# Revista de Estudios Orteguianos

48

2024

# Revista de Estudios Orteguianos

*Director*
Jaime de Salas

*Gerente*
Carmen Asenjo Pinilla

*Secretario de redacción*
Iván Caja Hernández-Ranera

*Consejo Editorial*
José María Beneyto Pérez, Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo,
Adela Cortina Orts, Juan Pablo Fusi Aizpúrua,
Gregorio Marañón y Bertrán de Lis,
Andrés Ortega Klein, Pablo Posada Varela (†),
Fernando Rodríguez Lafuente,
Concha Roldán Panadero, Jesús Sánchez Lambás,
José Juan Toharia Cortés, José Varela Ortega,
Fernando Vallespín Oña

*Consejo Asesor*
Enrique Aguilar, Paul Aubert, Marta Campomar,
Helio Carpintero, Pedro Cerezo, Béatrice Fonck, Ángel Gabilondo,
Luis Gabriel-Stheeman, Javier Gomá, Domingo Hernández, José Lasaga,
Francisco José Martín, José Luis Molinuevo, Ciriaco Morón,
Juan Manuel Navarro Cordón, Nelson Orringer, José Antonio Pascual,
Ramón Rodríguez, Javier San Martín, Ignacio Sánchez Cámara

Publicación Semestral

# Revista de
# Estudios Orteguianos

48

2024

**Redacción, Administración y Suscripciones**
Centro de Estudios Orteguianos
Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón
Fortuny, 53. 28010 Madrid
Teléf.: (34) 91 700 41 35
Correo electrónico: estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es
Web: http://www.ortegaygasset.edu

© Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2024

*Diseño y maquetación:* Erica M. Santos

*Diseño de cubierta:* Florencia Grassi

esta revista es miembro de arce
www.revistasculturales.com

*Esta revista ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Cultura a través de la Dirección General del Libro, del Cómic y de la Lectura en 2024*

MINISTERIO DE CULTURA
DIRECCIÓN GENERAL DEL LIBRO, DEL CÓMIC Y DE LA LECTURA

Lectura infinita
#pactoporlalectura

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882
Depósito Legal: M. 43.236-2000
Advantia Comunicación Gráfica, S. A.
C/ Formación, 16. Pol. Ind. Los Olivos
28906 Getafe (Madrid)
Impreso en España
https://doi.org/10.63487/reo.n48

FSC MIXTO Papel FSC® C103654

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 48. Mayo de 2024**


## Documentos de archivo

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

*Marginalia en* Les fleurs du mal *de Charles Baudelaire.*
José Ortega y Gasset 5

Edición de
Xavier Ortega Martín y Josu Rodríguez Llorente 11

Itinerario biográfico

*José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Epistolario (1908-1926). Cuarta parte.*
Presentación y edición de María Luisa Maillard García 27

## Artículos

*Racionalidad, relatividad e historia. Un tema del tiempo de Ortega y del nuestro.*
Jesús M. Díaz Álvarez 93

*El trasfondo nietzscheano del raciovitalismo de Ortega y Gasset con respecto a la opinión pública.*
Jesús Conill Sancho 111

*La bisagra, el pliegue y el quiasmo: variaciones sobre* El tema de nuestro tiempo.
Jorge Úbeda Gómez 129

*El* horror vacui *en el marco del ensayo de integración de Ortega.*
Iván Caja Hernández-Ranera 147

## Clásicos sobre Ortega

*Ortega según el grupo de Chicago: el rector Hutchins y la* Misión de la Universidad.
Introducción de Àngel Pascual Martín y Paolo Scotton 161

*Reseña de* Mission of the University.
Robert M. Hutchins 177

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

## Reseñas

*El liderazgo involuntario de Ortega y Gasset en el Siglo de Oro del periodismo español.*
Margarita Márquez Padorno 183
(Ignacio Blanco Alfonso, *Nací sobre una rotativa. Las empresas culturales de José Ortega y Gasset*)

*Edición francesa de* España invertebrada.
Juan Bagur Taltavull 186
(José Ortega y Gasset, *L'Espagne invertébrée. Ébauche de quelques considérations historiques.* Traducción de François Géal. Prefacio de Benoît Pellistrandi)

*Diálogos ibéricos: epistolario de Ortega y Gasset y corresponsales portugueses (1929-1955).*
Rui Bertrand Romão 189
(José Ortega y Gasset *et al., J. Ortega y Gasset: Correspondência com portugueses.* Organización y traducción de Margarida I. Almeida Amoedo)

*Ortega y su presencia en Chile.*
Jorge Acevedo Guerra 193
(Francisco José Martín [comp.] y José Díaz Fernández [ed.], *Recepciones de Ortega y Gasset en Chile,* en *Otrosiglo. Revista de Filosofía*)

*Cercanía y distancia. Reevaluando la filosofía de Ortega para el mundo anglosajón.*
Jesús M. Díaz Álvarez 198
(Carlos Morujão, Samuel Dimas y Susana Relvas, *The Philosophy of Ortega y Gasset Reevaluated*)

*Ortega y Europa: una mirada francesa.*
José Lasaga Medina 203
(Béatrice Fonck, *José Ortega y Gasset. Penseur de l'Europe*)

Relación de colaboradores 209
Normas para el envío y aceptación de originales 213
¿Quién es quién en el equipo editorial? 219
Table of Contents 221

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

# José Ortega y Gasset
# Marginalia en *Les fleurs du mal* de Charles Baudelaire

*Edición de*
**Xavier Ortega Martín** y **Josu Rodríguez Llorente**
ORCID: 0009-0004-0168-9687

## Introducción

La biblioteca personal de Ortega nos ofrece un yacimiento excepcionalmente rico a partir del cual elaborar una genealogía concreta de la filosofía orteguiana. Los libros se suceden a través de las generaciones, dialogando entre sí y revelando la historia personal del ensimismamiento de Ortega, día tras día, año tras año –a veces incluso precisando la fecha exacta de la lectura–, desde los comentarios del alumno que fue, a las críticas más acerbas que escribió a diario, para sí mismo, hasta el final de su vida.

Si publicamos las anotaciones y huellas de lectura que dejó en su ejemplar de *Les fleurs du mal*, es porque las reflexiones críticas que esboza el madrileño en los márgenes de los primeros poemas sobresalen por su extensión y originalidad teórica entre las abarcadas entre los muchos libros de su Biblioteca (Baudelaire, *circa* 1922)[1]. Entre estas anotaciones tenemos unos subrayados y algunas señales en diferentes partes del poemario, además de la *marginalia* estrictamente hablando: tres importantes notas que se hallan respectivamente debajo de tres poemas diferentes: el prefacio ("Préface"), el poema I ("Bénédiction") y el celebérrimo poema IV ("Correspondances"), estos dos últimos contenidos en la primera sección "Spleen et Idéal". Estas notas son interesantes no sólo para entender cómo lee a Baudelaire –al que menciona por primera vez en 1922 en el "Brindis en un banquete en su honor en «Pombo»" (III, 407)[2]–, sino también para pensar

[1] Charles Baudelaire, *Les fleurs du mal*, precedidas de una reseña de Théophile Gautier. París: Calmann-Lévy, entre 1902 y 1922. Biblioteca Ortega, sig. 840-14BAU. Proponemos el período comprendido entre el límite inferior de 1902 y el límite superior de 1922: 1922 corresponde a la primera mención de Baudelaire en la obra orteguiana; 1902 corresponde al cambio de nombre de la editorial, que si bien editó por primera vez el libro en 1868, sólo se llamó propiamente "Calmann-Lévy, éditeur" desde 1902, fecha en la que cambió su nombre de "Calmann Lévy" a "Calmann-Lévy", después de haber cambiado ya "Michel Lévy Frères" por "Calmann Lévy, Éditeurs". Ortega leyó y anotó el libro entre estas dos fechas, posiblemente mucho más cerca de 1922 que de 1902.

[2] Para las obras de Ortega citaremos haciendo referencia al tomo de las *Obras completas*, 2004-2010, en numeración latina, seguido del número de página correspondiente en numeración arábiga.

**Cómo citar este artículo:**
Ortega Martín, X. y Rodríguez Llorente, J. (2024). José Ortega y Gasset. Marginalia en "Les fleurs du mal" de Charles Baudelaire. *Revista de Estudios Orteguianos*, (48), 5-26.
https://doi.org/10.63487/reo.42

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

algunos aspectos de su teoría de la vida y, fundamentalmente, de su teoría del arte. Entre las notas destacamos la primera: una nota de diecinueve líneas donde Ortega es capaz de condensar una serie de significativas reflexiones sobre la concepción baudelairiana de la poesía, tal y como se expone en el poema que hace las veces de prefacio. Hay que decir que la composición tipográfica de la edición ofreció un generoso espacio, bajo el último verso del primer poema, a su incontenible necesidad de expresar sus pensamientos.

Como dice Ortega en las *Meditaciones del Quijote*, "la poesía y todo arte versa sobre lo humano y sólo sobre lo humano"[3]. Siendo esto así, cuando Baudelaire u otro poeta escribe versos, los escribe siempre "como un escenario para el hombre"[4]. De aquí se sigue que, para ver qué tipo de arte cultiva, lo primero que va a tratar de hacer Ortega al leer a Baudelaire es ver qué siente del hombre, qué metafísica sostiene sus versos[5]. En ese sentido, el primer subrayado de Ortega de *Las flores del mal* es de inquietud metafísica: "C'est le Diable qui tient les fils qui nous remuent!"[6] Ortega comienza a interpretar a Baudelaire indicando que el poeta francés percibe el mal como la "substancia del universo". Esta idea aparece con contundencia no solo en las *Las flores del mal*, sino en otros de sus libros. Baudelaire concibe la naturaleza como "algo que solo puede conducir al crimen", la virtud es "lo contrario, es artificial, sobrenatural"[7]. Como vemos en el capítulo "Elogio del maquillaje" de *El pintor de la vida moderna*, para el poeta francés "el mal se hace sin esfuerzo, de forma natural, por fatalidad; el bien es siempre producto de un arte"[8]. Ortega complementa su interpretación con otra frase: para Baudelaire "lo real es el mal". "Todo lo demás es ficción"[9].

Ante este panorama, ¿qué es lo que debe hacer el poeta? Ortega sigue interpretando a Baudelaire y lo halla lleno de placer ante su descubrimiento: "Siente el poeta al poner el pie *en la* zona de la maldad como si tocara la verdadera realidad de su ser íntima"[10]. Ser sincero sería "confesar la maldad radical"[11]. Poco después, escribe una conclusión clave que ya nos podría orientar a introducir a Baudelaire en categorías orteguianas: "En rigor es todavía un lirismo objetivo. Canta lo íntimo *porque* lo íntimo es el mal –un ser objetivo, un héroe cósmico"[12]. Al decir "todavía" deducimos que, para Ortega, en el sentido que esgrime, Bau-

[3] I, 817.
[4] *Idem*.
[5] *Vid. idem*.
[6] *Les fleurs du mal*, ed. cit., "Préface", p. 80.
[7] Charles Baudelaire, *El pintor de la vida moderna*. Madrid: Alianza Editorial, 2021, p. 123.
[8] *Idem*.
[9] En *Les fleurs du mal*, ed. cit., p. 81.
[10] *Idem*.
[11] *Idem*.
[12] *Idem*.

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

delaire no supera el momento artístico de la época. Y lo corroboramos con su texto "Alrededor de Goethe.– [Conferencia en la librería Buchholz]" (1949), donde colocaría a Baudelaire como la última forma del romanticismo[13]. Sin embargo, en esta primera nota, cuando habla de Verlaine usa otra categoría: "lirismo como subjetividad pura"[14]. Pero vamos a empezar por el principio, ¿qué quiere decir "lirismo" para Ortega?

"Lirismo" es una palabra que aparece en su obra completa setenta y cuatro veces. Es un término que utiliza asiduamente en sus reflexiones sobre el arte y la poesía. Ya el Ortega más joven, en 1910, asegura que "Todo arte es lírico en su simiente: no hay arte sin lirismo. Y como el arte es síntoma y fruto de humanidad, el lirismo significa la potencia radical y distintiva del hombre"[15]. Ortega ve en el lirismo el potencial humano, el potencial subjetivo. Ahora bien, cuando hablamos de "lirismo objetivo" podría parecer que la expresión tiene un carácter problemático, incluso una explícita contradicción: la lírica parece una expresión subjetiva que se opone al presunto objetivismo. Sin embargo, como nos explica Charles Taylor, uno de los filósofos que más ha reflexionado sobre la noción de interioridad y sus implicaciones en el arte:

> La realidad acerca de la que hemos de informar con exactitud no es la escueta escena, sino la escena transfigurada por la emoción. Y la emoción, a su vez, no es simplemente personal o subjetiva; es la respuesta a un patrón de las cosas que insta precisamente a ese sentimiento. Este patrón consiste en la "cosa que se ha visto claramente", captada por la precisa metáfora interpretativa. La poesía que procura ser precisa no es por tanto mimética. Nos libera de las formas de mirar convencionalmente limitadoras, de modo que podamos captar los patrones por los cuales el mundo es transfigurado[16].

Para Baudelaire la naturaleza es fea, pero el artista consigue "asir las parcelas de belleza diseminadas por la tierra, y seguirle la pista a la belleza allí donde haya conseguido introducirse en medio de las trivialidades de la naturaleza caída"[17]. Baudelaire, tal y como señala Ortega en su última nota de la *marginalia*, se refiere a este mundo espiritual en términos de "correspondencias"[18], "como si las cosas tuvieran una significación espiritual que las eslabonara en cadenas de equivalencias"[19].

---

[13] X, 71.

[14] En *Les fleurs du mal*, ed. cit., p. 81.

[15] "El lirismo en Montjuich", I, 373.

[16] Charles Taylor, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1996, p. 644.

[17] *Ibidem*, p. 593.

[18] En *Les fleurs du mal*, ed. cit., "Correspondances", p. 92.

[19] Charles Taylor, *Las fuentes del yo*, ob. cit., p. 593.

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

Volvamos al lirismo orteguiano. En ese mismo texto de 1910, titulado "El lirismo en Montjuich", fijémonos en las afirmaciones de Ortega:

> Y esto es lirismo: mantener frente a lo que hay fuera un huertecillo íntimo, cerrado, libre, un yo, una conciencia de lo bueno y lo discreto, de lo bello y lo ordenado y lo justo. En este lugarcillo interior se perpetúa la divina fermentación espiritual que luego pone algún aroma sobre la carroña pútrida de la naturaleza, de los instintos naturales; sobre todo, del instinto radical: la conservación.
>
> Donde el lirismo falta, la cultura se estanca y las razas se pudren, como se descompone el cuerpo cuya alma se ha ausentado[20].

Es curioso observar cómo Ortega, en este párrafo en el que defiende y alaba el poder transfigurador del lirismo, termina expresándose en términos casi baudelairianos diciendo que "pone algún aroma sobre la carroña pútrida de la naturaleza"[21]. Ortega defiende aquí que sin el lirismo faltarían "las mejores sustancias humanas"[22]. Sin embargo, tendremos que esperar hasta 1914 para que, en las *Meditaciones del Quijote*, nos dé otra definición más condensada: el lirismo es una proyección estética de la tonalidad general de nuestros sentimientos[23].

En otros lugares de su obra, al igual que ha hecho con Baudelaire y Verlaine, utiliza también la palabra "lirismo" adjetivada para caracterizar el quehacer de algunos artistas. Sobre Velázquez dice: "No queremos renunciar a lo peculiar de su inspiración, a ese lirismo de la distancia y la displicencia"[24] y elogia el "delicioso lirismo con vago aire popular" de Calderón[25]. También habla del "lirismo histórico" de Michelet[26], el "lirismo denso" de Barrès[27], el "lirismo descriptivo" de Miró[28], el "lirismo canalla" de Góngora[29] y el "lirismo vegetal" de Ana de Noailles[30]. Ahora bien, ¿qué quiere decir Ortega en el caso de Verlaine y su "lirismo como subjetividad pura"? A pesar de que en varios lugares habla de Verlaine, creemos que donde mejor responde a esta pregunta es donde habla de la herencia del positivismo.

---

[20] I, 374.
[21] *Idem*.
[22] *Idem*.
[23] I, 817.
[24] *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950), VI, 641.
[25] *Ibidem*, 717, nota.
[26] "Antología de un ciudadano" (1908), I, 1001.
[27] "Al margen del libro *Colette Baudoche*, de Maurice Barrès" (1909), en *Personas, obras, cosas*, II, 53.
[28] "*El obispo leproso*, novela, por Gabriel Miró" (1927), en *Espíritu de la letra*, IV, 150.
[29] "Góngora. 1627-1927", en *ibidem*, 179.
[30] "La poesía de Ana de Noailles" (1923), en *Goethe desde dentro*, V, 152.

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

> Decía yo que la simiente del estado de espíritu positivista había madurado también en poesía y daba como ejemplo la deleitable lírica de Verlaine. Señalaba yo en ella dos de las notas características del positivismo: la tendencia agnóstica y la atomización o pulverización de la realidad última en elementos subjetivos[31].

Para Ortega, Verlaine "no crea objetos consistentes", "sino la mera descripción de fugaces estados subjetivos"[32]. Esto es lo que le hace considerarle un poeta "sincero"[33] con un "lirismo como subjetividad pura".

Pese a haber hecho un pequeño esbozo del lirismo en Ortega, su noción de arte y de poesía es algo que no se puede apresar con facilidad. Muchas líneas se han escrito al respecto y no pretendemos aquí resolver la cuestión: lo pretendido no es otra cosa que introducir esta *marginalia* al lector orteguiano. Esperamos que este comentario le sirva para encararlas de una manera fecunda.

## Criterios de edición

La edición de esta *marginalia* reproduce fielmente la forma circunstancial y privada en que fueron escritas, con el objeto de que lleguen al lector precisamente como lo que son: notas manuscritas en el margen de un libro. Se trata casi siempre de anotaciones al hilo de la lectura que confirman o contradicen lo propuesto por el autor a lo largo de la obra comentada. Se presenta esta *marginalia* tal y como aparece señalada en el libro de referencia, con el deseo que anima esta sección de mostrar la forma en la que se encuentran los volúmenes de su biblioteca personal, conservada en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón.

La edición sigue una disposición que trata de facilitar la fluidez de su lectura; de tal manera que, en primer lugar, aparecerán las líneas del ejemplar subrayadas por Ortega a las que se refiere en su comentario al margen. Para facilitar la comprensión de las anotaciones, se añaden fragmentos de la obra no subrayados que completan el sentido de la frase. Con esta intención, se incluyen los elementos subrayados entre barras (/ /), con el fin de diferenciarlos de aquellos que son añadidos con esta pretensión aclaratoria. A continuación, se añade el comentario del propio Ortega, referente al párrafo –en este caso, al poema– reproducido anteriormente. En los casos en los que se incluyen fragmentos de la obra comentada por Ortega que este no subrayó expresamente, sino que simplemente resalta su interés con un comentario al margen, no se

[31] "Tendencias actuales de la filosofía" (1912), VII, 247.
[32] *Ibidem*, 248.
[33] "La Edad Media y la idea de Nación" (1955), VI, 957.

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

sitúan entre barras. En tal caso, una nota al pie indicará la condición especial de estos fragmentos. Así como, viceversa, en los casos en que se incluyen fragmentos que Ortega subrayó, pero no comentó al margen.

En lo que se refiere a la reproducción de las notas al margen, se mantienen los rasgos de la pluma de Ortega, incluidos los guiones y otros signos de puntuación. Se normaliza la ortografía y se desarrollan las abreviaturas habituales de Ortega ("ej." por "ejemplo", "q" por "que", etc.). Del mismo modo, cuando las abreviaturas son reconocibles, se mantiene la abreviatura y se completa la palabra señalando el añadido entre [ ]. Así, todo añadido de los editores va entre [ ]. Las palabras que resultan ilegibles se señalan con [.]. Cada *marginalia* va precedida de asterisco *, del que se cuelga una llamada para indicar al pie la sección, el poema y la página del libro comentado en los que se encuentra.

Finalmente, en nota al pie se ha querido añadir la diferenciación entre aquellos subrayados que Ortega realizó con tinta de aquellos que hizo con lapicero; una señal de una posible doble lectura de la obra.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUDELAIRE, C. (*circa* 1922): *Les fleurs du mal*. Precedidas de una reseña de Théophile Gautier. París: Calmann-Lévy. 1.ª ed. definitiva de 1868 (1.ª ed. de 1857).

BAUDELAIRE, C. (1982): *Las flores del mal*. Barcelona: Ediciones Orbis.

BAUDELAIRE, C. (2021): *El pintor de la vida moderna*. Madrid: Alianza Editorial.

ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.

TAYLOR, C. (1996): *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Ediciones Paidós.

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

# JOSÉ ORTEGA Y GASSET
## Marginalia en *Les fleurs du mal* de Charles Baudelaire

*[1]

La sottise, l'erreur, le péché, la lésine,
Occupent nos esprits et travaillent nos corps,
Et nous alimentons nos aimables remords,
Comme les mendiants nourrissent leur vermine.

Nos péchés sont têtus, nos repentirs sont lâches;
Nous nous faisons payer grassement nos aveux,
Et nous rentrons gaîment dans le chemin bourbeux,
Croyant par de vils pleurs laver toutes nos taches.

Sur l'oreiller du mal c'est Satan Trismégiste
Qui berce longuement notre esprit enchanté,
Et le riche métal de notre volonté
Est tout vaporisé par ce savant chimiste.

/C'est le Diable qui tient les fils qui nous remuent!/
Aux objets répugnants nous trouvons des appas;
Chaque jour vers l'Enfer nous descendons d'un pas,
Sans horreur, à travers des ténèbres qui puent.

Ainsi qu'un débauché pauvre qui baise et mange
Le sein martyrisé d'une antique catin,
Nous volons au passage un plaisir clandestin
Que nous pressons bien fort comme une vieille orange.

[1] Poema "Préface", que precede al resto de secciones del poemario. Páginas 79-81.

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

Serré, fourmillant, comme un million d'/helminthes/,
Dans nos cerveaux /ribote/ un peuple de Démons,
Et, quand nous respirons, la Mort dans nos poumons
Descend, fleuve invisible, avec de sourdes plaintes.

Si le viol, le poison, le poignard, l'incendie,
N'ont pas encor brodé de leurs plaisants dessins
Le canevas banal de nos piteux destins,
C'est que notre âme, hélas! n'est pas assez hardie.

Mais parmi les chacals, les panthères, les /lices/,
Les singes, les scorpions, les vautours, les serpents,
Les monstres glapissants, hurlants, grognants, rampants,
Dans la ménagerie infâme de nos vices,

Il en est un plus laid, plus méchant, plus immonde!
Quoiqu'il ne pousse ni grands gestes ni grands cris,
Il ferait volontiers de la terre un débris
Et dans un bâillement avalerait le monde;

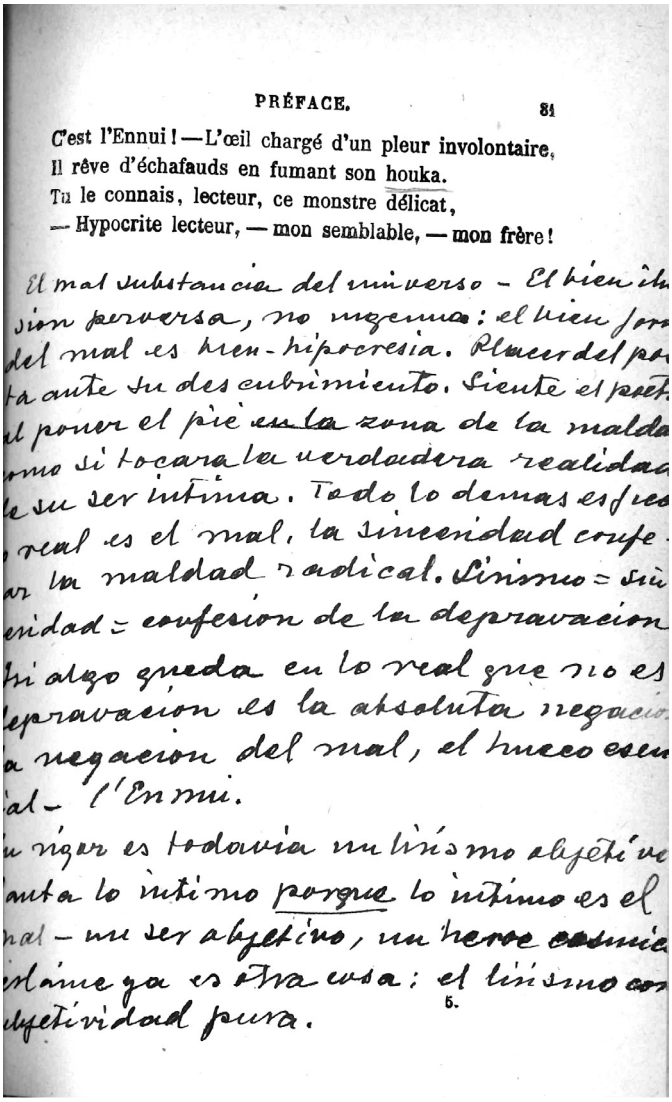
C'est l'Ennui! –l'œil chargé d'un pleur involontaire,
Il rêve d'échafauds en fumant son /houka/.
Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat,
–Hypocrite lecteur, –mon semblable, –mon frère!

El mal substancia del universo – El bien ilusión perversa, no ingenua: el bien for[ma] del mal es bien –hipocresía. Placer del poeta ante su descubrimiento. Siente el poeta al poner el pie *en la* zona de la maldad como si tocara la verdadera realidad de su ser íntima. Todo lo demás es ficc[ión.] Lo real es el mal, la sinceridad confesar la maldad radical. Lirismo = sinceridad = confesión de la depravación. Y si algo queda en lo real que no es depravación es la absoluta negación. La negación del mal, el hueco esencial –l'Ennui.

En rigor es todavía un lirismo objetivo. Canta lo íntimo *porque* lo íntimo es el mal –un ser objetivo, un héroe cósmico. Verlaine ya es otra cosa: el lirismo co[mo] subjetividad pura[2].

[2] Los subrayados del poema están hechos a lápiz rojo. La nota está escrita con tinta al final del poema en la p. 81, como comentario al mismo.

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



PRÉFACE. 81

C'est l'Ennui ! — L'œil chargé d'un pleur involontaire,
Il rêve d'échafauds en fumant son houka.
Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat,
— Hypocrite lecteur, — mon semblable, — mon frère !

El mal substancia del universo – El bien ilu
sion perversa, no inocencia: el bien for
del mal es bien-hipocresia. Placer del po
ta ante su desencubrimiento. Siente el poet
al poner el pie en la zona de la malda
omo si tocara la verdadera realidad
e su ser intima. Todo lo demas es fic
real es el mal, la sinceridad confe
ar la maldad radical. Sinismo = sin
eridad = confesion de la depravacion
Si algo queda en lo real que no es
epravacion es la absoluta negacion
a negacion del mal, el hueco esen
ial – l'Ennui.
u rigor es todavia un sinismo objetivo
anta lo intimo porque lo intimo es el
nal – un ser objetivo, un heroe cosmic
slaine ya es otra cosa: el sinismo con
bjetividad pura.

5.

*3

Lorsque, par un décret des puissances suprêmes,
Le Poëte apparaît en ce monde ennuyé,
Sa mère épouvantée et pleine de blasphèmes
Crispe ses poings vers Dieu, qui la prend en pitié:

[3] Poema "I. Bénédiction", de la sección "Spleen et Idéal". Páginas 85-88.

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

"–Ah! que n'ai-je mis bas tout un nœud de vipères,
Plutôt que de nourrir cette dérision!
Maudite soit la nuit aux plaisirs éphémères
Où mon ventre a conçu mon expiation!

Puisque tu m'as choisie entre toutes les femmes
Pour être le dégoût de mon triste mari,
Et que je ne puis pas rejeter dans les flammes,
Comme un billet d'amour, ce monstre rabougri,

Je ferai rejaillir ta haine qui m'accable
Sur l'instrument maudit de tes méchancetés,
Et je tordrai si bien cet arbre misérable,
Qu'il ne pourra pousser ses boutons empestés!"

Elle ravale ainsi l'écume de sa haine,
Et, ne comprenant pas les desseins éternels,
Elle-même prépare au fond de la Géhenne
Les bûchers consacrés aux crimes maternels.

Pourtant, sous la tutelle invisible d'un Ange,
L'Enfant déshérité s'enivre de soleil,
Et dans tout ce qu'il boit et dans tout ce qu'il mange
Retrouve l'ambroisie et le nectar vermeil.

Il joue avec le vent, cause avec le nuage,
Et s'enivre en chantant du chemin de la croix;
Et l'Esprit qui le suit dans son pèlerinage
Pleure de le voir gai comme un oiseau des bois.

Tous ceux qu'il veut aimer l'observent avec crainte,
Ou bien, s'enhardissant de sa tranquillité,
Cherchent à qui saura lui tirer une plainte,
Et font sur lui l'essai de leur férocité.

Dans le pain et le vin destinés à sa bouche
Ils mêlent de la cendre avec d'impurs crachats;
Avec hypocrisie ils jettent ce qu'il touche,
Et s'accusent d'avoir mis leurs pieds dans ses pas.

Sa femme va criant sur les places publiques:
"–Puisqu'il me trouve assez belle pour m'adorer,
Je ferai le métier des idoles antiques,
Et comme elles je veux me faire redorer;

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

Et je me soûlerai de nard, d'encens, de myrrhe,
De génuflexions, de viandes et de vins,
Pour savoir si je puis dans un cœur qui m'admire
Usurper en riant les hommages divins!

Et, quand je m'ennuîrai de ces farces impies,
Je poserai sur lui ma frêle et forte main;
Et mes ongles, pareils aux ongles des harpies,
Sauront jusqu'à son cœur se frayer un chemin.

Comme un tout jeune oiseau qui tremble et qui palpite,
J'arracherai ce cœur tout rouge de son sein,
Et, pour rassasier ma bête favorite,
Je le lui jetterai par terre avec dédain!"

Vers le Ciel, où son œil voit un trône splendide,
Le Poëte serein lève ses bras pieux,
Et les vastes éclairs de son esprit lucide
Lui dérobent l'aspect des peuples furieux:

/"–Soyez béni, mon Dieu, qui donnez la souffrance
Comme un divin remède à nos impuretés
Et comme la meilleure et la plus pure essence
Qui prépare les forts aux saintes voluptés!/

Je sais que vous gardez une place au Poëte
Dans les rangs bienheureux des saintes Légions,
Et que vous l'invitez à l'éternelle fête
Des Trônes, des Vertus, des Dominations.

/Je sais que la douleur est la noblesse unique/
Où ne mordront jamais la terre et les enfers,
Et qu'il faut pour tresser ma couronne mystique
Imposer tous les temps et tous les univers.

Mais les bijoux perdus de l'antique Palmyre,
Les métaux inconnus, les perles de la mer,
Par votre main montés, ne pourraient pas suffire
À ce beau diadème éblouissant et clair;

/Car il ne sera fait que de pure lumière,
Puisée au foyer saint des rayons primitifs,
Et dont les yeux mortels, dans leur splendeur entière,
Ne sont que des miroirs obscurcis et plaintifs!"/

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

El dolor como criterio de moralidad y como método de *conocimiento* – La poesía como visión primaria y esencial, *naturante* del mundo[4].

*5

/La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers./

Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.

Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants,
Doux comme les hautbois, verts comme les prairies,
–Et d'autres, corrompus, riches et triomphants,

Ayant l'expansion des choses infinies,
Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens,
Qui chantent les transports de l'esprit et des sens.

La metáfora o simbolismo como el elemento de la poesía. Poesía = investigación de correspondencias[6].

*7

/J'aime le souvenir de ces époques nues,/
Dont Phœbus se plaisait à dorer les statues.
Alors l'homme et la femme en leur agilité
Jouissaient sans mensonge et sans anxiété,
Et, le ciel amoureux leur caressant l'échine,
Exerçaient la santé de leur noble machine.

[4] Los subrayados están hechos a lápiz rojo, excepto el último subrayado y la nota, hechos con tinta. La nota se encuentra en el gran espacio al final de la edición del poema en la p. 88.

[5] Poema "IV. Correspondances", de la sección "Spleen et Idéal". Ortega ha marcado el título del poema con "x" a lápiz rojo. Página 92.

[6] El subrayado está hecho a lápiz rojo. La nota está escrita con tinta al final del poema, en la misma página.

[7] Poema "V", sin título, de la sección "Spleen et Idéal". Páginas 93-94.

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

Cybèle alors, fertile en produits généreux,
Ne trouvait point ses fils un poids trop onéreux,
Mais, louve au cœur gonflé de tendresses communes,
Abreuvait l'univers à ses tétines brunes.
L'homme, élégant, robuste et fort, avait le droit
D'être fier des beautés qui le nommaient leur roi;
Fruits purs de tout outrage et vierges de gerçures!
Dont la chair lisse et ferme appelait les morsures,

(...)

Nous avons, il est vrai, nations corrompues,
/Aux peuples anciens des beautés inconnues:/
Des visages rongés par les chancres du cœur,
Et comme qui dirait /des beautés de langueur/;
Mais ces inventions de nos muses tardives
N'empêcheront jamais les races maladives
De rendre à la jeunesse un hommage profond,
–A la sainte jeunesse, à l'air simple, au doux front,
A l'œil limpide et clair ainsi qu'une eau courante,
Et qui va répandant sur tout, insouciante
Comme l'azur du ciel, les oiseaux et les fleurs,
Ses parfums, ses chansons et ses douces chaleurs![8]

***9**

(...)

Le succube verdâtre et le rose lutin
T'ont-ils versé la peur et l'amour de leurs urnes?
Le cauchemar, d'un poing despotique et mutin,
T'a-t-il noyée au fond d'un fabuleux /Minturnes/?[10]

(...)

[8] Se transcriben las estrofas primera y última, con subrayados a lápiz rojo.
[9] Poema "VII. La Muse malade", de la sección "Spleen et Idéal". Página 98.
[10] Se transcribe la segunda estrofa, cuya última palabra está subrayada a lápiz rojo.

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



✻11

(...)

Loin des sépultures célèbres,
/Vers un cimetière isolé,
Mon cœur, comme un tambour voilé,
Va battant des marches funèbres./[12]

(...)

✻13

(...)

Tout droit dans son armure, un grand homme de pierre
Se tenait à la barre et coupait le flot noir;
/Mais le calme héros, courbé sur sa rapière,
Regardait le sillage et ne daignait rien voir./[14]

✻15

Je suis belle, ô mortels! comme un rêve de pierre,
Et mon sein, où chacun s'est meurtri tour à tour,
Est fait pour inspirer au poëte un amour
Éternel et muet ainsi que la matière.

Je trône dans l'azur comme un sphinx incompris;
J'unis un cœur de neige à la blancheur des cygnes;
Je hais le mouvement qui déplace les lignes;
Et jamais je ne pleure et jamais je ne ris.

Les poëtes, devant mes grandes attitudes,
Que j'ai l'air d'emprunter aux plus fiers monuments,
Consumeront leurs jours en d'austères études;

[11] Poema "XI. Le Guignon", de la sección "Spleen et Idéal". Página 102.

[12] Se transcribe la segunda estrofa, tres de cuyos versos están subrayados al margen a lápiz rojo.

[13] Poema "XV. Don Juan aux enfers", de la sección "Spleen et Idéal". Páginas 106-107.

[14] Se transcribe la última estrofa, cuyos últimos dos versos están subrayados al margen a lápiz rojo, p. 107.

[15] Poema "XVIII. La Beauté", de la sección "Spleen et Idéal". Ortega ha marcado el título del poema con "x" a lápiz rojo, por lo que se reproduce íntegro. Página 111.

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

Car j'ai, pour fasciner ces dociles amants,
De purs miroirs qui font toutes choses plus belles:
Mes yeux, mes larges yeux aux clartés éternelles!

*16

Ce ne seront jamais ces beautés de vignettes,
Produits avariés, nés d'un siècle vaurien,
Ces pieds à brodequins, ces doigts à castagnettes,
Qui sauront satisfaire un cœur comme le mien.

Je laisse à Gavarni, poëte des chloroses,
Son troupeau gazouillant de beautés d'hôpital,
Car je ne puis trouver parmi ces pâles roses
Une fleur qui ressemble à mon rouge idéal.

Ce qu'il faut à ce cœur profond comme un abîme,
C'est vous, Lady Macbeth, âme puissante au crime,
Rêve d'Eschyle éclos au climat des autans;

Ou bien toi, grande Nuit, fille de Michel-Ange,
Qui tors paisiblement dans une pose étrange
Tes appas façonnés aux bouches des Titans!

*17

(...)

Je préfère au constance, à l'opium, au nuits,
L'élixir de ta bouche où l'amour se pavane;
/Quand vers toi mes désirs partent en caravane,
Tes yeux sont la citerne où boivent mes ennuis./[18]

(...)

[16] Poema "XIX. L'Idéal", de la sección "Spleen et Idéal". Ortega ha marcado el título del poema con "x" a lápiz rojo, por lo que se reproduce íntegro. Página 112.

[17] Poema "XXVII. Sed non satiata", de la sección "Spleen et Idéal". Página 123.

[18] Se transcribe la segunda estrofa, cuyos dos últimos versos están subrayados a lápiz rojo.

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



**✲19**

Avec ses vêtements ondoyants et nacrés,
Même quand elle marche on croirait qu'elle danse,
Comme ces longs serpents que les jongleurs sacrés
Au bout de leurs bâtons agitent en cadence.

/Comme le sable morne et l'azur des déserts,
Insensibles tous deux à l'humaine souffrance,
Comme les longs réseaux de la houle des mers,
/Elle se développe avec indifférence.//[20]

Ses yeux polis sont faits de minéraux charmants,
Et dans cette nature étrange et symbolique
Où l'ange inviolé se mêle au sphinx antique,

Où tout n'est qu'or, acier, lumière et diamants,
Resplendit à jamais, comme un astre inutile,
La froide majesté de la femme stérile.

**✲21**

(…)

Sur ta chevelure profonde
Aux âcres parfums,
/Mer odorante et vagabonde
Aux flots bleus et bruns,/[22]

(…)

**✲23**

Rappelez-vous l'objet que nous vîmes, mon âme,
Ce beau matin d'été si doux:

[19] Poema "XXVIII", sin título, de la sección "Spleen et Idéal". Está marcado el poema con "x" a lápiz rojo, por lo que se reproduce íntegro. Página 124.

[20] Ortega subraya la estrofa al margen a lápiz rojo y subraya de nuevo el último verso de esta.

[21] Poema "XXIX. Le Serpent qui danse", de la sección "Spleen et Idéal". Páginas 125-126.

[22] Se transcribe la segunda estrofa, cuyos últimos dos versos están subrayados al margen a lápiz rojo, p. 125.

[23] Poema "XXX. Une Charogne", de la sección "Spleen et Idéal". Ortega ha marcado el título del poema con un signo de exclamación "!" a lápiz rojo, por lo que se reproduce íntegro. Páginas 127-129.

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

Au détour d'un sentier une charogne infâme
Sur un lit semé de cailloux[24],

Les jambes en l'air, comme une femme lubrique
Brûlante et suant les poisons,
Ouvrait d'une façon nonchalante et cynique
Son ventre plein d'exhalaisons.

Le soleil rayonnait sur cette pourriture,
Comme afin de la cuire à point,
Et de rendre au centuple à la grande Nature
Tout ce qu'ensemble elle avait joint;

Et le ciel regardait la carcasse superbe
Comme une fleur s'épanouir.
La puanteur était si forte, que sur l'herbe
Vous crûtes vous évanouir.

Les mouches bourdonnaient sur ce ventre putride,
D'où sortaient de noirs bataillons
De larves, qui coulaient comme un épais liquide
Le long de ces vivants haillons.

Tout cela descendait, montait comme une vague,
Ou s'élançait en pétillant;
On eût dit que le corps, enflé d'un souffle vague,
Vivait en se multipliant.

Et ce monde rendait une étrange musique,
Comme l'eau courante et le vent,
Ou le grain qu'un vanneur d'un mouvement rhythmique
Agite et tourne dans son van.

Les formes s'effaçaient et n'étaient plus qu'un rêve,
Une ébauche lente à venir
Sur la toile oubliée, et que l'artiste achève
Seulement par le souvenir.

Derrière les rochers une chienne inquiète
Nous regardait d'un œil fâché,
Épiant le moment de reprendre au squelette
Le morceau qu'elle avait lâché.

[24] Ortega marca también al margen a lápiz rojo esta primera estrofa con un signo de exclamación "!", p. 127.

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

–Et pourtant vous serez semblable à cette ordure,
A cette horrible infection,
Toile de mes yeux, soleil de ma nature,
Vous, mon ange et ma passion!

Oui! telle vous serez, ô la reine des grâces,
Après les derniers sacrements,
Quand vous irez, sous l'herbe et les floraisons grasse
Moisir parmi les ossements.

Alors, ô ma beauté! dites à la vermine
Qui vous mangera de baisers,
/Que j'ai gardé la forme et l'essence divine
De mes amours décomposés!/[25]

**✲26**

(…)

Te dira: "Que vous sert, courtisane imparfaite,
De n'avoir pas connu ce que pleurent les morts?"
/–Et le ver rongera ta peau comme un remords./[27]

**✲28**

(...)

/Que ce soit dans la nuit et dans la solitude,
Que ce soit dans la rue et dans la multitude,
Son fantôme dans l'air danse comme un flambeau./

//Parfois il parle et dit: "Je suis belle, et j'ordonne
Que pour l'amour de moi vous n'aimiez que le Beau;
Je suis l'Ange gardien, la Muse et la Madone!"//[29]

[25] Subraya al margen a lápiz rojo estos dos últimos versos, p. 129.
[26] Poema "XXXIV. Remords posthume", de la sección "Spleen et Idéal". Página 134.
[27] Se transcribe la última estrofa, cuyo último verso está marcado al margen a lápiz rojo.
[28] Poema "XLIII", sin título, de la sección "Spleen et Idéal". Página 148.
[29] Se transcriben las dos últimas estrofas, subrayadas al margen a lápiz rojo; la segunda, subrayada doblemente.

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

*30

(...)

Chaque fleur s'évapore ainsi qu'un encensoir;
/Le violon frémit comme un cœur qu'on afflige;/
Valse mélancolique et langoureux vertige!
Le ciel est triste et beau comme un grand reposoir[31].

(...)

*32

Il est de forts parfums pour qui toute matière
Est poreuse. On dirait qu'ils pénètrent le verre.
En ouvrant un coffret venu de l'orient
Dont la serrure grince et rechigne en criant,

Ou dans une maison déserte quelque armoire
Pleine de l'âcre odeur des temps, poudreuse et noire,
Parfois on trouve /un vieux flacon qui se souvient/,
D'où jaillit toute vive une âme qui revient[33].

Mille pensers dormaient, chrysalides funèbres,
Frémissant doucement dans les lourdes ténèbres,
Qui dégagent leur aile et prennent leur essor,
Teintés d'azur, glacés de rose, lamés d'or.

Voilà le souvenir enivrant qui voltige
Dans l'air troublé; les yeux se ferment; le Vertige
Saisit l'âme vaincue et la pousse à deux mains
Vers un gouffre obscurci de miasmes humains;

Il la terrasse au bord d'un gouffre séculaire,
Où, Lazare odorant déchirant son suaire,
Se meut dans son réveil le cadavre spectral
D'un vieil amour ranci, charmant et sépulcral.

[30] Poema "XLVIII. Harmonie du soir", de la sección "Spleen et Idéal". Página 155.
[31] Se transcribe la segunda estrofa, cuyo segundo verso está subrayado a lápiz rojo.
[32] Poema "XLIX. Le Flacon", de la sección "Spleen et Idéal". Ortega ha marcado el título del poema con "x" a lápiz rojo, por lo que se reproduce íntegro. Páginas 156-157.
[33] Subraya parte del tercer verso de esta estrofa a lápiz rojo, p. 156.

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

Ainsi, quand je serai perdu dans la mémoire
Des hommes, dans le coin d'une sinistre armoire
Quand on m'aura jeté, vieux flacon désolé,
Décrépit, poudreux, sale, abject, visqueux, fêlé,

Je serai ton cercueil, aimable pestilence!
Le témoin de ta force et de ta virulence,
Cher poison préparé par les anges! liqueur
Qui me ronge, ô la vie et la mort de mon cœur!

*34

(...)

Tout cela ne vaut pas le poison qui découle
/De tes yeux, de tes yeux verts,
Lacs où mon âme tremble et se voit à l'envers…/
Mes songes viennent en foule
Pour se désaltérer à ces gouffres amers[35].

(...)

*36

(…)

Tu me déchires, ma brune,
Avec un rire moqueur,
/Et puis tu mets sur mon cœur
Ton œil doux comme la lune./[37]

(…)

[34] Poema "L. Le Poison", de la sección "Spleen et Idéal". Páginas 158-159.

[35] Se transcribe la tercera estrofa, estando subrayados el segundo y el tercer verso a lápiz rojo, p. 158.

[36] Poema "LIX. Chanson d'après-midi", de la sección "Spleen et Idéal". Páginas 176-177.

[37] Se transcribe la octava estrofa, cuyos dos últimos versos están subrayados al margen con tinta, p. 177.

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

✲38

(…)

Leurs reins féconds sont pleins d'étincelles magiques,
/Et des parcelles d'or, ainsi qu'un sable fin,
Étoilent vaguement leurs prunelles mystiques./[39]

✲40

/Dans une terre grasse et pleine /d'escargots/
Je veux creuser moi-même une fosse profonde,/
Où je puisse à loisir étaler mes vieux os
Et dormir dans l'oubli comme un requin dans l'onde[41].

(...)

✲42

(...)

/La Haine est un ivrogne au fond d'une taverne,/
Qui sent toujours la soif naître de la liqueur
Et se multiplier comme l'hydre de Lerne[43].

(...)

✲44

(...)

En haut, le Ciel! ce mur de caveau qui l'étouffe,
/Plafond illuminé pour un opéra bouffe
Où chaque histrion foule un sol ensanglanté;/

[38] Poema "LXVIII. Les Chats", de la sección "Spleen et Idéal". Página 189.
[39] Se transcribe la cuarta estrofa, cuyos dos últimos versos están subrayados al margen a lápiz rojo.
[40] Poema "LXXIV. Le Mort joyeux", de la sección "Spleen et Idéal". Página 195.
[41] Se transcribe la primera estrofa, cuyos dos primeros versos están subrayados al margen a lápiz rojo, y, dentro del primer verso, subraya la palabra "d'escargots".
[42] Poema "LXXV. Le Tonneau de la haine", de la sección "Spleen et Idéal". Página 196.
[43] Se transcribe la tercera estrofa, cuyo primer verso está subrayado a lápiz rojo.
[44] Poema "LXXXVII. Le Couvercle", de la sección "Spleen et Idéal". Página 214.

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

Porque[45]

Terreur du libertin, espoir du fol ermite;
/Le Ciel! couvercle noir de la grande marmite
Où bout l'imperceptible et vaste Humanité./[46]

✲47

(...)

Chacun de vous m'a fait un temple dans son cœur;
Vous avez, en secret, baisé ma fesse immonde
/Reconnaissez Satan à son rire vainqueur,
Énorme et laid comme le monde!/[48]

(...)

✲49

(…)

/Ce père nourricier, ennemi des chloroses,
Éveille dans les champs les vers comme les roses;
Il fait s'évaporer les soucis vers le ciel,
Et remplit les cerveaux et les ruches de miel.
C'est lui qui rajeunit les porteurs de béquilles
Et les rend gais et doux comme des jeunes filles,/
Et commande aux moissons de coître et de mûrir
Dans le cœur immortel qui toujours veut fleurir![50]

(…)

[45] Ortega subraya al margen a lápiz rojo la tercera estrofa del poema y anota entre sus dos últimos versos también a lápiz esta palabra.

[46] Subraya al margen a lápiz rojo los dos últimos versos de la última estrofa.

[47] Poema "LXXXVIII. L'Imprévu", de la sección "Spleen et Idéal". Páginas 215-217.

[48] Se transcribe la séptima estrofa, cuyos dos últimos versos están subrayados a lápiz rojo, p. 216.

[49] Poema "CIX. Le Soleil", de la sección "Tableaux Parisiens". Páginas 251-252.

[50] Se transcribe la segunda estrofa, cuyos seis primeros versos aparecen subrayados a lápiz gris en el margen.

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

# ITINERARIO BIOGRÁFICO
## José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu
## Epistolario (1908-1926)
## Cuarta parte

*Presentación y edición de*
**María Luisa Maillard García**
ORCID: 0000-0002-1125-0529

**Resumen**
Esta cuarta y última entrega del epistolario de José Ortega y Gasset y Ramiro de Maeztu abarca desde el año 1912 hasta 1926; aunque sólo contamos con trece cartas: cinco de Ortega y ocho de Ramiro. De las cinco de Ortega, dos de ellas, la petición de una reseña y una breve respuesta afirmativa a una demanda de Ramiro. De las ocho de Ramiro, una de ellas, un telegrama y otra, una breve nota. Lo más importante de este intercambio es el proceso de distanciamiento ideológico de los dos amigos, que se aprecia desde 1912 y se consuma en 1915. La relación con la Generación del 98 y concretamente, con Azorín; la interpretación que Maeztu está difundiendo en Marburgo de las ideas de Ortega y la Guerra del 14, serán algunos de los temas de divergencia; unidos a la aproximación de Ramiro al asociacionismo gremial inglés como una salida al estatismo y al individualismo occidental.

**Palabras clave**
Ortega y Gasset, Ramiro de Maeztu, Azorín, Kant, Liga de Educación Política Española, Generación del 98, Generación del 14, nacionalización, Primera Guerra Mundial

**Abstract**
This fourth and final installment of the correspondence between José Ortega y Gasset and Ramiro de Maeztu covers from 1912 to 1926; although we only have thirteen letters: five from Ortega and eight from Ramiro. Of Ortega's five, two of them are the request for a review and a brief affirmative response to a demand from Ramiro. Of Ramiro's eight, one of them is a telegram and another, a brief note. The most important thing about this exchange is the process of ideological distancing between the two friends, which can be seen since 1912 and was consummated in 1915. The relationship with the Generation of 98 and specifically, with Azorín; the interpretation that Maeztu is spreading in Marburg of Ortega's ideas and the War of 14 will be some of the topics of divergence; united with Ramiro's approach to English union associations as a way out of statism and Western individualism.

**Keywords**
Ortega y Gasset, Ramiro de Maeztu, Azorín, Kant, Spanish Political Education League, Generation of 98, Generation of 14, nationalization, First World War

La cuarta y última entrega de este epistolario de José Ortega y Gasset y Ramiro de Maeztu es la más compleja por su dispersión, discontinuidad y amplitud cronológica; en algunos casos, imprecisa. Abarca desde el 6 de mayo de 1912 al 18 de diciembre de 1926. Sin embargo, el grueso de la correspondencia de Ortega, del que apenas contamos con cinco cartas, escasas, a tenor de las referencias en el epistolario a otras que no obran en nuestro poder, se sitúa en 1912. Año en el que se encuentran las dos cartas más relevantes de Ortega a Ramiro, difíciles de datar por la ausencia de referencias, y tres de

**Cómo citar este artículo:**
Maillard García, M. L. (2024). Itinerario Biográfico. José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu: epistolario (1908-1926). *Revista de Estudios Orteguianos*, (48), 27-89.
https://doi.org/10.63487/reo.43

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

Ramiro a Ortega, una de ellas, una breve nota, dando cuenta de la recepción de una carta anterior de Ortega.

1912 es un año importante en el proceso de maduración de la filosofía de Ortega. Ha regresado desde Marburgo, no sólo manteniendo su vieja idea de crear una minoría culta y moral, indispensable para dirigir la modernización del país; sino radicalizando su postura política, respecto a los partidos que se han estado turnando en el gobierno de la Restauración: el conservador y el liberal. Este último, al que Ortega había estado próximo en años anteriores, coincidiendo en parte con Ramiro, es tachado de "estorbo nacional", en su artículo titulado precisamente "De un estorbo nacional" (I, 612), lo que le vale la ruptura con *El Imparcial*, su casa solariega.

Esta radicalización no se extiende a otros aspectos de su pensamiento político; sino todo lo contrario. Por ejemplo, acepta la monarquía constitucional, asumiendo su carácter "accidental", cuando apenas unos años antes consideraba en carta a Ramiro la República como una cuestión de principio. En otros terrenos, se aproxima a la generación anterior –con la que ha sostenido agrias disputas. Lo hace a través de Azorín, relativizando su conservadurismo en su artículo "Nuevo libro de *Azorín*" (I, 535), y entablando relaciones cordiales y duraderas con los hombres de la Institución Libre de Enseñanza. En carta a Ramiro de 1912 menciona que se encuentra trabajando en la historia de España con Federico de Onís, probablemente en algún seminario del Centro de Estudios Históricos, donde en 1913 dirigirá otro seminario sobre Filosofía, que no tendrá un largo recorrido. Finalmente, en 1914, a raíz de la destitución de Unamuno, encabezará, con Luis de Zulueta y García Morente, una campaña en su defensa.

En sus reflexiones filosóficas, se aleja de la ortodoxia kantiana, inicialmente a través de la fenomenología de Husserl, y establece distancias con el neokantismo en sus conferencias de 1913 "Sobre el concepto de sensación" (I, 624-638) y "Sensación, construcción e intuición" (I, 642-652); pero también, a través de sus lecturas de Spinoza, Leibniz, Brentano y Scheler, y, de nuevo, por la reflexión sobre el arte, a través de escritores españoles –Azorín, Baroja– y de la pintura de Velázquez, Goya y Zuloaga. Comienza de nuevo a estar desengañado de la política y del entorno intelectual que le rodea, a consecuencia de la deriva de Ramiro y sus disputas con Araquistáin: "Los amigos no nos entendemos", escribirá a Ramiro en carta de septiembre de 1912; pero ya está fraguando su propio proyecto filosófico que iniciará con la escritura de *Meditaciones del Quijote*, y continúa con el proyecto de la Liga de Educación Política Española en 1913, que ya marcha solo, según le comenta a Ramiro, en carta de junio de 1912.

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

En 1912, Ramiro de Maeztu se encuentra a caballo entre Marburgo, Berlín y Londres, siguiendo las indicaciones de Ortega de ampliar sus conocimientos filosóficos; concretamente, estudiando a Kant. Está rodeado de un grupo de españoles –Araquistáin, Morente, Vayo, Barcia–, siguiendo también la propuesta de Ortega de crear una minoría de jóvenes capacitados moral e intelectualmente para dar un giro a la deriva de la política española. Ramiro intenta transmitir a esos jóvenes su interpretación de Kant, convencido de que coincide con la de Ortega, algo que "sus discípulos" no parecen compartir. Sin duda, el alejamiento de España –algo que Ortega percibe– le impide tener una visión clara de la España que Ortega se encuentra a su vuelta de Marburgo. Ése será el arranque de esta última entrega de la correspondencia.

En el año 1913, disponemos de tres cartas: una de Ortega y dos de Ramiro, de las que una de ellas es un telegrama. La importancia del breve intercambio epistolar de este año reside en que documenta que el largo proceso del proyecto político de Ortega da sus primeros frutos con el Manifiesto Constitucional de la Liga de Educación Política Española, en el seno del partido de Melquíades Álvarez, el 13 de octubre de 1913. Este manifiesto y la posterior conferencia de Ortega *Vieja y nueva política* (I, 707-737) en la presentación oficial de la Liga el 23 de marzo de 1914 en el Teatro de la Comedia de Madrid, supondrá la salida oficial a la palestra de una nueva generación, la del 14, distinguiéndose de la anterior, la del 98, a la que Ortega da nombre en sus dos artículos, "Competencia", publicados en *El Imparcial* el 8 y el 9 de febrero de 1913 (I, 602-606) y a la que él en dichos artículos barajaba pertenecer.

Azorín, quien ya desde 1910, según Laín Entralgo, oteaba la presencia en la escena española de una nueva generación, celebra en 1915 una distinción que él se adjudica haber señalado en sus artículos sobre "la Generación del 98" de 1914: "Otra generación ha llegado. Hay en estos jóvenes más método, más sistema, una mayor preocupación científica. Son los que este núcleo forman, críticos, historiadores, filólogos, eruditos, profesores. Saben más que nosotros. ¿Tienen nuestra espontaneidad? Dejémosles paso". (*Apud* Laín Entralgo, "Precisiones e imprecisiones acerca de la Generación del 98", ed. digital a partir de *Escorial*, n.º 47 (1944), pp. 66-67. Recogido en 2017 en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes).

En 1915 contamos sólo con tres cartas de Ramiro de Maeztu; aunque hay referencias a cartas de Ortega que no obran en nuestro poder, y en 1924 y 1926, con solo dos cartas de Ortega a Ramiro, una en cada año, sin una relevancia especial. La primera, es la sugerencia a Ramiro de una reseña; y la otra, la respuesta a su solicitud de que se ocupe de una amiga represaliada. Parece que el intenso intercambio habido desde 1908 se rompe en 1913; aunque no la amistad. Son en total trece cartas, de las cuales, hay un telegrama, una breve nota, una carta de recomendación y la petición de una reseña.

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

Quizá, lo más relevante de esta última parte del epistolario, en lo que respecta a la relación de los dos corresponsales, sea que, a pesar de su fragmentación, se aprecia el progresivo distanciamiento ideológico entre ellos; aunque no de su amistad –"hermano" llamaba Ortega a Ramiro al inicio del epistolario; "un abrazo afectuoso de su vieja amistad", se despide Ortega en 1926–, subrayando los lazos que los unían, a pesar de las diferencias que sostuvieron en 1912. Ya desde 1913 y, a pesar de las divergencias provocadas por el malestar del "grupo de Marburgo" respecto a la deriva ideológica de Ramiro, Ortega intenta una nueva aproximación amistosa a Ramiro que cierre las heridas: "Mi reflexivo silencio no suponía –como Vd. ha supuesto– olvido sino, al contrario, un recuerdo constante y activo". Sin embargo, la evidencia de la diversa evolución vital e ideológica que ambos estaban desarrollando, clara en Ortega desde 1912 y, a partir de 1913, en Ramiro, se irá acentuando con el tiempo.

Tres son los temas que destacan en este progresivo distanciamiento.

El primero de ellos, se deriva del papel predominante que Ramiro pensaba estar representando respecto a la figura de Ortega; ahora se encuentra cuestionado por los nuevos amigos del filósofo madrileño, Morente y Araquistáin. Éstos alertan a Ortega sobre la interpretación sectaria y fundamentalista que Ramiro difunde de sus ideas, en un doloroso cruce de cartas (AO, sig. C-13/2, C-55/46b, C-55/46d y C-55/46c), en las que se llega a decir que Ramiro estaba "enfermo, desesperado, medio loco". Maeztu sigue anclado en el kantismo inicial de Ortega, autor que según expresa en una carta al filósofo, está intentando enseñar con dificultad a su grupo de Marburgo –Araquistáin, Morente, Vayo, Barcia. La realidad es que el grupo al que se refiere recibe con prevención y alarma unas enseñanzas en las que Ramiro llegaba a identificar la teoría kantiana con el misterio de la Santísima Trinidad. La "causa" de Ortega a la que se ha adherido es la de la objetividad científica. "Ciencia igual a conciencia", postula.

Ortega está evolucionando hacia su definitiva orientación filosófica, alejada de "la cárcel kantiana", en una aproximación a lo real, a partir de la fenomenología y de la historia y la cultura de España. Maeztu, más visceral y extremista que un Ortega que está atemperando su carácter, se esfuerza en criticar por imprecisos aspectos del manifiesto de la Liga de Educación Política –"La declaración principal de liberalismo puede suscribirla un conservador", escribe– al que sin embargo se adhiere. Cuestiona la orientación historiadora de Federico de Onís, con el que Ortega había manifestado estar trabajando y, posteriormente, irá dirigiendo sus pasos en otras direcciones, tirando la toalla sobre su intervención en España; al menos, de la mano de Ortega.

Ya desde 1913, Ramiro estaba buscando un sindicalismo opuesto al revolucionario y consideraba que la Primera Guerra Mundial había contribuido a favorecer la solución gremial. Según escribe su hermana María, en el periodo

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

de corresponsal de guerra de su hermano, "conoció a un hombre extraordinario, Mr. Hulme, que habría de ejercer sobre él un hondo influjo de carácter religioso. En esta época comienza a operarse en él un gran cambio ideológico" (*apud* José Ortega Spottorno, *Los Ortega*. Madrid: Taurus, 2002, p. 260).

Así escribe Ramiro en carta a Ortega de 21 de abril de 1915: "Aunque hace ya año y medio que se han roto los lazos sentimentales que me vinculaban a Inglaterra, me resulta ahora que prefiero poner mi esfuerzo al servicio de la causa del socialismo gremial –causa que es, por ahora, genuinamente inglesa–, que no batallar en España sin ninguna clase de rumbo". Ramiro se va encaminando hacia un modelo socializado y organicista, que cree capaz de superar los límites del liberalismo clásico y del socialismo revolucionario. En 1915 publica en la revista *España* "Los principios gremiales: limitación y jerarquía" y en 1916 un libro en inglés que será traducido cuatro años después en España como *La crisis del Humanismo*.

El segundo tema de distanciamiento es la relación con la generación anterior, representada inicialmente en la figura de Azorín y, en cierta medida, en la de los hombres de la Institución Libre de Enseñanza. Ramiro ya ha sido extremadamente crítico en carta del 15 de octubre de 1911, no sólo con Unamuno, sino con la Generación del 98 en su conjunto, a la que no sólo se niega a pertenecer; sino a la que niega incluso la existencia: "ya veremos quién tiene razón, dentro de pocos años. Usted al hablar de *mi generación*, como de algo en que puede encontrarse un movimiento colectivo o yo que digo que en 1898 no lloramos a gritos más intelectuales que Costa y yo: los demás surgieron en 1898 como surge una banda de forajidos en una ciudad abandonada por su guarnición antigua: cada uno a lo suyo. 1898 no existía para ellos" (en *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 47, p. 68). Han pasado pocos meses y, en carta de 6 de mayo de 1912, Ramiro se niega a admitir la aproximación de Ortega a Azorín, sobre el que él acaba de escribir un artículo muy crítico de su libro *Lecturas españolas*, cuyo tono parece haberle reprochado Ortega. Escribe Ramiro: "me niego (…) a considerar a *Azorín* por salvado". La condena se hace extensible a los representantes de la generación anterior: "La posición actual de *Azorín* es la de la Institución, posición inofensiva, y por tanto peligrosísima". Sin embargo, aún quiere tender puentes con Ortega: "*Pero si juzga Vd. aún oportuno otro artículo sobre el libro de Azorín lo escribiré*". Unos días después de la carta de Ramiro, el 11 de junio, Ortega publicará en *El Imparcial* un elogioso artículo sobre *Lecturas españolas*: "Nuevo libro de Azorín". Ya el 27 de mayo de 1915, expresa de forma clara su disconformidad con los nuevos compañeros de viaje de Ortega: "Estaba, lo confieso, algo *farruco* contra Vd., no por Vd. sino porque no me gusta parte de su compañía en «España»". La revista *España*, cuyo primer número apareció el 29 de enero de 1915 y que fundó y dirigió durante su primer año de

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

andadura Ortega, contaba entre sus colaboradores, entre otros, con Pío Baroja, Miguel de Unamuno, Luis de Zulueta, Manuel Azaña y Luis Araquistáin.

La lejanía de Londres influye también en esta postura. Ortega ya le recrimina dicho alejamiento en carta de junio de 1912: "Hombre, cuidado: Vd. tira balas desde Londres contra Madrid y no se acuerda al apuntar que yo estoy en Madrid". En pocos años, la situación en Madrid está evolucionando rápidamente. La creación en 1907 de la Junta para Ampliación de Estudios, entre otros logros, ha desarrollado una política de becas que ha llevado al extranjero a muchos maestros, pedagogos, filósofos, historiadores, científicos y músicos –entre ellos, el mismo Ortega. Existe ya en España un grupo de profesionales preparados. Ortega está en contacto con ellos para consolidar su proyecto de la Liga de Educación Política; y no puede sino reconocer que la labor de la JAE comparte objetivos con los suyos. Ortega se aproxima a la historia de España, a través del Centro de Estudios Históricos que dirige Menéndez Pidal, donde trabaja Federico de Onís, que se considera su discípulo, y ambos participan en un taller sobre la historia de España. Ramiro, ajeno a esa realidad, sigue considerando que los hombres de la Institución están en una "posición peligrosísima". Prueba de ello es su artículo, tremendamente ofensivo, contra Rafael de Altamira en octubre de 1913.

El tercer tema de distanciamiento se referirá a la postura ante la Gran Guerra europea. El Real Decreto del gobierno de Eduardo Dato, de 30 de julio de 1914, decretó la neutralidad de España en el conflicto; pero pronto España se divide entre aliadófilos y germanófilos. Ramiro de Maeztu se manifiesta como un aliadófilo militante, llegando a cuestionar la cultura alemana, aunque en carta a Ortega matiza su postura. Participará activamente como corresponsal de guerra en Italia entre 1914 y 1915, donde conocerá a Hulme, quien provocará en él un definitivo cambio espiritual. Ortega se declara "enemigo de la guerra" y, concretamente, de la que se está produciendo en Europa: "¿Habrá habido una guerra más triste, monótona y moralmente sorda que ésta?" (II, 172), escribe en su artículo de 1916 en *El Espectador*, "Horizontes incendiados". Sólo se muestra partidario de Inglaterra por su superioridad jurídica y política y siempre defenderá la superioridad cultural y filosófica de Alemania. No se trata de una guerra de culturas, sino de civilización. Mantendrá la postura de la necesidad de reflexionar sobre el fenómeno de la guerra, sin adherirse emocionalmente a trincheras ideológicas. Maeztu difiere, en carta de 1915: "Habla Vd. de colocarse *sobre* la guerra y no ya *en* la guerra. Me parece imposible. Solo Dios está *sobre* esta guerra; los ángeles están *en* las trincheras".

Respecto a la datación de las cartas, nos vemos obligados a seguir la línea que nos marcan las cartas de Ramiro, que se encuentran todas datadas; no así las de Ortega. En 1912 nos encontramos con una larga carta inicial de Ramiro

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

de Maeztu desde Londres, fechada el 6 de mayo de 1912. Aquí ya se aprecia la diferencia fundamental que acabará separando el camino de los dos amigos. Ortega le ha enviado "una postal", que a su vez reenvía a Araquistáin, quien le felicita "por la brava y justa descalificación de la última temporada de Maeztu" (AO, C-55/46b). Maeztu parece estar sumido en un dogmatismo kantiano que roza el misticismo, ortodoxia que Ortega está abandonando. Mientras Ortega se está aproximando a Azorín y con él a la literatura y el arte español, con el fin de introducir la peculiaridad española en Europa, Maeztu considera la postura de Azorín "adversa a las necesidades nacionales". Mientras Ortega habla de "táctica común", Maeztu habla de "causa". Mientras Ortega está tanteando la forma de introducir la vida en la razón, Maeztu sigue aferrado a la idea de que la verdad objetiva, la ciencia, es nuestro destino y que "el hombre recibe el *apriori* del mundo del ser para aplicarlo al existir". Sin embargo, Ramiro quiere tender puentes, especialmente sobre su crítica a Azorín, en la primera carta del 6 de mayo.

Hemos situado dos cartas de Ortega, sin fechar y sin ninguna otra referencia orientativa, en 1912 y en fecha posterior a la datada por Ramiro el 6 de mayo. Están escritas en el mismo tipo de papel y con semejante caligrafía. La primera que hemos escogido en el tiempo no nos parece exactamente correspondiente con la de Ramiro, pues Ortega habla de dos cartas anteriores, con las que no contamos, y el párrafo final "me es imposible ir a Bayona", parece ser la respuesta a una solicitud de Ramiro; pero encontramos más referencias a la carta de Ramiro del 6 de mayo de las que hallamos en la que hemos considerado posterior, también sin fechar. En principio, la mención a la tarjeta (postal) que ha recibido Ramiro, en la que Ortega le recrimina su evolución intelectual. Ortega responde que no recoge la tarjeta, es decir, que no retira lo dicho, y reprocha a su vez a Ramiro que no tenga en cuenta, al disparar sus "balas" a Madrid, que él está en Madrid. En segundo lugar, encontramos lo que entendemos como una larga respuesta de Ortega al reproche de Ramiro en la carta del 6 de mayo, por su temperamento excesivamente susceptible e irritable, que "le hace perder el sentido de la medida y aún a confusiones objetivas". En tercer lugar, Ortega hace mención de los problemas que Ramiro le ha enumerado, en su intento de hacer comprender a Kant al grupo de Marburgo. "Dejo para otro día lo de Marburg que es un poco grave pero curable". A continuación, se refiere a la vuelta de María de Maeztu de Alemania: "¡Pobre María! Espero que a la vuelta de Alemania tendrá lugar debido"; cuando en la carta que hemos considerado posterior, María ya está en Madrid: "Salude a su madre y a María. ¿Qué va a hacer ésta?"

Finalmente, Ortega menciona una fecha: "Yo estoy aquí hasta el 22: me es imposible ir a Bayona" y la siguiente referencia a las montañas y a que reside

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

en una casa que no es la suya nos hace pensar que se encuentra en El Escorial. Cuando Ortega estaba en El Escorial, residía en una de las casas de oficios del Monasterio, que tenía alquilada su padre, lugar en el que pasó los veranos de su infancia y su luna de miel. En la época en que estamos situados, la fecha del inicio de las vacaciones se situaba a finales de junio, fecha en la que la familia Ortega se trasladaba al norte, habitualmente a Zumaya.

La siguiente carta, la hemos situado en el verano de 1912; aunque la consideramos próxima a la breve nota de Ramiro, fechada el 13 de septiembre de 1912, ya que Ortega retoma la propuesta de su amigo de encontrarse en Bayona y le propone que, para ello, retrase unos días su vuelta a Inglaterra porque él podría acudir "antes de su regreso". Se supone que, desde el norte a Madrid, después de su periodo vacacional y su estancia en el balneario "Les Eaux Chaudes", situado en los Pirineos franceses –concretamente en Cautert, donde según su hijo José Ortega Spottorno solía hacer "cura de aguas"– y a donde dirige su respuesta Ramiro, en carta de 13 de septiembre de 1912.

Ortega le expone sus quejas. Ramiro sigue presentándole ante el grupo de Marburgo como "un soberbio incorregible", según le ha comentado García Morente, añadiendo que la distorsión fundamentalista de sus ideas se debe a la interpretación que de ellas difunde Maeztu. "Los amigos no nos entendemos", concluye, participándole su decisión de retirarse a El Escorial para iniciar una etapa "de recogimiento, de reflexión y de labor positiva". Sin embargo, Ortega quiere mantener la amistad, como lo prueba su despedida: "Le quiere mucho Pepe". Hemos considerado la breve nota de Ramiro el día 13 de septiembre como una respuesta a la carta anterior de Ortega.

En la última carta que contamos de 1912, Ramiro se limita a remitirle una larga contestación que ha enviado a Federico de Onís, criticando el texto sobre la historia española que le ha debido enviar éste –suponemos que por indicación de Ortega. El filósofo, según sus propias palabras a Ramiro, se encontraba en esos momentos colaborando estrechamente con Onís. Ramiro enmienda la plana a la mayor. España en la Edad Media no se encontraba dentro de las corrientes de la historia europea porque no había participado en las disputas de la Escolástica. Si España no fue científica fue porque no había sido católica de un modo intelectual. Su misión cultural fue contener al moro.

Transcurre más de un año para que encontremos una nueva carta de Ortega. Es posible que no hubiera correspondencia porque Ortega inicia la carta: "Interrumpo un largo y reflexivo silencio". Sabemos que el filósofo ha permanecido durante 1913 en El Escorial escribiendo *Meditaciones del Quijote*, según cuenta él mismo en "Prólogo para alemanes", libro en el que: "se iba a ver cuál era la reacción de mi espontaneidad a lo recibido en Alemania, que era, en lo

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

esencial, neokantismo, idealismo" (IX, 150). Suponemos que en dicha carta le envía el manifiesto de la Liga de Educación Política, pidiéndole que adjuntase su firma mediante un telegrama. Es una carta de reconciliación. Su silencio no se debe al olvido; sino todo lo contrario. Cuando dos amigos han coincidido en sus ideas, es necesario un distanciamiento para luego volver a poner las ideas en común; seguro que volverían a coincidir, salvando algún matiz, fruto de la perspectiva individual. En la rúbrica, reafirma su amistad fraternal: "Suyo fraternalmente Pepe". Ramiro envía un telegrama, fechado el 22 de octubre de 1913: "Adhesión y abrazos. Escribo. Ramiro". La carta de Ortega no está fechada; aunque Ramiro afirma que tardó cuarenta y ocho horas en enviar el telegrama, con que podemos situarla con bastante precisión.

El mismo 22 de octubre, Ramiro envía una carta, en la que prácticamente sólo se manifiesta de acuerdo en la necesidad de la creación de un grupo dirigente, criticando la imprecisión del ideario: "falta (…) batallón, bisectriz"; "La declaración principal de liberalismo puede suscribirla en conservador".

No contamos con cartas de 1914 y en 1915; tenemos tres cartas de Ramiro en las que hace mención a cartas previas de Ortega que no tenemos en nuestro poder. En dichas cartas se aprecia ya el alejamiento ideológico de Ramiro del proyecto de Ortega, aunque no de su amistad, como hemos señalado. Se deduce de su contenido que Ortega le ha pedido a Ramiro algún artículo para la revista *España*, que Ortega acaba de fundar, para difundir los ideales de la Liga de Educación Política. Ramiro se muestra descontento porque Ortega no adopte una postura más beligerante del lado de los aliadófilos en la guerra del 14, manifiesta su alejamiento de España y comienza a caminar por el sendero de una solución gremial al enfrentamiento entre liberalismo y socialismo.

Se cierra esta cuarta entrega del epistolario con dos cartas de Ortega que carecen de relevancia; aunque demuestran que no se ha roto la relación entre los dos amigos. La carta de 1924 es la sugerencia de una reseña a Ramiro, por parte de Ortega; la de 1926 es la respuesta de Ortega a una petición de Ramiro para que interceda por una antigua discípula de Ortega, pedagoga y feminista, Leonor Serrano, que había sido desterrada en esa fecha a Huesca por la dictadura de Primo de Rivera.

## Nota a la edición

Para esta edición se han consultado el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón y el Servicio de Manuscritos e Incunables de la Biblioteca Nacional. Se indica en nota al pie de dónde ha sido tomada la copia de cada carta para su edición.

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

El criterio utilizado en esta edición es cronológico y se han cruzado las cartas entre los corresponsales, de manera que su lectura mantenga la fisonomía de un diálogo.

En la transcripción, se han mantenido los rasgos estilísticos de los autores (p. e., en el caso de Ortega: *flúido*, *rigoroso*) incluyendo resaltes expresivos (p. e., mayúsculas enfáticas), así como las peculiaridades morfológicas y sintácticas (leísmos, laísmos, concordancias *ab sensum*, pares de términos con y sin consonantes implosivas del tipo *substancia/sustancia*, *obscuro/oscuro*, etc., y otros rasgos propios de la ortografía del siglo pasado) y las distintas grafías en nombres de personas y lugares siempre que no sean una errata evidente. Se han normalizado los usos gráficos sin trascendencia fonética, pero se ha respetado la variación que en algún momento de la historia de la escritura haya podido tener relevancia fónica. Se mantienen las grafías que indican una falta de distinción fonémica tanto si emplean el grafema que indica la articulación del sonido en cuestión como las grafías que indican la falta de distinción mediante hipercorrección. Se mantienen también las grafías que pueden ser indicadoras de una pronunciación particular, así como reflejo de la reproducción de la oralidad de la lengua popular o hablada. Se mantienen las grafías propias de sistemas ortográficos distintos del académico y aquellas extrañas a la norma actual que pueden ser reflejo de la reciente adopción de un extranjerismo y el progreso de su adaptación al español. Se ha modernizado la acentuación en casos como *fué/fue*, *guión/guion* y otros similares.

Las palabras o expresiones breves en lenguas distintas al español se señalan en cursiva, incluso cuando no están resaltadas en la carta. Todo resalte de los autores se señala en cursiva.

Se ha evitado al máximo la intervención de la editora en el texto, de modo que se mantiene la versión original incluso cuando se ha detectado algún *lapsus calami* –generalmente de precisión de una fuente al citar el autor de memoria. Estos *lapsus* se señalan en nota al pie.

Toda intervención de la editora en el texto se indica entre corchetes [ ]. Cuando una palabra o grupo de palabras ha resultado ilegible, se marca con [*ileg.*]. Cuando se interrumpe el manuscrito, bien porque se ha dejado una frase sin completar, bien porque falta alguna página o se han perdido unas líneas, se refleja con […].

Las palabras que aparecen de forma abreviada en el texto se desarrollan incluyendo entre corchetes lo añadido por la editora, excepto las abreviaturas más frecuentes en los epistolarios como "Ud.", "D.", "Dña.", "M.", "Mme.", "etc.", "ptas.", "cts.", "s. r. c." ("se ruega confirmación"), "q. b. s. m." ("que besa su mano"), que se mantienen. Las abreviaturas utilizadas en las fechas se han desarrollado sin que se haya considerado necesario señalarlo entre corchetes.

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

Cuando las cartas no están fechadas, se señala entre corchetes [s. f.] o se indica, también entre corchetes, la fecha que se colige de los datos de la investigación.

Todas las notas al pie, salvo que se indique lo contrario, son de la editora. En las mismas, se han anotado fechas, datos, personas aludidas, acontecimientos, etc., que se piensa que hoy requieren una explicación para un lector común.

Respecto a la puntuación, se respeta esencialmente la que aparece en las cartas, pero se ha ajustado cuando se considera que así se facilita la lectura.

La editora ha intentado intervenir en la edición sin marcar su impronta desde un punto de vista interpretativo de la obra y de la biografía de los autores de estos epistolarios, porque se trata de poner a disposición de los investigadores y del público en general nuevas fuentes, la mayoría de ellas hasta ahora inéditas o muy poco conocidas, que completan el *corpus* textual orteguiano al tiempo que dan información de las personas con las que se carteó y de una época muy rica de nuestra historia reciente.

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

# JOSÉ ORTEGA Y GASSET – RAMIRO DE MAEZTU
## Epistolario (1908-1926)
### Cuarta parte

**[24]**[1]

[De Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset]

[2]Spain[3]
Sr. D. José Ortega y Gasset[4]
Zurbano, 22,
Madrid[5].

Queen's Rd., 107, 1st floor
Bayswater,
London W.

6 de mayo 1912

¡Vaya un peso el que me ha quitado de encima la carta[6] de Vd.! Le ruego que no me envíe postales[7] como la de marras, sin acompañarlas de explicaciones. El principal objeto de mi carta era provocar esas explicaciones. Una inculpación en seso me mueve –sobre todo si me coge enfermo y con fiebre– primero a pensar mal de mí y luego a pensar mal de quien me la envía.

[1] Archivo de José Ortega y Gasset en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón (en adelante, AO), sig. C-28/12. Escrita a mano y firmada. Se reproducen dos esquemas dibujados por Maeztu en el lugar en que se encuentran en la carta.

[2] AO, sig. C-28/12b. Sobre con matasellos del 7 de mayo de 1912, Paddington Rd., en el reverso, y 10 de mayo de 1912, Estafeta de Cambio, Madrid, en el anverso.

[3] Subrayado.

[4] Al reverso de la carta le falta el trozo en que aparecería el segundo apellido del destinatario.

[5] Subrayado.

[6] No contamos con la carta mencionada en el epistolario, que debió de ser posterior a la postal.

[7] Tampoco contamos con la postal mencionada. En carta de 1 de mayo de 1912 (AO, sig. C-55/46b), Araquistáin escribe haber recibido adjunta dicha postal en carta de Ortega y le alaba por haber censurado "con brava y justa dureza" la labor que estaba desarrollando Maeztu con el grupo de Londres.

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

Pues bien, en lo de *Azorín*[8] tiene Vd. razón. *Si se me hubiera ocurrido* la analogía con el libro de Cassirer[9], mi artículo hubiera sido totalmente distinto. Ese era el mejor punto de vista para tomar el libro de *Azorín*: Considerarlo como un instrumento en favor de la causa. Pero no se me ocurrió. De no habérseme ocurrido, ¿cuál era el mejor artículo posible, mejor dicho la mejor actitud posible, porque ya sé que mi artículo no era bueno?

Recuerde Vd. que hace tres años también me escribió Vd. sobre *Azorín*. Entonces se enfadaba Vd. por suponer que yo había tratado a *Azorín* demasiado bien. Yo me negaba en aquel artículo a dar a *Azorín* por perdido[10]. (Y tenía razón, como me lo ha demostrado este libro). Ahora me niego también a considerar a *Azorín* por salvado. En esto también tengo razón. Su posición es aún vaga. Ha tomado de Vd. y de mí lo más grosero y *à peu près* de nuestra posición. En su nueva actitud he creído leer dos cosas que no me gustaban: 1ª un deseo perezoso de que le dejásemos tranquilo; 2ª un deseo sutil de limpiar al partido conservador de nuestra acusación de barbarie anticultural.

Por añadidura la vaguedad de su actitud no podía contentarme: "cultura", paz, trabajo, agricultura. Y todo nivelado. Eso es confusionismo. El mismo confusionismo que ha esterilizado la buena intención de nuestros predecesores en europeísmo.

Ello me lleva, de paso, a mostrar el peligro que entraña la analogía que Vd. hace entre el libro de Cassirer y el de *Azorín*. (Repito que si se me hubiera ocurrido la habría adoptado aún con sus riesgos). El peligro de esa posición de Vd. es que, aunque verdadera en punto a la verdad esencial (esa verdad sobre Platón ignorada por Platón, de que Kant habla), no es verdadera en otro aspecto. Pues *Azorín* no conoce nuestra posición en la medida que Cassirer conoce la de

[8] En relación con el artículo crítico que Maeztu escribió sobre el libro de Azorín, *Lecturas españolas*, del que, poco después, realizó Ortega una elogiosa crítica, "Nuevo libro de *Azorín*", en *El Imparcial* de 23 de junio y 11 de julio de 1912 (en *Obras completas*, I, 535-539).

[9] Ernst Cassirer (1874-1945) fue como Ortega un discípulo de Paul Natorp, inserto en la corriente neokantiana de Marburgo. Cassirer se dedicaba al estudio del problema del conocimiento desde 1906, tema con el que obtuvo su habilitación y que desarrolló en varios tomos. Cuestionaba el *a priori* kantiano respecto al espacio y el tiempo, que eran para él en realidad impresiones, experiencias. Negaba que hubiese una correspondencia directa entre los fundamentos racionales y la experiencia real tal y como nos es revelada por los sentidos. Ortega se carteaba con los profesores de Marburgo, Hermann Cohen y Paul Natorp; pero también con compañeros como Hartmann, Heimsoeth o Cassirer.

[10] No contamos con la carta de Ortega que menciona Maeztu; pero sí con la suya a Ortega de septiembre de 1908, en la que le reprocha que maltrate a Azorín en sus artículos y en que se niega a dar a Azorín por perdido: "Algo absurdo dentro de mí que me hace esperar sin esperanza que *Azorín* llegue a cansarse de incensar adoquines y de su acta y de su pequeña filosofía", "José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Epistolario (1908-1926). Primera parte", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 45 (2022), p. 67.

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

Cohen[11]. La posición actual de *Azorín* es la de la Institución, posición inofensiva, y por tanto peligrosísima[12].

De los artículos del *Titanic* ha hecho Vd. mal en no leer los dos últimos (el del capitalismo y el de la educación inglesa, este sobre todo) porque los primeros de elogio al heroísmo y de la importancia del suceso, estaban escritos para los dos últimos, que eran los que importaban, porque en ellos se trata de limpiar el europeísmo español de sus dos vicios: el culto de lo meramente material y todo aquello de la superioridad de los anglo-sajones, que aún colea, no solo en la traducción de Santiago Alba[13] sino en la Institución. Del 1º de esos dos artículos "La culpa del lujo" me ha escrito Cunninghame Graham[14], desde Madrid, (y Graham tenía hasta hace poco una idea bastante mediana de mí como escritor) que es "*un coup de génie*"… Rebajemos lo rebajable y siempre quedará algo.

Volviendo a lo de *Azorín*. Me escribió una carta doliéndose de mi artículo. Le contesté con otra, de la que no se quejará, diciéndole que siempre que hable yo de él ha de darse por sobreentendida la admiración que le profeso y que es precisamente porque "no hay más cera que la que arde" y porque le aprecio tanto que me dolía verle en una posición adversa a las necesidades nacionales

[11] Hermann Cohen (1842-1918) fue uno de los fundadores de la Escuela neokantiana de Marburgo y una de las principales referencias filosóficas de Ortega, durante su residencia en Marburgo en 1911, junto con Natorp y su condiscípulo Hartmann.

[12] Se refiere a la Institución Libre de Enseñanza, a la que Ortega se estaba aproximando, limando asperezas anteriores.

[13] Santiago Alba (1872-1949) fue un abogado y periodista español, con una larga trayectoria política en el seno de un liberalismo regeneracionista, y un representante de los políticos de la Restauración. Propietario y director del periódico *El Norte de Castilla* desde 1893, fue diputado desde 1901 a 1919; en principio por la Unión Nacional, y desde 1906 por el Partido Liberal. Ocupó los cargos de ministro de Marina en 1906 y, con posterioridad de Instrucción Pública y Bellas Artes; la cartera de Gobernación, entre 1912 y 1913 y el ministerio de Hacienda en 1916. Se exilió a París en 1923, a raíz de la Dictadura de Primo de Rivera y regresó a España en 1931. Fue presidente de las Cortes desde 1933 a 1936 por el Partido Republicano Liberal de Lerroux, exiliándose a Portugal en 1936.

[14] Robert B. Cunninghame Graham (1852-1936) fue un político, escritor y aventurero escocés, vinculado a España por su abuela materna. Durante su infancia y primera juventud vivió en España y Argentina, este último país tema recurrente, junto con Marruecos, de muchos de sus libros. También introdujo la cultura española en el Reino Unido con traducciones como la de *Don Juan Tenorio* y *Noche oscura del alma*. Regresó a Londres en 1883 y se introdujo en política, siendo el primer diputado socialista en el Parlamento del Reino Unido. Posteriormente sería una de las principales figuras del independentismo escocés. Fue uno de los mediadores más importantes entre España y el Reino Unido. Conoció y trató a Maeztu, Baroja, Zuloaga, Ortega y Pérez de Ayala. Su relación con Maeztu fue decisiva, a través de Bernard Shaw, en la atracción de Ramiro de Maeztu por el socialismo fabiano. En 1909 se involucró directamente en las protestas contra la ejecución de Ferrer, polemizando con Azorín el 11 de mayo de 1911 en *El Motín*. El 30 de octubre de 1916 Maeztu escribió en *La Correspondencia*: "No he conocido una figura humana que me haya interesado tanto".

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

y que aún me duele que su nueva posición no sea lo precisa y resuelta que yo desearía. Por lo demás en cuanto leí su libro se lo he hecho leer a los chicos de Londres, ponderándolo con entusiasmo.

La analogía con el libro de Cassirer tiene este peligro. Cassirer puede decir: "y todos los grandes hombres han pensado como nosotros", porque la Alemania científica no ha de preguntarle: "¿Y por qué no han convencido al mundo?", porque un país científico sabe la diferencia que hay entre el pensar preciso y el vago. Pero si aquí se nos pregunta: "¿Cómo es aún posible Unamuno si los españoles de talento han pensado siempre que el problema de España es de ciencia?" Necesitamos explicarles que una cosa es pensarlo vagamente y otra con precisión. Pero entonces ya no se nos entiende. El resultado posible es la sospecha de que la misma ineficacia de la postura de los predecesores ha de seguir a la nuestra. Cassirer puede alegar: "Es culpa de Vds. no haber entendido lo que han pensado los grandes hombres", porque habla en un país donde los estudiantes de Jena se batían cuando se les decía: "Tú no entiendes a Kant". En nuestro país está aún por crear el rubor de la incomprensión, que yo hubiera querido producir en *Azorín*.

Pero es exacto lo que Vd. dice de que escribo con poca presión psico-fisiológica. Y muy lamentable. Una causa se la sabe Vd. de memoria: demasiada cantidad de prosa. La otra es esta maldita *influenza* que me tiene hace 5 semanas con fiebre y anemia. Gracias a ella, sin embargo, he descubierto la causa de mi debilidad permanente. Es anatómica. Una desviación del hueso de la nariz hace que tenga medio obstruido constantemente el conducto nasal derecho. El miércoles se decidirá si el arreglo consistirá en un régimen o en una operación. El hecho es que nunca he respirado bastante por las narices. Y de ahí los frecuentes resfriados, congestiones mucosas y periodos de incapacidad para el trabajo mental de cierta intensidad.

No necesito decirle que me alegro infinito haberme equivocado en la interpretación de su postal. Está claro que yo le creo siempre veraz y sincero. Pero, para ser franco, Vd. me inspira un temor, uno solo, que quizás le parezca ridículo. Consiste precisamente en la sup[e]rabundancia de su energía psico-fisiológica, que va, me parece, paradójicamente acompañada de una excesiva susceptibilidad personal. Creo que si se siente Vd. tocado se irrita desproporcionadamente y que ello le hace perder el sentido de la medida y aún a confusiones objetivas. Ej. atribuir la campaña pro-Ferrer, que fue mayor en Francia e Italia a antilatinismo[15]. Insisto en creer que se dejó Vd. irritar por *la actitud*

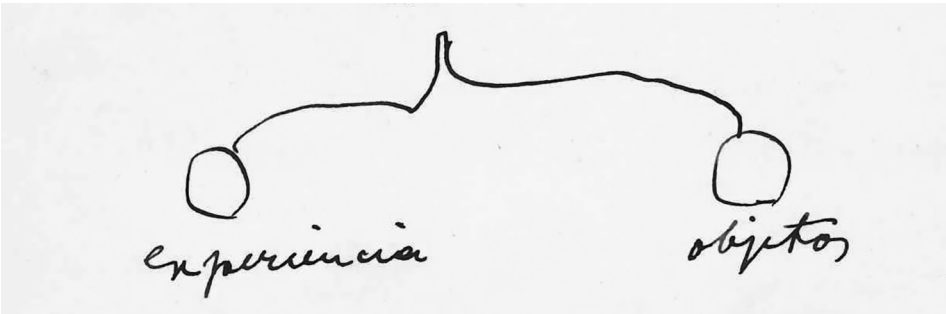
[15] Francesc Ferrer i Guàrda (1859-1909) fue un pedagogo anarquista, que fue fusilado el día 13 de octubre de 1909, sin pruebas suficientes, acusado de ser el instigador de los sucesos de la Semana Trágica de Barcelona. Ramiro de Maeztu ya había defendido en carta anterior a Ortega, del 18 de octubre de 1909, que la respuesta de la sociedad inglesa había sido masiva (cfr. "José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Epistolario (1908-1926). Segunda parte", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 46 (2023), pp. 50-51).

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

mía ante *Azorín*, que luego reparó en que el artículo, en efecto, era flojo y que me escribió Vd. su postal sin pararse a pensar que, a no habérseme ocurrido la analogía del libro de Cassirer, mi actitud (no el artículo) era la mejor posible.

Me alegro que me invite Vd. a hablar de filosofía. Pero aún no he de hacerlo sobre la diferencia entre el metafísico *a priori* y el transcendental, sino incidentalmente y sobre psicología y pedagogía nacionales.

Ya sabe Vd. que hago leer a los españoles de Londres la 1ª *Crítica*. No puede Vd. imaginarse el trabajo que me cuesta no ya hacer comprender las pruebas sutiles de Kant, sino lo que trata de probar. Pero lo interesante es que se me figura que el obstáculo que tropezamos en España es absolutamente opuesto al que Kant destruyó en Alemania. Mientras Kant combate al dogmatismo, los españoles asienten. Mientras se les dice que el espacio y el tiempo y las categorías son para la Ciencia, también. La comprensión, grosera, naturalmente del *apriori* transcendental para la ciencia, no suscita dificultades extraordinarias. Pero con el *apriori* metafísico no entran. El principio supremo de los juicios sintéticos *a priori*

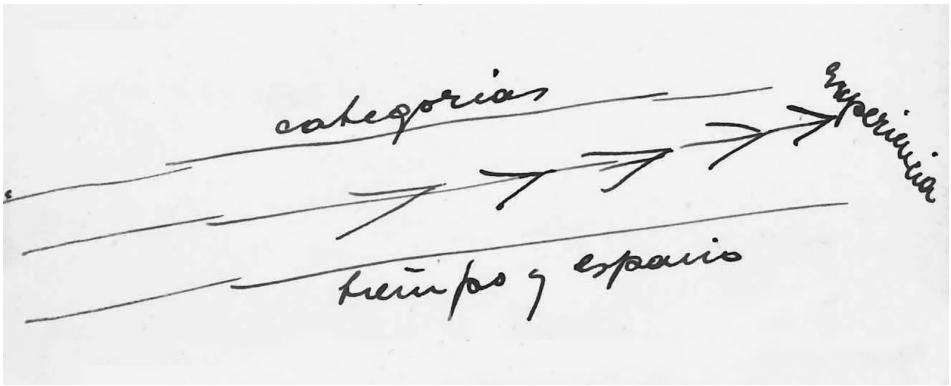



lo entienden o creen entenderlo atribuyendo la simultaneidad de condiciones a nuestra organización, como hace Lange[16], y sin advertir que ello nos llevaría a buscar en la psicología las condiciones transcendentales de la verdad objetiva, lo que es absurdo. Comprenden, en suma, que tiempo y espacio y categorías empiezan con la experiencia y que solo a ellas puedan aplicarse. Pero la frase: "pero no proceden de la experiencia", y lo que lleva consigo les es absolutamente repugnante. Gritan, se desesperan y no la aceptan. La dificultad con que tropiezo no es la de que limiten sus conocimientos a la experiencia, sino la de que deriven el aparato categorial de un punto ideal que necesitamos salvar en la lógica para deducir luego la ética.

[16] Friedrich Albert Lange (1828-1875) fue un filósofo neokantiano que naturalizó las ideas de Kant, interpretando el *a priori* kantiano como "una organización psíquico-fisiológica", en oposición a lo que sería la postura de la Escuela de Marburgo.

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

Esta dificultad pedagógica me parece opuesta a las dificultades con que Kant tropezó en Alemania. La *Crítica* está escrita en su casi totalidad más contra el dogmatismo que contra Hume[17], más contra el misticismo teórico, la teología y Wolf[18] que contra el escepticismo. Kant daba por supuesto la afición a las afirmaciones transcendentes. Yo me encuentro con que lo característico de los españoles es el sorollismo: "un pimiento que sea un pimiento" y el horror a lo transcendente, que les hace suponer que también el idealismo es teología o mística. Me doy cuenta del peligro inmenso que hay en hacerles advertir que en el esquema




hay que tener siempre en cuenta que no provienen de la experiencia, aunque solo se aplican a ella. Porque al preguntarse ¿de dónde vienen? ya está uno a un milímetro de la teología. Pero creo que si uno no insiste machaconamente, en cada frase, en recalcar el que no vienen de la experiencia se les escapa el sentido de lo que Kant decía.

Esta insistencia mía en el *apriori* metafísico quizás no sea ortodoxamente marburguiana y ya me figuro que tiene sus peligros. Por eso le expongo el caso como consulta. ¿Ha tropezado Vd. con la misma dificultad en Madrid? ¿Hago bien al insistir? ¿No cree Vd. también que lo característico de los españoles de ahora al menos, es más el materialismo que no cree en la verdad, ni en el ser, que no el empirismo? ¿No cree Vd. también que para producir fervor científico, fe en la ciencia como en nuestro destino, lo importante no es tanto insistir

[17] David Hume (1711-1776) fue un filósofo, economista e historiador escocés, adscrito al empirismo. Elaboró una ciencia naturalista del hombre, defendiendo la base psicológica de la naturaleza humana, basada en la experiencia. Sus libros más importantes: *Tratado de la naturaleza humana* (1739) e *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748).

[18] Christian von Wolff (1679-1754) fue un filósofo, divulgador de la filosofía de Leibniz, que quiso convertir en un racionalismo dogmático. Fue profesor en Marburgo y Kant lo consideraba como "el mayor de todos los filósofos dogmáticos" que pretendía combatir.

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

en el *apriori* transcendental como en el *apriori* metafísico? Porque la petulancia española se siente inclinada a considerar el *apriori* como una invención del hombre para la ciencia con la que el hombre satisface sus deseos. Lo que cuesta trabajo es hacerles comprender que el hombre recibe el *apriori* del mundo del ser para aplicarlo al existir. Pero contésteme Vd. a esto, que aunque yo no digo sino lo que me escribo, temo excederme y despertar en estos muchachos aficiones teológicas o metafísicas. Pero la dificultad mayor es hacerles comprender la idealidad de la unidad de la apercepción.

---

Lo de la "estupidez" y la "crueldad["] en el artículo sobre Azorín no es *gaffe*. *Azorín*[19] dice de Baroja: "Una agudeza ingénita le lleva a escoger… el rasgo esencial de las cosas". Y luego: "Su pluma busca instintivamente dónde está la estupidez y dónde está la crueldad". Una Vd. una cosa y otra y verá que la *gaffe* no es mía, sino de *Azorín*.

*Pero si juzga Vd. aún oportuno otro artículo sobre el libro de Azorín lo escribiré*.

Su título "Salvaciones"[20], aunque lo explique, ¿no es demasiado complicado, precisamente por la explicación? Los dos subtítulos: "anatomía de un alma dispersa" y "la irrupción de los Hércules bárbaros" muy acertados. Pero tampoco se me ocurre mejor título que el de "Salvaciones".

---

En lo que me dice de la táctica tiene Vd. razón. Me creo culpable de algunas de las últimas unamunadas. Pero esto es, en mucha parte, cuestión de energía. ¡Y me he pasado estos tres meses batallando con la ingenuidad de los chicos de Londres y de Berlín! Nos acusan de imperialismo, de conservatismo. Y lo atribuyen, en Vd. a ambición; en mí, a paradojas, a locuras, a crisis morales. Quieren un *deber ser* para la luna y dormirse plácidamente con su sueño. ¡Y esto, amigo Pepe, no es culpa de mi artículo sobre "La cátedra de metafísica"! *Suum cuique!* Y un abrazo de

Ramiro

En cuanto salga de las manos del médico me voy a Marburgo[21].

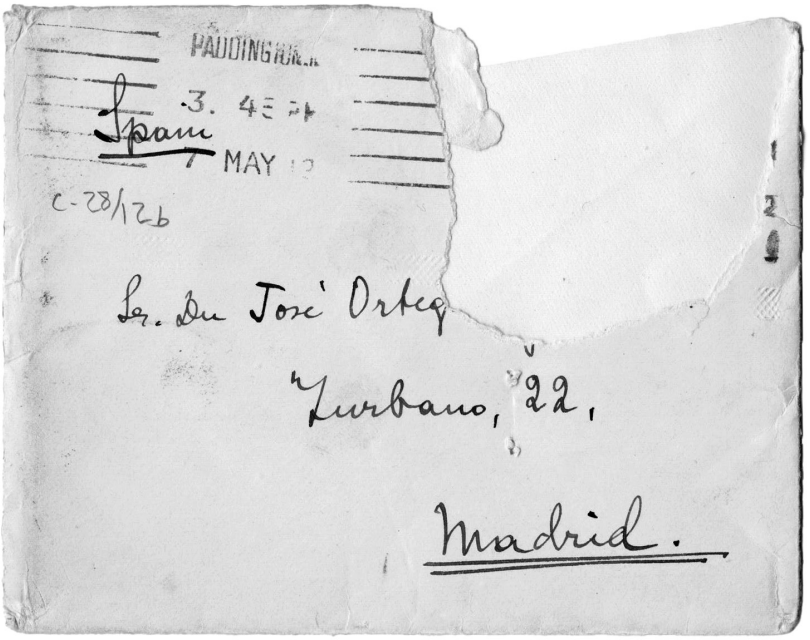
---

[19] Azorín seguía atentamente todas las publicaciones de Baroja y realizaba reseñas en los periódicos.

[20] "Salvaciones" fue el primer título provisional de *Meditaciones del Quijote*. Ortega estaba trabajando por esas fechas en un programa de "salvaciones" que había comenzado con las dedicadas a Baroja y a Azorín, que sólo se publicaron en 1916 en *El Espectador*. Hay autores, como José Lasaga Medina, que consideran que la sustitución de esos autores por la figura de Cervantes en *Meditaciones del Quijote* fue consecuencia de la publicación por Miguel de Unamuno de *El sentimiento trágico de la vida*.

[21] Este último párrafo está escrito encabezando la primera página de la carta.

Sobre



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

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

Primera página de la carta

C-28/12

En cuanto salga de las manos del médico me voy á Marburgo

Queen's Rd, 107, 1st floor
Bayswater,
London W.

6 de mayo 1912

¡Vaya un peso el que me ha quitado de encima la carta de Vd! Le ruego que no me envíe postales como la de marras, sin acompañarlas de explicaciones. El principal objeto de mi carta era provocar esas explicaciones. Una inculpación en seco me mueve – sobre todo si me coge enfermo y con fiebre – primero á pensar mal de mí y luego á pensar mal de quien me la envía.

Pues bien, en lo de Azorín tiene Vd. razón. Si se me hubiera ocurrido la analogía con el libro de Cassirer, mi artículo hubiera sido totalmente distinto. Ese era el mejor punto de vista para tomar el libro de Azorín: Considerarlo como un instru-

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

Última página de la carta

Pero si juzga Vd. aún oportuno otro artículo sobre el libro de Azorín lo escribiré.

Su título "Salvaciones", aunque lo explique, ¿no es demasiado complicado, precisamente por la explicación? Los dos subtítulos: "anatomía de un alma dispersa" y "la irrupción de los Hérulos bárbaros", muy acertados. Pero tampoco se me ocurre mejor título que el de "Salvaciones"

En lo que me dice de la táctica tiene Vd. razón. Me veo culpable de algunas de las últimas ametralladas. Pero esto es, en mucha parte, cuestión de energía. ¡Y me he pasado estos tres meses batallando con la ingenuidad de los duros de Londres y de Berlín! Nos acusan de imperialismo, de conservatismo. Y lo atribuyen, en Vd. á ambición; en mí, á paradojas, á locuras, á vicios morales. Quieren un deber ser para la luna y dormirse plácidamente con su sueño. ¡Y esto, amigo Pepe, no es culpa de su artículo sobre la cátedra de metafísica! Sumo Quique.

Un abrazo de

Ramiro

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

## [25][22]

[De José Ortega y Gasset a Ramiro de Maeztu]

José Ortega y Gasset

[Junio de 1912][23]

Qº Ramiro: amistad la ha habido y habrá siempre entre nosotros y las asperezas que alguna vez le he mandado se han movido siempre dentro de ese supuesto. Pero me extraña que solo esta carta hubiera borrado su enojo. Yo creí haberle escrito otra que bastaba a ello. Y sobre todo me parece mal que haya entre nosotros nada que borrar.

Por mi parte no recojo aquella tarjeta. ¿Qué significaba? Por lo pronto lo que literalmente decía pero además un poco como esto: Hombre, cuidado: Vd. tira balas desde Londres contra Madrid y no se acuerda al apuntar que yo estoy en Madrid. Un poco, pues, la queja del aliado que ve al otro entusiasmarse dando gusto al dedo y desatento a la táctica común.

Pero esto pasó, aunque no le niego que una buena parte del despego que suscitó se debe a Vd. y no solo a mí. Mas ¡orden! Con esto me refiero a la situación personal. *La cosa* anda ya por ahí sola[24], no lo dude. Es campaña total y plenamente ganada. Bien que por definición no la podemos ver hoy y tenemos que aguardar hasta mañana. Así en todas las materias. Al día siguiente se las ve en forma de campo libre de enemigos: mas la noche inmediata a la batalla solo ve el vencedor sus heridas.

Veo que he acertado suponiéndole triste. ¡Magnífico! Hay hombres que para madurar un estadio de su vida se ponen tristes. Yo creo que es Vd. uno. Siempre que nos encontramos con nosotros mismos nos sentimos melancólicos –es decir, nos sentimos. Lo otro, la alegría es la de verse lanzado fuera de sí como una piedra.

[22] Servicio de Manuscritos e Incunables de la Biblioteca Nacional de España (en adelante, BNE), sig. Mss/23268/6(7). Con membrete en tinta roja en el encabezado izquierdo de las páginas impares. Escrita a mano y firmada.

[23] La carta no está fechada, pero por referencias a asuntos de la carta anterior de Ramiro del 6 de mayo, la hemos fechado en mayo-junio de 1912; ya que hay referencias a dos cartas anteriores que no obran en nuestro poder. Sería más probable en junio, dada la frase de Ortega: "estoy aquí hasta el 22". Finales de junio es la fecha en la que, habitualmente, Ortega se trasladaba al norte, en el periodo vacacional.

[24] Se refiere al proyecto de la Liga de Educación Política, cuyo primer manifiesto le envía a Ramiro de Maeztu el 20 o 21 de octubre de 1913, para que incluya su firma.

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

Espero, sin embargo, que no intervengan en su tristeza elementos de otro orden[25].

Respecto a aquella cosa que yo tenía incorregible no hay que hablar más. Me parece muy exacto lo que Vd. dice, salvo un detalle. El origen de esa irritabilidad habría que buscarlo más que en el orden del orgullo en un órgano, en un sentido que yo tengo hipertrofiado: el de la percepción de la ininteligencia. Si lo mira Vd. notará que toda mi evolución personal (interna y de andanzas exteriores) así como la de mis ideas procede de eso. Palpar la ininteligencia me exaspera, me hace perder la serenidad. ¿Por qué? Muchas veces me ha oído Vd. ponderar mi convicción de lo muy difíciles que por desgracia son las cosas. Una Vd. esto a aquello y tendrá el mecanismo psicológico que suele abrir un abismo entre mí y el prójimo, abismo que solo se salva de un salto, es decir, por un brinco de irritación, no contra el prójimo, sino contra el destino. Si leyó mi carta a Araquistáin[26] vería esto textualmente. Pedía la suspensión de la correspondencia porque no nos entendíamos, nos preocupábamos de asuntos y problemas diferentes etc. La contestación de Ar[aquistáin][27] fue la última lección de historia de España que creo poder recibir: ahora voy a enseñar yo historia de España, por lo menos voy a escribirla.

[25] Luis Ariquistáin, en carta de 1 de mayo de 1912 (AO, sig. C-55/46b), le escribe a Ortega que Ramiro sufre enormemente por un desengaño amoroso "por una mujer viciosa y despilfarradora" y que incluso piensa en el suicidio. Luis Araquistáin Quevedo (1886-1959) fue un periodista y político español, que conoció a Ortega durante su estancia en Marburgo en 1911. Perteneciente al Partido Socialista, estuvo próximo al círculo de Ortega y lo sustituyó como director de la revista *España*, que Ortega había fundado en 1915 para difundir los ideales de la Liga de Educación Política. Araquistáin puso la revista al servicio de la campaña aliadófila.

[26] Las relaciones de Araquistáin con Ortega no estuvieron exentas de conflicto. Ya en cartas de 1 y 11 de mayo de 1912, Araquistáin se quejaba de la deriva extremista de Maeztu. En carta de 11 de mayo (AO, sig. C-55/46d), le atribuye una actitud mesiánica que introducía en la teoría kantiana la participación de la divinidad y que justificaba la política de armamento. Tras la conferencia de Ortega sobre Lassalle en Escuela Nueva en un curso sobre "La historia de las doctrinas y los partidos políticos", publicada posteriormente en *El Imparcial*, el 30 de septiembre y el 6 de octubre de 1912, con el título "Miscelánea socialista" (I, 564-570), Araquistáin entendió el socialismo nacional que defendía Ortega como un nacionalismo expansionista que justificaba el recurso a las armas (cfr. Javier Zamora Bonilla, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002, p. 124). Ortega, tras una carta de Araquistáin reprochándole su postura, le contestó declarando suspendida la correspondencia entre ambos por la "interpretación pueril" que hacía de sus ideas. El 14 de junio de 1912 (AO, sig. C-55/46c), Araquistáin responde con retraso y excusa su postura por la interpretación extrema que Maeztu hacía de las ideas de Ortega: "Vd. me acusaba de incomprensión, justamente, porque yo veía su pensamiento desfigurado por las interpretaciones de Maeztu", escribe a Ortega. Por su parte, García Morente justificaba la carta de Araquistáin en carta de 25 de junio por la influencia de Maeztu, que lo reducía todo a que "45 capitanes españoles le den a Vd. [Ortega] el poder por la fuerza y se imponga a palos, inquisitorialmente, la cultura" (AO, sig. C-13/2).

[27] Si Ortega se refiere a la carta de 14 de junio que hemos mencionado, ello sitúa la carta que estamos anotando en una fecha posterior a ella, plausiblemente en junio.

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

Me alegraría que alguna vez hablara Vd. con un muchacho, Sánchez Rivero[28], que antes vivía en Bilbao. Muy inteligente, sereno, serio y personal. Este muchacho era enemigo de mis opiniones: el contacto en Bilbao con dos o tres oriundos de Vd. le había hecho más desafecto aún. La ausencia de otros excitantes le llevó, como hombre serio que es, a probar la receta defendida por el enemigo. Fue a mi clase no por fe sino, todo lo contrario, por seria curiosidad del enemigo. Trabajó más que nadie todo el curso, esto le llevó a irse enterando de algunas cosas, a ver el sentido de segundo plano que tienen muchas de nuestras proposiciones. Entonces fue comprendiendo no solo mis cosas sino la causa de su antigua hostilidad a ellas. Sus palabras, remotas de significación laudatoria, expresivas exclusivamente del mecanismo psicológico que obraba en esa hostilidad, constituyeron para mí una confirmación de mis suposiciones. Es muy sencillo: yo no digo "convénzase Vd. de esto o de lo otro". Por muy descabellada que fuera una doctrina o dogma no es difícil de hacerla aceptar. Pero yo digo: ser culto no es pensar esto o lo otro sino pensar –es decir, *hacer* estas o las otras acciones que son penosísimas. No: crean Vd[s]. el kantismo o el unamunismo sino *lean* Vds. a Kant, a Platón. Esto pasa siempre que se invita a un renacimiento radical: lo radical es un postulado y como Kant decía en los postulados se postula no que se admita algo (dogma, proposición, objeto) sino que se haga algo (actividad). Como la actividad solicitada es difícil las gentes no la intentan y como sólo eso les doy yo –la invitación a una actividad– fatalmente han de colocarse en una postura hostil. Tomar como materia juzgable en pro o en contra lo que solo es factible, lo que sólo al hacerlo se puede juzgar.

La incomprensión se manifiesta, pues, como lo que es siempre que se trata de la incomprensión de cosas muy principales: la incomprensión es algo más hondo que un vicio intelectual: el intelecto padece el vicio pero no lo es. La incomprensión no es no haber comprendido (vicio intelectual) sino *querer* comprender (vicio metafísico-histórico). La incomprensión es la inercia, el punto muerto de que mueren los pueblos. *Nos tropezamos, pues, con lo mismo que pretendemos curar*.

Ahí tiene Vd. el círculo vicioso de nuestra raza. Pero ahí también el que nosotros hemos cometido. Al inerte decimos que opere, al ciego que vea. ¿La enfermedad es que no se *hace*? ¿Y queremos curarla *diciendo*: ¡Haced!? ¿Si lo que yo digo solo es comprensible *hecho*, por qué me quejo de que no me comprendan? El caso curioso y central, el no entendernos los unos a los otros ¿no

[28] Ángel Sánchez Rivero (1888-1930) fue un ensayista, traductor y crítico de arte. Se licenció en Filosofía y Letras por la Universidad de Madrid y en 1908 ingresó en el Cuerpo Facultativo de Archiveros y Bibliotecarios, consiguiendo en 1911 el traslado a la Biblioteca Nacional de Madrid. Fue alumno de Ortega y Gasset y colaboró en la revista *España* y en *Revista de Occidente*.

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

indica que nuestro papel no está *wesentlich*[29] en *hacer* que nos entiendan sino simplemente, directamente en *hacer* nosotros?

1º Vimos que faltaba cultura en España.

2º Hemos dicho que hay que hacerla.

3º Hagamos cultura y así haremos España, no quedándonos en 2.

Hemos sido pedantes. La pedantería es llevar a *fórmula* lo que solo como *acción* tiene valor. La pedantería es la abstracción (ej. los lugares comunes o generales de los filisteos y moralistas – La ética vulgar es, por esto, siempre pedante) en que se invita a lo puramente concreto.

No nos quejemos, pues: harto hemos logrado dado lo torpemente que nos hemos presentado. ¡Sus!

Se va el correo. Dejo para otro día lo de Marburg que es un poco grave pero curable.

Yo estoy aquí hasta el 22: me es imposible ir a Bayona. Siento infinitamente no verle. Si Vd., hombre poderoso y ubicuo tuviera el valor de venir un par de días vería las montañas y el amigo. No le ofrezco mi casa porque no es mía.

¡Pobre María[30]! Espero que a la vuelta de Alemania tendrá lugar debido.

Un fuerte abrazo

Pepe

[29] Vocablo alemán que podría traducirse como "de forma significativa o sustancial", en español.

[30] Se refiere a la hermana de Ramiro, María de Maeztu, con quien Ortega mantenía en esas fechas una intensa correspondencia y seguía muy de cerca sus avatares profesionales.

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

Mss/23268/6 (7)



José Ortega y Gasset

Sr. Ramiro: amistad la ha habido y habrá siempre entre nosotros
y las asperezas que alguna vez le he mandado se han movido siempre
dentro de ese supuesto. Pero me es rara que sólo esta carta hubiera
borrado su enojo. Yo creí haberle escrito otra que bastaba á ello. Sobre todo me parece mal que haya entre nosotros nada que borrar.
Por mi parte no recojo aquella tarjeta. ¿Que significaba? Por lo pronto
lo que literalmente decía pero además un poco como esto: Hombre, cuida
do: Vd. tira balas desde Londres contra Madrid y no se acuerda al
apuntar que yo estoy en Madrid. Un poco, pues, la queja del aliado
que ve al otro entusiasmarse dando gusto al dedo y desatento á la
táctica común.
Pero esto pasó, aunque no le niego que una buena parte del despe-
ro que suscito se debe á Vd. y no solo á mí. Mas ¡orden! Con esto me
refiero á la situación personal. La casa anda ya por sí sola, no lo
dudo. Es campaña total y plenamente ganada. Bien que por definición
no la podemos ver hoy y tenemos que aguardar hasta mañana. Así
en todas las metarias. Al día siguiente se ve en forma de campo li-
bre de enemigos; mas la noche inmediata á la batalla solo ve el
vencedor sus heridas.
Veo que he acertado suponiéndole triste. ¡Magnífico! Hay hombres que
para madurar un estado de su vida se ponen tristes. Creo que es Vd.
uno. Siempre que nos encontramos con nosotros mismos nos sentimos melancólicos – es decir, nos sentimos. Lo otro, la alegría es la
de verse lanzado fuera de sí como una piedra.
Espero, ~~que~~ sin embargo, que no intervengan en su tristeza de-
mentos de otro orden.
Respecto á aquella casa que yo tenía inarregable no hay que ha-
blar mas. Me parece muy exacto lo que Vd. dice, salvo un detalle.
El origen de esa irritabilidad habría que buscarlo mas que en el
orden del orgullo en un órgano, en un sentido que yo tengo hipertro-
fiado: el de la percepción de la inteligencia. Si lo viera Vd. notaría
que toda mi evolución personal (interna y de andanzas experiencias)

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

así como la de mis ideas procede de esa. Palpar la ininteligencia
me exaspera, me hace perder la serenidad. ¿Porqué? Muchas ve-
ces me ha oído Vd. ponderar mi convicción de lo muy difíciles que
por desgracia son las cosas. Una Vd. esto á aquello y tendrá el
mecanismo psicológico que suele abrir un abismo entre mí y el
prójimo, abismo que solo se salva de un salto, es decir, por un
brinco de vivitación, no contra el prójimo, sino contra el destino.
Si leyó mi carta á Araquistain vería esto textualmente. Redía
la suspensión de la correspondencia porque no nos entendíamos,
nos preocupábamos de asuntos y problemas diferentes, etc. La
contestación de Ar. fue la última lección de Historia de España
que creo poder recibir: ahora voy á enseñar yo Historia de España, por
lo menos voy á escribirla.

Me alegraría que alguna vez hablará Vd. con un muchacho, San-
chez Rivero, que antes vivía en Bilbao. Muy inteligente, sereno, serio
y personal. Este muchacho era enemigo de mis opiniones: el contacto
en Bilbao con dos ó tres asnudos de Vd. le había hecho mas desafecto
aun. La ausencia de otras excitantes le llevó, como hombre serio que
es, á probar la receta defendida por el enemigo. Fue á mi clase,
no por fe sino, todo lo contrario, por seria curiosidad del enemigo.
Trabajó mas que nadie todo el curso, esto le llevó á vise enteram-
do de algunas cosas, á ver el sentido de segundo plano que tienen
muchas de nuestras proposiciones. Entonces fue comprendiendo
no solo mis cosas sino la causa de su antigua hostilidad á ellas.
Sus palabras, rematas de significación laudatoria, expresivas exclu-
sivamente del mecanismo psicológico que abraba en esa hostilidad
constituyeron para mí una confirmación de mis suposiciones.
Es muy sencillo: yo no digo "convénzase Vd. de esto ó de lo otro". Por
muy descabellada que fuera una doctrina ó dogma no es difícil
de hacerla aceptar. Pero yo digo: ser culto no es pensar esto ó lo
otro sino pensar – es decir, hacer estas ó las otras acciones que
son pensamientos. No: crean Vd. el Kantismo ó el unamunismo
sino lean Vds. á Kant, á Platon. Esto pasa siempre que se invi-
ta á un renacimiento radical: lo radical es un postulado y como
Kant decía en los postulados se postula no que se admita algo
(dogma, proposición, objeto) sino que se haga algo (actividad). Lo-
no la actividad solicitada es difícil las gentes no la intentan y como
solo eso les doy yo – la invitación á una actividad – fatalmente
han de colocarse en una postura hostil. Tomar como materia

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

17

José Ortega y Gasset

juzgable en pró ó en contra lo que solo es factible, lo que solo al hacerlo se puede juzgar.

La incomprensión se manifiesta, pues, como lo que es siempre que se trata de la incomprensión de cosas muy principales: la incomprensión es algo mas hondo que un vicio intelectual: el intelecto padece el vicio pero no lo es. La incomprension no es no haber comprendido (vicio intelectual) sino querer comprender (vicio metafísico – histérico). La incomprensión es la inercia, el punto muerto de que mueren los pueblos. Nos tropezamos, pues, con lo mismo que pretendemos curar.

Así tiene Vd. el círculo vicioso de nuestra raza. Pero así también el que nosotros hemos cometido: al inerte decimos que opere, al ciego que vea. ¿La enfermedad es que no se hace? ¿Y queremos curarla diciendo ¡Haced!? ¿Si lo que yo digo solo es comprensible hecho, porque me quejo de que no me comprendan? El caso curioso y central, el no entendernos los unos á los otros ¿no indica que nuestro papel no está wesentlich en hacer que nos entiendan sino ~~en~~ simplemente, directamente en hacer nosotros?

1º Vimos que faltaba cultura en España.

2. Hemos dicho que hay que hacerla

3. Hagamos cultura y así haremos España, no quedándonos en 2.

Hemos sido pedantes. La pedantería es llevar á formula lo que solo como accion tiene valor. La pedantería es la abstraccion (ej. los lugares comunes ó generales de los filósofos, moralistas – la etica vulgar es por esto, siempre pedante) en que se invita á lo puramente concreto.

No nos quejemos, pues: harto hemos logrado dado lo tempestuoso que no hemos presentado. ¡Sus!

Se va el correo. Dejo para otro día lo de Marburg que es un poco grave pero curable.

Yo estoy aquí hasta el 22: me es imposible ir á Bayona. Siento infinitamente no verle. Si Vd., hombre poderoso y ubicuo tuviera el valor de venir un pasa dias veria las montañas y el amigo. No le aprezco mi casa porque no es mia.

¡Pobre Maria! Espero que á la vuelta de Alemania tendrá lugar debido.

Un fuerte abrazo

Pepe

Documentos de archivo

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

## [26][31]

[De José Ortega y Gasset a Ramiro de Maeztu]

José Ortega y Gasset

[Probablemente de septiembre de 1912][32]

Querido Ramiro: recibo ahora su carta[33].

Tengo muchos deseos de verle y procuraré coincidir con Vd. en Bayona. Si Vd. retrasara pocos días su viaje a Inglaterra daría ocasión a que al tiempo de mi regreso me detuviera en Bayona.

Muchas cosas habríamos de hablar. Entre ellas algunas quejas mías. Hace no mucho pasó por mis manos una carta en que se hacía referencia a frases de Vd. presentándome como un "soberbio incorregible". Me dolió mucho. No porque dijera Vd. lo que pensaba sino porque pensaba lo que decía. Pero, en fin, lo más importante sería la discusión de táctica. Ya le di a Grandmontagne[34] un recado para Vd. No me hace Vd. caso.

Por mi parte, tengo resuelto ensayar a vivir todo este año en el Escorial yendo dos días y medio a Madrid para efectuar mis clases. Veremos si el frío no me arroja. Mi deseo es concentrarme un poco y trabajar libros. Quisiera hacer una pausa en mis afanes políticos: he visto que aún es temprano. Los amigos no nos entendemos: supongo que por defecto de ambos lados. Preferiría pensar que la culpa es mía sola pero ¡qué le voy a hacer! no puedo. Tal vez se trata de la supradicha soberbia. De todos modos, algunos disgustos como el que he tenido con Araquistáin[35] por carta de menos y el ambiente que por carta de más me han hecho algu-

[31] BNE, sig. Mss/23268/6(6). Con membrete en tinta roja en el encabezado izquierdo de la primera página. Escrita a mano y firmada.

[32] Hemos fechado esta carta en septiembre de 1912 porque la consideramos anterior a la breve respuesta de Ramiro, el 13 de septiembre, que dirige al balneario "Les Eaux Chaudes", donde Ortega solía tomar las aguas a finales de verano. En la carta que hemos fechado en septiembre, Ortega propone a Ramiro que retrase su viaje a Inglaterra para poder encontrarse en Bayona antes de su regreso a Madrid. La breve nota posterior de Ramiro da a entender que ya estaba en Burdeos cuando recibió la carta de Ortega.

[33] No contamos con la carta mencionada.

[34] Francisco Grandmontagne Otaegui (1866-1936), periodista, ensayista y novelista de origen vasco, considerado de la Generación de 1898. Emigró a Argentina en 1887 y regresó a España como corresponsal de *La Prensa* de Buenos Aires en 1903. Era el mediador de Maeztu y de Ortega, en sus colaboraciones periódicas con *La Prensa* de Buenos Aires.

[35] Se debe referir a la última polémica con Araquistáin, que había malinterpretado su idea de "nacionalización", uno de los lemas, junto con el liberalismo, que orientaron el manifiesto de la Liga de Educación Política Española. Ortega entendía el término como la primacía de los

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

nos discípulos de Vd.[36] me invitan a una temporada de recogimiento, de reflexión y de labor positiva. Pienso que debemos disminuir nuestro celo en cuanto tal y, en cambio, orientar la labor misma hacia mayor amplitud y perfección.

Me dice Vd. que está un poco enfermo: al través de su carta me parece presentirle triste. Cuídese, limite su trabajo.

He entrado en un periodo de frecuentísimos envíos a "La Prensa"[37]. He llegado a ordenarme un poco de dinero. Me aburgueso. Sin embargo, cada vez me interesan más las cosas y cada vez pienso peor de España.

Lo único que veo en buen camino es la reconstrucción de la historia nuestra[38]. He hallado ya tres hombres serios y uno de ellos con gran talento (Onís)[39] que comienzan a trabajar en este sentido. Con ellos convivo casi exclusivamente. Yo inicio mi colaboración directamente histórica. Espero que en un par de años salga ya cosa fuerte de nuestro taller. Necesitamos un fuerte para desde él hacer fuego. Estas obras pueden serlo.

Salude a su madre y a María. ¿Qué va a hacer esta?

Le quiere mucho

Pepe

---

intereses comunes de la nación frente a los particularismos y Araquistáin lo tradujo como "nacionalismo" a secas, influido, según le escribe a Ortega en carta de 14 de junio de 1912 (AO, sig. C-55/46c), por la interpretación que Maeztu les transmitía sobre las ideas de Ortega.

[36] Se debe referir a la carta de García Morente de 25 de junio de 1912, citada por Javier Zamora Bonilla, ob. cit., pp. 520-521. En dicha carta (AO, sig. C-13/2), Morente, que dice haber leído la carta en que Ortega rompe con Araquistáin a raíz de la tergiversación "pueril" de sus ideas, achaca el malentendido a la actitud dogmática de Maeztu, que dice hablar por boca de Ortega, y que entiende que la cultura debe imponerse por la fuerza, "inquisitorialmente"; de ahí la conclusión de Araquistáin del "nacionalismo armamentístico" de Ortega.

[37] Aparte de sus colaboraciones en la prensa española, Ortega ha iniciado una intensa colaboración con *La Prensa* de Buenos Aires, a través de Grandmontagne.

[38] Ortega compartía con la generación anterior el problema de la singularidad española dentro de Europa. Ahora había encontrado en el trabajo del Centro de Estudios Históricos, dirigido por Menéndez Pidal, una forma "científica" de abordar ese problema.

[39] Federico de Onís (1885-1966) fue un filólogo, historiador y ensayista, que se convirtió en el mayor difusor del hispanismo en Estados Unidos. Discípulo de Unamuno, se licenció en Letras en la Universidad de Salamanca en 1905 y se trasladó a Madrid para doctorarse bajo la dirección de Menéndez Pidal. A partir de 1910, se aproximó al magisterio de Ortega y Gasset y colaboró con el Centro de Estudios Históricos y con Américo Castro. Desde 1916 fue profesor de Literatura Española en la Universidad de Columbia y miembro de la *Hispanic Society of America*. Colaboró con la Universidad de Puerto Rico y Cuba, fundando y dirigiendo la revista *Estudios Hispánicos*. Entre sus obras, destacan *Ensayos sobre el sentido de la cultura española* (1932), *Antología de la poesía española e hispanoamericana* (1934), aparte de su labor en ediciones críticas en la colección "Clásicos Castellanos" y una edición anotada de *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* (1957).

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

Mae/23268/6 (6)

15

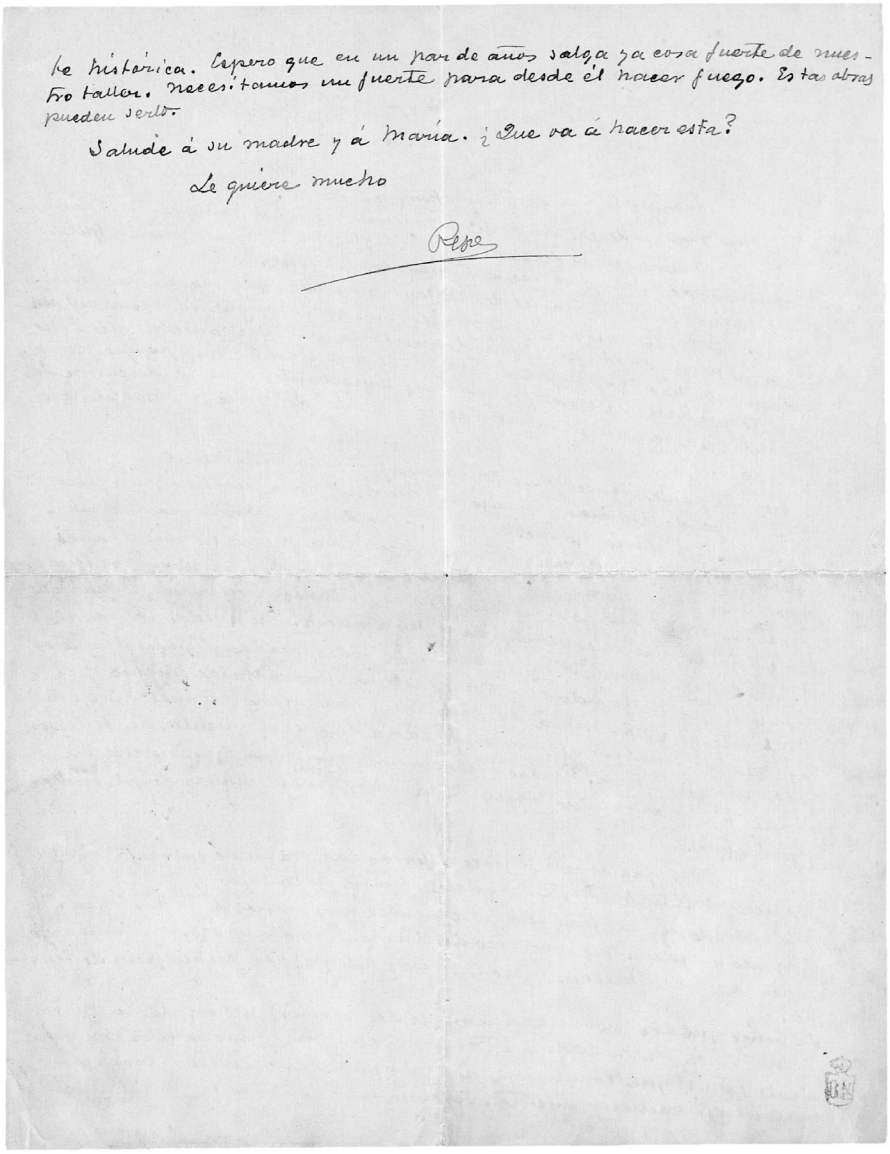
JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Querido Ramiro: recibo ahora su carta.
Tengo muchos deseos de verle y proseguire comenzado con Vd. en Bayona.
Si Vd. retrasara pocos dias su viage á Inglaterra daria ocasion á que
al tiempo de mi regreso me detuviera en Bayona.
Muchas cosas habriamos de hablar. Entre ellas algunas quejas mias.
Hace no mucho pasó por mis manos una carta en que se hacia referen-
cia á frases de Vd. presentándome como un "Soberbio incorregible." Me
dolió mucho: no porque dijera Vd. lo que pensaba sino porque pensa-
ba lo que decia. Pero, en fin, lo mas importante sería la discusion de
tactica. Ya le di á Grandmontagne un recado para Vd. No me hace
Vd. caso.
Por mi parte, tengo resuelto emprender á vivir todo este año en el Es-
corial yendo dos dias y medio á Madrid para efectuar mis clases.
Veremos si el frio no me arroja. Mi deseo es concentrarme un
poco y trabajar libros. Quisiera hacer una pausa en mis afanes
politicos: he visto que aun es temprano. Los amigos no nos entende-
mos: supongo que por defecto de ambos lados. Preferiria pensar que
la culpa es mia sola pero, ya que la voy á hacer, no puedo. Tal vez se
trata de la supradicha Soberbia. De todos modos algunos disgustos
como el que he tenido con Araquistain por carta de menos y el
ambiente que por carta de mas me han hecho algunos discípulos
de Vd. me invitan á una temporada de recogimiento, de reflexion
y de labor positiva. Pienso que debemos disminuir nuestro celo en
cuanto tal y, en cambio, orientar la labor misma hacia mayor amplitud
y perfeccion.
Me dice Vd. que está un poco enfermo: al través de su carta me
parece presentirle triste. Cuídese, limite su trabajo.
He entrado en un periodo de frecuentisimos envios á "La Prensa". He
llegado á ordenarme un poco de dinero. Me aburgueso. Sin embargo,
cada vez me interesan mas las cosas y cada vez pienso peor de la pa-
tria.
Lo único que veo en buen camino es la reconstruccion de la histo-
ria nuestra. He hallado ya tres hombres serios y uno de ellos con gran
talento (Onís) que comienzan á trabajar en este sentido. Con ellos
convivo casi exclusivamente. Yo inicio mi colaboracion directamente



DOCUMENTOS DE ARCHIVO

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



ke histórica. Espero que en un par de años salga ya cosa fuerte de nuestro taller. Necesitamos un puente para desde él hacer fuego. Estas obras pueden serlo.

Saluda á su madre y á María. ¿Que va á hacer esta?

Le quiere mucho

Pepe

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

**[27]**[40]

[De Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset]

Sr. D.
José Ortega y Gasset
Ville Monmaire
Les Eaux Chaudes
Pyrinées

[13 de septiembre de 1912]

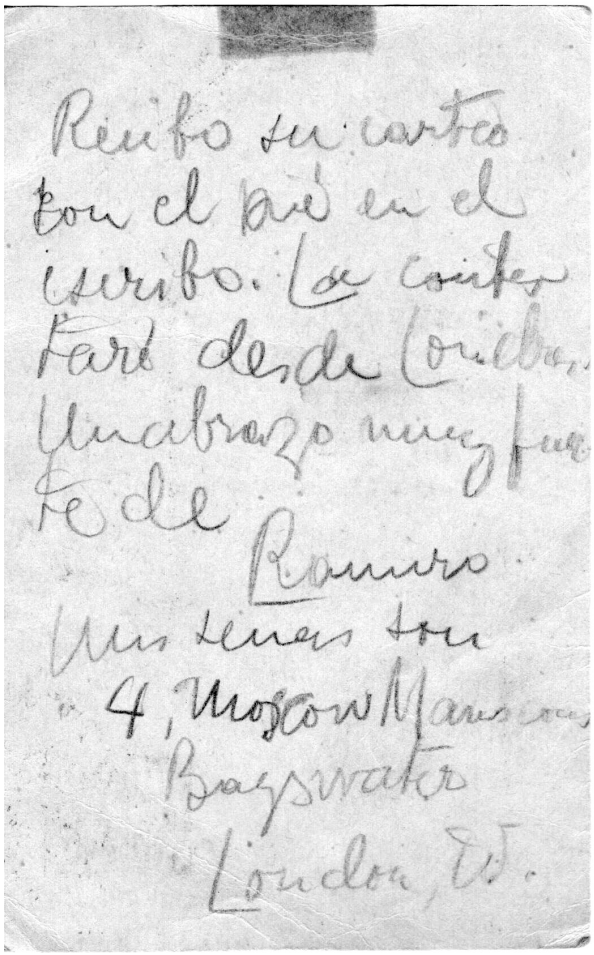
Recibo su carta con el pie en el escribo. La contestaré desde Londres. Un abrazo muy fuerte de

Ramiro

Mis señas son
4, Moscow Mansions
Bayswater
London, W.

[40] AO, sig. C-28/13. Carta postal con matasellos del 13 de septiembre de 1912 de Burdeos, Gare St. Jean, y del lugar de destino, Les Eaux Chaudes, y con la dirección del destinatario escrita a lápiz en el anverso. El reverso está también escrito a lápiz, firmado.

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



Recibo su carta
con el gusto en el
escribo. La contes-
taré desde London.
Un abrazo muy fue-
rte de
Ramiro
Mis señas son
4, Moscow Mansions
Bayswater
London, W.

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

**[28]**[41]

[De Ramiro de Maeztu a Federico de Onís]

4 Moscow Mansions,
Bayswater,
London W.

10 de Octubre 1912

Sr. D. Federico de Onís
Oviedo

Mi querido amigo: Si tuviera Vd. más ejemplares disponibles de su discurso[42] inaugural le agradecería los enviase a

D. Prieto del Río,
Vice-Consul of Spain,
40, Trinity Square
London, E. C.

A

D. Álvarez del Vayo
(a las señas del Vice-Cónsul),

y a

José Plá,
104, Haverstock Hill,
Hampstead
London, N.

[41] AO, sig. C-38/4. Escrita a mano y firmada. Se trata de una carta dirigida por Ramiro de Maeztu a Federico de Onís, que este último le adjunta a Ortega en carta de 17 de noviembre (se encuentra con la misma signatura en AO).

[42] Se trata del "Discurso leído en la solemne apertura del curso académico de 1912-13 por el doctor D. Federico de Onís y Sánchez, catedrático numerario de Lengua y Literatura Españolas, Oviedo, Universidad Literaria de Oviedo, 1912". El discurso lo recogió posteriormente Onís en *Ensayos sobre el sentido de la cultura española*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1932.

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

Los tres pueden comprender el tema de su oración y están en él interesados. Además son amigos.

Pero yo tengo que oponerle graves reparos y lo peor del caso es que estos reparos míos no están fundamentados en un conocimiento preciso de la cuestión. Son más hipótesis en el sentido de presunciones que no hipótesis en el de fundamentaciones. Algún día espero que podré justificarlos o que se desvanecerán de mi espíritu. En todo caso no creo que los justificaré nunca como Dios manda porque no me llama la vocación por el camino de la historia. Le comunico estos reparos porque si tuvieran valor, más lo tendrán en manos de Vd., que es profesional, que no en mí, *dilletante*.

El fundamental es negar su aserto (pág. 30) de que "la Edad Media española esté de lleno dentro de las corrientes características entonces de la historia universal de entonces"[43]. Lo característico (en el plano superior en que Vd. plantea la cuestión) de los siglos XII, XIII y XIV en Europa es la disputa escolástica sobre nominalismo y realismo. En ella no participó España, a pesar de su Raimundo Lulio. Los grandes nombres escolásticos no son españoles: Roscellinus, Anselmo, Abelardo, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Scotus, Roger Bacon, Guillermo de Ockham. Nuestra participación en la Edad Media es más judaica y semítica que no cristiana, y pertenece al periodo anterior al escolasticismo y que lo preparó. El problema, acaso, habría que remontarlo allende el Renacimiento. No es lo peor que no fuéramos fuerza creadora en el Renacimiento, sino que no la habíamos sido en la Escolástica.

El problema, por tanto, sería el de Europa. ¿Es Europa el Renacimiento y los movimientos espirituales que de él se engendraron? ¿O es Europa el Renacimiento *y* la Escolástica? –La disputa es formidable. Baste con apuntarla.

[43] Se aprecia aquí el germen de la reflexión sobre la peculiaridad española, respecto a Europa, que preocupaba a los escritores de la Generación de 1914 y que acabó polarizándose entre Américo Castro y Sánchez Albornoz, ya en el exilio de la Guerra Civil española. El tema de discusión fundamental era si el origen de España se situaba en el 711, a raíz de la invasión musulmana de la península, o se remontaba a la época romana y visigoda, con las consecuencias que ello habría supuesto en la manera de ser del español. En 1948 Américo Castro publicó el libro *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, reeditado posteriormente como *La realidad histórica de España*. Defendía que el ser de España se había forjado en la Edad Media, a través de la convivencia de cristianos, moros y judíos. En 1956, Sánchez Albornoz entró en la polémica con su libro *España. Un enigma histórico*, donde remontaba el origen de España a su pasado romano, visigodo y medieval, y a los Concilios de Toledo, concretamente al III, que decretó el abandono del arrianismo, con la consiguiente conversión de Recaredo y los visigodos al cristianismo. La tesis de Ramiro introduce en el posterior debate la ausencia de racionalismo (Escolástica) en el catolicismo español de la época medieval, al estar embarcado el país en la Reconquista del territorio invadido por los musulmanes. Morente, en la carta a Ortega del 25 de junio de 1912, ya había detectado la atracción que la Escolástica comenzaba a tener para Ramiro de Maeztu, cuya interpretación de las ideas de Ortega tenía "un sabor escolástico".

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

Este supuesto provisional mío –Europa es el Renacimiento *y* la Escolástica (como también la Patrología, y el Helenismo y el Antiguo Testamento)– no contradice su explicación de nuestro siglo XVI como España superándose a sí misma (pág. 31). España en el siglo XVI sería su introducción en la Escolástica, cuando Europa la había ya superado en el Renacimiento. España, en efecto, se superaba a sí misma, con ímpetu, pero tarde y mal.

Habría pues que fijar como Vd. dice (pág. 32) el concepto de civilización moderna. Para unos es tan solo la ciencia. Para otros la ciencia *por* el cristianismo, el Renacimiento de Platón *por* la Escolástica.

Si, en efecto, la Escolástica hizo posible el Renacimiento no ha habido decadencia en España. Lo que hubo es que la Escolástica llegó tarde, como también el Renacimiento. No es tan solo que no fuimos científicos, sino que no lo fuimos por no haber sido previamente cristianos ni católicos de un modo intelectual.

¿Explicación posible de este atraso, que ya no sería secular sino milenario? Habría que remontarse todavía más lejos y estudiar nuestra falta de participación en las disputas alejandrinas. Pero lo central me parece la guerra de la Reconquista, tal como podría actualizarse por analogía con las guerras de los Balkanes[44]. Allí, en la tierra de Platón y de los grandes Concilios, se paralizó la cultura al advenir el turco. Nos explicamos la ausencia de nombres balkánicos en la cultura. No hay espíritus propicios a la cultura cuando hay que librar a los cristianos (sus mozárabes) de la alfanje mahometana. Lo primero es batallar. Así justificaríamos a España. Su misión en la cultura fue contener al moro. Fue la misión de un pueblo de frontera que se mataba para que santo Tomás pudiese escribir la *Summa*[45].

¿Qué valor tienen la Escolástica y el Cristianismo? Esta es la gran cuestión. Pero no puede darse por resuelta. Estos años son en Europa de una gran resurrección de teología medioeval.

Le saluda muy cordialmente,

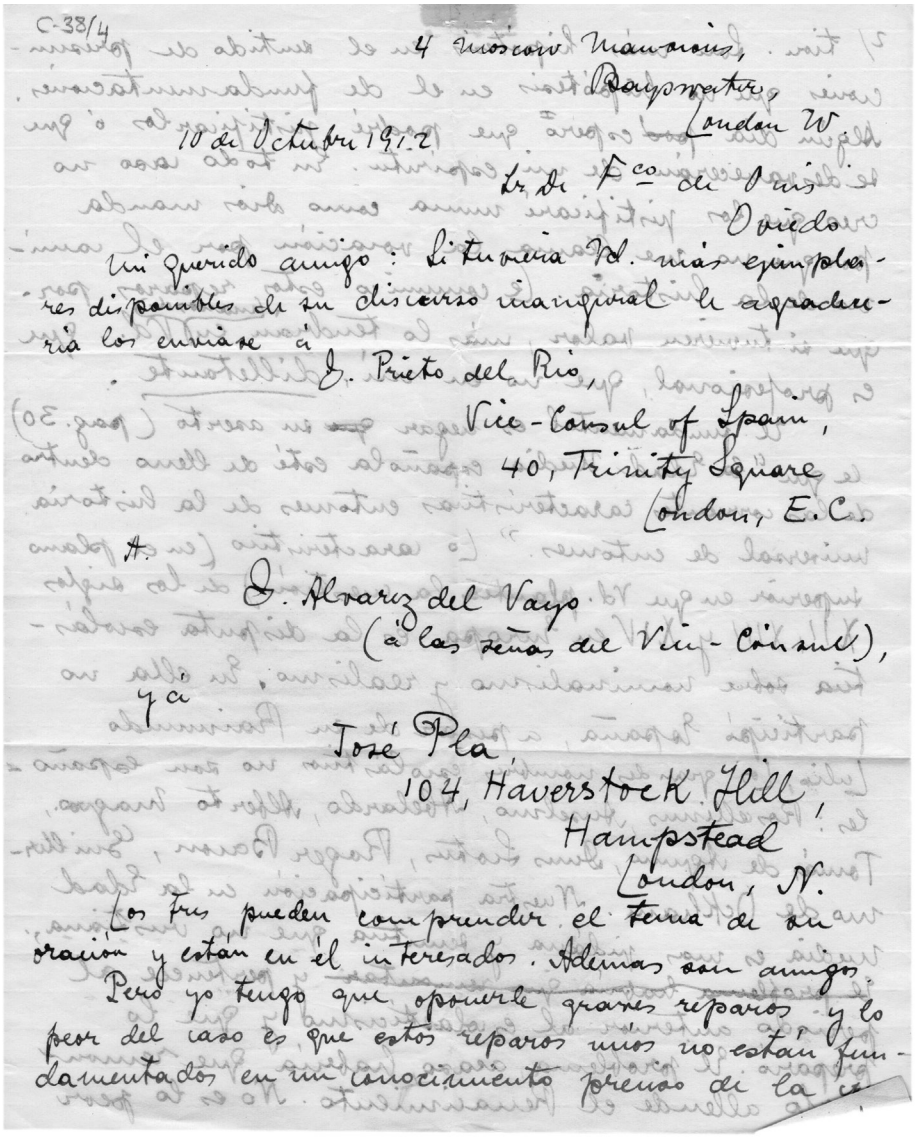
Ramiro de Maeztu

[44] La península balcánica fue conquistada a finales del siglo XV por el Imperio Otomano. Las denominadas Guerras de los Balcanes se produjeron en el periodo de 1912 y 1913. La primera de ellas fue una guerra de liberación que enfrentó a los turcos con una Liga formada por Bulgaria, Montenegro, Grecia y Serbia. La segunda fue debida al equilibrio inestable que dejó el Tratado de Bucarest y enfrentó a los miembros de la Liga entre sí.

[45] Se refiere a la *Summa theologica*, un clásico de la teología católica, escrito por Santo Tomás de Aquino entre 1265 y 1274.

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

Primera página de la carta



C-38/4

4 Moscow Mansions,
Bayswater,
London W.
10 de Octubre 1912

Sr. D. Fco. de Paula
Oviedo

Mi querido amigo: si tuviera V. más ejemplares disponibles de su discurso inaugural le agradecería los enviase á

D. Prieto del Río,
Vice-Consul of Spain,
40, Trinity Square
London, E.C.

Á

D. Alvarez del Vayo
(á las señas del Vice-Cónsul),

y á

José Pla,
104, Haverstock Hill,
Hampstead
London, N.

Los tres pueden comprender el tema de su oración y están en él interesados. Además son amigos.

Pero yo tengo que oponerle graves reparos y lo peor del caso es que estos reparos míos no están fundamentados en un conocimiento preciso de la

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

Última página de la carta

4/ de, como también el Renacimiento. No es tan solo que no fuimos científicos, sino que no lo fuimos por no haber sido previamente cristianos ni católicos ~~en un sentido~~ de un modo intelectual.

¿Explicación posible de este atraso, que ya no sería secular sino milenario? Habría que remontarse todavía más lejos y estudiar nuestra falta de participación en las disputas alejandrinas. Pero lo actual me parece la guerra de la Reconquista, tal como podría actualizarse por analogía con las guerras de los Balkanes. Allí, en la tierra de Platón y de los grandes Concilios, se paralizó la cultura al advenir el turco. Nos explicamos la ausencia de nombres balkánicos en la cultura. No hay espíritus propicios á la cultura cuando hay que librar á los cristianos (sus mozárabes) de la alfanje mahometana. Lo primero es ganar. Así justificaríamos á ~~la~~ España. Su misión en la cultura fué contener al moro. Fué la misión de un puesto de frontera que se mataba para que santo Tomás pudiese escribir la Suma.

¿Qué valor tienen la Escolástica y el Cristianismo? Esta es la gran cuestión. Pero no puede darse por resuelta. Estos años son en Europa de una gran resurrección de teología medioeval.

Le saluda muy cordialmente,

Ramiro de Maeztu.

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

**[29]**[46]

[De José Ortega y Gasset a Ramiro de Maeztu]

[18, 19 de octubre 1913][47]

Querido Ramiro: interrumpo un largo y reflexivo silencio para enviarle ese papel[48]. Mi mayor satisfacción hubiera sido y sería que fuera su nombre junto al mío. No me he atrevido a hacerlo sin consultarle y la distancia impedía una rápida consulta. De todos modos al escribir esos párrafos pintados de gris y llenos de trampas me he hecho la ilusión de que los escribíamos juntos. ¿Estoy en un error?

Si acepta la colaboración que le pido ruégole un telegrama. Tenemos bastante gente entusiasta. Las firmas –grises como todo el escrito– no representan la realidad.

Mi reflexivo silencio no suponía –como Vd. ha supuesto– olvido sino, al contrario, un recuerdo constante y activo. Cuando dos que han pensado lo mismo durante una época entran en nueva fermentación conviene que piensen por separado algún tiempo y esperen a que el nuevo pensamiento adquiera una cierta madurez. Al comparar luego los resultados es la coincidencia una comprobación experimental de que se ha pensado una nueva verdad y no un capricho. Sus artículos de ahora, llenos también de trampas, me revelan una perfecta concordancia con mi estado actual de ideas. Solo varía el matiz individual, acaso la perspectiva individual.

Suyo fraternalmente

Pepe

España asciende.

[46] BNE, sig. Mss/23268/6(13). Escrita a mano, firmada y sin fecha.

[47] Datamos esta carta con fecha 18 o 19 de octubre, ya que Ramiro le contesta con un telegrama fechado el día 22 y una carta datada de 23 de octubre, en la que le aclara que aguardó cuarenta y ocho horas antes de enviar dicho telegrama.

[48] Se refiere al Manifiesto de la Liga de Educación Política Española (*vid.* en *Obras completas*, I, *738-744*), al que quiere que se adhiera Ramiro de Maeztu.

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

Mss/23268/6 (13)

28

Querido Ramiro; interrumpo un largo y reflexivo silencio para enviarle ese papel. Mi mayor satisfaccion hubiera sido y seria que fuera su nombre junto al mio. no me he atrevido á hacerlo sin consultarle y la distancia impedia una rápida consulta. De todos modos al escribir esos papeles pintados de gris y llenos de trampas me he hecho la ilusion de que los escribiamos juntos. ¿Estoy en un error?

Si acepta la colaboracion que le pido ruégole un telegrama. Tenemos bastante gente entusiasta. Las firmas -grises como todo el escrito- no representan la realidad.

Mi reflexivo silencio no suponía -como Vd. ha supuesto- olvido sino, al contrario, un recuerdo constante y activo. Cuando dos que han pensado lo mismo durante

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

una epoca entran en nueva fermentacion conviene que piensen por separado algun tiempo y esperen à que el nuevo pensamiento adquiera una cierta madurez. Al comparar luego los resultados es la coincidencia una comprobacion experimental de que se ha pensado una nueva verdad y no un capricho. Sus articulos de ahora, llenos tambien de trampas, me revelan una perfecta concordancia con mi estado actual de ideas. Solo varia el matiz individual, acaso la perspectiva individual.

Suyo fraternalmente

Repa

España asciende.

BN

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

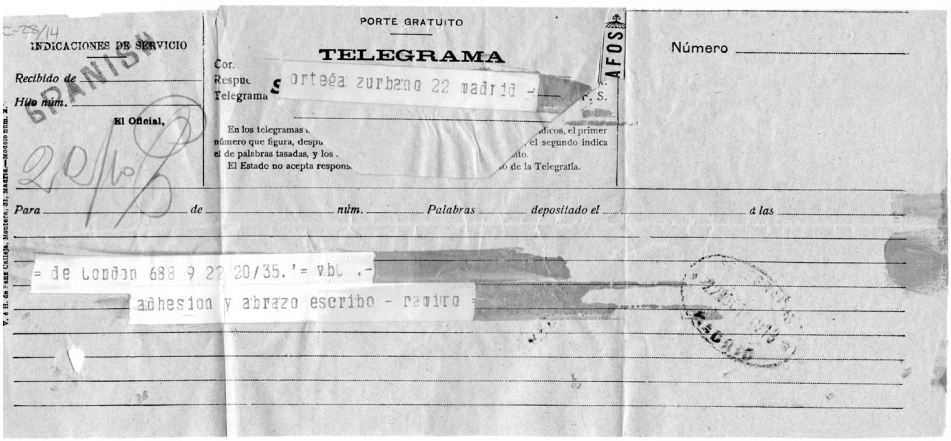
**[30]**[49]

[De Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset]

Ortega Zurbano 22 Madrid –

22 de octubre 1913

Adhesión y abrazo escribo – Ramiro


C-28/14

INDICACIONES DE SERVICIO

Recibido de

Hilo núm.

El Oficial,

PORTE GRATUITO

TELEGRAMA

Cor.
Respue.
Telegrama

ortega zurbano 22 madrid –

En los telegramas ... icos, el primer número que figura, desp... el segundo indica el de palabras tasadas, y los ... to.
El Estado no acepta respons... o de la Telegrafía.

AFOS

Número

Para de núm. Palabras depositado el a las

= de London 688 9 22 20/35.' = vbl .-

adhesion y abrazo escribo - ramiro

[49] AO, sig. C-28/14. Telegrama con matasellos de llegada a Madrid del 22 de octubre de 1913. En la esquina superior izquierda, en la sección de "Indicaciones de servicio", aparece el sello "Spanish" y la firma del oficial. El contenido, mecanografiado y pegado sobre el telegrama, incluye la dirección de Ortega y una referencia con el lugar de origen, la fecha, caracteres, etc.

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

**[31]**[50]

[De Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset]

4, Moscow Mansions,
Bayswater, W.
Tel. 3845 Pad[dington]

Londres 23 Octubre 1913.

Mi querido Pepe:

Dos líneas, porque apenas dispongo de tiempo.

El manifiesto está realmente bien. Me costó algún trabajo darme cuenta clara de lo que Vd. quería decirme al escribirme que el manifiesto está lleno de trampas. Creo ahora haberlo entendido porque los efectos que me ha producido en 1ª y 2ª lectura han sido antagónicos.

A la 1ª lectura me dije: "Está bien pero falta un asunto momentáneo, batallón[51], bisectriz". Este era el telegrama que iba a ponerle, cuando me decidí a aguardar 48 horas.

En la 2ª lectura me dije: "Está bien, pero aquí sobra un poco lo de la inclinación al reformismo. ¿Estará aquí la trampa?"

Porque veo que lo sustantivo del manifiesto, en lo que plenamente coincido, es lo de intentar formar un centro de información política, de cultura política. Esto es lo preciso, lo exacto y lo importante.

El resto es impreciso. La declaración principal sobre liberalismo puede suscribirla un conservador. El fin, el liberalismo o la autonomía: el medio, la autoridad, diría un conservador conciente.

Y el manifiesto afirma dos puntos que se unen solo en la cabeza del pensador: organización y democracia, pero que en las multitudes tienen que darse en polémica constante y cuya graduación tempoespacial no puede ser de principios para el pensador, sino de grado, pero que para la masa tiene que ser en muchos siglos de principios.

[50] AO, sig. C-28/15. Escrita a mano y firmada. El membrete con la dirección del remitente está mecanografiado en la esquina superior derecha de la primera página. En la esquina superior izquierda aparece, también mecanografiado, el teléfono del remitente.

[51] Ramiro sigue empleando un lenguaje bélico.

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

---

Ha debido Vd. mandarme más ejemplares –se los pido por ésta– y con ellos la cuenta de gastos de impresión en lo que pudiera corresponderme.

---

Así que yo veo en el manifiesto lo mismo el germen de un futuro conservatismo que el de un futuro liberalismo, y por eso no veo bien su congruencia con el reformismo.

España –el pueblo– me ha interesado mucho el último viaje[52] y haré pronto algún otro por el Sur. He visto que el artículo sobre Altamira[53] ha producido gran algarada. Lo pensé mucho antes de escribirlo. Y no fue obra de amor, pero hay gentes a las que hay que cerrar el camino de los abusos con paredes más recias que la persuasión.

Bueno; ahora falta otra cosa. Una oficina, una administración y lo más difícil en España: capacidad de cooperación y de constancia: las virtudes vascas. Le abraza

Ramiro

Recuerdos a Rosa y besos al marburguiano.

Es probable que me ocupe del manifiesto en varios artículos. Si no le conviniere, telegrafíeme que no[54].

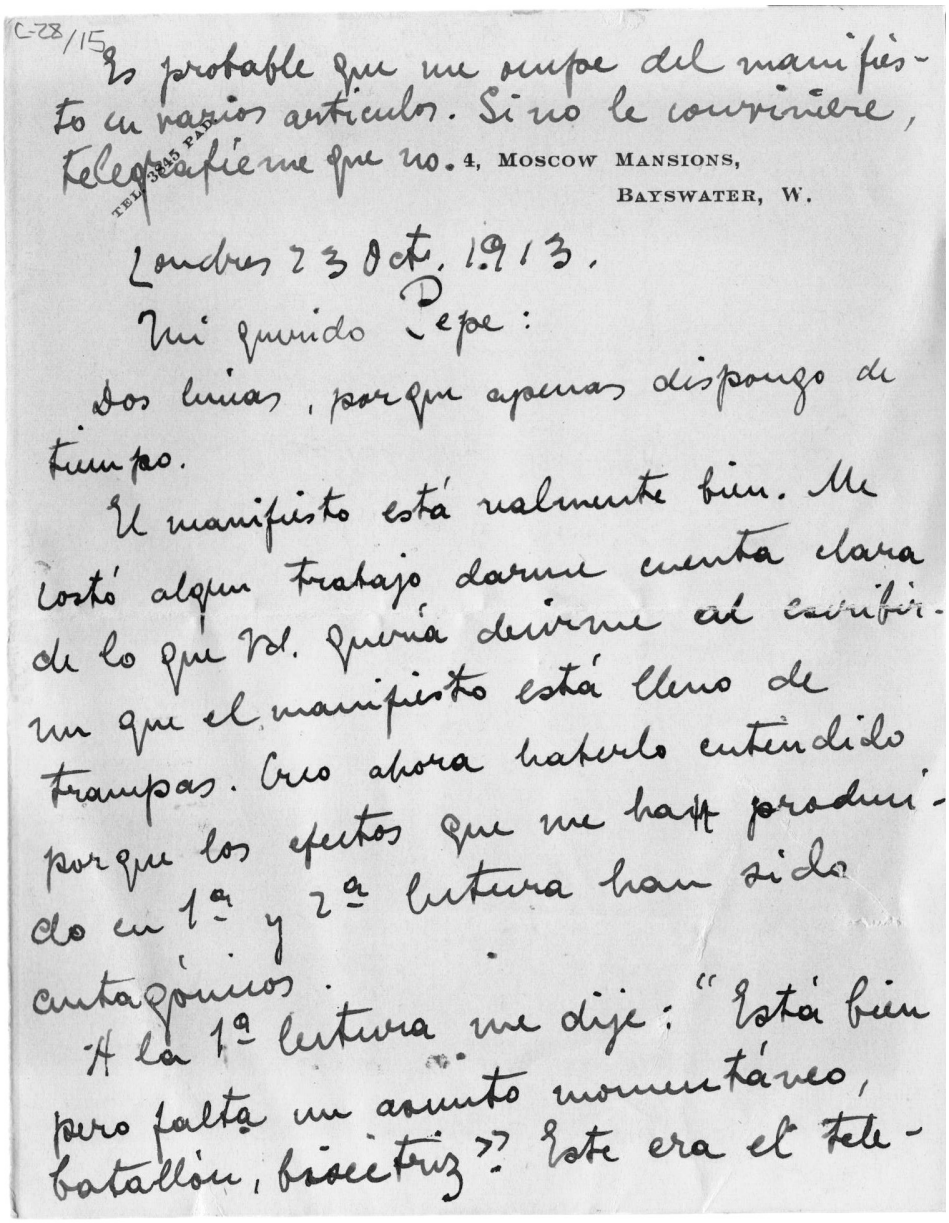
[52] Pasaría dos meses en España, primero en Madrid, y posteriormente en Bilbao.

[53] Rafael Altamira (1866-1951), historiador, pedagogo, jurista de proyección internacional y gran promotor del americanismo en las universidades españolas, perteneció a la generación del regeneracionismo. En 1897 accedió a la cátedra de Historia del Derecho en la Universidad de Oviedo y, a partir de 1914, a la de Historia de las Instituciones Políticas y Civiles de América en la Universidad Central de Madrid. Desde los inicios de su carrera estuvo vinculado a la Institución Libre de Enseñanza, cuyo Boletín dirigió durante diez años. En 1910 fue nombrado Inspector General de Enseñanza y en 1911, Director de Enseñanza Primaria, cargo del que dimitió en 1913 por falta de apoyo institucional. En esa fecha impartió una conferencia en el Ateneo, que fue recogida por *El Radical* en febrero de 1913. El 16 de octubre de 1913, Maeztu escribe un duro artículo sobre su labor, llegando a decir que "todo lo que ha hecho no vale nada" porque no ha contado con la opinión de maestros, pedagogos e intelectuales. Su artículo produjo una manifestación de solidaridad de profesores, maestros y pedagogos como Luis de Zulueta y Ramón Carande. Fue detenido en 1936 por el bando nacional, pero se le permitió abandonar España. Finalizó su exilio en México, donde falleció en 1951.

[54] Este último párrafo está escrito encabezando la primera página de la carta.

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

Primera página de la carta



C-28/15

Es probable que me ocupe del manifiesto en varios artículos. Si no le conviniere, telegrafíeme que no.

TELEGRAM PAD

4, Moscow Mansions,
Bayswater, W.

Londres 23 Oct. 1913.

Mi querido Pepe:

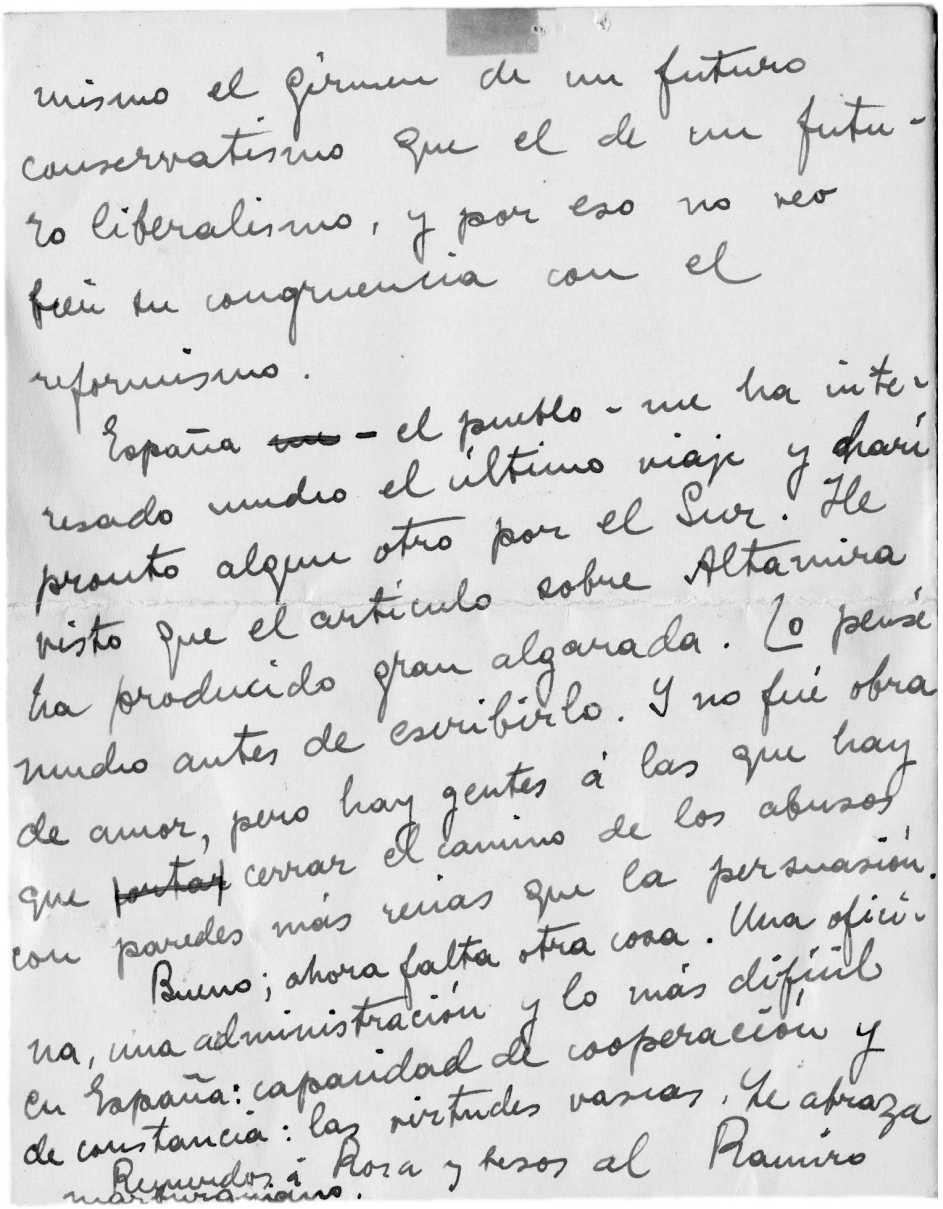
Dos líneas, porque apenas dispongo de tiempo.

El manifiesto está realmente bien. Me costó algún trabajo darme cuenta clara de lo que Vd. quería decirme al cambiar un que el manifiesto está lleno de trampas. Creo ahora haberlo entendido porque los efectos que me han producido en 1ª y 2ª lectura han sido antagónicos.

A la 1ª lectura me dije: "Está bien pero falta un asunto momentáneo, batallón, bisectriz?" Este era el tele-

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

Última página de la carta



mismo el germen de un futuro conservatismo que el de un futuro liberalismo, y por eso no veo fácil su congruencia con el reformismo.

España ~~con~~ – el pueblo – me ha interesado mucho el último viaje y daré pronto algún otro por el Sur. He visto que el artículo sobre Altamira ha producido gran algarada. Lo pensé mucho antes de escribirlo. Y no fué obra de amor, pero hay gentes á las que hay que ~~pontar~~ cerrar el camino de los abusos con paredes más recias que la persuasión.

Bueno; ahora falta otra cosa. Una oficina, una administración y lo más difícil en España: capacidad de cooperación y de constancia: las virtudes vasas. Le abraza Remedios á Rosa y besos al Ramiro maeztiano.

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

**[32]**[55]

[De Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset]

4, Moscow Mansions,
Bayswater, W.
Tel. 3845 Pad[dington]

27 Enero 1915

Mi querido Pepe:

Recibo su carta (las dos, pero la dirigida a Marsella después de la otra)[56]. No le he contestado enviándole un artículo enseguida porque no he estado en estos días con la energía psíquica necesaria para hacer algo intenso. Se lo mandaré en cuanto pueda.

Adjunto una revista con un artículo mío.

Mándeme la revista[57]; al pasar por ella los ojos me pondré a tono, tal vez… por lo menos no es otro mi deseo.

Quisiera tener tiempo para hablarle despacio de sus "Meditaciones" sobre el Quijote[58]. Quizás lo haga dedicándole en algún sitio dos o tres artículos.

Un abrazo fraternal de

Ramiro

¿Hay algo bueno en España? Usted no puede figurarse la impresión de despego y de soledad que sus periódicos producen a un ausente. La conferencia de Vd. en Bilbao[59] y algún párrafo de Unamuno son las únicas cosas humanas de que los periódicos de España me han dado noticias en estos meses. Dígame si hay más…

Vale

[55] AO, sig. C-28/16. Escrita a mano y firmada. El membrete con la dirección del remitente está mecanografiado en la esquina superior derecha de la primera página. En la esquina superior izquierda aparece, también mecanografiado, el teléfono del remitente.

[56] No contamos con esas dos cartas.

[57] Se debe referir a la revista *España*, que fundó en enero y dirigió durante un año Ortega y Gasset y cuya finalidad era la difusión de las ideas y proyectos de la Liga de Educación Política. El 29 de enero aparecería la presentación de la publicación por Ortega, "*España* saluda al lector y dice:" (I, 829-831).

[58] Ortega había publicado *Meditaciones del Quijote* la última semana de julio de 1914, que había dedicado a Ramiro de Maeztu, a quien le envió un ejemplar.

[59] Se refiere a la conferencia dictada por Ortega en la sociedad El Sitio de Bilbao, "En defensa de Unamuno" (VII, 388-395), el 11 de octubre de 1914, a raíz de su primera destitución como rector de la Universidad de Salamanca.

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

C-28/16

TEL. 3845 PAD.

4, MOSCOW MANSIONS,
BAYSWATER, W.

27 Enero 1915

Mi querido Pepe:

Recibo su carta (las dos, pero la dirigida á Marsella después de la otra). No le he contestado enviándole un artículo enseguida porque no he estado en estos días con la energía psíquica necesaria para hacer algo intenso. Se lo mandaré en cuanto pueda.

Adjunto una revista con un artículo mío.

Mándeme la revista; al pasar por ella los ojos me

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

pondré á tono, tal vez... por lo menos no es otro mi deseo.

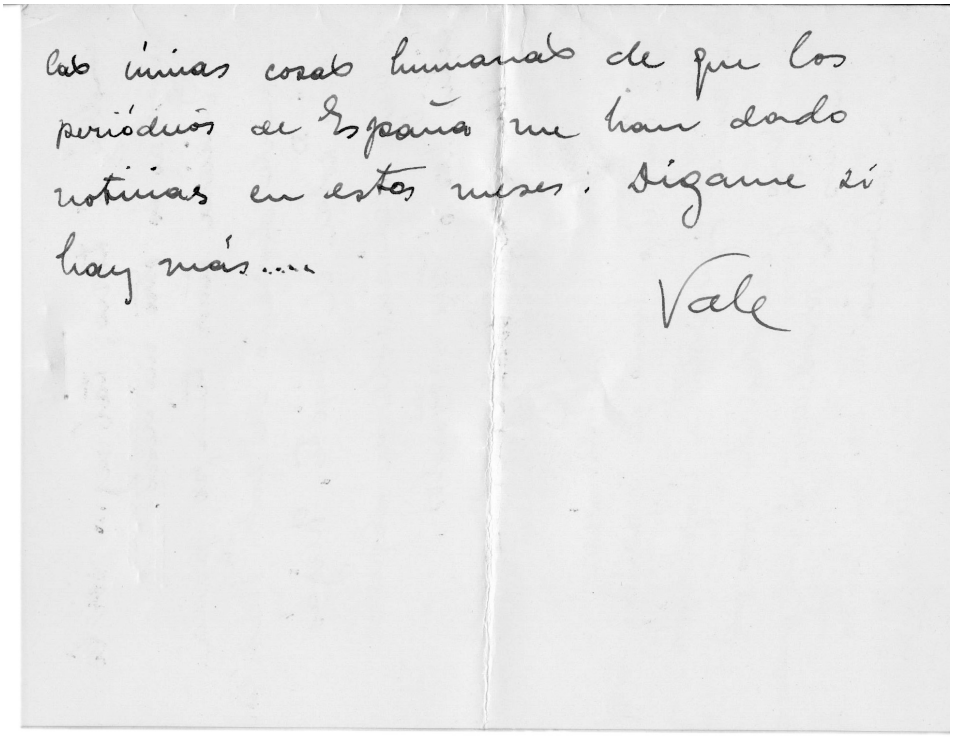
Quisiera tener tiempo para hablarle despacio de sus "Meditaciones" sobre el Quijote. Quizás lo haga dedicándole en algún sitio dos ó tres artículos.

Un abrazo ~~paternal~~ de

Ramiro

¿Hay algo bueno en España? Usted no puede figurarse la impresión de despego y de soledad que sus periódicos ~~le~~ producen á un ausente. La conferencia de Vd. en Bilbao y algun ~~de~~ párrafo de Unamuno son

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


Las únicas cosas humanas de que los periódicos de España me han dado noticias en estos meses. Dígame si hay más.....

Vale

**[33]**[60]

[De Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset]

4, Moscow Mansions,
Bayswater,
London W.

21 Abril 1915

Querido Pepe:

Alcanzado, como siempre, por el trabajo y corto de energía, no he tenido unos minutos para escribirle.

Después de mandarle el artículo "Muerte y Resurrección" caí en la cuenta de que quizá sería demasiado largo para "España". Si es así devuélvamelo y lo enviaré a *La prensa*[61].

[60] AO, sig. C-28/17. Escrita a mano y firmada.

[61] "Muerte y resurrección" también sería el título de la conferencia que daría Ortega en la Residencia de Estudiantes el 29 de mayo de 1915 (II, 283-288).

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

El caso es que ya no sé escribir corto e intenso. Lo que hago corto es para ganarme el pan. En cuanto pongo intensidad necesito espacio. Y así La Prensa (y ahora The New Age)[62] se ha llevado mi mejor trabajo.

Por otra parte estoy furioso con mi patria, precisamente por las mismas razones que Vd. señala en su comentario a un discurso de Sánchez Toca[63].

Es indecente esa actitud espectacular y egoísta ante la guerra europea. Y sobre todo el no tomarse el mejor trabajo por enterarse de la situación del mundo.

Aunque hace ya año y medio que se han roto los lazos sentimentales que me vinculaban a Inglaterra, me resulta ahora que prefiero poner mi esfuerzo al servicio de la causa del socialismo gremial –causa que es, por ahora, genuinamente inglesa– que no batallar en España sin ninguna clase de rumbo. Y lo que me molesta, sobre todo, es el exotismo, única relación que parece existir entre mi espíritu y su ambiente español.

Inglaterra ha estado muy dormida en estos años, pero empieza a despertar. Y no lo dude usted, acabará por ganar la guerra.

Me felicito mucho del éxito material de "España"[64] y quisiera que no resultara también puramente espectacular.

Le abraza su buen amigo

Ramiro

[62] *The New Age*, revista publicada por primera vez en Londres en 1894, que fue el principal medio de comunicación de la Sociedad Fabiana, un movimiento de opinión democrático y socialista, vinculado al Partido Laborista, en cuyas filas destacaron intelectuales como George Bernard Shaw, Virginia Woolf y Bertrand Russell. Ramiro había comenzado a colaborar con *The New Age* en 1915.

[63] Joaquín Sánchez de Toca y Calvo (1852-1942), abogado y político español vinculado al Partido Conservador. Fue autor del libro *Reconstitución de España en vida de Economía Política actual* (1911), donde defendía que el atraso de España en el siglo XIX procedía de "la manía ideológica de nuestros políticos".

[64] La revista *España* tuvo gran éxito inicial de ventas.

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

C-28/17

4, Inverness Mansions,
Bayswater,
London W.

21 Abril 1915

Querido Pepe:

Abrumado, como siempre, por el trabajo y corto de energía, no he tenido unos minutos para escribirle.

Después de mandarle el artículo "Muerte y Resurrección" caí en la cuenta de que quizá sería demasiado largo para "España". Si es así devuélvamelo y lo enviaré á La Prensa.

El caso es que ya no sé escribir corto é intenso. Lo que hago corto es para ganarme el pan. En cuanto pongo independencia escribo español. Y así La Prensa (y ahora The New Age) se ha llevado mi mejor trabajo.

Por otra parte estoy furioso con mi patria, precisamente por las mismas razones que Vd. señala en su comentario á un discurso de Sandiez Pina.

Es indecente esa actitud espectacular y egoista ante la guerra europea. Y sobre todo el no tomarse el mejor trabajo por enterarse de la situación del mundo.

Aunque hace ya año y medio que se han roto los lazos sentimentales que me vinculaban á Inglaterra, me resulta ahora que prefiero poner mi esfuerzo al servicio de la causa del socialismo gremial – causa que es, por ahora, geniumamente inglesa – que no batallar en España sin ninguna clase de rumbo. Y lo que me molesta, sobre todo, es el exotismo, una relación que parece existir entre mi espíritu y su ambiente español.

Inglaterra ha estado muy dormida en estos años, pero empieza á despertar. Y no lo dude usted, acabará por ganar la guerra.

Me felicito mucho del éxito material de "España" y quisiera que no resultara también puramente espectacular.

Le abraza su buen amigo

Ramiro.



DOCUMENTOS DE ARCHIVO

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

**[34]**[65]

[De Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset]

[66]Sr. Don José Ortega y Gasset
Zurbano, 22,
Madrid[67].

4, Moscow Mansions
Bayswater,
W.

Londres 27 de mayo – 1915.

Mi querido Pepe: A lo objetivo de su pregunta he contestado en "Nº Mundo"[68] con un artículo en que le aludo sin nombrarle. Me queda otro punto. Habla Vd. de colocarse *sobre* la guerra[69] y no ya *en* la guerra. Me parece imposible. Solo Dios está *sobre* esta guerra; los ángeles están *en* las trincheras. Pero el estar *en* la guerra no quita para que la objetivemos. Esto lo hacen ya muchos de sus soldados. Los mejores franceses lloran amargamente su *malthusianismo*[70], su economía de ahorro, su desorganización, su falta de aplicación sistemática de los nuevos inventos. Los mejores ingleses se dan cuenta de que han estado dormidos intelectualmente durante una generación. Los mejores alemanes

[65] AO, sig. C-28/18. Escrita a mano y firmada.

[66] AO, sig. C-28/18b. Sobre con matasellos de la Estafeta de Cambio de Madrid en el anverso, escrito en el reverso por Ramiro. Como era habitual entonces, fue revisado su contenido antes de llegar a su destinatario: "Opened by Censor". Aparece anotado a lápiz en el reverso sobre la cinta puesta por el censor: "Spain".

[67] Subrayado.

[68] *Nuevo Mundo*, que fue una de las revistas ilustradas más importantes de principios del siglo XX, en la que colaboraba de forma habitual Ramiro de Maeztu. Fue fundada en 1894 por José María Perojo y Mariano Zavala y en ella escribieron Miguel de Unamuno y Mariano de Cavia, entre muchos otros.

[69] Se refiere a la Guerra del 14 (también denominada I Guerra Mundial), que estaba desarrollándose en ese momento. Fue un conflicto militar de carácter mundial, aunque centrado en Europa, que empezó el 28 de julio de 1914 y finalizó el 11 de noviembre de 1918, cuando Alemania aceptó las condiciones del armisticio. *Vid.* de Ortega "El genio de la guerra y la guerra alemana", publicado en *El Espectador II* en 1917 (II, 323-351).

[70] "Malthusianismo" alude al conjunto de las teorías de Thomas Malthus, economista británico de fines del siglo XVIII, basadas en su idea de que la población tiende a crecer en progresión geométrica, mientras que los alimentos solo aumentan en progresión aritmética.

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

–supongo– se lamentan amargamente de que su orgullo haya levantado en armas a todo el mundo en contra suya. Etcétera[71].

En este sentido me parece muy bien estar *sobre* la guerra, pero es a condición de estar también *en* la guerra, y con los Aliados, en compañía de los demás neutrales que se verán obligados a intervenir para que los alemanes se den cuenta de que la Humanidad es más fuerte que ellos[72].

En mi artículo de N[uevo] M[undo] reconozco y mantengo la superioridad de *Alemania* sobre Inglaterra. En esto, presumo, estoy con Usted y contra los germanófobos españoles que no le perdonan a Vd. el haber querido obligarles a estudiar. Pero esta es una cuestión en que lo decisivo es el "Primado de la Razón práctica", me parece.

Mil y mil gracias por su cordialidad. Estaba, lo confieso, algo *farruco* contra Vd., no por Vd. sino porque no me gusta parte de su compañía en "España"[73]. Para ser del todo franco me temo que su diplomacia le hiciera a Vd. sacrificar sus amigos a los que no lo son. El artículo de Zulueta[74] merece un puntapié.

Bueno. He resuelto que haga Vd. lo que haga no me incomodaré nunca con Vd. aunque no respondo de no ponerme algo político.

Veinte abrazos de

Ramiro.

[71] Ramiro de Maeztu consideraba la guerra como un elemento regenerador de las sociedades. En 1915 escribió en *Nuevo Mundo* "La fecundidad de la guerra". Puede ser el artículo en el que dice que "menciona a Ortega sin nombrarlo".

[72] Maeztu militó activamente del lado de los aliadófilos desde *Nuevo Mundo*, *El Heraldo*, *La Prensa* y *La Correspondencia*. En 1916 recopiló sus artículos en *La Prensa* y *La Correspondencia* en su libro *Inglaterra en armas*.

[73] Se refiere al periódico *España*, fundado por Ortega en enero de 1915 y que dirigió durante un año.

[74] Luis de Zulueta (1878-1964) fue un escritor, pedagogo y político, próximo a Miguel de Unamuno y a la Institución Libre de Enseñanza. En 1906 colaboró en la redacción del Decreto de creación de la Junta de Ampliación de Estudios y en 1910 se doctoró con una tesis sobre la pedagogía de Rousseau. Se afilió al Partido Reformista, fundado por Melquíades Álvarez en 1912. Tras la proclamación de la República sería Ministro de Estado, bajo el gobierno de Azaña, de 1931 a 1933 y, posteriormente, embajador en Berlín. Murió en Estados Unidos en 1964.

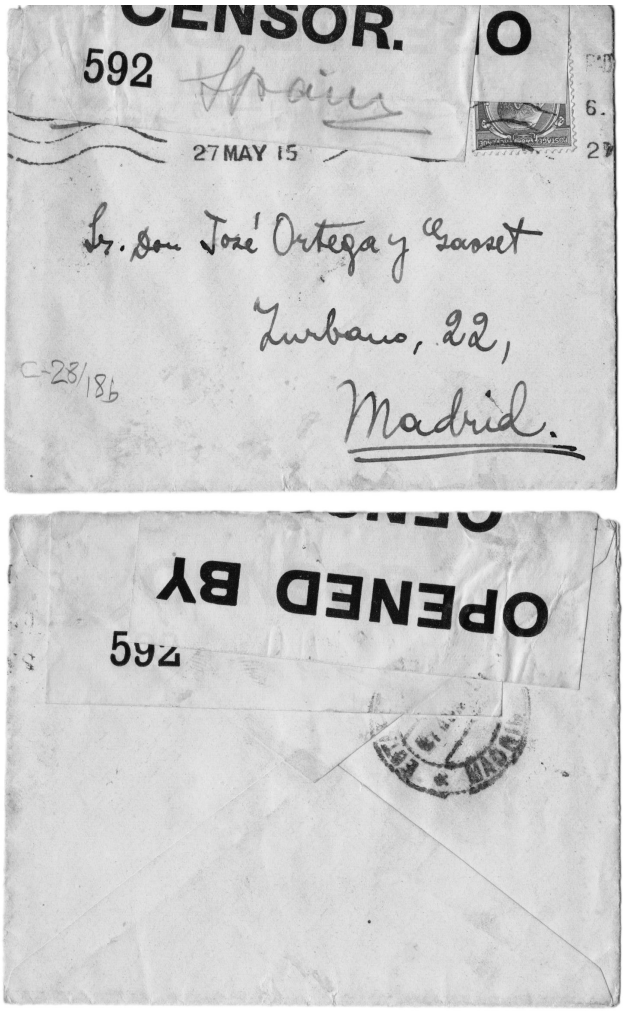
ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

El socialismo gremial[75] tiene una ventaja y una desventaja. *No está aún pensado*. Hay que inventarlo. Pero Vd. dice ya bien al suponer que no es *estatista*; es *socialista*.

Vale

¿Recibió mi art[ículo] "Guerra y Solidaridad"?

Sobre







[75] El Socialismo Gremial, *Guild Socialism*, fue una asociación civil en que se encontraban organizadas todas las clases sociales según su función, liderada por Thomas Ernest Hulme (1883-1917), un filósofo que tuvo una gran influencia sobre Ramiro de Maeztu, con el que coincidió en las trincheras.

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

C-28/18

4, Moscow Mansions
Bayswater,
W.

Londres 29 de Mayo - 1915.

Mi querido Pepe: A lo objetivo de su pregunta he contestado en "Nº Mundo" con un artículo en que le aludo sin nombrarle. Me quedan otro punto. Habla Vd. de colocarse sobre la guerra, y no ya en la guerra. Me parece imposible. Solo Dios está sobre esta guerra; los ángeles están en las trincheras. Pero el estar en la guerra no quita para que la objetivemos. Esto lo hacen ya muchos de sus soldados. Los mejores franceses lloran amargamente su malthusianismo, su economía de ahorro, su desorganización, su falta de aplicación sistemática de los nuevos inventos. Los mejores ingleses se dan cuenta de que han estado dormidos intelectualmente durante una generación. Los mejores alemanes – supongo – se lamentan amargamente de que su orgullo haya levantado en armas á todo el mundo en contra suya. Etcétera.

En este sentido me parece muy bien estar sobre la guerra, pero es á condición de estar también en la guerra, y con los Aliados, en compañía de los demás neutrales que se verán obligados á intervenir para que los alemanes se den cuenta de que la Humanidad es más fuerte que ellos.

En mi artículo de Nº Mº reconozco y mantengo la superioridad de Alemania sobre Inglaterra. En esto, presumo, estoy con Usted y contra los germanófobos españoles que no le perdonan á Vd. el haber querido obligarles á estudiar. Pero esta es una cuestión en que lo decisivo es el "Primado de la Razón práctica", me parece.

Mil y mil gracias por su cordialidad. Estaba, lo confieso, algo farmo contra Vd., no por Vd. sino porque no me gusta parte de su compañía en "España". Para ser del todo franco me temo que su diplomacia la hiciera á Vd. sacrificar sus amigos á los que no lo son. El artículo de Zulueta merece un puntapié.



DOCUMENTOS DE ARCHIVO

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

Bueno. He resuelto que haga Vd. lo que haga no me incomodaré nunca con Vd. aunque no respondo de no ponerme algo pesadito.

Veinte abrazos de Ramiro.

El socialismo gremial tiene una ventaja y una desventaja. No está aún pensado. Hay que inventarlo. Pero Vd. dió ya bien al suponer que no es estatista; es socialista. Vale

¿Recibió mi art.º "Guerra y Solidaridad"?

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

**[35]**[76]

[De José Ortega y Gasset a Ramiro de Maeztu]

Jueves [1924][77]–

Amigo Maeztu: veo una brevísima reseña del libro–
*The Classical Investigation: Part I, General Report*[78]–
New Jersey; Princeton University Press–
De él se copia que
Latin does something for those who study it w[h]ich gives them in other fields of mental effort a margin of advantage that may fairly be called substantial[79].

Sería de interés que diese usted a conocer el libro. A mí me es imposible, por falta material de tiempo, ni siquiera leerlo.

Su amigo

Ortega

[76] BNE, sig. Mss/23268/6(12). Escrita a mano, firmada y fechada en jueves sin especificar mes ni año.

[77] La datamos en 1924 por el año de publicación del libro al que se refiere.

[78] Se refiere al libro titulado *The Classical Investigation: Part I. General Report*, publicado por la Universidad de Princeton (New Jersey, EE. UU.), en 1924, donde se hace una defensa del aprendizaje del latín.

[79] La traducción de esta frase sería: "El latín hace algo para quienes lo estudian que les proporciona en otros campos del esfuerzo mental un margen de ventaja que puede ser considerado sustancial".

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

Mss/23268/6(12)

27

Lueves -

Amigo Maeztu: veo una brevísima reseña del libro -

The Classical Investigation: Part I, General Report -
New Jersey; Princeton University Press -

De él se copia que
Latin does something for those who study it which gives them in other fields of mental effort a margin of advantage that may fairly be called substantial.

Sería de interés que diese usted á conocer el libro. A mí me es imposible, por falta material de tiempo, ni siquiera leerlo. Su amigo Ortega

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

**[36]**[80]

[De José Ortega y Gasset a Ramiro de Maeztu]

18 Diciembre 1926

Sr. D. Ramiro de Maeztu.

Querido amigo:

Excuso decirle el interés con que he de ocuparme del asunto que trae Leonor Serrano[81]. Es una antigua discípula mía por quien siempre he sentido mucho afecto y estimación. Al venir recomendada por usted me llega multiplicada por sí misma.

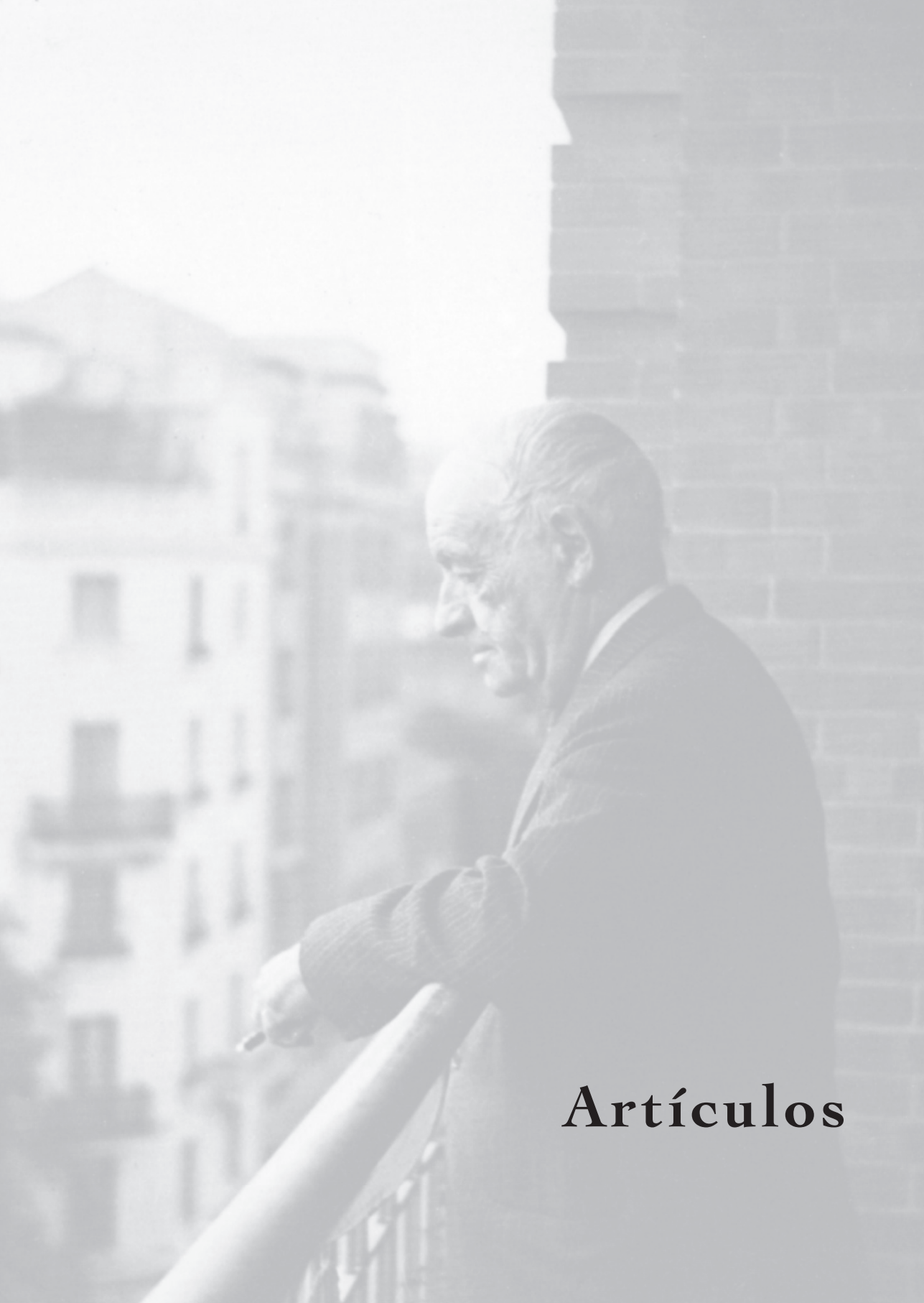
Un abrazo afectuoso de su vieja amistad.

[80] AO, sig. CD-M/7. Solo se conserva en copia mecanografiada, sin firma.

[81] Se refiere a Leonor Serrano Pablo (1890-1942), alumna de Ortega que formó parte de la primera promoción de Inspectores de Primera Enseñanza. Fue además profesora de la Escuela Superior de Magisterio, pedagoga seguidora del Método Montessori, jurista, abogada y escritora feminista pionera. En 1926 había sido desterrada a Huesca por la Dictadura de Primo de Rivera, donde había escrito el libro *La enseñanza complementaria obrera*. Otras obras suyas son: *La Pedagogía Montessori* (1915) y *La educación de la mujer de mañana* (1923).

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

Las imágenes de las cartas cuya referencia ha sido indicada en nota al pie como BNE son cortesía de la Biblioteca Nacional de España, titular de los derechos sobre las mismas.



# Artículos

< Ortega, en su casa de la calle Monte Esquinza, 28. Madrid 1953 (Foto J. Marías).

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

*Racionalidad, relatividad e historia. Un tema del tiempo de Ortega y del nuestro.*
Jesús M. Díaz Álvarez

*El trasfondo nietzscheano del raciovitalismo de Ortega y Gasset con respecto a la opinión pública.*
Jesús Conill Sancho

*La bisagra, el pliegue y el quiasmo: variaciones sobre* El tema de nuestro tiempo.
Jorge Úbeda Gómez

*El* horror vacui *en el marco del ensayo de integración de Ortega.*
Iván Caja Hernández-Ranera

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

# Racionalidad, relatividad e historia
# Un tema del tiempo de ortega y del nuestro*

**Jesús M. Díaz Álvarez**
ORCID: 0000-0001-7872-6205

## Resumen
El presente artículo propone una lectura de la teoría de la perspectiva de Ortega en *El tema de nuestro tiempo.* Su pretensión es atestiguar su enorme actualidad en uno de esos debates decisivos que atraviesan de forma más o menos explícita la historia de la filosofía y la cultura occidentales, el de si es posible combinar y hasta dónde racionalidad y vida, historia y verdad, unidad y diversidad. Ortega entendió este asunto como el tema capital de su atribulado tiempo y la razón histórica como el instrumento filosófico imprescindible para abordarlo, una razón que debía ir más allá del racionalismo y el relativismo para poder salir de la situación de crisis en la que él y su generación se encontraban. Nuestro tiempo también lo es de quiebras e incertidumbres, de muy difíciles conciliaciones entre la pluralidad inagotable de la vida y las aspiraciones unitarias de la razón, por parciales que sean. Además, seguimos en muchos casos siendo presas del dilema racionalismo/relativismo. Por eso me parece imprescindible revisitar la teoría de la perspectiva de este pequeño y genial volumen atravesado por importantes tensiones filosóficas y conceptuales. Su comprensión de la razón histórica, ciertamente todavía incompleta, puede seguir siendo hoy de gran ayuda en consonancia con la mejor filosofía del presente.

## Palabras clave
Ortega y Gasset, crisis, perspectiva, historia, verdad, sensibilidad, generación, razón histórica

## Abstract
This article proposes a reading of Ortega's theory of perspective in *El tema de nuestro tiempo.* Its aim is to attest to its enormous topicality in one of those decisive debates that cross more or less explicitly through the history of Western philosophy and culture, that of whether and to what extent it is possible to combine rationality and life, history and truth, unity and diversity. Ortega understood this question as the capital theme of his troubled time and Historical Reason as the essential philosophical instrument to address it, a reason that had to go beyond rationalism and relativism in order to get out of the situation of crisis in which he and his generation found themselves. Our time is also a time of breakdowns and uncertainties, of very difficult conciliations between the inexhaustible plurality of life and the unitary aspirations of reason, however partial they may be. Moreover, in many cases we are still prey to the rationalism/relativism dilemma. That is why it seems to me essential to revisit the theory of perspective in this small and brilliant volume, which is full of philosophical and conceptual tensions. His understanding of historical reason, certainly incomplete, can still be of great help today in accordance with the best philosophy of the present.

## Keywords
Ortega y Gasset, crisis, perspective, history, truth, sensibility, generation, Historical Reason

* Quiero expresar a Jaime de Salas mi más profundo agradecimiento por animarme a poner negro sobre blanco algunas de las tesis aquí presentes. Tuvieron su origen más inmediato en un encuentro sobre *El tema de nuestro tiempo* celebrado en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón en octubre de 2023. También quiero hacer extensiva mi gratitud a Iván Caja por su paciencia, buen hacer e inteligencia. José Luis Villalaín leyó con gran atención una versión previa del manuscrito. Este artículo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación "La filosofía iberoamericana del siglo XX y el desarrollo de una razón plural" (PID2022-138121NB-I00), financiado por MICIU/AEI y FEDER/EU.

**Cómo citar este artículo:**
Díaz Álvarez J. M. (2024). Racionalidad, relatividad e historia. Un tema del tiempo de Ortega y del nuestro. *Revista de Estudios Orteguianos*, (48), 93-109.
https://doi.org/10.63487/reo.40



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

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

La verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero.
*Agamenón*.– Conforme.
*El porquero*.– No me convence.

ANTONIO MACHADO

Me parece que tanto Leo Strauss [como sus discípulos] creen en el bien y el mal absolutos, en lo verdadero y lo falso, y en que pueden percibirse directamente mediante una suerte de visión *a priori*, un ojo metafísico (…). La razón de Strauss detecta valores absolutos. Lo envidio. Por mi parte, sencillamente no tengo ese tipo de *raison*, una facultad que brinda verdades infalibles en respuesta a las cuestiones centrales de la vida.

ISAIAH BERLIN

## A modo de introducción. Ortega, un pensador en tiempos de crisis

Cuando uno recorre con una cierta asiduidad los textos de Ortega enseguida repara en la conciencia explícita que nuestro filósofo tiene de habitar un mundo en crisis. Más allá del optimismo o pesimismo que sus obras puedan destilar en cada momento, lo que parece fuera de toda duda es la acusada percepción que el pensador español tuvo a lo largo de su producción teórica de que las viejas creencias –por usar un concepto esencial en su filosofía– que habían dominado y dado seguridad a los humanos se habían cuarteado, se habían vuelto inestables y ya no funcionaban como ese dispositivo orientador imprescindible en toda vida personal y comunitaria bien temperadas. El precio a pagar era el malestar individual y colectivo, el sentimiento de perder pie, de desencaje, de falta de criterio a la hora de vivir. En este sentido, me parece que una de las formas más productivas de leer hoy a Ortega es como pensador de la crisis o, mejor dicho, de las quiebras diversas y sucesivas que han atravesado y parece que atravesarán sin remedio la historia humana. Porque nuestra época, el hoy más inmediato y actual, lo es también de desorientación e incomodidad. De sensibilidades viejas y nuevas que se confrontan y pugnan entre sí. De generaciones declinantes y ascendentes. De creencias que se mueren y de otras que no terminan de nacer o consolidarse. En este contexto, ese gran entomólogo social que fue Ortega tiene todavía mucho que decir, particularmente a aquellos que habitamos el espacio cultural iberoamericano, tanto en el ámbito del diagnóstico como en el de las posibles soluciones a nuestros malestares. Y es desde este trasfondo desde el que me propongo interpretar ese libro genial que es *El tema de nuestro tiempo*, del cual hemos celebrado en 2023 su centenario. Me centraré, en concreto, en lo que entiendo como el eje central de la obra, aquel al que van a parar el resto de los hilos argumentales de esta, a saber, en su teoría de la perspectiva y en su rendimiento

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

en uno de esos debates decisivos que atraviesan de modo más o menos explícito la historia de la filosofía y la cultura occidentales, el de si es posible y hasta dónde combinar racionalidad y vida, verdad e historia, unidad y diversidad. Ortega consideró este asunto el tema capital de su atribulado tiempo en la medida en que pensó que solo la aleación de ambos polos cuajados en una razón vital o histórica[1] podía ayudarnos a comprender por qué se producían las crisis y, con ello, entrever posibles y complicados caminos que nos llevaran a las siempre precarias soluciones. En fin, no sé qué opinarán los posibles lectores de este ensayo, pero considero que el tema del tiempo de Ortega no ha perdido ni un ápice de actualidad en el nuestro. Al revés, como le sucede tantas veces a nuestro filósofo, su fino olfato venteaba bien y la importancia de aquel no ha hecho sino aumentar[2].

---

[1] Siguiendo el propio vocabulario de la obra no voy a hacer ninguna distinción entre *razón vital* y *razón histórica*. Más allá de las continuidades o discontinuidades que se quieran ver entre estas dos denominaciones de la racionalidad orteguiana, lo cierto es que en este texto se usan expresamente como sinónimas por encima de las tensiones que ciertamente atraviesan el libro. Esta voluntad de unificación de las dos denominaciones me parece muy relevante desde el punto de vista de la interpretación que el filósofo hace de sí mismo. Para una comprensión global de la razón histórica, cfr. Zamora, 2013: 91-120 y Balaguer García, 2023.

[2] Soy consciente de que *El tema de nuestro tiempo* es una obra mayor dentro de la producción orteguiana y que en tal medida acumula una importante densidad interpretativa. Mucho se ha escrito sobre ella y mucho se escribirá en el futuro, pues en sus páginas alientan algunas de las mejores cualidades de su autor: olfato filosófico, riqueza histórica, tensión conceptual y prosa excelente. De este ejercicio genial de razón histórica se han hecho múltiples lecturas paralelas que se apropian del texto desde perspectivas distintas a las que yo propongo. Dos de las más importantes han sido hasta la fecha la fenomenológica y la nietzscheana. No deja de ser sintomático que filosofías tan distintas hayan inspirado comprensiones tan diferentes como lúcidas. Y es que el pensador español filosofó en la encrucijada de múltiples caminos; vivió y recreó historias y reflexiones pertenecientes a un tiempo turbulento, a una época en crisis que tensionó los conceptos e impidió, en su caso, un recorte preciso y limpio de estos. Habitante de mundos fácticos y espirituales diversos, quien busque en Ortega direcciones únicas tiene la desesperación garantizada. Pero esa ambigüedad es también su gran riqueza y la razón más probable por la que nos sigue apelando de modo tan extraordinario y plural. Pretender por tanto que una de las dos lecturas antes mencionadas, o cualquier otra, incluida la historicista que me propongo hacer aquí, es la única posible, la que de verdad "refleja" el pensamiento del filósofo madrileño, me parece una quimera. De Ortega, como de todo pensador, no existe *la* lectura única y verdadera. Razonar de ese modo resulta lo más contrario al espíritu y gran parte de la letra de un filósofo que nos enseñó, particularmente en este libro, que cada generación cambia de sensibilidad y que es puro primitivismo pretender clausurar la circunstancia superando de una vez por todas la finitud, es decir, el punto de vista. Sobre este particular insistiré más adelante. En relación con la lectura fenomenológica, cfr. San Martín, 2013. También son muy relevantes, San Martín, 2012 y Expósito, 2021. Para la importancia de Nietzsche, ver Cerezo, 2011: 168-176. Una valoración reciente de la obra y de algunas de sus interpretaciones más destacadas (Marías, Ferrater, Morón, Rodríguez Huéscar, San Martín, etc.) es la de José Lasaga (Lasaga, 2023: 93-115). Por último, no cabe sino recomendar las páginas que José Luis Villacañas dedica a este crucial libro en su monumental *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española* (Villacañas, 2023: 445-494).

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

Dividiré el artículo en dos apartados más una coda final. En el primero, me haré cargo del trasfondo que da sentido a la teoría orteguiana de la perspectiva en *El tema de nuestro tiempo*. En el segundo, más extenso, me demoraré en mi comprensión de ella. En la coda, y de modo tentativo, trataré de incidir en su enorme actualidad.

No quisiera finalizar esta introducción sin señalar que la presente lectura se hará mayoritariamente en positivo, es decir, desde el lado que recoge las virtualidades de la propuesta, quedando las críticas pertinentes y el señalamiento de las dificultades y tensiones –que las hay, y de modo importante– para otra ocasión. En conexión con semejante opción hermenéutica, también insistiré en la continuidad que cabe establecer entre este libro y lo que se ha dado en llamar la segunda navegación del filósofo. Sé de los problemas que esto conlleva y que una parte de los intérpretes más cualificados prefieren poner el énfasis en las rupturas o cortes que el Ortega posterior haría en algunas de sus temáticas principales, particularmente las que se sitúan alrededor de la idea de vida y todo lo a ella vinculado[3]. Sin embargo, como trataré de mostrar, mi tesis es que siendo ciertas y manifiestas las tensiones que atraviesan la obra –no en vano el propio pensador hace matizaciones de gran calado en la edición de 1934–, no lo es menos que las continuidades con textos clave de esta "segunda etapa" –*Historia como sistema*, *Ideas y creencias* o "Apuntes sobre el pensamiento"– son palpables y claras en la dirección de lo que entiendo como una progresiva historización de su pensamiento. Desde esta perspectiva, me parece que no resulta del todo desacertado leer *El tema de nuestro tiempo* como un semillero de ideas no siempre bien anudadas en un momento de encrucijada, ideas que entran en fricción y no se troquelan conceptualmente con claridad, pero que andando el tiempo fructifican –al menos una buena parte de las que tengo por más interesantes– en las tesis básicas de la razón histórica.

## De generaciones, sensibilidades y perspectivas en conflicto. El problema de la verdad

Como es de todos conocido, *El tema de nuestro tiempo* se inicia con un primer capítulo sobre las generaciones. No creo exagerar demasiado si afirmo que en él están ya contenidas muchas de las claves del libro y que forma un arco perfecto con el décimo, es decir, con el capítulo postrero que relata de forma explícita la teoría orteguiana de la perspectiva. Y es que sin generaciones no hay perspectiva en el sentido que Ortega usa este término. O expresado de otra manera, hay perspectiva, mejor, *perspectivas*, porque los humanos conformamos nuestra vida indefectiblemente de modo generacional.

[3] Cfr., por ejemplo, el ya citado artículo de José Lasaga.

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

En efecto, desde el mismo inicio del libro, el pensador madrileño sostendrá que las sociedades se agrupan espontáneamente en generaciones que tienen, y esto es lo decisivo, distintas sensibilidades, diferentes miradas sobre la realidad. A este respecto, la historia humana no va a ser otra cosa que la dialéctica que se establece entre esas sensibilidades, que cuando entran en radical contradicción abren un abismo en la comprensión del mundo del momento y, a su través, en la convivencia social. Las crisis humanas, Ortega lo dice con claridad en este capítulo inicial, son el fruto de la discrepancia entre perspectivas, de visiones contradictorias, de sensibilidades diversas que chocan en un mismo tiempo histórico. Pero si tal cosa sucede es porque lo real y su verdad, y entiéndase esta palabra en el sentido más amplio posible, no se nos revela ni de modo inmediato ni en su totalidad. Señala el filósofo madrileño con gran agudeza y contemporaneidad en la primera página del ensayo:

> Nuestro pensamiento pretende ser verdadero; esto es, reflejar con docilidad lo que las cosas son. Pero sería utópico y, por lo tanto, falso suponer que para lograr su pretensión el pensamiento se rige exclusivamente por las cosas, atendiendo sólo a su contextura. Si el filósofo se encontrase solo ante los objetos, la filosofía sería siempre una filosofía primitiva. Mas junto a las cosas halla el investigador los pensamientos de los demás, todo el pasado de meditaciones humanas, senderos innumerables de exploraciones previas, huellas de rutas ensayadas al través de la eterna selva problemática que conserva su virginidad, no obstante su reiterada violación[4].

Más allá de lo afortunada que pueda considerarse la metáfora de la realidad como selva problemática y de sus intentos de captarla y comprenderla en su mismidad como reiteradas violaciones que, y esto es lo crucial, no obstante nunca anulan su virginidad, lo que el Ortega del año veintitrés está afirmando con extrema claridad es algo que ya aparece a su manera en *Meditaciones*[5] o "Verdad y perspectiva" y que también estará en su filosofía posterior, por ejemplo, en *Historia como sistema* o en *Ideas y creencias*, a saber, que la realidad en el sentido más propio, global y contundente del término permanece siempre como un enigma que, como dirá también más adelante en este mismo libro, carece de forma perfecta definida y accesible a los humanos, y que por mucho que se ha intentado asediarla desde diferentes sensibilidades a lo largo de la historia conocida nunca se ha conseguido ni se conseguirá desvelar aquello que desde una idea totalizadora sería su núcleo o estructura principal. Porque el humano no se enfrenta o confronta directamente y en soledad a las cosas mismas, "obje-

[4] Ortega y Gasset, 2005: III, 561. Se cita en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010. Se indica el tomo en romanos.

[5] Para una valoración de *Meditaciones del Quijote* que tiene en su centro la noción de perspectiva, cfr. Salas, 2013: 231-249.

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

tos" desnudos y atemporales iguales para todos en cualquier tiempo y lugar. Tal pretensión es puro primitivismo, como indica el fragmento, un mal que aqueja a todo pensar que cree que puede descubrir una realidad más allá de la historia[6].

Ahora bien, si eso es lo que sucede, ¿qué es lo que propiamente comparece en el relato que cada generación hace de lo real? ¿Trasluce éste algo más que una verdad para un conjunto de humanos determinado en un momento dado? Y si esto es así, ¿podemos seguir hablando propiamente de verdad? ¿Qué ocurre, por otra parte, cuando esas sensibilidades que revelan diferentes verdades generacionales chocan entre sí? ¿Tiene realmente sentido que se produzca tal choque en el ámbito de lo que se presume como verdadero? Expresado de otra manera, ¿cuál es la relación de las diferentes perspectivas, muchas veces inconciliables, que se propician y consolidan en las diferentes sensibilidades que atraviesan la historia humana y sus generaciones con lo que entendemos por verdad? Si algo parece caracterizar a esta, tanto en su uso corriente como en el más consolidado en la tradición filosófica, es que en cuanto tal es una, universal y necesaria, válida por definición para toda entidad racional en cualquier tiempo y lugar. Por lo tanto, algo que es verdad lo debería ser de igual modo en la prehistoria y en el siglo XXV, es decir, con independencia de la sensibilidad o generación histórica que impere. Además, no debería poder ser contradicho. Si no fuera así, estaríamos precisamente ante la prueba de que lo que teníamos por verdad no era tal.

Desde esta visión de la verdad, lo transhistórico, transubjetivo o transgeneracional tiene tal peso que parece que resulta imposible conciliarlo con la propia idea de historia excepto de modo absolutamente secundario, a saber, concibiéndola como una mera sucesión de errores desechables frente a la luminosidad inmutable de aquella. De ahí que lo que es verdad no pueda ser his-

[6] La tesis del carácter enigmático de lo real, del "error inveterado" consistente en pensar que la realidad tiene "por sí misma, e independiente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia" es resaltado con claridad en el capítulo X: "Pensando así [que la realidad tiene una fisonomía propia] (…), toda visión de ella desde un punto determinado no coincidiría con ese su aspecto absoluto y, por tanto, sería falsa. Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es ésa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: *lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde «lugar ninguno»*. El utopista –y esto ha sido en esencia el racionalismo– es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto [y aquí remite en nota a «Verdad y perspectiva»]", Ortega y Gasset, 2005: III, 614. Esta tesis, de honda impronta hermenéutica, significa que Ortega rechaza ya en este momento la idea de verdad como correspondencia, al menos en su modulación más simple. Sobre la maduración de esta idea en *Historia como sistema* o *Ideas y creencias*, por citar solo dos ejemplos, cfr. Ortega y Gasset, 2006: VI, 62 y 64-81; Ortega y Gasset, 2006: V, 669-671 y 676-678. Para Ortega y la hermenéutica, Conill, 2013: 2007-227; Moratalla, 2005: 373-410. Acerca de si en esta época podría verse, aunque *malgre lui*, el avance de lo que será el núcleo de su crítica posterior a la fenomenología como una forma de racionalismo en el fondo ahistórico, ver la nota 13.

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

tórico en sentido propio y lo que es histórico, al ser contingente, no tenga nada que ver con la verdad estrictamente hablando[7].

En este contexto dilemático que obliga a elegir entre racionalidad o historia, entre verdad o historicidad vital, asimilando esta última a la pura relatividad, la genial propuesta de Ortega articulada hace ya cien años, y que yo considero de extrema actualidad y en línea con la mejor filosofía contemporánea, va a consistir en reconocer, por un lado, el carácter transubjetivo de la verdad, sin el cual esta dejaría de serlo, pero limitándolo o parcializándolo de tal modo en el seno de la historicidad de la circunstancia y del sujeto receptor que lo real último y la verdad total que le correspondería siempre van a permanecer como un enigma, como algo inalcanzable, por lo que aquello que entendemos por verdad en cualquier momento de la historia humana, siendo propiamente tal, lo será también hasta nuevo aviso, de un modo parcial, fragmentario, circunstancial. Dicho de otra manera, en la propuesta orteguiana pasaremos del "verdad o historia", del "racionalidad o historia" al "verdad en y desde la historia" o a que no hay verdad sin historia, una verdad que, en consecuencia, insisto, nunca será limpia, definitiva, total y, en esa medida, por paradójico que sea, siempre admitirá su posible "contradicción", su provisionalidad e inestabilidad en una dialéctica abierta sin cierre apriórico posible.

A este respecto, quiero adelantar que el modelo orteguiano de dialéctica histórica que se destilará en su teoría de la perspectiva en ningún caso puede reconocerse en la idea de raigambre kantiana de la verdad como *asíntota*, es decir, de la verdad como proceso histórico que tesauriza con coherencia completa, precisa, progresiva y constante verdades parciales porque de alguna forma ya se sabe el resultado final, el dibujo de lo real en el que han de encajar de una única manera posible. Creo que Ortega, a pesar de algunas afirmaciones y expresiones que se encuentran no solo en *El tema de nuestro tiempo* sino también en otras partes de su obra, veta esa posibilidad reconciliadora y totalizadora –en el fondo leibniziana-hegeliana-husserliana y racionalista– siempre presente en la idea de verdad como asíntota justamente porque para él lo real termina siempre por ser enigmático. Sobre este punto, diré algo más adelante. Pero ahora, veamos con cierto detalle la manera en que el filósofo articula su teoría de la perspectiva.

## Más allá del racionalismo y el relativismo. El humano de carne y hueso, la historia y la teoría orteguiana de la perspectiva

En el capítulo III del libro, titulado, como es de todos conocido, "Relativismo y racionalismo", Ortega había ya denunciado que ambas posturas eran

[7] Sobre semejante comprensión racionalista de la verdad y su reverso absoluto, el relativismo, es preciso leer con detenimiento el magistral capítulo III, "Relativismo y racionalismo", Ortega y Gasset, 2005: III, 572-577.

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

la reacción moderna a la antinomia planteada entre vida y cultura, historia y verdad, razón e historia. Un dilema que la sensibilidad nueva que se estaba abriendo paso en su tiempo y en su generación no podía aceptar como verdadero. Pues bien, justo al inicio del decisivo capítulo X, el que propiamente aborda la antinomia, vuelve a ese punto capital del siguiente modo:

> Recuérdese el comienzo de este estudio. La tradición moderna nos ofrece dos maneras opuestas de hacer frente a la antinomia entre vida y cultura. Una de ellas, el racionalismo, para salvar la cultura niega todo sentido a la vida. La otra, el relativismo, ensaya la operación inversa: desvanece el valor objetivo de la cultura para dejar paso a la vida. Ambas soluciones, que a las generaciones anteriores parecían suficientes, no encuentran eco en nuestra sensibilidad. Una y otra viven a costa de cegueras complementarias. Como nuestro tiempo no padece esas obnubilaciones, como ve con toda claridad el sentido de ambas potencias litigantes, ni se aviene a aceptar que la verdad, que la justicia, que la belleza no existen, ni a olvidarse de que para existir necesitan el soporte de la vitalidad[8].

El ejemplo que servirá tanto para explicar las cegueras respectivas del racionalismo culturalista y del relativismo vitalista como para articular la solución perspectivista de Ortega va a ser el del conocimiento y su epítome, la verdad. ¿Y cuál es el gran error de ambos según el filósofo? Uno muy significativo a los efectos de la propuesta orteguiana posterior. A saber, ni el racionalismo ni el relativismo se toman en serio el único sujeto cognoscente que existe en cuanto tal: el individuo de carne y hueso, podríamos decir unamunianamente. En efecto, Ortega no se cansará de repetir a lo largo de su obra que la subjetividad que conoce, pero también la que actúa moralmente o goza estéticamente, es la subjetividad individual circunstanciada que vive en un tiempo y una sociedad determinados. Tanto para el racionalismo como para el relativismo tal subjetividad –insisto, la única existente para Ortega en sentido estricto– no es más que un impedimento, un estorbo para el verdadero conocimiento, la verdadera acción moral o el verdadero goce estético. Por eso el racionalismo postulará en diferentes modalidades que al lado del sujeto empírico, completamente desechable en última instancia, existe algo así como una subjetividad trascendental, la verdadera subjetividad, que es quien conoce, y puede conocer porque prescinde justamente de la ganga que es la historia contingente. El mundo infinito, eterno, transvital, transubjetivo y transhistórico de la Verdad, la Justicia o la Belleza, con mayúsculas, es decir, el Verdadero Mundo, solo puede ser captado por el Verdadero Humano, aquel que de alguna forma goza también, y a la par, de unas cualidades especiales a la altura de tan insigne meta; solo en él puede penetrar la realidad sin la menor deformación y alumbrar la verdad tras-

[8] Ortega y Gasset, 2005: III, 611.

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

cendente. Dice Ortega que para el racionalismo el sujeto tiene que ser, pues, "un medio transparente, sin peculiaridad o color alguno, ayer igual a hoy y a mañana –por tanto, ultravital y extrahistórico. *Vida* es peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra: *historia*" (Ortega y Gasset, 2005: III, 612).

Ahora bien, el precio que se pagará con semejante depuración es, a juicio del filósofo madrileño, el falseamiento de nuestro yo y de la vida individual y comunitaria que protagonizamos. Un falseamiento que precisamente ha conducido a la crisis que él está viviendo en el momento que escribe el libro y que en tanto que crisis del racionalismo/idealismo culturalista va a necesitar de una profunda enmienda histórico vital.

En cuanto al relativismo, Ortega señala muy agudamente que para quienes se manifiestan como sus partidarios, el sujeto del conocimiento, entendido igualmente como realidad concreta e histórica, es, en no menor medida que para el racionalismo –y a pesar de las apariencias en contra–, un estorbo a la hora de conocer. Y ello es así porque la subjetividad que postula el relativismo está tan escorada hacia la particularidad, está tan modelada por su contexto histórico, que al entrar en contacto con la realidad, al pretender conocer las cosas, las deforma de tal modo que es imposible hablar de verdad más allá de entender por tal las íntimas y puramente idiosincráticas convicciones culturales que dominan un tiempo y lugar determinado, eliminando el mínimo de trascendencia exigido para que algo pueda calificarse como verdad en sentido propio. Señala Ortega muy significativamente, para el relativismo: "El conocimiento es imposible; no hay una realidad trascendente, porque todo sujeto real es un recinto peculiarmente modelado. Al entrar en él la realidad se deformaría, y esta deformación individual sería lo que cada ser tomase por la pretendida realidad" (Ortega y Gasset, 2005: III, 612).

Si nos fijamos tanto en el caso del relativismo como en el del racionalismo, lo que el autor de *El tema de nuestro tiempo* nos está indicando es que, o bien por exceso o bien por defecto, la subjetividad que postulan uno y otro termina fagocitando la realidad, lo otro del sujeto, anulándola y haciéndola indistinguible de éste. En un caso, una subjetividad absolutamente general se haría cargo de un mundo absolutamente universal, fusionándose con él. En el otro, una subjetividad absolutamente particular sería la receptora perfecta y también se amalgamaría sin mácula alguna, sin fricción, con un mundo estrictamente particular. Para nuestro pensador, ambas subjetividades y ambos mundos son ficciones, malas ficciones idealistas que no dan cuenta del proceso real del conocimiento, la acción moral o el goce estético en los vivientes humanos.

Con esta idea en mente, volvamos a ese individuo de carne y hueso, a la subjetividad atravesada por la historia que Ortega reconoce como la única existente. ¿Es realmente este tipo de entidad un estorbo, un impedimento, por arriba o por abajo, para el conocimiento? ¿O más bien nos es dado conocer en el único sentido en el que un humano puede hacerlo justo porque somos sujetos *en* la

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

historia? La muy actual respuesta de Ortega, en línea, me parece, con la mejor fenomenología, la mejor hermenéutica y el mejor pragmatismo, señalará, como ya he ido insinuando, que por paradójico que pueda parecer, solo gracias a que somos individuos, a que nuestra perspectiva sobre la realidad es individual/cultural, a que estamos inmersos en la historia, solo gracias a ello, insisto, nos es dado descubrir la verdad "trascendente". Una verdad que, como ya apunté más arriba, nunca será absoluta en el sentido de que jamás captura o puede identificarse con la totalidad de lo real, pero que en cuanto tal verdad es transubjetiva y se sitúa por encima de la relatividad, entendida ésta como pura construcción ficcional deformada. Cito al pensador madrileño:

> El sujeto, ni es un medio transparente, un "yo puro", idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones. Los hechos imponen una tercera opinión, síntesis ejemplar de ambas. Cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente, deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma. Ésta es la función del sujeto, del ser viviente ante la realidad cósmica que le circunda. Ni se deja traspasar sin más ni más por ella, como acontecería al imaginario ente racional creado por las definiciones racionalistas, ni finge él una realidad ilusoria. Su función es claramente selectiva. De la infinitud de los elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas –fenómenos, hechos, verdades– quedan fuera, ignoradas, no percibidas[9].

Todo depende, pues, de la retícula sensible que somos cada uno de nosotros; desde ella captamos lo real, el mundo se nos aparece tal y como es en verdad más allá de la pura subjetividad. Lo que ocurre es que esa malla que filtra la realidad es, como se termina de decir, selectiva. ¿Y cómo se fija la selección de lo que la subjetividad de carne y hueso aprehende con verdad? Aquí vuelve Ortega a hacer suyos los conceptos iniciales de generación, de sensibilidad generacional que varía históricamente y se amalgama en unidades mayores; por ejemplo, los pueblos. Lo vuelvo a citar:

> cada pueblo y cada época tienen su alma típica, es decir, una retícula con mallas de amplitud y perfil definidos que le presentan rigorosa afinidad con ciertas verdades e incorregible ineptitud para llegar a ciertas otras. Esto significa que todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad, y no tiene sentido que pueblo ni época algunos pretendan oponerse a los demás, como si a ellos solos les hubiese cabido en el reparto la verdad entera. Todos tienen su puesto determinado en la serie histórica: ninguno puede

[9] Ortega y Gasset, 2005: III, 612.

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

aspirar a salirse de ella, porque eso equivaldría a convertirse en un ente abstracto con íntegra renuncia a la existencia[10].

Expresado de otra forma, la malla subjetiva que selecciona la verdad, a diferencia de las categorías kantianas, varía, cambia; en suma, es de carácter social-histórico, pero tal cosa, y esta es la paradoja, la dificultad y la lucidez de Ortega, no anula su capacidad de verdad, al revés, la posibilita y hace que se conecten verdad e historia, vida y razón. Solo porque estamos inmersos en el río de la historia, porque los sujetos que somos estamos atravesados por ella, podemos en última instancia aprehender la verdad de lo real que se manifiesta a una comunidad en un período determinado. En definitiva, nuestra historicidad, el que nos configuremos como humanos siempre desde un punto de vista, desde una perspectiva, desde un conjunto de creencias, dirá con posterioridad, es la condición misma de posibilidad del conocimiento y no su impugnación, como consideraban el relativismo y el racionalismo, cada uno a su modo[11].

Ahora bien, si la verdad es histórico-social y se nos manifiesta solo de modo selectivo en cada época, una cosa parece clara: no hay posibilidad de tener un dibujo de la totalidad de la verdad –lo mismo sucedería con la bondad, la justicia, la belleza, etc. A ningún pueblo o conjunto de individuos se les manifiesta nunca la "verdad entera", dice Ortega. La única perspectiva que no existe es aquella que quiere asumir el punto de vista de Dios, a saber, la perspectiva racionalista, que "en un golpe de visión" pretende captar para siempre y de una vez por todas la totalidad de lo real. El racionalismo trascendentalista es un experimento fallido incapaz de hacerse cargo de la realidad porque, como ya hemos visto, la propia realidad nunca se manifiesta absolutamente, sino que se derrama en infinitas perspectivas que, para ser aprehendidas, exigen a su vez infinitas comunidades de humanos con sensibilidades distintas. Por eso la razón pura ha de dar paso a la razón vital/histórica (Ortega y Gasset, 2005: III, 614-615). Una razón menesterosa que ha de reconstruir *a posteriori* la historia

[10] Ortega y Gasset, 2005: III, 613.

[11] Es verdad que la palabra creencia no aparece en *El tema de nuestro tiempo* en el sentido técnico que tendrá con posterioridad. Pero tampoco es muy difícil percibir que detrás de conceptos como el de "alma típica" o "sensibilidad" generacional pueden intuirse claramente los hilos básicos de su presencia postrera. En otro lugar he defendido, y lo sigo haciendo ahora, que la categoría de alma, tanto individual como colectiva, no se interrumpe en la obra de Ortega en los años veinte. Lo mismo sucede con lo que puede entenderse como el entramado conceptual ligado a ella y que comprende todas las nociones vinculadas de una u otra forma a la estimativa. En mi opinión, lo que se produce en la obra del pensador madrileño es una progresiva desbiologización de tal constelación conceptual, que no por casualidad corre en paralelo con su creciente historización. La coagulación final será la teoría de las creencias, nunca del todo bien perfilada por Ortega y, en esa medida, no exenta de aristas y equívocos. Sobre todos esos disputados asuntos, ver Brioso y Díaz Álvarez, 2016: 98-122; Díaz Álvarez y Brioso, 2018: 373-386; Expósito, 2021 y Echeverría y García Pérez, 2017.

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

del sentido, la historia de la verdad, *componiendo contingente y experimentalmente*, es decir, siempre de modo precario y hasta donde es posible en un momento dado, los diferentes puntos de vista que las diversas comunidades de humanos han generado hasta la fecha en el transcurso del tiempo y evitando el mayor peligro que siempre acecha en cada uno de ellos, la absolutización, el tomar por verdad completa lo que es solo un fragmento o parte[12].

Teniendo esto presente, el perspectivismo que conforma la razón orteguiana comprende el proceso histórico, ya lo dije más arriba, como una serie dialéctica progresiva y de carácter *abierto*. Progresiva porque cada vez poseemos más experiencias que vivimos como verdaderas en el dibujo difuso y enigmático de lo que entendemos por realidad; abierta porque esas verdades son siempre antepenúltimas, fragmentos, retazos, y por tanto están constantemente reajustándose unas a otras en un proceso continuo, lo que nunca nos permite decir que hemos llegado a la meta, que hemos agotado completamente el supuesto dibujo de lo real, que hemos fijado de una vez por todas, *sub specie aeternitatis*, aquello que la verdad es sin ulteriores matices, ni siquiera de modo asintótico. Reparar en esto me parece de gran importancia. En efecto, como se termina de ver, Ortega, como buen pensador postidealista, rechaza de plano en este libro y a lo largo de su producción la tesis del "ojo de Dios", incluso la manifestación más suave y cómoda de ésta, a saber, la que entiende la verdad como aproximación asintótica. Ello es así porque una comprensión tal también tiene como base el dibujo absoluto de lo real, que, como ya sabemos, permanece siempre para el filósofo como un enigma irresoluble. Siguiendo en este punto de modo libérrimo los razonamientos de Isaiah Berlin o Richard Rorty, no es difícil de atisbar que la tesis de la verdad como asíntota presupone que la realidad es como un *puzzle* del cual vamos desvelando progresivamente cada una de sus piezas, que solo pueden encajar en el rompecabezas final de una única forma y, por lo tanto, sin entrar en ningún tipo de colisión. Es imposible por definición que unas ocupen el lugar de las otras. Dada esta situación, a medida que avanzamos en la confección del *puzzle* –del que tenemos siempre una cierta idea previa, por difusa que sea–, el dibujo se vuelve cada vez más nítido, y aunque nunca lleguemos a realizarlo completamente, cuantas más piezas coloquemos más claro se volverá el perfil, que nunca experimentará colapsos o reconfiguraciones[13].

---

[12] En relación con estos asuntos, cfr. Ortega y Gasset, 2005: III, 613-616.

[13] Me permito a continuación reproducir la tesis de Isaiah Berlin en la clarividente versión de Richard Rorty: "De acuerdo con Berlin, antes del siglo XVIII, los pensadores occidentales estaban prácticamente de acuerdo en tres doctrinas: en primer lugar, todas las preguntas auténticamente fundadas pueden hallar respuesta; en segundo lugar, es posible descubrir las respuestas a esas preguntas por medios de carácter público, esto es, unos medios que, en palabras de Berlin, «pueden aprenderse y transmitirse a otras personas»; y, en tercer lugar, todas las respuestas anteriores son compatibles entre sí. Todas ellas encajan en una Única Verdad. Por emplear las perspicaces palabras de Berlin, los pensadores occidentales consideraban que la vida humana

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

Creo que esta metáfora de la realidad como rompecabezas resoluble al que vamos añadiendo infinitamente piezas verdaderas se ajusta bien a una idea de la perspectiva en sentido leibniziano o husserliano, donde la idea de composibilidad está regulada de alguna forma por la de totalidad, pero se compadece mal, sin embargo, con la tesis orteguiana, mucho más volcada a la contingencia de lo histórico. Y aquí le doy toda su fuerza a lo que significa en *El tema de nuestro tiempo*, y en el grueso de la obra del filósofo en general, que la realidad, a pesar de los pesares, de las perspectivas que captamos y vamos componiendo a lo largo de la historia, siga siendo siempre un radical enigma, una "selva virgen", como se decía en aquel texto inicial que abre la obra, que nunca pierde tal condición. Si esto es así, la composibilidad de las perspectivas que conforma la dialéctica real de la historia nunca perderá para Ortega su perfil al menos parcialmente contingente, a posteriori y experimental[14].

Sin embargo, tal asunción de la contingencia no termina, me parece, en la rapsodia perspectivista nietzscheana, sino en eso que algunos de los filósofos que más admiro del pasado siglo y del presente han llamado "hegelianismo sin espíritu absoluto"[15]. Porque en Ortega hay, es verdad, dialéctica histórica y un tipo peculiar de progreso, pero sin totalidad reconciliadora; no hay nunca, como se apunta en una expresión maravillosa de *El tema de nuestro tiempo*, un "tercer paisaje auténtico" (Ortega y Gasset, 2005: III, 613) o arquetípico que dirima entre dos o más, sino, y si se me permite de nuevo la expresión, *composibilidad experimental y a posteriori*. Ese es el núcleo sustancial, me parece, de su racionalidad perspectivista, que cuajará definitivamente y con posterio-

---

consistía precisamente en ese empeño, el empeño de culminar la resolución de un rompecabezas. Así es como describe Berlin lo que yo he llamado la obsesión occidental por la grandiosidad universalista: «Ha de haber algún modo de reunir todas las piezas del puzle. El ser más sabio, el ser omnisciente, ya sea Dios o alguna docta criatura terrenal –según prefiramos concebirlo–, es en principio capaz de reunir todas las piezas en una pauta coherente. Quienquiera que logre hacerlo sabrá cómo es el mundo: cómo son las cosas, qué han sido, qué serán, por qué leyes se rigen, qué es el humano, qué relación tiene el humano con las cosas, y por consiguiente, qué necesita el humano, qué desea y cómo le será posible alcanzar el objeto de esos deseos»", Rorty, 2010a: 149.

[14] Aquí es preciso llamar la atención sobre la importancia posterior que tendrá para el pensador la lectura de Dilthey, en concreto, su concepción de la "dialéctica real". Cfr., por ejemplo, *Historia como sistema* (Ortega y Gasset, 2006: VI, 72).

[15] Algunos de los pensadores que han hablado en esos términos son Richard Rorty, Richard Bernstein, Charles Taylor o Gianni Vattimo, con Gadamer al fondo. Entre nosotros, aunque no desde Hegel, sino a partir de una lectura muy peculiar y heterodoxa de Kant, el añorado Javier Muguerza ha mantenido tesis que tienen un profundo aire de familia con lo que hasta ahora vengo comentando. Cfr. Rorty, 2010b; Bernstein, 1983; Vattimo, 2009: 142-151; Taylor y Bernstein, 2017; Muguerza, 1990. Para la relación Muguerza/Ortega, con el exilio de José Gaos por medio, ver Díaz Álvarez, 2023: 219-236. Sobre Hegel y Ortega es imprescindible la edición de las notas de trabajo publicada por Domingo Hernández: *Hegel. Notas de trabajo* (Ortega y Gasset, 2007). Este libro contiene un luminoso prólogo del editor. Una lectura cruzada de Rorty y Ortega se encontrará en Díaz Álvarez y Brioso, 2015: 131-144.

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

ridad en su tesis madura de la "razón histórica", un artefacto filosófico que él entendía, y creo que por una vez no exageraba en demasía, como portador de "una reforma radical de la filosofía y, lo que importa más, de nuestra sensación cósmica" (Ortega y Gasset, 2005: III, 613). De la filosofía, porque suponía y supone una crítica radical a la tradición filosófica: a su utopismo, progresismo e idealismo en relación con la verdad, la moral y la belleza, algo que hizo en el pasado y hace también hoy que cada sistema filosófico pretendiera "valer para todos los tiempos" al margen de la propia retícula o perspectiva generacional en la que se ha alumbrado[16]. De nuestra sensación cósmica, porque al sabernos herederos de las otras perspectivas históricas, será nuestra visión del mundo "mucho más amplia, más compleja, más llena de reservas, encrucijadas, escotillones" (Ortega y Gasset, 2005: III, 615). En este reconocimiento de la complejidad y en el consiguiente rechazo del primitivismo irredentamente universalista de la verdad totalizadora y ahistórica, un reconocimiento que a la vez no niega la razonabilidad ni la verdad siempre acotadas, residiría precisamente para Ortega la "superioridad jerárquica" de la perspectiva y del tipo de racionalidad que se habilita en la razón histórica con respecto a las habidas hasta la fecha.

Leída de este modo, la propuesta orteguiana toca una música *no fundacionalista*, *antidogmática*, *pluralista*, *pero en ningún caso relativista*, que encaja bien con

[16] Quiero llamar la atención en que esta tesis puede contemplarse como una anticipación peculiar de la idea de la radical historicidad y caducidad de la propia filosofía de Ortega e, incluso, de la filosofía en cuanto tal, un asunto que se recogerá con claridad en "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia" (Ortega y Gasset, 2006: VI, 22-26). Para un desarrollo de esta idea, cfr. Díaz Álvarez y Brioso, 2018: 380-387. Por otra parte, si resulta verosímil el planteamiento que se termina de hacer, y retomando ahora los hilos argumentales de la nota 6, quizá convendría darles una relectura a las páginas finales del capítulo X y ver hasta qué punto no anuncian también la futura crítica a la fenomenología husserliana en tanto que racionalismo universalista. Si cotejamos esos textos con el *Anejo* de "Apuntes sobre el pensamiento", veremos replicados en el escrito de 1941 algunos de los tópicos que aparecen en 1923. Por otro lado, no hay que olvidar que cuando Ortega habla de "la reducción o conversión del mundo a horizonte" lo que parece estar criticando es la falta de perspectivismo, el creer utópica y primitivamente que hay una perspectiva desde ninguna parte, un "ojo de Dios". Los filósofos, nos dice en una tesis que recordará a planteamientos desarrollados con radicalidad extrema por José Gaos, han tendido a pensar así, confundiendo la verdad omnímoda con lo que solo era el "horizonte de sus autores. Lo que ellos interpretaban como límite del universo, tras el cual no había nada más, era sólo la línea curva con que su perspectiva cerraba su paisaje. Toda filosofía que quiera curarse de ese inveterado primitivismo, de esa pertinaz utopía, necesita corregir ese error, *evitando que lo que es blando y dilatable horizonte se anquilose en mundo*" (Ortega y Gasset, 2005: III, 615-616). Se trata, pues, una vez más, de localizar la verdad siempre parcial en una dialéctica histórica abierta. Solo así, desde la conciencia de su limitación y finitud, desde el inescapable horizonte temporal y social en la que fue alumbrada, podrá, en la medida de lo posible, articularse, componerse, hasta donde sea posible, con otras que la sucedan. Para una potente lectura fenomenológica de *El tema de nuestro tiempo*, ver San Martín, 2013: 47-68.

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

la sensibilidad de nuestro complicado presente –o al menos eso me lo parece a mí–, un tiempo el nuestro, también de crisis, como al que Ortega le tocó vivir.

## Coda. La actualidad de *El tema de nuestro tiempo* y de la filosofía de Ortega

A nadie se le escapa hoy en día que a gran parte de la filosofía, la mejor filosofía diría yo, de mediados y finales del XX y de comienzos del XXI, se le ha vuelto prácticamente imposible hablar de la Verdad o la Moral con mayúsculas, como le gustaba decir a Javier Muguerza (Muguerza, 1990: 679). No es para menos. Aparte de la persistente y creciente constatación de la pluralidad humana, investigaciones recientes y no tan recientes han ido mostrando con claridad la vinculación de las ansias de totalidad de la filosofía con algunos de los movimientos totalitarios que asolaron con millones de muertos la historia del siglo XX. La exigencia de Verdad, la creencia en una Racionalidad que podía establecer un fundamento último, un suelo rocoso capaz de domeñar las turbulencias y azares de la historia, terminaron por "inspirar" o legitimar una buena parte del ingente daño padecido en la pasada centuria[17]. No hace falta forzar los textos de Ortega para ver que nuestro pensador transitó con una mirada propia por senderos parecidos. En *El tema de nuestro tiempo*, en su apéndice "El ocaso de las revoluciones", pero también de modo explícito en *La rebelión de las masas* o *Historia como sistema*, por citar solo algunos libros o ensayos famosos, se alude expresamente a la violencia que late en la metafísica tradicional. Y es que una buena traducción de todo lo que el pensador madrileño viene diciendo sobre el racionalismo podría sintetizarse afirmando que tal opción filosófica no es en realidad otra cosa que el ejercicio sistemático de la violencia a la plural realidad en todos sus órdenes, también en el moral y político. Hay que superar, por lo tanto, el racionalismo en su versión ortodoxa. Esto lo asumen hoy hasta aquellos que se reclaman herederos de tales planteamientos.

Ahora bien, superar el racionalismo tradicional no significa para la mayor parte de la filosofía contemporánea abrazar el relativismo. Igual que Ortega, muchos son los que piensan en la hora presente que las filosofías que sostienen de un modo más o menos explícito esta posición tienen un carácter suicida desde el punto de vista teórico y práctico. No es solo que sea autocontradictorio, que se colapse a sí mismo, sino que bajo la aparente defensa de la pluralidad termina por aniquilarla, al esencializar las culturas y sus diferencias. Dicho de

[17] Dos de los más grandes autores liberales del pasado siglo, Karl Popper e Isaiah Berlin, han defendido en innumerables páginas tesis parecidas. Cfr. Popper, 2003; Berlin, 2002: 166-217. Lo mismo sucede con Rorty, Bernstein, Taylor o Vattimo. Ver al respecto, y entre muchas otras, las obras ya señaladas en la nota 12. Entre nosotros, y dentro de la "escuela orteguiana", su gran discípulo José Gaos ha insistido con vehemencia en la vinculación entre metafísica, soberbia y afán de dominio. Cfr. Gaos, 1982: 117 y ss.; Gaos, 2008: 200-224.

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

un modo provocativo, el relativismo acaba haciendo monistas y no pluralistas a todas las culturas. Es algo así como un monismo multiplicado por el número de diferencias esencializadas que encontramos en las diversas comunidades. No hay pluralidad propiamente dicha, sino monoculturalismo que se encierra en islotes que terminan por no tener prácticamente nada en común y se incapacitan, por lo tanto, para establecer un diálogo en el sentido propio y noble de la palabra. Por eso no es extraño que el relativismo termine dando cancha en pie de igualdad a cualquier sistema de creencias. Y si no hay ninguna tesis teórica o práctica que pueda justificarse más que otra, es una falacia pretender que de semejante hecho tengamos que sacar la consecuencia de que se ha de defender y respetar la diversidad. El relativismo resulta un mal consejero en materia de tolerancia y pluralismo.

Se trata, pues, en gran parte de la filosofía contemporánea, ya sea analítica, tardofrankfurtiana, fenomenológica, pragmática o hermenéutica, de superar los dos cuernos del dilema racionalismo/relativismo, justamente lo que Ortega pretendía en este pequeño y genial escrito de los años veinte y, creo, en el conjunto de su filosofía de la razón histórica. Por eso no es de extrañar que sus páginas nos suenen ahora tan actuales. Y por eso mismo merece la pena revisitar esta obra y el grueso de la producción filosófica de su autor. Solo un cierto complejo de inferioridad de la filosofía hecha en español, por suerte cada vez más superado, ha impedido hasta la fecha que la propuesta orteguiana haya sido tomada en consideración con la seriedad que merece y en pie de igualdad con respecto a otras que tanto se le parecen. ●

*Fecha de recepción: 16/03/2024*
*Fecha de aceptación: 01/04/2024*

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Balaguer García, E. (2023): *Los límites del decir. Razón histórica y lenguaje en el último Ortega*. Madrid: Tecnos.

Berlin, I. (2002): "Two Concepts of Liberty", en *Liberty*. Edición de H. Hardy. Oxford: Oxford University Press, pp. 166-217.

Bernstein, R. J. (1983): *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Brioso, J. y Díaz Álvarez, J. M. (2018): "Así en la paz como en la guerra. Una lectura filosófico política de las *Meditaciones del Quijote* cien años después", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 36, pp. 97-122.

Cerezo, P. (2011): "La tensión Fichte/Nietzsche en el raciovitalismo orteguiano", en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 138-178.

Conill, J. (2013): "Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana", en Zamora, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 207-227.

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

Díaz Álvarez, J. M. y Brioso, J. (2015): "Esperar lo inesperado. Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset", *Bajo Palabra*, n.º 11, pp. 117-146.

Díaz Álvarez, J. M. (2018): "El filósofo y sus filosofías. Ortega, la fenomenología y algo más", en Díaz Álvarez, J. M. y Lasaga, J. (eds.), *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, pp. 373-386.

Díaz Álvarez, J. M. (2023): "Javier Muguerza, el exilio filosófico del 39 y el legado de Ortega", en Chihaia, M.; Ferrer, J. G.; Pérez-Gatica, S. y Schmich, N. (eds.), *Caminos cruzados. Filosofía y literatura del exilio español en América Latina*. Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, pp. 219-236.

Echeverría, J. y García Pérez, S. (2017): "La estimativa de Ortega y sus circunstancias", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 34, pp. 81-115.

Expósito, N. (2021): *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*. Madrid: UNED.

Gaos, J. (1982): "Confesiones profesionales", en *Obras Completas*, Tomo XVII. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 41-137.

Gaos, J. (2008): *Filosofía de la filosofía*. Antología preparada por A. Rossi. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Lasaga, J. (2023): "Cien años de *El tema de nuestro tiempo*: un horizonte muy abierto", *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 20, pp. 93-115.

Moratalla, T. D. (2005): "José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica: la experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico", en Llano, F. H. y Castro, A. (coords.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, pp. 373-410.

Muguerza, J. (1990): *Desde la perplejidad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Ortega y Gasset, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.

Ortega y Gasset, J. (2007): *Hegel. Notas de trabajo*. Edición de D. Hernández. Madrid: Abada.

Popper, K. (2003): *The Open Society and Its Enemies.* London: Routledge.

Rorty, R. (2010a): "Grandiosidad, profundidad, finitud", en *Escritos filosóficos, 4. Filosofía como política cultural*. Madrid: Paidós, pp. 137-162.

Rorty, R. (2010b): *Escritos filosóficos, 4. Filosofía como política cultural*. Madrid: Paidós.

Salas, J. de (2013): "Perspectiva y el método de salvación en Ortega", en Zamora, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 231-249.

San Martín, J. (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.

San Martín, J. (2013): "La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*", en Zamora, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 47-68.

Taylor, C. y Bernstein, R. (2017): *Diálogos Taylor y Bernstein*. Edición de D. Gamper. Barcelona: Gedisa.

Vattimo, G. (2010): *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa.

Villacañas, J. L. (2023): *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar.

Zamora, J. (2013): "La razón histórica", en Zamora, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 91-120.

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

# El trasfondo nietzscheano del raciovitalismo de Ortega y Gasset con respecto a la opinión pública*

**Jesús Conill Sancho**
ORCID: 0000-0003-2091-4785

## Resumen
El artículo se propone contextualizar la investigación contemporánea de la opinión pública, entendida como poder y control social a partir de la crítica nietzscheana de la cultura moderna, y presentar el contexto del tratamiento de la opinión pública en la obra de Lippmann, con el fin de conectar esta perspectiva con la peculiar filosofía social de la opinión pública de Ortega: "soberanía de la opinión pública" en virtud del nuevo poder de la rebelión de las masas, la teoría de los usos sociales, su carácter coercitivo y de vigencia social (*inforcements*), contra la que los intelectuales ejercen una función crítica.

## Palabras clave
Ortega y Gasset, Nietzsche, Lippmann, poder, sociedad, comunicación, cultura, vigencia

## Abstract
This article aims to contextualize the contemporary investigation of public opinion, understood as power and social control from Nietzsche's critique of modern culture, and to show the context of the treatment of public opinion in the work of Lippmann, in order to connect this perspective with Ortega's peculiar social philosophy of public opinion: "sovereignty of public opinion" under the new power of the rebellion of the masses, the theory of social uses, its coercive nature and social validity (*inforcements*), against which intellectuals exercise a critical function.

## Keywords
Ortega y Gasset, Nietzsche, Lippmann, power, society, communication, culture, validity

## Contextualización nietzscheana del tratamiento contemporáneo de la opinión pública

La crítica nietzscheana de la cultura moderna alcanza un punto álgido y muy actual en la crítica de la opinión pública. Es en este ámbito de la comunicación en el que más desconfianza social se ha generado en los últimos tiempos[1]. En esta cuestión resulta muy aprovechable prestar atención a la figura nietzscheana del "último hombre"[2], porque alude precisamente a la masificación de la sociedad moderna, al tipo de hombre que impide tanto el desarrollo del espíritu libre como una nueva Ilustración hermenéutica, que sería capaz de llegar a sanar los instintos.

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico PID2022-139000OB-C21, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (MICIN), la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y por la Unión Europea, y el Programa "Prometeo 2022" para grupos de investigación de excelencia CIPROM/2021/072, de la Generalitat Valenciana.

[1] Juan A. Nicolás, "Posverdad: cartografía de un fenómeno complejo", *Diálogo Filosófico*, n.º 105 (2019), pp. 302-340.

[2] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, ed. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 12.ª ed., 1984, "Prólogo", §5.

**Cómo citar este artículo:**
Conill Sancho, J. (2024). El trasfondo nietzscheano del raciovitalismo de Ortega y Gasset con respecto a la opinión pública. *Revista de Estudios Orteguianos*, (48), 111-128.
https://doi.org/10.63487/reo.41



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

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

La opinión pública ocupa un lugar destacado en la configuración de las sociedades modernas. Lo que para la "comunidad" era la religión (sea en versión propiamente religiosa, o bien en su versión civil) es la opinión pública en la "sociedad" moderna, que aunque presuntamente está caracterizada por el dominio de la razón, sin embargo de hecho se encuentra sometida a una nueva forma de control, el que ejerce la tiranía de la opinión pública[3].

El aspecto más importante que cabe destacar en la crítica nietzscheana radica en la "servidumbre" a que nos somete la opinión pública y el consiguiente "peligro" para el ejercicio efectivo de la libertad, dado que en la opinión pública juega un papel decisivo la seducción. Es éste un aspecto en el que insiste Nietzsche en su tercera *Consideración intempestiva*, dedicada a "Schopenhauer como educador"[4], que ha adquirido una nueva actualidad "intempestiva" en el contexto del creciente poderío social de la opinión pública.

Otro aspecto que destaca Nietzsche con respecto a la opinión pública es que favorece la pereza mental: "Opiniones públicas, negligencias privadas"[5]. Y al preguntarse qué es lo que surge de las opiniones privadas responde: "Las pasiones públicas"[6]. Vivimos una época marcada por el poder de la opinión pública, la pereza mental, la conformidad social por miedo y cobardía, la falta de valor, favoreciendo el modo gregario de pensar y actuar.

Ahora bien, "el ser humano que no quiera formar parte de la masa", es decir, del animal de rebaño y del "último hombre", "sólo necesita dejar de ser cómodo consigo mismo" y seguir "el dictado de su propia conciencia [*Gewissen*], que le está gritando: «¡sé tú mismo! Tú no eres nada de lo que ahora haces, nada de lo que ahora opinas, nada de lo que ahora deseas»"[7]. Por tanto, de la opinión pública se puede uno separar, es una cuestión de fuerza de voluntad.

Lo que ocurre es que la potencia cultural de la opinión pública ejerce un poder dictatorial en aquellos a los que les falta el presupuesto (prerrequisito) básico de la propia personalidad. En ellos domina lo colectivo, están dirigidos desde fuera de sí mismos, ya que están poseídos por un poder acrecentado a través de los medios de comunicación de masas, que sirve para conseguir una cierta integración social, pero a la vez puede destruir la individualidad.

---

[3] Kurt Braatz, *Friedrich Nietzsche. Eine Studie zur Theorie der öffentlichen Meinung*. Berlín / Nueva York: De Gruyter, 1988.

[4] Friedrich Nietzsche, *Consideraciones intempestivas III*, "Schopenhauer como educador", §8, en *Obras Completas*, vol. I, "Escritos de juventud", ed. Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2011, pp. 749-806.

[5] Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, §482, ed. A. Brotons. Madrid: Akal, 1996.

[6] Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, vol. II, ed. Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2008, 19 [64].

[7] Friedrich Nietzsche, *Consideraciones intempestivas III*, "Schopenhauer como educador", §1, ed. cit., pp. 749-750.

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

La prensa y los periodistas se han convertido en "*niveladores*" sociales, falsos "espíritus libres", "esclavos del gusto democrático y de sus «ideas modernas»"[8]. Los medios de comunicación que dicen atender a los hechos lo que hacen es transmitir ficciones: "*Facta, sí: Facta, ficta*"[9]. Pues es así como se produce "efecto"; ante la "realidad impenetrable" ha de funcionar la "imaginación" ficcionadora y fingidora.

Se impone la nueva tiranía de la opinión pública: "Dado que falta tiempo para pensar y sosiego al pensar, ya no se ponderan los pareceres divergentes: basta con odiarlos. Dada la aceleración de la vida, espíritu y vista son habituados a una visión y un juicio a medias o falsos"[10]. El hombre moderno, al no querer ahogarse en el caudal (flujo, torrente) de sensaciones, se siente impelido a reducir la complejidad y entonces sucumbe al peso de lo socialmente vigente: "no quiero ver nada que esté en contra de la opinión corriente sobre las cosas"[11]. Sin embargo, lo que se necesita es la "actitud autónoma y cautelosa" del librepensador, la del "genio de la meditación"[12].

Esta concepción nietzscheana de opinión pública como control social represor de la libertad está inspirada seguramente en la de Carl Ernst August Freiherr von Gersdorff[13], en su libro *Über den Begriff und das Wesen der öffentlichen Meinung*, publicado en 1846. Kurt Braatz se percató de que el amigo y ayudante de Nietzsche cuando trabajaba sobre sus *Consideraciones intempestivas* (*Unzeitgemässe Betrachtungen*), llamado Carl von Gersdorff, era hijo del autor del libro citado sobre la opinión pública. Aunque no hay constancia de que Nietzsche citara dicho libro, la coincidencia temporal entre el trato con el hijo de Gersdorff y el interés de Nietzsche por la opinión pública impulsó a Braatz a comparar los escritos de Gersdorff padre y las afirmaciones de Nietzsche sobre el tema. Ambos entienden la opinión pública como un fenómeno social que se da siempre y en todas partes; está formada por "la comunidad de valores" que están basados en las costumbres de la gente y creados a partir de los conflictos de la vida[14]. Gersdorff considera que gran parte del poder de la opinión pública procede del miedo de la gente a expresarse y al silencio que se guarda en la vida social; también señala que en los procesos de formación de la opinión

---

[8] Friedrich NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, §44, ed. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1978, 4.ª ed.

[9] Friedrich NIETZSCHE, *Aurora. Meditación sobre los prejuicios morales*, §307, trad. Pedro González Blanco. Barcelona: Ed. José J. de Olañeta, 1981.

[10] Friedrich NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, ed. cit., §282.

[11] Friedrich NIETZSCHE, *El gay saber*, §25, ed. Luis Jiménez Moreno. Madrid: Espasa-Calpe, 1986.

[12] Friedrich NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, ed. cit., §282.

[13] *Vid.* Elisabeth NOELLE-NEUMANN, *La espiral del silencio. Opinión pública: nuestra piel social*. Barcelona: Paidós, 1995, pp. 252-254; Kurt BRAATZ, *Friedrich Nietzsche. Eine Studie zur Theorie der öffentlichen Meinung*, ed. cit., pp. 74 y ss.

[14] Elisabeth NOELLE-NEUMANN, *La espiral del silencio*, ob. cit., p. 253.

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

no imperan las apreciaciones racionales sino otros factores a los que alude con el término "corrientes galvánicas", teniendo en cuenta que con lo galvánico se refiere a fenómenos fisiológicos producidos por corrientes eléctricas.

Nietzsche influyó especialmente en este otro modo de entender la opinión pública como "control social" y formadora de estereotipos, que ha tenido una muy significativa y potente repercusión en las más diversas ciencias sociales, al menos desde el contexto de obras como las de Walter Lippmann (*La opinión pública*, en 1922 y *El público fantasma*, en 1925)[15].

La fuerza de la opinión pública es una muestra de la naturaleza social del ser humano, del peso de lo social en la vida humana. Por eso es tan fuerte el motivo de querer evitar el aislamiento. Ya Tocqueville señaló que la gente "teme al aislamiento más que al error"[16]. Por eso, aunque la gente vea que algo no es correcto, guarda silencio si teme que la opinión pública (la opinión dominante en la sociedad) puede provocarle aislamiento. El miedo al aislamiento es la fuerza que pone en marcha la espiral del silencio adaptativo, lo que provoca que se expresen unas opiniones y se silencien otras[17]. Adaptarse a esta tiranía reforzada por los medios de comunicación de masas tecnologizados es la nueva esclavitud que provoca el poder de la opinión pública[18].

El instinto social ha favorecido el *pathos* nihilista que predomina en la modernidad, la autoridad del rebaño que se expresa en la opinión pública. Pues la opinión pública es la que conforma lo que puede mostrarse en público, favoreciendo el gregarismo, la sumisión a lo que se impone colectivamente, debido a la necesidad que sentimos de ser aceptados por los demás, antes que a las exigencias que conllevan las pretensiones de verdad y de justicia[19].

Según la crítica nietzscheana de la cultura moderna y contemporánea, vivimos en la "era de la opinión pública", de la prensa, los periodistas y la comuni-

---

[15] Walter LIPPMANN, *Public Opinion*. Nueva York: Macmillan, 1922 (*La opinión pública*. Madrid: Cuadernos de Langre, 2003; prólogo de Ronald Steel) y *The Phantom Public. A Sequel to "Public Opinion"*. Nueva York: Harcourt / Brace and Howe, 1925 (*El público fantasma*. Madrid: Genueve Ediciones, 2011; introducción de César García Muñoz).

[16] Alexis de TOCQUEVILLE, "L'Ancien régime et la révolution", en *Oeuvres complètes*, vol. 2. París: Gallimard, 1952, p. 207. *Vid.* Elisabeth NOELLE-NEUMANN, *La espiral del silencio*, ob. cit., pp. 13-14; Adela CORTINA, "La espiral del silencio y la presunta moralización de la sociedad", *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, n.º 99 (2022), pp. 419-430, sesión del 31 de mayo de 2022; Adela CORTINA, "Autocensura: destruyendo la democracia", *El País*, 8 de junio de 2022.

[17] *Vid.* Elisabeth NOELLE-NEUMANN, *La espiral del silencio*, ob. cit., pp. 22-23; Adela CORTINA, "La espiral del silencio y la presunta moralización de la sociedad", ed. cit. y Adela CORTINA, "Autocensura: destruyendo la democracia", ed. cit.

[18] *Vid.* Elisabeth NOELLE-NEUMANN, *La espiral del silencio*, ob. cit., p. 278; Adela CORTINA, "La espiral del silencio y la presunta moralización de la sociedad", ed. cit. y Adela CORTINA, "Autocensura: destruyendo la democracia", ed. cit.

[19] Domingo GARCÍA MARZÁ, *Ética de la justicia*. Madrid: Tecnos, 1992.

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

cación de masas. Aquí lo decisivo es entender la opinión pública como presión y control social, debido a nuestra "piel social". En esta perspectiva nietzscheana, la opinión pública no se entiende como una esfera o un espacio de la racionalidad en la estela de la Ilustración, sino como control social, en la que tienen especial relevancia los componentes afectivos (emocionales) y la dimensión kratológica, el poder amenazador. Según Nietzsche, "*vivimos en una cultura que sucumbe a los medios* de la cultura"[20].

Precisamente las nuevas tecnologías de la información se han convertido en un riesgo para la libertad. Se avecina así un despotismo tecnocrático que implica una devaluación de la libertad personal y corren un grave peligro la privacidad y la intimidad[21]. He aquí todo lo contrario de lo que propuso Kant con el sentido crítico del "uso público de la razón": "cada uno de los [ciudadanos libres] tiene que poder exponer sin temor sus objeciones e incluso su veto"[22]. E igualmente contrario a lo que expresa Nietzsche con la figura del "espíritu libre"[23].

Precisamente la teoría de la espiral del silencio, propuesta por Noelle-Neumann, muestra el enorme poder de la autocensura[24]. A diferencia de los procedimientos brutos y agresivos de la represión manifiesta y violenta, el mecanismo más sutil y eficaz para silenciar determinadas propuestas en la vida pública, que tiene su raíz y está entrañado en la naturaleza de nuestro ser social, funciona a través de esa compleja realidad que es la *opinión pública*[25]. La espiral del silencio genera un poder que a unos les incita a expresar sus opiniones y a otros, a tragárselas, a mantenerse en silencio, a "morderse la lengua" (en expresión de Darío Villanueva)[26], hasta que un punto de vista domina la vida pública[27]. Pero no domina la vida pública ese punto de vista porque sea el más verdadero, sino que triunfa porque en todas las sociedades, también las oficialmente democráticas y en apariencia tolerantes, funciona la autocensura

---

[20] Friedrich NIETZSCHE, *Fragmentos Póstumos*, vol. II, 19 [65], ed. cit., p. 278.

[21] Jesús CONILL, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Madrid: Tecnos, 2019.

[22] Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 2.ª ed., 1983, A738-739 B766-767.

[23] Jesús CONILL, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*. Madrid: Tecnos, 2021.

[24] *Vid.* Adela CORTINA, "La espiral del silencio y la presunta moralización de la sociedad", ed. cit. y Adela CORTINA, "Autocensura: destruyendo la democracia", ed. cit.

[25] Pedro J. PÉREZ ZAFRILLA, "Bases neuroéticas de la corrección política. Una aproximación desde la teoría de la espiral del silencio de Elisabeth Noelle-Neumann", en Rodrigo LÓPEZ-ORELLANA y Joaquín SUÁREZ-RUIZ (eds.), *Filosofía posdarwiniana. Enfoques actuales sobre la intersección entre análisis epistemológico y naturalismo filosófico*. Londres: College Publications, 2021, pp. 471-499.

[26] Darío VILLANUEVA, *Morderse la lengua. Corrección política y posverdad*. Barcelona: Espasa, 2022.

[27] Elisabeth NOELLE-NEUMANN, *La espiral del silencio*, ob. cit., p. 22.

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

de aquellas opiniones que no van a ser bien acogidas. Lo cual constituye un grave obstáculo para el auténtico pluralismo, la deliberación y la democracia[28].

Sigue siendo verdad, como decía Nietzsche, que "nos las arreglamos mejor con nuestra mala conciencia que con nuestra mala reputación", es decir, "uno se acomoda más fácilmente con su mala conciencia que con su mala fama"[29]. Se está imponiendo por estas nuevas vías el miedo a la mala reputación y a la pérdida de estatus en la vida social. Cada vez dependemos más del beneplácito de los demás, expresado a través de unos medios de comunicación de masas que se convierten en potentes instrumentos de control social y que merman la libertad de las personas.

Al resumir el sentido de su propio libro *La rebelión de las masas*, Ortega insiste en que este poder ha provocado una "grave desmoralización", que está estrechamente interconectada con una "falsificación de la vida". El mundo "está desmoralizado" y la cuestión decisiva es que se instaura el poder del hombre-masa, consistente en tener todos los derechos y ninguna obligación, en vivir a crédito de lo que reniega y otros construyeron, en lo que se sustenta y de lo que se beneficia. Sin embargo, la "vida creativa" es una "vida enérgica", sin la que no es posible proponerse un auténtico proyecto vital desde la profunda vivencia de la libertad radical[30].

## Contextualización contemporánea

El contexto filosófico en el que se desarrollan los influyentes estudios sobre la opinión pública de los años veinte del siglo XX, en las obras, por ejemplo, de Lippmann, está marcado por el auge y posterior imperio del logicismo, bajo la bandera del *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921-1922) de Wittgenstein, interpretado de un modo reductor (atomismo lógico y neopositivismo). Este impulso de efectos restrictivos produjo una desorientación y una pérdida de tiempo bastante considerable para la filosofía. Pues el haber desatendido el tema de la opinión pública en amplios sectores de la filosofía imperante retrasó el ejercicio público de la responsabilidad filosófica. Recordemos que la obra de Habermas

[28] *Vid.* Dorando J. Michelini, "Deliberación: un concepto clave en la teoría de la democracia deliberativa de Jürgen Habermas", *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, vol. 17, n.º 1 (2015), pp. 59-67; Enrique Herreras, *Lo que la posverdad esconde. Medios de comunicación y crisis de la democracia*. Barcelona: MRA, 2021; Domingo García Marzá y Patrici Calvo, *Algorithmic Democracy. A Critical Perspective Based on Deliberative Democracy*. Nueva York: Springer, 2024.

[29] Friedrich Nietzsche, *El gay saber*, ed. cit., §52; Jesús Conill, *Intimidad corporal y persona humana*, ob. cit., pp. 806-807.

[30] *Vid.* Jaime de Salas, "Europa como proyecto. A propósito de las anotaciones de Albert Camus al «Prólogo para franceses» y su visión de Europa", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 46 (2023), pp. 177-184.

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

sobre la opinión pública (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*) se publicó en 1962[31]. La orientación alternativa a través del intento de una nueva ontología por parte de Heidegger tampoco logró ofrecer una vía apropiada para abordar lo que estaba significando el creciente poder de la opinión pública en la sociedad. Pero al menos el enfoque hermenéutico permitía un cierto acercamiento a las ineludibles facticidades de la vida humana. Tal vez los únicos que en el ámbito germánico de los años veinte supieron responder en cierta medida al fenómeno social que suponía la potencia de la opinión pública fueron Max Scheler y Karl Mannheim con sus respectivas propuestas de Sociología del Conocimiento (Scheler, en *Probleme einer Soziologie des Wissens*, 1924 y *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926, y Mannheim, en *Ideologie und Utopie*, 1929), así como la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt[32]. La mejor transformación de la filosofía contemporánea tendrá que incorporar nuevos impulsos provenientes de éstas y de otras fuentes[33].

Fue en el ámbito anglosajón, pues, en el que ya en esa época –e incluso antes– se trató de modo más explícito el tema de la opinión pública y Ortega se percató de su relevancia en el contexto de la filosofía del raciovitalismo histórico que iba desarrollando. En un manuscrito del año 1937 Ortega alude a la Universidad de Princeton, a la School of Public Affairs y a su revista *The Public Opinion Quarterly*, dedicada a esa "importantísima cuestión". Augura que podrán nacer "*técnicas* sociales" para intervenir en la historia racionalmente (igual que se ha hecho en la naturaleza) e investigar cómo se forma la opinión[34]. Además, Ortega hace notar que en los países anglosajones hay institutos dedicados a investigar la opinión pública, aunque aprecia que suelen confundir ésta con una opinión particular sostenida por un mayor o menor número de individuos, lo cual condujo en la nueva fase de los años treinta a que la naciente psicología social y la sociología se dedicaran desde entonces hasta la actualidad a la elaboración de encuestas al servicio del comercio económico y político.

Hay que situar, pues, el específico estudio orteguiano con sus peculiares aportaciones en el contexto de los años veinte, sus precedentes y algunas de las importantes discusiones que tuvieron lugar. Un ejemplo muy significativo al que ya hemos aludido es el de Walter Lippmann, quien en su obra *The Good Society* de 1937, cuya traducción al español lleva por título "Retorno a la

[31] Jürgen HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili, 1981, 2.ª ed., prólogo de Toni Domènech. Una reciente actualización del tema en Jürgen HABERMAS, *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und deliberative Politik*. Berlín: Suhrkamp, 2022.

[32] *Vid*. Adela CORTINA, *Crítica y Utopía. La Escuela de Frankfurt*. Madrid: Cincel, 1985 / Síntesis, 2008.

[33] *Vid*. Karl-Otto APEL, *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, 1985.

[34] José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 tomos. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, IX, pp. 223-224. En adelante, las obras de Ortega y Gasset se citarán por esta edición indicando el tomo en números romanos y la página en arábigos.

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

libertad"[35], cita *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset. Y, al parecer, Ortega contaba con una traducción en francés de esa obra citada de Lippmann.

Las obras de Lippmann se encuentran dentro del ambiente creado desde mediados del siglo XIX y comienzos del XX por una serie de autores que fueron destacando el creciente poder de las masas y la "tiranía de la mayoría" que engendra el predomino del criterio cuantitativo. Por ejemplo, Alexis de Tocqueville, John Stuart Mill, James Bryce, Gabriel Tarde, Gustave Le Bon, A. Lawrence Lowell, John Dewey, etc. han ido poniendo de relieve la importancia de la opinión pública en la configuración de la sociedad y de la vida humana[36]. Esta fuerza social produce principalmente "estereotipos" que sustituyen a la realidad mediante un "pseudoentorno" que está conformado más que por "hechos" por medias verdades e interpretaciones según las conveniencias individuales y los intereses de los grupos de poder. La experiencia profesional de Lippmann durante la Primera Guerra Mundial ejerciendo el trabajo propagandístico le condujo a pensar que la tergiversación y la distorsión son inevitables[37]. Los seres humanos no son tan racionales como algunos han creído, sino que estamos dominados por las emociones, las costumbres y los prejuicios. Por tanto, no existen "ciudadanos omnicompetentes", como se suponía (¿ingenuamente?) en la teoría estandarizada de la democracia, porque es imposible lograr un conocimiento adecuado de la realidad social. Dependemos de los demás, de "los estereotipos, los prejuicios y la propaganda". No existe, pues, tampoco un público omnisciente que sea capaz de participar con un criterio pertinente en las decisiones públicas. Al final, Lippmann, un tanto desesperanzado, acaba entendiendo la opinión pública como una ficción y el público como fantasma.

A partir de su contexto, Lippmann ha contribuido a que se estudiara la opinión pública en sus "aspectos irracionales", porque las gentes no forman sus juicios mediante una reflexión serena (recurriendo a datos e información precisa), sino "por instinto, prejuicios y rutinas"[38]. Prestar atención a la "naturaleza humana", al sustrato natural de la vida del hombre, puede resultar más esclarecedor que las encuestas y las estadísticas. Son dos modos de acercarse a la realidad social, que convendrá diferenciar también en relación con la aportación orteguiana, para descubrir especialmente cuál es la función de la opinión pública en la sociedad y en la política democrática.

---

[35] Walter LIPPMANN, *Retorno a la libertad*. México D. F.: Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana, 1940 (título original: *The Good Society*, 1937).

[36] *Vid*. César GARCÍA MUÑOZ, "Introducción", en Walter LIPPMANN, *El público fantasma*, ed. cit., pp. 9-30.

[37] *Vid*. Ronald STEEL, "Prólogo", en Walter LIPPMANN, *La opinión pública*, ed. cit., pp. 5-15.

[38] César GARCÍA MUÑOZ, "Introducción", en Walter LIPPMANN, *El público fantasma*, ed. cit., p. 20.

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

Lippmann critica severamente la presunta "omnipotencia del individuo" y la excesiva "confianza en la opinión pública"[39], porque considera que son enormes las "limitaciones cognitivas" de la sociedad de masas –convertidas en sociedades de opinión– y porque el público es incapaz de "juzgar y evaluar" la realidad: "No sabe lo que está sucediendo", ni mucho menos "por qué está sucediendo", ni tampoco "qué debería suceder"[40]. En cambio, sí contesta a las encuestas de opinión y presume de saber con cierto engreimiento colectivo. No obstante, "la suma de las ignorancias individuales de las masas" es incapaz de orientar adecuadamente la vida pública[41]. Esta posición crítica provocó un debate con John Dewey, quien todavía confiaba en la educación de las masas para remediar la lamentable situación del público[42].

## Filosofía social de la opinión pública

A diferencia de lo que se estaba haciendo en los países anglosajones con respecto a la "importantísima cuestión" de la opinión pública y que derivó hacia las "*técnicas* sociales" para investigar cómo se forma, con el propósito de dominarla interviniendo en la historia (de modo semejante a como ya se había hecho con la naturaleza), Ortega se propuso analizar mejor este fenómeno de la vida social en el marco de una filosofía social de los usos, detectando que "el fenómeno sociológico fundamental" es "la *vigencia*", que no se da sólo en la opinión sino en todo uso social; pues en tanto que vigencia, se impone, tenemos que "*contar con ella*", conforma un aparato mecánico de poder[43].

De entre las diversas características que Ortega expone para definir la opinión pública y que consideraremos a continuación, creo que hay que destacar dos aspectos cruciales: su carácter coercitivo (coactivo) y el hecho de que se "le queda a todo el mundo dentro"[44]. Lo importante, pues, según Ortega, no es que la opinión pública sea la "opinión de la mayoría", sino que constituye una fuerza latente que triunfa, porque no siendo la opinión de nadie resulta que es la que decide en el dinamismo histórico, porque con su "fatal poder" hasta logra habitar en nuestro corazón[45].

Aunque algunos han creído que se ha producido una transformación de la "masa" en "público"[46], Ortega sigue vinculándolos al entender la opinión pú-

[39] *Ibid.*, p. 23.

[40] *Idem.*

[41] Walter LIPPMANN, *El público fantasma*, ob. cit., p. 45.

[42] John DEWEY, *The Public and Its Problems*. Nueva York: Holt, 1927 (*La opinión pública y sus problemas*. Madrid: Morata, 2004).

[43] José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 319-320.

[44] José ORTEGA Y GASSET, "De Puerta de Tierra" (1912), I, 549.

[45] *Ibid.*, 545-552.

[46] *Vid.* Ignacio BLANCO, "Posverdad, percepción de la realidad y opinión pública", *Revista de Estudios Políticos*, n.º 87 (2020), pp. 167-186.

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

blica como "la masa del público", un "tremendo, monstruoso animal primitivo" que "aquello que no entiende lo juzga insignificante"[47]. El predominio del público en tanto que masa fuerza a vivir "en perpetua falsificación"[48]. Si, además, en un país no existe más que una opinión pública sumergida en el "politicismo" se corre el peligro de respirar una atmósfera de falsificación que contamina la vida entera por extensión de la "*Democracia morbosa*"[49], donde lo que se llama "opinión pública" viene a ser en gran parte "la purulenta secreción" de ciertas "almas rencorosas" (aludiendo a periodistas, profesores y políticos sin talento).

La masa –el pueblo como masa– "no piensa", pero necesita algún "orden" de fines e incluso de ideales[50]. A tal efecto, la opinión pública sirve de "mentirilla", porque como la masa popular "no sabe lo que quiere", se le ha de inyectar una opinión que se expanda a muchos, al "vulgo", al "*demos*"[51]. Es decir, como la mayor parte de la gente "no tiene opinión", "es preciso que ésta le venga de fuera a presión"[52]. Se instaura la opinión de lo que vive la gente, y por eso se logra un orden, el orden de la opinión. Una opinión que no proviene de un conocimiento pleno de la realidad, sino de una construcción arbitraria a través de esquemas por los que se mira y se vive la realidad efectiva.

Lo decisivo es que se trata de la opinión que logra imponerse. Ortega considera esta opinión victoriosa del "hombre medio"[53] –remitiendo explícitamente a Nietzsche– como "la suma de las perezas individuales"[54]. La opinión pública vendría a ser un producto de la pereza mental (¡de la razón perezosa!) en las sociedades en que unos piensan por otros, aun cuando la gente crea tener opinión propia. Pues para pensar y tener opinión propia se requiere una auténtica vida interior. Sin embargo, según Ortega, gran parte de los hombres vive una vida interior "apócrifa": "Sus opiniones no son, en verdad, sus opiniones, sino estados de convicción que reciben de fuera por contagio, y lo que creen sentir no lo sienten realmente, sino que, más bien, dejan repercutir en su interior emociones ajenas"[55].

Con agudeza se percata Ortega de los factores y mecanismos por los que se impone la opinión pública: la autoridad, la tradición, la moda y el "contagio psíquico", de ahí que, aun no siendo la opinión "de nadie", pueda "parecer de

---

[47] José Ortega y Gasset, "Problemas culturales" (1911), en *Personas, obras, cosas*, II, 125.

[48] José Ortega y Gasset, "De Puerta de Tierra" (1912), I, 546.

[49] José Ortega y Gasset, "Democracia morbosa" (1917), en *El Espectador II*, II, 271-275.

[50] José Ortega y Gasset, "*De re política*" (1908), I, 193 y ss.

[51] *Ibid.*, 195-196.

[52] José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* (1930), Segunda parte, "XIV. ¿Quién manda en el mundo?", IV, 457.

[53] José Ortega y Gasset, "La fiesta del trabajo.– Pensamientos para mañana" (1915), I, 868.

[54] José Ortega y Gasset, "Moralejas" (1906), I, 94.

[55] José Ortega y Gasset, "Apatía artística" (1921), en *El Espectador IV*, II, 455-456.

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

cada uno". Esa es la razón por la que "lo habitual en las gentes es vivir de prestado", puesto que la opinión pública es producto del "contagio"[56]. No es de extrañar, pues, que el "régimen" de la opinión pública haga degenerar lo auténtico[57]. Porque significa caer en la actitud del hombre-masa, que "es sólo *un* caparazón de hombre constituido por meros *idola fori*; carece de un «dentro», de una intimidad suya, inexorable e inalienable, (…) siempre en disponibilidad para fingir ser cualquier cosa"[58].

Al no cultivar esa intimidad, ser incapaz de recogerse y no meditar sobre qué es lo que cree y estima de verdad, el hombre-masa se ve obligado a actuar mecánicamente, a vivir gobernado por el contorno, a no regir la propia existencia, a no vivir desde *sí mismo*, sino tiranizado por la opinión pública[59]. Y es que el nuevo poder de la rebelión de las masas instaura la "soberanía de la opinión pública"[60].

La civilización ha producido la rebelión de las masas con el consiguiente "desplazamiento del poder" y "del espíritu", convirtiendo la opinión pública en instancia soberana y de "mando". Por eso cuando Ortega pregunta quién manda en el mundo responde que se trata de la opinión pública, porque todo mando se nutre de –y se funda en– la opinión pública como fuerza social. "Mando" significa "prepotencia de una opinión" y "de un espíritu": es un "poder espiritual"[61].

## La opinión pública como uso social

Un componente esencial de la filosofía social de Ortega es su teoría de los usos[62], que están en relación diferenciada con las creencias[63]. Los usos son "el fenómeno social por excelencia" y uno de esos usos es la "opinión pública", las

---

[56] *Ibid.*, 456.

[57] José ORTEGA Y GASSET, "La resurrección de la mónada" (1925), III, 786.

[58] José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo para franceses" (1937), en *La rebelión de las masas*, IV, 356-357.

[59] José ORTEGA Y GASSET, "Ensimismamiento y alteración" (1939), en *Ensimismamiento y alteración*, V, 534-535.

[60] José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), Segunda parte, "XIV. ¿Quién manda en el mundo?", IV, 455 y ss.

[61] *Ibid.*, 457.

[62] José ORTEGA Y GASSET, "En cuanto al pacifismo…" (1937), en "Epílogo para ingleses", en *La rebelión de las masas*, IV, 506 y ss.

[63] *Vid.* Jaime de SALAS, "Religión y capital social en *La democracia en América*", *Arbor*, n.º 750 (2011), pp. 705-713; Ángel PERIS, "La educación de ciudadanos en Ortega y Gasset", *Pensamiento*, vol. 65, n.º 245 (2009), pp. 463-483; Ángel PERIS, "El concepto de «opinión pública» en el pensamiento político de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 18 (2009), pp. 229-260.

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

ideas que "señorean" las almas y se imponen como norma a los individuos[64]. La opinión pública tiene el carácter del "tópico" (*éndoxa*): lo que se suele opinar por la gente[65]. Los "*éndoxoi*" son las opiniones reinantes en la colectividad, usos de una "vida mental mecanizada"[66], la vigencia social de una "creencia colectiva"[67].

Cuando Ortega aclara lo que entiende por "sociedad" (convivencia o comunidad bajo un sistema de usos) remite precisamente a la "opinión pública" como uno de esos usos y al ámbito social e histórico impregnado de tales usos[68]. La convivencia engendra una sociedad y "sociedad" significa un sistema de usos, que ejerce "presión" sobre los individuos[69]. La opinión pública es uno de esos usos, que crea un poder público y que tiene "carácter impositivo"[70].

En su filosofía social, Ortega se propuso analizar los fenómenos primarios que constituyen lo social, entre los que destaca la opinión pública como poder[71]. Una sociedad es la convivencia bajo la presión de un sistema de usos, gran parte de los cuales son "maneras tópicas de pensar" [72], opiniones vigentes en el cuerpo social que funcionan dentro de los individuos mecánicamente o que son los "lugares comunes" que componen el orden mental de la realidad social.

Este peculiar fenómeno social analizado por Ortega forma parte de la estructura de la vida humana[73]. Pero en él se descubre su lado "inauténtico"[74], porque la gente confía en lo colectivo, en lo que "se sabe", en un repertorio de respuestas dadas. Con lo cual se tiende a abandonar la propia vida, a hacerse irresponsable, a suplantar el yo propio por un yo común e inauténtico. En vez de repensar las cosas y recrearlas con esfuerzo personal, se admiten porque así las piensa la gente, "*porque*" es lo que se dice. En esto consiste el fenómeno del

---

[64] José Ortega y Gasset, "En cuanto al pacifismo…" (1937), en "Epílogo para ingleses", en *La rebelión de las masas*, IV, 515.

[65] José Ortega y Gasset, "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia" (1941), VI, 3 y ss.

[66] José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1026.

[67] José Ortega y Gasset, "Historia como sistema" (1936), en *Historia como sistema y Del Imperio Romano*, VI, 47 y ss.

[68] José Ortega y Gasset, *Cultura europea y pueblos europeos* (1954), VI, 942. *Vid*. también Jaime de Salas y María Isabel Ferreiro, "Ortega, Tocqueville y la comprensión histórica de la sociedad", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 20 (2010), pp. 179-192.

[69] José Ortega y Gasset, *Cultura europea y pueblos europeos* (1954), VI, 955.

[70] *Ibid.*, 942.

[71] José Ortega y Gasset, "[Conversación con Miguel Pérez Ferrero]" (1949), X, 39.

[72] José Ortega y Gasset, *De Europa meditatio quaedam* (1949), X, 90.

[73] José Ortega y Gasset, *Principios de Metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933*, VIII, 624.

[74] *Ibid.*, 623.

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

abandono de sí mismo en lo social, es decir, de la caída en la "comodidad del «se dice» [que no "es nadie"], de la «gente», de la «opinión pública», de la masa"[75].

Lo colectivo domina a lo personal, se sobrepone al criterio personal e íntimo. El "se dice" y el "se hace" imponen lo convencional y acaban disolviendo la posibilidad de una vida auténtica. Con lo cual se instaura el "tribunal" de la opinión pública, sustituyendo a otras posibles autoridades como han sido la "tradición" y la "razón"[76]. Ortega recurre a la terminología hegeliana para interpretar los haceres vitales: en la opinión pública se plasma el espíritu social o colectivo, a diferencia del espíritu individual o subjetivo[77]. La subjetividad es el espíritu subjetivo, el sujeto de conciencia. Pero hay un espíritu sin subjetividad, el espíritu objetivo: una realidad no natural, pero que tampoco es consciente o subjetiva, sino "social". Es el caso de la "opinión pública", que es espíritu, pero no de un sujeto consciente, individual y determinado, sino de un sujeto "público", de la "gente". Una opinión que no es de nadie y que constituye un uso social, es decir, que cada cual lo hace "porque *se* hace"[78], de manera que "nos viene impuesto" de modo impersonal. Ortega quiere así llamar la atención sobre la peculiar forma de "realidad de lo social", en la que actúa un sujeto "fantasma"[79], "impersonal"; la gente, la sociedad, el "espíritu objetivo" hegeliano, la "vida colectiva o social", que es espíritu y vida humana, pero sin subjetividad[80].

Otra característica de la opinión pública que destaca Ortega es su carácter de vigencia en forma de "dogma social"[81]. La opinión colectiva o social nos impone su realidad y nos obliga a contar con ella. Es una "fe social", una "vigencia", que actúa y opera como "dogma social". El que coincide con tal vigencia y el dogma social vive a gusto, se siente seguro, exento de "cuitas", flota y goza de esa instancia vigente, no necesita vivir en incesante cautela. Sin embargo, el que discrepa tiene que luchar. Pero no es fácil tener "de verdad" opiniones particulares frente a las vigentes, porque los dogmas sociales son algo tremendo, "broncínea y brutal realidad", que nos sumerge en lo colectivo[82].

Ortega completa la característica anterior insistiendo en el poder coactivo de los usos como "vigencia colectiva", irreflexiva e irresponsable. Las "vi-

---

[75] *Idem*.

[76] *Ibid.*, 624.

[77] José ORTEGA Y GASSET, "Principios de Metafísica según la razón vital. [Lecciones del curso 1933-1934]", IX, 49 y ss.

[78] *Ibid.*, 87-88.

[79] Como vimos más arriba, también Walter Lippmann utilizó este curioso término en su libro *El público fantasma*.

[80] José ORTEGA Y GASSET, "Principios de Metafísica según la razón vital. [Lecciones del curso 1933-1934]", IX, 88-89.

[81] José ORTEGA Y GASSET, "Las opiniones particulares de los hombres contra la fe de su tiempo son inauténticas" (1934), V, 319.

[82] *Ibid.*, 320.

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

gencias" son "*inforcements*", que ejercen "presión impositiva" desde un estrato profundo como el de la opinión pública, que –tal como la entiende Ortega– sustenta la estructura de una sociedad[83].

Todas estas caracterizaciones de la opinión pública que hemos ido desgranando en la anterior exposición se encuentran dispersas a lo largo de la obra de Ortega y Gasset desde fechas muy tempranas –ya en la primera década del siglo XX– hasta el final de su vida, en el último escrito de 1954 que figura en la *Obras completas*, y en ellas se refleja el trasfondo nietzscheano de su filosofía raciovitalista-histórica. Era mi deseo presentar a continuación un intento de sistematización de la filosofía social de la opinión pública de Ortega y Gasset, al hilo de sus cursos sobre *El hombre y la gente* de 1939-1940 y de 1949-1950, pero no parece el momento oportuno, por razones de tiempo y espacio. No obstante, aludiré a uno de los aspectos de su tratamiento en dichos cursos, que considero sumamente relevante y actual, y que está en estrecha conexión con los rasgos de la opinión pública presentados en la contextualización nietzscheana expuesta en la primera parte de este artículo.

Me refiero al carácter coactivo de todo uso social y que consiste en una presión anónima sobre las personas. Pues hay otras formas de presión y violencia, además de la fuerza física, que son muy "penetrantes e impositivas", como la violencia de la hostilidad moral, el desprestigio y la mala reputación[84]:

> cuando decimos o pensamos en voz alta una cosa opuesta a lo que en nuestra sociedad es uso pensar y decir, a lo que es opinión pública, no se nos lleva siempre a la cárcel pero nos ocasiona siempre perjuicios: los demás, los otros, la gente se nos vuelve hostil, se aparta de nosotros, nos dificulta la existencia. ¿No es eso violencia? No conformarse a un uso (…) provoca siempre una represalia en contra nuestra, aunque no sea más que caer sobre nosotros desprestigio[85].

## El intelectual ante la opinión pública

A pesar de las dificultades que conlleva el compromiso del "decir" en la vida pública[86], Ortega no renuncia a la necesaria pretensión de verdad, propia del animal "verdávoro" que es el hombre[87], y considera que es misión del intelectual intentar descubrirla. Remite a ejemplos clásicos, como los primeros filósofos grie-

---

[83] José Ortega y Gasset, "El fondo social del *management* europeo" (1954), X, 449-450.

[84] José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente. [Curso de 1939-1940]*, IX, 408-409.

[85] *Ibid.*, 408.

[86] José Ortega y Gasset, "Miseria y esplendor de la traducción" (1937), en *Ideas y creencias*, V, 707 y ss.

[87] José Ortega y Gasset, "Prólogo para alemanes" (1934), IX, 148.

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

gos, a Heráclito, Parménides y Platón[88], pero también a los profetas de Israel, en concreto al profeta Amós, quienes también vivieron la misión de "llevar la contraria a la opinión pública", a la *δόxa*, descubriendo en su contra la opinión verdadera, la "*paráδoxa*"[89]. Una misión que resultaba peligrosa por ser "impopular"[90].

Tanto en la versión del filósofo como en la del profeta, lo que resalta Ortega es la misión del "pensador" como tipo de hombre que es capaz de tener ideas "propias", opuestas a la *δόxa* u opinión pública; por tanto, que se abre a la "*paráδoxa*". Filósofos y profetas comparten la misión intelectual del pensador de enfrentarse a la opinión pública y al pueblo[91].

Ahora bien, para ser capaz de no aceptar los tópicos de la plaza pública, es decir, los *iδola fori*[92], se necesita el esfuerzo intelectual de la meditación[93], hace falta cultivar la intimidad personal[94]. Pero hay una grave dificultad, según Ortega: "Sólo ciertas individualidades de selecta condición poseen el talento de distinguir dentro de sí lo auténtico de lo apócrifo" y por eso "lo habitual en las gentes es vivir de prestado"[95].

En definitiva, hace falta una actitud ética frente a la "perversión moral" que supone el hostigamiento en la vida pública mediante el politicismo partidista y la incentivación de "los instintos pasionales de la muchedumbre" (actualmente diríamos también de la "polarización artificial")[96]: "A los hostigadores de la opinión pública preferimos los educadores de la opinión pública"[97]. Para lograrlo hay que promover el "espíritu libre" y la "opinión selecta", en vez de dejarse arrastrar por "el torrencial alarido de la opinión pública"[98], por desgracia tan habitual en nuestro mundo.

---

[88] José ORTEGA Y GASSET, "Historia como sistema" (1936), en *Historia como sistema y Del Imperio Romano*, VI, 47 y ss.

[89] *Viδ*. Esmeralda BALAGUER, "Doxa y Paradoxa: el concepto de opinión pública en Ortega y el papel del filósofo", *Doxa Comunicación*, n.º 30 (2020), pp. 19-36.

[90] José ORTEGA Y GASSET, "Miseria y esplendor de la traducción" (1937), en *Ideas y creencias*, V, 714; *La razón histórica. [Curso de 1944]*, IX, 625 y ss.; especialmente 647-648 y 650-651.

[91] José ORTEGA Y GASSET, "Fragmentos de *Origen de la filosofía*" (1953), VI, 869; "Principios de Metafísica según la razón vital. [Lecciones del curso 1935-1936]", IX, 185 y ss.; *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1095-1096.

[92] José ORTEGA Y GASSET, *La razón histórica. [Curso de 1940]*, IX, 477 y ss.

[93] José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 235.

[94] José ORTEGA Y GASSET, "Moralejas" (1906), I, 95; *viδ*. Jesús CONILL, *Intimidad corporal y persona humana*, ob. cit.

[95] José ORTEGA Y GASSET, "Apatía artística" (1921), en *El Espectador IV*, II, 456.

[96] José ORTEGA Y GASSET, "Los votos van al presidio.– III. [Borrador]" (1917), VII, 683-684; para la situación actual, *viδ*. Pedro J. PÉREZ ZAFRILLA, "Polarización artificial: cómo los discursos expresivos inflaman la percepción de polarización política en internet", [en línea] en *Recerca*, vol. 26, n.º 2 (2021), pp. 1-23. Dirección URL: https://www.e-revistes.uji.es/index.php/recerca/article/view/4661/6527.

[97] José ORTEGA Y GASSET, "Hacia una mejor política" (1918), III, 55.

[98] *Ibiδ.*, 56; José ORTEGA Y GASSET, "[La pedagogía de la contaminación]" (1917), VII, 687.

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

Con el propósito de promocionar ese espíritu crítico en todos los ámbitos, culturales, profesionales, científicos y políticos, Ortega estuvo involucrado en gran cantidad de empresas e iniciativas de todo género[99]. Lo que llama la atención es que, tras haber desarrollado personalmente una prolongada e intensa labor periodística, tanto de carácter político como filosófico, y haber afirmado con respecto a sí mismo que "tal vez yo no sea otra cosa que un periodista"[100], no confiara en la prensa para ejercer la función intelectual y espiritual que urge representar frente a la frivolidad y la estupidez. Estaba convencido de que "la Prensa" constituye un "poder espiritual" de la vida pública que se ocupa de la actualidad, pero el ejercicio de los profesionales en su práctica habitual impele a "deformar" la realidad, priorizando "lo que momentáneamente mete ruido, sea lo que sea, sin perspectiva ni arquitectura", "reduciendo lo actual a lo instantáneo y lo instantáneo a lo resonante"[101]. No es raro, pues, que la imagen del mundo aparezca invertida en la conciencia pública y que se convierta en noticia cualquier "suceso", aunque carezca de verdadera importancia, debido a intereses que no responden a su auténtica misión[102]. ●

*Fecha de recepción: 10/01/2024*
*Fecha de aceptación: 10/04/2024*

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APEL, Karl-Otto (1985): *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.

BALAGUER, Esmeralda (2020): "Doxa y Paradoxa: el concepto de opinión pública en Ortega y el papel del filósofo", *Doxa Comunicación*, n.º 30, pp. 19-36.

BLANCO, Ignacio (2020): "Posverdad, percepción de la realidad y opinión pública", *Revista de Estudios Políticos*, n.º 87, pp. 167-186.

BLANCO, Ignacio (2023): *Nací sobre una rotativa. Las empresas culturales de José Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos.

BRAATZ, Kurt (1988): *Friedrich Nietzsche. Eine Studie zur Theorie der öffentlichen Meinung*. Berlín / Nueva York: De Gruyter.

CONILL, Jesús (2019): *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Madrid: Tecnos.

CONILL, Jesús (2021): *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*. Madrid: Tecnos.

CORTINA, Adela (1985/2008): *Crítica y Utopía. La Escuela de Frankfurt*. Madrid: Cincel / Madrid: Síntesis.

[99] *Vid*. Javier ZAMORA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002 e Ignacio BLANCO, *Nací sobre una rotativa. Las empresas culturales de José Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, 2023.

[100] José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad* (1930), IV, 567.

[101] *Idem*.

[102] José ORTEGA Y GASSET, "*El Imparcial* a sus lectores" (1917), III, 3-4.

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

Cortina, Adela (2022): "Autocensura: destruyendo la democracia", *El País*, 8 de junio.

Cortina, Adela (2022): "La espiral del silencio y la presunta moralización de la sociedad", en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, n.º 99, pp. 419-430.

Dewey, John (1927): *The Public and Its Problems*. Nueva York: Holt. (*La opinión pública y sus problemas*. Madrid: Morata, 2004).

García Marzá, Domingo (1992): *Ética de la justicia*. Madrid: Tecnos.

García Marzá, Domingo y Calvo, Patrici (2024): *Algorithmic Democracy. A Critical Perspective Based on Deliberative Democracy*. Nueva York: Springer.

García Muñoz, César (2011): "Introducción", en Lippmann, W., *El público fantasma*. Madrid: Genueve Ediciones, pp. 9-30.

Habermas, Jürgen (1981): *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili, 2.ª ed.

Habermas, Jürgen (2022): *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und deliberative Politik*. Berlín: Suhrkamp.

Herreras, Enrique (2021): *Lo que la posverdad esconde. Medios de comunicación y crisis de la democracia*. Barcelona: MRA.

Kant, Immanuel (1983): *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 2.ª ed.

Lippmann, Walter (1922): *Public Opinion*. Nueva York: Macmillan. (*La opinión pública*. Madrid: Cuadernos de Langre, 2003).

Lippmann, Walter (1925): *The Phantom Public. A Sequel to "Public Opinion"*. Nueva York: Harcourt / Brace and Howe. (*El público fantasma*. Madrid: Genueve Ediciones, 2011).

Lippmann, Walter (1940): *Retorno a la libertad*. México D. F.: Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana. (Título original: *The Good Society*, 1937).

Michelini, Dorando J. (2015): "Deliberación: un concepto clave en la teoría de la democracia deliberativa de Jürgen Habermas", *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, vol. 17, n.º 1, pp. 59-67.

Nicolás, Juan A. (2019): "Posverdad: cartografía de un fenómeno complejo", *Diálogo Filosófico*, n.º 105, pp. 302-340.

Nietzsche, Friedrich (1978): *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, ed. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 4.ª ed.

Nietzsche, Friedrich (1981): *Aurora. Meditación sobre los prejuicios morales*, trad. Pedro González Blanco. Barcelona: Ed. José J. de Olañeta.

Nietzsche, Friedrich (1984): *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, ed. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 12.ª ed.

Nietzsche, Friedrich (1986): *El gay saber*, ed. Luis Jiménez Moreno. Madrid: Espasa-Calpe.

Nietzsche, Friedrich (1996): *Humano, demasiado humano*, ed. A. Brotons. Madrid: Akal.

Nietzsche, Friedrich (2008): *Fragmentos Póstumos*, vol. II, ed. Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.

Nietzsche, Friedrich (2011): *Consideraciones intempestivas III*, "Schopenhauer como educador", en *Obras Completas*, vol. I, ed. Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, pp. 749-806.

Noelle-Neumann, Elisabeth (1995): *La espiral del silencio. Opinión pública: nuestra piel social*. Barcelona: Paidós.

Ortega y Gasset, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 tomos. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.

Pérez Zafrilla, Pedro J. (2021): "Bases neuroéticas de la corrección política. Una aproximación desde la teoría de la espiral del silencio de Elisabeth Noelle-Neumann", en López-Orellana, R. y Suárez-Ruiz, J. (eds.), *Filosofía posdarwiniana. Enfoques actuales sobre la intersección entre análisis epistemológico y naturalismo filosófico*. Londres: College Publications, pp. 471-499.

Pérez Zafrilla, Pedro J. (2021): "Polarización artificial: cómo los discursos expresivos inflaman la percepción de polarización política en internet" [en línea], *Recerca*, vol. 26, n.º 2, pp. 1-23.

Peris, Ángel (2009): "El concepto de «opinión pública» en el pensamiento político de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 18, pp. 229-260.

Peris, Ángel (2009): "La educación de ciudadanos en Ortega y Gasset", *Pensamiento*, vol. 65, n.º 245, pp. 463-483.

SALAS, Jaime de y FERREIRO, María Isabel (2010): "Ortega, Tocqueville y la concepción histórica de la sociedad", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 20, pp. 179-192.

SALAS, Jaime de (2011): "Religión y capital social en *La democracia en América*", *Arbor*, n.º 750, pp. 705-713.

SALAS, Jaime de (2023): "Europa como proyecto. A propósito de las anotaciones de Albert Camus al «Prólogo para franceses» y su visión de Europa", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 46, pp. 177-184.

STEEL, Ronald (2003): "Prólogo", en LIPPMANN, W., *La opinión pública*. Madrid: Cuadernos de Langre, pp. 5-15.

TOCQUEVILLE, Alexis de (1952): "L'Ancien régime et la révolution", en *Oeuvres complètes*, vol. 2. París: Gallimard.

VILLANUEVA, Darío (2022): *Morderse la lengua. Corrección política y posverdad*. Barcelona: Espasa.

ZAMORA, Javier (2002): *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés.

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

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

# La bisagra, el pliegue y el quiasmo: variaciones sobre *El tema de nuestro tiempo**

**Jorge Úbeda Gómez**
ORCID: 0000-0001-9286-6247

## Resumen
En este artículo se evalúa filosóficamente la idea orteguiana contenida en su ensayo *El tema de nuestro tiempo* de la conclusión de la época actual debido al agotamiento de la razón y a la necesidad de integrarla en la vida. Proponemos las imágenes de bisagra, pliegue y quiasmo como claves hermenéuticas para profundizar en estas ideas y discutir el presente y el futuro de la filosofía. Para ello analizamos la filosofía de Ortega y su conexión con la historia, la razón vital y el presente. Discutimos, sobre todo, la estructura temporal dinámica de la perspectiva y su conexión con el tema de nuestro tiempo. También se aborda la importancia de la sociología en la comprensión de la historia y las posibles orientaciones para el futuro de una filosofía que en este ensayo de Ortega anuncia su fin.

## Palabras clave
Ortega y Gasset, perspectiva, temporalidad, filosofía de la historia, razón vital

## Abstract
In this article we philosophically evaluate Ortega y Gasset's idea contained in his essay *El tema de nuestro tiempo* of the conclusion of the present time due to the exhaustion of reason and the need to integrate it into life. We propose the images of hinge, fold and chiasm as hermeneutical keys to deepen these ideas and discuss the present and the future of philosophy. To do so, we analyse Ortega's philosophy and its connection with history, vital reason and the present. We discuss, above all, the dynamic temporal structure of the perspective and its connection with the subject of our time. We also address the importance of sociology in the understanding of history and the possible directions for the future of a philosophy that in this essay by Ortega announces its end.

## Keywords
Ortega y Gasset, perspective, temporality, Philosophy of History, Vital Reason

*Nuestro tiempo*, así expresado en el título del ensayo de José Ortega y Gasset, sin concreciones ulteriores, funciona como un deíctico: solo tiene significado gramatical y, por tanto, produce un efecto de significado vacío: hay quienes se verán inclinados a identificar nuestro tiempo con el tiempo biográfico, social e histórico en el que están presentes y habrá otros más proclives a preguntarse por la referencia concreta: ¿al tiempo de quién

* Este artículo tiene como antecedentes de difusión la ponencia presentada en la Jornada "Workshop: 1923: La España intelectual y la contemporaneidad clásica", celebrada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid el 8 de mayo de 2023, con el título "¿Hay un tema de nuestro tiempo?: límites de la ontología del presente de Ortega", y la ponencia presentada en el Congreso Internacional "*El tema de nuestro tiempo:* su recepción académica actual", celebrado en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón los días 3 y 4 de octubre de 2023, con el título "¿Pensar nuestro tiempo?: límites y posibilidades del proyecto orteguiano".

**Cómo citar este artículo:**
Úbeda Gómez, J. (2024). La bisagra, el pliegue y el quiasmo: variaciones sobre El tema de nuestro tiempo. *Revista de Estudios Orteguianos*, (48), 129-146.
https://doi.org/10.63487/reo.44



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

nos referimos? ¿Quién es el nosotros de ese tiempo? Ortega, de quien entre sus muchas virtudes literarias la de poner buenos títulos a sus obras es una de las más destacadas, dedica esta obra de 1923, precisamente, a identificar cuál es el tema de nuestro tiempo y así consigue que cada generación que aborda la lectura del texto se vea enfrentada a este vacío semántico y emerjan, ante él, preguntas de largo aliento: ¿nuestro tiempo es, también, el tiempo de Ortega en 1923? Y, por tanto, ¿compartimos, con Ortega, el mismo tema de nuestro tiempo? Después de cien años de la publicación de estos apuntes mejorados del curso universitario que impartió Ortega en 1921-1922, la pregunta sigue viva y, precisamente por ello, nos proponemos presentar unas variaciones sobre *El tema de nuestro tiempo*[1] con el objetivo de responder a estas preguntas: (1) ¿qué se piensa cuando se piensa nuestro tiempo en *El tema de nuestro tiempo*? Y, en el caso de que respondamos afirmativamente a esta primera cuestión, nos atreveremos con la siguiente: (2) ¿cómo es posible pensar lo que se piensa en *El tema de nuestro tiempo*?

Para abordar la respuesta a estas dos cuestiones nos vamos a valer de tres imágenes que, consideramos, resumen la naturaleza del texto que enfrentamos y, al mismo tiempo, proyectan sus posibilidades más allá de sí mismo. "Bisagra", "pliegue" y "quiasmo" son las tres imágenes que nos acompañarán y nos permitirán comprender, quizá bajo una luz diferente, el proyecto filosófico que el pensador español diseña en las páginas de este libro. Estas imágenes no son propias del lenguaje de Ortega ni nos las podemos encontrar en sus distintas obras por lo que las proponemos como ayudas hermenéuticas que (re-)abran la lectura de *El tema de nuestro tiempo*. En las páginas que siguen se irán definiendo estas imágenes y mostrando, precisamente, su productividad hermenéutica.

## 1. La bisagra: cierre y apertura en *El tema de nuestro tiempo*

¿Habría puertas sin bisagras, podríamos cerrar y abrir sin este sencillo mecanismo que ha hecho posible marcar los umbrales entre lo que hay dentro y lo que queda fuera? ¿Sería posible, sin las bisagras, el gesto de abrir y cerrar puertas? *El tema de nuestro tiempo* es una bisagra y, por tanto, un artefacto conceptual que Ortega utiliza para cerrar algo y que, al mismo tiempo que cierra, sirve para abrir y en esa apertura atisbar, desde el umbral, lo que se abre ante los ojos y nos convoca a la exploración. ¿Qué se cierra y qué se abre en *El tema de nuestro tiempo*?

Una mirada global a *El tema de nuestro tiempo* nos devuelve que Ortega considera que una época de la cultura europea y, con ella, de la filosofía, está ago-

[1] José Ortega y Gasset, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomo III, pp. 559-652. Se citan las referencias de las obras de Ortega según esta edición, marcando el tomo en números romanos y las páginas en arábigos.

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

tada, acabada, a punto de perecer y es, quizá, una época que muere de éxito y se termina porque ya no queda nada que exprimir del fruto abundante de la razón nacida en la ciencia experimental y en Descartes, afirmada en Kant y desplegada en el idealismo, por un lado, y en el positivismo, por el lado contrario. La razón se ha agotado porque ha secado las fuentes de las que, inadvertidamente, bebe y se alimenta: la vida. Cuanto más se despliega la razón, más se agosta la vida y la época de Ortega da muestras evidentes de agotamiento, de falta de pulso vital, de idealización abstracta e inútil de la vida. Y si la filosofía es una suerte de órgano vital de la cultura, no hay filosofía que nos sirva en este final de época, porque, de hecho, también este final de época es un final de la filosofía. El pensamiento intempestivo y vital de Nietzsche, el empuje cultural y científico del darwinismo, las consecuencias cosmológicas y cosmovisionales de la nueva física relativista y cuántica, la fenomenología de Husserl, el psicoanálisis de Freud, la sociología naciente son palpitaciones de una vida que necesita que muera una época para poder nacer y multiplicarse. Ortega está leyendo entre líneas lo que parece latente en su época: aquellas manifestaciones dispersas por el espacio cultural y que hacen rechinar las bisagras de una cultura que está en cierre.

Tenemos, entonces, una primera referencia de lo que se piensa en *El tema de nuestro tiempo*: el cierre epocal, el agotamiento del eón racionalista, idealista, positivista de la filosofía. Podríamos pensar que esto apenas tiene importancia pues la propia marcha histórica de la filosofía determina la aparición y desaparición de escuelas e interpretaciones, pero, al hacer esto, estamos obviando que este cierre epocal se produce por el agotamiento de aquello que estaba en el origen mismo de la filosofía: el *logos*, la razón. ¿Qué va a ocurrir después del fin del *logos*, una vez que hayamos cerrado la historia de la filosofía? ¿Habrá filosofía después del fin de la filosofía? Todo lo dicho hasta aquí tiene un resabio hegeliano, somos conscientes, y no es difícil que aparezcan las referencias, incluso, a las tesis de Alexandre Kojève sobre el final de la historia. No obstante, nos parece más productivo leer esta línea de fuga del ensayo orteguiano desde *Después del fin del arte* de Arthur C. Danto y, en especial, desde el capítulo titulado "Tres décadas después del fin del arte". En este capítulo, Danto propone comprender las vanguardias artísticas como manifiestos que, defendiendo un tipo específico de arte –surrealismo, expresionismo, etc.–, como definiciones definitivas del Arte, están anunciando, precisamente el fin de la era del arte y el comienzo de otra era, quizá marcada por la estética. ¿Y si *El tema de nuestro tiempo* fuera un manifiesto de vanguardia? Me suscitó esta relación una ponencia pronunciada por José Lasaga sobre *El tema de nuestro tiempo* en la que defendía el carácter de "manifiesto" de este ensayo. Transfiriendo las ideas de Danto al asunto que nos ocupa podríamos decir que en *El tema de nuestro tiempo* se defiende que la razón vital es la Filosofía que necesita nuestro tiempo al mismo tiempo que se certifica, en realidad, el fin de la filosofía. Si así son las cosas, lo que deberíamos esperar de Ortega no es otra filosofía, si no un nuevo *logos* para lo que viene después

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

del fin de la filosofía: ¿es la razón vital ese nuevo *logos*? Esto, como tema, es lo que se está pensando en *El tema de nuestro tiempo*, por lo que *nuestro tiempo* se refiere a una experiencia del fin de un tiempo. El asunto se ha puesto grave.

Ahora bien, en tanto que bisagra, *El tema de nuestro tiempo* no solo cierra, sino que está abriendo lo siguiente, pero el gesto de abrir no puede separarse del mecanismo que cierra y, por ello, *El tema de nuestro tiempo* no puede traspasar el umbral que atisba en el gesto de abrir. Nótese que es un abrir hacia dentro de una estancia en la que ya se está y, por tanto, lo que se atisba desde el umbral es lo que está a la espalda: todavía no se puede ver con claridad, ni se goza de una visión completa, es un mirar desde el rabillo del ojo mientras se cierra y se escucha el rechinar de las bisagras. En *El tema de nuestro tiempo* también se piensa esta apertura que forma parte del tema de nuestro tiempo. Pensar una época que se cierra y lo que se abre en ese gesto, esto es *nuestro tiempo*; es lo mismo que pensar el presente. La imagen de la bisagra nos acompaña hasta aquí porque para poder pensar lo que se abre en *El tema de nuestro tiempo*, en el gesto de cerrar, necesitamos otra imagen que será la de "pliegue".

## 2. El pliegue: la razón en la vida

Gracias a la imagen de la bisagra hemos podido dar una primera respuesta a la cuestión de lo que se piensa en *El tema de nuestro tiempo*: el cierre de una época que implica, al mismo tiempo, una apertura. Pero, ¿cómo pensar lo que se abre en el cierre? Aquí es donde la imagen del pliegue viene en nuestro auxilio. Sostenemos que esta imagen es apropiada para interpretar las diferentes declaraciones de Ortega acerca de la necesidad de que la cultura, la razón *ceda*, *se someta*, *reconozca los derechos* de la vida. Un pliegue, en sentido general, se produce cuando en una superficie lisa o extendida, aunque flexible, se produce una desigualdad, un surco en cualquiera de sus partes. En lo plegado se conserva lo que estaba extendido, aunque no del mismo modo ni con la misma forma. Cuando Ortega afirma que la época que se cierra está abriendo –la vida impera sobre la cultura, sobre la razón– un nuevo eón cultural, lo que ocurre es que la razón se integra en la vida como pliegue y al quedar integrada en la vida, esta queda modificada. El pliegue geológico lo muestra todavía mejor: las capas terrestres que se pliegan siguen ahí, pero han dado lugar a formaciones nuevas que abren posibilidades de terraformación desconocidas. El pliegue abre novedades, aunque conteniendo lo que ya estaba dado. El pliegue es más flexible que la bisagra y por eso nos permite entender cómo se piensa la apertura del presente en el texto de Ortega.

Aunque, tal pliegue parece estar comprendido de un modo difusamente dialéctico y prendido de una cierta ontología de la vida que todavía no se precisa en todos sus elementos y dinámicas. Ortega no quiere dejar atrás la razón –aquella

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

prisión del neokantismo[2]–, pero advierte de que aquella forma un pliegue de la vida[3]. Al mismo tiempo, se afirma, aunque de un modo menos asertivo, más titubeante, cómo, una vez que se muestra el pliegue mencionado, la filosofía, que conserva este nombre a pesar de que se debe clausurar con la época que termina, consiste en pensar "el tema de nuestro tiempo", es decir, en pensar el presente. Ortega no parece considerar la existencia de una *philosophia perennis*, ni una *philosophia sub specie aeternitatis*, ni siquiera, a pesar de su formación filosófica, una *filosofía trascendental*, pues la razón no puede sobrevolar la vida; de hecho, la razón no es capaz de volar, por lo que ha de radicarse en ella y desde ella comprender lo que está siendo, pero nunca lo que es, pues su ser mismo, si es que es algo, es precisamente estar siendo: presente continuo. En este sentido, ya aparecen en *El tema de nuestro tiempo* las primeras categorías de esta razón vital, como son las "generaciones" o la "perspectiva" que funcionan como conceptos internos, todavía colgados del árbol de la vida a punto de madurar y que diseñan una ontología de la vida que será, al mismo tiempo, una *praxis*. Pero antes de entrar en cuestiones ontológicas, debemos detenernos en los vínculos del texto con la filosofía de la historia.

### 2.1. El pliegue de la vida como el tema de nuestro tiempo

Ortega se mueve en el campo de minas de la filosofía de la historia con todas las prevenciones de no quedar atrapado por ella, pues no habría nada más contrario a la afirmación del imperativo de la vida que plegarse al trabajo del concepto que se despliega en la historia, que es, además, movimiento del

[2] Aquella prisión, no obstante, parece que fue más fecunda de lo que el propio Ortega fue consciente; incluso podemos decir que siguió visitando sus celdas durante mucho tiempo. Veáse Dorota Leszczyna, "Interpretación de Ortega y Gasset de la filosofía de Kant: del idealismo marburgués a la ontología crítica", *Análisis. Revista de investigación filosófica*, vol. 4, n.º 1 (2017), pp. 25-48. Para José Luis Villacañas, sin embargo, *El tema de nuestro tiempo* sí marca una salida ya definitiva de la prisión neokantiana; véase en su *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar, 2023, p. 454, nota 6.

[3] En el ensayo citado de Villacañas, se afirma: "Así que cuando Ortega hablaba de que la razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, lo que realmente quería decir es que la trama de la estructura trascendental de la razón debía ser *ocupada* por la función trascendental de la vida. Y que las funciones lógicas de los juicios de la razón debían dejar paso a las funciones estimativas de la vida" (*ibid.*, p. 475, subrayado mío). Nos interesa discutir el uso del verbo *ocupar* que hemos destacado porque vendría a problematizar nuestra imagen del pliegue y, al mismo tiempo, la sugerencia anterior de comprender la obra de Ortega como una bisagra o como un manifiesto, en el sentido de Danto. Quizá Ortega aspira a lo que Villacañas afirma, pero el modo en el que aborda esta aspiración, al menos ateniéndonos a lo que se dice en el texto, es plegando la razón a la vida, por lo que es necesario seguir la propia sugerencia del texto y ver hasta dónde nos puede llevar. La idea de sustitución podría describir el resultado de la operación orteguiana pero la imagen de pliegue nos permite sorprender a Ortega en el momento mismo de la operación.

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

espíritu. Es decir, Ortega quiere evitar a toda costa cualquier atisbo de racionalismo pues, precisamente, el racionalismo como imperativo ha sido deletéreo para la vida. La asunción, por otro lado, de que Europa se halla en una situación de decadencia y España, en una situación política y social insostenible (por la resistencia de las masas a la regeneración y la incuria negligente de las élites respecto de su vertebración)[4], la identifica Ortega, precisamente, con el dominio del racionalismo y sus prerrogativas.

Pero Ortega no puede negar que el hombre piensa, gracias a que la propia marcha de la vida ha dado de sí, sin ningún motivo aparente, un animal que trata con la vida y que, de hecho, vive desde la razón, por lo que la vida y la razón han de guardar una relación más productiva y menos conflictiva. Tampoco se trata, simplemente, de liberar la vida, como se podría deducir de una lectura apresurada de Nietzsche[5], o de encauzarla a través de los diques adecuados de la represión y la sublimación en el psicoanálisis. No, la razón es el modo como la vida vive en el *Sapiens*, y la vida del *Sapiens* no puede no ser vida racional.

Ahora bien, tal relación puede ser pensada como equilibrio, algo que no podemos atribuir al lenguaje de Ortega en *El tema de nuestro tiempo* y que devolvería su pensamiento a un momento platónico y aristotélico: la virtud es la armonía, el término medio, la prudencia. Ni siquiera a una relación entre una sustancia y sus accidentes, pues ni la vida ni la razón son formas sustanciales ni accidentes la una respecto de la otra. No se trata de esto; la vida puja y manda, es imperativa, por lo que no está en el mismo plano que la razón, pues esta tiene que plegarse a la vida. Ahora bien, tal pliegue no deja a la vida indiferente pues, de algún modo, la transforma.

Si pensamos la relación de la razón con la vida como pliegue evitamos, como hemos visto, la recaída en el equilibrismo académico-peripatético, pero también se logra circunvalar la dialéctica que vendría a decir que en el encuentro entre la vida y la razón daríamos con una síntesis superadora (e integradora) de ambos. Que Ortega use el término "razón vital" nos parece una muestra de esta conciencia que resiste la dialéctica, pues la dialéctica, en realidad, es la forma más elaborada de todo racionalismo. Pero proponemos que se entienda el concepto de "razón vital" como un heurístico que permite explorar la estancia que al cerrar atisbamos por el rabillo del ojo y que ante la incertidumbre de lo que aparece, nos aferramos a un nombre que nos permite explorarlo. "Razón vital" es un proyecto de concepto no realizado todavía en *El tema de nuestro*

[4] *España invertebrada* (1922) y *El tema de nuestro tiempo* (1923) han de ser leídos como obras complementarias, pues, de algún modo, *El tema de nuestro tiempo* contiene la noción de razón vital y un esbozo de su método que vendría a posibilitar que España se conformara como una forma de vida vertebrada.

[5] Para Jesús Conill, las bases hermenéuticas de la razón vital orteguiana están en la vinculación del pensador español con Nietzsche: Jesús Conill, "Nietzsche y Ortega", *Estudios Nietzsche*, 1 (2001), p. 49-60.

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

*tiempo* y por eso es, también, un pliegue que ha modificado la superficie misma desde la que se ha formado.

Que la razón se pliegue a la vida, en realidad, no es más que el resultado al que la razón llega cuando se sincera consigo misma, deshace un mundo dividido en dos y siente que es un órgano: en ese momento, colapsa cualquier intento de equilibrio o dialéctica, pues sabe a ciencia cierta que, en tanto que órgano, no puede nada sin la vida. Pero, al mismo tiempo que esto comparece, la vida es pensada, lo que da lugar al pliegue vida-razón como un nuevo eón. Y en este sentido nos parece claro que Ortega arriba a una (curiosa) filosofía de la historia que consistiría, precisamente, en pensar este eón, en pensar el pliegue. Pero ¿cómo se piensa un pliegue? O, en realidad, ¿se trata de pensar en o desde el pliegue?

Si, por un lado, este pliegue nos ha llevado hacia una filosofía de la historia, prendida, eso sí, de una cierta ontología de la vida y la razón, por otro nos va a llevar a la idea de que pensar el pliegue, pensar el presente consiste en algo muy parecido a lo que hacen –o quieren hacer– las ciencias sociales, con la historia y la sociología a la cabeza. Sin embargo, todavía el pensamiento de Ortega no se ha desarrollado lo suficiente en *El tema de nuestro tiempo* como para tematizar la relación entre la razón vital y las disciplinas que acabamos de citar.

Podemos aventurar la hipótesis de que pensar el pliegue sea pensar el *Sapiens*, por lo que la razón vital se desplegaría, también, como una descripción de la génesis del hombre y de su proyección en la vida; es decir, una antropología. Consideramos que Ortega mantendrá una actitud ambivalente con la vía abierta con la antropología, pues advierte la tendencia esencialista[6] que tiende a apoderarse de toda descripción filosófico-antropológica. Para Ortega, además, lo que caracteriza al ser humano es, por el lado ontológico, el ser perspectiva, y por tanto un campo de posibilidades de lo real, y, por el lado práctico, el ser *suadens*[7], es decir, un animal de valores que afronta lo real desde la valoración de lo que está (o no) al servicio de la vida. Si unimos estas dos características nos daremos cuenta de que ser *Sapiens* para Ortega consiste en ser futuro, por lo que el pliegue, es decir, el eón del presente revela a un ente cuyo modo

[6] Sabemos que hemos abierto un asunto polémico pues si hay algún consenso entre intérpretes muy diversos de la obra de Ortega –desde San Martín a Villacañas– es que esta contiene una antropología filosófica. No tenemos espacio para detenernos en defender que, precisamente, si en *El tema de nuestro tiempo* se cierra una era mientras se abre otra, tendremos que encontrar los nuevos conceptos para hablar de lo humano; para decir lo humano después del fin de lo humano, también. Considero que también la obra de Ortega nos puede habilitar para explorar qué significa la antropología filosófica después del fin de la filosofía.

[7] Para el desarrollo del concepto de *homo suadens*, véase el trabajo de Laureano Castro Nogueira, Luis Castro Nogueira y Miguel Ángel Castro Nogueira, *¿Quién teme a la naturaleza humana?* Homo suadens *y el bienestar en la cultura: biología evolutiva, metafísica y ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 2016. Un trabajo notabilísimo de antropología transdisciplinar en el que la huella orteguiana es evidente en la propia categorización del ser humano como el animal que valora.

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

preeminente de aparecer es futurizando. ¿Quiere decir esto que al pensar el presente lo que hacemos, en realidad, es abrir futuros?

En cualquier caso, lo que nos interesaba destacar es que, si el *Sapiens* es, ante todo, un animal por ser, la antropología queda suspendida como saber[8], pues no puede anticipar, en realidad, lo que somos. Ante esto, conviene girar la mirada y buscar en otra parte el método para que, partiendo de este animal que está por ser, encuentre los modos de plegarse a la vida, es decir, de vivir. Aparecen, entonces, la sociología y la historia, muy libremente interpretadas por Ortega, como aquellas disciplinas que están en condiciones de realizar este pliegue. Podríamos añadir que la sociología o la historia que espera Ortega no son meramente descriptivas, antes bien tendrán que ser estimativas, por lo que estas disciplinas serán concebidas como intervenciones en la vida. Pensar el presente es intervenir el presente, lo que significa llenar de posibilidades la vida que está siendo y, así, ligar el destino del presente a sus futuros posibles. Serán los futuros posibles, entonces, los que revelen las figuras del presente, los tipos ideales[9].

Pensar el presente será, entonces, la acción que vuelva a dotar de sentido a la filosofía, que será, entonces, el modo de habitar (en) el pliegue.

## 2.2. La filosofía habita el pliegue

Todo el texto de *El tema de nuestro tiempo* está preparando su último capítulo, "La doctrina del punto de vista", donde se condensa lo que, a la altura de *El tema de nuestro tiempo*, Ortega considera que es tanto el tema de nuestro tiempo como las nociones que ordenan un posible método para su identificación y desarrollo. Veamos con cierta precisión cómo se desarrolla el argumento para que, a partir de esta reconstrucción, podamos establecer algunas de las cuestiones críticas que nos ocupan en este artículo.

Ortega comienza su exposición asentando tres presupuestos. El primer presupuesto afirma que el racionalismo y el relativismo son las dos posiciones en conflicto a principios del siglo XX. De hecho, los capítulos anteriores han estado dedicados a describir estas posiciones y sus problemas. En el caso de Ortega, el racionalismo sale peor parado que el relativismo, pues "niega todo

[8] No estamos afirmando la imposibilidad de hacer discursos razonables sobre lo humano, pero sí que tales discursos constituyan un saber descriptivo completo más allá de las aproximaciones parciales que puedan hacer las distintas disciplinas. La fragmentación de los saberes que afectan a la comprensión de lo que sea el ser humano dificulta, por el momento, y nos tememos que por largo tiempo, la pretensión de un saber que defina al ser humano en términos de "animal *x*" (despejen la *x* según su gusto: animal *fantástico*, *enigmático*, *vulnerable*, *de realidades*, etc.).

[9] Nos parece que el concepto de "generación" en Ortega es un modo de integrar esta idea de los futuros posibles en el presente de la dinámica social.

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

sentido a la vida"[10] y pretende que de este modo salva la cultura. El relativismo ha tenido el beneficio de haber socavado los principios racionalistas. Sin embargo, el relativismo tampoco basta, pues "desvanece el valor objetivo de la cultura"[11] y, de este modo, salva la vida.

El segundo presupuesto del análisis del madrileño establece que nuestro tiempo no acepta que el conflicto se resuelva tomando partido por una de las dos posiciones. Arrancaba este artículo con la constatación de la ambigüedad consciente en el uso de la referencia "nuestro tiempo": ¿la sociedad, la política, la filosofía, la cultura? Aceptemos, por el momento, que esta referencia no es más que un ardid retórico de Ortega para ocultar que, en realidad, quien no lo acepta es él mismo.

El tercer y último presupuesto es que es posible preparar una síntesis de ambas posiciones: "al fundirse, desaparecen"[12]. Ya hemos advertido del jugueteo que Ortega se trae con la filosofía de la historia y, en especial, con la dialéctica hegeliana, aunque no termina, en ningún momento, de asumir este marco. En palabras de Antolín Sánchez Cuervo:

> Ortega no es, sin embargo, un anti-hegeliano sin más –a pesar de sus concomitancias con la fenomenología existencial–, o –menos aún– materialista. Por eso su reducción del idealismo hegeliano no adopta en ningún momento –ni lo pretende– el cariz radicalizado de una hermenéutica de la sospecha o de una teoría crítica –aun a pesar de haber leído a un crítico de Hegel tan penetrante como inadvertido en España, como Franz Rosenzweig–, reconduciéndolo más bien hacia el terreno de sus propias preocupaciones e incluso adaptándolo a la horma de ellas. La crítica convivirá así, en algunos momentos, con la complicidad[13].

Una vez asentados estos presupuestos, Ortega expone una serie de nociones que preparan esta síntesis entre ambas posiciones. El punto de partida es el análisis del conocimiento. Ortega considera que el conocimiento es la adquisición de verdades pues "en las verdades se nos manifiesta el universo trascendente (transubjetivo) de la realidad"[14]. Ortega considera, además, que las verdades son eternas, únicas e invariables, aunque, de nuevo, tales adjetivos suenan a retóricos, sobre todo cuando al final del capítulo se vinculan estas verdades a la perspectiva y el tiempo. Frente a esta definición de conocimiento, tanto el racionalismo como el relativismo dan una respuesta insuficiente a la cuestión de cómo es posible el conocimiento, esto es, que las verdades sean conocidas

[10] III, 611.
[11] *Idem*.
[12] *Idem*.
[13] Antolín Sánchez Cuervo, "Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 67 (2016), p. 60.
[14] III, 612.

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

un sujeto. Primero, porque el racionalismo pide algo imposible: que el sujeto sea transparente e idéntico a sí mismo. Se advierte que aquí se habla de sujeto trascendental, es decir, a priori, independiente de la experiencia. Por ello, el racionalismo, en este texto, está más relacionado con el idealismo que con las posiciones cartesianas. Pero frente a esta idea de sujeto no se puede negar que el sujeto está vivo y que la vida es peculiaridad, cambio y desarrollo, como la historia, por lo que se podría decir, al pensar de Ortega, que la vida es historia. En definitiva, si el sujeto es vida, el racionalismo es imposible.

Pero, en segundo lugar, el relativismo confunde perspectiva con imposibilidad de la verdad. No nos ofrece Ortega un argumento claro sobre esta confusión, sino que continúa su argumento señalando que la psicología, la biología y la teoría del conocimiento coinciden en una nueva manera de plantear la cuestión, al mostrar que el sujeto tiene una función selectiva:

> De la infinitud de los elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas –fenómenos, hechos, verdades– quedan fuera, ignoradas, no percibidas15.

Es decir, el sujeto es un cedazo, por lo que la estructura psíquica de cada individuo permite la comprensión de determinadas realidades y condena a la ceguera a otras. Es decir, la verdad es posible, aunque es inseparable de los sujetos que la viven. Ortega, además, extiende la "estructura psíquica de cada individuo"[16] a "cada pueblo y cada época"[17], mostrando, de nuevo, que a la hora de pensar el presente, pensar la vida, es imprescindible contar con la sociología ("cada pueblo") y con la historia ("cada época"). En definitiva, la conclusión hasta el momento es clara: cada individuo (bio-psicología), cada pueblo (sociología), cada época (historia) tienen una porción de verdad, por lo que la verdad es un punto de vista.

Llega así Ortega a la noción del punto de vista, que le permitirá avanzar posiciones hacia la identificación del tema de nuestro tiempo. Como en *Meditaciones del Quijote*, Ortega vuelve a recurrir al ejemplo de las diferencias en la visión de un paisaje por parte de dos hombres: aunque el paisaje es el mismo, los dos hombres no ven lo mismo, aunque no pueden afirmar que la visión del otro sea falsa. Por lo que los dos paisajes vistos son reales. Estamos, aquí, ante un problema grave en el texto: una cosa es la percepción adecuada, referida al carácter real de lo que aparece para un sujeto y otra cosa es la percepción inadecuada, es decir, que el sujeto siempre ve un escorzo de la realidad y no la

[15] *Idem*.
[16] *Ibid.*, 613.
[17] *Idem*.

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

realidad de modo pleno. Ahora bien, a los actos de percepción no le pertenecen, propiamente, los predicados de verdad y falsedad; en todo caso será a los actos de juicio por los cuales se da sentido a una determinada percepción. En cualquier caso, Ortega llega a una nueva conclusión: "La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. *La perspectiva es uno de los componentes de la realidad*"[18]. Es decir, tenemos ya una de las dos nociones clave de este texto: la perspectiva, que, como vemos, solo es posible si asumimos un supuesto que Ortega no revela: que la realidad y el conocimiento de ella se co-pertenecen mutuamente. Lo que es una de las aportaciones claves de la ontología fenomenológica: la caída de la distinción entre realidad y apariencia. En definitiva, todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado, lo cual "lleva a una reforma radical de la filosofía"[19].

La síntesis que Ortega pretendía entre la razón y la vida se puede alcanzar gracias a esta reforma radical de la filosofía. Pero, ¿en qué consiste esta reforma radical de la filosofía? En el reconocimiento de las diversas perspectivas sobre lo mismo como reales, en la ruptura de la dialéctica basada en la contradicción y en la apertura a una visión no dialéctica del conocimiento. Si cada vida es un punto de vista sobre el universo, por un lado, lo que cada vida ve no puede ser visto por otra y, por otro, cada vida es parte insustituible de la verdad. De este modo la verdad forma parte de la vida, es histórica y lo falso es la verdad sin vida, sin historia. Tenemos ya los mimbres de la razón vital.

Hasta su presente, según Ortega, la filosofía ha sido utópica, ha buscado algo que no tiene lugar, pero desde ahora (i.e. el perspectivismo): "*La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquélla se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación*"[20]. Desde ahora las filosofías del pasado pueden ser interpretadas a partir de la noción de "horizonte", siendo este horizonte la referencia del mundo al sujeto viviente*: "Cada individuo es un punto de vista esencial*. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta"[21]. Llegado a este punto, Ortega se deja llevar por el entusiasmo filosófico; identifica esta yuxtaposición de todos los puntos de vista con Dios, pues Dios goza de todos los puntos de vista. Las vidas son "los órganos visuales de la divinidad"[22]. Aquí no sabemos a qué atenernos: ¿leibnicianismo orteguiano? ¿Pragmatismo orteguiano a lo Peirce, esto es, Dios como la "opinión destinada"? ¿Qué significa "yuxtaposición"? ¿Quién, cómo, dónde, para qué se hace esta yuxtaposición? El caso es que aquí se cierra el libro afirmando que el tema de nuestro tiempo es la razón vital.

[18] *Idem*.
[19] *Idem*.
[20] *Ibid.*, 615.
[21] *Ibid.*, 616.
[22] *Idem*.

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

El análisis nos revela que hay dos nociones centrales en el *El tema de nuestro tiempo*: la vida y la perspectiva, que han surgido como formaciones nuevas a partir del pliegue de la razón vital. Pero, ¿la vida y la perspectiva son dos modos de decir lo mismo o son realidades diferentes que guardan entre sí una íntima relación de codependencia?

Hasta aquí hemos llegado gracias a las imágenes de la bisagra y el pliegue, pero la pregunta que ahora se nos da a investigar requiere de una tercera imagen, de carácter más abstracto: el quiasmo[23]. "Quiasmo" se utiliza, sobre todo, para definir una figura retórica, aunque a nosotros nos interesa su significado literal, aquel que se refiere a la letra *chi* griega que forma un aspa (χ) y que, por tanto, habla del cruce entre dos líneas que trazan, al cortarse, espacios simétricos. La bisagra y el pliegue juntan la razón y la vida, la vida y la razón que, en definitiva, forman un quiasmo en el que ambas son, al mismo tiempo, lo mismo y lo diferente. Gracias a la imagen de quiasmo, podremos señalar algunas cuestiones críticas que ambas nociones tienen en el proyecto filosófico que empieza a desplegar Ortega en *El tema de nuestro tiempo*.

## 3. El quiasmo: la vida es perspectiva, la perspectiva es la vida

La noción de vida que ensayamos aquí, a partir de *El tema de nuestro tiempo*, no puede ser más que parcial y sujeta al texto. No pretendemos, con ello, agotar todos los sentidos posibles de un concepto central para el sistema del pensador español, aunque sí consideramos que en *El tema de nuestro tiempo* se establecen unas bases firmes para el desarrollo posterior de esta noción. Dicho esto, la vida aparece en *El tema de nuestro tiempo* como peculiaridad, cambio e historia. Cada una de estas nociones difieren entre sí, aunque relacionadas pueden dar sentido a la noción de vida. La vida se da siempre singularizada –peculiaridad–; la vida está en continua transformación –cambio– y la relación dinámica entre singularidad y transformación va trazando la narración de una vida, es decir, hace historia.

Para que se den estos tres caracteres de la vida es necesario asumir la realidad temporal de la *duración*, pues sin ella no habría posibilidad de un ser singular en el seno de la vida ni habría percepción de la transformación y, por tanto, sería imposible entender la vida como historia. Ahora bien, si buscamos en *El tema de nuestro tiempo* alguna descripción, por sumaria que sea, de la duración no la vamos a encontrar, por lo que tenemos que interpretar, de modo hipotético, cuáles serían las nociones de temporalidad, en general, y de duración, en particular, que maneja. Planteamos cuatro hipótesis que no deben ser entendidas de manera excluyente, pues bien pueden convivir y hacer de la comprensión orteguiana de la temporalidad algo complejo. Veamos cada una de ellas.

[23] Le debo la idea de quiasmo a José Lasaga.

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

La hipótesis (neo)kantiana tal y como se despliega, sobre todo, en la *Crítica de la razón pura*; en concreto, en la deducción trascendental de las categorías y su papel determinante en el "Yo", que "*tiene que poder acompañar todas mis representaciones*". Tal Yo, como sabemos, es la condición de posibilidad de la unidad de apercepción. El asunto que aquí nos importa es cómo el tiempo está visto como sucesión, cuya condición es la simultaneidad y, por tanto, cómo de algún modo el espacio es condición de la temporalidad: todo *ahora* remite a un *aquí* que permanece. El tiempo kantiano es el de los relojes y, por tanto, es una objetivación del tiempo por intersubjetivación de la experiencia. En definitiva, estamos ante una visión más bien sociológica –intersubjetiva– de la temporalidad. No hay espacio en este artículo para detenernos en la presencia, más bien constante, en Ortega de esta hipótesis con respecto a su concepto de duración, precisamente, en la interiorización creativa que realiza de la sociología de Georg Simmel[24]. ¿Hasta qué punto la noción temporal de historia de Ortega no depende de esta recreación (neo)kantiana de la temporalidad?

La segunda hipótesis se refiere a la perspectiva de Nietzsche acerca de la temporalidad, que atraviesa toda su obra y que tuvo en la intempestiva *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*[25] quizá una de sus formulaciones más sistemáticas y relacionadas con el presente. El presente es posible gracias al pasado, es decir, gracias a la síntesis de experiencia, pero si no hay una administración adecuada de este pasado, la vida se puede ver comprometida en su vitalidad: el pasado puede ser, y es en realidad, la muerte del presente vivo. Por eso, el presente vivo es posible en la medida en la que se olvida el pasado, pues sin el olvido, la vida que es el presente se debilita y no puede proyectar una vida hacia el futuro. Para Nietzsche la memoria es la gran cuestión de la temporalidad y aquello que hay que reelaborar para liberar la vida.

La tercera hipótesis proviene de las investigaciones filosóficas de Bergson, en especial las que se contienen en *Materia y Memoria* y en *Los datos inmediatos de la conciencia*. La relación filosófica entre Bergson y Ortega está fuera de toda duda, aunque podamos discutir las influencias y las diferencias[26]. La duración en Bergson tiene dos ingredientes esenciales: la duración describe la urdimbre de la conciencia; la conciencia está hecha de duración, es decir, de un presente que se

[24] Para las evidencias de esta influencia, véase Eduardo Gutiérrez Gutiérrez, "«Estado de la cuestión» de la influencia de Simmel en Ortega y Gasset", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 39, n.º 3 (2022), pp. 607-618.

[25] Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

[26] Aunque tal relación no está exenta de polémicas hermenéuticas. Véase, como ejemplo de posiciones encontradas: José María Atencia, "Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y J. Ortega y Gasset", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 36 (2003), pp. 67-98 y Camille Lacau St. Guily, "El vínculo conflictivo de José Ortega y Gasset con Henri Bergson", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 26 (2013), pp. 163-183.

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

dilata hacia ambos de sus lados: hacia el pasado, como memoria, y hacia el futuro, como expectativa. Porque el presente dura y porque la conciencia es toda ella duración, es por lo que el contenido de la conciencia, los datos, en terminología de Bergson, se dan de modo inmediato, sin una conciencia sustancial que interpretaría activamente lo que los datos son. El presente deja de ser, así, tanto un Yo que debe acompañar a cada representación como un instante fugaz sin solidez ontológica, para identificarse como una dilatación temporal. Debemos relacionar tal dilatación temporal del presente con la idea apuntada más arriba del pliegue razón-vida, pues que haya pliegue será posible si, también, hay dilatación.

La cuarta y última hipótesis nos lleva a la noción de conciencia interna del tiempo en Husserl[27] y, muy especialmente, a las descripciones fenomenológicas del presente como síntesis de los éxtasis del tiempo hacia atrás –retención– y hacia delante –anticipación. Una síntesis que, además, es pasiva; es decir, no está en dependencia de la actividad de un sujeto que estaría fuera de la temporalidad. Aun cuando las descripciones fenomenológicas guardan una relación directa con las descripciones de Bergson, la fenomenología precisa de modo mucho más específico los tres éxtasis del presente e identifica que la temporalidad no es, únicamente, una actividad de la conciencia que haría del tiempo vivido una materia maleable por el *Sapiens*. La conciencia interna del tiempo muestra la temporalidad como una corriente en la que estamos insertos y que no se detiene a merced de nuestra acción. Si alguna posibilidad tenemos de intervenir en la corriente temporal será la que nos ofrece la duración, tal como la describe Bergson: podemos recordar lo que pasó y anticipar lo que vendrá, pero solo desde el presente en el que estamos, pues no podemos salirnos del tiempo.

Nuestra propuesta hermenéutica se inclina por considerar que, en *El tema de nuestro tiempo*, las cuatro hipótesis serían viables para comprender la visión orteguiana de la temporalidad; incluso se podría considerar que la propia idea de Ortega puede que sea una síntesis creativa de todas ellas, que, en realidad, todavía está en ciernes y latente. No obstante, las evidencias textuales inclinan la balanza hermenéutica hacia la visión bergsoniana[28] como la más próxima y productiva para Ortega y Gasset en *El tema de nuestro tiempo* aunque, como ambos tienen a Nietzsche como referencia, tendríamos en el filósofo de Röcken el río por el que discurre la barca orteguiana de la temporalidad.

Por supuesto que aquí no se agotan todas las posibilidades de comprensión de la temporalidad por parte de Ortega, pues a lo largo de su obra posterior tal cuestión irá adquiriendo perfiles más precisos y atenciones más cuidadas,

---

[27] Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002.

[28] Para Villacañas, sin embargo, el vitalismo bergsoniano solo funcionaría como pantalla retórica de Ortega para adaptar su discurso al público en general en su pretensión de que en España la filosofía ha de hacerse en la *plazuela*. Veáse *op. cit.*, p. 454.

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

aunque no es fácil encontrar una aproximación posterior a la cuestión que sea descriptiva y sistemática. Merece especial atención comparar lo que llevamos aquí expuesto con lo que Ortega, veinte años después, trata de describir en *Epílogo de la filosofía*[29]. En este texto, que viene a ser el colofón de la *Historia de la filosofía* de Julián Marías, Ortega se explaya, sobre todo, en una consideración de lo que sea el tiempo y, sobre todo, de lo que es el pasado. Uno de los primeros elementos que destaca de su exposición es el uso continuo de la noción de "síntesis" para hablar del tiempo –la historia parece ser un movimiento de síntesis– y aunque, durante todo el texto, Ortega explica que está realizando una operación diferente a la hegeliana, no queda claro que pueda independizarse del significado que Hegel otorgaba a la *síntesis*, por más que en Ortega no hay ningún *espíritu* que protagonice tal síntesis. Más bien la síntesis temporal, y aquí se darían cita Simmel, Bergson y Husserl junto con Ortega, depende de las condiciones del *Sapiens*: así es como vive y conoce el *Sapiens*, realizando series temporales basadas en síntesis en el presente del pasado y del futuro. Por tanto, no son síntesis necesarias ni revelan un plan, pero una vez puestas en marcha condicionan la serie. Ortega lo dice meridianamente: "El hombre es el único ente que está hecho de pasado, que *consiste en pasado*, si bien no sólo en pasado"[30]. En esta afirmación podemos confirmar que nuestras cuatro hipótesis se conjuran como una síntesis creativa en Ortega y que no deberíamos pedirles a los textos que se decidan por una de ellas. El reproche filosófico que podemos hacer a la noción orteguiana de tiempo en este texto de 1943 es el uso impreciso y poco pulido de la noción de "síntesis", que no logra, en primer lugar, eliminar todas las adherencias hegelianas de la necesidad y, en segundo lugar, condiciona una descripción ontológica como la que aparece en las últimas páginas: la cosa como una "suma o integral" de sus "aspectos o vistas" que se distribuyen en una serie de pasos. ¿Está hablando Ortega de la vaporosa idea de la variación eidética de la fenomenología? ¿Y la serie de pasos determina que la temporalidad solo se pueda imaginar como una línea hacia adelante? ¿No cabe, entonces, interrupción alguna en la historia; solo paradas, contigüidades, conservaciones e integraciones? Atenderemos, en lo que sigue, a la noción de "perspectiva", pues en ella quizá encontremos posibles caminos para responder a las graves preguntas que nos han salido al paso.

Si nos detenemos ahora en la cuestión de la perspectiva no hacen más que crecernos los problemas hermenéuticos. Parece claro que no podemos desligar la perspectiva de la "circunstancia", consagrada en las *Meditaciones del Quijote*: aunque no son exactamente lo mismo, el parentesco entre ellas es directo. La *circunstancia* se me aparece como una noción más bien antropológica, nacida de la imposibilidad del yo de superarse a sí mismo en cada una de sus vivencias,

[29] José Ortega y Gasset, *Epílogo de la filosofía* (1943), IX, 583-620.
[30] IX, 594.

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

mientras que la *perspectiva* parece aspirar a ser una noción ontológica que arranca de una consideración meramente epistémica. Vayamos más despacio.

De entrada, la perspectiva se refiere a una suerte de estructura psíquica de cada individuo. Sé lo molesto de usar aquí "estructura psíquica" por las adherencias kantianas que puede suscitar. Entiendo que, en tanto que perspectiva, hablamos de una estructura dinámica y temporal, que se va haciendo y que no está ahí como un *a priori*. Ahora bien, tal dinamismo psíquico que tiende a singularizarse narrativamente, ¿de qué está hecho? ¿Cuál es su textura propia?

En primer lugar, la perspectiva delimita un "aquí y ahora", pues cada perspectiva es una posición en el espacio y un punto del tiempo singular y presente. Dado que temporalmente somos duración, tal posición y tal punto son dilatación y pliegue y, por eso mismo, el presente puede tener contenido.

¿Cuál sería la forma elemental de este contenido del presente? Si atendemos a los análisis fenomenológicos sobre la temporalidad, el contenido formal sería la síntesis de pasado –retención– y de futuro –anticipación. Pero esto sería una estructura formal que, además, Ortega y Gasset solo admitiría en lo que tiene de proyectivo: la perspectiva, que contiene por supuesto el pasado, es sobre todo una proyección hacia el futuro. Casi toda la reflexión que Ortega desarrollará posteriormente sobre el *Sapiens* tendrá en este carácter proyectivo su concepto matriz, pero a esta altura solo podemos observar su productividad en un texto anterior como es *España invertebrada*. ¿Qué es una nación, para Ortega? Un "proyecto sugestivo de vida en común", precisamente lo que ha dejado de ser España en el siglo XIX. ¿Qué sería el pasado en el presente? Sobre todo, latencias que se han quedado en el pliegue: como Castilla es una latencia débil en la España contemporánea.

Por otro lado, la perspectiva no se limita a describir un psiquismo, por más dinámico y proyectivo que sea. Al menos en *El tema de nuestro tiempo*, la perspectiva es un darse de lo real; dicho en jerga: es la *fenomenicidad* del fenómeno. Es decir, todo lo que sea se da como perspectiva: esto es una afirmación ontológica de muy largo alcance que merecerá un tratamiento sistemático por parte de Ortega y que, quizá, no haya quedado del todo aclarado a lo largo y ancho de su obra. No obstante, podemos adelantar algunas de las consecuencias que se seguirían de esta proyección ontológica de la noción de perspectiva.

Destaca, en primer lugar, que no hay perspectiva sin duración, ya lo hemos afirmado. Es decir, la perspectiva es un presente continuo que conjuga a los seres, y de modo radical, al *Sapiens*, en gerundio. Nada es propiamente, todo está siendo. Por eso mismo, la perspectiva es el aparecer mismo de lo que es y, por esto mismo, todo lo que está siendo, al aparecer, aparece como posibilidad de ser. Ahora bien, toda posibilidad de ser tiene un límite infranqueable: el tiempo, que sigue su marcha imparable.

En segundo lugar, la perspectiva diseña una realidad plural compuesta de singularidades dinámicas en transformación que conforman tanto las historias

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

como la Historia. Cuánto de leibiniciano hay en esta ontología es materia para otra investigación. La Historia no es la síntesis de singularidades, según parece, sino el desarrollo de las relaciones entre perspectivas. De nuevo, la Historia no se conjuga en infinitivo, se conjuga en gerundio y, por eso mismo, la sociología será una forma muy adecuada de hacer historia, de hacer la historia que Ortega y Gasset quiere hacer.

Llegamos, entonces, al final de nuestro recorrido en el que hemos obtenido como uno de los resultados netos que el presente, comprendido como duración, y esta como dilatación del tiempo, está en la base de *El tema de nuestro tiempo* para su delimitación: que el tema de nuestro tiempo sea el plegarse de la razón a la vida no significa otra cosa que este pliegue es, precisamente, el presente. Luego el *tema* de nuestro tiempo, en realidad, es el presente. Y el presente es la vida que se da como perspectiva y una perspectiva que es vida: quiasmo. Al mismo tiempo, y sin que podamos detenernos en ello con precisión, este presente se dilata, sobre todo, hacia el futuro: es proyecto, que bien puede proyectarse desde las latencias del pasado, pero que Ortega y Gasset no lo entiende, ni lo puede entender como repetición. Nos queda, entonces, valorar hacia dónde se dirige este plan orteguiano de pensar el presente, lo cual será el final conclusivo de nuestro artículo.

## 4. Desde la razón vital, ¿hacia dónde?

Bisagra, pliegue, quiasmo son los resultados de nuestra indagación en este artículo, que muestran, en cierta medida, los límites del discurso filosófico a la hora de decir aquello que se está manifestando. En el caso de *El tema de nuestro tiempo* lo manifiesto es el quiasmo *vida X razón*, aquí desarrollado como *vida X perspectiva* y que, años atrás, su forma era *Yo X circunstancia*. Ahora bien, esto solo es el principio, por lo que podemos preguntarnos, ya en el cierre de nuestro ensayo, por las direcciones que parecen señalarse una vez que en *El tema de nuestro tiempo* se ha llegado a la formulación de la razón vital.

Consideramos que se señalan dos direcciones hacia las que se dirige esta idea de hacer filosofía como pensar el presente en *El tema de nuestro tiempo*. La primera de ellas es el diseño de un nuevo horizonte para las llamadas humanidades y la segunda tiene que ver con el desarrollo sistemático de una ontología del presente. Lo primero responde al ánimo pedagógico-político siempre presente en un Ortega y Gasset que no puede separarse del todo del regeneracionismo, por más que en su proyecto adquiera matices originalísimos, y lo segundo se vincula con el pensador sistemático que siempre quiso ser Ortega y Gasset.

Respecto a lo primero, Ortega y Gasset convierte la filosofía en lo que podríamos llamar una *metahistoria* que tiene como método, sobre todo, la sociología; como contenido, todo lo que ofrecen los saberes experimentales e históricos y como médula espinal, la filosofía, entendida, sobre todo, como un

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

ejercicio de valoración. Todo ello ha de renovar, si no modificar por completo, el plan de cualquier humanismo futuro, que no puede consistir en la repetición insistente de una esencia arbitraria de lo humano, sino en la captación del futuro latente que anida en cada presente. La metahistoria piensa el presente y pensar el presente consiste en abrir los futuros posibles, por lo que la metahistoria, al fin y al cabo, será siempre intervención en el presente: política y educación.

Respecto de la ontología del presente que tendría en la noción de perspectiva su punto de partida y, en gran medida, su eje, hemos visto que podemos comprender esta idea como (1) presente vivo, lo cual nos remite al punto que acabamos de establecer más arriba; (2) presente biográfico, cuya dilatación y pliegue presente adquiriría la textura del deseo, un deseo que hacia el pasado es psiquismo y cultura y hacia el futuro es economía y técnica y (3) presente continuo, el darse mismo de la vida siendo la perspectiva la fuente última de la historia. De todos ello, quizá sea la tercera el caballo de batalla del pensamiento de Ortega, que tratará de domar en su amplia obra posterior. ●

*Fecha de recepción: 01/12/2023*
*Fecha de aceptación: 11/03/2024*

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ATENCIA, J. M. (2003): "Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y J. Ortega y Gasset", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 36, pp. 67-98.

CASTRO NOGUEIRA, L.; CASTRO NOGUEIRA, L. y CASTRO NOGUEIRA, M. A. (2016): *¿Quién teme a la naturaleza humana?* Homo suadens *y el bienestar en la cultura: biología evolutiva, metafísica y ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.

CONILL, J. (2001): "Nietzsche y Ortega", *Estudios Nietzsche*, 1, pp. 49-60.

DANTO, A. C. (2019): *Después del fin del arte*. Barcelona: Planeta.

GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, E. (2022): "«Estado de la cuestión» de la influencia de Simmel en Ortega y Gasset", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (3), pp. 607-618.

HUSSERL, E. (2002): *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*: Madrid: Trotta.

LACAU ST. GUILY, C. (2013): "El vínculo conflictivo de José Ortega y Gasset con Henri Bergson", *Revista de Estudios Orteguianos*, 26, pp. 163-183.

LESZCZYNA, D. (2017): "Interpretación de Ortega y Gasset de la filosofía de Kant: del idealismo marburgués a la ontología crítica", *Análisis. Revista de investigación filosófica*, 4 (1), pp. 25-48.

NIETZSCHE, F. (2003): *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva.

ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.

SÁNCHEZ CUERVO, A. (2016): "Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 67, pp. 57-72.

VILLACAÑAS, J. L. (2023): *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española.* Madrid: Guillermo Escolar.

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

# El *horror vacui* en el marco del ensayo de integración de Ortega*

**Iván Caja Hernández-Ranera**
ORCID: 0000-0001-9364-9412

## Resumen
Este artículo expone la problematicidad de la integración entre la vida y la razón en la formulación de la "razón vital" como proyecto metodológico orteguiano de superación del llamado "idealismo". Se analiza, en función del concepto de perspectiva, la relación entre los polos a integrar por Ortega y si este reconoce una distancia en la estructura de relaciones. A continuación, se analiza cómo acomete esta tarea de salvación en ensayos que desarrollan el planteamiento de *El tema de nuestro tiempo,* y, en este sentido, se pone en juego la importancia para Ortega de la figuración estimativa, concretada en lo que entiende por heroicidad, para dar expresión a una mediación entre razón y vida.

## Palabras clave
Ortega y Gasset, razón, heroicidad, integración, *horror vacui*

## Abstract
This article exposes the problematic of the integration between life and reason in the formulation of "vital reason" as Ortega's methodological project of overcoming so-called "idealism". It analyses, in terms of the concept of perspective, the relationship between the poles to be integrated by Ortega and whether Ortega identifies a distance between them. Then, we analyze how he undertakes this task of salvation in essays that develop the approach of *El tema de nuestro tiempo,* and, in this sense, the importance for Ortega of the estimative figuration, specified in what he understands as heroism, to give expression to a mediation between reason and life.

## Keywords
Ortega y Gasset, reason, heroism, integration, *horror vacui*

Podemos comenzar haciendo alusión al sentido de *El tema de nuestro tiempo* para Ortega, que se resume en su objetivo de superar el denominado "idealismo" o racionalismo, con que refiere a una tradición de pensamiento y, más allá de eso, a un modo de vida dominante en las últimas centurias en Europa. El ensayo de superación que da título al libro viene pergeñado desde años atrás y continuará en las décadas siguientes, al cual llamará "razón vital e histórica".

Vamos a detenernos en si en el ensayo de integrar la dinamicidad de la vida en la razón se abre un espacio entre los polos a integrar o no.

* Este texto es la versión escrita de la ponencia presentada el 4 de octubre de 2023 en el marco del Congreso Internacional "*El tema de nuestro tiempo*: su recepción académica actual", celebrado en Madrid y organizado por la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón los días 3 y 4 de octubre de 2023.

**Cómo citar este artículo:**
Caja Hernández-Ranera, I. (2024). El "horror vacui" en el marco del ensayo de integración de Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos*, (48), 147-158.
https://doi.org/10.63487/reo.45



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

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

## El sentido del *horror vacui* en la formulación de la idea de razón en Ortega

Utilizamos la expresión latina *horror vacui* subrayada por el propio Ortega en la edición francesa de 1929 de la obra de Nietzsche –uno de los filósofos cuya lectura deja mayor poso en Ortega– *La Généalogie de la Morale*, conservada en su Biblioteca: Ortega resalta en concreto el *horror vacui* de la voluntad, la cual no puede no querer, no dirigir su volición a alguna meta[1] –por ello siempre provisional. En esos términos de "horror al vacío" ya se refiere a Ortega, por otro lado, Ramiro de Maeztu –admirado amigo del madrileño y con quien entra en discusión acerca de la prevalencia de los hombres o las ideas en 1908–, en una carta al filósofo madrileño para denominar una actitud que a su juicio hay que evitar[2].

Analizamos la cuestión desde los ensayos de 1923, cuando aplica su comprensión de la "perspectiva" construida a lo largo de la década anterior. Más allá de la voluntad, el tema se abre sobre la propuesta de integración de Ortega en su pensamiento, método o modelo denominado *razón vital*.

Adentrándonos en la demarcación que realiza a la altura de 1923 de su particular modo de pensamiento, sobre la base de su análisis del nuevo modo de sensibilidad que exige la teoría de la relatividad de Einstein, observamos algunas de las implicaciones de que la realidad, la vida, se cifre en "perspectiva". La relatividad, el carácter posicional implicado por que la realidad en su movimiento efectivamente sea "la que el observador percibe desde el lugar que ocupa"[3], se convierte en lo absoluto; adopta validez ontológica. Ello tiene una implicación antropológica importante: el hombre –centro de las disquisiciones de Ortega en relación con su atención a las modulaciones de la vida en perspectiva; bajo el punto de vista de un ser capaz de conocimiento y de evaluación– no será ya centro del universo, sino que, ocupando un "puesto" relativo en él, se

[1] *Vid.* Friedrich NIETZSCHE, *La Généalogie de la Morale*, traducción al francés de Henri Albert, 14.ª edición. París: Mercure de France, 1929, Tercer tratado, p. 513; en su traducción al castellano, *vid.* Friedrich NIETZSCHE, *De la genealogía de la moral*, traducción de Jaime Aspiunza, en *Obras completas*, 4 vols., edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2010-2016, vol. IV, p. 513.

[2] Ramiro de MAEZTU, carta a José Ortega y Gasset, Londres, [finales de septiembre de 1908], en "Dos cartas de Ramiro de Maeztu a Ortega (1908)", *Revista de Occidente*, n.º 65 (1986), p. 119. También recogida en "José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Epistolario (1908-1926). Primera parte", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 45 (2022), p. 64.

[3] José ORTEGA Y GASSET, "El sentido histórico de la teoría de Einstein" (1923), en *El tema de nuestro tiempo*, III, 643. Se citan las referencias a las obras de Ortega indicando el título de la obra (y año de publicación), el tomo en números romanos y las páginas en arábigos, según la edición: José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010.

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

emplazará en cualquier caso en un "rincón"[4]. Las figuraciones[5] que utiliza el ser humano para conocer conforman los límites de la realidad; se descubren los límites de las cosas en tanto que se las conoce –como venía a exponer Ortega en la "Meditación preliminar" de *Meditaciones del Quijote*. Ello no le da al ser humano ningún poder especial sobre lo real; las figuraciones dan consistencia a la realidad misma, no se la imponen. Ortega defiende, en este sentido, que no *hay* un supuesto "lugar ninguno" desde el que conocer la realidad, "no hay una perspectiva absoluta"[6]. Reclama extender esta postura, pues, al resto de formas culturales; la ética y la estética[7]. Trata de establecer la normatividad del límite.

Pero Ortega aprecia la necesidad de dar un paso más en la argumentación. Siendo la figuración humanamente imprescindible, adoptar una en la que se tome a esta como tal en su limitación constituye la *crítica*; la descripción de la figuración en lo que tiene de "real", como ideal, pero, a la vez, como provisional posicionamiento ante la realidad. El idealismo que padece el –denominado por Ortega– "racionalismo" define la figuración utópica y ucrónica de la realidad, proponiendo la necesidad del conocimiento a través de la posición como absoluta de las figuraciones creadas sobre ella, no sometidas a dicha crítica. A esto se refiere Ortega con el vulgarismo "beatería" en ensayos menos técnicos[8]. El madrileño propone, por el contrario, apoyado en la evolución de la física, "aceptar alegremente"[9] la situación, el límite; esto es, ensayar una manera no absolutista de tratar lo absoluto: verlo como absoluto *irónicamente*, y así descubrir tras su necesidad una insuficiencia sin eliminarlo, única manera de trascenderlo. De este modo, pretende rescatar el valor de la posición racionalista: si bien por no adecuarse al dinamismo de la realidad, por pretender acceder desde un "lugar" ideal a ella esta posición le parece absurda, no por ello deja de ser "real" en la forma de *virtualidad* en que se da lo ideal.

Con el modo de pensamiento de la "razón vital" indaga más acá de aquel punto de vista sobre la posibilidad del conocimiento: desde uno en que se tome la figuración en todos los casos como *relativa*. La "ironía", definida por el filósofo ya en *Meditaciones del Quijote*, vehicula el método, denominado después "razón vital", por el que llegar a esta posición integral e integradora. Nos dice Ortega

[4] *Ibid.*, III, 645.

[5] Se entiende en el presente artículo por "figuración" la interpretación lógico-estimativa de un ser humano de su circunstancia. No nos detenemos, pues, en el contenido estructural de una interpretación en lo que tenga de necesaria, sino que nos referimos a la razón de esta necesidad: que la realidad se da precisamente al ser humano, como circunstancia, en *perspectiva*. Para atender a esta cuestión, preferimos usar "figuración" en lugar de "interpretación".

[6] *Ibid.*, III, 647.

[7] *Vid. idem.*

[8] *Vid.*, por ejemplo, José Ortega y Gasset, "Un libro sobre Platón" (1926), IV, 20-21.

[9] José Ortega y Gasset, "El sentido histórico de la teoría de Einstein" (1923), en *El tema de nuestro tiempo*, III, 648.

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

que entre "las condiciones que la realidad nos impone"[10] está la "localización" espaciotemporal. Desacredita el "racionalismo" como idealismo en cuanto cree identificar el "lugar ninguno" como el "lugar" absoluto desde el que conocer; esto es, cuya validez consista en "valer para todos"[11] como descripción adecuada de la realidad. Pero nótese que lo que critica es que se posicione como "lugar ninguno", pues no hay un "lugar" tal en tanto que *lugar*; no critica que se pretenda con validez universal, pues la verdad, si bien siempre se da "para-mí", no se aplica al *acto de* "pensamiento" por el que se busca su intuición, el cual es un "fenómeno real" cuyas "leyes son históricas"[12], sino que se aplica, objetivamente, a las *ideas* argüidas mediante dicho acto. Señala, en otro ensayo de la época: "La verdad obedece a leyes absolutas, insumisas a toda condición de tiempo y lugar"[13]. Lo que sucede, repitiendo la postura formulada en 1915, es que: "Algo es verdad para mí, cuando creo que es verdad en sí"[14]; la verdad se da a través de un acto de creencia, el cual se somete a crítica para fundarlo en razones, pero ello no va en menoscabo de la validez universal de la verdad, con carácter transubjetivo. Ortega entiende su comprensión como el *mínimum* posible de figuración de la realidad, por ello cree que esta postura es la más adecuada.

Nos preguntamos, sin embargo, más allá de indagar sobre su creencia en que el universo esté lleno –que para el caso daría igual que si estuviera vacío– sobre si precisamente ese "lugar ninguno" no sería, sin embargo, el único posible con validez pretendidamente universal, pues el punto de vista, localizado, es exclusivo para cada cual. El filósofo madrileño manifiesta, en este sentido, un *horror vacui*. Ataja en el ensayo comentado, sin mayor hondura, este problema por adoptar la perspectiva como real y desacreditar, en general, el "a priori" de toda "forma" a partir de la cual figurar la realidad[15]. La propuesta radica en lo que entiende por "creencia" y su función radical en el conocimiento, y en busca del perfilamiento de este modelo de racionalidad, se ocupará de precisar este concepto a partir de los años treinta.

Ahora bien, ante la pregunta sobre cuál es el papel de la heroicidad, no ya en la gestación y el sentido de este nuevo modo de pensamiento, sino en su demarcación frente al "idealismo", conviene atender previamente a unas palabras del madrileño en su curso en Buenos Aires, de 1916, *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, en el cual liga de forma explícita el heroísmo a la racionalidad humana. La "heroicidad" vehicula metafóricamente la radicación en la vida de la racionalidad, la cual de este modo metafórico pretende

[10] *Idem.*

[11] *Idem.*

[12] José Ortega y Gasset, "El deber de la nueva generación argentina" (1924), III, 669.

[13] *Idem.*

[14] *Ibid.*, III, 672.

[15] *Vid.* José Ortega y Gasset, "El sentido histórico de la teoría de Einstein" (1923), en *El tema de nuestro tiempo*, III, 648-651.

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

ser iluminada como "la más difícil tarea que cabe imaginar"[16], un acto humano particularmente difícil que canaliza la dimensión de trascendencia de la vida y en el cual la persona se toma a sí misma en vilo involucrando sus distintas tendencias y sometiéndolas irónicamente a las limitaciones de su modulación en perspectiva. Debido a esta dificultad y a su necesidad para ejecutar esa acción lo más plenamente posible, la heroicidad se afianza de aquel modo irónico como "crítica". La insuficiencia de esa crítica define propiamente para Ortega el "idealismo": dejarse llevar por las tendencias de pensamiento, volición y sentimiento "ciegamente"[17]. Los actos vitales humanos para Ortega –en este punto deudor de la fenomenología– tienen una dirección y una referencia, pero, complementariamente, se incardinan como "para-mí" de manera figurativa. Esa figuración, a través de la iluminación y jerarquización estimativas ejercidas al prestar atención a algo, genera asentimiento o disentimiento, siendo estructurada en el acto tético del "juicio": acto de *creencia*. A través de creencias, *sobre* ellas, el ser humano vive de forma "personal"; piensa y quiere. Pues bien, ese asentimiento o adhesión se genera *automáticamente* y ha de ser sometido por ello para Ortega a la crítica de encontrar un fundamento racional en otros actos de creencia a su vez fundados hasta llegar, si cabe, a un *principio*. Lo mismo sucede en la volición, si bien en esta particularmente se vierte ese esfuerzo, y en el aspecto práctico se exige una decisión con mayor urgencia que en el teórico. El esfuerzo por someter las creencias a fundamento transubjetivo es para Ortega la "racionalidad", y le atribuye la heroicidad porque aquella consiste en:

> un terrible imperativo que nos exige no aceptar ninguna de esas creencias ciegas que en forma de hábito, de costumbre, de tradición, de deseo, componen la textura misma de nuestra psique. Toda esa vida ingenua y espontánea del espíritu tiene que ser intervenida, rota, pulverizada a fin de que dudando de la creencia ciega hallemos su razón y nazca la creencia fundada, motivada, probada[18].

La definición de la heroicidad que formula en su ensayo sobre Goethe, como "liberación hacia uno mismo", está presente especialmente en la tarea de la "razón", la cual, complementaria y perentoria para el imperativo de llegar a ser personas – imperativo de "integridad"–, "quiere decir hacernos independientes de nosotros mismos, de nuestros hábitos y espontáneas apetencias, triunfar de nosotros mismos como seres automáticos, para renacer como obra de nuestro propio juicio"[19]. Este es el sentido de aquella trascendencia en la inmanencia puesta en juego pocos años más tarde en *El tema de nuestro tiempo*: "La vida

[16] José Ortega y Gasset, *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* (1916), VII, 563.
[17] *Vid. ibid.*, VII, 562-563.
[18] *Ibid.*, VII, 563.
[19] *Idem*.

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

impone a todas sus actividades un imperativo de integridad, y quien diga «sí» a una de ellas tiene que afirmarlas todas"[20].

En función de esta definición "práctica" de la "razón", Ortega parece no asimilarla a la "teoría", o, más concretamente, al conocimiento teórico –según conceptos y razonamientos lógicos. Incluyendo la estimación en la figuración, la "razón vital" involucra aspectos "irracionales". Insuficientemente demarcada por el madrileño e insuflada de heroísmo, puede aplicársele la oclusión en el culto o "beatería" de la Razón que designa lo que él mismo critica y entiende por "racionalismo". La integración entre la vida y la razón, que exige un replanteamiento de la consistencia de la vida y de la razón, reclama a Ortega una precisión mayor sobre lo que entiende por "teoría" y lo que entiende por "intuición". El filósofo madrileño, a la altura de 1924 nos dice que para él "razón y teoría son sinónimos"[21]; y con "razón" designa exclusivamente aquí "conocimiento teorético". Habrá que esperar a sus "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia" (1941) para encontrar una demarcación de la teoría y del "pensamiento" en general, respecto al "conocimiento". Es asimismo esencial atender a *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947).

## De la integración a la vertebración sistemática: el problema de la heroicidad

Si la heroicidad en Ortega canaliza una integración, nos encontramos con que con esta figura se puede reducir en exceso la distancia entre los ámbitos a integrar. Por ello, con anterioridad a un análisis de su evidente complicación ética, reclamamos reparar en un aspecto esencial para comprender el *sentido* de la heroicidad en Ortega. Más precisamente, insistir en una implicación impor-

[20] III, 600. Un análisis actual detallado de esta idea en José Luis VILLACAÑAS, *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2023, p. 471. Villacañas señala, a este respecto: "En el fondo, la mirada de Ortega sobre la vida no es suficientemente inmanente. Ortega ha proyectado sobre la vida un esquema carismático que solo halla valor en ella si la afirma de manera total, íntegra, plena; (…) en un organismo sintético (…) que se expresa de forma unitaria en todas las esferas de acción en su interconexión, en su influjo recíproco (…). Ortega todavía deberá pensar en este proyecto de impronta clasicista cuando reclame un *Goethe desde dentro*. Pero, de entrada, ahora, en 1923, imaginaba que, por fin, dejaba atrás el tiempo de la crítica, esa voluntad de separar, de distinguir, de abstraer, de fragmentar al hombre. Ahora se trataba de recoger, de unir y de aceptar. En fin, solo como un dardo dirigido contra esta autonomía de las diferentes esferas de acción propias de la cultura a medias secularizada, tiene sentido profundo la otra tesis de *El tema de nuestro tiempo*, el perspectivismo. Y por cierto, solo a través de este último concepto tiene sentido la noción de individuo circunstancial que Ortega ha querido dejarnos como alternativa al sujeto trascendental. En suma, solo desde aquí cristaliza la visión sistemática de Ortega", *ibid.*, pp. 472-473. Vamos a ver hasta qué punto esto es así; consideramos que precisamente en ese proyecto cifra Ortega su "crítica".

[21] José ORTEGA Y GASSET, "Ni vitalismo ni racionalismo" (1924), III, 717.

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

tante de lo que esta pone en juego. Y es que, en función de la estructura radical como "para mí" de la vida, la persona, en su integridad, está complicada estructuralmente en cada posicionamiento, en cada perspectiva, incluso en el nivel de la presencia inmediata de su vida para sí. No hay manera de que algo se ofrezca en la vida humana sin que complique este mencionado posicionamiento, para Ortega[22]. Nos preguntamos, entonces, si su confianza en la figura de la heroicidad para caracterizar la integración y la incardinación vital del pensamiento no desemboca en el idealismo que pretende evitar.

Remontándonos a estudios pioneros respecto a la exposición de este problema, Pedro Cerezo, por ejemplo, responde afirmativamente señalando que derivaría en un "antropologismo"[23], en referencia a un análisis desde el prisma heideggeriano: en Ortega "la existencia o el hecho de la vida es determinante"[24]. Esta se instala en un nivel que en realidad no sería el radical, al incluir un posicionamiento del ser humano como "para mí" incluso en el nivel de la presencia de la vida. Se trata, a fin de cuentas, de "metafísica"; de *antropología* metafísica, no de ontología[25]. Claro está que, como hemos visto, para el filósofo madrileño la vida no es precisamente un "hecho", sino "quehacer", lo cual es clarificado entendiendo la estructura instancial que la vida revela en su radicalidad[26].

José Luis Molinuevo, por su parte, también responde afirmativamente. Subraya que Ortega parte de descripciones demasiado simples en cuanto esquemáticas para exponer lo que entiende por "idealismo"; por ello, no puede evitar la ambigüedad y no es radical en su crítica[27]. Además, la consistencia de trascendencia en la estructura dual de la vida no permite la comprensión adecuada de una integración que no sea simplemente estética[28], y cae en la "paradoja" de necesitar pensar un fin o ideal como orientación de dicha ejecuti-

---

[22] Recuérdese que con anterioridad a formular su pensamiento con términos técnicos originales Ortega adapta al castellano la palabra que usa Dilthey –"Erlebnis"– para describir la *posición* ejecutiva: "vivencia", *vid.* José ORTEGA Y GASSET, "Sobre el concepto de sensación" (1913), I, 634, nota. Ortega señalaría que no lleva a cabo, sin embargo, una lectura profunda de la filosofía de Dilthey hasta la década de los treinta. Es Husserl –lector de Dilthey– en este caso la fuente.

[23] *Vid.* Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 336 y "Las dimensiones de la vida humana", en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2011, p. 135.

[24] *Ibid.*, p. 136.

[25] *Vid. ibid.*, p. 136; *vid.* Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*, ob. cit., p. 335.

[26] *Vid.* Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Éthos y Lógos*, edición preparada por José Lasaga. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1996, pp. 36-48 y *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, 2.ª edición (1.ª edición de 1982). Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

[27] *Vid.* José Luis MOLINUEVO MARTÍNEZ DE BUJO, *El idealismo de Ortega*. Madrid: Narcea, 1984, pp. 13-14 y 20.

[28] *Vid. ibid.*, p. 19.

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

vidad en su carácter trascendente[29]. Sin embargo, puede rastrearse la metodología de Ortega en la forma del *ensayo*; siempre trata de plasmar una figuración irónicamente operante, abierta a distintas perspectivas.

José Luis Villacañas, más recientemente, recoge y desarrolla ambas insuficiencias en su estudio diacrónico sobre Ortega, insistiendo en lo problemático de su superación por el filósofo[30].

Por nuestra parte, no vamos a encaminar nuestro análisis a responder a esta pregunta, sino que vamos a justificar su pertinencia y a entender su profundidad ateniéndonos a los propios textos del filósofo.

En su curso de 1929-1930 "[Vida como ejecución (el ser ejecutivo)]" constatamos un primer nivel de análisis. En tanto que la presencia se cifra como "para mí", señala Ortega, "mi vida es de una absoluta continuidad"[31] –"no deja intersticios y es absolutamente compacta"[32]. En su relatividad constitutiva, en su ejecutividad de tendencia trascendente, el aparente hiato en la vida humana no es tal –recordemos los trabajos sobre Goethe del madrileño.

Ciertamente, por otro lado, afirma –en la línea que hemos apuntado respecto a los años veinte– que la vida no es la única realidad en términos absolutos, sino que sólo puede ser interpretada como realidad única y absoluta en tanto que es presente "para mí", es decir, en términos relativos a su presencia[33]. No es la realidad suprema; su compacidad está referida a la estructura de la vida: todo aparece en *mi* vida, "para mí"[34]. De ahí su "complejidad" o "complicación", que configura la consistencia onto-ético-epistemológica descrita por Rodríguez Huéscar, siendo situacionalmente dispuesta en cada momento de uno u otro modo.

Ahora bien, la trascendencia de la vida que posibilita ese rechazo del absolutismo está integrada en la inmanencia de su ejecutividad, según el filósofo madrileño. En base a esa continuidad puede formular una "razón histórica" enraizada en el mismo devenir, no caótico sino dinámico, de la realidad[35].

En este sentido, en su curso *Principios de Metafísica según la razón vital*, de 1932-1933, señala que, como mi vida no deja intersticios por su radical ejecutividad, no hay manera de comprender cualquier cosa independientemente

---

[29] *Vid. ibid.*, p. 18.

[30] *Vid.* José Luis VILLACAÑAS, *Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 785-786, 794-795, 808-809 y, especialmente, 1115 y ss.

[31] José ORTEGA Y GASSET, "[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]" (1929), VIII, 227.

[32] *Idem.*

[33] *Vid.* José ORTEGA Y GASSET, "[¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]" (1930), VIII, 416-421.

[34] Especifica, por ejemplo: "llamo a nuestra vida –se entiende, la de cada cual– realidad radical no porque sea la única realidad y menos porque sea la realidad suprema, sino porque es la raíz de todas las demás", José ORTEGA Y GASSET, "[Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen]" (1950), VI, 582.

[35] *Vid.* José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 569.

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

de su actuar sobre mí ni de mi actuar con ella[36]. Entonces la tematización como problemática de cualquier "cosa" en el marco de la vida se halla incardinada en el problematismo de esta. No cabe, para Ortega, una comprensión previa a la ejecutividad. Si algo me es cuestión lo será a partir de una determinada perspectiva. Los *poros* que se abren en dicha ejecutividad, ante los cuales nos ponemos a pensar, *no son, pues, más que modulaciones diferentes de esta*. La interpretación, en la cual se sitúa el concepto de "ser", es estructural[37]. La "nada" se sitúa al mismo nivel para Ortega que el "ser"; es *relativa* a dicha estructura –un agujero, "hueco o vacío"[38] que rellenar con el pensamiento, y sólo mediante el cual, mediante la figuración que este complica, es enunciable[39].

Desde un prisma sociohistórico, del mismo modo, señala el madrileño en su curso de 1933 sobre las crisis históricas que los agujeros en la estructura de nuestras creencias no conducen a otra estructura ulterior: "para que el hombre deje de creer en unas cosas, es preciso que germine ya en él la fe confusa en otras"[40]. Es más, el pensamiento se ejecuta precisamente debido al humano "horror al vacío"[41] complementario a la persistente tendencia figurativa que el ser humano manifiesta, sin la cual no puede *reparar en* ninguna cosa. Cualquier perspectiva tomada sobre la realidad en función de su carencia o "vacío de sentido"[42], reclama para él una yuxtaposición con una perspectiva "intravital"[43] *en* la circunstancia, desde la cual, incluso esa carencia de sentido es relativa[44].

Que la vida no sea vivida de manera completa, hecha, para quien la vive, y que incluso a nivel histórico no cesen los cambios, no implica que no tenga una consistencia, un "sentido", según Ortega, que radicalmente se cifra en *contar con* su dimensión de trascendencia y exige una renovación constante de la personal

---

[36] *Vid.* José ORTEGA Y GASSET, *Principios de Metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933* (1932), VIII, 603-606.

[37] *Vid. ibid.*, VIII, 605-606.

[38] *Ibid.*, VIII, 606.

[39] En su ensayo de 1947 sobre Leibniz señala que la "nada" es una figura, una metáfora, precisamente –dice– "la mayor invención humana, el triunfo de la fantasía, el concepto más esencialmente «poético»", José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1080. Es más, señala en una nota de trabajo, en contraposición a la teoría de Heidegger: "El Ente concretísimo tras del cual vamos y que // postulamos como todo lo que se busca y presiente – rechaza más radicalmente aún la Nada y supone en nosotros un radical rechazar la «angustia ante la Nada», la «pena por la muerte» y demás debilidades, romanticismos y oscuros sentimientos", José ORTEGA Y GASSET, "Notas de trabajo sobre Heidegger. Segunda parte", edición de José Luis Molinuevo y Domingo Hernández, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 2 (2001), p. 26.

[40] José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo* (1947), VI, 423.

[41] *Idem.*

[42] *Ibid.*, VI, 465.

[43] *Ibid.*, VI, 466.

[44] En este sentido, también *vid.* José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1138-1140.

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

elección de cada acción en su marco[45]. La complicación ejecutiva de la vida o la dialéctica de su estructura ejecutiva, en su inmanencia "para mí", no se detiene. Incluso constatando la dimensión trágica de este hecho, debida a que el ser humano es preso, en este sentido concreto, de su propio hacer[46], e incluso constatando la intervención del azar o la contingencia[47] en ese dinamismo dialéctico, para Ortega no se produce una ruptura de su *continuidad*.

En su curso de 1944 sobre *La razón histórica* va a situar el problema en toda su profundidad a nivel sociohistórico. Señala: "el intelectual comienza por hacer el vacío en sí mismo para dejar que en él se aloje y manifieste la verdad"[48]. Pero, en tanto que viviente, cuenta con una limitación, por la cual, esta misión o tarea, que es precisamente la que Ortega considera propia de la filosofía, es un ideal, una figura más; la figura particular del conocimiento, descrita en la lección quinta de "Principios de Metafísica según la razón vital", de 1933-1934, y en "Apuntes sobre el pensamiento", de 1941. Limitación que hace que el pensamiento que complica el conocimiento sea dialécticamente un proceso orientado *ad infinitum*. Esta limitación es relativa, como todas, para el filósofo madrileño, a la ejecutividad vital, sirve para que la dialéctica no cese y, en ella, la aspiración y elección de cumplir esa tarea en grado aproximado sea realimentada.

La limitación consiste en que "no basta que una opinión sea evidente y, por tanto, verdadera para que se imponga a los hombres. Éstos –señala Ortega– no suelen espontáneamente estar predispuestos, abiertos, francos a la evidencia"[49]. Tanto es así que sólo a nivel individual –o, mejor dicho, personal– cabe propiamente *pensar*, mediante el "ensimismamiento". En el plano social, debido a la solidificación de esa dimensión interpretativa, figurativa, la complicación aumenta: "El intelectual no puede en manera alguna luchar con las fuerzas formidables de pasiones, apetitos, intereses, entusiasmos ciegos, inercias que constituyen la opinión pública"[50]. Esta evidencia sería decisiva, especialmente, en la trayectoria filosófica de Ortega en la década de los cuarenta.

## Conclusión

Tras haber analizado los textos aducidos, nos queda sin respuesta la pregunta anteriormente formulada: si la incardinación vital del pensamiento a través de la figura de la heroicidad no lleva a Ortega a quedar preso en el *idealismo*, el cual, más allá de servirle de etiqueta para denominar el modelo de razón

[45] José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo* (1947), VI, 482.

[46] *Vid.* José Ortega y Gasset, "El hombre y su circunstancia" (1931), VIII, 508.

[47] *Vid.* José Ortega y Gasset, "La filosofía parte a la descubierta de otro mundo" (1945), IX, 715- 720 y "Del optimismo en Leibniz" (1948), VI, 509-532.

[48] José Ortega y Gasset, *La razón histórica. [Curso de 1944]* (1944), IX, 651.

[49] *Idem.*

[50] *Ibid.*, IX, 652.

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

que pretende superar, representa la solidificación acrítica del punto de vista, o, más precisamente, el ocultamiento de la consistencia dinámica de la vida bajo las figuraciones en que cristaliza.

Sin embargo, podemos comprender al menos tras estos análisis que para Ortega es ineludible atender a la figuración, a la interpretación para representar dicha dinamicidad en perspectiva integradora; en tanto que dicha figuración es, repetimos, estructural en la vida *humana* –así se mantiene en cierto modo en deuda de aquella manera de pensar "racionalista".

Que este carácter estructural de la figuración pueda ser sintetizado en la figura de la heroicidad en Ortega responde a un *esfuerzo* propio –y que entiende como necesario, transubjetivamente– de encontrar, como hemos subrayado, el *mínimum* posible de figuración de la vida. La heroicidad, en efecto, para Ortega sintetiza su dinamismo inmanente al tiempo que su tendencia trascendente.

Para él, por tanto, el "vacío" no puede ser más que figurativamente creado, *debido a la predisposición estimativa-sentimental humana*. Así, puede comprenderse también la importancia que da al problema de la educación. Y también su implicación en la política.

La figura de la heroicidad es pertinente para el filósofo madrileño, en este sentido, porque es necesaria una figura eficaz para "atraer", "encantar", "seducir"[51]. Aquí radica el papel estratégico que confiere a la metáfora. Cita, a propósito, el ejemplo de la metáfora del "motor inmóvil" de Aristóteles[52], a quien se remonta también la metáfora del "arquero", con que vertebra su ética. La heroicidad –más allá de su mayor o menor eficacia para revelar su propia pertinencia y de la complicación ético-onto-epistemológica que sintetiza– es, pues, un *instrumento* necesario en el pensamiento de Ortega y, según este filósofo, para el pensamiento en general. En definitiva, como podemos apreciar, la reflexión sobre el problema planteado desemboca de nuevo en Ortega en la antropología[53].

El "horror al vacío" del ser humano, en resumen, no es ocultado por la heroicidad en Ortega, sino aprovechado para dinamizar el pensamiento y la moral, ligándolos en lo posible a la vida. El pensamiento de Ortega puede ser caracterizado como sistema según esta clave de interpretación; precisamente en tanto que se mantiene siempre abierto al porvenir –el modo de pensamiento que desarrolla se enraíza en el modo de vida, de acción. Este movimiento nunca puede cesar, llegar a un término, porque el ser humano no puede eludir la acción ni puede lograr nunca del todo lo que se propone. ●

*Fecha de recepción: 09/10/2023*
*Fecha de aceptación: 15/02/2024*

[51] *Idem.*
[52] *Vid. idem.* También gusta de usar la figura del "eterno-femenino" de Goethe.
[53] En este sentido, *vid.* José Luis Villacañas, *Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 126-127.

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

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS


CEREZO GALÁN, Pedro (1984): *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset.* Barcelona: Ariel.

CEREZO GALÁN, Pedro (2011): "Las dimensiones de la vida humana", en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, pp. 104-137.

MAEZTU, Ramiro de (1986): "Dos cartas de Ramiro de Maeztu a Ortega (1908)", *Revista de Occidente*, n.º 65, pp. 115-128.

MOLINUEVO MARTÍNEZ DE BUJO, José Luis (1984): *El idealismo de Ortega.* Madrid: Narcea.

NIETZSCHE, Friedrich (1929): *La Généalogie de la Morale*, traducción al francés de Henri Albert, 14.ª edición. París: Mercure de France.

NIETZSCHE, Friedrich (2010-2016): *Obras completas*, 4 vols., edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.

ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.

ORTEGA Y GASSET, José (2022): "José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Epistolario (1908-1926). Primera parte", edición de Jorge Costa y Andrea Hormaechea, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 45, pp. 35-76.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio (1996): *Éthos y Lógos*, edición preparada por José Lasaga. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio (2002): *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, 2.ª edición (1.ª edición de 1982). Madrid: Biblioteca Nueva.

VILLACAÑAS, José Luis (2023): *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar Editor.

# Clásicos sobre Ortega

< Robert M. Hutchins

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

# Ortega según el grupo de Chicago: el rector Hutchins y la *Misión de la Universidad*

*Introducción de* **Àngel Pascual Martín** y **Paolo Scotton**
ORCID: 0000-0002-9685-8348 ORCID: 0000-0002-3553-8076

"El gran innovador de la enseñanza universitaria en los Estados Unidos"[1]. Con estas palabras se refería José Ortega y Gasset a Robert Maynard Hutchins (1899-1977), quien fuera *President* (Rector) y *Chancellor* de la Universidad de Chicago entre 1929 y 1951. Como indica el apelativo orteguiano, Hutchins se ha ganado un lugar de prestigio en la historia del pensamiento educativo norteamericano como artífice de uno de los modelos más avanzados de educación general que jamás se hayan visto en el Nuevo Continente[2]. Su legado se reconoce en la ideación, el desarrollo y la implementación de una sucesión de reformas que tuvieron como propósito restablecer el cometido educativo superior, seriamente dañado en los Estados Unidos, sobre todo, con el nacimiento de las grandes universidades en la segunda mitad del siglo XIX. Su obra política y su prolífica actividad discursiva al frente de la universidad del *Midwest* dan buena prueba de hasta qué punto promovería y defendería la causa de la educación general. Aunque como defensor y promotor de esta causa, al rector de Chicago también se le reconocen otros hitos pedagógicos que sobrepasan el ámbito académico. Nos referimos, claro está, a la institución de la *Great Books Foundation* (1947) y a la dirección y edición de la colección *Great Books of the Western World* (1952) de Encyclopaedia Britannica, proyectos ambos con los que Hutchins se proponía desarrollar y poner al alcance de la población adulta americana todo un programa de educación basado en la lectura y la discusión de las grandes obras del pensamiento y la literatura occidental[3].

---

[1] José Ortega y Gasset, "[Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen].– [Introducción]" (1949), en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomo X, p. 15. Se citará indicando el tomo en números romanos y las páginas en arábigos.

[2] *Vid.* Daniel Bell, *The Reforming of General Education. The Columbia Experience in its National Setting*. Nueva York: Anchor Books, 1968, p. 26.

[3] La recepción en España de la obra de Hutchins se ha concentrado sobre todo en estas cuestiones. Reseñamos a continuación las más destacadas: Gonzalo Jover y Vicent Gozálvez, "La universidad como espacio público: un análisis a partir de dos debates en torno al pragmatismo", *Bordón. Revista de Pedagogía*, vol. 64, n.º 3 (2012), pp. 39-52; José María Torralba,

**Cómo citar este artículo:**
Pascual Martín, Á. y Scotton, P. (2024). Ortega según el grupo de Chicago: el rector Hutchins y la Misión de la Universidad. *Revista de Estudios Orteguianos*, (48), 161-181.
https://doi.org/10.63487/reo.46

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

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

La primera gran expresión programática del rector Hutchins para la reforma de la educación superior aparece en 1936, bajo el título *The Higher Learning in America*[4]. Como ocurre con *Misión de la Universidad* de José Ortega y Gasset, se trata de una serie de conferencias, que, en el caso del americano, fueron pronunciadas en la Escuela de Derecho de Yale, donde Hutchins, en calidad de decano, ya se habría ganado antes de Chicago, entre 1927 y 1929, un cierto renombre a nivel nacional como administrador y reformador[5]. En este, Hutchins ofrece una presentación general de su estimación sobre el estado de la educación superior en los Estados Unidos, así como de las políticas organizativas y curriculares propuestas para atajar su crisis y reformar la universidad. De esta manera, junto al clásico de Ortega, se ha convertido en una de las obras que mayor impacto han producido en el panorama de los estudios superiores durante el siglo XX por lo que a los estudios generales se refiere, llegando a ejercer una indudable influencia en el ámbito estadounidense, y no menos considerable, como en el caso del español, en el espacio latinoamericano[6].

El preámbulo de la relación entre Hutchins y Ortega y del reconocimiento mutuo a las aportaciones respectivas sobre la educación superior tiene lugar a finales de los años treinta y se obra, en mayor medida, a través de Jaime Benítez. Dos años después de la publicación de *The Higher Learning in America*, el puertorriqueño, luego de haber estudiado Derecho en Georgetown, y en el disfrute de un período sabático, ingresaba en el Departamento de Ciencias

---

"La educación liberal como misión de la universidad. Introducción bibliográfica al debate sobre la identidad de la universidad", *Acta Philosophica. Rivista Internazionale di Filosofia*, vol. 22, n.º 2 (2013), pp. 257-276; Àngel PASCUAL, "Democràcia, Racionalitat i Educació. La polèmica Dewey-Hutchins en ocasió de «The Higher Learning in America»", *Temps d'Educació*, n.º 53 (2017), p. 227-244; David LUQUE y Ernesto LÓPEZ, "Metáforas de la educación universitaria", *Teoría de la Educación*, vol. 30, n.º 2 (2018), p. 247-266; Robert Maynard HUTCHINS, *La Universidad de Utopía*, estudio introductorio, traducción y notas de Javier Aranguren. Pamplona: EUNSA, 2018; José María TORRALBA, *Una educación liberal. Elogio de los grandes libros*. Madrid: Encuentro, 2022, pp. 42-53; Àngel PASCUAL, "Por una educación liberal en tiempos de guerra. Comentario a los discursos del rector Hutchins sobre la implicación y el cometido pedagógico de los Estados Unidos en la II Guerra Mundial (1939-1941)", *Revista d'Humanitats*, n.º 7 (2022), pp. 108-123; Àngel PASCUAL, "Educación liberal, uso residencial y vida colegial en la era de las grandes universidades en Estados Unidos. Chicago y la política del rector Hutchins", *Espacio, Tiempo y Educación*, vol. 10, n.º 1 (2023), pp. 77-94.

[4] Robert M. HUTCHINS, *The Higher Learning in America*. New Haven: Yale University Press, 1936. En español: *La educación superior en América*, estudio introductorio, traducción, notas y epílogo de Àngel Pascual Martín. Pamplona: EUNSA, 2021.

[5] El mismo año que ve la luz *The Higher Learning in America*, Hutchins publica otra colección de conferencias pronunciadas como rector a lo largo de los últimos siete años, todas ellas con la educación superior americana como objeto de reflexión y discusión (*No Friendly Voice*. Chicago: The University of Chicago Press, 1936).

[6] *Vid.* Jorge RODRÍGUEZ BERUFF, *Jaime Benítez y la internacionalización de la Universidad de Puerto Rico: las redes intelectuales de la Reforma Universitaria*. San Juan: Luscinia, 2023.

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

Políticas de la misma Universidad de Chicago como estudiante de posgrado, para dedicarse al estudio del pensamiento político y filosófico de Ortega, bajo la dirección de Charles Merriam. Hasta ese momento, como el mismo Benítez sostendrá en su tesis doctoral, la recepción del filósofo español en los Estados Unidos se había concentrado en la lectura de *La rebelión de las masas*, traducida en 1932; aunque, a su parecer, el prestigio de la obra del español había quedado sucesivamente empañado por las mediocres ediciones americanas de *El tema de nuestro tiempo* y *España invertebrada*[7]. Con más razón aún, el futuro rector de la Universidad de Puerto Rico se maravillaría al reconocer en la política académica seguida en el *college* de la prestigiosa universidad del *Midwest* la realización "audaz, hábil y efectiva" de ciertas ideas sobre la educación superior de sorprendente semejanza con el imaginario trazado por Ortega años atrás.

Pese al parecido, Hutchins desconocería aún por aquel entonces el mundo académico sugerido con anterioridad por Ortega, según confirmará muchos años más tarde el más estrecho y controvertido colaborador del rector de Chicago, el profesor Mortimer J. Adler, y ratificará el mismo Benítez[8]. Ciertamente, aunque la publicación de aquellas notas de Ortega para la conferencia "Sobre la reforma universitaria" date de 1930, y las conferencias de Hutchins en Yale tengan lugar en 1936, no será hasta 1944, con la traducción de Howard Lee Nostrand al inglés de *Misión de la Universidad*[9], que se dará la ocasión para el conocimiento y la recepción por parte del rector de Chicago de la obra del filósofo español[10]. A partir de entonces, hay constancia explícita en sus discursos de la apreciación por el pensamiento de Ortega, hasta adquirir cierto protagonismo en algunas de las obras de referencia tardías del estadounidense, como *The Great Conversation* o *The Learning Society*[11]. No solo eso, sino que se extenderá, quizá más enfáticamente

[7] Jaime Benítez, *The Political and Philosophical Thought of José Ortega y Gasset*. Tesis Doctoral. Chicago: University of Chicago, 1939, pp. 1-2. Las ediciones a las que se refiere son: José Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses*. Authorized Translation from Spanish. Nueva York: Norton & Co., 1932; José Ortega y Gasset, *The Modern Theme*. Translated from Spanish by James Cleugh. Nueva York: Norton & Co., 1933; José Ortega y Gasset, *Invertebrate Spain*. Translations and Foreword by Mildred Adams. Nueva York: Norton & Co., 1937.

[8] Mortimer J. Adler y Jaime Benítez, "Ortega y Gasset: el educador del siglo XX. Seguido del comentario de Jaime Benítez", *Sur*, n.º 352 (1983), pp. 159-180; Jaime Benítez y A. W. Maldonado, "Transcripción de la entrevista grabada a don Jaime Benítez Rexach, en su casa, el sábado 9 de septiembre de 1989", *Fondo Jaime Benítez Rexach*, en *Colección Puertorriqueña*. Río Piedras, San Juan: Biblioteca General de la Universidad de Puerto Rico, 1989, pp. 16-17.

[9] José Ortega y Gasset, *Mission of the University*. Edited and Translated by Howard Lee Nostrand. Princeton: Princeton University Press, 1944.

[10] Mortimer J. Adler y Jaime Benítez, "Ortega y Gasset: el educador del siglo XX", *op. cit.*, p. 178.

[11] Robert M. Hutchins, *The Great Conversation. The Substance of a Liberal Education*. Chicago / Londres: Encyclopaedia Britannica, 1952, p. 80; Robert M. Hutchins, *The Learning Society*. Nueva York: Encyclopaedia Britannica, 1968, pp. 48-49.

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

aún, a Adler, a quien antes nos referíamos[12]. Aunque probablemente, la mejor prueba de la sintonía entre el pensamiento de uno y del otro sea el propio Jaime Benítez, cuando opere una suerte de síntesis entre los planteamientos de ambas tradiciones, a propósito de la reforma de estudios generales desarrollada en la universidad puertorriqueña a comienzos de los años cuarenta[13].

En cualquier caso, más allá del reconocimiento y la recepción académica por parte de Hutchins, el calado de la relación intelectual entre el estadounidense y José Ortega y Gasset, y a la vez, el punto de inflexión en la recepción del español en los Estados Unidos, tendrá que esperar hasta el fin de la II Guerra Mundial. Esto será a raíz de un conjunto de iniciativas diplomáticas lideradas por el rector al frente de la Universidad de Chicago para restablecer las relaciones con la cultura y el mundo académico alemán, aislado por el nazismo y el conflicto bélico, y para contribuir a su reintegración en el panorama intelectual de la posguerra y de reconstrucción del nuevo orden mundial[14]. Es en este contexto, y con el antecedente de una primera convención, en 1946, en la Universidad Johann Wolfgang von Goethe de Frankfurt, que el verano de 1949 se celebrará en Aspen (Colorado), la *Goethe Bicentennial Convocation*, bajo los auspicios de los filántropos Walter y Elizabeth Paepcke. El festival del pensamiento y de las artes, aprovechándose de la efeméride del aniversario del humanista alemán, se proponía reflexionar sobre el presente y el futuro

---

[12] Mortimer J. ADLER y Jaime BENÍTEZ, "Ortega y Gasset: el educador del siglo XX", *op. cit.*, p. 178; Mortimer J. ADLER, *A Guidebook to Learning: For a Lifelong Pursuit of Wisdom*. Nueva York: Macmillan, 1986, p. 118.

[13] *Vid. idem*; Jaime BENÍTEZ, "La importancia del idioma. Recuerdo de Ortega", en *Ética y estilo de la Universidad*. Madrid: Aguilar, 1964, pp. 112-113; Jorge RODRÍGUEZ BERUFF, *Jaime Benítez y la internacionalización de la Universidad de Puerto Rico*, *op. cit.*, pp. 90, 107-108 y 134.

[14] Milton MAYER, *Robert Maynard Hutchins: A Memoir*. Berkeley / Los Ángeles / Oxford: University of California Press, 1993, pp. 385 y ss. Aprovechando el altavoz mediático que le supone el rectorado en Chicago, así como sus vínculos con altas esferas del partido demócrata, Hutchins adopta durante la II Guerra Mundial un gran protagonismo público en defensa de la paz, la cooperación y la gobernanza mundial. Un papel que se desarrolla en su plenitud una vez terminado el conflicto, y especialmente, tras su mandato en Chicago, a través de la dirección de varios *Think Tanks* como la *Ford Foundation*, la *Fund for the Republic*, y finalmente, el *Centre for the Study of Democratic Institutions*. Para un acercamiento detallado a sus quehaceres en esta materia siguen siendo indispensables sus otras dos biografías además de la de Mayer: Harry S. ASHMORE, *Unseasonable Truths: the life of Robert Maynard Hutchins*. Boston: Little, Brown & Company, 1989; Mary A. DZUBACK, *Robert Maynard Hutchins: A Portrait of an Educator*. Chicago: University of Chicago Press, 1991. Para un abordaje más detallado y sistemático, *vid.* Greg BARNHISEL, "James Laughlin, Robert Hutchins, and Cold War Cultural Freedom", *The Princeton University Library Chronicle*, vol. 75, n.º 3 (2014), pp. 385-405; Thomas REEVES, *Freedom and Foundation. The Fund for the Republic in the Era of McCarthyism*. Nueva York: Alfred A. Knopf, 2013; Frank K. KELLY, *Court of Reason: Robert Hutchins and the Fund for the Republic*. Nueva York: The Free Press, 1981, y Arthur A. COHEN (ed.), *Humanistic Education and Western Civilization: Essays for Robert M. Hutchins*. Nueva York: Holt, Rinehart & Winston, 1964.

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

de la civilización, y reuniría para ello a numerosas celebridades del mundo de la cultura y del pensamiento. Entre ellas, Ortega, que fue invitado a participar a propuesta del mismo Hutchins, y que se convertiría, junto a Albert Schweitzer, en la figura más destacada de la convención.

Como ya se ha estudiado con anterioridad, el encuentro en Aspen, propiamente la primera y única visita del filósofo español a los Estados Unidos[15], daría lugar a establecer una red de colaboración entre Ortega y el grupo de Chicago, que cristalizaría, mayormente, en dos proyectos. Por un lado, en el diseño y la fundación del *Aspen Institute for Humanistic Studies* y, por otro, en el desarrollo, monitorizado por la *Ford Foundation*, de diferentes iniciativas culturales para la reforma educativa y universitaria en Europa[16]. En el primer caso, Ortega actúa como asesor para Walter Paepcke, quien también fuera miembro del consejo de administración de la Universidad de Chicago, emitiendo un informe por correspondencia sobre la escuela superior que proyectaba el filántropo. La colaboración daría lugar en última instancia a una institución a la vez que en deuda con la idea y los programas de educación general superior promovidos por Hutchins y Mortimer Adler fuera de la universidad –como los propios de la *Great Books Foundation*, y, como indica su propio nombre–, también deudor con el Instituto de Humanidades de Madrid, en el que venía trabajando Ortega junto a Julián Marías desde 1948[17]. En el segundo caso, Ortega

[15] Ortega tuvo otras propuestas para visitar el Nuevo Mundo, la más destacada de las cuales y, seguramente, también la que más cerca estuvo de cumplirse, fuera la realizada por el rector de la Universidad de Harvard, James Bryant Conant. La correspondencia que recoge la gestión de dicho intento se ha recogido en José Ortega y Gasset, James Bryant Conant y Federico de Onís, "José Ortega y Gasset – James Bryant Conant con la mediación de Federico de Onís. Epistolario (1933-1934)", en dos partes, presentación y ed. de Azucena López Cobo, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 35 (2017) y n.º 36 (2018), pp. 37-83 y pp. 33-69; y en José Ortega y Gasset, James Bryant Conant y W. Warder Norton, "José Ortega y Gasset – James B. Conant, con la mediación de W. Warder Norton. Epistolario (1935-1937)", en dos partes, presentación y ed. de Azucena López Cobo, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 38 (2019) y n.º 39 (2019), pp. 35-84 y pp. 61-114.

[16] Soledad Ortega, "Ortega y América", *Quinto Centenario*, n.º 6 (1983), p. 8. Según la hija del filósofo español, Adler y no Hutchins es "el mayor impulsor de este movimiento", y *The Paideia Proposal: An Educational Manifesto*, y no *The Higher Learning in America*, la publicación que mejor representaría la filosofía del grupo. El juicio de Soledad Ortega es discutible. Sin embargo, su observación bien merecería estudiar la recepción de Adler de la obra de Ortega y Gasset.

[17] *Vid.* Paolo Scotton, "*Bildung* e Università. La filosofia classica tedesca nella riflessione pedagogica novecentesca tra Spagna e Stati Uniti", *Annali online della Didattica e della Formazione Docente*, vol. 12, n.º 19 (2020), pp. 206-222; Jorge Rodríguez Beruff, "José Ortega y Gasset y Jaime Benítez Rexach. El encuentro en Aspen, 1949", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 46 (2023), pp. 109-120; Jorge Rodríguez Beruff, *Jaime Benítez y la internacionalización de la Universidad de Puerto Rico*, *op. cit.*, pp. 141-156; Paolo Scotton, "El Instituto de Humanidades entre realidad y utopía. Un ejemplo del reformismo cultural orteguiano", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 40 (2020), pp. 199-212.

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

mantendrá relaciones y colaborará con el cometido diplomático cultural de la *Ford Foundation*, especialmente a raíz de que el ya exrector de Chicago asuma su presidencia en 1951, y al menos hasta 1953, año en el que la abandonará. Es en este contexto y con el apoyo de dicha fundación que, en 1952, Ortega especula con crear un Instituto de Humanidades en Alemania, con la colaboración de primeras espadas de la academia germánica, o que, en 1953, redactará una propuesta para un proyecto educativo de alcance mundial que albergaría expertos del ámbito internacional para el análisis del presente y el diseño del futuro. Estos pasos abrirán el camino al desembarco de la *Ford Foundation* en España, que aspiraba a promover el surgimiento de una nueva élite intelectual y social que pudiera liderar el país, tras el final del régimen franquista[18].

En definitiva, toda esta serie de encuentros dan buena cuenta de hasta dónde llegaría la afinidad y la complicidad establecida con la obra y la figura de José Ortega y Gasset, al menos durante los últimos diez años de su vida, por parte de Hutchins, de Adler o de Paepcke –con la siempre necesaria mediación de Benítez. Tanto es así que no resulta difícil entender que Soledad Ortega insinuara que fue en este grupo, llamado "de Chicago", en el que en Estados Unidos cristalizó una mayor identificación con las ideas de su padre[19].

Como apuntábamos anteriormente, y muy a pesar de que Soledad Ortega especulara con el hecho de que la obra de su padre ejerciera de fuente de inspiración para las reformas de la universidad del *Midwest*, en realidad no existen evidencias de que Robert M. Hutchins esté familiarizado ni con los discursos de Ortega sobre la educación superior, ni con el resto de su obra, al menos hasta la edición de *Misión de la Universidad* en inglés[20] –esto es, casi diez años después de la publicación de *The Higher Learning in America* y tras más de quince

[18] *Vid.* Fabiola de Santisteban Fernández, "El desembarco de la Fundación Ford en España", *Ayer*, n.º 75/3 (2009), pp. 159-191; Juan Bagur Taltavull, "Ortega en búsqueda de la circunstancia liberal (1936-1955)", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, suplemento n.º 8 (2020), pp. 41-54.

[19] Soledad Ortega, "Ortega y América", *op. cit.*, p. 8.

[20] *Idem*. Lo mismo sostiene Salomón Dipp, "Ortega en Hispanoamérica", en Manuel Durán (ed.), *Ortega, hoy. Estudio, ensayos y bibliografía sobre la vida y la obra de José Ortega y Gasset*. Veracruz, México: Biblioteca de la Universidad Veracruzana, 1985, p. 121. Aunque no haya ninguna evidencia de ello, y más bien quepa pensar que las reformas de Chicago son el resultado de los movimientos propiamente estadounidenses de educación general (*vid.* Jorge Rodríguez Beruff, *Jaime Benítez y la internacionalización de la Universidad de Puerto Rico*, *op. cit.*, p. 139) y aunque protagonistas como Adler y Benítez hayan confirmado el desconocimiento previo por parte de Hutchins de la obra de Ortega, el propio Benítez contribuye a la confusión cuando sostiene: "Hace trece años me correspondió participar en una reforma universitaria. Quiero pensar que lo mejor de mi aportación refleja en buena parte el espíritu y la perspectiva intelectual de aquel gran maestro, José Ortega y Gasset. No es extraño que al hablarse de nuestra reforma se la asocie en Estados Unidos con la de Robert Hutchins en Chicago. Hutchins, a su vez, ha reconocido en varias ocasiones su deuda con Ortega" (Jaime Benítez, "La importancia del idioma. Recuerdo de Ortega", *op. cit.*, p. 113).

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

de carrera en la dirección de instituciones de educación superior, liderando, al menos, hasta tres procesos de reforma universitaria con inspiración educativa general[21].

Para ser exactos, el primer indicio que deja el rector de su parecer sobre el pensamiento del español es de febrero de 1945, al año siguiente de que viera la luz la traducción del clásico de Ortega. Es entonces que, en un discurso con ocasión del *Trustee-Faculty Dinner*[22], el rector nombra a Ortega junto con Whitehead, y después de Newman y Arnold, como "aquellos que en nuestro tiempo han pensado más profundamente sobre las universidades", y que habrían coincidido en "sostener que la principal función de la universidad sería la transmisión, la crítica, el desarrollo y la sistematización de aquel cuerpo de ideas que constituye y subyace a la cultura de la raza"[23]. Las palabras de Hutchins, quien demostraría haber leído ya *Misión de la Universidad*, destacaban además lo que consideraría más reseñable, oportuno y distintivo de la, para él reciente, contribución de Ortega para superar el sesgo analítico, compartimentado y aislado del mundo académico –llevado hasta el extremo en Norteamérica–, y restaurar así la función de la universidad en la transmisión, crítica, desarrollo y sistematización de ideas. La propuesta de Ortega de hacer del corazón de la universidad una Facultad de Cultura que permitiera devolver a la sabiduría acumulada por el género humano la relevancia para la vida de cada tiempo, y de promover con ello una más profunda y amplia comprensión del hombre, su mundo y su destino, recibe la admiración del rector de Chicago[24], quien ve en esta empresa de restauración de la universidad

[21] Tal y como Ortega pone en conocimiento en *Misión de la Universidad*, algunos de sus planteamientos por recuperar la función de transmisión cultural de la educación superior ya cuentan con precedentes a nivel internacional: "fuera de España se anuncia con gran vigor un movimiento para el cual la enseñanza superior es *primordialmente* enseñanza de la cultura o transmisión a la nueva generación del sistema de ideas sobre el mundo y el hombre que llegó a madurez en la anterior" (José Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad* (1930), IV, 542). Este es el caso de los Estados Unidos, en que el inicio del llamado "General Education Movement" se sitúa al fin de la I Guerra Mundial, más concretamente, en 1919 en el Columbia College (Daniel Bell, *The Reforming of General Education*, *op. cit.*). Entre 1927 y 1929 Hutchins encabeza una reforma de los estudios de la Escuela de Derecho de Yale, mientras que Chicago, en 1930, bajo su mandato verá establecerse el "New Plan", adoptando una nueva estructura organizativa en lo relativo a facultades y departamentos, y en 1942, vería nacer el llamado "Hutchins' College", un programa completo de cuatro años de educación general.

[22] Robert M. Hutchins, "Unanswered Questions", *The University of Chicago Magazine*, vol. 37, n.º 5 (febrero de 1945), p. 5. El mismo discurso aporta un detalle que contribuye a dar verosimilitud a que Hutchins, antes de 1944, no haya tenido acceso a la obra de Ortega o, al menos, a *Misión de la Universidad*. Esto es, cuando se refiere a este como "Ortega's new book".

[23] *Idem*.

[24] En un discurso sucesivo dirigido a la "Alumni Association" de la Universidad de Chicago, Hutchins insistiría particularmente en comentar las razones orteguianas de esta propuesta: "Ortega ha señalado que vivir es simplemente hacer una cosa en lugar de otra. La vida es un

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

como "poder espiritual", como "principio promotor de la historia", la última esperanza del momento para la humanidad, tras el derrumbe contemporáneo de la civilización occidental[25].

Tras el citado discurso, la recensión de la traducción de *Misión de la Universidad* realizada para *Annals of the American Academy of Political and Social Science* y publicada en mayo del mismo año, ofrece un repaso algo más detallado del clásico de Ortega, y, aunque no demasiado hondo, no deja de manifestar la sintonía y el aprecio despertado en el grupo "de Chicago" por la obra y la figura del español. En buena medida, hay que decir, no estamos ante la nota de un estudioso de la obra de Ortega, ni mucho menos ante un ejercicio de crítica de sus planteamientos con pretensiones filosóficas. Muy a grandes rasgos, hay que tomar la reseña como las notas, no de un filósofo, sino de un hombre de acción, esto es, de un rector, con sobrada experiencia en gestión educativa y considerable trascendencia política y mediática, que encuentra en las palabras de Ortega un cierto respaldo de autoridad tanto para su propio diagnóstico sobre la situación de la institución universitaria en Estados Unidos, como para

caos, una jungla. La mente del hombre se revuelve en contra del desconcierto y encuentra caminos en medio de la jungla bajo la forma de ideas claras y convicciones positivas. Estas se convierten en la guía efectiva de la existencia. No nos es posible vivir a nivel humano sin ideas. De ellas depende lo que hacemos. La Cultura, en el sentido del dominio de un sistema de ideas, es lo que salva la vida humana de ser un simple desastre, lo que la hace ser algo más que una tragedia sin sentido o una desgracia interior. Los nuevos bárbaros son aquellos que no han tenido ninguna voluntad o ninguna oportunidad de desarrollar un sistema de ideas porque se han restringido o han sido restringidos a pequeñas fracciones de interés y experiencia humana. No disponen de concepción alguna del mundo o del destino del hombre. Están aislados, aislados por sus propias preocupaciones y limitados puntos de vista. No pueden comunicarse con otros porque no tienen nada en común con otros. No pueden ser miembros de una comunidad" (Robert M. HUTCHINS, "A Moral, Intellectual and Spiritual Revolution", *The University of Chicago Magazine*, vol. 38, n.º 9 (julio de 1946), p. 4).

[25] *Idem*. Dos años antes, en un texto publicado en *Education for Freedom* en donde no hay ninguna referencia a Ortega aún, Hutchins ya lo exponía de la siguiente manera: "La universidad es un símbolo. Como tal, su importancia es mayor hoy que en cualquier otro momento de la historia. La celebración de sus ideales nunca fue tan necesaria como ahora. La luz que ha proyectado desde la primera antigüedad se ha extinguido hoy casi en toda Europa. Con todo el mundo en llamas, debemos levantar un estándar hacia el cual todos los Hombres puedan reparar, hacia el cual la humanidad asediada pueda marchar. Es el estándar de la libertad, la verdad y la razón. A las fuerzas de la brutalidad, el caos y la ignorancia la universidad opone el poder de la justicia, el orden y el conocimiento. La supervivencia de la civilización occidental depende de tal poder" (Robert M. HUTCHINS, "Education at War", en *Education for Freedom*. Baton Rouge: Louisiana State University, 1943, p. 102, la traducción es nuestra; cfr. Robert M. HUTCHINS, *La educación superior en América*, *op. cit.*, p. 116). Sobre el papel civilizador de la universidad defendido por Hutchins en el contexto de la II Guerra Mundial, vean Àngel PASCUAL, "Por una educación liberal en tiempos de guerra. Comentario a los discursos del rector Hutchins sobre la implicación y el cometido pedagógico de los Estados Unidos en la II Guerra Mundial (1939-1941)", ed. cit., pp. 108-123.

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

los principios educativos y las políticas propuestas por él mismo para la reivindicada y necesaria restauración de la misma.

La reseña abre con un provocador elogio a la liberalidad y radicalidad de Ortega para acometer la cuestión acerca de la universidad, así como a su capacidad para proponer una auténtica reforma para la institución –elogios ambos que demuestran la función epidíctica y autorreferencial del texto. El elogio pone sobre la mesa uno de los motivos de denuncia que mueven recurrentemente las prédicas de Hutchins sobre la universidad norteamericana, esto es, la alarmante pérdida de autonomía en el gobierno de la institución. La moderna universidad americana ha orientado y establecido sus políticas basándose en demandas externas, y lo ha hecho hasta el punto de asumir encargos que nada tendrían que ver con los fines de la educación superior. Esta pérdida de la autonomía académica impide a su juicio que las autoridades universitarias puedan llegar a plantearse seria y auténticamente qué debería ser la universidad, siendo esta la principal causa de la llamativa confusión en la que aparece sumida la institución[26]. He aquí el motivo por el cual Hutchins considera que no habría rector alguno que pudiera dar el visto bueno a *Misión de la Universidad*: a diferencia de ellos, Ortega acomete con independencia y con altura de miras la cuestión sobre el fin de la misma. Y es gracias a esto, aduce Hutchins, que, a diferencia de otros tantos críticos y presuntos reformadores, el español no solo es capaz de aclarar la situación y el destino de la institución, sino también de armar una verdadera propuesta positiva para restaurarla con acierto. Como reza el texto orteguiano, "la raíz de la reforma universitaria está en acertar plenamente con su misión"[27]. De hecho: "Por no hacerlo así, todos los intentos de mejora (...) no han servido ni pueden servir de nada"[28].

Como indica Ortega, en Occidente, las reformas universitarias se habían concentrado en los últimos tiempos en multiplicar y sofisticar la enseñanza profesional y, sobre todo, en incorporar y acrecentar la investigación especializada, olvidando el que fuera, entera y propiamente, cometido de la universidad: la transmisión del sistema de ideas sobre el mundo y la humanidad[29]. La misma tendencia que el madrileño observa en Inglaterra o Alemania, añade Hutchins, también habría dominado la universidad moderna norteamericana[30]. Por un

[26] Robert M. Hutchins, *La educación superior en América*, *op. cit.*, pp. 71-72 y 78-80.

[27] José Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad*, IV, 532.

[28] *Idem*.

[29] *Ibidem*, 536-539.

[30] Hutchins apunta en la reseña que el lector norteamericano de *Misión de la Universidad* hallará en el libro el consuelo de saber que los males que acusa la institución universitaria en los Estados Unidos son males generalizados en el resto del mundo. De hecho, como bien conoce Hutchins, el lector norteamericano podía estar al corriente de ello al menos desde 1930 gracias al clásico de Abraham Flexner, *Universities: American, English, German*. Nueva York: Oxford University Press, 1930.

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

lado, con la extensión y transferencia del modelo de las universidades *Land-Grant*, que tuvieron como objeto el desarrollo de los sectores productivos, se multiplicaron *ad infinitum* los programas profesionales y se vieron restringidas progresivamente las enseñanzas a aquellas que podían probar su utilidad técnica o instrumental, así como la satisfacción de las demandas del mercado. Por otro, con la adopción, en el surgimiento y desarrollo de las grandes universidades, del modelo germánico, en lo que a investigación y formación para la misma se refiere, los estudios de grado habían caído en la especialización extrema y en un cierto tipo de estudio alejado de la vida y, en consecuencia, estéril para la misma. Con todo, se certificaba la relegación del antiguo modelo colegial anglosajón y, con él, el abandono de la educación general de carácter común como propósito de las instituciones de educación superior[31]. En este orden de cosas, "el bosque tropical de enseñanzas" que Ortega ve todavía más desarrollado fuera que en España[32], es exactamente lo que Hutchins denuncia que se encuentra un estudiante al acceder a una universidad, la norteamericana, marcada por el *free elective system*: "una inmensa cantidad de departamentos y escuelas profesionales ansiosas todas ellas por ofrecerle las últimas informaciones sobre una inmensa variedad de temas, algunos importantes, algunos triviales y otros indiferentes (…) un absoluto desorden"[33].

Llegados a este punto, el programa que propondrá el rector de Chicago para sacar de la confusión a la institución y devolverle su mismidad comparte a grandes rasgos con el del español la determinación por restaurar la misión educativa de la universidad y la necesidad para ello de distinguir entre cultura, ciencia y profesión. El cometido cultural y educativo de la educación superior, a un nivel general y común, Hutchins lo reserva al *college*. En el esquema del estadounidense, al *college* le corresponde estrictamente el encargo de proveer con una comprensión de los problemas fundamentales y permanentes a la naturaleza humana, a través del estudio de los saberes que constituyen nuestra herencia cultural[34]. Así como el programa de Ortega para la Facultad de Cultura se concreta en "1. Imagen física del mundo (Física). 2. Los temas fundamentales de la vida orgánica (Biología). 3. El proceso histórico de la especie humana (Historia). 4. La estructura y funcionamiento de la vida social (Sociología). 5. El plano del Universo (Filosofía)"[35], en sendas reformas de 1942 y 1946 para el *College* de Chicago, Hutchins lograba establecer un programa de cuatro años, completamente obligatorio y común, formado íntegramente por cursos en

[31] *Vid.* Robert M. Hutchins, *State of the University (1929-1949). A Report of Robert Maynard Hutchins Covering the Twenty Years of his Administration*. Chicago: University of Chicago, 1949, pp. 1-2.

[32] José Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad*, IV, 548.

[33] Robert M. Hutchins, *La educación superior en América*, *op. cit.*, p. 143.

[34] *Ibidem*, pp. 133-140.

[35] José Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad*, IV, 550.

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

Humanidades, Ciencias Sociales, Ciencias Naturales, Matemáticas e Idiomas, a los que se añadía la Filosofía y la Historia; un programa para el cual la institución colegial gozaba de completa autonomía educativa y administrativa sin interferencias de los departamentos de investigación[36]. En continuidad con el anterior, para la universidad, pensada para que concurrieran tanto los interesados en la búsqueda de la verdad como los que aspiran a aprender una profesión intelectual en cualquier campo, Hutchins proponía como temas de estudio para todos ellos los problemas fundamentales de la metafísica, de las ciencias sociales y de las ciencias naturales, alrededor de los cuales se organizarían las tres únicas facultades, evitando estructura departamental alguna[37]. Fuera de ello, como propone también Ortega, Hutchins desplazaría a los márgenes de la universidad, esto es, a suficiente distancia para poder gozar de su provecho y a la vez evitar su intromisión, los institutos científico-tecnológicos[38].

Hutchins coincide también con Ortega con algunos de los principios que este propone para dirigir la Facultad de Cultura. En primer lugar, en el hecho de que las disciplinas de cultura, pero también los estudios profesionales, se ofrezcan de forma pedagógicamente racionalizada, esto es, con carácter sintético, sistemático y completo[39]. La misma fijación la encontramos en Hutchins, quien siguiendo el esquema de la universidad medieval, reclama para la metafísica el principio ordenador de los saberes, y sugiere las artes liberales, las cuales concibe a modo de medios para la actualización del intelecto, como las artes necesarias para la enseñanza de los mismos[40]. En segundo, que no menos importante, cabe destacar también que ambos definen para el profesorado que deba encargarse de la transmisión, la crítica, el desarrollo y la sistematización de la cultura, un perfil apropiado para ello y que se distinga fundamen-

[36] Robert M. Hutchins, *State of the University (1929-1949)*, *op. cit.*, pp. 3-4. A diferencia de lo que pudiera llevar a cabo en Chicago, el programa presentado en *The Higher Learning in America* consiste en la lectura y discusión de los grandes clásicos del mundo occidental y en el estudio y ejercicio de las artes liberales (Robert M. Hutchins, *La educación superior en América*, *op. cit.*, pp. 133-140). Como tal, este programa nunca llegó a fraguarse en Chicago; sí, en la Universidad de Virginia y, sobre todo, en el St. John's College, donde los planteamientos de Hutchins y Adler cristalizaron gracias a su influencia y la de algunos de sus colaboradores (William N. Haarlow, *Great Books, Honors Programs, and Hidden Origins: The Virginia Plan and the University of Virginia in the Liberal Arts Movement*. Nueva York: Routledge Falmer, 2003, p. 39; Mortimer J. Adler, *Philosopher at Large. An Intellectual Autobiography*. Nueva York: Macmillan, 1977, pp. 174-176). Por otro lado, conviene notar que la importancia que Hutchins da a la Historia en su propuesta no es comparable a la que le da Ortega, más bien lo contrario (John L. Rury, "In the President's Opinion: Robert Hutchins and the University of Chicago History Department", en Roger L. Geiger (ed.), *History of Higher Education Annual*, vol. 17 (1997), pp. 33-52; Mary A. Dzuback, *Robert Maynard Hutchins: A Portrait of an Educator*, *op. cit.*, pp. 168-170).

[37] Robert M. Hutchins, *La educación superior en América*, *op. cit.*, pp. 154-160.

[38] *Ibidem*, pp. 156-158; José Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad*, IV, 566.

[39] *Ibidem*, 564.

[40] Robert M. Hutchins, *La educación superior en América*, *op. cit.*, pp. 145-148 y 159.

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

talmente del personal investigador. En el caso de Hutchins, el establecimiento de un cuerpo docente para el *college* no asociado a ningún departamento de investigación o el requisito de que el profesorado que enseñe metafísica, ciencias sociales o ciencias de la vida tenga en la universidad que dedicarse al estudio de problemas fundamentales, darían buena prueba de ello[41].

Solo hay dos detalles del planteamiento de Ortega que el rector norteamericano considera importante matizar. A nuestro parecer, y como el propio Hutchins señala en la reseña, se trata de matices o de énfasis a tener en cuenta desde el punto de vista práctico y por las exigencias circunstanciales del momento. Son matices o énfasis a tener en cuenta para la efectividad y prosperidad de una eventual reforma a la orteguiana de la universidad en Norteamérica. No se trata en ningún caso de objeciones teóricas a las ideas del español, con las que parece haber un acuerdo, no absoluto, pero sí fundamental.

El primero de los detalles tiene que ver con la necesidad de que tenga que ser la universidad la que cumpla para todas las gentes la función básica y común de transmisión de la cultura. Cabe notar que Hutchins alude a este aspecto como "una cuestión de organización", y como el rector anota en alguna otra ocasión, "todo lo que tiene que ver con la organización y la gestión son cuestiones de matiz"[42]. Hutchins, como no podría ser de otra manera, conviene con Ortega en que es ciertamente indispensable que, lejos de permanecer como un privilegio de unos pocos, la transmisión, crítica, desarrollo y sistematización de ideas se ponga a disposición de todo hombre contemporáneo; no solo del estudio del académico o del ejercicio del profesional, también y, sobre todo, del hombre común, para vivir una vida verdaderamente humana y para ejercer el gobierno que le corresponde en sociedad[43]. El matiz de Hutchins consiste en señalar que, para el buen funcionamiento y cumplimiento de su finalidad, la estructura y la organización óptima del espacio y del tiempo que en la educación superior puedan acometer dicha transmisión cultural no tengan que ser siempre y por doquier la misma.

---

[41] *Ibidem*, pp. 78 y 157.

[42] *Ibidem*, p. 141.

[43] En este punto, los términos en los que plantea Hutchins la necesidad de enculturación de la ciudadanía se concentran, apoyándose en el texto orteguiano, en el aspecto o las implicaciones políticas y ciudadanas de la formación; esto es, la formación cívica. Teniendo en cuenta que la responsabilidad y el deber de gobernar en una sociedad democrática corresponden presuntamente a toda la ciudadanía, se supone que toda la ciudadanía debe haber recibido la educación correspondiente como para poder asumir dicho encargo (exactamente lo plantea también en *The Great Conversation*, *op. cit.*, pp. 42-51). Cierto es, sin embargo, que la misión de la universidad y de la Facultad de Cultura en particular va mucho más allá de la educación para la ciudadanía o para el buen gobierno, y que apunta a servir al quehacer existencial del ser humano en su camino vital hacia la autenticidad y la plena humanidad. En otros fragmentos de la reseña, así como en otros discursos donde habla de Ortega (véase la nota 24), Hutchins aplaude y parece asumir igualmente este aspecto formativo sin reservas.

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

Parece algo evidente que una estructura y una organización que sirva a la transmisión de la cultura en Estados Unidos debería en la medida de lo posible ser coherente con la propia tradición anglosajona de educación superior y su institución más representativa de educación general. Como también parece evidente que dicha estructura y organización, en especial en lo relativo a la edad de cumplimiento de dicha educación, debería considerar, para su aplicación real y efectiva, las circunstancias políticas, económicas y demográficas, a saber, de la Gran Depresión o de la II Guerra Mundial. Teniendo en cuenta todo esto, y partiendo del convencimiento de que todo el mundo debe recibir una educación tal, solamente es una cuestión de matiz, de detalle, que, para los Estados Unidos, Hutchins proponga fundamentalmente el *college* y no la universidad (un *college* autónomo, aunque en relación con esta), o que se sitúe en los veinte años y no más tarde, la necesidad pública de cumplimiento de la enculturación básica y común de toda la ciudadanía[44]. Y que, a partir de entonces, el acceso a la universidad, cuyo fin educativo seguiría siendo el de la transmisión de la cultura, quede restringido a aquellos que verdaderamente hayan demostrado habilidad suficiente y puedan sacar provecho del aprendizaje superior de una profesión o de la búsqueda de la verdad[45].

El segundo detalle tiene que ver, o al menos así viene planteado inicialmente, con lo oportuno de fomentar, y hasta qué punto, una formación para las profesiones en la universidad. Hay que decir que, en la propuesta de Hutchins, la formación para las profesiones no es ajena a la universidad, ni se concibe que la institución deba desentenderse de ella. Efectivamente, para el americano, igual que para Ortega, la universidad tiene un cometido educativo propio y exclusivo que asumir para con las profesiones, al menos para con las profesiones intelectuales[46]. En la universidad de Hutchins, como en la del español, un juez, un médico o un profesor deben recibir de esta aquella formación que les permita comprender las cuestiones físicas y biológicas fundamentales, los fenómenos políticos y sociales o los asuntos metafísicos y antropológicos básicos, además, claro está, de hacerse con los principios propios de la profesión, que hagan del hombre medio un buen profesional a la vez que culto. Hutchins, igual que Ortega, insiste en que este es el cometido de las universidades en aquellos aspectos de las profesiones que puedan ser mejorados o conformados por el pensamiento y el trabajo intelectual que le es propio a estas instituciones[47].

---

[44] Robert M. Hutchins, *La educación superior en América*, *op. cit.*, pp. 77, 83 y 119. Hutchins llega a esta conclusión después de que, en la universidad americana y, sin ir más lejos, en la Universidad de Chicago haya habido intentos, fracasados todos, de albergar bajo la misma estructura de la universidad su función educativa.

[45] *Ibidem*, p. 84.

[46] *Ibidem*, p. 115; José Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad*, IV, 551.

[47] Por ejemplo, para Hutchins: "Un futuro médico (…). Estudiaría metafísica e historia de la naturaleza. Con estos estudios podría disciplinarse como para no verse llevado a especulaciones

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

Al margen de que Hutchins pueda tener una concepción diferente y menos profunda que la de Ortega de lo que sea una profesión o una vocación[48], el problema de las profesiones que señala el rector en la reseña tiene que ver fundamentalmente con los riesgos prácticos de una cierta deriva asociada a su inclusión en la universidad. Como veníamos comentando, para Hutchins no es un problema para la universidad, sino que forma parte de su propio cometido dedicarse a la formación intelectual en las profesiones intelectuales. En sus propios términos, el problema no son las profesiones, sino el "profesionalismo" (*vocationalism*). Este es, tal y como deja entrever en la reseña, el fenómeno imperante por el cual cualquier ocupación o trabajo –tenga carácter intelectual o no, y contribuya o no al bien común– que se haya hecho un cierto hueco en la sociedad reclama ser tratado como una profesión y, en consecuencia, exige la prerrogativa de formarse en la universidad, requiriendo sin embargo la reducción de la formación exigida, estrictamente, al desarrollo de las habilidades técnicas o de las costumbres del gremio que dicte el mercado de trabajo[49]. Este fenómeno, que no la formación profesional, funciona según Hutchins como disolvente y corrosivo del propósito de la universidad de transmisión de la cultura, también para con las profesiones. Es en este sentido, creemos, que debe entenderse el grito de alerta del norteamericano a la hora de esclarecer lo que sea una profesión.

---

filosóficas presuntuosas en sus horas libres. También aprendería de ellas a reconocer los principios subyacentes a todas las ciencias naturales. Después de ello su ocupación predominante pasarían a ser las ciencias físicas y biológicas, a nivel preclínico. Aunque también ganaría una cierta comprensión de las ciencias sociales y del derecho, no las estudiaría en gran detalle. La experiencia necesaria que debería tener antes de que pueda serle confiado un paciente, debería garantizarse a través de la relación con un instituto adjunto a la universidad y a un hospital" (Robert M. Hutchins, *La educación superior en América*, *op. cit.*, p. 158, además *vid.* pp. 107, 112 y 142; José Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad*, IV, 540 y 550).

[48] Aunque no esté aquí apuntando contra la obra de Ortega, es importante hacer notar que es muy probable que el rector de Chicago no alcance a comprender lo que el filósofo español entendía por "vocación" y hasta qué punto en su pensamiento la vocación configura la definición misma del ser humano y de su persona. En Ortega, ciertamente, el estudio de la vocación remite a una preocupación por la comprensión de las condiciones de posibilidad para la creación de una cultura vital a partir de la vocación individual, concepto en la base de su antropología y de su reflexión moral (*vid.* Rodolfo Gutiérrez Simón, "Sobre la interpretación del concepto orteguiano de «vocación»", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 31 (2015), pp. 115-139, y Enrique Cabrero Blasco, "El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza en la filosofía de la educación de Ortega y Gasset: la vocación como prolegómeno para renovar la sociedad", *Ápeiron: estudios de filosofía*, n.º 7 (2017), pp. 67-78). Nos parece apreciar que detrás de este matiz puede asomarse un cierto desencuentro como el que Hutchins sostiene, en razón de las "ocupaciones" y de la humanización del trabajo en la obra de John Dewey (Robert M. Hutchins, "Modern Times", en *The Great Conversation*, *op. cit.*, pp. 7-16).

[49] Robert M. Hutchins, *La educación superior en América*, *op. cit.*, pp. 102 y 104.

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

Quizás, si el problema del profesionalismo esconde algún desacuerdo importante con Ortega, este pueda aventurarse en las causas a las que Hutchins lo atribuye, y que apuntan a una concepción diferente sobre el papel que la universidad debe jugar en la sociedad, sobre qué tipo de relación debe mantener con la vida pública y la pretensión que debe tener a la hora de querer influir o contribuir a su desarrollo. Por su lado, al norteamericano le repele que el aspecto distintivo adoptado por la universidad contemporánea asuma como condición el tener que estar en todo momento presente y a disposición, y el tener que ser de utilidad a la sociedad y al público en general para dar respuesta con flexibilidad a cualquier tipo de necesidades o de caprichos que estos deseen satisfacer (esto es, de hecho, lo que alimenta el derecho adquirido por cualquier ocupación o trabajo de reclamarse un lugar entre las profesiones y, en consecuencia, en la universidad)[50]. Mientras, Ortega podría parecer que sostiene algo en la línea opuesta, esto es, que la universidad necesite del contacto con la existencia pública, necesite estar abierta a la actualidad, incluso más, que la universidad deba estar sumergida en ella para poder hablar con sentido de las necesidades de la "vida efectiva y sus ineludibles urgencias"[51]. Sin, por ello, doblegar la enseñanza universitaria a modas pasajeras, sino con la finalidad de promover una acción cultural y política a la altura de los tiempos[52].

[50] *Ibidem*, pp. 74-76.

[51] José Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad*, IV, 549 y *vid.* 567.

[52] *Vid.* Paolo Scotton, "Educazione alla vita politica: individuo e società nel pensiero di José Ortega y Gasset, a partire dalle *Meditaciones del Quijote*", *History of Education & Children's Literature*, vol. IX, n.º 2 (2014), pp. 603-621.

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

# ROBERT M. HUTCHINS

## *Reseña de* Mission of the University*

Este es un libro impactante, al que ningún rector universitario podría dar el visto bueno. Propone transformar de arriba a abajo la universidad, un proceso forzosamente molesto para los distintos cuerpos constituyentes a los que sirven los rectores universitarios. Mediante el revolucionario método de preguntarse por cuál sea el propósito de la universidad, Ortega concluye que todo lo que en aquella se hace debería sustituirse o eliminarse, su espíritu alterarse, y sus ídolos hacerse añicos. La universidad, en lugar de un bajo bosque tropical a base de materias de estudio profesionales y una variopinta colección de investigaciones, debería ser un lugar para la educación del hombre medio (*ordinary*). De ahí que Ortega desplace la investigación a la periferia, recorte rigurosamente la enseñanza profesional, y convierta la transmisión de la cultura en la actividad central de la universidad.

La única consolación que un rector universitario americano puede obtener de este libro es saber que la enfermedad que está acabando con la universidad americana es una epidemia internacional y no una infección localizada en los Estados Unidos. Ortega no menciona América; pero muestra cómo las universidades de Alemania e Inglaterra sufren los mismos trastornos que las de España –y vemos cómo las de España solo se distinguen de las nuestras en el hecho de que en las nuestras hay más dinero y agitación y que, por lo tanto, las nuestras han sido capaces de ir más lejos y a mayor velocidad en la dirección equivocada.

El debate educativo en los Estados Unidos ha adoptado un carácter particularmente negativo. Se han alzado muchas voces apuntando a los evidentes males de la educación americana –su confusión, su superficialidad, su bajeza. Muchas de estas voces aquí se han quedado; cuando no, han sido ellas mismas objeto de los ataques; y es que la crítica a la educación americana la han protagonizado quienes han defendido sus intereses particulares y quienes, a pesar de agradarles la queja, solo tolerarían aplicar cambios a sus propias prácticas e ideales mientras estos fueran poco importantes. Ortega se eleva por encima

* Traducción del inglés al español de Àngel Pascual y Paolo Scotton. Las citas de Ortega han sido adaptadas a la edición de *Misión de la Universidad*, en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomo IV, 529-568.

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

de estas dificultades y no se encoge ante la constructiva tarea de establecer un programa en positivo libre de los defectos de aquello que él ataca. Si los rectores universitarios pudieran también elevarse por encima de sus dificultades; si pudieran preguntarse por lo que una universidad debería ser, en lugar de preguntarse por lo que sus profesores, sus *alumni* y sus apoderados respaldarían; si pudiesen olvidarse de eslóganes, clichés, pretensiones, y vacas sagradas entre y por las que se ven obligados a administrar sus instituciones, entonces podrían admitir que Ortega nos muestre una idea (*vision*) por la que deberíamos luchar.

La idea es esta: "metida en medio de la vida, de sus urgencias, de sus pasiones, ha de imponerse como un «poder espiritual» superior [frente a la Prensa], representando la serenidad frente al frenesí, la seria agudeza frente a la frivolidad y la franca estupidez. Entonces volverá a ser la Universidad lo que fue en su hora mejor: un principio promotor de la historia europea"[1].

El programa positivo con el que esta idea (*vision*) debe realizarse es:

"1.º Se entenderá por Universidad *stricto sensu* la institución en que se enseña al estudiante medio a ser un hombre culto y un buen profesional.

2.º La Universidad no tolerará en sus usos farsa ninguna; es decir, que sólo pretenderá del estudiante lo que prácticamente puede exigírsele.

3.º Se evitará, en consecuencia, que el estudiante medio pierda parte de su tiempo en fingir que va a ser un científico. A este fin se eliminará del torso o mínimum de estructura universitaria la investigación científica propiamente tal.

4.º Las disciplinas de cultura y los estudios profesionales serán ofrecidos en forma pedagógicamente racionalizada –sintética, sistemática y completa–, no en la forma que la ciencia abandonada a sí misma preferiría: problemas especiales, «trozos» de ciencia, ensayos de investigación.

5.º No decidirá en la elección del profesorado el rango que como investigador posee el candidato, sino su talento sintético y sus dotes de profesor.

6.º Reducido el aprendizaje de esta suerte al *mínimum* en cantidad y calidad, la Universidad será inexorable en sus exigencias frente al estudiante"[2].

El currículum que este programa requiere consiste en: "la enseñanza de las grandes disciplinas culturales.

Éstas son:

1. Imagen física del mundo (Física).
2. Los temas fundamentales de la vida orgánica (Biología).
3. El proceso histórico de la especie humana (Historia).
4. La estructura y funcionamiento de la vida social (Sociología).
5. El plano del Universo (Filosofía)"[3].

[1] *Ibidem*, 568.
[2] *Ibidem*, 564.
[3] *Ibidem*, 550.

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

¿Qué hay de malo en este programa y este currículum? Hay, en primer lugar, una cuestión de organización. Ortega cree en una educación superior para todos; pues la profesión de gobernar la practican hoy por hoy todas las clases en la comunidad, y la universidad debe prepararlas para dicha profesión. "Por eso es ineludible crear de nuevo en la Universidad la enseñanza de la cultura o sistema de las ideas vivas que el tiempo posee. Ésa es la tarea universitaria radical. Eso tiene que ser, antes y más que ninguna otra cosa, la Universidad"[4].

¿Pero es necesario o deseable que todos nuestros gobernantes deban pasar por la universidad? Aquellos que además de gobernantes vayan a ser abogados, doctores y profesores, ciertamente deberían. Deberían seguir el currículum que Ortega prescribe, además de derecho, de medicina y de lo que sea que se espere que aprendan los profesores. Pero el currículum es uno para todos los ciudadanos, y cada uno de ellos debería ser capaz de hacerse con él hacia el final de lo que en este país llamamos *sophomore year*. El currículum es, en pocas palabras, un programa de estudios para el *college* más que un programa universitario. Deberían ir a la universidad solo aquellos que deban, por ejemplo, los doctores o los abogados, y aquellos que puedan, esto es, los interesados y capacitados para el esfuerzo intelectual independiente. Pero la educación para la ciudadanía, o lo que Ortega llama la profesión de gobernar, es tarea específica del *college*.

Hay también la cuestión de qué sea una profesión (*profession*). Para Ortega, una profesión es una vocación (*vocation*) que la sociedad necesita. Teniendo en cuenta que una sociedad necesita de farmacéuticos, entre otras cosas, es propio de la universidad formar a farmacéuticos, siempre y cuando les haga hombres cultivados y reduzca la formación en farmacia dentro de unos límites lo más económicos posibles. Pero es precisamente esta la postura que nos ha llevado a aquel exceso de estudios profesionales que Ortega deplora. La sociedad necesita, en menor o mayor medida, de todos y cada uno de los colectivos laborales (*occupational*). De acuerdo con este criterio, la formación requerida para cualquier trabajo (*occupation*) puede forzar su entrada en la universidad.

No hay ninguna razón por la que la comunidad debiera promover la formación para un trabajo determinado a menos que dicho trabajo contribuya directamente al bien común, en lugar de al beneficio privado de aquellos que participan en él. Y es fatal para la universidad intentar enseñar una vocación (*calling*) a menos que dicha vocación disponga de un contenido que la universidad pueda enseñar, esto es, a menos que disponga por ella misma de una disciplina intelectual. Probablemente no existan más de cuatro o cinco vocaciones (*vocations*) que cumplan con ambos requisitos.

Pero esto son minucias. ¿Cómo no vamos a estar de acuerdo con Ortega en puntos clave como este?: "[Comparada con la medieval,] la Universidad contemporánea ha complicado enormemente la enseñanza profesional que

[4] *Ibidem*, 540.

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

aquélla en germen proporcionaba, y ha añadido la investigación quitando casi por completo la enseñanza o transmisión de la cultura. Esto ha sido evidentemente una atrocidad. Funestas consecuencias de ello que ahora paga Europa. El carácter catastrófico de la situación presente europea se debe a que el inglés medio, el francés medio, el alemán medio son *incultos* [cursiva del autor], no poseen el sistema vital de ideas sobre el mundo y el hombre correspondientes al tiempo. (…) Este nuevo bárbaro es principalmente el profesional, más sabio que nunca, pero más inculto también –el ingeniero, el médico, el abogado, el científico"[5].

O en esto: "Ha sido menester esperar hasta los comienzos del siglo XX para que se presenciase un espectáculo increíble: el de la peculiarísima brutalidad y la agresiva estupidez con que se comporta un hombre cuando sabe mucho de una cosa e ignora de raíz todas las demás"[6].

¿Cómo no podemos estar de acuerdo en que es imperativo diferenciar entre ciencia, cultura y profesiones cualificadas (*learned professions*)?, y si estamos de acuerdo, ¿cómo podemos discutir la afirmación según la cual "ha sido desastrosa la tendencia que ha llevado al predominio de la «investigación» en la Universidad"? "Ella ha sido la causa de que se elimine lo principal: la cultura. Además, ha hecho que no se cultive intensamente el propósito de educar profesionales *ad hoc*"[7].

Se dirá que el autor es anticientífico; nada más alejado de la realidad. No hay libro en nuestro tiempo que contenga mayor elogio a la ciencia; no hay libro que no insista con mayor frecuencia o con más fuerza en el papel absolutamente esencial que tiene la ciencia en la educación. Es natural; y es que si "cultura es el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee. Mejor: el sistema de ideas *desde* las cuales el tiempo vive"[8]; y si estos son por excelencia los tiempos de la ciencia, debe seguirse que las ideas científicas sean el corazón de la cultura, lo que es central en el programa educativo de Ortega.

Lo que hace Ortega es diferenciar entre ciencia, cultura y profesiones cualificadas y determinar el papel que le corresponde a cada una en la universidad, concibiendo la universidad como una institución educativa para el hombre medio. En una universidad así concebida y consagrada, la ciencia, que es exclusivamente investigación, *debe* situarse en la periferia. "Es preciso que en torno a la Universidad mínima establezcan sus campamentos las ciencias –laboratorios, seminarios, centros de discusión. Ellas han de constituir el *humus* donde la enseñanza superior tenga hincadas sus raíces voraces. Ha de estar, pues, abierta a los laboratorios de todo género, y a la vez reobrar sobre ellos. Todos los

[5] *Ibidem*, 539.
[6] *Ibidem*, 541.
[7] *Ibidem*, 553.
[8] *Ibidem*, 556.

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

estudiantes superiores al tipo medio irán y vendrán de esos campamentos a la Universidad, y viceversa. Allí se darán cursos desde un punto de vista *exclusivamente* científico sobre todo lo humano y lo divino. De los profesores, unos, más ampliamente dotados de capacidad, serán a la vez investigadores, y los otros, los que sólo sean «maestros», vivirán excitados y vigilados por la ciencia, siempre en ácido fermento. Lo que no es admisible es que se confunda el centro de la Universidad con esa zona circular de las investigaciones que debe rodearla"[9].

El aspecto más inquietante de la educación americana es su irresponsabilidad, su falta de seriedad. No es necesario que nos detengamos en sus expresiones más manifiestas como el fútbol intercolegial. De un extremo al otro de la educación americana, el sistema se preocupa por lo insignificante. Una cuestión tan importante como la libertad académica, por ejemplo, nunca se discute excepto en términos de demandas docentes hacia la sociedad, hasta el punto de que, en ocasiones, parece como si la *American Association of University Professors* fuera a degenerar en una imitación de tercera de los *United Mine Workers*. Ortega nos recuerda la verdadera tarea de la universidad. Señala que el único "poder espiritual" en el mundo de hoy es la prensa, en la que supongo que también incluiría Hollywood. Dice que es una cuestión de vida o muerte para Europa el poner en orden esta situación. Su libro fue escrito en 193[0], y todo lo que ha sucedido desde entonces confirma su visión sobre la naturaleza y las dimensiones de la crisis. Algún poder espiritual debe surgir para guiar la vida humana y simbolizar las aspiraciones más altas de la humanidad. Este es el destino de la universidad.

"Review of Ortega y Gasset, José (Howard Lee Nostrand, Translator).
*Mission of the University*. Pp. 103.
Princeton: Princeton University Press, 1944. $2.00",
*Annals of the American Academy of Political and Social Science*,
vol. CCXXXIX, n.º 1 (May, 1945), pp. 217-220.

[9] *Ibidem*, 566.

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

# EL LIDERAZGO INVOLUNTARIO DE ORTEGA Y GASSET EN EL SIGLO DE ORO DEL PERIODISMO ESPAÑOL

BLANCO ALFONSO, Ignacio: *Nací sobre una rotativa. Las empresas culturales de José Ortega y Gasset.* Madrid: Tecnos, 2023, 312 p.

MARGARITA MÁRQUEZ PADORNO
ORCID: 0000-0002-1635-7106

José Ortega y Gasset nunca quiso ser periodista, pero toda su biografía está unida al mundo de la prensa y de la edición; ambos formaron parte esencial de su vida y de su obra y los integró en su proyecto vital: la regeneración de España a través de la educación. Esta realidad dual de atracción y rechazo, constante en el pensador desde su nacimiento hasta su muerte, es la piedra angular de la reciente monografía *Nací sobre una rotativa* y sobre ella su autor, Ignacio Blanco Alfonso, despliega su amplísimo conocimiento del filósofo madrileño, de la obra orteguiana en su totalidad y del mundo del periodismo y las empresas culturales del siglo XX. Con estos mimbres, Blanco Alfonso ha publicado una excelente biografía-periodística de Ortega y Gasset que analiza de forma brillante la pulsión que llevó al pensador a liderar la renovación periodística de su tiempo, a su pesar.

Ortega nació en Madrid cuando el siglo XIX empezaba a despedirse en España. Había sido un siglo de revoluciones y guerras, de pronunciamientos y golpes de Estado. En la Europa desarrollada, la explosión demográfica, provocada por los cambios de vida del nuevo modo de producción que trajeron los vientos liberales, condicionó la política expansionista de las potencias europeas que decidieron repartirse el mundo. La consolidación del vapor en la industria, las armas de repetición, el telégrafo y la quinina, por ejemplo, hicieron del siglo XIX la apuesta por la fe en la materia, el progreso y el cálculo de utilidades. Ortega nació cuando esta creencia comenzaba a tambalearse: la fecha en la que los historiadores certifican la muerte del siglo XIX oscila entre 1880 y 1914, cuando estalló una crisis finisecular, atmósfera espiritual que arrebató la credibilidad al positivismo.

**Cómo citar este artículo:**
Márquez Padorno, M. (2024). El liderazgo involuntario de Ortega y Gasset en el Siglo de Oro del periodismo español. Reseña a "Nací sobre una rotativa. Las empresas culturales de José Ortega y Gasset" de Ignacio Blanco Alfonso. *Revista de Estudios Orteguianos*, (48), 183-185.
https://doi.org/10.63487/reo.47

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

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

La casa donde nació Ortega y Gasset, frente al parque madrileño del Retiro era la sede del periódico de su familia materna, *El Imparcial*. El diario que fue durante más de medio siglo la principal cabecera española había sido fundado por el abuelo del filósofo, Eduardo Gasset Artime, en 1867. Cuando nació Ortega en 1883, el periódico gozaba ya de gran fama. Su madre, Dolores Gasset Chinchilla, era hija del fundador del rotativo y hermana del entonces director y propietario, Rafael, y su padre, José Ortega Munilla, escritor y también periodista como su suegro y cuñado, dirigía la sección literaria "Los Lunes". De hecho, la cita orteguiana que titula el libro "nací sobre una rotativa", símbolo de su identificación con el mundo periodístico es, además, un hecho físico real, pues la habitación donde vino al mundo el filósofo estaba unas plantas más arriba de las máquinas y la redacción del periódico familiar. En este ambiente contactó desde niño en las largas sobremesas de las cenas de los Gasset y en las tertulias de su padre con notables periodistas, literatos y políticos de esa España finisecular. El periodismo decimonónico y el mundo del turnismo, ya en declive, eran para el niño y adolescente cuestiones con las que se cruzaba a diario en los pasillos de su vivienda.

Pese a iniciar los estudios en Derecho por exigencia familiar, declinó enseguida esta vía universitaria para dedicarse a la Filosofía en 1898, licenciándose a los 20 años en la Universidad Central. Pero era consciente de las lagunas de su formación; conocía la producción filosófica y literaria española y francesa con bastante hondura pero eso no era suficiente: "He visto, por ejemplo, que literalmente no sé nada de nada –le escribía a su padre recién llegado a su primer destino alemán, Leizpig, en abril de 1905–, que no tengo derecho a pensar y que si anhelo hacer una vida sólida tengo que rehacer por completo mi ideario" (*Cartas de un joven español*. Madrid: El Arquero, 1991, p. 135). Para poder estudiar fuera de su país y completar su formación, pero sin ser una carga económica para su familia, comenzó Ortega a interesarse por la colaboración en los periódicos.

El título de este libro predispone a su lector, desde el inicio, para saber más del recorrido por la prensa que protagonizó el líder de la Generación del 14, premisa que se cumple, pues la narración casi en estricto orden cronológico –con algunos pequeños saltos temporales necesarios para contextualizar el relato– permite seguir el recorrido de Ortega y Gasset, desde 1902 hasta su muerte, por los muchos periódicos y revistas en los que publicó sus escritos periodísticos, de información y opinión, literarios y filosóficos. Para ello el autor ofrece un enorme caudal de fuentes hemerográficas precisas con las que se va ilustrando el paso de Ortega por las distintas cabeceras, españolas o internacionales. Además, recoge las impresiones del protagonista de su monografía a través de cartas, epistolarios y otros documentos de archivo, en muchos casos aún inéditos, que custodia la Fundación Ortega – Marañón.

Y si bien Ignacio Blanco demuestra un amplísimo conocimiento de la biografía y obra orteguianas, y se evidencia que también es un experto en el mundo del periodismo –y en el periodismo de Ortega y Gasset en particular– y en las

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

empresas culturales del primer tercio del siglo XX, sus páginas llevan además una reflexión que acompaña al lector durante todo el libro: el filósofo no quiere estar en el mundo de la prensa, pero necesita de forma constante estar en él. Por diferentes razones; no es baladí la cuestión económica: necesitó en numerosos momentos de su vida completar los ingresos no muy cuantiosos de sus puestos docentes –o bien ingresos nulos cuando no los ejerció: en su etapa de estudiante, en las ocasiones que como profesor dimitió en señal de protesta, en los exilios o tras su jubilación.

Pero mucho más acuciante para mantenerse en el periodismo que las razones económicas fue su preocupación por la evidencia –reflejada en muchos de sus escritos públicos y privados– de que la única vía posible para la regeneración de su entorno era la política entendida como reforma social a través de la cultura y la educación. Y las aulas se acababan para la gran mayoría de los españoles antes de su mayoría de edad. La única vía o medio que tenían sus compatriotas de continuar formándose eran los periódicos. Y en ese afán de que el periodismo, además de informar y entretener, tuviera realmente la función principal de formar, es donde Ortega y Gasset rechaza un mundo mediático que no está a la altura de esa misión educadora.

En este sentido se explican las continuas críticas y rechazos al periodismo y su afán por afrontar una urgente tarea reformadora de las publicaciones, cuestión que abordó en numerosas etapas de su vida con diferentes escenarios y compañeros. Ignacio Blanco realiza en este sentido una magnífica labor en *Nací sobre una rotativa*. El autor narra, en primer lugar, el recorrido vital y periodístico de Ortega y Gasset sin pretender abarcar la ingente biografía completa de quien es sin duda el intelectual español más importante e influyente de su tiempo, pero ofreciendo un sucinto resumen que permite seguir fácilmente su trayectoria general así como la Historia del Periodismo del siglo XX.

Y en segundo lugar, sitúa al filósofo en un continuo replanteamiento personal de su papel frente al periodismo, mundo que conocía y del que intentó alejarse pero al que continuamente volvía porque lo sabía necesario para su gran misión educadora. En esta lucha agónica Ortega y Gasset ayudó a modernizar los periódicos incluyendo en sus empresas periodísticas a las mejores firmas de las generaciones del 98, del 14 y del 27, recogiendo enseñanzas de su familia y adecuándolas a los nuevos tiempos, convirtiéndose *a su pesar* en el líder del Siglo de Oro del periodismo español.

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

# EDICIÓN FRANCESA DE *ESPAÑA INVERTEBRADA*

ORTEGA Y GASSET, José: *L'Espagne invertébrée. Ébauche de quelques considérations historiques.* Traducción de François Géal. Prefacio de Benoît Pellistrandi. París: Les Belles Lettres, 2023, 160 p.

JUAN BAGUR TALTAVULL
ORCID: 0000-0002-0356-7956

El pasado mes de septiembre de 2023 se publicó una traducción francesa de *España invertebrada*, una de las obras más significativas de Ortega, aunque puede que no la más conocida más allá de nuestras fronteras. Hace un par de años se celebró el centenario de la publicación, y allí se comentó que ese libro ha sido objeto de muchas simplificaciones que pretenden dejarlo obsoleto, por identificarlo con una mera reflexión sobre el ser de España hoy en día superada. No obstante, es un trabajo esencial para entender el desarrollo de las categorías políticas más importantes de Ortega, y de ahí su plena vigencia. Precisamente, el hecho de que se haya traducido al francés en pleno siglo XXI demuestra la riqueza de esta obra clave del pensamiento no solamente hispano, sino también europeo.

En este sentido, lo primero que llama la atención al disponer en nuestras manos del libro, es una portada en la que no aparecen referencias a España, pues lo que se muestra es la silueta de la Estatua de la Libertad. Una declaración de intenciones por parte de los editores, pues el libro pertenece a la colección de la "Bibliothèque classique de la liberté". Si el historiador Ismael Saz explicó que *España invertebrada* fue un "libro mito" del falangismo, y desde interpretaciones tanto en esta línea ideológica como marxistas se presentó como la obra de un pensador autoritario, aquí se reivindica el carácter liberal de la obra. Ortega comparte su presencia en la colección con la de otros pensadores de esta teoría política, incluyendo a Lord Acton, Benjamin Constant, Thomas Jefferson, Alexander von Humboldt, Michael Oakeshott o Ayn Rand. Es decir, integrantes de todas las familias del liberalismo (liberalismo clásico, neoliberalismo, libertarianismo, liberalismo conservador…), pues el objetivo de esta biblioteca es poner en valor a pensadores que han teorizado acerca de la libertad individual.

Centrándonos en esta traducción inédita, ha sido llevada a cabo por François Géal, quien es profesor de Literatura Comparada en la Universidad Lyon 2, y ya ha traducido otras obras en lengua castellana al francés. Entre otras, *Misère et splendeur de la traduction*, del propio Ortega. En esta ocasión, ha tomado como referencia el texto publicado en el tomo III de las *Obras completas*, editadas por la Fundación Ortega – Marañón y Taurus. Por su parte, Benoît Pellistrandi se ha encargado de redactar un interesante prefacio de veinte páginas. Este hispanista parisino, que fue director de estudios de la Casa de Velázquez (1995-2005) y es académico correspondiente de la Real Academia de la Historia, ha tratado ampliamente cuestiones relacionadas con la identidad social y nacional de España. Por ejemplo, en obras como *Histoire de l'Espagne: Des guerres napoléoniennes à nos jours* (2013), *El laberinto catalán. Arqueología de un conflicto superable*



**Cómo citar este artículo:**
Bagur Taltavull, J. (2024). Edición francesa de "España invertebrada". Reseña a "L'Espagne invertebrée. Ébauche de quelques considérations historiques", traducción de François Geal. *Revista de Estudios Orteguianos*, (48), 186-188.
https://doi.org/10.63487/reo.48

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

(2019) o *Les fractures de l'Espagne: de 1808 à nos jours* (2022).

Por lo tanto, Pellistrandi se sitúa dentro de su ámbito de estudio cuando analiza uno de los libros más importantes para entender el debate sobre el problema de España. Precisamente por ello, reconoce que es un libro de actualidad, y de ahí que su texto lleve por título "Un livre pour renaître?" Comienza exponiendo la génesis del libro –a partir de los artículos publicados en *El Sol* entre 1920 y 1922–, para inmediatamente manifestar su oposición a la tesis de la excepcionalidad española. Ciertamente muchos, incluso hoy en día, achacan a Ortega el ser uno de los creadores del mito de que "España es diferente". Mas *España invertebrada*, leída atentamente en su circunstancia, viene a mostrar lo contrario: Pellistrandi recuerda que se publica en la España de la crisis de la Restauración (1902-1923), pero también en la Europa de Entreguerras (1919-1939). Esta época afrontó situaciones de desvertebración tan profundas como la española. Por ejemplo, la revolución bolchevique y la guerra civil rusa, el ascenso de Mussolini o las tensiones franco-alemanas de la postguerra mundial. Aunque de forma directa no encontramos todo ello en el libro, el pensador español lo tenía en mente, según evidencia en otros textos del contexto que son necesarios tener en cuenta para encuadrar bien sus meditaciones. Este es el motivo por el que sostiene el autor del prólogo que *España invertebrada* se sitúa, con la singularidad derivada de la discusión sobre el "problema de España", en el clima intelectual y cultural de los años veinte.

En su análisis del libro, Pellistrandi se centra en tres cuestiones. Primero, en su relación con el contexto particular de España, describiéndolo como "Un livre de circonstance". Aquí muestra que es un trabajo híbrido, en el sentido de que reacciona al contexto inmediato en el que se publica, pero al tiempo busca sus raíces en los orígenes de la nación. Es decir, la circunstancia entendida no únicamente como el presente que rodea a España, sino también el pasado que lo explica; motivo por el que otros investigadores ven prefigurada aquí la "razón histórica". Señala que Ortega dio una respuesta política al problema de España, y para que el lector francés lo entienda bien, se detallan acontecimientos clave del momento (asesinatos de Canalejas o Dato, Guerra de Marruecos, huelga revolucionaria de 1917, desarrollo de los nacionalismos periféricos…). Luego Pellistrandi va explicando algunas ideas básicas del libro y se detiene, entre otras cosas, en un aspecto todavía polémico que, además, puede confundir al lector primerizo de Ortega: la similitud que existe entre las metáforas organicistas que utiliza y las que empleó el fascismo. Por ello insiste en que se ha de leer el libro entero, evitando descontextualizar citas aisladas. Esto se ilustra con un ejemplo, puesto que si al leer las primeras metáforas biologicistas alguien puede creer que el libro justificaría a ciertos integrantes del bando franquista, se llevaría una sorpresa al descubrir las críticas orteguianas al "particularismo militar". Es uno de los ejemplos que permiten al historiador francés recordar que Ortega, si bien supuestamente desfasado en algunos análisis del libro –como el elitismo–, en otros fue visionario. Con todo, aquí seguramente sería más

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

importante centrarnos en el contexto inmediato, que es el de la dictadura de Primo de Rivera.

Posteriormente, el prefacio presenta *España invertebrada* como "Un essai philosophique". Una cuestión muy importante, pues incluso hoy en día muchos quieren ver el libro como historiográfico, lo que implicaría que no tuviese interés dados los avances científicos que dejan obsoletas sus tesis. No obstante, como ya vio por ejemplo Azorín en una reseña de *ABC* de la época, Pellistrandi recuerda que el libro es actual porque es de filosofía política. De hecho, al reflexionar sobre el hombre-masa, habla de Trump o Bolsonaro; para después hablar otra vez acerca del carácter no únicamente español de las tesis orteguianas: una de sus ideas fuerza sería que el tiempo de las masas impone nuevas coordenadas a la vida política. En este sentido, señala que el capítulo de "La magia del deber ser" es de los más complicados y puede dar pie a lecturas equivocadas. Para contrarrestarlas ofrece algunas intuiciones orteguianas que, al desarrollarlas luego en *La rebelión de las masas* (1930), le consagraron como un autor liberal y, por ello, digno de ser incluido con este libro en la colección que nos ocupa.

Termina Pellistrandi con un epígrafe titulado "Un héritage empoisonné?", en el que ofrece algunas ideas clave del libro para ratificar su condición de clásico entre la intelectualidad española. Cita a autores como Juan Francisco Fuentes, que explican las tesis orteguianas desde el historicismo esencialista, ya pasado de moda. En esta línea, se pregunta si Ortega no sería un autor excesivamente conservador o incluso fascista, o que el pesimismo histórico de muchos españoles actuales sea, en parte, deudor suyo. Pero tal y como se dijo antes, apuesta por hacer una lectura contextualizada. Así, recuerda Pellistrandi que, si de *España invertebrada* brotó *La rebelión de las masas*, también lo hizo *La redención de las provincias*, un análisis en esta ocasión político y no histórico. Sigue después exponiendo más ideas que considera clave, entre otras la de que la historia no es crónica de eventos, sino estructura de perspectivas. Además, alude a la crisis catalana de 2017 para que veamos hasta qué punto se puede recurrir a Ortega para analizar la actualidad.

Finalizada la introducción, el libro *L´Espagne invertébrée* se organiza como su versión española: se divide en dos partes, *Particularisme et action directe* y *L´absence des meilleurs*; precedidas por el *Prologue à la deuxième édition* (1922) y el *Prologue à la quatrième édition* (1934). El análisis previo permite, especialmente al lector francés aunque no únicamente a él, comprender mejor el contenido; y en esta misma línea, existen notas a pie de página a lo largo del texto. Algunas son de François Géal, para lo relativo a la traducción, y otras de Pellistrandi, que permiten aclarar referencias de Ortega o profundizar en sus meditaciones aludiendo a otros textos. En definitiva, se trata de un libro bien construido y organizado, muy atractivo para los lectores en francés y, por ello, útil tanto para quienes pretendan leer por vez primera a Ortega, como para aquellos que deseen seguir profundizando en su filosofía.

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

# DIÁLOGOS IBÉRICOS: EPISTOLARIO DE ORTEGA Y GASSET Y CORRESPONSALES PORTUGUESES (1929-1955)*

ORTEGA Y GASSET, José, *et al.*: *J. Ortega y Gasset. Correspondência com Portugueses.* Organización y traducción de Margarida I. Almeida Amoedo. Prefacio de Javier Zamora Bonilla. Coimbra: Grácio Editor, 2023, 164 p.

RUI BERTRAND ROMÃO

El libro *Correspondência com Portugueses* constituye un precioso documento no sólo para los estudiosos de Ortega y Gasset sino también para todos los interesados en la vida intelectual de la Península Ibérica, en general, en el período que va de 1929 –año de la primera carta que consta en la obra, debida al poeta, novelista y profesor universitario Vitorino Nemésio (cfr. pp. 46-48)– hasta 1955 –año de la muerte del filósofo. En efecto, son reunidas en este volumen, elegantemente presentado, sesenta y cuatro cartas intercambiadas entre José Ortega y Gasset y dieciséis corresponsales portugueses, muchos de ellos figuras destacadas de la cultura y del pensamiento de entonces.

La responsable de esta edición crítica, Margarida Almeida Amoedo, distribuye las cartas, transcritas o traducidas con gran rigor, en tres grupos, el primero titulado "Cartas entre intelectuales" (pp. 46-80), con diecinueve epístolas, el segundo denominado "Cartas de amistad" (pp. 86-127), reuniendo treinta y un textos, y el último llamado "Correspondencia institucional y esporádica" (pp. 132-158), que incluye catorce misivas. Esta separación en tres categorías de correspondencia que ilustran diferentes tipos de relación, en palabras de la organizadora de la publicación, respectivamente, "relaciones intelectuales, relaciones de convivencia y relaciones sólo institucionales o puntuales" (p. 27), aparenta sobre todo justificarse por motivos de ordenación clasificatoria, de equilibrio (en la cantidad de documentos incluidos en cada grupo) y, tal vez, de natureza documental y biográfica. No nos parece, sin embargo, en todos sus contornos, absolutamente imprescindible, teniendo en cuenta el relativamente escaso volumen de cartas total (escasez reconocida con notable probidad por Margarida Almeida Amoedo en la nota de la página 26 en que confrontando el epistolario aquí reseñado con otros dos, publicados en 2008 y editados por Antonio López Vega y Gesine Märtens, se refiere a estos como poseyendo "más sustancia y volumen" que aquel), y la circunstancia de que las categorías consideradas no se separen unas de otras por fronteras rígidas, aconteciendo también que algunas epístolas pudieran estar colocadas en dos de ellas simultáneamente. En efecto, por ejemplo, la correspondencia con el abogado Pedro de Moura e Sá ilustra claramente una relación intelectual, pero tampoco deja de ser representativa de una relación de amistad –por cierto, su nombre figura abundantemente en la correspondencia reunida en el segundo grupo, compuesta integralmente por veintiuna cartas cruzadas con el matri-

* Reseña traducida del portugués por Iván Caja.

**Cómo citar este artículo:**
Romao, R. B. (2024). Diálogos ibéricos: epistolario de Ortega y Gasset y corresponsales portugueses (1929-1955). Reseña a "J. Ortega y Gasset. Correspondência com portugueses", traducción de Margarida I. Almeida Amoedo. *Revista de Estudios Orteguianos*, (48), 189-192.
https://doi.org/10.63487/reo.49



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

monio Martins Pereira, que Margarida Almeida Amoedo precisamente realza como "uno de los que en Portugal establecieron con Ortega y su familia relaciones de más fuerte amistad" (p. 85), y por diez intercambiadas con el matrimonio Câmara Pina–, y la brevísima tarjeta enviada desde Coimbra en 1949 por Luís Cabral de Moncada a Ortega, acompañando la oferta al filósofo español de un boletín de la Faculdad de Derecho, en que el ilustre jurista y teórico político era Profesor Catedrático, a pesar de estar incluido en la categoría de las "relaciones intelectuales", podría con no menor adecuación colocarse en la categoría de la "Correspondencia institucional y esporádica", así como la correspondencia con Oliveira Guimarães, Profesor Catedrático y, entre 1940 y 1947 (cfr. p. 80), Director de la Faculdad de Letras de la Universidad de Lisboa (cfr. pp. 144-147), en la que de hecho se encuentra. Verosímilmente, la principal razón para la distinción de la ordenación de los textos reproducidos de estos dos académicos tendrá que ver con la evaluación de la importancia intelectual de uno (responsable de incontables publicaciones, en varios dominios, de indiscutible valor) y de otro (conocido hoy sobre todo por las funciones administrativas e institucionales que desempeñó y no tanto por la obra publicada, de la cual no muchos trabajos se pueden encontrar con facilidad). En relación con la clasificación de los siete textos que corresponden a Moura e Sá, si ellos, hipotéticamente, fuesen recolocados en el segundo grupo, en que, como vimos, se podrían hallar, se registraría todavía una mayor hipertrofia cuantitativa de ese conjunto de la que, de alguna manera, ya se verifica. En todo caso, la clasificación de la mayoría de las cartas en estas tres categorías, siendo que en cada una de ellas, las intercambiadas con cada interlocutor (o pareja de interlocutores, en los casos de las correspondencias con Fernando Martins Pereira y Octávia Stromp Martins Pereira y con Marta y Luís Câmara Pina) se hallan ordenadas cronológicamente, no deja de ser pertinente y de contribuir para facilitar la consulta del volumen, operando una distinción entre, por un lado, las más informales (las del segundo grupo) y las más formales (las del tercer grupo y, en general, las del primer grupo, excepto la correspondencia que atañe, como se sigue de lo arriba dicho, a los textos intercambiados entre Ortega y Moura e Sá), y, por otro lado, las de mayor interés general para la historia de la cultura y del pensamiento (las del primer grupo, de una manera global) y aquellas otras de interés predominantemente biográfico y específico (las de las otras dos categorías).

Una escrupulosa "Tabla de correspondencia transcrita/traducida", que se extiende a siete páginas (pp. 32-38), precede a la sección del "Epistolario" (pp. 45-158) propiamente dicho, conteniendo sintéticamente informaciones sobre los lugares de envío, la datación y la caracterización formal de cada carta, caracterización inserta en una columna bajo el título "Tipo de registro y posibles observaciones", en que concretamente se indica si se trata de una carta manuscrita o mecanografiada, firmada o no, así como otras características particulares. Esta tabla resulta extremadamente útil para preparar al lector para los textos que siguen, encuadrándolos en el ámbito global del material episto-

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

lar presentado y al mismo tiempo funciona proporcionando referencias para que, en el decurso de la lectura de las cartas, se sitúe cada cual en un contexto general. Si esta tabla antecede a los textos, un cuadro, más breve, titulado "Cuadro de síntesis de contenido principal de las cartas" (pp. 161-164), sucede a los mismos. Alrevés que la tabla precedente, incide, como su título también subraya, sobre aspectos de contenido de las cartas (tratándolas tanto en su individualidad, como en su conjunto, como ocurre en los casos en que tienen un tema común dominante), resumiéndolas y señalando su particular importancia. Este cuadro, complementando ejemplarmente la tabla precedente, auxilia al lector, que haya recorrido todo el conjunto, en el recordatorio de los asuntos tratados con cada corresponsal y de sus aspectos más relevantes. Los dos, la "Tabla de correspondencia transcrita/traducida" y el "Cuadro de síntesis", en conjunción con esclarecedoras notas y con las cuidadosas e informativas presentaciones de todos los corresponsales, constituyen utilísimos instrumentos de trabajo para los estudiosos de Ortega y de su tiempo, que, de alguna manera, suplen la ausencia de índices analítico y onomástico.

Aunque la mayor parte de las cartas publicadas aquí sea posterior a la llegada de Ortega a Lisboa, en marzo de 1942, viniendo de Buenos Aires, algunas son anteriores, como las intercambiadas con el Vizconde de Riba Tâmega (José Mendes de Vasconcelos Guimarães), "Encargado de Negocios Interino de Portugal en Madrid, entre 1935 y 1936" (p. 131); la primera, como vimos, remitida en 1929 por Vitorino Nemésio, cuya "Última lección", proferida cuarenta y dos años después, cuando se jubiló, a la cual tuve el privilegio de asistir, incluye en la parte final una referencia emocionada y respetuosa "à sorte de ter tido Ortega y Gasset nos seus anos de exílio como mestre semanal à mesa de platónico banquete de uma casa amiga em Lisboa: o casal Martins Pereira" –cfr. V. Nemésio, "Última lição", en Maria Margarida Maia Gouveia (ed.), *Vitorino Nemésio. Estudo e Antologia*. Lisboa: Instituto de Lengua y Cultura Portuguesa, 1986, p. 459–, y las tres primeras de la correspondencia con Pedro de Moura e Sá (nombrado por Nemésio, en su bella evocación, como comensal de los Martins Pereira –cfr. *idem*), entre mayo de 1939 y febrero de 1940 (cfr. pp. 52-56). Estas y todas las demás cartas se hallan anotadas con aclaraciones que las tornan fácilmente accesibles a todos los lectores, incluso a los menos familiarizados con la vida y obra de Ortega y Gasset o con la identidad sea de los corresponsales sea de personalidades nombradas en el epistolario pero que no constan como corresponsales del filósofo.

Enriquecen el libro dos esclarecedores textos prólogos, el "Prefacio", debido a Javier Zamora Bonilla (que fue Director del Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, coordinador del equipo de investigación y edición de las *Obras completas* en 10 volúmenes publicadas entre 2004 y 2010, y que es autor de, entre innumerables estudios sobre Ortega, una excelente biografia, publicada en 2002, en la cual el período lisboeta ya se encuentra atentamente estudiado), y la "Introducción", responsabilidad de la editora de la obra, Margarida Almeida Amoedo.

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

En este texto, la autora hace una breve descripción de la estancia de Ortega en Lisboa y del contexto de su actividad desarrollada a partir del desembarco en el puerto de Lisboa, viniendo de Buenos Aires (contexto más en detalle considerado en su libro *Ortega em Lisboa. Tradução e enquadramento de "La Razón Histórica. [Curso de 1944]"*, publicado en Coimbra hace siete años); destaca "la importancia relativa del contacto con los pocos interlocutores que (...) acabó por tener en Portugal" (p. 25), contribuyendo, a la par del reconocimento internacional creciente del filósofo, para, en parte, mitigar las penurias de sus últimos veinte años de existencia (cfr. *idem*) y justifica los criterios de selección, organización y edición del epistolario, realzando "el propósito de poner a disposición el máximo de documentos que permitan entrever ángulos de un autor que, por el valor de su obra, no merecen permanecer en la penumbra de los archivos" (*idem*).

En cuanto a Zamora Bonilla, después de una presentación del trabajo de la organizadora de la edición, evoca con justicia las vicisitudes de la condición de Ortega como "auto-exilado de las dos Españas en guerra" (p. 10), las circunstancias de su relación con Portugal y los portugueses y, también, el carácter de la actividad filosófica, autoral, profesoral y editorial proseguida por el pensador español, ante las grandes adversidades y sinsabores en el atribulado período en que se cruzó con Portugal, primero como visitante, después, como residente temporal, y, por fin, como oficialmente domiciliado en Lisboa. Es de destacar el pasaje en que el autor del prefacio afirma que "Portugal y las (...) amistades portuguesas abrirán al filósofo un espacio de paz, de tranquilidad, de reposo, que le permitió concentrarse en su obra intelectual cuando en su país no podía vivir con la calma y la habitualidad de otros tiempos" (p. 18).

Por el interés propio de los textos esmeradamente editados y presentados por Margarida Almeida Amoedo y por todo lo que ya dijimos, no podemos dejar de considerar que el libro ahora reseñado reúne las condiciones indispensables para tornarse pieza de consulta obligatoria por parte de los investigadores de Ortega y Gasset.

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

# ORTEGA Y SU PRESENCIA EN CHILE

MARTÍN, Francisco José (comp.) y DÍAZ FERNÁNDEZ, José (ed.): *Recepciones de Ortega y Gasset en Chile*, en *Otrosiglo. Revista de Filosofía*, vol. 7, número especial. Santiago de Chile: Centro de Escritura y Pensamiento Otrosiglo, 2023, 195 p.

JORGE ACEVEDO GUERRA
ORCID: 0000-0002-2634-4368

*Otrosiglo. Revista de Filosofía*, con sede en la ciudad de Santiago de Chile, dedica su primer número especial, en 2023, a Ortega. En su "Presentación" Francisco José Martín, organizador principal y motor del congreso a que se refiere a continuación, nos dice: "Los trabajos reunidos en el presente volumen corresponden a las ponencias presentadas en el Congreso Internacional «Recepciones de Ortega y Gasset en Chile» celebrado en el Centro Cultural de España en Santiago durante los días 30 y 31 de mayo de 2018. No están todas las ponencias, pero sí la mayor parte (…). El congreso fue organizado dentro del Programa de acción e investigación sobre «La difusión del orteguismo en América Latina»" (p. 6).

En la "Introducción", titulada "Ortega y Gasset en Chile", Martín hace notar que en 1928 Ortega visitó Chile, añadiendo que "en Santiago recibió honores y distinciones reservadas a las más grandes figuras de la cultura: el 27 de noviembre es nombrado Miembro Honorario de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, y el 4 de diciembre pronuncia su famoso *Discurso en el Parlamento chileno*" (p. 11). A Jorge Millas dedica una ponencia en este número de *Otrosiglo*, partiendo de la base de que él y Francisco Soler han sido claves en la recepción de Ortega. Acerca de este pensador hispano-chileno señala que "a mediados de la década de 1950 llegó a Chile Francisco Soler Grima, discípulo de Julián Marías que había colaborado con Ortega en el proyecto del Instituto de Humanidades. (…) El magisterio de Soler en Santiago y Valparaíso es filosóficamente potentísimo, hasta el punto de que en pocos años iba a convertirse en una figura central de la filosofía en Chile. De su filiación orteguiana dejó constancia con un libro que sigue manteniendo su vigencia, *Hacia Ortega: el mito del origen del hombre*" (p. 13). Por razones de espacio, me referiré a la ponencia de Martín sobre Millas y a la ponencia que dedico a Soler. Las otras ponencias recogidas en la revista son: Carla Cordua Sommer: "Ortega y Gasset ayer y hoy", Pablo Oyarzún Robles: "La filosofía y el espacio público", Marta Campomar Fornieles: "Ortega y Gasset y el problema de la identidad inconclusa de los pueblos jóvenes de América", Roberto E. Aras: "El viaje de Ortega a Chile y su Discurso en el Parlamento chileno", Pablo Martínez Becerra: "De libros y ediciones chilenas de Ortega y Gasset. Una polémica en torno a la piratería editorial", Olga Grau Duhart: "«¡Ey! Galileo»", Francisco Roco Godoy: "Presencia de Ortega en la Generación literaria de 1950 (Contrapuntos)", Naín Nómez: "La teoría de las generaciones en la crítica de la poesía

**Cómo citar este artículo:**
Acevedo Guerra, J. (2024). Ortega y su presencia en Chile. Reseña a "Recepciones de Ortega y Gasset en Chile", editado por Francisco José Martín y José Díaz Fernández. *Revista de Estudios Orteguianos*, (48), 193-198.
https://doi.org/10.63487/reo.50



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

chilena", Ailyn Bravo Guzmán: "Ética y vida. Diálogo entre José Ortega y Gasset y Francisco Varela en torno al cuerpo como espacio ético" y Antolín Sánchez Cuervo: "La etapa chilena de José Ferrater Mora".

"Millas y Ortega. De la decisión vocacional y de la elección y afianzamiento de un modelo de filosofía". Así titula su ponencia Francisco José Martín. Por lo pronto, y muy especialmente, se refiere a aspectos biográficos: "La presencia de Ortega y Gasset en la obra de Jorge Millas se detecta muy tempranamente en su obra. En efecto, uno de sus primeros artículos tiene al respecto un título inequívoco: *Carta a José Ortega y Gasset*. Se publicó en la revista *Atenea*, de Concepción, en el número correspondiente al mes de septiembre de 1937. (…) Anotemos ahora la edad de Millas: veinte años. Es decir, con veinte años el joven Millas escribe un artículo en el que busca un diálogo con quien consideraba ya una suerte de maestro y mentor: «Hago de usted –dice Millas– el sendero hacia el país de mi ser esencial». (…) También hay al respecto, en su primer libro, *Idea de la individualidad*, de 1943, una nota muy significativa. Es la nota número 3 del cuarto capítulo, y dice así: «Ortega y Gasset, a quien mucho debo en el despertar de mi vocación filosófica, dice en alguna parte que la vida es siempre un tener que hacerse el vivir de cada cual a sí mismo, un programa, una tarea». (…) Millas dice que Ortega jugó un papel de principal importancia. Es decir: en su vida. En su vida antes que en su pensamiento. Importante en su vida, en la toma de decisión de querer ser filósofo, en la elección del modo y forma de ser filósofo y del modo y forma de hacer filosofía. Algo, pues, (…) anterior al estricto dominio del pensamiento y de las ideas" (pp. 92-94).

La circunstancialidad del pensamiento, la conciencia lingüística y la comprensión de la filosofía como forma de vida son tres elementos que "pretenden dar cuenta de eso que (…) bien podríamos llamar como la huella orteguiana en la vocación y en el destino filosóficos de Jorge Millas. Algo, pues, (…) meramente formal, que no entra –aún– en el plano de los contenidos del pensamiento" (p. 98).

Agrega el autor: "el joven Millas no lleva a cabo una lectura privada de Ortega, sino que se encuentra con Ortega dentro del contexto de la cultura chilena de la época, dentro de ese clima de admiración hacia la figura y el pensamiento de Ortega que caracterizaba aquellos años" (p. 100). A propósito de esto, nos remite a lo que señala un gran amigo de Millas: "De aquellos años de formación generacional da cuenta de manera impecable Luis Oyarzún en un memorable artículo publicado en 1958 en la revista *Atenea* y después incluido en su libro *Temas de la cultura chilena*: «predominaba [en nosotros] la pasión incoercible, la pasión de escribir, de leer y de vivir, por lo menos con la imaginación, a la altura de los grandes temas. Desde las páginas de la *Revista de Occidente* y de los ensayos de Ortega y Gasset, todo parecía renovarse en el mundo y, al mismo tiempo, todas las nuevas plantas parecían echar raíces. ¡Qué época! Ortega nos hizo conscientes de su singularidad»" (p. 100).

Martín pone de relieve, a continuación, dos acontecimientos biográficos que influyeron en su acercamiento a Ortega. En primer lugar, su amistad

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

con José Ferrater Mora, "el autor del famoso *Diccionario de Filosofía*, quien llegó a Chile procedente de Cuba en 1941 e iba a quedarse hasta 1947" (p. 104). En segundo lugar, "su paso por Puerto Rico y su labor dentro del Recinto de Río Piedras de su Universidad. Puerto Rico era, en efecto, uno de los centros más importantes del orteguismo del exilio" (p. 106). "En Puerto Rico Millas recibe el espaldarazo definitivo que lo vinculará para siempre al orteguismo. Al orteguismo entendido como *koiné*. En efecto no se trataba sólo de las ideas ni de los temas a los que se prestaba atención filosófica –aunque también–, y tampoco se trataba sólo de ese modelo de filosofar impulsado por Ortega como signo de renovación filosófica –que también, desde luego–, sino que había más, y era algo que tenía que ver sobre todo con el desarrollo de un trabajo filosófico a partir de una lengua común, con unos conceptos y categorías clave que iban a vertebrar las posibilidades de una filosofía en español que había dejado de sentirse secundaria" (p. 108).

En Puerto Rico Millas "empieza a trabajar en el que será su gran libro de regreso a Chile: *El desafío espiritual de la sociedad de masas* (1962), un libro que ya desde su mismo título reclama su vínculo orteguiano y se coloca como un más que pertinente desarrollo y acomodación de la teoría social del Ortega de los años 20 y 30 al contexto sucesivo de la reconstrucción del orden mundial tras el desastre de la peor de las guerras mundiales" (p. 108).

En esta obra Millas se enfrenta al libro de Ortega *La rebelión de las masas*, planteando frente a él una serie de objeciones. En mi opinión, difícilmente sostenibles si se toma en cuenta el contexto constituido por la obra íntegra de Ortega.

Agrego, por mi cuenta nuevamente, que *el pensamiento mismo* de Ortega no suele estar en primer plano en la filosofía de Millas. Véase, para poner un caso notorio, su *Idea de la filosofía* (Ed. Universitaria, Santiago, 1970), donde dedica el §4 del capítulo VIII del segundo tomo a Ortega y a la interpretación de éste debida a Julián Marías, haciendo en esas páginas fuertes objeciones a ambos autores. Junto con reconocer los aportes de Ortega en diversos planos de la existencia, tanto personal como histórica, polemiza intensamente con él. Pongo otro ejemplo: "Ortega y la responsabilidad de la inteligencia" (*Anales de la Universidad de Chile*, n.º 101, 1956, pp. 29-38).

Mi ponencia fue intitulada "Francisco Soler Grima y la recepción de Ortega en Chile". En ella me refiero "a una obra destacadísima sobre Ortega, debida a Francisco Soler Grima, mi maestro, quien intervino en las actividades del Instituto de Humanidades creado por Ortega y Marías en Madrid, y que trajo con particular energía a Chile el pensamiento orteguiano. Una de las tareas que realizó consistió en resumir, semana a semana, las lecciones que dio Ortega sobre Toynbee y *El hombre y la gente* en 1948 y 1949. Sus resúmenes eran inmediatamente publicados en *La hora. Semanario de los universitarios españoles*" (p. 112). El título del libro de Soler es *Hacia Ortega. I. El mito del origen del hombre* (Eds. de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, Santiago, 1965).

Allí se pregunta por la filosofía de la razón viviente: "La pesquisa se realiza seriamente, esto es, recurriendo al método de las series dialécticas que Ortega expone en *Epílogo de la filosofía* y ejemplifica en *Idea del Teatro*, aludiendo [en primer término] a «ese modo soterrado

de decir» del maestro consistente en escribir «pequeños y unitarios artículos, sobre las más diversas materias, que aparecían en diarios de gran circulación»" (p. 113; Soler, ed. cit., p. 7).

"Habiendo echado una mirada a ese aspecto, uno de los más externos de la filosofía orteguiana, el autor se adentra en la dilucidación del filosofar entendido como un modo de vivir heroico y dramático" (p. 114).

"Soler recurre a la *razón histórica* en su investigación. No es el único ingrediente del modo de pensar de Ortega que pone en juego (…), también está el método de las *series* dialécticas" (p. 115). Y hay "una tercera dimensión de la manera de pensar de Ortega a la que Soler recurre, ya que su método incluiría, además, lo que Marías ha llamado el método de Jericó" (*id.*).

La razón histórica "conduce al problema del origen de la mente, de la fantasía o del hombre. Pero va más allá aún. El origen de la mente remite a un tiempo anterior al hombre –hasta donde pueda hablarse de eso–, a un tiempo no propiamente humano sino «homoide», a la etapa prehumana, la del animal que habría a la espalda del hombre y que, *como una de sus dimensiones, aún persistiría en él*" (pp. 115-116).

"Soler anuncia que «para ver ese ser en situación llamado hombre», además de «recurrir al *terminus a quo*, al punto de proveniencia: el animal», es preciso tratar de ver: «el *terminus ad quem* del hombre, la meta que tiene propuesta y hacia la que tiende en la tensión y cordura de su atención. Cuando ésta nuestra navegación haya abandonado las costas conocidas y, mar adentro, oteemos *terra incognita*, la visión orteguiana del ser y de la vida del hombre, tendrá que aparecérsenos también el 'otro lado de lo humano', ya no animal, en absoluto, lo 'divino en el hombre' y Dios frente y arriba como el otro muro que contiene a esta criatura desaforada y cautiva, que un buen día se inventó a sí misma»" (p. 116; Soler, ed. cit., p. 72).

El hombre, pues, en esta perspectiva tiene tres dimensiones: la animal, la propiamente humana y la divina. El siguiente tomo de *Hacia Ortega –La historia de la fantasía–* habría versado sobre la segunda, y el último, sobre *Dios y la sociedad*. No fueron escritos.

"Ortega contó un mito acerca del origen del hombre. Que un *filósofo* se refiera a tal acontecimiento y, además, narrando un *mito* requiere de justificación y aclaraciones. Ya en el capítulo II Soler comienza a efectuarlas [dice]: «Las afirmaciones respecto al origen del hombre son unas 'curiosas' afirmaciones; porque nadie, al parecer, pudo asistir a ese atrayente espectáculo. Sobre los orígenes sólo cabe un tipo de saber: el mito; el mito es el decir sobre los orígenes. Quizás también se puede afirmar que todo decir sobre los orígenes es mito»" (p. 116; Soler, ed. cit., pp. 33-34).

"Pero son los tres últimos capítulos casi íntegros los que dedica a la ardua tarea de justificar y aclarar el proceder de Ortega" (p. 116). "En el capítulo V Soler anuncia estudios sobre las relaciones de éste con los pensadores del pasado filosófico, a realizar cuando en la «historia de los 'modos de pensamiento del hombre', o, lo que es lo mismo, en las 'formas de la fantasía', (...) ingresemos en la filosofía, que es también cierta 'fantasía en forma'»" (p. 117; Soler, ed. cit., p. 130). "Indico esto para poner de relieve que en la perspectiva de

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

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

Ortega la filosofía es un modo de fantasear, bien que *sometido a* [milenaria y] *rigurosa disciplina*" (p. 117).

"El capítulo VI (…) sitúa al mito dentro de la teoría del decir orteguiana. El mito sería el modo de decir propio del conocimiento emotivo-sentimental, manera de conocer que en el racio-vitalismo aparece frente y a la base del tradicional conocimiento-presentación" (p. 118). La dilucidación del decir "–uno de cuyos modos es el mito– nos lleva (…) al fenómeno del *gesticular*. Y éste, al tema del *cuerpo*" (*id.*). "El tema del cuerpo nos conduce, a su vez, al de la *circunstancia*. (…) De ahí, pues, la denominación del capítulo: –«Decir, cuerpo y circunstancia»" (*id.*). Sus últimos parágrafos "versan sobre lo que se contrapone y complementa al decir: el *silencio*, en sus modalidades de la inefabilidad, lo inefado y la mudez en el soliloquio" (p. 119).

"En ese mismo capítulo, expone *la teoría de las emociones de la razón viviente*. La tarea es efectuada desde un extraordinario tratamiento de «Azorín o primores de lo vulgar», escrito de Ortega que parecía de índole «literaria». (…) Baste decir que con esa teoría se justifica que Ortega haya contado un mito sobre el origen del hombre" (p. 117).

"Soler se pregunta: «Leído y releído el mito que Ortega cuenta al respecto, siempre habíamos tropezado en la misma piedra: ¿Cómo sabe Ortega eso? ¿Qué sentido tiene lo que dice?» [Soler, ed. cit., p. 137] (…) Páginas más adelante responde: «1) El hombre puede volver a vivir sus emociones pasadas, puede retener su pasado; el hombre está constituido por la 'feliz memoria', no sólo de sí mismo, sino 2) de los otros hombres en otros tiempos, podemos revivir emociones pasadas. En esta capacidad humana estribaba la justificación del saber de Ortega respecto al origen del hombre; su mito estaría plenamente justificado siempre que lo esté su teoría de las emociones»" (p. 117; Soler, ed. cit., pp. 142-143).

"Agreguemos que el vuelco que respecto de la epistemología tradicional implica la teoría orteguiana de las emociones (…) –no trabajada, que yo sepa, hasta la aparición de esta obra– reclama la atención de los que se dedican a las ciencias de humanidades" (p. 117).

"En el último capítulo se muestra el carácter suscitador de nuevas épocas del mito" (p. 119) y se lo "compara –a base del concepto de creencia, cuya importancia en la filosofía orteguiana está demás señalar– con otros modos de pensamiento: filosofía, religión y poesía dogmática u homérica" (*id.*).

"El parágrafo final se refiere al contenido del mito sobre la fantasía, la imaginación o, lo que es lo mismo, al origen del hombre. Pondremos ante la vista parte de un comentario que acerca de él hace su autor; su sola lectura mostrará la *necesidad* de que el segundo volumen del libro de Soler tendría que haber estado dedicado a *La historia de la fantasía*: «Lo que sí creo firmemente –dice Ortega [en *Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee:* A Study of History, IX, 1387-1388]– es que caracteriza al hombre la ubérrima abundancia de la fantasía de que son tan parcas las otras especies. Por tanto, que el hombre es un animal fantástico y que la historia universal es el esfuerzo gigantesco y mil veces milenario de ir, poco a poco, poniendo algún orden en la fantasía. La historia de la razón (...) es la historia de los estadios por los que ha ido pasan-

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

do nuestro desaforado imaginar»" (*id.*; *apud* Soler, ed. cit., p. 303).

*Hacia Ortega* "constituye uno de los estudios de más alto nivel sobre el filósofo español y tiene un sentido predominantemente pedagógico, el mejor sentido que un escrito puede tener, según Ortega. Enseña a leer, enseña a trabajar a un pensador" (p. 120). Mi amigo Roberto Aras, en su obra *El mito en Ortega* (Eunsa, Pamplona, 2008) tomó en cuenta el libro de Soler. Otro amigo, Javier San Martín, ha llamado la atención sobre la importancia de su pensamiento y también sobre el relativo olvido en que se le tiene (véase su *Antropología Filosófica*, "I.– De la Antropología científica a la filosófica", UNED, Madrid, 2013). El destacado fenomenólogo insiste en subrayar la importancia de la obra de Soler en su contribución a la *Guía Comares de Ortega y Gasset* (Granada, 2013), editada por otro amigo, Javier Zamora Bonilla.

## CERCANÍA Y DISTANCIA. REEVALUANDO LA FILOSOFÍA DE ORTEGA PARA EL MUNDO ANGLOSAJÓN*

MORUJÃO, Carlos; DIMAS, Samuel y RELVAS, Susana: *The Philosophy of Ortega y Gasset Reevaluated.* Cham (Suiza): Springer, 2021, 172 p.

JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ
ORCID: 0000-0001-7872-6205

El ujier exclamó: "*Monsieur le Représentant de la Mésopotamie!*" Victor Hugo (…): "*La Mésopotamie! Ah, l'Humanité!*"
JOSÉ ORTEGA Y GASSET (IV, 351)

José Ortega y Gasset pertenece a ese tipo de filósofos que también son excelentes prosistas. Atravesados por el don de la escritura y con una intensa voluntad de estilo, tales pensadores tienen la enorme ventaja de ser amables con sus lectores. Incitan a la reflexión sin olvidar el goce estético-intelectual. Por este motivo, su público suele ser amplio y variado. En el caso que nos ocupa, contamos además con que una buena parte de sus libros y textos netamente filosóficos fueron escritos antes para el periódico[1]. Pero esta indudable ventaja, que abre la filosofía –y para bien– más allá del estricto ámbito experto y la vincula a la conversación pública, corre en paralelo con una aparente y engañosa facilidad en la comprensión de las ideas presentadas, que pueden ser simplificadas en exceso o incluso claramente falseadas.

Teniendo esto presente, soy de los que considera que los pensadores y pensadoras "fáciles de leer", "literarios", si se me permite la expresión, están tan necesitados de buenas introducciones

* Este texto se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación "La filosofía iberoamericana del siglo XX y el desarrollo de una razón plural" (PID2022-138121NB-I00), financiado por MICIU/AEI y FEDER/EU.

[1] Sobre estos asuntos, recomiendo la lectura del reciente libro de Ignacio BLANCO, *Nací sobre una rotativa. Las empresas culturales de José Ortega y Gasset.* Madrid: Tecnos, 2023.



**Cómo citar este artículo:**
Díaz Álvarez, J. M. (2024). Cercanía y distancia: reevaluando la filosofía de Ortega para el mundo anglosajón. Reseña a "The Philosophy of Ortega y Gasset reevaluated", de Carlos Morujão, Samuel Dimas, Susana Relvas. *Revista de Estudios Orteguianos*, (48), 198-203.
https://doi.org/10.63487/reo.51

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

como aquellos que se tienen por "difíciles". Profundizar en el sentido de su obra requiere, en no menor medida, de la ayuda de quienes se han consagrado ampliamente a su estudio.

Creo que Ortega ha tenido suerte con sus introductores. En la ya larga y fructífera trayectoria de los estudios orteguianos, hay un nutrido grupo de libros que desde perspectivas diferentes han cumplido y cumplen excelentemente la labor de presentar con sentido cabal y originalidad la obra del filósofo a la altura de cada tiempo y generación[2]. Y digo a la altura de cada tiempo y cada generación porque las ideas filosóficas, aunque nacidas en un momento determinado, no permanecen estáticas. Viajan por la historia, y quienes nos apropiamos de ellas en cada momento, aun situándolas en su contexto, las leemos siempre a la luz de una sensibilidad diferente, la nuestra. Esa es la grandeza y el misterio de la recepción de un clásico. Alguien cuya obra ofrece siempre caras nuevas que conectan con la retícula del tiempo presente.

El libro que ahora reseño, *The Philosophy of Ortega y Gasset Reevaluated*, estoy seguro que engrosará las listas de esas excelentes presentaciones de la obra orteguiana. Tal y como su título indica, quiere ser una reevaluación general de nuestro clásico con vistas a situarlo en el lugar que merece en el pensamiento del siglo XX. A sus múltiples méritos académicos, de los que trataré de dar cuenta mínimamente, pese a que en modo alguno podré hacer justicia en estas páginas, se añaden tres peculiaridades que me parecen muy dignas de mención.

La primera es que, hasta donde yo sé, se trata de la primera obra en inglés que presenta y discute de forma sistemática y sintética –el libro consta de 172 páginas– la totalidad del pensamiento de Ortega teniendo en cuenta las nuevas *Obras completas*. Los autores –Carlos Morujão, Samuel Dimas y Susana Relvas– señalan con buen criterio que la publicación de estas obras supone un antes y un después en los estudios sobre el filósofo. En efecto, tal y como sostienen, "la publicación entre 2004 y 2009 de la edición crítica de las *Obras completas* de Ortega permitió el contacto con varios manuscritos inéditos, pero, sobre todo, hizo posible por primera vez el acceso a las versiones originales de algunas de sus conferencias, tanto en España como en otras partes del mundo. Esta edición, debida a la competente supervisión científica de la Fundación Ortega – Marañón de Madrid, abrió una nueva era en la investigación sobre la obra del filósofo español" (p. V).

En segundo lugar, y aunque es verdad que la bibliografía inglesa sobre el pensador español es muy abundante, lo cierto es que se echa en falta, y más en editoriales de tanto prestigio como Springer, que en los abundantes catálogos de monografías filosóficas generales consagradas a los clásicos de la tradición comparezca la figura de Ortega. En este sentido, el presente libro me parece que llena de modo inmejorable ese espacio, pues como veremos se ocupa con gran solvencia, y teniendo en cuenta la mejor bibliografía actual, de los aspectos más destacados del pensamiento del filósofo madrileño.

[2] Uno de los últimos de los que tengo noticia es el de Javier ZAMORA, *Ortega y Gasset. La aventura de la verdad*. Barcelona: Shackleton Books, 2022.

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

Y la tercera característica que hace destacable y peculiar la presente obra es el ámbito cultural y académico del que provienen sus redactores: la universidad portuguesa. Alguien quizá no demasiado versado en el pensamiento orteguiano podría decir que tal cosa es indiferente, que la república de las letras, y más de las letras filosóficas, es universal y que por tanto la procedencia de los autores es completamente indiferente o irrelevante. Sin embargo, el propio Ortega impugnó ese universalismo plano y abstracto en multitud de ocasiones. Solo hace falta recordar la famosa e irónica anécdota del "Prólogo para franceses" –en la que Víctor Hugo agasaja al representante "de la Mésopotamie" como portaestandarte de la Humanidad– para comprender de modo inmejorable la fuerza e importancia de la circunstancia, de la cultura, en suma, de la perspectiva en la recepción de una obra. Que los autores del texto sean académicos portugueses, pero que, a su vez, escriban en inglés y para un público eminentemente anglosajón, tiene su importancia, pues introduce en su comprensión del filósofo una cercanía distante o una distancia cercana que no me parece en absoluto desdeñable y ayuda a encontrar equilibrios nuevos y esquinas interpretativas que quizá resultan opacas a una excesiva lejanía o cercanía idiomática y cultural.

Pero una vez vistas estas tres peculiaridades, pasemos a recorrer con la necesaria brevedad algunos de los temas que aborda la obra a fin de invitar a quien lea estas líneas a sumergirse en ella.

El libro, como ya he señalado, está escrito por tres autores –Carlos Morujão, Samuel Dimas y Susana Relvas. Los tres pertenecen a la Universidad Católica de Lisboa, en la que el primero dirigió un seminario dedicado al estudio de Ortega durante los años 2018 y 2019 que está en el origen del texto.

Creo que no falto a la verdad si digo que Carlos Morujão, fenomenólogo de raza y gran conocedor de esta corriente filosófica, inspira y marca de modo claro el horizonte en el que se mueve el libro, que no es otro que el fenomenológico. Él mismo lo reconoce explícitamente en la extensa y documentada introducción. Allí señala con rotundidad (cfr. p. VII) que es verdad que el pensador madrileño es un filósofo sometido a amplias lecturas e influencias. Cita en concreto a Nietzsche, Bergson, Simmel, James, Cohen, etc. Pero siendo esto cierto, no lo es menos, a su juicio, que el lector de Ortega corre el riesgo de perder el sentido último de su filosofía si en su comprensión hurta lo que Morujão entiende como el hecho decisivo en su pensamiento, a saber, el paso del neokantismo a la fenomenología, que encuentra su expresión primera y más decantada en *Meditaciones del Quijote*. En este punto, es justo señalar y reconocer, y así se hace en el texto, la deuda que esta lectura tiene con los trabajos de Javier San Martín. Sin embargo, y aun reconociendo este hecho, me parece que es importante también destacar que los autores portugueses abren de modo importante el concepto de fenomenología para acomodar en él a otros filósofos distintos a Husserl y señalar su relevancia en la obra del filósofo español. Tal sería el caso de Heidegger, Scheler o Schütz.

Expresado de otro modo, para los autores del libro, la matriz de la filosofía de Ortega es la fenomenología entendida en un sentido amplio. En este marco, es verdad que dentro del movi-

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

miento fenomenológico Husserl ocuparía en la filosofía del madrileño un lugar preferente. Aquí coinciden, en efecto, con mucho de lo que sostiene San Martín y comparten el diagnóstico de que, incluso cuando el pensador español cree estar superando su fenomenología, no hace otra cosa que errar en la crítica y mantenerse en pautas muy similares o al menos ampliamente compatibles con las tesis husserlianas. Pero en el libro también hay, sin embargo, elementos diferenciales con la lectura del profesor español que podrían resumirse en el reconocimiento explícito que se hace en muchas ocasiones de las tensiones que anidan en el propio seno del pensamiento orteguiano, bien por la influencia de Heidegger u otros pensadores, bien por el retorno de pautas neokantianas que la fenomenología husserliana, y el propio Ortega con ella, habrían ya supuestamente superado, o bien por la evolución, creatividad e idiosincrasia de su propio pensamiento[3].

En definitiva, sobre la esencial discusión en la bibliografía orteguiana contemporánea acerca del lugar de la fenomenología en la filosofía del pensador, los autores, aun reconociendo la importancia de Husserl, parecen dispuestos a conceder a la fenomenología de Ortega una mayor transversalidad y coimplicación con la de otros fenomenólogos, que se traduce en una mayor inestabilidad, ciertamente, pero también en unas elevadísimas dosis de originalidad.

De todos estos asuntos y otros a ellos vinculados (el paso del neokantismo a la fenomenología, la crisis de la Modernidad y la superación orteguiana del idealismo, etc.) se ocupan los capítulos quizá esenciales del libro: "Ortega and Germany", "Ortega, Phenomenology and Idealism" y "Phenomenology Revisited", siendo el pivote de todos ellos el segundo de los mencionados.

De gran importancia resultan también los siguientes acápites: "Ortega's Social Philosophy" y "Ortega's Philosophical Anthropology". En el primero se desgranan con claridad y gran capacidad explicativa los elementos más importantes que conforman lo social en Ortega. Siguiendo la estela fenomenológica, se señala la importancia de Scheler, Heidegger o Schütz en el desarrollo de esta temática, pero sobre un suelo previo de ideas del propio Ortega. Aquí es particularmente interesante la comparación amplia con Alfred Schütz desde el trasfondo de la crítica a la teoría husserliana de la intersubjetividad tal y como es desarrollada en la "V Meditación cartesiana". Y como la ontología social se basa en el fondo en una idea del humano, el capítulo que sigue aborda la antropología filosófica del pensador español ("Ortega's Philosophical Anthropology").

Esta sección me parece también medular en el organigrama del libro, pues muchos de los asuntos que organizan la relación Husserl/Ortega vuelven a hacer aquí acto de presencia, pero suavizada o mediada una vez más por esas otras dos poderosas figuras que son Scheler y Heidegger. En este contexto, desfilan por estas páginas finamente construidas el distanciamiento del neokantismo, la vinculación entre

[3] Para los autores, un claro ejemplo de ese retorno del neokantismo se produce en la distinción ideas/creencias, que en uno de sus respectos, el que se sitúa más allá de la creencia puramente perceptiva de corte husserliano y transcultural, parece vascular hacia un culturalismo (cfr. cap. "Ortega's Philosophical Anthropology").

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

la antropología filosófica y la filosofía de la cultura, la importancia de lo virtual y la seguridad que da el concepto, el ensimismamiento y la alteración, el yo encarnado y los otros, las ideas y las creencias o la autenticidad de la vida. Es decir, la vida individual como problema filosófico.

Una vez abordadas la vida individual y colectiva, quizá hubiera sido de desear que la secuencia expositiva culminara con el capítulo dedicado a la filosofía madura de Ortega, el que aborda la razón histórica ("Historical Reason"). Sin embargo, los autores han preferido incrustar entre la antropología filosófica y la razón histórica dos temas desde luego relevantes y que ayudan a la comprensión de la propuesta final orteguiana, pero que quizá no estén colocados en el sitio más adecuado. Me refiero a las secciones que profundizan en la estética y en los diferentes exilios que padeció el autor de las *Meditaciones* ("Ortega's Aesthetics" y "Ortega's Exiles"). Con respecto a la estética, se sigue insistiendo en que se trata de una estética fenomenológica, pero aquí se aprecia un cierto distanciamiento y hasta una tensión con tesis desarrolladas en los tres capítulos centrales ya mencionados y el relacionado con la antropología filosófica, pues el protagonismo lo lleva más bien Heidegger y lo que se entiende como una fenomenología existencial o de corte más hermenéutico. Sea como fuere, el texto resulta interesante e invita a la reflexión.

Por lo que respecta a los exilios francés, argentino y portugués, el tratamiento es equilibrado y está bien informado. Se comprenden y acogen sus posiciones políticas en el contexto europeo y americano, pero no se pretende salvar al filósofo de sus contradicciones. Por ejemplo, con toda razón sacan a Ortega de la llamada "Tercera España", y en las partes más dedicadas a temas que tendrían que ver con la filosofía política no se obvian las ambigüedades del "nuevo liberalismo" *templado* en el fuego del totalitarismo. En este sentido, aunque los autores han sido muy cautos a la hora de entrar en el todavía terreno minado que conforman las opiniones políticas de Ortega después de su desafección con la República, en este capítulo y en otros no solo se da cuenta, como ya he indicado, de algunas de las más significativas, sino que las incrustan en sus tesis antropológicas o sociales –que articulan, a su vez, con las ideas orteguianas sobre la educación, las masas y las minorías, el liberalismo o la democracia–, lo que les confiere todavía mayor relevancia al conectar filosofía y política. Por eso pienso que el propio desarrollo del libro desmiente la tesis del "silencio de Ortega" que los autores pretenden asumir. De todas maneras, y más allá de este posible desmentido, quisiera insistir en el tratamiento matizado de todos estos asuntos.

Llegando ya al final de la reseña, quizá convenga dirigirse al principio del libro, a su primer capítulo ("Spain is the Problem; Europe the Solution"). En él se nos narra con pulcritud el despertar de Ortega al pensamiento en medio del debate regeneracionista articulado sobre el fracaso de España en su incorporación a la Modernidad. Y si en aquel momento Europa, la Europa de la razón y la ciencia, parecía ser la solución, en la que será la filosofía madura de Ortega, la filosofía de la razón histórica, la perspectiva cambiará cla-

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

ramente. Con no menor finura que en el capítulo inicial, los autores despliegan ahora (cfr. "Historical Reason") su versión de las tesis orteguianas, que entienden como un abajamiento de la razón no, desde luego, para renunciar a ella, sino para poder ser verdadera razonabilidad, es decir, razón a medida humana, razón con minúsculas que pueda, precisamente por eso, situarse más allá del racionalismo y el relativismo. Como muy bien apuntan en su espléndida y amplia "Introduction": "Después de todo, la filosofía orteguiana de la razón histórica parece dar una respuesta final a uno de los problemas básicos y permanentes [del filósofo]: ¿Cómo es posible escapar del racionalismo de la Modernidad, que apunta a ideas *sub specie aeterni*, sin caer en el escepticismo y el relativismo?" (p. XII).

En eso estaba Ortega y también estamos nosotros en estos tiempos de crisis. Y por eso nos resulta hoy tan atractiva como necesaria su lectura. Una lectura a cuya comprensión mucho puede ayudar este magnífico libro de Carlos Morujão, Samuel Dimas y Susana Relvas, que aunque está destinado a un público angloparlante, mantiene una exquisita cercanía distante de la que mucho podemos aprender.

## ORTEGA Y EUROPA: UNA MIRADA FRANCESA

FONCK, Béatrice: *José Ortega y Gasset. Penseur de l'Europe*. París: Les Belles Lettres, 2023, 477 p.

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

En 2005 apareció un número especial de la Revista de Estudios Europeos dedicado a la Europa ya constituida en Unión Europea, que, por aquellas fechas, se planteaba y rechazaba la posibilidad de darse una constitución. Contenía un artículo titulado "Consideraciones sobre el legado europeísta de Ortega en Francia" de Béatrice Fonck. Casi veinte años después, la prestigiosa editorial parisina Les Belles Lettres publica *José Ortega y Gasset. Penseur de l'Europe*, un apretado volumen de cerca de quinientas páginas en que la autora ofrece al público francés –y esperemos que pronto al lector en lengua española– una biografía intelectual diseñada sobre el hilo conductor de las teorizaciones de Ortega sobre España y Europa. Si, por un lado, la elección es obligada, pues hay pocos temas que atraviesen de extremo a extremo la obra de nuestro filósofo, con las variaciones, matices y transformaciones que el lector irá encontrando a lo largo de los capítulos, por otro, hay pocos asuntos más oportunos, en una Europa que viene perdiendo entusiasmo "europeísta" en los últimos años, que el de ofrecer a los franceses la ocasión de pensar a fondo los complejos significados de Europa, su profundidad histórica y el simple hecho de que para este pequeño cabo de Asia, como la describió Valery, no hay futuro si no es existiendo en el mundo como "Europa".

La visión de Fonck, que tiene formación de historiadora pero que ha hecho un esfuerzo enorme para situar sus análisis en la perspectiva de la filosofía

**Cómo citar este artículo:**
Lasaga Medina, J. (2024). Ortega y Europa. Reseña a "José Ortega y Gasset. Penseur de l'Europe", de Béatrice Fonk. Revista de Estudios Orteguianos, (48), 203-207.
https://doi.org/10.63487/reo.52



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

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

de la vida humana como "razón histórica", va al cuerpo intelectual de los problemas de Europa, primero, desde el binomio que Ortega planteó en sus primeros escritos: "España es el problema y Europa, la solución". Este primer enfoque, quizá un punto ingenuo si tenemos en cuenta que Ortega cree aún en la salud de Europa el mismo año en que esta arruina su civilización con una guerra que algunos calificaron poco después como "guerra civil", se resuelve buscando la integración, palabra esencial en las *Meditaciones del Quijote* (1914), entre las dos culturas que han determinado la evolución espiritual de nuestro continente, la cultura mediterránea y la cultura germánica con Francia como centro de equilibrio: la sensibilidad del arte y el concepto de la ciencia. De ahí el título del segundo capítulo: "La europeización de España, ¿solución o problema?"

Al responder a la cuestión, Fonck toma como motivo central la visión que Ortega tiene del arte español, factor de integración con la modernidad europea. A destacar el apartado "El arte español: una posibilidad regeneradora para una Europa abúlica". Si Europa era para España ciencia y democracia liberal, España podía ser para Europa, a través de su pintura como esfuerzo de integración entre lo sensible y lo inteligible, que nuestros grandes pintores expresan en sus obras, "una contribución manifiesta –escribe Fonck– en el sentido pleno del término, a la cultura europea e, implícitamente, a su regeneración" (p. 106. Las traducciones son mías).

En el siguiente capítulo, titulado expresivamente "La carnicería europea y el espejo de América", comienza reconociendo la autora que la ejemplaridad de aquellas naciones –Francia, Alemania, Inglaterra– que marcaban el nivel civilizatorio se perdía entre el ruido de las batallas. En 1916, Ortega viaja a una próspera Argentina que le revela la esperanza de haber encontrado en América "un nuevo ingrediente de la historia del planeta". Esta expresión de Ortega es interpretada acertadamente por Fonck como el descubrimiento en el continente americano de una reserva de vitalidad: "pueblos jóvenes" inspirando a las "viejas naciones". Ese llamamiento a la juventud argentina a ingresar en la historia mundial tendrá, pocos años después, un eco y un desarrollo en el primer libro que Ortega escribe dirigido a los europeos, *El tema de nuestro tiempo* (1923). Fonck titula el apartado que le dedica "un viático contra la crisis cultural de Europa": "viático" es la ayuda que se da a quien inicia un camino; pero también el sacramento que se ofrece a un moribundo. Si el término de que se vale Fonck para describir la entraña de este libro es acertado, se debe a que el diagnóstico de Ortega sobre la crisis de la alta cultura europea es bastante ambiguo. Detecta la capacidad de las nuevas generaciones para renovar la fatigada cultura idealista pero no está seguro de que se decidan a la tarea. El optimismo que algunos textos de mediados de los veinte, que Fonck comenta en el apartado titulado "Un cosmopolitismo repensado a la luz del perspectivismo", da paso, cuando la década expira, a una creciente preocupación ante la emergencia histórica de un nuevo actor: las masas.

Ante la pregunta "¿qué es Europa?", Fonck pone el énfasis en que se trata de un interrogante filosófico. En qué consista tal dimensión –no política,

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

sociológica o meramente histórica– lo expone con rigor al identificar la originalidad de Europa, con el liberalismo como estilo y programa de vida, como *éthos*, principio ético que informa el comportamiento de la persona y de la sociedad. Fonck acierta al escribir: Ortega "atribuye al proyecto de la construcción europea el papel salvador que tiene la promesa liberal" (p. 282). En las horas bajas del liberalismo que vivimos no está de más el recordatorio que hace del sentido original del proyecto liberal para el europeo desde la Edad Media: limitar el poder del príncipe, "libertad negativa", para poner su vida al servicio de aquello que le dé sentido, "libertad positiva", para servirnos de la famosa distinción de Isaiah Berlin, incoada en las reflexiones orteguianas cuando afirma que el europeo no tolera que su vida esté vacía de sentido (cfr. *ídem*).

Ese ingrediente de la cultura europea que impregna casi todas las épocas y naciones es inseparable de otros rasgos que forman parte del devenir unitario de los pueblos europeos, como la dualidad nación-Estado, la originalidad de una cultura basada en la ciencia racional, que durante varios siglos constituyó la marca de una modernidad que nace con el racionalismo de Descartes. La mirada retrospectiva que dirige Ortega a los últimos siglos desde la crisis de los años treinta se fija en 1750, dato que Fonck recoge en varios lugares. El año apunta, sin mención expresa, a Rousseau y a las consecuencias de sus ideas sobre ciertas minorías inflamadas de idealismo, cuyo efecto más notable fue la Revolución. Ortega diagnostica, primero, "el ocaso de las revoluciones" y, después, la intervención activa de las masas en estado de rebeldía.

En efecto, el núcleo del estudio que comentamos está en el capítulo quinto, que cubre el periodo 1927-1931, dedicado precisamente a la gestación de *La rebelión de las masas*: si las naciones que integran Europa no consiguen superar sus estructuras de Estado-nación, convirtiéndose en una realidad supranacional, el nacionalismo provocará una guerra entre naciones. Profecía cumplida, pues esto fue pronosticado en 1930.

Béatrice Fonck establece una conexión teórica, que no siempre suele comprenderse, entre el europeísmo de Ortega, la razón histórica y el liberalismo. Ser liberal, expone nuestra autora, siguiendo muy de cerca al filósofo, no es para el europeo una elección, un deseo o una incierta utopía, sino una realidad y un destino. Aunque a primera vista ser destino parece lo contrario de vida como libertad, el caso es que, como muestra Fonck, la mirada sobre el pasado europeo es construida desde los presupuestos de una filosofía de la historia contraria a todos los determinismos del XIX, especialmente al materialismo histórico de Marx que influía decisivamente en la intelectualidad francesa de los treinta. También al determinismo naturalista del libro que más contribuyó al pesimismo de entreguerras: *La decadencia de Occidente* de Spengler.

Describe Fonck, a continuación, las innovaciones filosóficas que desarrolla Ortega justo después de su retirada de la política activa, en 1932, en textos como "Pidiendo un Goethe desde dentro" o profundizando en su aproximación de la razón a la vida histórica en *Historia como sistema* o *Ideas y creencias*. La evolución de las ideas de Ortega sobre la situación europea, desde mediados de los treinta, está marcada por

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

los acontecimientos: dictaduras y tensiones políticas en toda Europa y en España (Primo de Rivera, 1923-1930), ascensión de los fascismos, llegada al poder de Hitler en Alemania, guerra civil española, etc.; pero también por la aparición de los primeros movimientos europeístas como los liderados por Coudenhove-Kalergi o el movimiento en pro de unos Estados Unidos de Europa promovido por el ministro francés Aristide Briand en 1930, a los que Fonck presta mucha atención. Las reflexiones de Ortega se condensan en el "Prólogo para franceses" y el "Epílogo para ingleses" redactados en 1937 y 1938 en París, a donde Ortega ha emigrado con la familia, huyendo de la guerra civil.

Es perfectamente razonable que Fonck preste más atención al "Prólogo para franceses", que había de acompañar a la traducción de la ya famosa obra *La rebelión de las masas*, convertida en éxito de ventas en una Alemania "pre-hitleriana" que leyó el libro como un diagnóstico de su propia situación. Inicia su análisis Fonck reparando en las condiciones biográficas de su redacción, que califica de "poco propicias": el gobierno de la república francesa está en manos del frente popular y Ortega es precisamente un exiliado de otro frente popular. Apenas puede ocultar un cierto resentimiento que no pasa desapercibido al lector francés (cfr. p. 333), escribe Fonck, insistiendo en otra circunstancia biográfica. Ortega no estuvo tan aislado como más tarde él recordaría. La autora menciona varias invitaciones que su frágil salud no le permitió aceptar y recuerda su participación en el congreso mundial de bibliotecarios celebrado en París y cuya presidencia de honor le fue ofrecida.

Fonck hace hincapié en el elogio de los doctrinarios franceses, entonces un tanto olvidados. En la lectura orteguiana de Guizot y Tocqueville y en su respeto a la realidad histórica establece Fonck la vía de continuidad liberal que propugna el filósofo, salvación para la Europa amenazada por los totalitarismos de uno y otro signo, y apunta a que la temprana comprensión de Ortega de estos movimientos de masas le faculta para profetizar el futuro eje de los conflictos políticos, que no serán tanto entre fascismo y comunismo sino entre democracia y totalitarismo, aunque no se sirva del término, matiza Fonck.

Nuestra historiadora se detiene también en las críticas, ya mencionadas, a la Revolución Francesa. Concede a Ortega parte de razón pues desde el triunfo de la Revolución Bolchevique la historiografía francesa había desplazado el énfasis hacia el lado jacobino de la revolución. Después del libro de François Furet, *El pasado de una ilusión*, quedan pocas dudas sobre la común insistencia en lo "social" e igualitario de ambas revoluciones y su incompatibilidad con la inspiración liberal.

El último capítulo es el que cubre una mayor porción de biografía, desde 1939, cuando termina la guerra civil española y comienza la Segunda Guerra Mundial, hasta 1955, año en que muere Ortega.

Del exhaustivo recorrido que lleva a cabo, me limito a destacar las lecturas que hace Fonck de los textos fundamentales del periodo: *Del Imperio Romano*, que contiene una revisión del liberalismo a partir de una distinción no usada hasta entonces, entre "viejo" y "nuevo" liberalismo; la conferencia de Berlín *De Europa meditatio quaedam* y la

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

última mirada al pasado medieval donde Europa hunde sus raíces: "La Edad Media y la idea de Nación", conferencia dictada en la Fundación Cini de Venecia en mayo de 1955, pocos meses antes de su muerte. El hombre europeo debe asumir la verdad incoada en su pasado y recuperar su esencia liberal: "La perspectiva histórica viene a ser una «técnica de altruismo intelectual» porque –explica Béatrice Fonck– nos obliga a convertirnos en otro, a salir de nuestro mundo, haciendo funcionar nuestra imaginación inventora. Práctica de la alteridad en tiempo y vector de la introspección, así la historia permite trascender las fronteras individuales a través del prisma revelador de los destinos humanos" (p. 319).

A nuestra autora no le pasa desapercibido que Ortega trató con especial atención a Alemania, aunque viajó a EE. UU. por primera vez, a Reino Unido, etc. Fonck observa que hay una razón biográfica y otra teórica que explican esos afectos mutuos. La biográfica, consiste en que Ortega se hace querer en Alemania descubriéndoles su propia tradición liberal: "Decepcionado por el social-liberalismo español, –escribe Fonck– a partir de la guerra civil, redescubre el pensamiento liberal de los doctrinarios franceses. También recupera el de Guillermo von Humboldt, sobre todo después del conflicto mundial, ofreciendo así a Alemania una razón para reconstruirse en su tradición liberal originaria y hacer renacer ese soplo inventivo del que Europa guarda el secreto escondido en el hecho de la diversidad de sus naciones" (p. 449).

La teórica, en relación con el futuro europeo, reside en creer que Alemania se ha convertido en el "campo experimental de un europeísmo ecléctico", un atlantismo del que espera que defienda el liberalismo europeo original (cfr. p. 395). Esta posición es coherente con el enfoque pragmático que Ortega adopta ante el futuro inmediato de Europa. Eso le lleva a aislarse de las principales corrientes europeístas que los intelectuales, más idealistas, ponen en marcha. Se siente más afín a la *realpolitik* o "integración funcional", como la describe Fonck, de los pactos de la CECA de Monnet y Schuman (p. 419), que a los programas de máximos del Movimiento Europeo. Así, menciona que Ortega no contesta a una invitación que le hace Madariaga, entonces presidente de la sección cultural del Movimiento Europeo, para colaborar con éste.

*José Ortega y Gasset. Penseur de l'Europe* es un libro pensado "para franceses", pero no solo, tanto por el tema que concierne a nuestro Occidente en crisis, como por la minuciosidad analítica en textos, ideas, datos biográficos e históricos, y una capacidad de síntesis, heredera de su inspiración cartesiana, en el doble sentido del método del racionalismo, pero también porque este libro defiende, como salvación para Europa, "el cartesianismo de la vida", fórmula de la que se sirvió el propio Ortega como resumen de su filosofía. Ortega pensó el proyecto de reconciliar a Descartes con la vida y este libro se propone reconciliar a Ortega con la vida intelectual francesa.

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

# Relación de colaboradores

Iván Caja Hernández-Ranera
Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Es miembro del Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación Ortega – Marañón. Sus principales líneas de investigación se centran en el pensamiento de Ortega y la filosofía contemporánea. Ha colaborado en ediciones de las obras del filósofo, de su epistolario y de sus notas de trabajo. Entre sus últimos trabajos, cuentan: "La recepción a través de Nietzsche del significado de héroe en Ortega" (en prensa, 2023), "Análisis de la relación entre perspectiva y estimativa en José Ortega y Gasset entre 1914 y 1923" (2021) y "La dimensión estimativa de la heroicidad en José Ortega y Gasset" (2020).

Jesús Conill Sancho
Catedrático de Filosofía Moral y Política de la Universidad de Valencia. Miembro de la Fundación ÉTNOR, del Seminario de Investigación Xavier Zubiri y de la Red Internacional de Ética de Discurso. Autor de numerosas publicaciones, como: *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón* (2021); *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri* (2019); "De la razón pura a la razón vital orteguiana a través de Nietzsche" (2016); "Más allá del progresismo: la reforma del hombre desde la perspectiva de Ortega y Gasset" (2011) o *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad* (2006).

Jesús M. Díaz Álvarez
Profesor Titular de Filosofía Moral y Política de la UNED. Sus campos principales de trabajo son la fenomenología, la hermenéutica y la filosofía española, en particular, Ortega y Gasset y la Escuela de Madrid, con especial atención a la dimensión ético-política. Ha publicado y editado diversos libros y numerosos artículos, como: *La lucidez confrontada. La filosofía política de Ortega en contrapunto*, en coautoría con Jorge Brioso (2024); "The Reception of Husserl's Phenomenology in Contemporary Spain: incomplete Notes", en coautoría con Noé Expósito (2022); "¿Perdidos en el laberinto? Husserl, Ortega y Gaos ante los desafíos de la diversidad cultural" (2020) o "Cuestión de libertad. Ética y filosofía política", en *Guía Comares de Ortega y Gasset* (2013).

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

María Luisa Maillard García
Novelista y doctora en Filología con Premio Extraordinario. Es patrona de la Fundación María Zambrano y colaboradora con Jesús Moreno Sanz en la edición crítica de las *Obras completas* de la filósofa. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas de España y México. En la actualidad es presidenta de la Asociación Matritense de Mujeres Universitarias, dirigiendo la colección de Biografías de Mujeres relevantes. Ha colaborado en las biografías de Concepción Arenal, María de Zayas y Sotomayor, Soledad Ortega, Margarita Salas y Elena Fortún. Autora de las novelas *Acacia* (2020), *El color del mundo* (2016) y *El cementerio francés* (2004).

Xavier Ortega Martín
Estudiante-investigador en el Máster de Estudios Políticos de la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales de París (EHESS). Realiza actualmente su tesis de máster sobre la filosofía orteguiana de la muerte desde la perspectiva de la *praxis* política. Por otra parte, ha trabajado sobre las *marginalia* de Ortega, desarrollando con la ayuda de Marcos Alonso y Juan Bagur un inventario de las mismas, sistematizado gracias a la construcción de una base de datos integral de la Biblioteca personal de Ortega ubicada en la Fundación Ortega – Marañón.

Àngel Pascual Martín
Doctor en Filosofía y profesor del Departamento de Teoría e Historia de la Educación de la Universidad de Barcelona. El concepto de educación liberal y la teoría y práctica de la educación literaria, en el contexto de la educación superior, centran su interés desde el punto de vista histórico y filosófico. Bajo este esquema, ha realizado trabajos sobre el surgimiento y desarrollo del "General Education Movement" en los Estados Unidos, prestando especial atención a la configuración de los llamados programas de Grandes Libros.

Josu Rodríguez Llorente
Doctorando en Filosofía por la UNED. Colabora con Escuela de Escritores como profesor, impartiendo los cursos: "Laboratorio de metáforas" y "Clínica de corrección de metáforas". Sus principales líneas de investigación giran en torno a la teoría de la metáfora, la antropología filosófica y la filosofía española desde el siglo XX. Miembro de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF). Editor en Editorial Urdimbre. Forma parte del grupo de escritores independientes "Cantina Poética".

Paolo Scotton
Doctor en Historia del Pensamiento Político por el IMT Institute for Advanced Studies, y actualmente profesor del Departamento de Teoría e Historia de

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

la Educación en la Universidad de Barcelona. Ha dedicado muchos estudios a la vida y el pensamiento de Ortega, con particular atención a cuestiones pedagógicas. Entre ellos: "El Instituto de Humanidades entre realidad y utopía. Un ejemplo del reformismo cultural orteguiano" (2020); "Intellectuals, public opinion and democracy. On Ortega y Gasset's social education" (2019); "Ortega y Gasset's reception through political contingences. A historiographical study in Spanish intellectual history" (2019) y *Origine ed epilogo dell'intellettuale: persona, educazione e politica in Ortega y Gasset* (2016).

Jorge Úbeda Gómez

Profesor asociado de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, en el Departamento de Filosofía y Sociedad. Su dedicación docente se reparte entre la Filosofía Española Contemporánea y el Máster de Formación del Profesorado, siendo ambas sus líneas principales de investigación y publicación. Su investigación doctoral se centró en el pensamiento de Emmanuel Lévinas, delimitando las raíces griegas del pensamiento judío. Ha publicado artículos sobre fenomenología, deconstrucción y pensamiento griego y judío. Actualmente es el director de la Fundación Promaestro.

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

# NORMAS PARA EL ENVÍO Y ACEPTACIÓN DE ORIGINALES

La *Revista de Estudios Orteguianos*, fundada en el año 2000 y editada por el Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, es una publicación semestral dedicada al estudio de la obra y la figura del filósofo español José Ortega y Gasset, desde una perspectiva cultural y académica.

Los trabajos que se envíen a la *Revista* han de ser originales, inéditos y no sometidos a su evaluación o consideración en ninguna otra revista o publicación.

La selección de los trabajos se rige por un sistema de evaluación a cargo de revisores externos expertos en la materia. El anonimato del sistema de arbitraje se regirá por la modalidad de doble ciego. A finalizar el año se publicará en la página web de la *Revista* una lista con los nombres de los revisores que han actuado en este período.

La lengua de publicación de la *Revista* es el español pero, previa invitación, podrán enviarse para su consideración también originales escritos en inglés, francés, portugués, italiano o alemán. En caso de ser aceptados para su publicación quedará a cargo de los autores la traducción que será revisada por los editores.

La remisión de originales implica la aceptación de estas normas.

Los manuscritos deberán remitirse, tanto por correo electrónico en archivo adjunto, preferiblemente utilizando WORD para Windows, como en formato impreso a la siguiente dirección:

**Revista de Estudios Orteguianos**
**Centro de Estudios Orteguianos**
**Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón**
c/ Fortuny, 53.
28010 Madrid (España)

**Dirección electrónica: estudiosorteguianos.revista@fogm.es**

Tfno.: 34 917 00 41 35

**www.ortegaygasset.edu/publicaciones/revista-de-estudios-orteguianos**

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

La presentación de los manuscritos deberá ceñirse a los siguientes criterios:

1. Los artículos no podrán tener una extensión superior a 20 páginas, tamaño DIN A4 (10.000 a 12.000 palabras) incluidas las notas, a un espacio. La fuente utilizada será Times New Roman, de cuerpo 12 para el texto principal y 10 para las notas al pie de página.

2. El manuscrito empezará con el título, centrado y en redonda. El título ha de ser también traducido al inglés.
   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.

3. Con el fin de preservar el anonimato en el proceso de evaluación, en página aparte figurará el título del trabajo, nombre del autor o autores, datos de contacto (teléfono, dirección postal y de correo electrónico), así como un breve currículum indicativo (centro o institución a la que está(n) adscrito(s), datos académicos, líneas de investigación y las 3 ó 4 principales publicaciones). Con la misma finalidad se evitará cualquier mención al autor o autores en el resto del texto.

4. En el cuerpo del texto se evitará el uso de negritas y subrayados. Se resaltarán con cursiva los títulos de obras, textos en lenguas extranjeras o cualquier énfasis añadido por el autor o autores. Las citas textuales se escribirán entre comillas tipográficas, mientras que las citas largas irán en párrafo aparte, sangradas y sin entrecomillar.

5. Las referencias bibliográficas y las notas deben ajustarse a las pautas que siguen. Se preferirá utilizar el sistema de citas bibliográficas con notas a pie de página y al final del artículo figurará siempre un apartado de Referencias bibliográficas en que se recogerán, ordenados alfabéticamente por el apellido del autor, todos los trabajos citados en el texto. De todos modos, se aceptará cualquier modalidad recogida en la Norma ISO 690.

Citas bibliográficas en notas a pie de página:

a) Monografías: José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1930, p. 15.
b) Capítulos o partes de monografías colectivas: José Ortega y Gasset, "Prólogo", en Karl Bühler, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, 1950, p. 7.

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

c) Publicaciones periódicas: José ORTEGA Y GASSET, "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", *Logos*, 1 (1941), p. 12.
d) *Obras completas* de José Ortega y Gasset:
Se preferirá el uso de la edición de *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010.
Si las citas aluden a las *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos). Por ejemplo, en el caso de "La destitución de Unamuno": I, 661-663.
Si las citas aluden a las *Obras completas*. 12 vols. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1983, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos), anteponiéndoles *Oc*83. Por ejemplo, en el caso de "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia": *Oc*83, V, 517-547.
Si las citas de *Obras completas* van en el cuerpo del texto se seguirá el mismo esquema.
e) Para citas de ediciones electrónicas véanse más adelante los formatos de citación en el apartado de Referencias bibliográficas, teniendo en cuenta que en las notas se cita el nombre por delante de los apellidos del autor.
f) Al citar los números de páginas, utilizar el esquema pp. 523 y ss. para referirse a una página y las siguientes.
g) En las citas sucesivas de alguna obra citada con anterioridad se preferirá el uso de ob. cit. si se repite el título y se omite el lugar de edición y la editorial, siempre y cuando no sea la cita inmediatamente anterior, en cuyo caso puede utilizarse *ibidem* o *ibid.* si es la misma obra y distinta página o, *idem* o *id.*, si se trata de la misma obra y página.
h) *Vid.* o cfr. se emplearán para referirse a una obra cuyo texto no se ha citado directamente.

Citas bibliográficas en el apartado de Referencias bibliográficas:
a) Monografías: ORTEGA Y GASSET, J. (1930): *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente.
b) Capítulos o partes de monografías colectivas: ORTEGA Y GASSET, J. (1950): "Prólogo", en K. BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 7-9.
c) Publicaciones periódicas: ORTEGA Y GASSET, J. (1941): "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", *Logos*, 1, pp. 11-39.
d) Sitio *web*: *Perseus Digital Library Project* (2008): CRANE, G. R. (ed.). [Online]. Tufts University. Dirección URL: http://www.perseus.tufts.edu. [Consulta: 7, octubre, 2008].

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

e) Artículo en una revista electrónica: PATERNIANI, E. (1996): "Factores que afectan la eficiencia de la selección en maíz", *Revista de Investigación Agrícola-DANAC*, [Online], 1. Dirección URL: http://www.redpavfpolar.info.ve/danac/index.html. [Consulta: 22, abril, 2001].
f) Trabajo publicado en CD-ROM: MCCONNELL, W. (1993): "Constitutional History", en *The Canadian Encyclopedia*, [CD-ROM]. Toronto: McClelland & Stewart.

Si se trata de referencias de idéntica autoría, deberán ordenarse de mayor a menor antigüedad:

ORTEGA Y GASSET, José (1930): *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente.

ORTEGA Y GASSET, José (1941): "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", *Logos*, 1, pp. 11-39.

En caso de que se cite según el estilo norteamericano el año irá entre paréntesis detrás del nombre del autor.

6. Los resúmenes de Tesis Doctorales, que irán acompañados de las correspondientes palabras clave en español e inglés, no deben exceder de 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
   e) Datos de contacto del autor (teléfono, dirección postal y de correo electrónico)

En los casos en que la tesis no haya sido escrita en español, se incluirá la traducción al mismo del título y el resumen.

7. No se remitirán las primeras pruebas a los autores por lo que los manuscritos han de enviarse revisados. Los autores recibirán un ejemplar impreso de la *Revista* y un archivo pdf de su trabajo, con excepción de los trabajos que incluyan materiales que estén sujetos a derechos de autor.

El proceso de evaluación y aceptación de manuscritos se realizará del siguiente modo: Los autores remiten el trabajo a la *Revista*, pudiendo recomendar o recusar nombres de potenciales revisores. Tras la revisión editorial, los manuscritos

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

serán objeto de dos informes a cargo de dos revisores externos, que desconocerán la identidad de los autores. Si hubiera discrepancia, se recurrirá al juicio de un tercer evaluador. El Consejo Editorial decidirá, en vista de los informes respectivos, sobre la conveniencia de su publicación. La *Revista* enviará a los autores una comunicación motivada de la decisión editorial y, en caso de que esta haya sido favorable, la carta de aceptación para su publicación. Si fuera necesario se solicitará del autor una versión definitiva.

El proceso concluye habitualmente en seis meses, aunque en determinadas circunstancias y por razones diversas la comunicación a los autores puede demorarse.

Serán criterios excluyentes para la admisión de los manuscritos: no incidir en el ámbito cultivado por la *Revista*, excederse en la extensión establecida, no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada y no enviar el trabajo en el soporte requerido.

El Consejo Editorial de la *Revista de Estudios Orteguianos* acusará recibo y acepta considerar todos los originales inéditos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, salvo cuando sean aceptados, hayan sido expresamente solicitados o para comunicar el dictamen.

Las fechas de recepción y aceptación de los originales, figurarán impresas y en la página web de la *Revista* en el momento de su publicación.

Es condición para la publicación de originales inéditos en la edición impresa y electrónica, si a ella hubiera lugar, que el autor o autores cedan a la *Revista de Estudios Orteguianos* los derechos de propiedad (*copyright*). Con posterioridad a dos años de su publicación en la *Revista*, los autores podrán reproducir previa autorización los trabajos o parte de los mismos, indicando siempre el lugar de aparición original.

La *Revista de Estudios Orteguianos* es recogida sistemáticamente por las Bases de Datos y Repertorios Bibliográficos: *Scopus, Dialnet, The Philosopher's Index, IPB-International Philosophical Bibliography, ISOC-Ciencias sociales y Humanidades, MIAR, Catálogo 1.0 Latindex* y está categorizada por CARHUS y CIRC en España y por ANVUR en Italia.

La *Revista de Estudios Orteguianos* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

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

# Revista de Estudios Orteguianos

## Quién es quién en el equipo editorial

DIRECTOR:

*Jaime de Salas Ortueta*, Universidad Complutense de Madrid y Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.

GERENTE:

*Carmen Asenjo Pinilla*, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España

SECRETARIO DE REDACCIÓN:

*Iván Caja Hernández-Ranera*, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España

CONSEJO EDITORIAL:

*José María Beneyto Pérez*, Universidad CEU San Pablo, Madrid, España

*Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo*, Universidad Complutense de Madrid, España

*Adela Cortina Orts*, Universidad de Valencia, España

*Juan Pablo Fusi Aizpurúa*, Universidad Complutense de Madrid y Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España

*Gregorio Marañón y Bertrán de Lis*, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España

*Andrés Ortega Klein*, escritor y analista, España

*Fernando Rodríguez Lafuente*, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España

*Concha Roldán Panadero*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España

*Jesús Sánchez Lambás*, abogado, España
*José Juan Toharia Cortés*, Universidad Autónoma de Madrid, España
*José Varela Ortega*, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid y Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España
*Fernando Vallespín Oña*, Universidad Autónoma de Madrid, y Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España

CONSEJO ASESOR:
*Enrique Aguilar*, Pontificia Universidad Católica Argentina
*Paul Aubert*, Université d'Aix-Marseille, Francia
*Marta María Campomar*, Fundación José Ortega y Gasset Argentina
*Helio Carpintero Capell*, Universidad a Distancia de Madrid, España
*Pedro Cerezo Galán*, Universidad de Granada, España
*Béatrice Fonck*, Institut Catholique de París, Francia
*Ángel Gabilondo Pujol*, Universidad Autónoma de Madrid, España
*Luis Gabriel-Stheeman*, The College of New Jersey, Estados Unidos
*Javier Gomá Lanzón*, Fundación Juan March, Madrid, Consejo de Estado, España
*Domingo Hernández Sánchez*, Universidad de Salamanca, España
*José Lasaga Medina*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España
*Francisco José Martín*, Università di Torino, Italia
*José Luis Molinuevo Martínez de Bujo*, Universidad de Salamanca, España
*Ciriaco Morón Arroyo*, Cornell University, Estados Unidos
*Juan Manuel Navarro Cordón*, Universidad Complutense de Madrid, España
*Nelson Orringer*, University of Connecticut, Estados Unidos
*José Antonio Pascual Rodríguez*, Universidad Carlos III, Madrid, Real Academia Española, España
*Ramón Rodríguez García*, Universidad Complutense de Madrid, España
*Javier San Martín Sala*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España
*Ignacio Sánchez Cámara*, Universidad Rey Juan Carlos, España

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

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

# Table of Contents

**Number 48. May, 2024**


ARCHIVE DOCUMENTS

Working Papers by José Ortega y Gasset

*Marginalia in* Les fleurs du mal *by Charles Baudelaire.*
José Ortega y Gasset 5

Edited by
Xavier Ortega Martín and Josu Rodríguez Llorente 11

Biographical Itinerary

*José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Correspondence (1908-1926). Fourth Part.*
Presented and edited by María Luisa Maillard García 27

ARTICLES

*Rationality, Relativity and History. A Theme of Ortega's Time and Ours.*
Jesús M. Díaz Álvarez 93

*Nietzschean Background of Ortega y Gasset's Ratiovitalism regarding Public Opinion.*
Jesús Conill Sancho 111

*The Hinge, the Fold and the Chiasm: Variations on* El tema de nuestro tiempo.
Jorge Úbeda Gómez 129

Horror vacui *in the Context of Ortega's Integration Essay.*
Iván Caja Hernández-Ranera 147

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


## Classic Authors on Ortega

*Ortega seen by Chicago Group: Chancellor Hutchins and* Mission of the University.
Introduced by Àngel Pascual Martín and Paolo Scotton 161

*Review of* Mission of the University.
Robert M. Hutchins 177

## Book Reviews

*Ortega's unwitting Leadership in the Golden Century of Spanish Journalism.*
Margarita Márquez Padorno 183
(Ignacio Blanco Alfonso, *I was born on a Press. José Ortega y Gasset's Cultural Enterprises*)

*French Edition of* Invertebrate Spain.
Juan Bagur Taltavull 186
(José Ortega y Gasset, *L'Espagne invertébrée. Ébauche de quelques considérations historiques.* Translated by François Géal. Preface by Benoît Pellistrandi)

*Iberian Dialogues: Correspondence between Ortega y Gasset and Portugueses (1929-1955).*
Rui Bertrand Romão 189
(José Ortega y Gasset *et al., J. Ortega y Gasset: Correspondência com portugueses.* Organized and translated by Margarida I. Almeida Amoedo)

*Ortega's Presence in Chile.*
Jorge Acevedo Guerra 193
(Francisco José Martín [comp.] and José Díaz Fernández [ed.], *Receptions of Ortega y Gasset in Chile,* in *Otrosiglo. Journal of Philosophy*)

*Proximity and Distance. Reevaluating Ortega's Philosophy for the English-speaking World.*
Jesús M. Díaz Álvarez 198
(Carlos Morujão, Samuel Dimas and Susana Relvas, *The Philosophy of Ortega y Gasset Reevaluated*)

*Ortega and Europe: A French Perspective.*
José Lasaga Medina 203
(Béatrice Fonck, *José Ortega y Gasset. Thinker on Europe*)

List of Contributors 209
Author Guidelines 213
Editorial Team 219

Revista de
Estudios Orteguianos
PUBLICACIÓN SEMESTRAL

# Boletín de Suscripción

**Suscripción anual** (2 números):

| | | | |
|---|---|---|---|
| España, | **24,04 €** | Europa, | **32,74 €** |
| América, | **33,66 €** | Asia, | **34,86 €** |

**Ejemplar suelto:**

| | | | |
|---|---|---|---|
| España, | **13,82 €** | Extranjero, | **18,63 €** |

**Número doble:**

| | | | |
|---|---|---|---|
| España, | **25,00 €** | Extranjero, | **36,00 €** |

**PUEDE SUSCRIBIRSE POR:**
**CORREO POSTAL:** Centro de Estudios Orteguianos. c/ Fortuny, 53. 28010 Madrid (España)
**CORREO ELECTRÓNICO:** estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es
**TELÉFONO: 34 91 700 41 35**
**A TRAVÉS DE LA WEB:** 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** 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 Banco Santander
  C/C nº: ES15-0049-0321-08-2110214204
- ❑ Domiciliación bancaria (cumplimente el boletín de domiciliación)

Fecha y firma (*)

## Boletín de domiciliación bancaria

Sr. Director del Banco/Caja: .....

Dirección: ..... C.P.: .....

Población: ..... Provincia: .....

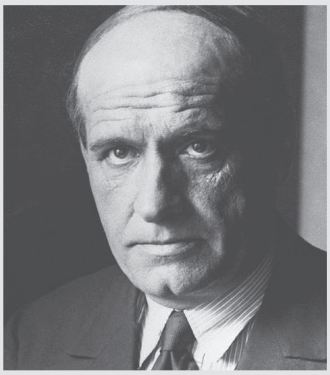
Titular de la cuenta: .....

Número de C. C. / Libreta: ❑❑❑❑ ❑❑❑❑ ❑❑ ❑❑❑❑❑❑❑❑❑❑❑❑❑❑

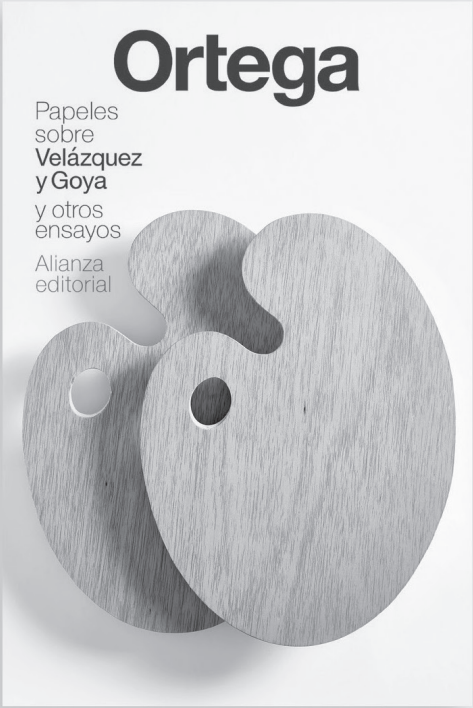
Muy Sr. mío: Autorizo a esa entidad para que con cargo a mi cuenta o libreta atiendan hasta nuevo aviso los recibos que les presente la Revista de Estudios Orteguianos.

Fecha y firma (*)

(*) *Es imprescindible la firma para formalizar la suscripción*



Ortega




Alianza editorial

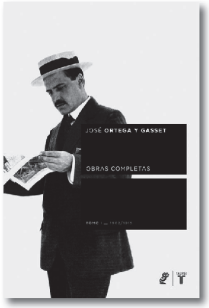
alianzaeditorial.es

# Revistas Culturales

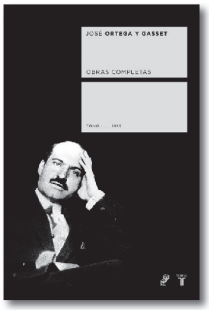
EN FORMATO ELECTRÓNICO

**www.quioscocultural.com**

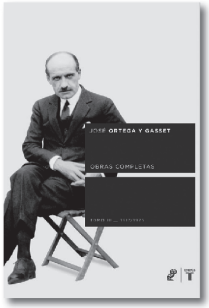
# LA OBRA COMPLETA DE
# JOSÉ ORTEGA Y GASSET



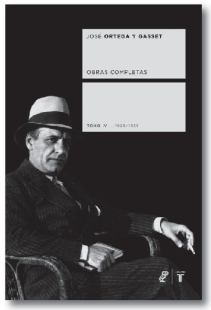

Tomo I (1902-1915)



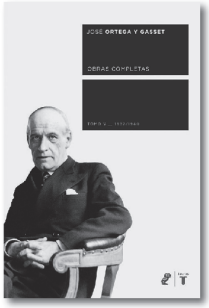

Tomo II (1916)



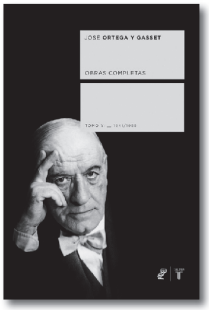

Tomo III (1917-1925)



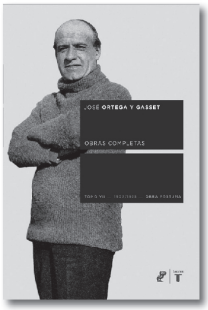

Tomo IV (1926-1931)



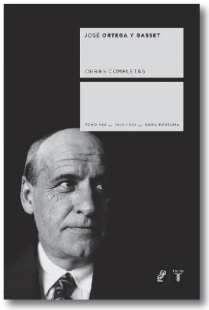

Tomo V (1932-1940)



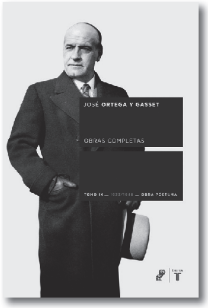

Tomo VI (1941-1955)



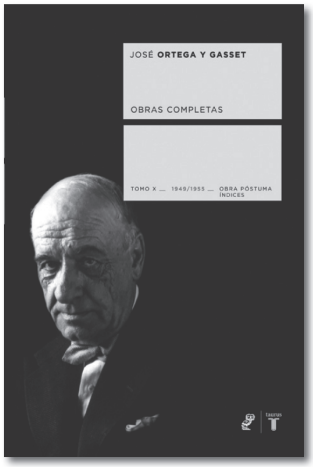

Tomo VII (1902-1925)
Obra póstuma




Tomo VIII (1926-1932)
Obra póstuma




Tomo IX (1933-1948)
Obra póstuma




Tomo X (1949-1955)
Obra póstuma e índices generales

«Por fin, Ortega entero: magnífico trabajo, cuidadoso cotejo con otras ediciones, índices, apéndices y anexos, publicación separada de textos que el autor no dio a la imprenta. Todo, en fin, como debe hacerse.»

Santos Juliá, *El País*

taurus

www.editorialtaurus.com

barcelona world race

Fundación José Ortega y Gasset

*Edita*

Fundación Ortega-Marañón

*Fundadora*
**Soledad Ortega Spottorno**

*Presidente*
**Gregorio Marañón y Bertrán de Lis**

*Vicepresidente primero*
**Juan Pablo Fusi Aizpurúa**

*Vicepresidenta segunda*
**Inés López-Ibor Alcocer**

*Directora General*
**Lucía Sala Silveira**

Fundación Ortega-Marañón

Centro de Estudios Orteguianos
Calle Fortuny, 53. 28010, Madrid
Tel: (34) 91 700 4139
Correo electrónico: estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es
Web: http://www.ortegaygasset.edu

48
9 778415 770078

13,82 euros