ortega Munilla, que pudieran favorecer las reformas pedagógicas que él deseaba impulsar.

En marzo de 1910, Ortega se desplaza a Bilbao para pronunciar una conferencia sobre «La pedagogía social como programa político»[29]. El marco es la sociedad *El Sitio*, foro liberal de larga tradición en la capital vizcaína. El ponente es un joven de 26 años que comienza a ser conocido en círculos más amplios que los estrictamente madrileños a través de sus artículos y de las dos conferencias que ha pronunciado hasta ahora en el Ateneo y en la Casa del Pueblo de Madrid[30]. En su exposición relaciona la pedagogía con la reforma política, de modo que, si para educar al individuo y cultivarlo es necesario un proyecto y tener un objetivo, lo mismo es aplicable en una sociedad, en este caso España, para la que propone un baño de europeísmo y de cultura. El concepto de 'pedagogía social', lo aprendió de Natorp en su estancia en Marburgo, pero es muy probable que hubiera aparecido también en sus conversaciones con Giner, que se encontraba interesado desde tiempo atrás en estos mismos temas; de hecho, ya en 1902, publicó en el Boletín de la Institución una reseña de un libro de Rissman sobre la misma cuestión[31].

Con motivo de las elecciones parlamentarias celebradas el 9 de mayo de 1910 y la obtención por primera vez en la historia de España de un acta de diputa-

---

[27] Se refiere a la «Sociedad Editorial de España» fundada en 1906 por la alianza de los diarios *El Imparcial* y *El Liberal*, y la compra de *El Heraldo de Madrid*, que vulgarmente era conocida como "el Trust". Formaba parte del Comité Ejecutivo de la Sociedad, José Ortega Munilla, padre de José Ortega y Gasset: M.C. SEOANE y M.D. SÁIZ. *Historia del periodismo en España, 3. El siglo XX: 1898-1936*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, pp. 76-80.

[28] J. CASTILLEJO y M. GÓMEZ-MORENO, *Epistolarios de José Castillejo y de Manuel Gómez-Moreno: El espíritu de una época (1910-1912)*, II. Madrid: Castalia, 1998, p. 453.

[29] Ortega y Gasset, I, 503-520.

[30] "Los problemas nacionales y la juventud", el 11 de octubre de 1909 y "La ciencia y la religión como problemas políticos", el 2 de diciembre de 1909. X, 105-127.

[31] F. GINER DE LOS RÍOS, *Ensayos y cartas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 53-57.

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

do por parte del Partido Socialista Obrero Español, Ortega escribe un artículo felicitando a Pablo Iglesias. En él equipara al nuevo diputado y a Giner por el papel, muy diferente entre sí, que ambos han jugado en la transformación de España: "Si hoy consideramos como aspiración profunda de la democracia hacer laica la virtud, tenemos que orientarnos buscando con la mirada, en las multitudes, los rostros egregios de los santos laicos. Pablo Iglesias es uno; don Francisco Giner es otro; ambos, los europeos máximos de España"[32]. Aunque Ortega no llegó nunca a formar parte del Partido Socialista se encuentra ahora en el momento de su vida en el que más cerca se situó de sus principios. Ortega veía en el socialismo una fuerza importantísima, que debía ser aprovechada para renovar profundamente al liberalismo. Sin embargo, su rechazo a la lucha de clases, el carácter obrerista del partido y los recelos a la intromisión de intelectuales, retrajeron a Ortega de militar en el socialismo.

En noviembre de 1910 Ortega consigue por oposición la cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid, que había quedado vacante desde la muerte de Nicolás Salmerón en 1908. No deja de ser simbólico que fuera Ortega quien sustituyera al antiguo presidente de la República, íntimo amigo de Giner, que como él había sido apartado de la Universidad en 1876 y con quien había fundado en ese mismo año la Institución Libre de Enseñanza. Mientras tanto el trato entre Giner y sus discípulos y Ortega se va haciendo cada vez más frecuente y cotidiano[33].

La preocupación de Ortega por la cultura exigía en ocasiones compromisos prácticos y, por ello, colabora con un discípulo de Giner, Manuel Gómez-Moreno, en la conservación de las murallas de León, que estaban amenazadas de derribo. Gómez-Moreno cuenta a su mujer su primer contacto con Ortega, a quien identifica como periodista: "Volví a la Junta, escribí a Bravo sobre lo de León y me presentaron a un Ortega y Gasset, del Imparcial, que es amigo de estos amigos y creo que pensionado. Hablamos del derribo de León, le puse en antecedentes y quedó en que Burell[34] o no sé qué otro ministro telegrafíe hoy mismo impidiendo el derribo"[35]. La reacción de Ortega fue muy rápida, ya que, tres días después, Gómez-Moreno relata a su mujer: "llegó carta de Bravo sobre lo de León, que aún da tiempo a poner algún remedio, pero media mucha política y es difícil que se logre contrarrestarla. Llegó también Ortega y Gas-

[32] "Pablo Iglesias", *El Imparcial*, 13 de mayo de 1910. X, 139-142.

[33] Ese mismo año don Francisco le envía dos cartas: el 12 de abril de 1910 y 7 de noviembre de 1910. Presentes en el archivo de la Fundación José Ortega y Gasset.

[34] Se refiere a Julio Burell, ministro de Instrucción Pública.

[35] Carta del 8 de noviembre de 1911. J. CASTILLEJO, *El epistolario de José Castillejo: Un puente hacia Europa (1896-1909)*. Ed. cit., II, pp. 347-349.

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

set, le leí la carta y quedamos en ver lo que resulta de la Comisión de Monumentos y Academias que han de informar y parar el golpe"[36].

1911, estancia en Alemania

Entre enero y diciembre de 1911, Ortega pasó su tercera estancia en Alemania, nuevamente en la universidad de Marburgo. Esta vez como catedrático pensionado por la Junta para la Ampliación de Estudios y acompañado de su mujer, Rosa, con quien se acababa de casar. Coincide en la misma universidad con Luis Araquistain y, al final del periodo, con Manuel García Morente y Ramiro de Maeztu. Si en su anterior estancia había profundizado en el neokantismo con el profesor Cohen, ahora redescubre a Hegel, a quien estudia con gran interés. Pocos días antes de marchar va a despedirse de Giner y pasan una tarde hablando. Ese mismo día Giner se lo cuenta a Castillejo: "Hoy vino Ortega otro gran rato; muy agradable siempre, incluso discutiendo filosofía. Es tan serio!"[37]. El trato entre ellos es muy cordial y a pesar de la distancia no se verá interrumpido, ya sea a través de cartas enviadas entre ellos o bien a través de Castillejo, encargado de resolver sus problemas administrativos como secretario de la Junta.

La pensión concedida por la Junta para la Ampliación de Estudios permitía a Ortega la financiación de su estancia en Marburgo, no como en anteriores ocasiones, que lo hizo costeado por sus padres. Sin embargo, la cantidad recibida era escasa y llegaba con retraso, por lo que, al menos en tres ocasiones escribe a Castillejo relatando sus premuras económicas y el retraso de los pagos[38]. En el verano de 1911 Giner ya está pensando en el regreso de Ortega y en su incorporación a la universidad que, aún siendo catedrático, no le reportaría grandes ingresos; por ello le sugiere a Castillejo: "Recuerde que todos desearíamos compatibilidad de Ortega (Metafísica y Magisterio) para que no tenga que mendigar el suplemento indispensable de su vida en forma de artículos de diario"[39]. En pocos días Castillejo realiza la gestión ante el ministro y le dice que no hay problema en que compagine ambas actividades[40]. Giner es consciente de la valía de Ortega y no quiere que disperse su actividad escribiendo en la prensa. Sin embargo, Ortega siempre compatibilizó su actividad intelectual y su formación filosófica con la presencia en la sociedad a través del

[36] Carta del 11 de noviembre de 1911. *Ib.*, pp. 354-355.

[37] Carta del 3 de enero de 1911. *Ib.*, p. 423.

[38] Cartas del 17 de enero, 7 de abril y 13 de abril de 1911. *Ib.*, pp. 430, 477 y 479-480.

[39] Carta del 31 de julio de 1911. *Ib.*, pp. 553-554.

[40] Carta del 3 de agosto de 1911. *Ib.*, pp. 562-563.

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

artículo o la columna en el periódico. Era parte de una vocación que desde muy tempranamente había aprendido de su padre, Ortega Munilla.

En mayo de 1911 Giner escribe a Ortega una larga carta[41] en la que se aprecia el grado de afecto y comunión espiritual entre ambos. Sus discrepancias en algunos juicios son muestra del intenso diálogo existente entre ellos, pero sin llegar en ningún caso al agrio enfrentamiento que empañaba la relación de Ortega y Unamuno. Giner comienza excusándose por no haber respondido con anterioridad a otra carta de Ortega y le dice que: "mi facilidad para hablar tiene su contrapeso en mi dificultad de escribir"[42]. Como afirma Vicente Cacho, "su magisterio socrático se traducía en intensas charlas, de las que el interlocutor más joven, sin haber cambiado sus ideas –cosa que Don Francisco nunca pretendió–, salía confirmado en su compromiso con una dedicación intelectual, a la vez que patriótica, más reflexiva"[43]; por el contrario, su obra escrita era mucho más reducida.

Joaquín Costa, gran amigo de Giner y estrecho colaborador de la Institución en sus primeros años, había fallecido el 9 de febrero de aquel año 1911. Ortega, desde Alemania, envía a *El Imparcial* un par de artículos[44] sobre el polifacético aragonés que son leídos con gran atención por Giner. En la misma carta aprovecha para comentarle sus impresiones. Giner cree que Ortega no ha reflejado en sus artículos los aspectos 'historicistas' y 'racionalistas' de la obra de Costa y también echa en falta una consideración sobre la importancia de su obra educativa. Además, le manifiesta que hay que valorar la obra jurídica de Costa, tanto sus trabajos de derecho consuetudinario como los de filosofía del derecho. Sin embargo, valora el fondo de los artículos, pues le asegura que, "fuera de estas reservas –que en conciencia creo no son hijas de aquel respeto a los muertos recientes, de *mortuis nihil nisi bonum*, que me haría callar, pero nada más– no hay que decir cuántas apreciaciones sólidas y aceradas tienen las palabras de V.".

Más adelante aprovecha para insistirle en que compatibilice la Escuela de Magisterio y la cátedra de Metafísica, consejo que finalmente no fue atendido por Ortega, que se optó únicamente por la carrera universitaria. También le cuenta los trabajos en los que está metido y sus inquietudes intelectuales, que

---

[41] Carta del 13 de mayo de 1911. Se trata de la única carta publicada entre Giner y Ortega. F. GINER DE LOS RÍOS, "Carta a Ortega", en *Revista de Occidente*, 23 (febrero 1965), pp. 125-133.

[42] *Id.*

[43] V. CACHO VIU, "La Institución Libre de Enseñanza: de la Restauración a la Generación de Ortega", en E. M. UREÑA y P. ÁLVAREZ LÁZARO, *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*. Madrid: Parteluz, 2000, p. 175.

[44] «La herencia viva de Costa», *El Imparcial*, 20 de febrero de 1911. X, 171-175; y "Observaciones", *El Imparcial*, 25 de marzo de 1911. I, 164-169.

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

reflejan la amplia curiosidad científica de una persona que ya pasaba los 70 años. Pero, sin lugar a dudas, es el final de la misiva el momento de mayor intensidad emocional y en el que Giner, muy poco propicio a expresar sus sentimientos en público, le revela lo que significa Ortega para él. Después de decirle: "Tengo toda mi vida en perpetua sacudida enfermiza entre la desesperación y la esperanza", probablemente en esos momentos predominaba la segunda, pues le escribe: "yo sólo pienso en el nuevo estadio que en esa nueva sesión de fermentación ganará V. para la espiritualidad de nuestra España. [...] En VV. –y en V. personal y especialmente– está la fuerza hoy y por tanto la responsabilidad". Giner ve en la generación de Ortega, la de 1914, la que se está formando en el extranjero, el porvenir de España. Y muy especialmente en la persona de Ortega, al que parece transmitir el legado de ese proyecto que inició hace ya tanto tiempo. Y para remarcar más si cabe las esperanzas que tiene en él, después de acabar la carta añade una tarjeta que introduce en el mismo sobre, donde le revela con cierta gracia andaluza: "Con toda el alma le reitero que no hay día que no piense en V., y no tiene nada de gracia; con las cosas que ando entre manos –y mucho más adentro– lo que V. es y representa para mí le ha incrustado en el tejido de mi espíritu"[45].

En el mes de julio Ortega envía a Castillejo una carta en la que expresa la preocupación que él y sus compañeros de generación deben tener con los destinos de su país en unos momentos sensibles al cambio. Comienza manifestándole una doble convicción: para que un español estudie filosofía debe hacerlo en el extranjero, porque en España ni siquiera puede leer a autores como Hegel; pero, al mismo tiempo, es necesario que los miembros de su generación, "como Vd., como yo, como Fernando [de los Ríos], que tienen ya los elementos de una técnica no deben volver a Alemania, como no sea de paso. Su labor española se entrecorta y desorienta, la convivencia con la nación nativa, en los momentos de plena cristalización espiritual es necesaria. Hay, sobre todo, el peligro de perder la sensibilidad para los problemas españoles, y, aún más precisamente, para la limitación española"; y se refiere a Giner diciendo: "Yo no vacilo en creer que por mucho que haya dañado para su espiritualidad a D. Francisco y Cossío no haber a su hora vivido la disciplina germánica, para su acción nacional ha sido decisivo. A despecho de sus admirables campañas contra el menendezpelayismo conservaron una gravitación castiza que acaso corramos peligro de perder nosotros". Por todo ello manifiesta que está a punto de comenzar una nueva etapa: "Tengo que poner un fin definitivo a mis años alemanes. Alemania como tal es inagotable y desgraciadamente toda mi vida no puede estar dedicada a beber del manantial de la realidad alemana. Yo –como

[45] F. GINER DE LOS RÍOS, artículo citado de *Ensayos y cartas*. Ed. cit.

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

usted– tengo que crear nuevas posibilidades españolas por muy insatisfactorias que sean desde el más elevado punto de vista alemán y quizá general. Esta virtud de autorrestricción y autorrenunciación pertenece a un serio sentido histórico"[46]. Al igual que le había manifestado a su amigo Américo Castro dos años atrás, Ortega cree que hay que compaginar la palabra y la acción, el estudio y el lanzamiento de nuevas iniciativas que empiecen a solucionar las causas del retraso español, parece, probablemente influido por la carta y tarjeta de Giner, especialmente urgido a comenzar esa tarea.

La relación de Castillejo con Giner era antigua y muy estrecha, por eso conocía perfectamente el interés de su maestro por Ortega. Al poco tiempo le remite la carta que acaba de recibir: "adjunta carta de Ortega que le gustará. Por Hegel y por todos lados parece que se libra de su gran peligro de esquinosidad y aislamiento"[47]. El trato frecuente entre Castillejo y Ortega, por su doble relación en la Junta para la Ampliación de Estudios y a través de Giner, diluye los anteriores recelos.

En el mes de septiembre, siendo ya próxima la vuelta de Ortega, Giner se empeña en que, antes de regresar a España, pase en Inglaterra una temporada, y mejor si puede coincidir con Castillejo y Maeztu que allí se encuentran. Para ello escribe a Castillejo[48], con el fin de que facilite el desplazamiento de Ortega a tierras británicas, pero éste no consigue su objetivo, ya que Ortega le responde: "Efectivamente, debía ir a Inglaterra y seguramente es una cosa enorme. Pero no me es posible. Mucho me seduce esa temporada con Vd. viendo nuevos paisajes de fuera y de dentro pero dos motivos me impiden satisfacer mi deseo: a) que no tengo dinero alguno, b) que estoy muy metido en trabajo"[49]. La decisión de regresar a España y comenzar a trabajar en su país es por tanto firme.

En el otoño de ese año un discípulo de Giner, Manuel García Morente, un poco más joven que Ortega, se desplaza a Marburgo para estudiar filosofía. El mismo día de su llegada entra en contacto con Ortega y así se lo cuenta a Giner: "me tiene encantado Ortega. No es que sea para mí una sorpresa. Ya lo conocía y sabía cuánto puede dar de sí. Pero una cosa es saber que hay licores deleitosos y otra es gustarlos en la misma fuente. Me recibió muy bien, almorcé y comí en su casa el día de mi llegada. Hablamos, hablamos, no paramos en todo el día y figúrese que por la noche había un concierto y que fuimos juntos

[46] Carta del 25 de julio de 1911. J. CASTILLEJO, *El epistolario de José Castillejo: Un puente hacia Europa (1896-1909)*. Ed. cit., II, pp. 543-545.

[47] Carta del 11 de agosto de 1911. *Ib.*, 568-569.

[48] Cartas del 10 y 16 de septiembre de 1911. *Ib.*, pp. 596 y 599-600.

[49] Carta del 18 de septiembre de 1911. *Ib.*, pp. 602.

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

y que oímos la quinta de Beethoven y que a la salida nos encontramos al Sr. Gawronsky que yo ya en Berlín conocí y nos estuvimos paseando los tres, en una noche clara y hablando de Estética y figúrese V. aquella noche, ya tarde, cuando me acosté rendido y deliciosamente excitado! y era aquella mi primera noche en Marburg!"[50]. Es el inicio de una intensa relación intelectual y política, además de una amistad que se prolongará durante toda su vida. A pesar de ser coetáneos, Ortega era apenas tres años mayor que él, Morente siempre reconoció el ascendiente que sobre él ejerció Ortega, además de Giner. Así se aprecia en unas letras escritas poco después a Castillejo: "Preparo las oposiciones a la cátedra de Ética de Madrid. A ello me han impulsado primero D. Francisco, en Madrid, luego Ortega aquí, en Marburgo"[51]. Esta especial relación entre Ortega y Morente que aquí se inicia produjo abundantes frutos en muchos aspectos, entre ellos el filosófico y el político, aunque despertó en ocasiones recelos en otros compañeros de su generación que veían a Morente como un mero repetidor de las ideas de Ortega[52].

Regreso a Madrid

A finales de 1911 Ortega regresa a Madrid, para incorporarse a comienzos de 1912 a su cátedra universitaria. Una de las primeras visitas que hace Ortega en su ciudad es a Giner. Morente está convencido de ello, ya que a mitad de enero le escribe a don Francisco: "Supongo, es decir, estoy seguro que habrá visto V. a Ortega y habrán hablado y probablemente haya contado a V. lo que yo hago". No podía ser de otra manera después de la intensa relación que habían mantenido, a pesar de la distancia, a lo largo del año anterior. Morente continúa escribiendo a Giner sobre las generaciones con palabras que parecen salir de labios de Ortega: "Las generaciones cumplen su obligación cuando dejan a los hijos el ideal más claro y la realidad más idealizada. ¿Por qué tenemos muchos españoles ansias de una vida española nueva? La generación anterior

[50] Carta del 20 de octubre de 1911. BRAH, Giner 18-454.

[51] Carta del 25 de julio de 1911. J. CASTILLEJO, *El epistolario de José Castillejo: Un puente hacia Europa (1896-1909)*. Ed. cit., II, pp. 656-657.

[52] Años después, el 25 de enero de 1915, Manuel Azaña anotaba en su diario un comentario sobre una reunión del Partido Reformista: "Según me han contado, en la reunión del sábado pronunció García Morente, después de marcharme yo, un discurso violento. Paseaba su figurilla por la sala, manoteando y gritando. Dijo que nuestra obligación era legar a nuestros hijos una España más bella. Todo esto para pedir el partido apoye la intervención de España en la guerra. Estos son, a mi parecer, reflejos de Ortega; pero el pobre Manolito Morente, que es hechura suya no tiene el mismo talento. Se apega a cosas oídas; discurre en pos de una frase retórica, y pide cosas tan descaminadas como ésa". AZAÑA, *Obras Completas*. México: Oasis, 1966. III, p. 812.

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

a nosotros era cortísima en número pero grande en ideal, anhelaba y su anhelo nos ha preparado a pensar serenamente. Los de hoy tenemos un deber grave que cumplir y es asentar los principios precisamente, los principios objetivos que nuestros padres entreveían y, en un ensayo de condensación positiva, hacerlos fructíferos para el mañana". La lucha contra la subjetividad de la generación finisecular había sido una constante en los primeros escritos de Ortega. Morente finaliza la misiva: "Quizá para la generación que nos siga a nosotros sea ya llegada la hora! Si esta idea se nos metiera a todos en la cabeza, la idea de que tenemos una deuda para con el futuro, podríamos quizá pagarla con decencia"[53]. El compromiso con las generaciones venideras como forma de hacer patria ya lo había desarrollado Ortega en la conferencia citada, «La pedagogía social como programa político»[54]. Es evidente que el trimestre que habían convivido en Marburgo había dejado profunda huella en Morente, y se encontraba perfectamente identificado con el proyecto generacional que formulaba Ortega y que tanto se aproximaba a la moral de la ciencia defendida desde mucho antes por Giner.

La presencia de Ortega en Madrid limita nuevamente los testimonios escritos que nos han llegado hasta hoy sobre su relación con Giner, ya que el trato era personal y directo. Tan solo nos consta la existencia de dos cartas de éste último antes de su fallecimiento en 1915[55]. En los meses que preceden a la conferencia *Vieja y nueva política*, amplia exposición pública de Ortega del programa generacional y su proyecto de regeneración para España, le vemos colaborando asiduamente con la Junta para la Ampliación de Estudios y en los centros e instituciones dependientes de ésta, como el Centro de Estudios Históricos o la Residencia de Estudiantes. En estos lugares trata con discípulos de Giner como Américo Castro, Federico de Onís, Alberto Jiménez Fraud o el propio José Castillejo. Este último le pide a menudo asesoramiento sobre cuestiones de funcionamiento de la Junta[56].

Mientras tanto, Giner sigue muy de cerca la evolución de Ortega y cómo va formulando y sumando nuevas adhesiones a su proyecto generacional. El fundador de la Institución recibe una solicitud para que sugiera nombres de intelectuales relacionados con el mundo de las 'izquierdas' que sean expertos en unos campos determinados. En el apartado de las universidades y la cultura Giner anota: "Ortega y Gasset, profesor de la Universidad de Madrid, la per-

[53] Carta del 16 de enero de 1912. BRAH, Giner 18-458.

[54] *Vid.* nota 29.

[55] Cartas del 22 de abril de 1913 y de 1914. Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset.

[56] Carta del 16 de abril de 1913. J. CASTILLEJO, *Epistolario de José Castillejo. Fatalidad y porvenir. 1913-1937*. Madrid: Castalia, 1999. III, p. 33.

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

sonalidad más acentuada y más unánimemente reconocida entre las que dirigen el actual movimiento de la juventud *intelectual*"[57]. Una vez más y por encima de discípulos suyos muy queridos y cercanos, Giner reconoce en Ortega al líder de la nueva generación de jóvenes intelectuales que toman con vigor las riendas de la cultura española y que, por encima de la generación que les precede, conectan con la moral de la ciencia que Giner defendía desde los comienzos de la Restauración.

Ortega acelera los contactos y la concreción de ese programa generacional. En octubre de 1913 redacta un manifiesto que sirve de presentación a una nueva asociación, la *Liga de Educación Política*, en el que escuetamente aparecen las ideas que desarrollará meses después en *Vieja y nueva Política*. Junto a su firma aparecen las de siete jóvenes más: Manuel Azaña, Gabriel Gancedo, Marqués de Palomares de Duero, Fernando de los Ríos, Manuel García Morente, Leopoldo Palacios, Constancio Bernaldo de Quirós y Agustín Viñuales. La autoría del texto no es difícil de descubrir y así lo manifiesta Antonio Machado, cercano a Giner y la Institución, cuando Morente se lo envía: "En fin, cuenten con todo mi entusiasmo. Volveré a leer el manifiesto de esa juventud, cuyo contenido es sobrado denso y sustancioso para una sola lectura. Veo en él desde luego, el pensamiento de Ortega Gasset y rasgos de su estilo. Mi más cordial saludo al joven maestro"[58].

En los meses que median hasta marzo de 1914 Ortega, ayudado estrechamente por sus colaboradores, va dando a conocer la Liga y sumando adhesiones que en el momento de la conferencia serán ya un centenar. El clima de expectación e ilusión previo a la conferencia lo resume muy bien un jovencísimo Pedro Salinas, encargado de la distribución de las invitaciones, que el día anterior a ésta escribe a su novia: "No sé si habrás oído hablar de Ortega y Gasset: es el hombre de más talento de la juventud española: profesor de Metafísica en la Universidad Central, pero que discurre con idéntico talento sobre todas las cosas. Él es el alma de la Liga, y en él tenemos todas las esperanzas: por eso esperamos impacientemente lo de mañana"[59].

Por fin llega el día, y en medio de un abarrotado Teatro de la Comedia, Ortega diserta durante una hora y tres cuartos, exponiendo el proyecto de renovación nacional que propone su generación[60]. No es casualidad que entre el

---

[57] BRAH, Cossío 81-1491.

[58] Carta del 21 de octubre de 1913. J. L. CANO, "Tres cartas de Antonio Machado a Ortega", en *Revista de Occidente*, 5-6 (1976), p. 27.

[59] Carta del 22 de marzo de 1914. P. SALINAS, *Cartas de amor a Margarita (1912-1915)*. Madrid: Alianza, 1984, p. 130.

[60] J. E. PFLÜGER SAMPER, «Ortega y Gasset como representante de la preocupación social de una generación. Vieja y nueva política», en *Revista de Estudios Orteguianos*, 2 (2001), pp. 137-144.

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

público, confundido entre la multitud que llenaba el patio de butacas, se encontrara el anciano Francisco Giner de los Ríos, acompañado por unos discípulos. Su talante discreto siempre le había llevado a rechazar los cargos que le ofrecieron y consecuentemente su presencia en actos públicos también era escogida muy cuidadosamente. Esta conferencia de Ortega fue probablemente el último acto público al que asistió antes de su fallecimiento. Mientras escuchaba al joven filósofo tuvo que rememorar ese ensayo que él escribió tantos años atrás con un título muy similar[61].

Las reacciones en la prensa a la conferencia de Ortega no se hicieron esperar, en general, con un tono entre laudatorio y esperanzador[62]. Sin embargo, en el periódico republicano *El País* apareció tres días más tarde un artículo firmado bajo seudónimo en el que se reprochaba a Ortega que las ideas expuestas en la conferencia ya las habían expresado con anterioridad otros, como Costa o Picavea[63]. Ortega ese mismo día escribe a Roberto Castrovido, director del periódico, respondiendo a las críticas recibidas y le manifiesta que, efectivamente, siendo joven acudió no sólo a Costa sino a otros maestros entre los que se encontraba Giner: "Porque Costa, como todo hombre de exuberante espíritu, como Giner de los Ríos, como Unamuno, solía atender al rumor espiritual que hacen los jóvenes, y no le ocurrió jamás arrojarles al rostro su juventud como si fuera un insulto"[64].

A comienzos del verano de ese mismo año, Ortega publica su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, y no es casualidad que lo edite la Residencia de Estudiantes. Esta institución, fundada en 1910 por la Junta para la Ampliación de Estudios, fue dirigida desde entonces y hasta 1936 por Alberto Jiménez Fraud, discípulo muy querido de don Francisco y al mismo tiempo buen amigo de Ortega. Durante esos años se convirtió en el primer foco cultural del país, desplazando al Ateneo de Madrid y a enorme distancia de la decimonónica universidad, a través de las publicaciones, conferencias, cursos y, sobre todo, los insignes residentes que acogió. Fraud escribe a Castillejo sobre el funcionamiento de la Residencia y finaliza comentándole: "Mañana le enviaré el li-

---

[61] F. GINER DE LOS RÍOS, "La política antigua y la política nueva", en *Obras Completas. V. Estudios jurídicos y políticos*. Madrid: Imprenta de Julio Cosano, 1921, pp. 63-189.

[62] Aparece reseñada en *El Imparcial, El Liberal, El Heraldo de Madrid, ABC, La Mañana, España Libre, La Tribuna, El Debate, El Mundo, El Radical, El Socialista* y *El País*. M. MENÉNDEZ ALZAMORA, *La génesis de la generación del 14: prensa, intelectuales y poder político ante la crisis de la Restauración*. Valencia: Universidad de Valencia, 1995, pp. 438-450.

[63] T. SANZ, "Tres generaciones 1884-1898-1909", *El País*, 27 de marzo de 1914.

[64] Carta del 27 de marzo de 1914. B. FONCK, "Tres textos olvidados sobre el intelectual y la política", en *Revista de Occidente*, 156 (1994), pp. 132-137.

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

bro de Ortega. Esta empresa editorial sí que va a ser maravillosa"[65]. Mientras tanto, la salud de Giner se va deteriorando y a finales de julio tiene que convalecer en cama con fiebre. En esos momentos de enfermedad sus únicos alivios son la relectura de unos manuscritos de su maestro en el krausismo, Julián Sanz del Río, y la lectura del primer libro de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, que acababa de llegar a sus manos, pero sobre todo "las conversaciones con Ortega sobre él –quien le visita a diario– constituían su mayor goce espiritual"[66].

En ese turbulento verano tuvo lugar el comienzo de la Gran Guerra que sacudiría Europa durante más de cuatro años. A pesar de la neutralidad española, se vivió en el país una guerra civil de ideas y la opinión pública se decantó por uno u otro bando: los tradicionalistas y conservadores a favor de Alemania y los sectores progresistas y liberales a favor del bando aliado. Giner, mejorado de su enfermedad, apoyaba inequívocamente a Francia e Inglaterra, pero estaba preocupado por los ataques que se dirigían hacia la cultura alemana y pensaba que había que hacer una campaña para diferenciarla de la política. Enseguida piensa en Ortega, tal y como se lo manifiesta a Castillejo: "Yo había escrito a Ortega excitándole a una manifestación en los periódicos de agradecimiento a la Ciencia y la cultura alemanas, de todos los que tenemos la obligación de declarar lo muchísimo que le debemos. Pero él no está en Madrid; y nosotros impedidos de iniciar en los periódicos cosa alguna. Y lee uno cada imbecilidad contra esa Alemania espiritual, a que nosotros debemos reverencia y amor, aunque estemos contra la política interior y exterior militar de sus gobiernos. Aun en nuestro pobre pueblo ¡cuántas Españas hay! ¿Qué piensa V. que podríamos hacer, ausente Ortega?"[67]. Ortega es ya una figura clave para iniciar cualquier movilización, como se aprecia en estas letras y como demostrará en la campaña que se iniciara pocos días después tras la destitución de Unamuno de su rectorado de Salamanca. Entre la avalancha de muestras de apoyo que recibe Unamuno agradece especialmente las dos que representan al programa de regeneración nacional más opuesto al suyo: "De las muchas cartas que he recibido hay dos que me han confortado y animado mucho, la de D. Paco Giner y la de Pepe Ortega (ésta generosísima y muy noble). Y he aceptado las ofertas de éste"[68].

---

[65] Carta del 24 de julio de 1914. J. CASTILLEJO, *El epistolario de José Castillejo: Un puente hacia Europa (1896-1909)*. Ed. cit., III, 145-147.

[66] A. JIMÉNEZ-LANDI, *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente: periodo de expansión influyente*, IV. Madrid: Editorial Complutense, 1997, p. 83.

[67] Carta del 25 de agosto de 1914. *Ib.*, 177-178.

[68] Carta a Federico de Onís del 5 de septiembre de 1914. F. DE ONÍS, *Unamuno en su Salamanca. Cartas y recuerdos*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1988, p. 103.

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

En febrero de 1915, Ortega escribe un artículo en el recién estrenado semanario *España*[69], en el que desarrolla algunas ideas ya aparecidas en *Vieja y nueva política*, entre ellas, la escasa influencia que hasta ahora han tenido los intelectuales en la sociedad española, salvo "algunos, contadísimos individuos –como Giner, como Cajal–, son excepciones venerables que en este caso solo sirven para refrendar la falta de autoridad de los demás, de todos nosotros como corporación"[70].

Este reconocimiento se produjo apenas seis días antes de que don Francisco falleciera en la sede de la Institución Libre de Enseñanza, acompañado por sus más allegados, las familias Cossío y Rubio. Al enterarse de la noticia Ortega acude inmediatamente al Paseo del Obelisco y se encarga de escribir de su puño y letra el cartel que queda colgado en la puerta de la Institución que dice: "Don Francisco Giner de los Ríos murió hoy Jueves a la una de la madrugada. Recibirá sepultura en el Cementerio Civil del Este. Fue su voluntad rigurosamente expresada que se evite en el acto todo signo de pompa y aún se prescinda del usado ceremonial, debiendo reducirse a la más estrecha y sencilla intimidad"[71]. Y al poco escribía un artículo que no se llegó a publicar con el título «La fuente ha muerto»[72], en el que afirma con palabras sentidas que, para los herederos de la Restauración, "ha sido don Francisco Giner el único manantial de entusiasmo que hemos hallado en nuestro camino", reconociendo la deuda con él contraída.

El reconocimiento hacia la figura de don Francisco, ya no sólo como formulador de la moral de la ciencia que el propio Ortega había heredado, sino como uno de los españoles más destacados de la historia reciente española, aparecerá a menudo en sus escritos. En una carta escrita a Unamuno, pero que finalmente no llegó a enviar, decía Ortega: "tener *ley* en los íntimos gestos, tener estilo es privilegio de los hombres de primera clase –en España Baroja, Azorín, Vd., Giner de los Ríos– y acaso nadie más"[73].

---

[69] Después de la conferencia de Ortega "Vieja y nueva política", se le acercó Luis García Bilbao poniendo a su disposición una herencia que acababa de recibir. Con ese dinero se puso en marcha el semanario *España*, del que Ortega fue su primer director. M. TUÑÓN DE LARA, "*España*. Semanario de la vida nacional", en S. MADARIAGA, *España: semanario de la vida nacional (1915-1923)*. Vaduz - Madrid, Topos Verlag - Turner, 1982, I, pp. VII-XVII.

[70] "La política frente al Estado", *España*, 12 de febrero de 1915. ORTEGA Y GASSET, X, 278-283.

[71] Documento reproducido en: A. JIMÉNEZ-LANDI, *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente: Periodo de expansión influyente*, IV. Ed. cit., p. 554.

[72] J. ORTEGA Y GASSET, *Ensayos*. Ed. cit., pp. 11-12.

[73] Carta de XII. 1917. ROBLES: *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Madrid: El Arquero, 1987, pp. 178-179.

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

Poco después fallecía uno de los últimos representantes de la generación de Giner, Gumersindo de Azcárate, fundador con él de la Institución Libre de Enseñanza. Ortega muestra su afinidad con esa generación, la de los abuelos, aunque para ello tenga que saltar por encima de la de los padres: "Así hemos habitado el mismo jirón del tiempo los hombres de la República, los hombres de la Restauración y los que aún tenemos blanco y sin armas el escudo. Pues bien, nada acaso indica mejor cuál será el futuro español, como notar el hecho de que los hombres con el escudo blanco sentíamos mayor afinidad con los hombres de 1869 que con los restauradores. Y no era, ciertamente, su República lo que nos atraía, eran su sentido moral de la vida, su anhelo de saber y de meditar. Frente a ellos, los hombres educados en la Restauración parecían desmoralizados y frívolos, exentos de curiosidad y de estudio. Aquéllos fueron profesores, escritores, amigos del libro y la idea. Estos eran, y son, abogados, negociantes, aficionados a mínimas intrigas"[74].

Conclusión

Cualquier duda sobre la vocación de liderazgo generacional de Ortega se desvanece al escuchar sus palabras en el transcurso de la conferencia *Vieja y nueva política*: "Es preciso, en suma, hacer una llamada enérgica a nuestra generación, y si no la llama quien tenga positivos títulos para llamarla, es forzoso que la llame cualquiera, por ejemplo, yo"[75]. Ese llamamiento público viene precedido por una labor discreta de suma de voluntades dirigida a sus compañeros de generación, la de 1914, en torno al proyecto de regeneración nacional basado en la ciencia que venía formulando desde tiempo atrás.

Pero la amplitud de su proyecto le lleva a extender su liderazgo a destacados miembros de la generación anterior: con Ramiro de Maeztu lo logra hacia 1910 y simbólicamente le transmite el testigo en el banquete que Ortega organiza en su homenaje después de la conferencia del escritor vitoriano en el Ateneo de Madrid sobre "La revolución y los intelectuales"[76]. Con Azorín ocurre algo similar en el homenaje que tiene lugar en los jardines de Aranjuez en el otoño de 1913[77]. La pugna con Unamuno es mucho más dura y, si bien Ortega no logra

[74] «Don Gurmesindo de Azcárate ha muerto anoche», *El Sol*, 15 de diciembre de 1917. III, 11-12.

[75] J. ORTEGA Y GASSET, I, 270-271.

[76] En la fotografía tomada al final del acto aparece significativamente Ortega en el centro de la misma mientras que el homenajeado, Maeztu, aparece desplazado a su lado. D. GAMALLO FIERROS, "Hacia un Maeztu total", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 33-34 (1952), pp. 279-288.

[77] Ortega organizó el acto que tuvo lugar el 23 de noviembre de 1913 y pronunció el discurso en honor al homenajeado. *Fiesta de Aranjuez en honor de Azorín*. Madrid: Residencia de Estudiantes, 1915.

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

que acepte su proyecto por las diferencias que le separaban en el papel de la ciencia y la cultura como motores del cambio en España, al menos logró que a partir de 1912, el rector de Salamanca no atacara, a él ni a su proyecto, con la virulencia de épocas anteriores[78].

Las relaciones de Ortega con los miembros de la generación de 1898 tuvieron que adquirir un carácter notorio, polémico y grandilocuente, en consonancia con la imagen pública que los hombres del fin de siglo se habían labrado de sí mismos. Por el contrario, el trato con Giner, que era dos generaciones mayor que Ortega, transcurrió por cauces discretos, cordiales, de afecto y respeto mutuo, como ha aparecido en las anteriores páginas. No existen grandes gestos públicos que escenifiquen la transmisión generacional entre Giner y Ortega, pero las palabras de don Francisco en la carta que le escribió en 1911 manifestando las esperanzas que tenía depositadas en él, las octavillas manuscritas en las que revela que es Ortega el guía más destacado de la juventud intelectual, la presencia en el teatro de La Comedia escuchando «Vieja y nueva política» y, finalmente, la nota escrita de puño y letra de Ortega en la puerta de la Institución anunciando el fallecimiento de don Francisco, adquieren una fuerza mayor incluso que aquellos gestos.

El acercamiento entre ambos salvó la moral de la ciencia, al recoger Ortega el testigo de sus propuestas modernizadoras. El joven filósofo madrileño llegó a conclusiones muy similares a las que venía proponiendo Giner desde el comienzo de la Restauración, gracias a las lecturas de obras francesas sobre la regeneración de su país tras su derrota ante Alemania en 1870 y el papel que los intelectuales habían jugado cuando estalló el caso Dreyfus en 1898. La comunidad de intereses entre ellos, el talante abierto y dialogante de Giner y la receptividad de Ortega, facilitaron el inicio de una amistad, que aunque tardía –apenas los últimos años de vida de Giner– fue fundamental para la continuidad de la moral de la ciencia.

Las palabras que Ortega escribía a Joaquín Costa en julio de 1908 sobre la cultura y la transmisión de los valores generacionales, bien podrían ilustrar la relación que le unió con Giner: "No puedo creer que la cultura sea una cosa, sino un proceso, una continuidad en ciertas labores. Por eso, si seguimos un hilo cualquiera de los que indican las grandes corrientes culturales y lo cortamos en cualquier punto, hallamos siempre, no un hombre, sino dos: un hombre más viejo en que se inicia otro más joven, uno más joven en quien madura otro más viejo"[79]. ●

[78] V. CACHO VIU, "Unamuno y Ortega". Ed. cit., pp. 131-154.

[79] Carta del 16 de julio de 1908. J. ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español*. Ed. cit., pp. 673-676.

Clásicos sobre Ortega

< Ortega escribiendo, 1954. Foto: Muller

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

Una afinidad elegida
(Octavio Paz evoca la figura y la obra de José Ortega y Gasset)

Introducción de **José Lasaga Medina**
ORCID: 0000-0001-8825-9874

Perdemos porque ganamos.
Jugadores que, en recordándolo,
¡Arrojan de nuevo los dados!
Emily Dickinson

1

El origen del texto de Octavio Paz, "José Ortega y Gasset: el cómo y el para qué"[1] que presentamos está en un encuentro entre ambos escritores propiciado por la común asistencia a las terceras Jornadas de *Les réncontres internationales de Genève* en 1951. A Ortega le quedaban apenas cuatro años de vida y aún se encontraba en plena forma. Octavio Paz era un joven poeta, llegado a París unos pocos años antes gracias a un pequeño cargo diplomático, consciente de su propia brillantez y animado por una legítima ambición intelectual acorde con aquélla. Había tenido la inmensa fortuna de adelantar muchos estadios en su proceso de formación al advertir que la obra de Ortega y Gasset y su *Revista de Occidente* conformaban una especie de puente hacia la modernidad europea. En varios lugares de su extensa obra, Paz se muestra simultáneamente consciente y agradecido de esa deuda, que hace extensible a la cultura española del primer tercio de siglo: "Otra nota distintiva de nuestra generación: la influencia de la literatura española moderna. A fines del siglo pa-

[1] Se publicó originalmente en *Hombres en su siglo*. Barcelona: Seix Barral, 1994, pp. 97-110. Paz fecha su redacción en México a 13 de octubre de 1980. El texto ha encontrado su acomodo definitivo en la edición de *Obras Completas*, diseñada por el propio Paz, en su volumen tercero, titulado *Fundación y disidencia. Dominio hispánico*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1991, pp 292 - 302.

Cómo citar este artículo:
Lasaga Medina, J. (2002). Las afinidades elegidas. (Octavio Paz evoca la figura y la obra de José Ortega y Gasset). *Revista de Estudios Orteguianos*, (4), 181-197.
https://doi.org/10.63487/reo.770

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

sado comenzó un período de esplendor en las letras españolas [...] Nosotros leíamos con el mismo entusiasmo a los poetas y a los prosistas, a Valle-Inclán, Jiménez y Ortega que a Gómez de la Serna, García Lorca y Guillén [...] Por primera vez la tradición hispánica no era un obstáculo sino un camino hacia la modernidad"[2]. En otros lugares extenderá su reconocimiento a sus maestros del exilio republicano español, especialmente a José Gaos[3].

El encuentro fue propiciado por el azar de participar en el mismo congreso, Ortega como conferenciante[4], Paz invitado a participar en los debates. En cualquier caso, la redacción del texto (mucho después, en 1980) con la reelaboración de los recuerdos de aquella conversación entre el poeta y el filósofo en el bar del hotel en que éste se hospedaba contra el cristal que aislaba del Ródano (oportuna proximidad al río-devenir) tiene algo de reconocimiento, quizá también de ajuste de cuentas, de aquella deuda de juventud contraída con la obra de Ortega.

El artículo, escrito "sin notas y fiado a mi memoria", cubre tres aspectos. Hace un somero repaso de los lugares comunes de la leyenda sobre Ortega; resume los motivos centrales de su pensamiento, resumen que condimenta con algunas críticas, y evoca los dos encuentros que tuvieron en Ginebra.

---

[2] Octavio PAZ, *Itinerario*. Barcelona: Seix Barral, 1994, p. 49-50.

[3] Puesto que esta presentación está destinada a una revista que casualmente se llama *Estudios orteguianos* deseo subrayar, a base de datos, el escaso contenido hagiográfico de mis afirmaciones. En el prólogo a la edición de sus *Obras Completas* y en lugar destacado escribe Paz en nota a pie: "La influencia de Ortega y Gasset y de las publicaciones filosóficas de la *Revista de Occidente* fue decisiva en mi iniciación" ("La casa de la presencia", *Obras Completas*, vol. I, p. 24). Añade que la influencia de José Gaos revistió también gran importancia. En una obra tardía y autobiográfica en la que el poeta reconstruye su trayectoria *política* (subrayo para sugerir que no es intelectual *in genere*) Paz menciona a Ortega hasta cinco veces (Cfr. Octavio PAZ, *Itinerario*. Ed. cit., pp. 24, 47, 49, 81 y 82). Si bien es verdad que el único texto de Paz sobre Ortega es el que aquí presentamos, también lo es que una ojeada a los índices de nombres propios que acompañan los catorce volúmenes de sus *Obras completas*, señalan una sobreabundancia de referencias y menciones a Ortega y Gasset. Y lo que es más importante e intentaré mostrar (porque para demostrar no hay ni tiempo ni espacio): el pensamiento de Paz está influido o, si se prefiere, está conceptualmente inspirado por el de Ortega en dos de sus tres temas ensayísticos fundamentales, a saber, la política y la historia, quedando el tercero de éstos, la poesía y la experiencia literaria en general, al margen de dicha influencia. Añadiré que no se ha dicho que la de Ortega sea única o predominante en esos campos. Sólo que también está junto con las reconocidas y proclamadas de Sartre, Gaos y Alfonso Reyes, Bretón y el surrealismo, Lévy-Strauss y el estructuralismo, K. Papaionnau y cierta tradición marxista disidente, y, naturalmente, su amplia, valiente y original lectura de los maestros de la Modernidad (poética, filosófica e histórica) que constituye (y es otro rasgo que le aproxima a Ortega) el sistema vertebral de su pensamiento.

[4] La conferencia que dictó Ortega se titulaba "Pasado y porvenir para el hombre actual", José ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, cfr. IX, 645-664.

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

Paz afirma rotundo que Ortega es un ensayista y que no necesita ser más. Tampoco menos. Lo asocia al venerable Montaigne y señala que en ciertos respectos sus análisis están más cerca de Stendhal que de Kant. También establece comparaciones, favorables para Ortega, con algunos grandes intelectuales del siglo como Sartre (se equivocó demasiado) y Russell (fue incoherente en sus posiciones políticas). Lo defiende de algunas acusaciones, como la de que monologaba demasiado, cosa que desmiente con su propia experiencia de la charla en el hotel, o que se permitía "asperezas y arrogancias"[5]. Sobre todo, rechaza que la obra de Ortega esté menoscabada por la ausencia de "mamotretos" sistemáticos, deductivos (en eso no coincide con su maestro Gaos). La fidelidad a la forma ensayo fue una lección a la vez teórica y estética, sostiene Paz, creando un estilo en el que se combina "el rigor intelectual con una necesidad estética de expresión personal"[6].

En cuanto a los argumentos centrales del pensamiento orteguiano que destaca en nuestro ensayo, los principales se comentarán más adelante. Ahora observaré que subraya en exceso, a mi parecer equivocadamente, la dimensión pragmática del conocimiento según la razón vital. Es verdad que para Ortega, las ideas tienen una dimensión de acción, en tanto que respuesta a la circunstancia, pero son igualmente fruto del ensimismamiento, y por ello, entes puramente intelectuales: teoría y no práctica. Por contra, capta con una precisión notable uno de los rasgos decisivos, pero que suelen pasar desapercibidos, de la filosofía orteguiana: el carácter creador, por tanto, sometido a cambio y a degradación, que tienen la producción y acción humanas, incluidas las más altas expresiones de la cultura: todas las creencias, todas las ideas "no son sino artificios para seguir [el hombre] suspendido en el aire y no recaer en la inercia animal de antes del principio. La historia es nuestra condición y nuestra libertad". Vida, apostilla Paz, sin raíces, más allá de la naturaleza. Y, como he señalado, le hace tres reproches: no haber sabido hablar de sí mismo; ignorar la dimensión de trascendencia de las ideas, es decir, no ser platónico, y no tratar de asumir en su obra el peso de la destrucción y de la muerte. Esta última me

[5] En otro lugar, quizá por ser otra la circunstancia, mucho menos favorable para Ortega a finales de los sesenta, escribió Paz: "Ortega y Gasset ha sido una de las víctimas de los caínes españoles e hispanoamericanos. No contentos con plagiarlo, varias veces han querido enterrarlo. Resucita más vivo después de cada entierro. Pocos ensayistas modernos se le pueden comparar", cfr. "Una de cal..." (1967), *Obras Completas*, vol. III, p. 283.

[6] A pesar de la longitud de la cita no renuncio a añadir este elogio del estilo de Ortega: "Ortega y Gasset ha creado una prosa que no se rehúsa a la plasticidad de la imagen. Prosa solar, las ideas desfilan bajo una luz de mediodía, cuerpos hermosos en un aire transparente y resonante, aire de alta meseta hecha para los ojos y la escultura. Nunca las ideas se habían movido con mayor donaire: 'hay estilos de pensar que son estilos de danzar'", cfr. *El arco y la lira*. México: FCE, 1979 [1956], pp 90-91.

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

parece de injusta aplicación a una obra que además de haber insistido en que la vida humana es estructuralmente naufragio y ruina[7], afirma que la humana vida se compone por igual de la dimensión gozosa del esfuerzo y de la trágica del fracaso[8]. Quizá Paz no haya caído en la profunda y elegante ironía que sostiene Ortega acerca de la muerte: que en realidad la muerte es siempre una experiencia más allá de la vida, por lo tanto algo de lo que no podemos hablar. De "nuestra muerte" nada sabemos y la de los demás nos es profundamente misteriosa. La vivimos como soledad, la soledad en la que nos dejan los que parten hacia su más allá[9].

Finalmente, y creo que es lo mejor del artículo, Paz evoca a un Ortega viejo pero aún entusiasmado con su oficio de pensar. Con pocos trazos certeros y luminosos Paz traza la semblanza de un hombre del mediterráneo, mirada de ave rapaz que refleja en su atención al mundo los dos movimientos de su carácter: entusiasmo y melancolía, los dos rasgos, según Aristóteles, de la vida del espíritu.

2

No deseo convertir a Octavio Paz en un discípulo de Ortega, en un "orteguiano", esa variante zoológica declarada en extinción en varias ocasiones y que se resiste a desaparecer. Sería más exacto, sirviéndonos del título de uno de sus libros, hablar de *conjunciones y disyunciones*, es decir, convergencias y divergencias. Dejando fuera el campo de la poesía, decisivo para Paz, incidental para el filósofo, la sombra de su pensamiento se hace presente en la obra del poeta mejicano en dos de los temas que más espacio han ocupado en sus libros: la historia y la política.

En este último terreno, pedregoso y resbaladizo a un tiempo, no parece haber sitio para las coincidencias. Salta a la vista un hecho que parece hacer espúrea la comparación: las circunstancias históricas y los conflictos políticos que vivieron uno y otro son distintos y, aparentemente, sin puntos de contacto. Ortega vive el largo ocaso de la Restauración, puro siglo XIX, y la irrupción traumática de la modernidad política en relación con el advenimiento de

[7] A título de muestra, pues se podrían multiplicar las referencias: "Porque la vida es por lo pronto un caos donde uno está perdido" (IV, 254); "La vida es en sí misma y siempre un naufragio" (IV, 397).

[8] Ortega escribe en *La idea de principio en Leibniz*: "La vida es precisamente la unidad radical y antagónica de esas dos dimensiones entitativas: muerte y constante resurrección o voluntad de existir *malgré tout*, peligro y jocundo desafío al peligro, «desesperación» y fiesta, en suma, «angustia» y «deporte»" (VIII, 297).

[9] Sobre la muerte, vid. la lección V del curso *En torno a Galileo*, especialmente V, 62-63.

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

la República a la que apoya, critica y abandona sucesivamente. Como es sabido ese alejamiento de la vida pública, marcado por su ruptura con la causa republicana será definitivo. Posteriormente, Ortega sólo se ocupará de cuestiones políticas en términos estrictamente teoréticos.

Para Paz, su horizonte político viene definido por dos hechos con los que dialogará toda su vida: la revolución mejicana y su carácter ambivalente, a la vez arcaico y modernista, a cuyo esclarecimiento dedica su primer gran ensayo, *El laberinto de la soledad* (1950); y la expansión mundial de la revolución bolchevique, la controversia que el comunismo iba a introducir en el corazón de la intelectualidad occidental sobre el modelo de sociedad que se apoderaría del futuro. Paz fue beligerante, como hombre y como escritor, en ambos frentes. Vive como hecho incontrovertible de su generación, la que entra en la vida pública entre 1930 y 1940, el haber sentido "una inmensa simpatía por la Revolución rusa y el comunismo"[10]. Ninguna coincidencia, pues, con un Ortega que había hecho el diagnóstico del fracaso del bolchevismo en el mundo occidental hacia 1930 en un libro que sin duda leyó Paz, aunque es de los que menos rastro dejan en su obra: *La rebelión de las masas*[11]. Quizá podamos hallar el punto de convergencia entre ambos ensayistas si vemos la evolución del pensamiento y actitud políticos de Octavio Paz como un esfuerzo por esclarecer la naturaleza política del comunismo ruso en su papel de utopía redentora para el siglo XX. El progresivo esclarecimiento, basado en datos intachables, del carácter despótico del régimen soviético (posteriormente ampliable a cualesquiera otras "revoluciones" como la china o la cubana), encaminó a Paz a no equiparar con estos sistemas políticos las por entonces llamadas democracias formales o burguesas. Respecto de esa evolución no podemos aquí entrar en detalles. Paz se mostró muy pronto tibio "por no decir desconfiado" con las personas y organizaciones comunistas, al ser testigo de excepción, como Orwell, en el inmenso campo de experimentación política que era nuestra guerra civil, de sus prácticas totalitarias. Mantuvo no obstante un diálogo permanente con la tradición filosófica marxista. Sus ensayos de los años sesenta revelan una preocupación, a la vez apasionada y escéptica, por comprender y rebatir

[10] Octavio PAZ, *Itinerario*. Ed. cit., pp. 34-35.

[11] Para no simplificar excesivamente conviene matizar que Ortega predice el fracaso del comunismo como ideología del hombre-masa, al igual que el del fascismo, por no tomar en cuenta que Europa vive desde ciertas convicciones últimas que son profundamente liberales y democráticas. Sin embargo en las últimas páginas de *La rebelión* (edición de 1930) avisa sobre la posibilidad de que la ejemplaridad moral de la revolución rusa pudiera prender en una Europa precisamente desmoralizada, es decir, necesitada de un proyecto político de futuro. Cfr. "X. Primitivismo e historia" y "XV. Se desemboca en la verdadera cuestión", cfr. José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Edición de Thomas Mermall. Madrid: Castalia, 1998, pp. 198 y ss. y 286 y ss., respectivamente.

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

la visión de la sociedad y la historia de la que surgían las posiciones políticas que compartían sus amigos y compañeros de generación de izquierdas, tanto en América como en Europa. Pero muy pronto establece un criterio de orientación en la acción y el diálogo políticos: el descubrimiento del *Gulag* soviético y la exigencia moral de denunciarlo[12].

A partir de aquí podemos hallar algunas coincidencias con Ortega, aunque sólo comentaré una: aspiran a que la acción política sea regida por un *ethos* liberal, entendiendo por tal el que se basa en una concepción individualista y libertaria de la vida humana y ve la política como invención y reforma de instituciones que tienen en el respeto a la persona su límite y su razón de ser: "Haber olvidado al hombre concreto fue el gran pecado de las ideologías políticas de los siglos XIX y XX"[13]. Si se quiere llamar a eso "liberalismo político"... Desde luego, los enemigos de Octavio Paz prefirieron otros apelativos, lo que apunta a una obvia coincidencia con los calificativos que más frecuentemente se usan para "describir" la ideología política de Ortega. En efecto, al final de su autobiografía política se queja Paz: "Mis adversarios no han dejado de llamarme 'derechista' y 'conservador' [...] No es difícil adivinar la razón de sus dicterios: desde 1950 me negué a equiparar a las democracias liberales capitalistas con los regímenes totalitarios comunistas"[14]. En fin, creo que la coincidencia entre los dos ensayistas se origina en una comprensión de lo político como algo que acontece entre hombres libres, agentes morales cuya práctica en el marco de los principios del estado pluralista y democrático, de respeto a los derechos humanos fundamentales, es inexcusable e irrenunciable[15].

---

[12] Como ejemplo del diálogo con el pensamiento marxista puede verse "Las dos razones" (1964), que por cierto contiene el análisis comparativo de Sartre y Ortega más minucioso de los varios que escribió Paz. Cfr. Octavio PAZ, *Los signos en rotación y otros ensayos*. Madrid: Alianza, 1971, pp. 261-300. Y para la exposición y crítica del fenómeno concentracionario en la URSS, "Los campos de concentración soviéticos", nota publicada en la revista *Sur* en la precoz fecha de 1951, y "Gulag: entre Isaías y Job" (1975). Ambos en Octavio PAZ, *El ogro filantrópico*. Barcelona: Seix Barral, 1979.

[13] En el "Prólogo para franceses" de *La rebelión de las masas*, escrito en 1937, afirmaba Ortega: "Acaso la estructura de la vida en nuestra época impide superlativamente que el hombre pueda vivir como persona" (V, 132).

[14] Octavio PAZ, *Itinerario*. Ed. cit., p. 111.

[15] En una reciente reseña publicada en *El País* (*Babelia*, 16 de marzo de 2002, p. 13) motivada por la aparición de la recopilación de los escritos políticos de Octavio Paz, Carlos Malamud escribe: "¿Es posible encasillar a Octacio Paz? ¿Con qué corriente ideológica se lo identificaría? Estas preguntas tienen difícil respuesta... ". Estoy de acuerdo y no me gustaría haber encorsetado a Paz en ninguna desprestigiada tradición. El propio Malamud advierte poco después que "es difícil pensar en Paz como un liberal". Sea, pero todo depende de lo que se quiera decir con el término. El propio Paz en ocasión tan solemne como el discurso de recepción del premio Cervantes, titulado casualmente "La herencia liberal", recuerda el sentido que "liberal" ha teni-

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

En cuanto a las coincidencias en el tema de la historia, que tanto preocupó a ambos autores, lo primero a tener en cuenta es que muchos de sus maestros fueron comunes (conocidos a través del magisterio orteguiano): Dilthey y Simmel son mencionados por Paz. También que su concepción de la cultura como suelo de la historia se aproxima más a la de Nietzsche que a la de Marx. Un punto de convergencia entre sus respectivas reflexiones sobre la historia se halla en el hecho de que ambos autores son conscientes de que Occidente vive una crisis histórica de incalculables consecuencias, inseparable de la quiebra de los modelos progresistas y utópicos fundados en el programa filosófico del idealismo. Aunque tomen el nivel de la crisis en momentos distintos, los motivos y los síntomas son semejantes: el fin del ciclo revolucionario que la Europa ilustrada y romántica ha vivido desde 1789. Paz reconoce que el primer autor en ver el giro que daba la historia fue Ortega en un texto que acompañaba *El tema de nuestro tiempo*, titulado "El ocaso de las revoluciones"[16]. Y Paz caracteriza el tiempo que le ha tocado vivir como del "fin de periodo revolucionario de Occidente", contraponiendo las formas de la revolución a las de la rebelión.

Otros temas orteguianos pertenecientes a la razón histórica y que Paz hace suyos son la teoría de las generaciones, con su alternancia de ritmos históricos y su cambio de sensibilidades, y, sobre todo, la distinción entre ideas y creencias que Paz considera un gran hallazgo para comprender la articulación entre el plano visible y expresable de las formas culturales (ideas) y el profundo e invisible pero conformador del espíritu del tiempo, cambiante también, pero mucho más resistente (creencias): el hombre piensa y juega con sus ideas pero vive, como de una fe, de sus creencias[17]. No obstante, algún juicio expreso que hace Paz sobre la filosofía de la historia de Ortega no es muy halagüeño: "La razón histórica, me parece una versión apenas remozaba del vitalismo y del historicismo alemanes"[18].

Pero la coincidencia más significativa entre ambos autores se da, a mi modo de ver, en el ámbito más profundo de sus respectivas concepciones de lo real y

---

do en nuestras letras, "no como una idea o una filosofía sino como un temple y una disposición de ánimo". Y añade: "Con Cervantes comienza la crítica de los absolutos: comienza la libertad" (*Obras Completas*, vol. III. p. 307).

[16] La primera edición de *El tema de nuestro tiempo* es de 1923. Paz reseñó ampliamente el libro en un temprano texto titulado "Razón de ser", publicado en la revista *Taller*, 12 (1939), pp 30-34.

[17] Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias* (V, 379) y ss. Paz: "Ortega y Gasset distinguía, me parece que con bastante razón, dos dominios: el de las ideas y el de las creencias. Las creencias viven en capas más profundas del alma y por eso cambian mucho menos que las ideas". Cfr. Octavio PAZ, *El ogro filantrópico*. Ed. cit., p. 21.

[18] Octavio PAZ, *Los signos en rotación y otros ensayos*. Ed. cit., p. 263.

lo humano: ambos creen que la historia no está escrita. No conciben a los hombres como marionetas tironeadas desde detrás de un tablado por un Dios, idea dominante desde Platón a Marx. No hay ley del progreso sino contingencia, permanente riesgo de perder las formas ganadas por la civilización. La historia es el ámbito de la libertad, ciertamente de una libertad atravesada por el destino de las circunstancias y el resto de condicionamientos con los que el hombre tiene que aprender a hacer su vida: "Nos enseñó que el paisaje no es un estado del alma y que, tampoco, somos meros accidentes del paisaje". En efecto, Paz resume el mensaje esencial que contiene la obra de Ortega: la lucha contra el subjetivismo y el determinismo, tan característicos del siglo XIX y de sus dramáticas pervivencias en el XX. Dice Ortega: el hombre no tiene naturaleza sino que es historia. Y añade Paz: no hay regreso pero tampoco hay punto de llegada. Somos tránsito.

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

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

OCTAVIO PAZ

José Ortega y Gasset: el cómo y el para qué

Escribo estas líneas con entusiasmo y temor. Entusiasmo porque admiré siempre a José Ortega y Gasset; temor porque –aparte de mis personales insuficiencias– no creo que se pueda resumir ni juzgar en un artículo a una obra filosófica y literaria tan vasta y variada como la suya. Una filosofía que se resume en una frase no es filosofía sino religión. O su contrahechura: ideología. El budismo es la más intelectual y discursiva de las religiones; sin embargo, un *sutra* condensa toda la doctrina en el monosílabo *a*, la partícula de la negación universal. También el cristianismo puede enunciarse en una o dos frases, como "Amaos los unos a los otros" o "Mi reino no es de este mundo". Lo mismo ocurre, en un nivel inferior, con las ideologías. Por ejemplo: "La historia universal es la historia de la lucha de clases" o, en el campo liberal, "El progreso es la ley de las sociedades". La diferencia consiste en que las ideologías pretenden hablar en nombre de la ciencia. Como dice Alain Besançon: el hombre religioso *sabe que cree* mientras que el ideólogo *cree que sabe* (Tertuliano y Lenin). Las máximas, las sentencias, los dichos y los artículos de fe no empobrecen a la religión: son semillas que crecen y fructifican en el corazón de los fieles. En cambio, la filosofía no es nada si no es el desarrollo, la demostración y la justificación de una idea o una intuición. Sin explicación no hay filosofía. Tampoco, naturalmente, crítica de la obra filosófica.

A la dificultad de reducir a unas cuantas páginas un pensamiento tan rico y complejo como el de Ortega y Gasset, hay que añadir el carácter de sus escritos. Fue un verdadero ensayista, tal vez el más grande de nuestra lengua: es decir, fue maestro de un género que no tolera las simplificaciones de la sinopsis. El ensayista tiene que ser diverso, penetrante, agudo, novedoso y dominar el arte difícil de los puntos suspensivos. No agota su tema, no compila ni siste-

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

matiza: explora. Si cede a la tentación de ser categórico, como tantas veces le ocurrió a Ortega y Gasset, debe entonces introducir en lo que dice unas gotas de duda, una reserva. La prosa del ensayo fluye viva, nunca en línea recta, equidistante siempre de los dos extremos que sin cesar la acechan: el tratado y el aforismo. Dos formas de la congelación.

Como buen ensayista, Ortega y Gasset regresaba de cada una de sus expediciones por tierras desconocidas con hallazgos y trofeos insólitos pero sin haber levantado un mapa del nuevo territorio. No colonizaba: descubría. Por eso no he comprendido nunca la queja de los que dicen que no nos dejó libros completos (o sea: tratados, sistemas). ¿No se puede decir lo mismo de Montaigne y de Thomas Browne, de Renan y de Carlyle? Los ensayos de Schopenhauer no son inferiores a su gran obra filosófica. Lo mismo sucede, en nuestro siglo, con Bertrand Russell. El mismo Wittgenstein, autor del libro de filosofía más riguroso y geométrico de la Edad Moderna, sintió después la necesidad de escribir libros más afines al ensayo, hechos de reflexiones y meditaciones no sistemáticas. Fue una fortuna que Ortega y Gasset no haya sucumbido a la tentación del tratado y la suma. Su genio no lo predisponía a definir ni a construir. No fue geómetra ni arquitecto. Veo a sus obras no como un conjunto de edificios sino como una red de caminos y ríos navegables. Obra transitable más que habitable: no nos invita a estar sino a caminar.

Es asombrosa la diversidad de temas que tocó. Más asombroso es que, con frecuencia, esa variedad de asuntos se resolviese en auténticos hallazgos. Mucho de lo que dijo todavía es digno de ser retenido y discutido. Hablé antes de la extraordinaria movilidad de su pensamiento: leerlo es caminar a buen paso por senderos difíciles hacia metas apenas entrevistas; a veces se llega al punto de destino y otras nos quedamos en los alrededores. No importa: lo que cuenta es romper caminos. Pero leerlo también es detenerse ante esta o aquella idea, dejar el libro y arriesgarse a pensar por cuenta propia. Su prosa convoca verbos como incitar, instigar, provocar, aguijonear. Algunos le han reprochado ciertas asperezas y arrogancias. Aunque yo también lamento esas acrimonias, comprendo que nuestros países –siempre adormilados, sobre todo cuando están poseídos, como ahora, con frenéticas agitaciones– necesitan esos acicates y pinchazos. Otros lo censuran porque no supo hablar en voz baja. También es cierto. Me pregunto, sin embargo, ¿cómo no alzar la voz en países de energúmenos y de aletargados? Añado que sus mejores textos, más que estimularnos, nos iluminan. Son algo inusitado en español: ejercicios de claridad que son también tentativas de nitidez. Ése fue uno de sus grandes regalos a la prosa de nuestra lengua: mostró que ser claro es una forma del aseo intelectual.

Sus ensayos sobre lo que no sé si llamar psicología social o historia del alma colectiva –la distinción entre ideas y creencias o entre el espíritu revoluciona-

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

rio y el tradicional, sus reflexiones sobre la evolución del amor en Occidente o sobre la moda, lo femenino y lo masculino, los viejos y los jóvenes, los ritmos vitales y los históricos– hacen pensar más en Montaigne que en Kant y más en Stendhal que en Freud. Quiero decir: era un filósofo que tenía el don de penetrar en las interioridades humanas. Pero este don no era el del psicólogo profesional sino el del novelista y el historiador, que ven a los hombres no como entidades solitarias o casos aislados sino como partes de un mundo. Para el novelista y el historiador cada hombre es ya una sociedad. Aunque le debemos memorables ensayos sobre temas históricos, es lástima que nunca se le haya ocurrido, como a Hume, escribir una historia de su patria. *España invertebrada* había sido un admirable y memorable comienzo: ¿por qué no siguió? También es revelador que no haya usado sus poderes de adivinación psicológica para verse a sí mismo. No fue un introverso y no me lo imagino escribiendo un diario. Hay algo que echo de menos en su obra: la confesión. Sobre todo la indirecta, a la manera de Sterne. Tal vez la pasión por su circunstancia –su gran descubrimiento y el eje de su pensamiento– le impidió verse a sí mismo.

Su idea del yo fue histórica. No el yo del contemplativo, que ha cerrado la puerta al mundo, sino el del hombre en relación –más justo sería decir: en combate– con las cosas y los otros hombres. El mundo, según lo explicó muchas veces, es inseparable del yo. La unidad o núcleo del ser humano es una relación indisoluble: el yo es tiempo y espacio; o sea: sociedad, historia –acción. No es extraño, así, que entre sus mejores ensayos se encuentren algunos que tratan temas históricos y políticos, como *La rebelión de las masas*, *El tema de nuestro tiempo*, *El ocaso de las revoluciones* (lleno de extraordinarias adivinaciones sobre lo que pasa hoy, aunque nubladas por una idea cíclica de la historia que no le dejó ver enteramente el carácter *único* del mito revolucionario), *Meditación de la técnica* y tantos otros. Ortega y Gasset tuvo, como Tocqueville, la facultad eminentemente racional de ver lo que va a venir. Su lucidez contrasta con la ceguera de tantos de nuestros profetas. Si se comparan sus ensayos sobre temas de historia y política contemporánea con los de Sartre se descubre inmediatamente que tuvo mayor lucidez y penetración que el filósofo francés. Se equivocó menos, fue más consciente y así se ahorró (y nos ahorró) todas esas rectificaciones que afean la obra de Sartre y que terminaron con el tardío *mea culpa* de sus últimos días. La comparación con Bertrand Russell tampoco es desfavorable para Ortega y Gasset: la historia de sus opiniones políticas, sin ser del todo coherente, no abunda en las contradicciones y piruetas de Russell, que iba de un extremo al otro. Se pueden aprobar o reprobar sus ideas políticas pero no se le puede acusar de incongruencia como a los otros.

Me parece que he sido un poco infiel a la índole de su obra al hablar del *pensamiento* de Ortega y Gasset. Habría que decir, más bien, los *pensamientos*. El

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

plural se justifica no porque su pensar carezca de unidad sino porque se trata de una coherencia rebelde al sistema y que no se puede reducir a un encadenamiento de razones y proposiciones. A pesar de la variedad de asuntos que trató, no nos dejó una obra dispersa. Al contrario. Pero a su genio no le conviene la forma de la teoría, en el sentido recto de la palabra, ni la de la demostración. Él usó a veces el término *meditación*. Es exacto, pero *ensayo* es más general. Mejor dicho: los ensayos, pues el género no admite el singular. Aunque la unidad de estos ensayos es, claro, de orden intelectual, su raíz es vital e incluso, me atreveré a decirlo, estética. Hay una manera de pensar, un *estilo*, que sólo es de Ortega y Gasset. En ese *modo operatorio*, que combina el rigor intelectual con una necesidad estética de expresión personal, está el secreto de su unidad. Ortega y Gasset no sólo pensó sobre esto y aquello sino que, desde sus primeros escritos, decidió que esos pensamientos, incluso los heredados de sus maestros y de la tradición, llevarían su sello. Pensar fue, para él, sinónimo de expresar. Lo contrario de Spinoza, que deseaba ver su discurso purgado de las impurezas y accidentes del yo, como la cristalización verbal de las matemáticas, es decir, del orden universal. En esto Ortega y Gasset no fue muy distinto del padre del ensayo, Montaigne. Muchas de las ideas de Montaigne vienen de la Antigüedad y de algunos de sus contemporáneos pero su indiscutible originalidad no está en su lectura de Sexto Empírico sino en la manera en que vivió y revivió esas ideas y como, al repensarlas, las cambió, las hizo suyas y, así, las hizo nuestras.

El número de ideas –lo que se llama *ideas*– no es infinito. La especulación filosófica, desde hace dos mil quinientos años, ha consistido en variaciones y combinaciones de conceptos como el movimiento y la identidad, la substancia y el cambio, el ser y los entes, lo uno y lo múltiple, los primeros principios y la nada, etc. Naturalmente, esas variaciones han sido lógica, vital e históricamente *necesarias*. En el caso de Ortega y Gasset este repensar la tradición filosófica y el pensamiento de su época culminó en una pregunta sobre el *para qué* y el *cómo* de las ideas. Las insertó en la vida humana: cambiaron así de naturaleza, no fueron ya esencias que contemplamos en un cielo inmóvil sino instrumentos, armas, objetos mentales que usamos y vivimos. Las ideas son las formas de la convivencia universal. La pregunta sobre las ideas lo llevó también a investigar lo que está debajo de ellas y que quizá las determina: no el principio de razón suficiente sino el dominio de las creencias informes. Es una hipótesis que, bajo otra forma, ha reaparecido en nuestros días: las *creencias* de Ortega y Gasset son, para Georges Dumézil, las estructuras psíquicas elementales de una sociedad, presente lo mismo en su lenguaje que en sus concepciones del otro mundo y de ella misma. La razón de la enorme influencia que ejerció Ortega y Gasset sobre la vida intelectual de nuestros países está, sin du-

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

da, en esta concepción suya de las ideas y los conceptos como *para qués* y *cómos*. Dejaron de ser entidades fuera de nosotros y se convirtieron en dimensiones vitales. Su enseñanza consistió en mostrarnos para qué servían las ideas y cómo podíamos usarlas: no para conocernos a nosotros mismos ni para contemplar las esencias sino para abrirnos paso en nuestras circunstancias, dialogar con nuestro mundo, con nuestro pasado y con nuestros semejantes.

El discurso de Ortega y Gasset fue con frecuencia un monólogo. Muchos lo han lamentado, con alguna razón. No obstante, hay que confesar que ese monólogo nos enseñó a pensar y nos hizo hablar, ya que no con nosotros mismos, con nuestra historia hispanoamericana. Nos enseñó que el paisaje no es un estado del alma y que, tampoco, somos meros accidentes del paisaje. La relación entre el hombre y su paisaje es más compleja que la antigua relación entre sujeto y objeto. El paisaje es un aquí visto y vivido desde mí: ese *desde mí* es siempre un *desde aquí*. La relación entre uno y otro polo es, más que diálogo, interacción. Las ideas son reacciones, actos. Esta visión, a un tiempo erótica y polémica del destino humano, no desemboca en ningún más allá. No hay más trascendencia que la del acto o la del pensamiento que, al realizarse, se agotan: entonces, so pena de extinción, hay que volver a comenzar. El hombre es el ser que continuamente se hace y se rehace. El gran invento del hombre son los hombres.

Visión prometeica y también trágica: si somos un perpetuo hacernos, somos un eterno recomienzo. No hay descanso: fin y comienzo son lo mismo. Tampoco hay naturaleza humana: el hombre no es algo dado sino algo que se hace y se inventa. Desde el principio del principio, lanzado fuera de sí y fuera de la naturaleza, es un ser en vilo: todas sus creencias –lo que llamamos cultura e historia– no son sino artificios para seguir suspendido en el aire y no recaer en la inercia animal de antes del principio. La historia es nuestra condición y nuestra libertad: es aquello en que estamos y aquello que hacemos. Pero la historia no consiste, en resumidas cuentas, sino en un vivir en el aire, sin raíces, fuera de la naturaleza. Siempre me ha asombrado esta visión del hombre como una criatura en lucha permanente contra las leyes de la gravedad. Sólo que es una visión en la que no aparece la otra cara de la realidad: la historia como incesante producción de ruinas, el hombre como caída y perpetuo deshacerse. A la filosofía de Ortega y Gasset, me temo, le faltó el peso, la gravedad, de la muerte. Hay dos grandes ausentes en su obra: Epicteto y San Agustín.

Su acción intelectual se desplegó en tres direcciones: sus libros, su cátedra y la *Revista de Occidente* con sus publicaciones. Su influencia marcó profundamente la vida cultural de España y de Hispanoamérica. Por primera vez, después de un eclipse de dos siglos, el pensamiento español fue escuchado y discutido en los países hispanoamericanos. No sólo se renovaron y cambiaron

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

nuestros modos de pensar y nuestra información: también la literatura, las artes y la sensibilidad de la época ostentan las huellas de Ortega y Gasset y su círculo. Entre 1920 y 1935 predominó entre las clases ilustradas, como se decía en el siglo XIX, un *estilo* que venía de la *Revista de Occidente*. Estoy seguro de que el pensamiento de Ortega será descubierto, y muy pronto, por las nuevas generaciones españolas. No concibo una cultura hispánica *sana* sin su presencia. Será, claro, un Ortega y Gasset distinto al que nosotros conocimos y leímos: cada generación inventa a sus autores. Una España más europea –como la que ahora se dibuja– sentirá mayor afinidad con la tradición que representa Ortega y Gasset, que es la que siempre ha mirado hacia Europa. Pero la cultura europea vive años difíciles y no puede ser ya la fuente de inspiración que fue a principios de este siglo. Además, España es también americana, como lo vio admirablemente Valle-Inclán y no lo vieron ni sintieron Unamuno, Machado y el mismo Ortega y Gasset. Tampoco los poetas de la generación de 1927, a pesar de su descubrimiento de Neruda, sintieron y comprendieron de veras a Hispanoamérica. Así, regresar a Ortega y Gasset no será repetirlo sino, al continuarlo, rectificarlo.

En esta obra vasta, rica y diversa advierto tres omisiones. Ya he mencionado dos. La primera es la mirada interior, la introspección, que se resuelve siempre en ironía: no se vio a sí mismo y por eso, quizá, no supo sonreír ante su imagen en el espejo. Otra es la muerte, el deshacerse que es todo hacerse. El hombre de Ortega y Gasset es un ser intrépido y su signo es Sagitario; sin embargo, aunque puede mirar al sol de frente, nunca ve a la muerte. La tercera son las estrellas. En su cielo mental se han desvanecido los astros vivos e inteligentes, las ideas y las esencias, los números vueltos luz, los espíritus ardientes que arrobaron a Plotino y a Porfirio. Su filosofía es la del pensamiento como acción; pensar es hacer, construir, abrirse paso, convivir: no es ver ni es contemplar. La obra de Ortega y Gasset es un apasionado pensar sobre este mundo pero en su mundo faltan los otros mundos que son el otro mundo: la muerte y la nada, reversos de la vida, la historia y la razón; el reino interior, ese territorio secreto descubierto por los estoicos y que fue explorado, primero que nadie, por los místicos cristianos; y la contemplación de las esencias o, como decía Sor Juana Inés de la Cruz en el único poema realmente filosófico de nuestra lengua, *Primero Sueño*, la contemplación de lo invisible, en el modo posible,

> no sólo ya de todas las criaturas
> sublunares, mas aun también de aquellas
> que intelectuales claras son Estrellas...

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

Tal vez podría argüirse que el pensamiento de Ortega y Gasset nos libera de la adoración de las estrellas, es decir, de la red de la metafísica; las ideas no están en ningún cielo mental: nosotros las hemos inventado con nuestros pensamientos. No son los signos del orden universal ni el trasunto de la armonía cósmica: son luces inciertas que nos guían en la obscuridad, señales que nos hacemos los unos a los otros, puentes para pasar a la otra orilla. Pero esto es, justamente, lo que echo de menos en su obra: no hay otra orilla, no hay otro lado. El *raciovitalismo* es un solipsismo, un callejón sin salida. Hay un punto en que la tradición occidental y la oriental, Plotino y Nagarjuna, Chuang Tseu y Schopenhauer, se unen: el fin último, el bien supremo, es la contemplación. Ortega y Gasset nos enseñó que pensar es vivir y que el pensamiento separado de la vida pronto deja de ser pensamiento y se vuelve ídolo. Tenía razón pero su razón cercenó la otra mitad de la vida y del pensamiento. Vivir es también, y sobre todo, vislumbrar la otra orilla, sospechar que hay orden, número y proporción en todo lo que es y que, como decía el poeta Spenser, el movimiento mismo es una alegoría del reposo: "That time when no more Change shall be, / But stedfast rest of all things firmely stayed / Upon the pillours of Eternity" (*Mutability Cantos*). Por todo esto, sus reflexiones sobre la historia, la política, el conocimiento, las ideas, las creencias, el amor, son un saber –no una sabiduría.

Este artículo –escrito sin notas y fiado a mi memoria– no es un examen de las ideas de Ortega y Gasset sino de la impresión que han dejado en mí. Como tantos otros hispanoamericanos de mi edad, frecuenté sus libros con pasión durante mi adolescencia y mi primera juventud. Esas lecturas me marcaron y me formaron. Él guió mis primeros pasos y a él le debo algunas de mis primeras alegrías intelectuales. Leerlo en aquellos días era casi un placer físico, como nadar o caminar por un bosque. Después me alejé. Conocí otros países y exploré otros mundos. Al terminar la guerra me instalé en París. En aquellos años se celebraban en Ginebra unos *Encuentros Internacionales* que alcanzaron cierta notoriedad. Consistían en una serie de seis conferencias públicas, impartidas por seis personalidades europeas y seguidas, en cada caso, por discusiones entre pequeños grupos. En 1951 fui invitado a participar en esas discusiones. Acepté: uno de los seis conferenciantes era nadie menos que Ortega y Gasset. El día de su conferencia lo escuché con emoción. También con rabia: a mi lado algunos provincianos profesores franceses y suizos se burlaban de su acento al hablar en francés. A la salida, quisieron rebajarlo: no sé por qué estaban ofendidos. La discusión, al día siguiente, empezó mal por la malevolencia de los mismos profesores aunque, por fortuna, una generosa e inteligente intervención de Merleau-Ponty enderezó las cosas. Yo no hice mucho caso de aquellas mezquinas disputas: lo que quería era acercarme a Ortega y Gasset y

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

hablar con él. Al fin lo logré y al día siguiente lo visité en el *Hôtel du Rhône*. Lo vi allí dos veces. Me recibió en el bar: una estancia amplia, con muebles rústicos de madera y una enorme ventana que daba al río impetuoso. Una sensación extraña: se veía el agua furiosa y espumeante caer desde una alta esclusa pero, por los gruesos vidrios, no se la oía. Recordé la línea de Baudelaire: *Tout pour l'oeil, rien pour les oreilles*. A pesar de su afición al mundo germánico y sus brumas, Ortega y Gasset era, en lo físico y en lo espiritual, un hombre del Mediterráneo. Ni lobo ni pino: toro y olivo. Un vago parecido –la estatura, los ademanes, el color, los ojos– con Picasso. Con más derecho que Rubén Dario podría haber dicho: "aquí, junto al mar latino / digo mi verdad..." Me sorprendió el llamear de su mirada de ave rapaz, no sé si de águila o de gavilán. Comprendí que, como la yesca, se encendía con facilidad, aunque no por mucho tiempo. Entusiasmo y melancolía, los dos extremos contradictorios del temperamento intelectual según Aristóteles. Me pareció orgulloso sin desdén, que es el mejor orgullo. También abierto y capaz de interesarse por el prójimo. Me recibió con llaneza, me invitó a sentarme y ordenó al mesonero que sirviera unos "whiskies". A sus preguntas, le conté que vivía en París y que escribía poemas. Movió la cabeza con reprobación y me reprendió: por lo visto los hispanoamericanos eran incorregibles. Después habló con gracia, desenvoltura e inteligencia (¿por qué nunca, en sus escritos, usó el tono familiar?) de su edad y de su facha (de torero que se ha cortado la coleta), de las mujeres argentinas (más cerca de Juno que de Palas), de los Estados Unidos (quizá allá brote algo, aunque es una sociedad demasiado horizontal), de Alfonso Reyes y sus ojillos asiáticos (sabía poco de México y ese poco le parecía bastante), de la muerte de Europa y de su resurrección, de la quiebra de la literatura, otra vez de la edad (dijo algo que habría estremecido a Plotino: pensar es una erección y yo todavía pienso) y de no sé cuántas cosas más.

La conversación se deslizaba, a ratos, hacia la exposición; después, hacia el relato: anécdotas y sucedidos. Ideas y ejemplos: un maestro. Sentí que su amor a las ideas se extendía a sus oyentes; me veía para saber si le había comprendido. Frente a él yo existía no como un eco: como una confirmación. Comprendí que todos sus escritos eran una prolongación de la palabra hablada y que ésta era la diferencia esencial entre el filósofo y el poeta. El poema es un objeto verbal y, aunque esté hecho de signos (palabras), su realidad última se despliega más allá de los signos: es la presentación de una forma; el discurso del filósofo se sirve de las formas y de los signos, es una invitación a realizarnos (virtud, autenticidad, ataraxia, qué sé yo). Salí con la cabeza hirviendo.

Lo volví a ver la tarde siguiente. Lo acompañaba Roberto Vernego, un inteligente joven argentino que fue su guía en Suiza y que conocía bien la filosofía alemana y la francesa. Salimos a pasear por la ciudad, Roberto nos dejó y Or-

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

tega y yo caminamos un rato, de regreso a su hotel, por la orilla del río. Ahora sí se oía el estruendo del agua cayendo en el lago. Empezó a soplar el viento. Me dijo que la única actividad posible en el mundo moderno era la del pensamiento ("la literatura ha muerto, es una tienda cerrada, aunque todavía no se enteren en París") y que, para pensar, había que saber griego o, al menos, alemán. Se detuvo un instante e interrumpió su monólogo, me tomó por el brazo y, con una mirada intensa que todavía me conmueve, me dijo: "Aprenda el alemán y póngase a pensar. Olvide lo demás". Prometí obedecerlo y lo acompañé hasta la puerta de su hotel. Al día siguiente tomé el tren de regreso a París.

No aprendí el alemán. Tampoco olvidé "lo demás". En esto, al contradecirlo, lo seguí: siempre enseñó que no hay "pensar en sí", que todo pensar es pensamiento hacia o sobre "lo demás". Ese "demás", llámese como se llame, es nuestra circunstancia. "Lo demás", para mí, es la historia; el más allá de la historia se llama poesía. Vivimos un Acabamiento pero acabar no es menos fascinante y digno que comenzar. Acabamientos y comienzos se parecen: en el origen, la poesía y el pensamiento estuvieron unidos; después los separó un acto de violencia a-racional; hoy tienden, casi a tientas, a unirse de nuevo. ¿Y su tercer consejo: "póngase a pensar"? Sus libros, cuando era muchacho, me hicieron pensar. Desde entonces he tratado de ser fiel a esa primera lección. No estoy seguro de pensar ahora lo que él pensó en su tiempo; en cambio, sé que sin su pensamiento yo no podría, hoy, pensar.

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

PARTICULARISMO Y ARISTOFOBIA

ORTEGA Y GASSET, José: *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos.* Edición, introducción y notas de Francisco José Martín. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002. 230 p.

ORCID: 0000-0003-0139-9714
JAVIER ZAMORA BONILLA

La constante reedición de los libros de Ortega muestra mejor que ninguna otra cosa la actualidad de su pensamiento, no sólo como elemento de estudio sino también de incitación para la comprensión del presente. Un grato y buen ejemplo es la cuidada edición crítica que de *España invertebrada* ha hecho Francisco José Martín, profesor e investigador de Literatura Española en la Universidad de Siena, quien hace tres años publicó un exhaustivo y documentado estudio sobre Ortega y el pensamiento humanista, *La tradición velada*, también en Biblioteca Nueva.

La edición crítica de cualquier obra de Ortega ofrece notables dificultades, pues, como es sabido, los textos que la forman fueron habitualmente publicados primero en la prensa diaria y luego pasaron al libro con añadidos, supresiones, correcciones, etc. La edición de *España invertebrada* suma a estos inconvenientes para la precisión filológica del texto el estar compuesta por dos series de artículos publicadas en *El Sol*, separadas por más de un año de diferencia, la primera, "Particularismo y acción directa. Bosquejo de algunos pensamientos históricos", publicada entre el 16 de diciembre de 1920 y el 9 de febrero del año siguiente, y la segunda, "Patología nacional", publicada en seis entregas entre el 4 de febrero y el 5 de abril de 1922.

El libro *España invertebrada* se publicó en mayo de 1922, incluyendo como principal novedad, respecto a lo publicado en *El Sol*, un último y breve capítulo y la eliminación de los párrafos que a modo de conclusión llevaba la primera serie. El éxito fue tal que en otoño Ortega se sintió obligado a retocar el texto para una segunda edición solicita-

Cómo citar este artículo:
Zamora Bonilla, J. (2002). Particularismo y aristofobia. Reseña de "España invertebrada". *Revista de Estudios Orteguianos*, (4), 200-203.
https://doi.org/10.63487/reo.771

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

da por la editorial, que saldría a finales de noviembre. También se agotaría de inmediato. Una tercera edición aparecía en diciembre. Ortega introdujo en la segunda edición un prólogo donde explicaba que el libro, si se le podía llamar así, no era sino "un ensayo de ensayo, [...] un índice sumamente concentrado y casi taquigráfico de pensamientos", de enorme calado y gravedad pero que no eran tratados con el desarrollo que les correspondía, pues, afirmaba Ortega, estos libros "de índole ideológica" suelen tener en España "un carácter confidencial". Con esto quería decir que son libros escritos para un público reducido y casi conocido, que puede dar muchas cosas por supuestas. Ortega, con su retórica habitual, se atrevía a afirmar que si hubiera sabido del éxito del volumen, posiblemente no lo hubiera publicado, ni tal vez escrito. Por eso, para esta segunda edición, reestructuraba el libro en dos partes diferenciadas ("Particularismo y acción directa" y "La ausencia de los mejores", pasando el último artículo de la primera serie a la segunda parte), corregía y ampliaba el capítulo segundo ("Potencia de nacionalización", que publicaba primero en la prensa con el título "Nación y ejército" el 14 de noviembre como anuncio de la inminente puesta a la venta de esta nueva edición), y volvía a redactar completamente el último capítulo ("Imperativo de selección"). Ortega ya sólo retocará el texto muy ligeramente para introducir correcciones de estilo en la cuarta edición, que se publicó en 1934 y a la que también añadió un breve prólogo.

El desentramado de cómo se fueron publicando los artículos que compusieron *España invertebrada* lo había llevado a cabo Béatrice Fonck ("Análisis de *España invertebrada* en su circunstancia", en López de la Vieja, Mª. T. (edit.): *Política de la vitalidad.* España invertebrada *de José Ortega y Gasset.* Madrid: Tecnos, 1996, pp. 63-74). Por otro lado, José Luis Molinuevo había mostrado que Ortega preparó dos introducciones distintas, que sólo coincidían en el primer párrafo. La introducción inédita, que Molinuevo reproducía en una nota al pie de su artículo "Higiene de los (propios) ideales" (en López de la Vieja, Mª. T. (edit.): *Política de la vitalidad...*, op. cit., pp. 80-81), es ahora incorporada como apéndice a la nueva edición de Francisco José Martín, quien también añade un apéndice de "Relación y correspondencias de los folletones de *El Sol* y los capítulos del libro" y otro donde incluye las principales variantes de *España invertebrada*, tomando como referencia el texto de la cuarta edición y señalando las variantes de las ediciones anteriores que no habían sido ya apuntadas en las notas al pie, donde Martín muestra los añadidos, supresiones y cambios más significativos entre lo publicado en *El Sol* y la primera, segunda y cuarta ediciones.

Además, Francisco José Martín incluye una cronología y una introducción de cuarenta páginas que permiten ver *España invertebrada* en su circunstancia a través de la evolución filosófica de Ortega y del contexto político y cultural del primer cuarto del siglo XX. Es especialmente interesante el epígrafe de bello título "La estrella de Ortega y el

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

ocaso de la Restauración: apuntes para un retrato en tiempo incierto y época convulsa", donde el autor describe el régimen político de la Restauración y explica el surgimiento de los regionalismos catalán y vasco, que tienen su importancia en el análisis que Ortega hace del particularismo en *España invertebrada*.

Los estudios históricos rigurosos han avanzado de tal manera durante los últimos ochenta años que resultaría paradójico que las tesis mantenidas por Ortega en *España invertebrada* tuvieran plena actualidad, como bien señala el editor, cuando la perspectiva histórica que Ortega adopta no está basada en una labor de investigación metódica, pero no por ello muchas de sus ideas dejan de estar vigentes hoy en día y continúan siendo importantes elementos de juicio para el estudio de las sociedades contemporáneas, el análisis de la época que le tocó vivir y el enfoque predominante de la historia de España en aquellos años, cuando era habitual ver el devenir de la nación como una anormalidad respecto a la historia de otras potencias europeas y, en fin, comparativamente como un fracaso respecto a éstas desde el final del glorioso Imperio y especialmente desde la contemporaneidad. Costa remontaba el origen de la decadencia de España a finales del siglo XVI y Ganivet creía que la causa había sido puramente fortuita, pues dos casualidades (la corona imperial de Carlos V y el descubrimiento de América) habían impedido a España concentrar sus fuerzas en sí misma cuando alcanza la unidad nacional.

Ortega también creyó que era positivo analizar la historia de España como una enfermedad, incluso les recomendaba a los argentinos en 1916 que hiciesen lo mismo con su historia. En su juventud, siguió la tesis costiana de que España era una nación decadente desde dos siglos atrás, pero en *España invertebrada* matiza el concepto de decadencia y cree que no hay tal en la historia de España puesto que no ha habido nunca un verdadero nivel desde el que decaer. La embriogenia de España es defectuosa porque el elemento formativo de la nación que se añade al elemento autóctono y al romano, los visigodos, es en sí ya un pueblo decadente, incapaz de imponer los ideales feudales, que son para Ortega esencialmente la defensa de un liberalismo que antepone los derechos individuales al Estado.

Las soluciones propuestas para sanar la *enfermedad* de España fueron muy diversas, desde las medidas arbitristas y dictatoriales que defendían muchos regeneracionistas hasta la reconcentración en los valores católicos y tradicionales que mantenían desde los conservadores más ultramontanos a los integristas, quienes achacaban los males de la patria a la influencia de las ideas ilustradas del XVIII y de los nuevos principios revolucionarios del XIX en lo filosófico (positivismo) y en lo político (liberalismo). Muchos intelectuales liberales como Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate o Miguel de Unamuno consideraban por el contrario que era la ausencia de influencia de esas ideas ilustradas y de esos principios revolucionarios la causa de la decadencia. Ortega, que interpre-

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

tó a su manera el europeísmo finisecular de Costa, de Unamuno y de la Institución Libre de Enseñanza, pensaba en 1920 que los principios de la Ilustración tenían que ser superados y que frente al idealismo político decimonónico, la política tenía que basarse en el análisis profundo en toda su complejidad de lo que la realidad *es*. El *deber ser* kantiano no era sino magia y, por tanto, todo análisis social tenía que ser fenomenológico, entendiendo que los fenómenos no eran ya un reflejo del *noumeno* sino la realidad misma. Acierta Francisco José Martín al afirmar que "debe quedar claro que *España invertebrada* persigue una solución al problema español en el marco de la reforma constitucional y en defensa del parlamentarismo" (p. 24), porque el elitismo de Ortega no es nunca señoritismo sino verdadera comprensión de que *–velis nolis–* la forma transjurídica de toda sociedad sana es aristocrática. Si no es así, estamos en la rebelión de las masas, en la imposición cuantitativa de la vulgaridad en todos los ámbitos de la vida, incluido el de la política, que, como dice Ortega, es el dintorno o cutis social, algo en último término secundario.

Ortega estaba convencido de que en España desde hacía siglos se había postergado a los mejores y que se vivía en medio de "la rebelión sentimental de las masas". Cualquier medida puramente política sería insuficiente, porque toda reforma seria tenía que ser una reforma del hombre, que es siempre una reforma pausada a través de la educación. Y aquí Ortega enlazaba de lleno con sus amigos de la Institución Libre de Enseñanza.

España invertebrada anticipa conceptos que serán aclarados en *La rebelión de las masas* (1930). Por ejemplo, que la verdadera aristocracia está basada en la virtud y el esfuerzo. El hombre egregio es aquél que se esfuerza siempre por ser mejor de lo que es. El hombre-masa se siente, por el contrario, satisfecho con su ser y no pretende mejorarse como hombre. Cuando este tipo de hombres no sienten espiritualmente la necesidad de ser como los hombres egregios e intentan imponer su vulgaridad, estamos en la rebelión de las masas.

Junto al problema de la rebelión de las masas y la ausencia de los mejores, que Ortega analiza en la segunda parte de *España invertebrada*, está el fenómeno del particularismo como secundario mal social de España, tema al que Ortega dedica la primera parte. Tras definir la nación como un programa sugestivo de vida en común para el mañana y trazar la historia de la nación española como un sistema de incorporación por unión de distintos grupos étnicos para el proyecto común de construir la nación y hacerla valer internacionalmente, además de extender ideales religiosos y humanos, Ortega analiza la descomposición social y por tanto la desaparición de la nación en tanto en cuanto los distintos grupos (regiones, Iglesia, Monarquía, Ejército, políticos, universitarios, etc.) se han convertido en compartimentos estancos que no se interesan por lo que sucede en los otros grupos ni comparten nada con ellos, sino que simplemente quieren imponer sus ideas por medio de la acción directa. A esto es a lo que Ortega llama particularismo. Fren-

te al mismo, Ortega defenderá durante todos estos años críticos del régimen de la Restauración una "acción normal del Parlamento", pues éste es el centro político en el que intercambiar opiniones y llegar a acuerdos.

Francisco José Martín nos ha dado la oportunidad de leer o releer una obra fundamental de Ortega desde la perspectiva del siglo XXI. No queda sino agradecérselo y recomendar la lectura del libro.

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

ORTEGA PARA FRANCESES

PIERRE, Christian y LORVELLEC, Yves: *Ortega y Gasset: l'exigence de la vérité*. París: Editions Michalon, 2001. 121 p.

ORCID: 0000-0001-7466-5193
JUAN PADILLA

Lo primero que cabe decir de este breve libro (121 páginas) es que es lo que quiere ser; es que cumple su propósito. Frente a tantos libros pretenciosos y pedantes, el libro escrito por Yves Lorvellec y Christian Pierre satisface con competencia su modesta aspiración: ser una "lectura de algunos textos de Ortega" (p. 12), una "breve presentación" (p. 103) de su pensamiento. Pero esta modestia no le quita interés al libro.

Son ambos autores profesores de filosofía y buenos conocedores de la obra de Ortega. Traductores los dos de sus obras al francés, en particular de las *Oeuvres complètes* editadas en París desde 1988 y que distan mucho, por cierto, de cumplir lo que anuncia su título. Aunque sólo dispusiéramos de los elementos de juicio que el libro nos brinda, nos bastarían estos para reconocer su buen entendimiento y competencia.

El libro es interesante, digo, y lo es tanto por lo que dice como por lo que "sub-dice" o supone. Es un texto –por lo indicado puede ya imaginarse– de carácter expositivo y divulgativo; para remediar las connotaciones peyorativas que suele tener el término entre entendidos, podemos decir que se trata de alta divulgación. El mismo título de la colección en que aparece, "Le bien *commun*" –con el *commun* subrayado, sospecho que por referencia a Europa– lo enmarca ya en una intención de transmisión y difusión cultural; nos hace pensar en la *commonwealth*. Repasando los títulos de la colección, se observa su particular atención a lo que podríamos llamar la filosofía política y del derecho. Y, en efecto, en la exposición del pensamiento de Ortega que hacen Lorvellec y Pierre se destacan especialmente los aspectos sociopolíticos. No se pretende que la exposición del pensamiento de Ortega sea completa; falta enteramente, por ejemplo, toda referencia a su importantísima doctrina estética. Y si se tratan sus aspectos metafísicos es porque se consideran imprescindibles para entender su filosofía política –cosa que, además de inteligente, es sumamente significativa–.

Cómo citar este artículo:
Padilla, J. (2002). Ortega para franceses. Reseña de "Ortega y Gasset: l'exigence de la vérité" de Christian Pierre e Yves Lorvellec. *Revista de Estudios Orteguianos*, (4), 203-206.
https://doi.org/10.63487/reo.772

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

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

Quizá por eso el esquema del libro resulta algo confuso y no se termina de ver su justificación. Tiene tres capítulos. El primero, dedicado al "compromiso intelectual" (*L'engagement intellectuel*). El segundo –el propiamente metafísico–, dedicado a exponer el sentido del reconocimiento de la vida humana como realidad radical (*Une philosophie de la vie*). Y el tercero, titulado *La société, la politique, l'histoire*, en el que se exponen, en buen orden, las ideas sociales, políticas e históricas de Ortega. La exposición se hace con inteligencia, agilidad y pulcritud. Señalaré lo que me parece interesante, acertado o no, desde la perspectiva de los estudios orteguianos en España.

Primera observación: no se considera necesaria la más mínima presentación de la figura de Ortega; en Francia... Directamente se entra en materia, dando por supuesto que el lector francés posee las coordenadas suficientes para situarlo, lo que parece indicar cierta vigencia de su obra.

Hay dos notas que, desde las primeras páginas y a lo largo de los tres capítulos, se repiten regularmente en la presentación de la doctrina de Ortega; dos notas afirmadas muchas veces en España, y no menos veces negadas: su precocidad y su originalidad. No me refiero ahora a su precocidad biográfica, sino a la precocidad histórica de su filosofía. En la página 29, por ejemplo, los autores señalan como sumamente notable su precoz diagnóstico de la experiencia soviética. "Afirmar en 1927 que la solución soviética es históricamente nula y sin porvenir a largo plazo", dicen, "es algo que propiamente no tiene sentido para los oídos franceses, no sólo en esta época, sino incluso durante las tres primeras décadas que siguen a la Segunda Guerra Mundial". Y otro tanto habría que decir de sus certeros y tempranos análisis del fascismo italiano (pp. 34 ss.), que se remontan a 1925. Más aún, como planteamiento metafísico, el evidente parentesco de la filosofía orteguiana con las grandes filosofías de la existencia, dicen Lorvellec y Pierre, "no debe hacernos olvidar la indiscutible anterioridad cronológica de Ortega, que expone su descubrimiento fundamental ya en las *Meditaciones del Quijote*, es decir en 1914" (p. 75).

En cuanto a la originalidad, y dado que el interés de los autores se centra en la actitud política de Ortega, encontramos por ejemplo que subrayan la diferencia entre su compromiso político y el *engagement* habitual entre los intelectuales franceses de su época. Ortega, dicen, "está directamente comprometido en la acción política y en la vida pública, mucho más que la mayor parte de los grandes intelectuales franceses de su generación [...] Ninguno de los intelectuales 'comprometidos' en Francia tuvo tal irradiación pública. Pero hay que subrayar más aún la diferencia entre la implicación real de Ortega en la vida política y el compromiso a la francesa, que es por lo general cosa de intelectuales situados fuera de la vida política, de los que Zola es sin duda el primer y más típico representante" (pp. 12-13). Sin embargo, y esto me parece un reconocimiento esencial, Ortega actúa en la política española, no como "hombre de partido", sino desde la filosofía; por eso puede actuar de manera original. Ortega "ve más allá porque ve

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

claramente", dicen (p. 29). Interviene en la política, no por intereses personales o de grupo, sino desde un afán de verdad (no otra cosa significa "filosofía"), de verdad política (el título del libro, a este respecto, es sumamente significativo); y una verdad que no es apriorística y especulativa, como suele acontecer con las doctrinas políticas bajo la advocación de Hegel: "No es la doctrina filosófica, la lejana teoría a la que se remite explícitamente el político, la que confiere verdad a la política; al contrario, es la efectividad de la política la que permite juzgar la teoría explícita, que puede no ser sino una mentira piadosa" (p. 30).

Otro tanto se podría decir sobre la originalidad que Lorvellec y Pierre reconocen a las teorías de Ortega sobre el hecho social (cfr. p. 95-100). Y sobre la historia: "La originalidad de Ortega en este punto está en que no es la pura teoría la que puede decirnos lo que debe ser el porvenir, la que puede dictar el sentido de la historia" (p. 39); desde sus planteamientos es dudoso incluso que se pueda hablar de *sentido* de la historia, por lo menos del modo que venía haciéndolo la filosofía de la historia (cfr. p. 116). Pero ahora me interesa más subrayar una tercera nota, ya apuntada, esencial, y que queda subrayada enérgicamente en el libro. La raíz filosófica, a última hora metafísica de toda la obra orteguiana. Si las otras dos notas han sido afirmadas o negadas según los casos, encontramos que esta última ha sido sistemáticamente ignorada por muchos, durante mucho tiempo. Por eso complace tan resuelta afirmación, y precisamente en un libro interesado principalmente por su pensamiento político. Ni por un momento se alude a su supuesta no condición de filósofo, ni a la absurda idea de que su brillantez literaria encubra una falta de sustancia filosófica –no digamos ya metafísica–, que pudieron pasar en otras épocas por auténticos lugares comunes.

Ya aludí a la extrañeza que produce el esquema del libro. Me parece un acierto, en cualquier caso, la introducción, aunque sea intempestiva, del capítulo sobre la "filosofía de la vida". Y me parece también acertado, en general, el modo de exponer la doctrina. Sin embargo, después de la exposición pulcra, clara y suficientemente matizada de lo que es y el alcance que tiene en Ortega la idea de la vida humana como raíz metafísica, y de indagar en la originalidad que supone hablar de "categorías de la vida" frente a las antiguas "categorías del ser", nos encontramos algo en el tercer capítulo que parece primero un desliz, pero que acaba no siéndolo, y que revela, a mi juicio, una fundamental incomprensión de la idea orteguiana de la vida humana. Cuando empezamos plácidamente a leer la página 94, donde se inicia el epígrafe titulado *El descubrimiento del otro*, nos sorprende el siguiente arranque: "*La réalité radicale que je suis*, rencontre, dans ce qui l'entoure, quelque chose qui..."[1]; "la realidad radical que soy yo"; la expresión nos choca, pero seguimos adelante; nos parece un desliz. Sin embargo, unas líneas más abajo volvemos a encontrar una frase chirriante: "Hay que precisar no obstante que este otro no es una realidad radical en el mismo sentido que yo". Y

[1] El subrayado es mío.

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

en páginas posteriores se suceden expresiones de este tenor: "La misma definición de la realidad radical como uno mismo (*comme étant le* soi) tiene como consecuencia lógica..." (p. 97); "Una vez que se ha comprendido que la realidad primera es la irreductible subjetividad del individuo..." (p. 98). Estas expresiones no chocarían si antes no se hubiera descrito inteligentemente la vida como la relación que tengo con el mundo, que cada cual tiene con el mundo; y el mundo mismo, mi mundo, ante todo como repertorio de posibilidades. Las posibilidades, el mundo mismo en definitiva, la circunstancia, forma parte de mi vida con tanto derecho, tan originariamente, como yo mismo. Mi vida no soy yo, ni es subjetividad. Cuando creíamos que había quedado claro, recaemos en el malentendido. El *cogito* cartesiano destiñe así en la innovación metafísica de Ortega. Y lo que creíamos un desliz verbal acaba pareciendo algo más grave.

Se le podrían achacar como defectos, muchas de las cosas que el libro no tiene; pero tampoco quiere tener. No sería justo. Más justo me parece reconocer, y agradecer, la multitud de defectos que no tiene, y que podría tener. Pese a su carácter expositivo, por ejemplo, no es un rosario de citas mejor o peor engarzadas; se lee con gusto y, lo que es más importante, transmite el gusto y el interés por el pensamiento de Ortega. Otro acierto: la mínima bibliografía seleccionada nos parece útil y adecuada, por su calidad y representatividad. Otra nota de interés: para un lector español es sumamente instructivo encontrar los vocablos españoles intraducibles que a menudo expresan ideas nucleares y sutiles del pensamiento de Ortega –especialmente porque ese lector español vive, como cualquier otro lector actual, inmerso en el mundo de la traducción simultánea, apoyado en el supuesto no demostrado de la traducibilidad universal. Nos encontramos así con palabras como "dubitable", "existencia", "haber", "futurición", "quehacer", "comprometerse", "vigencia", "coetaneidad", de inexacta transposición al francés, en este caso, y que los autores, avezados traductores de Ortega, convenientemente señalan.

El breve epílogo, de una página, no tiene desperdicio. Tentaciones tengo de reproducirlo casi íntegro. No caeré en ellas. Pero no me resisto a citar estas líneas: "Nadie puede valorar la influencia de un intelectual. Pero podemos estar seguros de que los que orientan la opinión pública, la opinión pública misma, no han sido indiferentes a las ideas eje de Ortega. Sólo fueron ideas, *vox clamantis in desierto*, la voz de un intelectual de buena raza, que pretendía simplemente no mentir. Fue a veces mal entendida, cuando era utilizada con un espíritu partidista. Para la *intelligentsia* francesa Ortega ha sido durante mucho tiempo un tipo de intelectual inasimilable. Por delante, indudablemente, no de la historia, sino de la interpretación que se hacía de ella generalmente. [...] La historia es lenta. Los tiempos históricos son largos y el futuro es más vasto que nuestro pasado inmediato. Ortega es un hombre auroral, como él mismo dice. Un hombre que despierta".

Se echan de menos en España obras como esta: con pocas pretensiones y mucho acierto.

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

ESTRATEGIAS DISCURSIVAS Y CONFIGURACIÓN TEXTUAL: UNA «MIRADA EXTRANJERA» SOBRE ORTEGA

VAN REE, Heilette: *Ortega y el humanismo moderno (La conformación de los modelos de análisis cultural).* Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1997. 166 p.

FRANCISCO JOSÉ MARTÍN

Aclaremos enseguida que la "mirada extranjera" a la que hacemos referencia no tiene que ver en modo alguno con el pasaporte o filiación ciudadana de la autora de este libro, sino con la "perspectiva" intelectual desde la que se acomete el estudio de Ortega. Aclaremos también, para disipar cualquier duda inicial en el lector, que se trata de una valoración positiva: nada ayuda más a entender las cosas que el distanciamiento de ellas, la lontananza espiritual que impide la asimilación o identificación entre el acto cognoscitivo y el objeto indagado. Alguien podrá pensar que los parámetros y criterios de análisis que aplicar al estudio de una obra debieran circunscribirse al ámbito socio-cultural y/o disciplinar en el que tal obra surgió, se desarrolló y quedó inscrita. En el caso de Ortega, *por tanto*, a España y a la filosofía. ¿*Por tanto*? Esta inferencia no encuentra su justificación en la lógica de las cosas, sino en un hábito crítico consolidado en la bibliografía orteguiana. A Ortega suele colocársele con un pie en lo que se considera su "circunstancia española" (krausismo, regeneracionismo, noventayochismo/modernismo, novecentismo, etc.) y otro en el contexto intelectual de la filosofía alemana de principios de siglo (neokantismo, fenomenología, etc.). Hay ya, en este sentido, una amplia y adecuada bibliografía crítica. Insistir aún en este camino podrá iluminar algunas facetas o aspectos más o menos marginales que habían quedado en la sombra y, sobre todo, contribuirá a dar brillo al "monumento" que, con los años, se ha levantado de Ortega. El peligro que encierra hoy la perseverancia en esta vía es el de convertir la actividad crítica en el cuidado amoroso de un monumento que no se pone en discusión, que se limpia y se pule para ofrecer de él su mejor imagen, su mejor lustre. También el amoroso cuidado es tarea de la crítica, indudablemente, pero debe estar referido, creo, al amoroso cuidado de los textos y no de la figura histórica de su autor ni de las interpretaciones y glosas consolidadas sobre su obra. A la crítica orteguiana no se le debe escamotear aquella función tan insistentemente reclamada por Ortega: el ejercicio de la *salvación*. "Dado un hecho –un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor–, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado" (I, 311). "La verdadera crítica consiste en potenciar la obra o el autor estudiados, convirtiéndolos en tipo de una forma especial de humanidad y obtener de ellos, por este procedimiento, un máximun de reverberaciones culturales" (I, 453). Se trata, pues, tam-

Cómo citar este artículo:
Martín, F. J. (2002). Estrategias discursivas y configuración textual: una "mirada extranjera" sobre Ortega. Reseña de "Ortega y el humanismo moderno. La conformación de los modelos de análisis cultural" de Heilette van Ree. *Revista de Estudios Orteguianos*, (4), 207-210.
https://doi.org/10.63487/reo.773

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

bién para Ortega, de perseguir la *plenitud significativa* de sus textos, de *potenciar su obra*, de hacerla crecer en la dirección de los problemas que aquejan al hombre contemporáneo al alba de este nuevo milenio, de restituir vitalidad y operatividad a su pensamiento en el presente y, sobre todo, de dotarlo de una dimensión de futuro. Privar a Ortega de todo esto (negándolo o, más simplemente, insistiendo en vías de investigación que no lo contemplan o lo hacen sólo deficientemente) es condenarle a la estéril galería de los monumentos, petrificado en su gesto, inmóvil en su acción, ineficaz e inservible, como no sea más que para ornamento y decorado de una vida que discurre ajena y extraña a su pensamiento.

El libro de Heilette van Ree se inscribe en esta línea que busca el potenciamiento de la obra de Ortega, su crecimiento en la dirección del presente y su apertura hacia el futuro. La suya es una apuesta inteligente y eficaz por re-ubicar a Ortega en un contexto intelectual que obliga a sus textos a "salir de sí", a ir más allá de la cómoda y tranquila repetición de sí mismos para confrontarse con una tradición de estudios en la que Ortega –sin el descuido de tantos– hubiera debido estar desde el inicio: los Estudios Culturales. Van Ree lo hace trazando una línea bien precisa –de Burckhardt a Huizinga– en la que Ortega queda colocado (derecho suyo y deber de la crítica) en un lugar privilegiado de esa tradición ya consolidada. Con ello se ponen de manifiesto un marco teórico y un contexto intelectual a cuyo través la obra de Ortega logra ampliar aquel "máximum de reverberaciones" al que antes aludíamos. Los Estudios Culturales, en efecto, manifiestan una esencial y constitutiva apertura hacia distintos campos del saber y una perseguida confluencia interdisciplinar. En ellos, la proteica y variada obra de Ortega adquiere una plena y positiva valoración de conjunto, sin verse disminuida en la consideración e importancia de sus textos en función del marco disciplinar desde el que se efectuaba su estudio (filosofía, sociología, política, estética y teoría del arte, etc.).

Jacob Burckhardt y Johan Huizinga constituyen el nuevo paisaje en cuyo fondo resalta esta nueva visión de Ortega (no en vano, en la estructura del libro, antes de llegar al análisis de Ortega, van Ree se detiene en sendos capítulos dedicados a ambos autores, a su concepción de la historia y a los criterios rectores que marcaron su ejercicio intelectual). Paisaje que no es decorado, sino "razón topográfica" de los textos orteguianos, "paisaje vital". La visión, sin embargo, la forma de la mirada, la perspectiva de estudio que este libro ofrece, procede de la obra del teórico norteamericano Hayden White, uno de los promotores de la aplicación de las teorías postmodernas en el campo de la historia. La "mirada" de Heilette van Ree se dirige a la obra de Ortega, a sus textos. Ortega es el objeto de su mirada, pero ésta tiene ya una estructura precisa (proporcionada por la *Metahistory* de White) a cuyo través el objeto de la mirada (Ortega) adquiere una nueva configuración. Lo decía Machado: "El ojo que ves no es / ojo porque tú lo veas; / es ojo porque te ve".

Como decir, que la visión consiste en el orden que una mirada confiere a un objeto. O que lo visto es visto en la medida que hay un ver, que es un mirar; que no hay objeto sin mirada. Una mirada extranjera, pero no impropia. Extranjera porque viene de un "fuera" que marca la distancia y lejanía intelectuales y el poco arraigo que han tenido en la crítica orteguiana "hecha en casa" este tipo de estudios y estas metodologías. Una mirada adecuada, audaz, pertinente, necesaria; una mirada que enriquece a Ortega, que lo potencia y, sobre todo, que abre nuevas vías para investigaciones futuras. Una mirada que pone de manifiesto, una vez más, la necesidad de salir fuera de nosotros mismos para descubrir –de nosotros mismos– aspectos o facetas insospechadas. Una mirada que se ha hecho fuera, pero que ahora viene para quedarse dentro –si puede, o si le dejan–, para alojarse –¡ojalá!– en el "dentro" de los estudios orteguianos.

La base metodológica de la que parte este estudio es la "poética de la historia" de Hayden White (*Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimor: John Hopkins University Press, 1973). Los hechos, por sí solos, nada dicen, sino que su significación se logra en el tejido discursivo en el que se integran; el discurso u organización del material histórico cobra, así, una importancia de primer orden. No se trata sólo, pues, de prestar atención a *lo que* el texto dice, sino también y principalmente a *cómo* lo dice –"las estructuras con que organizamos nuestros pensamientos y los enunciamos poseen también un carácter representativo, y añaden significado a lo que decimos" (p. 18). En la *forma* del discurso hay un añadido de significación, como lo hay también en el modo de argumentación formal y en las implicaciones ideológicas que se filtran en el texto. Este significado añadido por el discurso hace necesario el análisis exhaustivo de los mecanismos de la discursividad y de las estrategias retóricas de la configuración textual. Hasta aquí la base teórica en la que White hace descansar su esquematismo clasificatorio: según la forma de la trama (romance, tragedia, comedia, sátira), según el modo de argumentación (formista, organicista, mecanicista, contextualista), según la implicación ideológica (conservadores, liberales, radicales, anarquistas). Toda clasificación ofrece una suerte de esquematismo rígido al que se le pueden encontrar múltiples deficiencias; ahora bien, lo importante es no perderse en disquisiciones bizantinas y entender el alcance teórico que abren las consideraciones de White: su clasificación podría ser diversa, incluso diversa su nomenclatura, pero esto en ningún modo invalidaría la base teórica que la sostiene. Y esto lo ha entendido perfectamente Heilette van Ree, pues sin ceñirse estrechamente al esquematismo de White trata de obtener de él sus mejores frutos.

El análisis concreto del texto orteguiano se lleva a cabo aplicando la metodología de Hayden White explicitada en la Introducción a tres obras entre las más representativas de la producción orteguiana de los años 20: *España invertebrada*, *El tema de nuestro tiempo* y *La deshumanización del arte*.

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

Valga un ejemplo del modo de proceder de van Ree: lo que Ortega lleva a cabo es una "historia analítica", selectiva, *poiética*, que persige el desvelamiento de la "estructura profunda" que sostiene a la nación española; esta historia analítica, sin pretensiones de acumulación totalizantes, está obligada a seleccionar una "perspectiva" desde la que ejercer su síntesis constructiva. "Estructura" y "perspectiva" se constituyen, pues, como auténticas herramientas de trabajo del "método formal" que aplica Ortega en la configuración argumentativa de este texto. Ahora bien, en el análisis exhaustivo y pormenorizado al que se somete el texto orteguiano, transparece claro que la aplicación del "método formal" no es exclusiva ni dominante, sino que coexiste con una metodología de carácter "organicista", basada en la metáfora decimonónica, de raíz naturalista y regeneracionista, de la "enfermedad de España". Van Ree desvela una "metodología híbrida" en la argumentación del texto orteguiano, una confluencia de lo "formal" con lo "orgánico" que posibilita la superación del pesimismo que conllevaba la adopción del marco intelectual del problema de España en términos de enfermedad.

Del análisis de los otros textos orteguianos también se desprende esta mezcla de tipologías de argumentación organicistas con formalistas, una metodología híbrida de carácter orgánico-lógico que pone de manifiesto la superación por parte de Ortega de unos hábitos mentales propios del siglo XIX a través de una apertura europeísta e integradora. Y esto, que fue así efectivamente a nivel temático, algo que ya ha sido bien explicitado por una abundante bibliografía crítica, van Ree lo desvela también a nivel textual, en el tejido retórico de su discurso, en la malla trópica y en la red argumentativa del texto, con lo que se evidencia la extremada coherencia y fiel correspondencia de forma y contenido en la obra orteguiana. Ya advirtió de ello el propio Ortega cuando decía que el estilo, el suyo, eso que a Indalecio Prieto le parecía una corbata vistosa, resultaba ser, en el fondo, su propia columna vertebral (XI, 362).

EL SER DE LA PALABRA NOVELADA

SALAS FERNÁNDEZ, Tomás J.: *Ortega y Gasset, teórico de la novela*. Málaga: Universidad de Málaga, 2001. 200 p.

ORCID: 0000-0003-0139-9714

J. Z. B.

Fruto de su memoria de licenciatura (*Ideas sobre la novela en el ensayo de Ortega y Gasset*, 1987) y de su tesis doctoral (*Los géneros literarios en el ensayo de Ortega: novela, teatro y poesía*, 1993), nace esta obra de Tomás J. Salas Fernández, que pretende, como él mismo afirma, "sistematizar y ordenar las ideas de Ortega sobre la novela de forma que se vean como un *corpus* teórico coherente" (p. 11), y mostrarlas dentro de su obra y su filosofía, porque, como dice el autor, Ortega es ante todo filósofo

Cómo citar este artículo:
Zamora Bonilla, J. (2002). El ser de la palabra novelada. Reseña de "Ortega y Gasset, técnica de la novela" de Tomás J. Salas Fernández. *Revista de Estudios Orteguianos*, (4), 210-213.
https://doi.org/10.63487/reo.774

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 su hacer está siempre marcado por su afán de alcanzar la verdad.

La pretensión de Salas es loable aunque el encuadre dentro de la filosofía orteguiana resulta insuficiente a pesar de ser acertado. Es loable porque el pensamiento de Ortega, especialmente en estos temas adyacentes a su filosofía, se fue desparramando por artículos de diarios y revistas sin que el filósofo encontrara tiempo o ganas de ponerlos en un todo sistemático y coherente. Calificativo éste que, no obstante, cuadra con muchos de los ámbitos del pensamiento orteguiano a pesar de estar expresado en textos alejados a veces por más de treinta años. Por eso, resultan especialmente útiles estos libros que sistematizan y muestran la coherencia de las ideas de Ortega sobre temas específicos a través del análisis de distintos escritos orteguianos. Salas toma como referencias esenciales para su estudio "Adán en el Paraíso" (1910), *Meditaciones del Quijote* (1914) e *Ideas sobre la novela* (1925), y después aplica el modelo orteguiano de novela al *Quijote*, que es sin duda la obra fundamental que tiene Ortega presente al meditar sobre la novela, sin perjuicio de las ideas que aportan a favor y en contra para la construcción del modelo las lecturas de autores como Dostoiesvki, Stendhal, Baroja, Pérez de Ayala, Proust y Gabriel Miró.

El autor no olvida que Ortega además de haber meditado en diversas ocasiones sobre la novela fue desde muy joven un peculiar crítico literario. Así, en el último capítulo, Salas analiza diversos textos de Ortega sobre Valle-Inclán, Miró, Pérez de Ayala, Barrés, Anatole France, Proust, Constant y Baroja. Como crítico literario, Ortega más que diseccionar el argumento de la obra y mostrar la puesta en práctica de los usos literarios, lo que hace es ir más allá de la obra y entrar en las cuestiones que ésta suscita o sugiere desde una perspectiva filosófica. Ortega crea un ambiente entre el autor y el potencial lector, propicio para incitar a éste y guiarle pedagógicamente en la comprensión del texto. "No hallo –escribe Ortega en las *Meditaciones del Quijote*– cuál pueda ser la finalidad de la crítica literaria, si no consiste en enseñar a leer los libros, adaptando los ojos del lector a la intención del autor" (I, 323). Y unas páginas más adelante: "Así, un estudio crítico lo entiendo como el conjunto de puntos de vista desde los cuales sus libros adquieren una significación potenciada. No extrañe pues, que se hable poco del autor y aun de los detalles de su producción; se trata precisamente de reunir todo aquello que no está en él, pero que lo completa, de proporcionarle una atmósfera más favorable" (I, 326).

Libros como el presente muestran también la riqueza del pensamiento orteguiano, que es capaz de iluminar extensas zonas de la realidad e incitar las más diversas meditaciones por encima del estricto ámbito de la filosofía propio del que fuera catedrático de Metafísica. Ortega es siempre una mirada inteligente a la realidad, sea cual sea el tema que trate, independientemente de lo acertado o no de las ideas expuestas. En definitiva, una mirada incitadora.

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

Como teórico de la novela, Ortega diferencia este género literario de la épica. Frente al mundo mitológico y de hazañas inverosímiles de la épica, la novela presenta una realidad –todo lo irreal que se quiera– más próxima y cotidiana. El mundo de la épica es un pasado remotísimo, concluso, sin retorno, mientras que en la novela cabe cualquier tiempo y, si es pasado, es siempre un pasado creíble, próximo por muy alejado que esté en el tiempo.

Ortega también diferencia la novela de la tragedia griega. El personaje de la tragedia (Edipo, por ejemplo) es arrastrado inexorablemente por el destino, mientras que el héroe de la novela moderna (Don Quijote) lucha por ser quien es –"yo sé quien soy", dice en alguna ocasión el ilustre manchego– y hacerse su propio destino. La novela tiene para Ortega más similitudes con la comedia, que como decía Cicerón es *imitationem vita, speculum consuetudinis, imaginem veritatis*, nos recuerda Salas. Es así la novela un género mixto y plural (Ortega trae a la memoria que su autor llamó tragicomedia a *La Celestina*), donde cabe casi todo: ciencia, religión, arenga, sociología, juicios estéticos (*Ideas sobre la novela*, III, 392).

Según Ortega, la novela nace en el Renacimiento y su nacimiento está ligado al interés de esta época por el hombre. Lo fundamental en una novela es, para Ortega, la creación de almas interesantes. Por eso en *Ideas sobre la novela* pone como ejemplo a Dostoiesvki. En un segundo plano, queda la trama, porque no es tan importante que los hechos sean interesantes en sí mismos sino la manera en que el autor los presenta. Para la creación de esas almas interesantes, Ortega piensa que el novelista debe recurrir a una presentación indirecta del personaje, en la que el diálogo juega un papel clave. Ya en 1910 Ortega hablaba de "la novela como categoría del diálogo" ("Adán en el Paraíso", I, 489). Sin ningún género de dudas Ortega tenía presente las largas y amenas conversaciones que Sancho y el Caballero de la Triste Figura mantienen a lo largo de la genial obra cervantina, durante las cuales se va decantando como un buen vino la personalidad de los personajes.

La novela, según Ortega, tiene que crear una cierta atmósfera, un ambiente, para lo que es esencial la descripción morosa de la circunstancia que envuelve a los personajes. Por eso opone el filósofo la descripción como elemento constitutivo de la novela a la narración, más propia de las obras ideológicas. Hubiera sido interesante que Salas analizara este aspecto de la teoría orteguiana en paralelo con el concepto de razón histórica, una razón esencialmente narrativa, y la forma en que narración y descripción se hermanan en la biografía, género literario por excelencia para Ortega.

En estrecha relación con la necesidad de que el novelista cree un ambiente, está el tema de que la novela sea un mundo cerrado en sí mismo, teoría que algunos críticos han calificado como "hermetismo" y de ahí han derivado una presunta deshumanización del concepto orteguiano de novela. Salas contribuye a aclarar estos aspectos, mostrando que no se trata de que la novela no trate cuestiones de la realidad acu-

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

ciante sino de que la novela cautive al lector y lo meta en su mundo creado de forma que aparezca ella misma como una realidad por muy irreal que sea su argumento. Afirma Ortega que la novela "está destinada a ser vista desde su propio interior, que es lo que acontece también con el mundo verdadero, del cual, por inexorable prescripción metafísica, es centro cada individuo en cada momento de su vida" (*Ideas sobre la novela*, III, 413). No hay espacio para detenerse pausadamente en el comentario de esta frase, pero es una lástima que Salas no haya sacado de la misma todo el partido que tiene, pues enlaza plenamente la teoría de la novela de Ortega con su filosofía raciovitalista. El filósofo tiene aquí presente la monadología de Leibniz, que es por estos años centrales de la década de los 20 la metafísica de bolsillo que utiliza Ortega para orientarse en su búsqueda de una realidad radical en la que anclar el sistema de su filosofía. El ahondamiento en los conceptos aristotélico de *energeia* (a través de Brentano) y de sustancia leibniziano entendida como *vis activa* será lo que permita a Ortega entender la vida humana de cada cual como realidad radical, superando así el neokantismo y desarrollando a su manera –más preocupada por la actitud natural– la fenomenología de Husserl.

Son otros muchos los temas sugerentes a los que nos encamina el pulcro libro de Salas, como aquellas páginas donde trata el quijotismo de Unamuno y el cervantismo de Ortega. Ya los verá el lector interesado.

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

María Isabel Ferreiro Lavedán
Doctora en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid con la tesis: *La teoría de los usos de Ortega y Gasset*, presentada en el departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política. Es profesora de Derecho Natural de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Ha publicado el artículo "La docilidad de las masas en el pensamiento de Ortega y Gasset" y diversas críticas sobre filosofía jurídica en *ABC Cultural*.

Ángeles Marco Furrasola
Licenciada en Filología Hispánica y Filología Románica y doctora en Lingüística por la Universidad Central de Barcelona, es profesora de instituto de Lengua y Literatura Española. Ha publicado el ensayo *Una antropología del silencio* y el libro de relatos *La espiral de oro*. Es autora de dos novelas: *El laberinto del silencio* y *De Vedado al Rabal*.

Juan Padilla
Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia de Comillas y doctor en Filosofía por la Universidad Complutense, con una tesis sobre *Antonio Rodríguez Huéscar*. En la actualidad se dedica a la investigación en el Archivo Laín Entralgo.

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).

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

a) Monografías: José ORTEGA Y GASSET (en minúsculas), *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